

# STUDIA GDAŃSKIE

TOM XLIII

# STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2018

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**STUDIA GDAŃSKIE**  
**TOM XLIII**

GDAŃSK 2018

### **Rada naukowa**

- ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*  
*ks. Wojciech Bęben (Uniwersytet Gdański)*  
*ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna w Gdańsku)*  
*ks. Andrzej Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne)*  
*Adam Drozdek (Duquesne University w Pittsburghu, USA)*  
*ks. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*  
*ks. Dariusz Kotecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)*  
*Dariusz Robert Mazurek OFM Conv. (Instituto Superior de Estudios Teológicos „Juan XXIII” w Limie, Peru)*  
*ks. Kazimierz Miaszszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*  
*ks. Józef Niewiadomski (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)*  
*ks. Ivan Platovnjak (Univerza v Ljubljani, Slovenia)*  
*ks. Piotr Roszak (Universidad de Navarra w Pampelunie, Hiszpania)*

### **Redaktor naczelny**

*ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG*

### **Zastępca redaktora naczelnego**

*ks. dr Krzysztof Grzemiński*

### **Sekretarz redakcji**

*ks. mgr Łukasz Koszałka*

### **Redaktorzy tematyczni**

- ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG - historia i nauki biblijne*  
*ks. prof. dr hab. Jan Perszon, UMK - teologia systematyczna*  
*ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz, UMK - teologia praktyczna*  
*ks. dr hab. Maciej Bala, prof. UKSW - filozofia i nauki społeczne*

### **Redaktorzy językowi**

*ks. dr Maciej Kwiecień - język polski*  
*dr hab. Jean Ward, prof. UG - native speaker*

### **Recenzenci tomu 43 (2018)**

*ks. Maciej Bala, ks. Krzysztof Bardski, ks. Tomasz Bąk, ks. Daniel Brzeziński, ks. Tomasz Dutkiewicz, bp Marcin Hintz, Edward Jakiel, ks. Robert Kaczorowski, ks. Wiesław Kraiński, ks. Wiesław Łużyński, Ireneusz Milewski, ks. Andrzej Najda, ks. Mieczysław Ozorowski, ks. Jan Perszon, ks. Andrzej Pryba, ks. Adam Romejko, ks. Sławomir Stasiak, ks. Marek Stokłosa, ks. Janusz Szulist, ks. Zbigniew Wanat, ks. Dariusz Zagórski*

### **Deklaracja o wersji pierwotnej**

Czasopismo jest publikowane w wersji papierowej i elektronicznej.  
Wersją pierwotną jest wydanie papierowe

### **Adres redakcji**

ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3  
80-330 Gdańsk  
tel.: 58 552 00 50  
e-mail: [studiagdanskie@diecezjagdansk.pl](mailto:studiagdanskie@diecezjagdansk.pl)  
[www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl](http://www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl)

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: Mega Group Przemysław Kurkowski  
Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593),  
ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

### **Druk i oprawa**

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.  
83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11  
tel./fax: 58 536 43 76  
e-mail: [biuroobsługi@bernardinum.com.pl](mailto:biuroobsługi@bernardinum.com.pl)

### **Wydawca**

Gdańskie Seminarium Duchowne  
Kuria Metropolitalna Gdańska

## Spis treści

Od Redakcji.....	11
Editorial.....	13

## Artykuły

ŁUKASZ JĘDRZEJCZAK

Lb 11,1-3 jako paradygmat teologii buntu w Księdze Liczb .....	17
--	----

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI

The History of the Biblical Text as a Testimony of Evolution under God's Guidance in the Light of Josh 8:32-35.....	29
--	----

KS. ADAM KUBIŚ

Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 2: Mesjańskie zaślubiny (J 12–20).....	39
--	----

KS. SŁAWOMIR STASIAK

Duch w Liście do Rzymian .....	61
--------------------------------	----

KS. MATEUSZ ZAWADZKI

Oniaszowa świątynia w Leontopolis jako znak hellenizacji diaspory żydowskiej w Egipcie w czasach hellenistycznych.....	77
---	----

IRENEUSZ MILEWSKI

Wczesnobizantyński system podatkowy w świetle wybranych relacji hagiograficznych .....	87
--	----

MATEUSZ IHNATOWICZ

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka jezuitów za kadencji prowincjała o. Władysława Janczaka SI w dokumentacji resortu bezpieczeństwa (1968-1973).....	97
--	----

KS. WŁODZIMIERZ S. KOSIACKI

Organizacja systemu penitencjarnego w Polsce po 1989 roku .....	115
---	-----

KS. RAFAŁ DETTLAFF

Władza kościelna kompetentna do przyjęcia formalnego aktu odstąpienia od Kościoła katolickiego.....	127
--	-----

KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI	
Chrystologiczny wymiar tekstów liturgicznych uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej .....	143
KS. MAREK KOWALKOWSKI	
Chrześcijańska metanoia w liturgii Środy Popielcowej .....	159
KS. MATEUSZ CYRKLAFF	
Obowiązek sprawowania Liturgii godzin w Kościele.....	173
KS. ZBIGNIEW WANAT	
Searching for People and Accompanying them on their Journey Back. Notes on the Margins of the Pastoral Guidelines for Exhortation <i>Amoris Laetitia</i> of the Polish Episcopal Conference ..	187
KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI	
Moralne powinności wobec narodu. Refleksje na podstawie dokumentu Konferencji Episkopatu Polski „Chrześcijański kształt patriotyzmu” .....	203
MICHAŁ BIAŁKOWSKI	
„Należy ich otoczyć jakąś opieką nie angażując się w ich kontestacje”. Kardynał Stefan Wyszyński i opozycja demokratyczna (1976–1980).....	215
MONIKA BOBULSKA	
Wartość zaufania w kontekście relacji rodzinnych .....	237
KS. JANUSZ NAWROT, KS. ANDRZEJ PRYBA MSF	
Światło słowa Bożego dla chrześcijańskich małżonków w nauczaniu moralnym encykliki <i>Humanae Vitae</i> .....	245
KS. TOMASZ DUTKIEWICZ	
Aktualność Arystotelesowskiej zasady “złotego środka”we współczesnej etyce życia społeczno-politycznego i gospodarczego.....	263
KS. ROBERT KACZOROWSKI	
Twórczość Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942). Próba systematyzacji .....	273
BERENIKA SERYCZYŃSKA	
<i>Camino de Santiago</i> jako naturalna terapia .....	285

## Recenzje i omówienia

- KS. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)  
Stanisław Suwiński – Zbigniew Wanat (red.), *Odkrywać dar chrztu świętego*  
(Scripta Theologica Thoruniensia; 44), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu  
Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 169. .... 297
- KS. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)  
Stanisław Suwiński – Zbigniew Wanat (red.), *żyć łaską chrztu świętego*  
(Scripta Theologica Thoruniensia; 45), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu  
Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 141. .... 301
- KS. WIESŁAW KRAIŃSKI (REC.)  
Damian Zdrada, „*Seksoholizm, perwersja i miłość*”,  
Wydawnictwo Difin SA, Warszawa 2017, s. 264. .... 303
- KS. ADAM ROMEJKO (REC.)  
Thomas Marschler – Klaus von Stosch (red.), *Verlorene Strahlkraft. Welches Glaubenszeugnis  
heute gefragt ist*, Herder, Freiburg im Breisgau 2018, s. 156 ..... 307
- KS. ZBIGNIEW WANAT (REC.)  
Bartłomiej Stypa, *Odpowiedzialność spowiednika za życie duchowe małżonków*,  
Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu, Poznań 2017, s. 420. .... 315

## Sprawozdania

- KS. ADAM ROMEJKO  
Theologie im Spannungsfeld von Politik- und Literaturwissenschaft. Sprawozdanie z 12.  
International Colloquium of Dramatic Theology ..... 323

## Contents

Editorial.....	13
----------------	----

### Articles

ŁUKASZ JĘDRZEJCZAK Numbers 11,1-3 as the Paradigm of a Theology of Rebellion in the Book of Numbers .....	17
GRZEGORZ SZAMOcki The History of the Biblical Text as a Testimony of Evolution under God's Guidance in the Light of Josh 8:32-35 .....	29
ADAM KUBIŚ Spousal Metaphor in the Gospel of John. Part 2: The Messianic Wedding (Jn 12–20).....	39
SŁAWOMIR STASIAK Spirit in the Letter to the Romans .....	61
MATEUSZ ZAWADZKI Onias' Temple in Leontopolis as a Sign of Hellenization in the Jewish Diaspora in Egypt in Hellenistic Times.....	77
IRENEUSZ MILEWSKI The Early Byzantine Tax System in the Light of Selected Hagiographic Texts .....	87
MATEUSZ IHNATOWICZ The Jesuit Province of Greater Poland and Mazovia During the Term of Office of Provincial Father Władysław Janczak SJ in the Documents of the Ministry of Security (1968-1973) .....	97
WŁODZIMIERZ S. KOSIACKI The Organization of the Penitentiary System in Poland after 1989.....	115
RAFAŁ DETTLAFF Competent Ecclesiastical Authority for Reception of the Formal Act of Defection from the Catholic Church.....	127
DARIUSZ KWIATKOWSKI The Christological Dimension of the Liturgical Texts of the Solemnity of the Most Holy Body and Blood of Christ .....	143
MAREK KOWALKOWSKI Christian Metanoia in the Ash Wednesday Liturgy.....	159
MATEUSZ CYRKLAFF The Obligation to Pray the Liturgy of the Hours in the Church .....	173
ZBIGNIEW WANAT Searching for People and Accompanying them on their Journey Back.....	187
WIESŁAW ŁUŻYŃSKI Moral Duties Towards Nation. Reflections Based on the Document of the Polish Bishops' Conference The Christian Shape of Patriotism .....	203



MICHAŁ BIAŁKOWSKI	
“‘They Should be Surrounded by Care without Engaging in their Contestations’”. Cardinal Stefan Wyszyński and the Democratic Opposition (1976–1980) .....	216
MONIKA BOBULSKA	
The Value of Trust in the Context of Family Relationships .....	237
JANUSZ NAWROT, ANDRZEJ PRYBA MSF	
The Light of God’s Word for Christian Spouses in the Moral Teaching of the Encyclical <i>Humanae Vitae</i> .....	245
TOMASZ DUTKIEWICZ	
The Relevance of Aristotle’s Principle of the Golden Mean in the Ethics of Socio-Economic Life .....	263
ROBERT KACZOROWSKI	
The Works of Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942). An Attempt at Systematization.....	273
BERENIKA SERYCZYŃSKA	
<i>Camino de Santiago</i> as a Naturally Therapeutic Treatment.....	285

## Reviews and discussions

WOJCIECH CICHOSZ (REC.)	
Stanisław Suwiński – Zbigniew Wanat (red.), <i>Odkrywać dar chrztu świętego</i> (Scripta Theologica Thoruniensia; 44), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 169. ....	297
WOJCIECH CICHOSZ (REC.)	
Stanisław Suwiński – Zbigniew Wanat (red.), <i>Życie łaską chrztu świętego</i> (Scripta Theologica Thoruniensia; 45), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 141. ....	301
WIESŁAW KRAIŃSKI (REC.)	
Damian Zdrada, „ <i>Seksoholizm, perwersja i miłość</i> ”, Wydawnictwo Difin SA, Warszawa 2017, s. 264.....	303
ADAM ROMEJKO (REC.)	
Thomas Marschler – Klaus von Stosch (red.), <i>Verlorene Strahlkraft. Welches Glaubenszeugnis heute gefragt ist</i> , Herder, Freiburg im Breisgau 2018, s. 156.....	307
ZBIGNIEW WANAT (REC.)	
Bartłomiej Stypa, <i>Odpowiedzialność spowiednika za życie duchowe małżonków</i> , Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2017, s. 420.....	315

## Reports

ADAM ROMEJKO	
Theologie im Spannungsfeld von Politik- und Literaturwissenschaft. Sprawozdanie z 12. International Colloquium of Dramatic Theology.....	323



## Od Redakcji

W środę 28 listopada 2018 roku na audiencji generalnej papież Franciszek zakończył i podsumował cykl katechez poświęconych Dekalogowi. Ojciec święty przypomniał, że posłuszeństwo dziesięciorgu przykazaniom wyrывa człowieka z iluzji bałwochwalstwa i poszukiwania samorealizacji w tym, co w rzeczywistości ogąłaca i zniewala. Respekt wobec przykazań Dekalogu niesie natomiast wyzwolenie i prawdziwy odpoczynek. Wyzwolone życie pomaga zaakceptować własną historię i tą drogą czyni człowieka dojrzałym oraz zdolnym do przywiązywania właściwej wagi do życia z wszystkimi jego uwarunkowaniami i spotykanych w nim osób.

Tom 43 „Studiów Gdańskich”, który zawiera dwadzieścia jeden artykułów naukowych z zakresu biblistyki, historii, liturgiki, prawa kanonicznego, teologii moralnej, filozofii i nauk społecznych, ukazuje szerokie spektrum problematyki dotyczącej urzeczywistniania i promowania idei Dekalogu. Tematy wybrane przez Autorów dają reprezentatywny wgląd w historyczne wysiłki związane z realizacją dekalogowych koncepcji. Naukowe opracowanie tych tematów i powiązane z tym analizy stanowią wkład w rozwój dyscypliny, w ramach której zostały przeprowadzone i zaprezentowane badania. Dla czytelników zebrane teksty będą bez wątpienia źródłem wiedzy, a być może również przyczynkami inspirującymi do respektowania Dekalogu w sferze praktycznej miłości drugiego człowieka, przejawiającej się w wierności, wielkoduszności i szlachetności, a zwłaszcza otwartości na Boże natchnienia.

W imieniu Redakcji wyrażam wdzięczność Autorom za nadesłane teksty a Recenzentom za ich krytyczną ocenę. Szczególne podziękowanie kieruję w stronę Księdza Arcybiskupa Sławoja Leszka Głódzia, Metropolity Gdańskiego, za życzliwe wsparcie materialne publikacji kolejnego numeru „Studiów Gdańskich”.

Wszystkim Czytelnikom życzę przyjemnej i pełnej dobrych natchnień lektury.

ks. Grzegorz Szamocki  
Redaktor Naczelny



## Editorial

In a general audience on Wednesday, 28 November, 2018, Pope Francis concluded and summed up a series of catecheses devoted to the Decalogue. The Holy Father reminded us that obedience to the ten commandments rescues us from the illusions of idolatry and the quest for self-fulfilment, sought in what in reality denudes and enslaves. In contrast, respect for the commandments of the Decalogue brings liberation and true rest. The liberated life helps us to accept our own history. In this way it renders us mature and capable of attaching the right value to life with all its conditioning circumstances, and to the people encountered within it.

Volume 43 of *Studia Gdańskie*, which contains twenty-one scholarly articles from the fields of biblical studies, history, liturgics, canon law, moral theology, philosophy and social sciences, presents a wide spectrum of problems involved in the promotion and implementation of the ideas of the Decalogue. The themes chosen by the contributors provide a representative insight into the historical efforts connected with putting the conceptions of the Decalogue into practice. The scholarly reflections on these themes and the related analyses make a contribution to the development of the discipline in which the research was conducted and presented. For readers, the texts collected here will certainly be a valuable source of knowledge, and will perhaps also help to inspire respect for the Decalogue in the sphere of practical love for other human beings, revealed in faithfulness, magnanimity and generosity of spirit, and especially in openness to God's inspiration.

On behalf of the Editors, I express my gratitude to the contributors for sending in their texts, and to the reviewers for their critical assessment. I extend particular thanks to the Metropolitan Archbishop of Gdańsk, His Grace Sławoj Leszek Głódź, for his kind material support for the publication of this issue of *Studia Gdańskie*.

I wish all our readers pleasant and inspiring reading.

Grzegorz Szamocki  
Chief Editor



# ARTYKUŁY





ŁUKASZ JĘDRZEJCZAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu

ORCID: 0000-0001-8892-3632

## Lb 11,1-3 jako paradygmat teologii buntu w Księdze Liczb

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-023>

**Streszczenie:** Wędrowka Izraelitów z Egiptu do ziemi obiecanej jest bogata w motywy teologiczne. Epizod opisany przez autora biblijnego w Lb 11,1-3 może stanowić formę podstawową kolejnych opisów o buntach na pustyni i streszczenie bardziej rozbudowanych fragmentów. Trudno o jednoznaczne ustalenia, czy ów passus był chronologicznie pierwszy w stosunku do pozostałych, które ściśle traktują o buntach Izraela przeciwko Jahwe. Analiza egzegetyczna tego krótkiego passusu pomoże wskazać na kolejne elementy opowiadań o szemraniach Izraelitów przeciwko Bogu. Przedstawienie składowych tego epizodu i połączenie ich z innymi fragmentami ma na celu przede wszystkim ukazanie myśli teologicznej autora biblijnego związanej z wystąpieniem przeciwko Bogu. Wydaje się niezbędnym poruszenie tak wielu kwestii, by móc dostatecznie zrozumieć budowaną przez hagiografów teologię buntu w centralnej części Księgi Liczb.

**Słowa kluczowe:** bunt, szemranie, egzegeza, narracja, pustynia

## Numbers 11,1-3 as the Paradigm of a Theology of Rebellion in the Book of Numbers

**Summary:** The wandering of the Israelites from Egypt to the Promised Land is rich in theological motifs. The episode described by the biblical author in Numbers 11,1-3 may constitute the basic form of subsequent descriptions about rebellions in the desert and a summary of more elaborate fragments. It is difficult to establish unambiguously whether this passus was chronologically the first in relation to those others which treat more strictly of Israel's rebellions against Yahweh. An exegetical analysis of this short episode will help to point to further elements in stories about the Israelites' revolt against God. The presentation of the components of this episode and their combination with other fragments is aimed primarily at showing the theological thought of the biblical author in relation to speech against God. It seems necessary to raise these many issues in order to sufficiently understand the theories of rebellion constructed by hagiographers in the central part of the Book of Numbers.

**Keywords:** rebellion, murmuring, exegesis, narration, desert

## Wprowadzenie

Analizując poszczególne epizody szemrania Izraelitów podczas wędrówki do ziemi obiecanej egzegeci wskazują na wszechobecny w życiu ludzkim bunt, którego źródła są przeróżne. Epizod, którego egzegeza została poniżej przedstawiona, ukazuje na swój sposób, że do buntu przeciwko Bogu nie potrzeba zbyt wiele, a nawet brak jakiegokolwiek uzasadnienia dla haniebnego działania nie jest przeszkodą w tym, by prowokować kolejne już wystąpienia. Nie tylko przebieg wydarzeń, jakie według hagiografa rozegrały się niedługo po opuszczeniu terenów wokół góry przy mierza, ale także konsekwencje dla dalszej narracji okazują się być niezwykle interesujące. Określenie przez autorów biblijnych już w tym miejscu tego, jak przebiegać będzie dalsza wędrówka, jest zastanawiające, zważywszy na strukturę literacką danej perykopy, a konkretnie na przyczyny, przebieg i skutki danego wydarzenia. Powielona ona zostanie podczas konstruowania kolejnych opowieści o krnąbrnych Izraelitach i ich niepokornych zapędach w dalszych rozdziałach Księgi Liczb. Zadaniem niniejszego opracowania nie jest wykazanie porządku chronologicznego, w jakim pojawiały się poszczególne jednostki tekstowe opisujące szczegółowo wystąpienia Izraela przeciwko Bogu i Mojżeszowi. Autor chce zająć się zagadnieniem paradygmatu danej perykopy, która w jego przekonaniu stanowi wyznacznik dla dalszych sekcji, bądź też może być ich streszczeniem. Jedno i drugie nie wyklucza faktu, iż dzięki Lb 11,1-3 w sposób dostateczny można zrozumieć nie tylko przebieg buntów na pustyni, lecz pogłębiona zostaje również świadomość teologicznych konsekwencji tychże epizodów. Szczegółowa egzegeza kolejnych elementów zawartych w tym opowiadaniu uwidoczni pewne mechanizmy, które pojawiają się w dalszych opisach oporu zgromadzenia izraelskiego.

Pierwszy punkt będzie dotyczyć zasadniczo nieznanymi lub bliżej nieokreślonych przyczyn podniesionego szmerania. Nakreślona już teraz zostanie linia myśli teologicznej prezentowana przez autorów biblijnych w tym i w kolejnych opisach rebelii na pustynnych terenach. Dalej należy zająć się już właściwym przebiegiem wznieconego buntu, by w końcu przedstawić skutki wydarzenia i dookreślić jego konsekwencje w kluczu teologii.

### 1. Nieznane powody buntu (Lb 11,1a)<sup>1</sup>

Obraz Izraela jako idealnej społeczności, zawarty w pierwszej części Księgi Liczb (1-10), zostaje zanegowany w krótkim epizodzie przedstawionym w Lb 11,1-3<sup>2</sup>. Fragment 10,33 informuje o podjęciu dalszego marszu przez naród wybrany, któ-

<sup>1</sup> Punktem odniesienia niniejszego artykułu jest praca magisterska pt. *Motyw odrzucenia Boga w opisach buntów na pustyni. Analiza wybranych tekstów z Księgi Wjścia i Księgi Liczb*, którą obroniłem w 2017 roku. Fragment został poprawiony i uzupełniony.

<sup>2</sup> E.N. Zwijacz, *Obraz ludu Bożego*, Kraków 2010, s. 368. Komentarze umieszczają zwykle ten fragment w sekcji 10,11-25,18, T.E. Fretheim, *Numbers*, Nashville 1996, s. 157; R. D. Cole, *Numbers*, Nashville 2000, s. 169. J.L. Ska dzieli Księgę Liczb na dwie części: 1,1-10,10 jako przygotowanie (przy czym ma ono charakter religijny, jak i militarny) do kampanii; 10,11-36,13 jako realizacja kam-

ry wyrusza spod góry Synaj, gdzie Mojżesz namawia do wspólnej podróży Chobaba<sup>3</sup>, a Arka Przymierza występuje jako znak obecności Boga pośród Jego ludu<sup>4</sup>. Słowa skierowane przez Mojżesza do Pana w poszczególnych momentach marszu świadczą o pełnym zaufaniu Izraela wobec Bożego planu wprowadzenia do ziemi

panii. Drugą część dzieli na dwie mniejsze jednostki wyszczególniając 10,11-21,20 jako wędrówka po pustyni oraz 21,21-36,13 jako rozpoczęcie podboju, *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake 2006, s. 37-38. Inny podział proponuje O. Artus, który dzieli Księgę Liczb na trzy części: 1-10; 11,1-22; 22,1b-6,13. Widać wyraźnie, że wzmianki topograficzne stają się dla tego badacza kryterium, które zastosował przy podziale, *Literacka struktura Księgi Liczb*, „Studia Theologica Varsaviensia” 38/2 (2000), s. 206-207. Bardziej szczegółowo wzmianki topograficzne traktuje R.P. Knierim dzieląc Lb na więcej części, a każda z nich związana jest z terytorium, przez które mieli przemieszczać się Izraelici, zob. J. Lemański, *Mojżesz i Nehusztan*, „Collectanea Theologica” 71/4 (2001), s. 6. Podział Lb na trzy części proponuje także T.E. Fretheim: I- 1,11-10,10; II- 10,11-25,18; III- 26,1-36,13, *Numbers*, s. 140-141. Lb 11 jest pod wieloma względami powiązany z Lb 12 i stanowi jedną z trzech perykop (11-12; 13-14; 16) opisujących szermowanie Izraela na pustyni w drodze do Kanaanu, E.N. Zwiacz, *Obraz Ludu Bożego*, s. 369. Podobnie czyni T.L. Burden, *The Kerygma of the Wilderness Traditions in the Bible*, New York 1994, s. 58-61. J. Blenkinsopp traktuje Lb 10,29-36,3 obok Wj 15,22-18,27 jako jedną sekcję opisującą drogę przez pustynię (*Journey Through the Wilderness*), *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992, s. 160-161. Wiadomo jednak, że część 10,29-12,16 należy do najstarszej tradycji Pięcioksięgi, która została w niektórych miejscach przeredagowana przez młodsze tradycje, J. Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, (Studia i Rozprawy: 9), Szczecin 2006, s. 28. T.L. Burden pisze, że „styl, motywy i idee” zawarte w tych dwóch rozdziałach (11 i 12) przynależą do tradycji JE, *The Kerygma.*, s. 59. Począwszy od rozdz. 11 materiał Księgi Liczb został uporządkowany przez pisarza kapłańskiego, który umieścił w tekście także elementy tradycji jahwistycznej, R.P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method and Cases*, Grand Rapids 1995, s. 382. Inne źródła tekstu Księgi Liczb podaje S. Wypych. Wedle tego badacza cała pierwsza część Lb (1,1- 10,10) należy do tradycji P, druga część i początek trzeciej skonstruowane są przez autorów tradycji J, E i P (10,11-22,1), natomiast pozostałość trzeciej części (26-36) należy już do tradycji kapłańskiej, *Księga Liczb*, 128. J.S. Baden wskazuje jasno, że 11,1-3 pochodzą z tradycji J, *The Composition of the Pentateuch. Renewing the Documentary Hypothesis*, New Haven 2012, s. 134. R.D. Cole widzi w Lb 10,11-36 budowę konkretnego schematu literackiego, który oparty zostaje o trzy hebrajskie wyrażenia: *wajehi* (10,35), *wajjissā'ū* (10,28) i *'ānan* (10,34). Słowa ta związane są ściśle z motywem wędrówki Izraelitów (dwa czasowniki opisujące ruch i rzeczownik określający obłok jako znak obecność Jahwe podczas przejścia do Kanaanu), *Numbers*, s. 171.

<sup>3</sup> T.E. Fretheim słusznie zauważa, że wzmianka dotycząca Chobaba i jego przewodniczenia w dalszej podróży jest jedyną w tekście opowiadającym o wędrówce Izraela z Egiptu do Kanaanu. Dzięki temu udowadnia, że najważniejszą podczas przejścia przez Półwysep Synajski jest obecność Boga, który kieruje narodem wybranym, przy czym nie umniejsza się wartości ludzkiego wkładu w organizowanie i przewodnictwo nad Izraelem, *The Pentateuch*, s. 143. Istnieją trzy możliwości wyjaśnienia więzi między Chobabem a Mojżeszem: 1. Chobab i Jetro to te same osoby, a Reuel jest ich ojcem; 2. Skoro Reuel jest teściem Mojżesza, to Chobab będzie również z nim spokrewniony; 3. Reuel to nazwa klanu, a Chobab jest madianickim zwiadowcą pustynnym; *Numbers*, s. 175. Zajmujące jest też to, że przed wejściem na pustynię Paran, Chobab, Midianita, zostaje przez Mojżesza wcielony do zgromadzenia izraelskiego, które ma wspomagać swoją wiedzą na temat pustynnych szlaków. Można zaobserwować pewną kłamrę, którą z drugiej strony zamyka osoba Kozbi. Córka księcia madianickiego, Sury, związana była z wydarzeniami, jakie rozegrały się w Peor, gdzie Izraelici uprawiali nierząd z Moabitkami. Kozbi została na rozkaz Jahwe zabita (Lb 25,18). Dokonuje się więc znaczna zmiana relacji między Izraelitami a Madianitami; R.D. Cole, *Numbers*, s. 177.

<sup>4</sup> T.E. Fretheim, *Numbers*, s. 143.

obiecanej<sup>5</sup>. Po trzech dniach wędrówki nastąpiła jednak zmiana nastawienia zgromadzenia izraelskiego, które zaczęło szemrać przeciwko Jahwe<sup>6</sup>. W kolejnym wersecie autor biblijny przedstawia początek nowego buntu Izraela na pustyni: historia ta ma miejsce podczas postoju w Tabera<sup>7</sup>. W związku z tym, iż miejsce to nie zostaje wzmiankowane w *itinerarium* w Lb 33, grupa uczonych utożsamia je z Kibrot-Hattawa (J), gdzie dochodzi do buntu opowiedzianego przez narratora w dalszej części rozdziału 11<sup>8</sup>.

Izraelici weszli już w obręb pustyni Paran<sup>9</sup> będącej kolejną piaszczystą częścią Półwyspu Synajskiego. Lokalizacja tego pustkowia wiąże się z nazwą góry Paran, a jest ona wzmiankowana kilkakrotnie na kartach tekstu sakralnego<sup>10</sup>. Teren tego pustkowia rozciągał się na wschód od Beer-Szeby i Szur, przy czym trudno uchwycić granicę Paran z Sin<sup>11</sup>. Trasa, jaką pokonali Izraelici, a więc trzydniowy marsz od góry Synaj do pustyni Paran i wszystkie postoje na tym terenie, odpowiadają *itinerarium*, które autor biblijny zamieścił z Lb 33,16-18. Niestety, we wzmiankowanym *itinerarium* nie pada nazwa Paran<sup>12</sup>.

Y. Aharoni tłumaczy to tym, że ma ona stanowić synonim określenia „Synaj”, choć pojawia się w innych miejscach tekstu sakralnego, gdzie perykopa nie poświadcza jasno, że można te nazwy ze sobą wiązać. Być może w obrębie Półwyspu

<sup>5</sup> T.D. Alexander, *From Paradise to the Promise Land. An Introduction to the Pentateuch*, Carlisle 2002, s. 242-243. „Pieśń o Arce”, która zostaje zawarta w passusie Lb 10,25-26, jest jednym z najstarszych- zaraz po „Pieśni Lameka” oraz „Pieśni Miriam”- biblijnym utworem lirycznym, J. Synowiec, *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa*, Kraków 2000, s. 186-187.

<sup>6</sup> Po raz kolejny pojawia się schemat trzech dni wędrówki. Podobna sytuacja miała miejsce podczas wymarszu od morza niedługo po cudownym przejściu po jego suchym dnie (Wj 15,22b). Zwrot ten przypisuje się tradycjom starszym niż deuteronomiczna. Uczeni różnie postrzegają kwestię czasu wędrówki od „góry Pana” (Lb 10,33a): podczas gdy jedni uważają, że termin w tym miejscu jest ewidentnym błędem skryby, inni utrzymują, że Arka wyprzedzała karawanę wędrowców o trzy dni drogi, J. Lemański, *Arka Przymierza*, s. 29-30. O Arce Przymierza w świetle Lb 10,33-36 także: R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 313-318. Fritz wskazuje na źródło J, z którego pochodzić miało to sformułowanie. Inni, jak na przykład H.H. Schmid, uważają Lb 11,1-3 jako dodatek umieszczony przez autora warstwy DtrH, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994, s. 226-227.

<sup>7</sup> Miejsce nie zostało wzmiankowane w *itinerarium* Lb 33, dlatego wielu uczonych utożsamia Tabera z Kibrot Hattawa, T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, s. 200-201; S. Łach, *Księga Wjścia*, s. 129.

<sup>8</sup> S. Łach, *Księga Wjścia. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Lublin 1964, s. 129.

<sup>9</sup> Pustynia Paran pojawia się zwykle w tekstach, których pochodzenie egzegeci wiążą z tradycją P, Dozeman T. B., *The Priestly Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, w: *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, red. T.B. Dozeman – K. Schmid – B.J. Schwartz, s. 173-174.

<sup>10</sup> Zob. Rdz 21,21; Lb 10,12; 1 Sm 25,1.

<sup>11</sup> *Słownik tła Biblii*, (Prymasowska Seria Biblijna 26), red. J.I. Packer – M.C. Tenney, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1997, s. 568.

<sup>12</sup> Owo *itinerarium* miało opierać się na wzmiankach ze starożytnych źródeł lub też odzwierciedlać szlak pustynny, jaki znany był za czasów królewskich, Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, Philadelphia 1967, s. 181.

Synajskiego należy rozróżnić poszczególne nazwy terenów pustynnych, dzięki czemu zlokalizowanie danego miejsca na tak rozległym terenie byłoby o wiele prostsze. Obecnie część badaczy utożsamia Paran z terenem wokół oazy Feiran. Zdaje się jednak, że najbardziej odpowiednim będzie uznanie całego Półwyspu Synajskiego jako pustynię Paran. Aharoni zwrócił również uwagę, że nazwa ta pojawia się, gdy hagiograf opisuje wydarzenia, jakie miały mieć miejsce w południowej części półwyspu: historia Hagar przebywającej na pustyni (Rdz 21,21); miejsce ucieczki króla Edomu przed Dawidem (1 Krl 11,18); usunięcie się Dawida po śmierci Samuela<sup>13</sup> (1 Sam 25,1<sup>14</sup>). Podczas wędrówki Izraelici trzykrotnie rozbijają obóz na terenie pustynnym *pārān* (Tabera, Kibrot-Hattawa, Chaserot), przy czym najwięcej nieścisłości pojawia się w związku z postojem w oazie Kadesz Barnea, którą lokuje się i na pustkowiu Paran (Lb 13,26) i na pustyni Zin (Lb 20,1)<sup>15</sup>. Powyższe dywagacje dowodzą dwóch zasadniczych praw, jakie odnieść można do tekstu biblijnego. Po pierwsze, autorów biblijnych nie zawsze interesuje dokładne określenie czasu i miejsca wydarzeń, jak to jest opisywane w przedkładanym artykule. Świadczyć to może o skłonności do budowania teologii a nie historii, nawet jeśli ta druga w czasach przeszłych traktowana była na wskroś inaczej, niż ma to miejsce obecnie. Widać zatem pewną konsekwencję w budowaniu historii biblijnych, gdzie na pierwszy plan wysuwa się zawsze relacja człowieka z Bogiem, choć niejednokrotnie hagiograf próbuje ściśle dookreślić miejsce i moment, kiedy dochodzi do istotnych wydarzeń. Podobnie uczynili także autorzy fragmentów z Księgi Wyjścia, kiedy opowiadają o otwartych buntach Izraelitów przeciwko Bogu i Mojżeszowi.

Lb 11,1 ukazuje Izraela w złej perspektywie, jako lud, do którego natury przynależy „permanentna skłonność do narzekania”<sup>16</sup>. Wers ten łączy się także w strukturę chiastyczną z 10,29-36, a łącznikiem tejże struktury jest wyrażenie „tak też się

<sup>13</sup> Y. Aharoni, *The Land*, s. 182-183.

<sup>14</sup> LXX podaje inną nazwę: „Maan”, która ma odnosić się do tego samego terenu, co nazwa „Paran”. Tłumacz polskiej wersji Septuaginty dodał jednak w przypisie do tego fragmentu komentarz, w którym przedstawia wątpliwości co do tego, że „Maan” i „Paran” to nazwy zamiennie stosowane do określenia tego samego terytorium. Powodem dla takich wątpliwości jest dalszy rozwój wydarzeń, przez co tłumacz wyjaśnia, że owo pustkowie „Maan” ma znajdować się w Judei, na południe od Chebronu. Wątpliwości budzi wymieniony w w.2 Karmel i stado liczące „trzy tysiące owiec i tysiąc kóz”, dla których ciężko o pożywienie na pustyni;

*Septuaginta*, tłum. R. Popowski, s. 400. Warto również nadmienić, że to tradycja P w głównej mierze identyfikuje Paran z Kadesz, J. van Seters, *The Life*, s. 155.

<sup>15</sup> R.D. Cole, *Numbers*, s. 172.

<sup>16</sup> Lb 11,1 i Lm 3,39 to jedyne miejsca w Biblii, gdzie pojawia się stwierdzenie *’m-* „skarżyć się”. Rdzeń ten został użyty w zdaniu w formie hitpael, E.N. Zwijacz, *dz. cyt.*, s. 368; R.D. Cole, *Numbers*, s. 181; P.J. Budd, *Numbers*, s. 119. R. Alter podaje następujące tłumaczenie w.1: *And the people became complainers of evil*, co jeszcze dobitniej wskazuje na permanentną skłonność Izraela do szemrania, *The Five Books of Moses. Translation and Commentary*, New York – London 2004, s. 734. O takiej skłonności pisze również Fretheim wskazując, że ta postawa jest pokłosiem apostazji w epizodzie ze złotym posągami, *Numbers*, s. 149.

stało”, „gdy to stało się”<sup>17</sup>. Autor biblijny nie podaje również konkretnej przyczyny, która miała spowodować niezadowolenie wśród synów Izraela. Być może wyjaśnienia takiego stanu rzeczy należy szukać w tłumaczeniu dokonany przez R. Altera, gdzie wskazuje on na zmianę postawy narodu izraelskiego wobec sytuacji, w jakiej się znajdował. Brak konkretnych wzmianek dotyczących powodów frustracji występującej wśród narodu wybranego można tłumaczyć także tym, że Lb 11,1-3 jest preludem do kolejnych wystąpień przeciwko Bogu. Skłania się ku takiej myśli T. D. Alexander, przyporządkowując poszczególne elementy, z których został zbudowany fragment Lb 11,1-3 do epizodów, jakie w tekście sakralnym zawarł autor biblijny, w którym rozbudowuje on je o inne detale<sup>18</sup>. Odniesienie się do innych perykop Księgi Liczb pojawiać się będzie w poniższym artykule niejednokrotnie, a podsumowaniem będzie zestawienie najważniejszych motywów teologicznych, jakie pojawiają się we fragmentach bardziej rozbudowanych niż ten, który jest podstawą badań w prezentowanej publikacji.

## 2. Gniew Boga na lud (Lb 11,1b-2)

Bunt o enigmatycznych przyczynach jest niezwykle dramatyczny w przebiegu<sup>19</sup>. Dominuje oderwany od pamięci o przeszłych czynach i dobroci Boga sposób przeżywania przez Izraelitów własnych trudności i skupienie się na tym, co jest *hic et nunc*, czyli chwili obecnej. Nie jest ważne, co było niegdyś, lecz tylko to, co jest obecnie. Ukazuje się kompletne niedocenywanie wartości Bożej dobroci i brak pielęgnowania pamięci zbiorowej w przeszłych wydarzeniach. Dlatego w związku z obecnym wystąpieniem całego zgromadzenia pojawia się po raz pierwszy gniew Boży, którego zwieńczeniem jest ogień niszczący znaczną część obozowiska izraelskiego<sup>20</sup>. Po informacji o wszczęciu narzekania przez Izraelitów (w. 1a) hagiograf informuje, że Bóg uznał je za niewłaściwe, co było przyczyną katastrofalnej w skutkach Jego reakcji. Zachowanie Izraela diametralnie zmienia to, co podczas pobytu pod Synajem udało się osiągnąć<sup>21</sup>. Zakwestionowana została wiara oraz świętość ludu, a przymierze zostało wyparte z pamięci narodu wybranego. Wiara, która doprowadziła do wer-

<sup>17</sup> Kompozycja ta przedstawia się w następujący sposób: A- 10,32; B- 10,35; C- 10,35b; C'- 10,36; B'- 11,1; A'- 11,1; R.D. Cole, *Numbers*, s. 180.

<sup>18</sup> I tak kolejno wymienia: Boży gniew wzbudzony przez szemranie (Lb 11,1- 11,33; 12,9; 21,5); rezultatem tego jest Boża kara (Lb 11,1- 11,33; 12,10; 21,6); wstawiennictwo Mojżesza (Lb 11,2- 12,13; 21,8-9); wstrzymanie kary (Lb 11,2- 12,13; 21,8-9); etymologia miejsc geograficznych (Lb 11,3- 11,34; 20,13), T.D. Alexander, dz. cyt., 243. J. van Seters dodaje także kolejny element, jakim jest „prośba ludu o pomoc lub o przebaczenie” W tym przypadku Lb 11,2 koresponduje z Lb 21,7, dz. cyt., s. 220.

<sup>19</sup> Należy przypomnieć, że historia ta stanowi swoisty paradygmat dla kolejnych wydarzeń; P.T. Reis, *Numbers XI: Seeing the Moses Plain*, „Vetus Testamentum” 55/2 (2005), s. 208; T.D. Alexander, dz. cyt., s. 243; J. van Seters, dz. cyt., s. 220; T.R. Ashley, dz. cyt., s. 201.

<sup>20</sup> Kara pod postacią „ognia pożerającego” pojawia się również w innych tekstach biblijnych: Kpł 10,2; Lb 16,35; 26,10; 2 Krl 1.10.12.14; Ez 15,7; Ps 21,10; Lm 4,11, M. Szmajdziński, „Ogień pożerający” (*'ēš + 'ākal*) w zbiorze *dwunastu proroków*, Częstochowa 2008, s. 89.

<sup>21</sup> R.D. Cole, dz. cyt., s. 181.

balnego wyrażenia posłuszeństwa (Wj 19,8; 24,3.7), stała się poprzez te wydarzenia kwestią błahą. Poza tym Prawo, ujęte w konkretnej formie, zamiast być dla Izraelitów źródłem życia i Bożego błogosławieństwa, okazało się być rzeczą niepotrzebną, bowiem w trudnych sytuacjach społeczność izraelska nie potrafiła oprzeć się na nim. Izrael otrzymał je jako podstawę własnej egzystencji, co rychło zostało zapomniane, bowiem nakaz chwili, jakim kierowali się buntownicy, prowadził ich do zanegowania tej wielkiej prawdy. Izrael, który winien być nastawiony w pełnej ufności wobec Boga, stanął przeciwko Niemu, przez co podważył zasadność Prawa wymagającego pełne oddanie się woli Stwórcy i lojalności wobec Niego. Staje się zatem społecznością, do natury której przynależy szemranie<sup>22</sup>, a postawa przezeń prezentowana nie jest czymś chwilowym, co trwa zaledwie moment, bowiem każde kolejne wystąpienia przewrotne zachowanie wzmacniały i utwierdzały. Stoi to w kompletnej sprzeczności z naturą Izraela określoną w Wj 19,8, skąd wynika specjalne posłannictwo narodu wybranego pośród innych ludów. Stwierdzenie, że Izrael jest „szczególną własnością” Jahwe, implikowało posłuszeństwo, które miało być wyrażane poprzez ciągłą służbę Bogu oraz wypełnianie Jego praw, a więc jest to postawa dynamiczna, dzięki której możliwe było świadczenie o Stwórcy innym ludom. Wobec dóbr, jakie spotykają naród izraelski na drodze do ziemi obiecanej, ten postanawia wzniecić kolejny bunt nie mający żadnych sensownych podstaw. Autor biblijny ukazuje więc ów bunt przede wszystkim jako wyraz niewdzięczności za uprzednie dobra, ignorowania ich wartości, a przez to lekceważenia samego ich Dawcy. Funkcja królewska i kapłańska, które realizować miał Izrael z racji bycia jedną ze stron zawartego na Synaju Przymierza, była uprzywilejowaną w perspektywie pozostałych ludów, gdyż tylko ten naród mógł być pośrednikiem między Bogiem a ziemią, nie tylko tą, którą przyszło mu zarządzać, ale zwłaszcza całym stworzeniem<sup>23</sup>. Funkcja ta została potwierdzona później przez proroków, szczególnie przez Izajasza<sup>24</sup>. Jako naród wybrany dostał on misję jednoczenia całego stworzenia z Bogiem, a dokonać się to mogło jedynie przez wypełnianie Prawa i posłuszeństwo wobec Jahwe.

Z tej racji nieunikniona staje się reakcja Jahwe, do którego dotarło to bezpodstawne narzekanie. W literaturze biblijnej ogień z jednej strony ukazuje obecność Boga, z drugiej zaś jest sposobem wymierzenia kary<sup>25</sup>. Jak dotychczas podczas wędrówki nie spotykała Izraelitów kara za poczynione zło wobec Boga, jednak obecnie tak rażące uchybienie, jakim było porzucenie specjalnego przywileju wyrażającego się w posłudze kapłańskiej (Wj 19,6), sprowadza na Izrael karę. Kara pojawia się już wcześniej, wraz z nieprawidłowością kultyczną, której dopuścili się synowie Aarona, Nadaw i Awihu (Kpł 10,1-5), a także w przypadku człowieka, który bluźnił

<sup>22</sup> T.E. Fretheim, *dz. cyt.*, s. 149.

<sup>23</sup> T. Stanek, *Przesłanie Pięcioksięgu w świetle struktury retorycznej*, Poznań 2012, s. 159.

<sup>24</sup> Iz 42,6; 49,6; 60,3; 61,6.

<sup>25</sup> O miejscach występowania ognia jako motywu obecności Boga (Kpł 9,24; 10,2; Lb 16,35; 21,28; 26,10; Pwt 9,3; Jer 49,27; 50,23; Ez 28,18; 30,8.14.16; 36,5; 38,19) lub Jego kary (Am 1,4.7.10.12.14; 2,2.5; 5,6; 7,4), T.R. Ashley, *dz. cyt.*, s. 202.

wobec Boga (Kpł 14,10-11). Te przestępstwa karane są przede wszystkim ze względu na prawo posiadające klauzulę absolutnej nienaruszalności<sup>26</sup>. Motyw kary był znany również patriarchom, czego dowodzi choćby opowieść o wstawiennictwie Abrahama za mieszkańców Sodomy<sup>27</sup>, przy czym nie można zapomnieć, że w tym przypadku nie tyle same grzechy stały się jej powodem, ile postawa krnąbrności, uporu i zatwardziałości w ich popełnianiu. Jeśli można połączyć oba te wydarzenia należy mniemać, że w przekonaniu autora natchnionego lud grzeszy obecnie tą samą zatwardziałością objawiającą się lekceważeniem otrzymanych już w przeszłości dóbr od Boga, kwestionowaniem Jego opiekuńczej roli, zupełnym brakiem zaufania oraz prostacką pazernością na dobra, których się permanentnie domaga. Możliwe właśnie, że także brak wcześniejszej gwałtownej reakcji Boga na żądania i niewdzięczność Izraelitów stał się powodem coraz większego ich rozpasania oraz zwiększania roszczeń.

W w.1 pojawia się formuła JHWH *wajjihar 'ap*, niejednokrotnie wykorzystana przez autorów biblijnych<sup>28</sup>. Gniew Jahwe jest zwykle konsekwencją nagannego zachowania człowieka, przekroczenia Prawa i otwartego buntu przeciw Bogu. Hagiograf w Joz 7 informuje o grzechu społeczności izraelskiej, która przywłaszcza sobie „rzeczy obłożone klątwą” (w.1). Z kolei w Joz 23,16 widnieje przestroga przed przekroczeniem Prawa, bowiem grozi to wybuchem gniewu Stwórcy<sup>29</sup>. Podobny kontekst posiada Ps 106,40, który to fragment przywołuje historyczny moment kary Jahwe, jaką miało być wydanie Izraela w niewolę obcym ludom terenu Żyznego Półksiężycza. Również w tym przypadku sankcja była następstwem złych poczynań Izraelitów, jakich dopuścili się podczas wędrówki przez pustynię oraz po osiedleniu w Kanaanie. Interesujące jest przy tym pojmowanie przez autorów natchnionych przymiotów, jakimi charakteryzuje się Jahwe, bowiem wcześniej niejednokrotnie wskazywali na Jego miłosierdzie. Pojmowanie Boga w ten sposób jest przykładem intuicji teologicznej, jaką wykazywali się pisarze związani z tradycją deuteronomiczną, czemu dali szczególny przykład w epizodzie o złotym cielcu (Wj 34,6-7). Takie przedstawienie Najwyższego wyraża bogactwo imienia JHWH, z którego czerpią treści poszczególni redaktorzy.

Obecnie rozgromiony lud kaja się i ucieka po pomoc do Mojżesza. Zachowanie wodza dowodzi znacząco posiadanej funkcji prorockiej, ponieważ wierność prawu

<sup>26</sup> T. Stanek, *Pięcioksiąg jako narracja symboliczna*, Poznań 2014, s. 88. U niektórych teologów pojawia się często zwrot „uprzywilejowane prawo Jahwe”, który oznacza, że to silniejszy stawia warunki, dlatego słaby podejmując się ich musi je wypełnić.

<sup>27</sup> J. Synowiec, *Pięcioksiąg*, s. 318.

<sup>28</sup> Zob. Wj 32,11; Joz 7,1; 23,16; Sdz 2,14.203,8; 10,7; 14,19; 2 Sam 6,7; 12,5; 2 Krl 13,3; 23,26; 1 Krn 13,10; 2 Krn 25,15; Ps 106,40; Iz 5,25; Zach 10,3.

<sup>29</sup> W tych passusach pojawia się słowo *'ap* tłumaczone jako „gniew”. LXX używa w tym miejscu słowa *ὀργή*- występuje ono w wielu miejscach Starego Testamentu, zob. Rdz 39,19; Wj 4,14; 32,10.; Lb 11,1.10; 32,14; Pwt 9,19; 11,17; 13,17; 29,20.24, itd., E. Hatch – H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, s. 1008-1010.



i Bogu jest typowa dla proroków z późniejszego okresu historii Izraela<sup>30</sup>. Wstawienictwo Mojżesza skutkuje natychmiastowym wstrzymaniem kary nałożonej przez Stwórcę, a termin *wajjitpallél* (w.2) tłumaczony jako „interweniować”, „orędownać”, poświadcza jego działania na rzecz zbuntowanych pobratymców<sup>31</sup>. Różnorodność sytuacji nie podlega żadnym wątpliwościom, choć w większości adresatem mów wstawieniowych jest sam Bóg. Tak wygląda wstawienictwo Abrahama za Abimelekiem, którego żony, córki i niewolnice zostały przez Boga uzdrowione z niepłodności (Rdz 20,7). Również w znaczeniu modlitwy wstawieniowej słowo to pojawia się w 2 Krl 4,33, kiedy prorok Elizeusz błaga Boga o przywróceniu młodzieńcowi życia. Poprzez modlitwę Elizeusza w niewolę popadli wojownicy aramejscy, którzy zostali przezeń przywiezieni przed tron króla izraelskiego (2 Krl 6,8-23, zwłaszcza ww.17 i 18).

### 3. Zniszczenie ogniem buntowników (Lb 11,3)

Bunt, którego przyczyny nie zostały uściślone przez autora biblijnego, rozwija się w niesamowitym tempie, na co wpływa brak w ww.1-2 podania konkretnych przyczyn podniesienia kolejnego szemrania w drodze do ziemi obiecanej, oraz opuszczenie przez narratora słów narzekania wypowiedzianych przez Izraelitów, następnie dialogów, jakie prawdopodobnie miały miejsce między ludem a Mojżeszem, a w końcu suponowanej rozmowy między Mojżeszem a Panem. Rozmowa ta doprowadziła do zażegnania gniewu Bożego, w wyniku którego część obozu została wcześniej strawiona przez ogień (w.2b).

W.3 stanowi podsumowanie całości i przedstawia etymologię obszaru, na którym doszło do tragicznych w skutkach wydarzeń, oraz wspomina ponownie karę zesłaną przez Boga na buntujący się Izrael. Nazwa ta wskazuje na sposób ukarania Izraelitów przez Najwyższego. Lb 11,1-3 stanowi dla autora biblijnego podstawowe odniesienie, kiedy będzie on opowiadał o kolejnych buntach przeciw Mojżeszowi i Jahwe. W omawianym obecnie fragmencie znajduje się bowiem wszystko to, co rozwija później narrator opisując kolejne wydarzenia podczas postojów. Podczas gdy w 11,1 autor natchniony wskazał na reakcję Jahwe na podniesione szemranie (11,10.33; 12,9; 21,5) oraz sposób, w jaki zostanie wymierzona kara wszystkim uczestnikom rebelii (11,33; 12,10; 21,6), tak w w.2 przedstawia autor zachowanie Mojżesza wstawiającego się za ukaranym ludem (12,13; 14,13-19; 21,7). Ponadto w tym samym wersecie zaobserwować można tymczasowość kary wstrzymanej dzięki staraniom rzecznika ludu (12,13; 21,8-9). Z kolei omawiany obecnie w.3 podaje do wiadomości etymologię miejsca, w którym doszło do otwartego buntu (11,34; 11,34). Na koniec

<sup>30</sup> T. Stanek, *Pięcioksiąg jako narracja*, s. 78.

<sup>31</sup> E.N. Zwiącz, *dz. cyt.*, 256. Słowo to pochodzi od rdzenia *pll*, który posiada kilka znaczeń: „interweniować, wstawiać się za” (1 Sm 2,25; Ps 106,30; Ez 16,52), „modlić się” (Syr 38,9), „zakładać, że, przypuszczać” (Rdz 48,11), *The Dictionary*, red. D.J.A. Clines, s. 697. Sformułowanie to pada w wielu innych miejscach tekstu biblijnego: Rdz 20,7.17; Lb 11,2; 21,7; 1 Sam 8,6; 2 Krl 4,33; 6,17.18; 19,15; 20,2; 2 Krn 32,20.24; 33,13; Ps 72,15; Iz 37,15; 38,2; 44,17; Jon 2,2; 4,2.

zwięźle podsumowuje przebieg całego wydarzenia<sup>32</sup>. Tekst 11,1-3 stanowi więc podstawowy materiał, który będzie rozwijany w następnych opisach buntów na pustyni. Struktura jest ta sama, jednak treściowo będą one zawsze bardziej rozbudowane. Zauważyć można w 11,1-3, oprócz braku dialogów pomiędzy ludem a Mojżeszem oraz Mojżeszem a Bogiem, także inny ważny element. Autor biblijny nie wspomina o przedmiocie, z powodu którego Izraelici mieli podnieść głos niezadowolenia. Narzekanie w tym przypadku nie posiada żadnej podstawy, bowiem stwierdzenie fatalnej dyspozycji Izraelitów nie daje możliwości dokładnego poznania obiektu ich pożądań, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę fakt, iż zgromadzenie to dopiero miało ruszyć w dalszą podróż do ziemi obiecanej.

Skutkiem prezentowanego zajścia było zniszczenie „ostatniej części obozu” przez Boży ogień (w.1b), co pozwala zestawić opowiadanie 11,1-3 z jego reminiscencją Pwt 18,9-14. Ten z kolei fragment przedstawia wskazówki poczynione przez Mojżesza odnośnie potępionych kultów praktykowanych przez ludy zamieszkujące Kanaan, których idolatrycznych ceremonii naród wybrany nie mógł urządzić po zeknięciu się z tymi społecznościami. „Ostatnią część obozu” według tekstu stanowiło pokolenie Dana (Lb 2,25-31) uznawane za nieortodoksyjne, gdyż posiadało własne sanktuarium, gdzie osobno oddawano część Jahwe. Zestawiono więc je z ludami pogańskimi, oddającymi cześć innym bożkom, a zniszczenie tej części obozowiska oznaczało unicestwienie pokolenia Dana<sup>33</sup>. Mimo wszystko było ono jednak obecne w trakcie inwazji Izraelitów na Kanaan (Sdz 18,11), a później rzeczywiście pojawia się jako przykład niewiernego szczepu, oddającego bałwochwalczy kult przed złotym cielcem ufundowanym przez króla Jeroboama (1 Krl 12,29-30; 2 Krl 10,29).

Wędrujący przez trzy dni od Synaju Izrael dał porwać się własnej żądzy, choć czas wędrówki nie był wcale tak długi. Hagiograf nie odnotowuje, czy zgromadzenie przemierzało pustynne tereny w towarzystwie Arki Przymierza, choć nie ma potrzeby w to wątpić, skoro wraz z nią wyruszyli spod Synaju, a później pojawi się ona po tragicznym w skutkach buncie podniesionym przez Koracha, kiedy Jahwe wskaże na Aarona i jego ród jako najważniejszy spośród wszystkich innych (Lb 17,16-26). Dopiero dojście do miejsca, gdzie wybuchnie rebelia, według przekazu biblijnego stanowi pierwszy postój w dalszej wędrówce do ziemi obiecanej. Nazwa tego miejsca według niektórych badaczy miała zostać zapożyczona z Pwt 9,22<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> T.D. Alexander, *dz. cyt.*, s. 243. Szczegółowego porównania dokonuje Milgrom zestawiając 11,1-3 z 12,1-15. Udaje się to pomimo znacznie większej objętości materiału opowiadania o buncie rodzeństwa Mojżesza, R.D. Cole, *dz. cyt.*, s. 181. Inną propozycję podziału struktury zaproponowała M. Douglas, umieszczając opowiadania 11,1-3; 11,4-36 oraz 12,1-15 w jednej (V) sekcji. Głównym kryterium takiego zestawienia jest konsumowanie: podczas gdy ogień strawił „ostatnią część obozu” (11,1b), tak samo Bóg ukarał Izraelitów, gdy ci byli w trakcie konsumowania darów przezeń zesłanych (w.33). Również w epizodzie 12,1-15 Miriam uznana jest za „trawioną” przez trąd, będący dla niej karą za wystąpienie przeciw swemu bratu (ww.9-12), *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford 1993, s. 210.

<sup>33</sup> B. Adamczewski, *Retelling the Law. Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy*, Frankfurt am Main 2012, s. 210-211.

<sup>34</sup> B. Adamczewski, *Retelling the Law*, s. 211.

Ku takim wnioskom można się skłonić po dokładnej analizie całego passusu ww.1-3, w budowie którego spory udział miał deuteronomista. Świadczyć o tym mają poszczególne wyrażenia, jakie tworzą ten fragment, a które odnaleźć można również w tekstach zaliczanych do warstwy Dtr<sup>35</sup>. Znaczący jest również fakt, że nazwa ta pojawia się zaledwie dwa razy w całym Pięcioksięgu (także w Pwt 9,22). Pochodzi ona od czasownika *ba'ar*, który tłumaczy się jako „płonąć”<sup>36</sup>. Zamysłem biblisty było upamiętnienie kary, jaka spotkała buntujących się Izraelitów, oraz przestroga dla przyszłych pokoleń, by nie buntowały się wobec Pana, gdyż również je spotkać może równie sroga kara.

Zadziwiający jest brak Namiotu Spotkania, miejsca centralnego w obozie izraelskim podczas wędrówki spod świętej góry do ziemi obiecanej. Ów Namiot, będąc usytuowanym w głównym miejscu pustynnego obozowiska, stanowił punkt odniesienia we wszystkich buntach zaprezentowanych w tekście czwartej księgi Pentateuchu. Wystarczy zwrócić uwagę na epizod opisywany jeszcze w tym samym rozdziale, by zrozumieć jak wielką rolę odgrywał Namiot Spotkania w jurysdykcji izraelskiej w okresie pustynnym. Pojawienie się siedemdziesięciu starszych przed Namiotem Spotkania (11,16-25) suponowało nadanie im przywileju prorokowania, choć nie jest to jedyny wyznacznik otrzymania z „ducha Mojżesza” (Eldad i Medad, w.26-27). Namiot Spotkania stanowił centralne miejsce akcji kolejnych dwóch buntów: Miriam i Aarona przeciwko Mojżeszowi (12,1-16, a zwłaszcza w.4-5) oraz Koracha, Datana i Abirama, które to szemranie również wymierzone było w Mojżesza (16,1-35, a zwłaszcza w.16-18). Być może cicha obecność Arki, o której informuje hagiograf w 10,35-36<sup>37</sup>, mogłaby sugerować, iż również i w tym przypadku Namiot Spotkania odgrywał istotną rolę w przebiegu buntu Izraelitów. Tak się jednak nie stało, a zważywszy na brak wzmianki zarówno o Arce, jak i o Namiocie, należy uznać za zbyt liczne zajmowanie się nieobecnością tych elementów w epizodzie z 11,1-3.

Poczyniona analiza uwidacznia strukturę literacką omawianego fragmentu i kieruje uwagę na pozostałe wydarzenia opisane przez autorów biblijnych w Księgach Wyjścia i Liczb. Trudno stwierdzić, czy faktycznie poruszany passus stanowił dla kolejnych redaktorów wzór, jednak nie ulega wątpliwości, że dziś jawić może się nam jako podstawa dla budowania kolejnych opowieści o epizodach na pustyni, kiedy Izraelici podnosili szemranie przeciwko Stwórcy. Nie to zresztą było zadaniem prezentowanego opracowania, a raczej ukazanie rozpatrywanego fragmentu jako paradygmatu i streszczenia, które ułatwia rozumienie perykop o znacznie większej rozpiętości i bogatszych w motywy. Znaczącą różnicą między tekstami z Księgi Wyjścia i z Księgi Liczb jest brak kary za buntowanie się przeciwko Bogu, gdyż Prawo Izraelitom nie było jeszcze znane. Hagiograf dobitnie wskazuje, że każde od-

<sup>35</sup> W. Johnstone, *Chronicles and Exodus. An Analogy and its Application*, Sheffield 1998, s. 253.

<sup>36</sup> Słowo *tab'ērāh* można skojarzyć również ze słowem „pożar”, R. Alter, *dz. cyt.*, s. 735.

<sup>37</sup> Nie zawsze jednak obecność Arki suponuje istnienie Namiotu. Zdaniem egzegetów pojawienie się przenośnego naczynia w Lb 10,33-36 oraz w 14,44 wcale nie wskazuje na występowanie także i Namiotu Spotkania, J.S. Baden, *dz. cyt.*, s. 118.

stępstwo od prawnych wytycznych będzie przez Boga surowo karane. Środki represyjne, jakimi dysponował Jahwe, były ogromne, a i to nie zmieniło postawy Izraela, który jeszcze wiele razy prowokował swego Wybawiciela do podjęcia stanowczych działań. Lb 11,1-3 jest dowodem na niemożność Izraelitów w wytrwaniu w wierności Bogu, która objawia się za sprawą epizodów takich jak ten powyżej opisany.

## Literatura

- Adamczewski, B., *Retelling the Law. Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy*, Frankfurt am Main 2012.
- Aharoni, Y., *The Land of the Bible*, Philadelphia 1967.
- Alexander, T.D., *From Paradise to the Promise Land. An Introduction to the Pentateuch*, Carlisle 2002.
- Alter, R., *The Five Books of Moses. Translation and Commentary*, New York-London 2004.
- Artus, O., *Literacka struktura Księgi Liczb jako wyraz pewnego planu teologicznego*. „Studia Theologica Varsaviensia” 38/2 (2000), s. 199-207.
- Ashley, T. R., *The Book of Numbers*, Grand Rapids 1993.
- Baden, J.S., *The Composition of the Pentateuch. Renewing the Documentary Hypothesis*, New Haven 2012.
- Blenkinsopp, J., *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992.
- Budd, P. J., *Numbers*, Waco 1984.
- Burden, T.L., *The Kerygma of the Wilderness Traditions in the Bible*, New York 1994.
- Cole, R.D., *Numbers*, Nashville 2000.
- Douglas, M., *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford 1993.
- Dozeman, T.B., *The Priestly Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, w: *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, red. T.B. Dozeman – K. Schmid – B.J. Schwartz, s. 257-288.
- Fretheim, T.E., *Numbers*, Nashville 1996.
- Johnstone, W., *Chronicles and Exodus. An Analogy and its Application*, Sheffield 1998.
- Knierim, R.P., *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method and Cases*, Grand Rapids 1995.
- Lemański, J., *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, (Studia i Rozprawy: 9), Szczecin 2006.
- Lemański, J., *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4-9; 2Krl 18,4). Próba analizy historii jednej tradycji*, „Collectanea Theologica” 71/4 (2001), s. 5-24.
- Łach, S., *Księga Wjścia. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Lublin 1964.
- Reis, P.T., *Numbers XI: Seeing the Moses Plain*, „Vetus Testamentum” 55/2 (2005), s. 207-231.
- Seters, J. van, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994.
- Ska J.L., *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake 2006.
- Stanek, T., *Pięcioksiąg jako narracja symboliczna*, Poznań 2014.
- Stanek, T., *Przesłanie Pięcioksięgu w świetle struktury retorycznej*, Poznań 2012.
- Synowiec, J.S., *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do Księgi: Rodzaju, Wjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa*, Kraków 2000.
- Szmajdziński, M., „Ogień pożerający” (*ēš + ākal*) w zbiorze dwunastu proroków, Częstochowa 2008.
- Zwijacz, E.N., *Obraz ludu Bożego według Księgi Liczb*, Kraków 2010.
- Vaux, R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, Poznań 2004.

REV. GRZEGORZ SZAMOCKI

University of Gdańsk

ORCID: 0000-0002-8586-8284

## The History of the Biblical Text as a Testimony of Evolution under God's Guidance in the Light of Josh 8:32-35

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-024>

**Summary:** The biblical texts of the Old Testament do not argue with Darwin's theory of evolution and do not undermine it. On the contrary, properly interpreted, they allow it and even help to look at it from the perspective of faith in God. We can say that the evolution of the world takes place under the guidance and control of God and is inspired by him. This process of evolution occurs in nature and in society. There are texts of the Old Testament which testify to the evolution of socio-religious institutions and socio-religious views, and the history of some biblical texts attests to such evolution under the control and inspiration of God. One of the examples comes from Josh 8:32-35: Joshua wrote a copy of the Torah of Moses on the stones in the presence of the Israelites and afterwards he read it in the presence of the whole assembly of Israel, including women and children, and the foreigners living with them. This text can be regarded as a post-exilic reinterpretation of Deut 17:18-20. That reinterpretation is a sign of a new view of reality and a new understanding of national and religious identity in the post-exilic community of the Judeans. A history of the biblical text that reflects such a change of views and understanding can be considered as a testimony to evolution under the control and inspiration of God.

**Keywords:** evolution, Old Testament, the Book of Joshua, history

## Historia tekstu biblijnego jako świadectwo ewolucji pod kierunkiem Boga w świetle Joz 8,32-35

**Streszczenie:** Teksty biblijne Starego Testamentu nie kłócą się z teorią ewolucji Darwina i nie podważają jej. Przeciwnie, właściwie interpretowane dopuszczają ją, a nawet pomagają spojrzeć na nią z perspektywy wiary w Boga. Można powiedzieć, że ewolucja świata odbywa się pod kierunkiem Boga i jest przez Niego inspirowana. Ten proces ewolucji zachodzi w przyrodzie i w społeczeństwie. Istnieją teksty Starego Testamentu, które świadczą o ewolucji społeczno-religijnych instytucji i poglądów, a historia niektórych tekstów biblijnych wskazuje na taką ewolucję pod kontrolą i natchnieniem Boga.

Jednym z przykładów jest tekst Joz 8,32-35: Jozue sporządził kopię Tory Mojżesza na kamieniach w obecności Izraelitów, a potem przeczytał ją wobec całego zgromadzenia Izraela, w tym kobiet i dzieci oraz obcych mieszkających z nimi. Ten tekst można uznać za powygnaniową reinterpretację Pwt 17,18-20. Ta reinterpretacja jest znakiem nowego spojrzenia na rzeczywistość i nowego pojmowania tożsamości narodowej i religijnej w powygnaniowej społeczności Judejczyków. Historię tekstu biblijnego, która odzwierciedla taką zmianę poglądów i rozumienia, można uznać za świadectwo ewolucji pod kontrolą i natchnieniem Boga.

Słowa kluczowe: ewolucja, Stary Testament, Księga Jozuego, historia

## Introduction

On the first pages of the biblical canon, right at the beginning of the Book of Genesis, there are two descriptions of the creation of the world and man (Gen 1:1–2:3; 2:4-25). Although these descriptions differ from each other, both show the appearance of the world and man as a result of God's creative action. For some readers, these descriptions are enough to be convinced that God completed all of creation in seven days, including establishing order in the universe - in its space and time, giving shape to the earth, filling it with plants and animals, and creating man in his own image. A literal understanding of the content of these descriptions forces many people to reject the Darwinian theory of evolution.

On the other hand, there are advocates of the theory of evolution who understand it purely biologically and deny any participation of God in it. For example, Daniel Dennett, one of the leading representatives of the so-called new atheism, stated that „Darwin's idea has banished the Book of Genesis to the limbo of quaint mythology”<sup>1</sup>.

The research presented in this article takes issue with such opinions and points to the possibility of a broader and theological understanding of the theory of evolution, based on the observations regarding the development of the Biblical text of the Old Testament on the example of Josh 8:32-35.

## 1. Evolution and the Bible

It is true that the presentation of the origins of the world in the first chapters of Genesis (1-2) does not correspond to Darwin's theory of evolution or to the conclusions of research carried out in natural sciences. This does not mean, however, either that the Bible does not tell the truth, or that the theory of evolution is wrong. The difference between the two concepts results from the nature of both - the Bible and the theory of evolution. The Bible is not a collection of scientific texts in the field of natural sciences. The biblical presentation of the creative work (Gen 1-2) serves to express a theological message and not the truth in the field of natural sciences. Darwin's theory does not compete with the content of Genesis because it is not Re-

---

<sup>1</sup> Quoted after J.F. Haught, *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, New York 2001, p. 8.

velation. In the same way, the biblical texts of the Old Testament cannot argue with Darwin's theory of evolution or undermine it. On the contrary, properly interpreted, they allow it and even help us to look at it from the perspective of faith in one God. However, the point is to understand Him not as a „God who fills the gaps” in human knowledge, whose action is one of the links in the world's chain of finite causes, but as the ultimate ground of all natural causes<sup>2</sup>.

The biblical texts which tell stories about the creation of the world are a record of old religious traditions and a result of long theological reflection<sup>3</sup>. Their final editing took place in post-exilic times during the Persian period (5<sup>th</sup>-4<sup>th</sup> century BC). Neither the authors or editors of these texts nor their first addressees had any idea about the theory of evolution. Darwin presented it in the 19<sup>th</sup> century A.D. The authors /editors of biblical texts referred to the traditions and imaginings known to the people of their time. If the texts on creation were formed today, they would probably take into account the theory of evolution and the results of modern research in the natural sciences. This would be essential for the effective transmission of the theological message.

In interpreting the biblical descriptions of creation, one should take into account the ancient Near East ideas in this field and the language of those people. We can quote Johann W. von Goethe here: „Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen”<sup>4</sup>. This can be rendered in English: „If you want to understand a poet [or an author], you must go to that poet's land”. The reading and interpretation of the texts from the first chapters of Genesis in the context of what today's empirical science is saying require respect and honesty. Respect will be expressed in reading the Bible in its world, not ours, while honesty will be shown in openness to the truth, that is, to what the holy texts say and what empirical science is saying today<sup>5</sup>.

The Bible tells us about the progressive revelation of God to man. This revelation took place within a covenant relationship that assumed the characteristics of an evolving relationship – from the blessing given to creatures to the development of the Church<sup>6</sup>. One may venture to speak of the „evolutionary history of salvation,” realized under the leadership and guidance of God.

In such an understanding, God as the Creator (*creator*) is the very basis, the transcendent primordial ground of everything. Creation (*creatura*), on the other hand, is the result of a continuous creation process (*creatio*), which explains evolutionary

---

<sup>2</sup> Cf. J.F. Haught, *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, New York 2001, p. 18-19.

<sup>3</sup> Cf. e.g. G. von Rad, *Genesis*, London 1972, p. 63; J.J. Scullion, *Genesis. A Commentary for Students, Teachers, and Preachers* (Old Testament Studies; 6), Collegeville 1992, p. 9-10.22; C. Westermann, *Genesis*, Bd. I: 1-11, Teil 1: Gen 1-3 (Biblischer Kommentar. Altes Testament; I/1), Neukirchen-Vluyn 41999, p. 26-65.

<sup>4</sup> J.W. von Goethe, *West-östlicher Divan*, Stuttgart 1819, p. 241.

<sup>5</sup> Cf. D.R. Venema – S. McKnight, *Adam and the Genome. Reading Scripture After Genetic Science*, Grand Rapids 2017, p. 98-105.

<sup>6</sup> Cf. D. Liroy, *Evolutionary Creation in Biblical and Theological Perspective* (Studies in Biblical Literature; 148), New York 2011, p. 243-247.

development as the continuing creative action of God (*creatio continua*)<sup>7</sup>. It can be assumed that this continuous action of God also took place in the transmission of God's message on to the pages of the Scriptures. The long history of the formation of biblical texts, confirmed by its historico-critical studies, reflects an evolutionary development of the socio-religious views of believers who kept in mind the experience of God's action, being responsible for the transmission of religious traditions, writing them down and editing them. We can say that the history of the biblical text of the Old Testament attests to an evolution under the guidance and inspiration of God. One example of the result of such an evolutionary process is the text of Josh 8:32-35.

## 2. Josh 8:32-35 as a testimony of evolution under God's guidance

According to Josh 8:32-35, Joshua at Mount Ebal wrote on the stones a copy of the Law /the Torah of Moses (*mišnê tôraq̄ mōšē*) which he wrote in the presence of the sons of Israel (v. 32). Then he read all the words of the Torah „before all the assembly of Israel, and the women, and the little ones, and the foreigners who were among them” (*negeḏ kol-q̄hal yīsrā'el w<sup>e</sup>hannāšim w<sup>e</sup>haṭṭap w<sup>e</sup>hagger hahōlek b<sup>e</sup>qirbom*) (v. 34-35). On a literary and canonical level, these actions of Joshua appear as the fulfilment of the command of Moses from Deut 27:1-8. Moses and the elders of Israel commanded the people to set up great stones on Mount Ebal, cover them with plaster and write upon them all the words of the Torah (*w<sup>e</sup>kātabtā 'alehen 'eṭ-kol-dibre hattôrâ hazzō 't*) – on the day when they cross over the Jordan (v. 1-4.8).

As regards the making of a copy of the Torah, there is a mention in another biblical text, namely, Deut 17:18-20. There is the command of Moses for the future king. When he takes the throne of his kingdom, he has to make a copy of the Torah (*mišnê hattôrâ hazzō 't*) in the presence of levitical priests (*millipne hakkōh<sup>a</sup>nim halwūim*), to learn to fear his God and to keep the Torah's commandments. The purpose of writing, holding and reading a scroll (*seper*) with a copy of the Torah (*mišnê hattôrâ*) is to supervise the proper exercise of the royal authority and prevent its abuse<sup>8</sup>.

Some translators and commentators of the Hebrew phrase *millipne hakkōh<sup>a</sup>nim halwūim*, from the end of verse 18, propose a translation: „from that of the priests, who are Levites” or „from the text of the levitical priests”. They suggest in this way that these words refer to the original text (*editio princeps*), which formed the basis of the royal copy, and which, at the will of Moses, was in the custody of the levitical priests (cf. Deut 31:9.24-26)<sup>9</sup>. In the statement from Deut 17:18, it is also reasonable

<sup>7</sup> Cf. e.g. H. Kessler, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer<sup>3</sup>2010, p. 148-152.

<sup>8</sup> Cf. e.g. J.H. Tigay, *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary; 5), Accordance electronic ed., Philadelphia 1996, p. 168; M.A. Grisanti, *Deuteronomy*, in: *Numbers-Ruth* (The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition; 2), ed. T. Longman III – D.E. Garland, Accordance electronic ed., Grand Rapids 2012, p. 647.

<sup>9</sup> Cf. e.g. *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2018; *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1981; J.H. Tigay, *Deuteronomy*, p. 168; E.J. Woods, *Deuteronomy. An Introduction and Com-*



to understand the meaning of the preposition *millipne* in the sense of „in the presence of”, „in front of” (cf. e.g. Lev 16:12; Ps 97:5; 114:7). The presence of the levitical priests, in front of whom the King had to make a copy of the Torah, is associated with their function as guardians, institutional interpreters and teachers of the Torah (Deut 17:8-12). The mention of them in the command from Deut 17:18 serves to point out that they were supposed to watch over the correct execution of the copy, without adding or omitting anything, and to secure the proper application by the king of the Torah regulations in the rule of the people<sup>10</sup>.

In the present text of Deuteronomy the statement from 17,18-20 is the second part of the recommendations of Moses concerning the future king of Israel (Deut 17:14-20). In terms of the history of the formation of the so-called „law of the king”, this second part can be treated as the result of a subsequent update and further development of the text. First, the authors of the 6th century BC ordered Moses to announce the appointment of the king whom God YHWH will choose from among the Israelites (v. 15), and commit him to moderation in the possession of horses, in the taking of wives and in the accumulation of wealth (vv. 16-17). Then, the authors /editors from the 5<sup>th</sup>-4<sup>th</sup> century BC introduced a new aspect of the law of the king, associating the king with the Torah and ordering him to submit to its regulations (v. 18-20)<sup>11</sup>.

By the expression *hattôrâ hazzô 't* („this Torah”), Deut 17:18 recalls the words of Deut 1:5, from the end of the preamble of the book (1:1-5): „Beyond the Jordan, in the land of Moab, began Moses to explain this Torah (*'et-hattôrâ hazzô 't*)”. At this point, the term *hattôrâ hazzô 't* refers to Moses' explanation of the Torah written at Sinai with the interpretation of the history of Israel during the wandering from Horeb (Sinai) to Moab<sup>12</sup>. By the same phrase (*hattôrâ hazzô 't*) Deut 17:18, it is also anticipatorily related to Deut 31:9. There is a historicising mention that Moses „wrote down this Torah” (*'et-hattôrâ hazzô 't*), and gave it to the priests, the sons of Levi, who carried the ark of the covenant of the Lord, and to all the elders of Israel”. In the perspective of the historicizing presentation of Deuteronomy, this information

---

*mentary* (Tyndale Old Testament Commentaries; 5), Downers Grove 2011, p. 219; E. Otto, *Deuteronomium 12-34* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg – Basel – Wien 2016, p. 1487.

<sup>10</sup> Cf. e.g. F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody 1997 (repr. from 1906), p. 817-818; A.S. van der Woude, פָּנִים, *pānīm*, *Angesicht*, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2, ed. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh 1993, p. 444. More see e.g. D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9* (Word Biblical Commentary; 6A), Accordance electronic ed., Grand Rapids 2001, p. 386; D.I. Block, *Deuteronomy* (The NIV Application Commentary), Accordance electronic ed., Grand Rapids, 2004, p. 420; T.B. Dozeman, *Joshua 1-12 a New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible; 6B), New Haven 2015, p. 380.

<sup>11</sup> Cf. G. Braulik, *Deuteronomium II: 16,18 – 34,12* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 28), Würzburg 1992, p. 129; E. Otto, *Deuteronomium*, p. 1486-1487.

<sup>12</sup> Cf. e.g. P. Bovati, *Il Libro del Deuteronomio (1-11)*, Roma 1994, p. 34; M.A. Grisanti, *Deuteronomy*, p. 474-477; E. Otto, *Deuteronomium 1-11. Erster Teilband: 1,1-4,43* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg – Basel – Wien 2012, p. 320-321.

gives the impression of being later in relation to the statement from Deut 17:18. The king should make a copy of the Torah, which is yet to be written. Some observations in the area of historico-critical analysis suggest, however, that the fragment of Deut 31:9-13, in which, besides mentioning that Moses wrote the Torah, is also given his command to read this Torah to the whole nation, should be regarded as a later insert between two parts of the narrative about establishing Joshua as the successor of Moses (Deut 31:1-8.14-15.23)<sup>13</sup>. After mentioning the return of Moses to the priests and elders of Israel in 31:10, the double use of the singular may be wondered at: „you shall read” (*tiqrā*) in 31:11 and „assemble” (*haqhel*) in 31:12. This transition to a singular can be considered a stylistic feature<sup>14</sup>, or it can be seen as a reference to a single person, either to Joshua or to the king<sup>15</sup>. It could be an additional element of the intratextual relationship between Deut 31:9-13 and Deut 17:18. The statement of Josh 1:7-8, which is regarded as post-Deuteronomistic<sup>16</sup>, speaks about Joshua as the one who has the book of the law (*seper hattôrâ*) of Moses and has to meditate on it day and night, carefully keeping to everything that is written in it. In the post-exilic perspective of updating and of expanding (*Fortschreibung*) Moses’ recommendations in Deut 17,18-20, the king was thus compared to Joshua.

There is certainly a relation between the text of Josh 8:32-35 and that of Deut 17:18-20. In terms of the chronology of the formation and editing of these texts, we assume that the present text of Josh 8:32-35 is later than Deut 17:18-20 and depends

<sup>13</sup> Cf. D.I. Block, *Deuteronomy*, p. 721-728.

<sup>14</sup> So e.g. D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1–21:9*, p. 765.

<sup>15</sup> Such an explanation was already suggested in old interpretations. See more e.g. J.H. Tigay, *Deuteronomy*, p. 292.

<sup>16</sup> The discussion on the historical-editorial location of Josh 1:7-8 continues. The origins of these post-Deuteronomistic verses are written about by, among others, E. Otto (*Deuteronomium 12-34*, p. 1488). R. Smend acknowledges that they are the result of the work by a Deuteronomistic Nomist [DtrN] (*Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, in: *Probleme biblischer Theologie*, Fs. G. von Rad, ed. H.W. Wolff, München 1971, p. 494–497). A similar opinion was expressed by A.G. Auld (*Joshua Retold. Synoptic Perspectives*, Edinburgh 1998, p. 113-119) and J. Nentel, who credited verses 8-9 to second Later Deuteronomists (*Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1Sm 12 und 1Kön 8* [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 297], Berlin – New York 2000, p. 305.) as well as G. Szamocki, who acknowledged them as a later Deuteronomistic extension which, in respect of time, can be placed in the context of the post-exilic period of Ezra and Nehemiah (*Do czego Jozuemu odwaga i moc? Studium literacko-historyczne zachęty „bądź mężny i mocny” w Joz 1, 6-9*, „Przegląd Religioznawczy” 220/2 [2006], p. 17-19). C. Edenburg in 1.7 still sees a nomistic supplement („nomistic Fortschreibung or overwriting”), but she already treats 1:8 as „a very late scribal re-interpretation that seems to derive from a time in which its intertexts from Psalms and Trito-Isaiah were already considered authoritative” (*Do the Pentateuchal Sources Extend into the Former Prophets? Joshua 1 and the Relation of the Former Prophets to the Pentateuch*, in: *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* [Forschung zum Alten Testament; 111], ed. J.C. Gertz, et al., Tübingen 2016, p. 803-804). J.J. Krause is of a different opinion. He believes that Josh 1:8 is „an integral component of the first layer to be found in Jos 1” (*The Book of the Torah in Joshua 1 and 23 and in the Deuteronomistic History*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 127/3 (2015), p. 419-420).

on it. Each of them, however, communicates a slightly different content and a different message.

In Deut 17:18-19, the king has to make a copy of the Torah for himself (*w<sup>e</sup>kātab lō 'et-mišnē hattôrâ hazzō 't*). He has to read it himself so that he learns to worship God and obey His commandments. In Josh 8:32-35 Joshua made a copy of the Torah and read it in public before the entire community of Israel (*neged kol-q<sup>e</sup>hal yîsrā 'el*), including the strangers in it (*w<sup>e</sup>hagger hahōlek b<sup>e</sup>qirbom*). Joshua does not play the role of the king, but he enters into the role of the leader and the teacher of Torah, following the example of Moses<sup>17</sup>. Through its copy, the Torah is to be made available to the entire community of Israel and provide the foundation for shaping their lives, not just the life of the king. The statement of Josh 8, in comparison with the statement of Deut 17, universalizes the responsibility for living according to the Torah, extending it to the whole community of Israel, both to members of the nation and to strangers. Some exegetes see in this statement even an anti-monarchical accent<sup>18</sup>.

Historically, such a reinterpretation can be placed in the late post-exilic period (5<sup>th</sup>-4<sup>th</sup> century BC). First, the post-exilic authors /editors of Deut 17:18-19, having abandoned the hopes of renewing the royal dynasty, gave the king's image the characteristics of a scribe like Ezra. A little later, this text was read and again interpreted in Josh 8:32-35. These new editors and re-interpreters were motivated in their work by their current situation. On the one hand, there were the unfulfilled hopes, on the other hand, the need to review the position regarding the understanding of the extent of recipients and beneficiaries of the Torah and its teaching, and consequently also the extent of the recipients of God's blessing and God's acts of kindness. Are they limited to repatriates from Babylonia? Judeans „of flesh and blood”, who enjoyed full rights in the community of Israel? The statement in Josh 8:32-35 is a testimony to the inclusive tendencies that competed with the concept of exclusivism that was concerned about the Judaic identity, determined by fidelity to the Torah as interpreted by priests and carried out under their supervision, and by a lively relationship with the Jerusalem temple and its cult. The motivation for the re-reading of Deut 17:18-22 could also be a matter of the attitude towards the Samaritans and members of neighbouring nations, perhaps not familiar with the Torah, but open to living in its light and respecting Jewish traditions.

## Recapitulation

Josh 8:32-35, as the fruit of re-reading and reinterpretation of Deut 17:18-20, is one of the testimonies to the complex historical process of the development of the text of the Old Testament. The content of the statement of Josh 8:32-35 is a reference to a specific event placed in the initial history of Israel. Traditions of this history,

<sup>17</sup> Cf. Nelson, R.D., *Joshua. A Commentary*, Louisville 1997, p. 22; T.B. Dozeman, *Joshua 1-12*, p. 380; M. Ederer, *Das Buch Josua* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament; 5/1), Stuttgart 2017, p. 152.

<sup>18</sup> So e.g. T.B. Dozeman, *Joshua 1-12*, p. 380.

cultivated for centuries in the community of the believers of Israel, were subject to modification and to interpreting studies motivated by the changing political, social and religious situation. Both the formation of new texts and the reinterpretations and re-editions of already existing writings, took place especially during periods of serious changes and crises. This literary activity was forced by the course of events.

The text of Josh 8:32-35 is also a sign of a new view of reality and a new understanding of national and religious identity in the post-exilic community of Judeans. Therefore it can be seen as the fruit and testimony of the evolution of the biblical text of the Old Testament. This evolution, like the biblical history of Israel, ran under the leadership, guidance and inspiration of God.

## Literature

- Auld, A.G., *Joshua Retold. Synoptic Perspectives*, Edinburgh 1998.
- Block, D.I., *Deuteronomy* (The NIV Application Commentary), Accordance electronic ed., Grand Rapids 2004.
- Bovati, P., *Il Libro del Deuteronomio* (1–11), Roma 1994.
- Braulik, G., *Deuteronomium II: 16,18 – 34,12* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 28), Würzburg 1992.
- Brown, F. – Driver, S.R. – Briggs, C.A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody 1997 (repr. from 1906).
- Christensen, D.L., *Deuteronomy 1:1–21:9* (Word Biblical Commentary; 6A), Accordance electronic ed., Grand Rapids 22001.
- Dozeman, T.B., *Joshua 1-12 a New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible; 6B), New Haven 2015.
- Edenburg, C., *Do the Pentateuchal Sources Extend into the Former Prophets? Joshua 1 and the Relation of the Former Prophets to the Pentateuch*, in: *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (Forschung zum Alten Testament; 111), ed. J.C. Gertz, et al., Tübingen 2016, p. 795-812.
- Ederer, M., *Das Buch Josua* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament; 5/1), Stuttgart 2017.
- Goethe, J.W. von, *West-östlicher Divan*, Stuttgart 1819.
- Grisanti, M.A., *Deuteronomy*, in: *Numbers-Ruth* (The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition; 2), ed. T. Longman III – D.E. Garland, Accordance electronic ed., Grand Rapids 2012, s. 457-814.
- Haight, J.F., *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, New York 2001.
- Kessler, H., *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer 2010.
- Krause, J.J., *The Book of the Torah in Joshua 1 and 23 and in the Deuteronomistic History*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 127/3 (2015), p. 412-428.
- Lioy, D., *Evolutionary Creation in Biblical and Theological Perspective* (Studies in Biblical Literature; 148), New York 2011.
- Nelson, R.D., *Joshua. A Commentary*, Louisville 1997.
- Nentel, J., *Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1Sm 12 und 1Kön 8* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 297), Berlin – New York 2000.
- Otto, E., *Deuteronomium 1–11. Erster Teilband: 1,1–4,43* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg – Basel – Wien 2012.
- Otto, E., *Deuteronomium 12-34* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg – Basel – Wien 2016.
- Rad, G. von, *Genesis*, London 1972.

- Scullion, J.J., *Genesis. A Commentary for Students, Teachers, and Preachers* (Old Testament Studies; 6), Collegeville 1992.
- Smend, R., *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, in: *Probleme biblischer Theologie* (Fs. G. von Rad), ed. H.W. Wolff, München 1971, p. 494–509.
- Szamocki, G., *Do czego Jozemu odwaga i moc? Studium literacko-historyczne zachęty „bądź mężny i mocny” w Joz 1,6-9*, „Przegląd Religioznawczy” 220/2 (2006), p. 11-22.
- Tigay, J.H., *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary; 5), Accordance electronic ed., Philadelphia 1996.
- Venema, D.R. – McKnight, S., *Adam and the Genome. Reading Scripture After Genetic Science*, Grand Rapids 2017.
- Westermann, C., *Genesis, Bd. I: 1-11, Teil 1: Gen 1-3* (Biblischer Kommentar. Altes Testament; I/1), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Woods, E.J., *Deuteronomy. An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries; 5), Downers Grove 2011.
- Woude, A.S. van der, פָּנִים, *pānīm, Angesicht*, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2, ed. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh 1993, 432-460.



KS. ADAM KUBIŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0003-4961-2254

## Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 2: Mesjańskie zaślubiny (J 12–20)

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-025>

**Streszczenie:** Artykuł wskazuje na najważniejsze aluzje i echa metafory oblubieńczej znajdujące się w J 12–20, dostarczając ich opisu, jak i krytycznej oceny. Namaszczenie Jezusa w Betanii (12,1-11) otwiera całą serię aluzji do symboliki małżeńskiej rozsianych w drugiej części Ewangelii Janowej, ukazującej historię Jezusowej męki, śmierci i zmartwychwstania. Janowe użycie metafory oblubieńczej pokazuje, iż śmierć Jezusa winna być interpretowana jako celebracja mesjańskiego ślubu.

**Słowa kluczowe:** Ewangelia Janowa, metafora oblubieńcza, mesjański ślub, mesjański oblubieniec, śmierć Jezusa, Maria Magdalena

## Spousal Metaphor in the Gospel of John. Part 2: The Messianic Wedding (Jn 12–20)

**Summary:** The article traces all major allusions to and echoes of spousal metaphor in Jn 12–20, including both their description and critical evaluation. As it turns out, the episode of the anointing of Jesus in Bethany (12:1-11) opens a whole series of allusions to nuptial imagery found throughout the second part of John's Gospel, which unfolds the story of Jesus' passion, death, and resurrection. John's use of the spousal metaphor reveals that Jesus' death should be understood as the Messianic wedding.

**Keywords:** The Gospel of John, spousal metaphor, Messianic wedding, Messianic bridegroom, Jesus' death, Mary Magdalene

### Wstęp

Niniejsze studium jest kontynuacją wcześniejszego artykułu dotyczącego obecności metafory oblubieńczej w pierwszych czterech rozdziałach narracji Janowej. Echa obecności tej metafory dostrzegalne są również w J 6 poprzez nawiązanie w opisie rozmnożenia chleba i motywie manny do wydarzenia Exodusu, rozumianego w judaizmie jako czas zaślubin Boga z Izraelem. Echa te nie są jednak na tyle istotne, aby

zasługiwały na szersze omówienie<sup>1</sup>. Kolejnym tekstem Janowym, gdzie obecność metafory jest wyraźnie widoczna, jest opis namaszczenia Jezusa w Betanii (12,1-11). W opinii niektórych egzegetów (zob. strukturę Ewangelii w *Biblii Tysiąclecia*, wyd. V) scena ta otwiera w istocie drugą część narracji ewangelicznej powszechnie nazywaną Księgą Godziny lub Księgą Chwały. Scena ta tworzy w istocie inkluzję tematyczną obejmującą całą drugą część Ewangelii Janowej. Otóż namaszczenie Jezusa w Betanii, stanowiące swoisty prolog do męki i śmierci Jezusa, może być czytane poprzez pryzmat odniesień do Pieśni nad Pieśniami. Spotkanie Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną (20,1-18) może być również interpretowane poprzez pryzmat aluzji do Pieśni nad Pieśniami. Istnienie tej inkluzji identyfikuje Jezusa z boskim Oblubieńcem z Pieśni nad Pieśniami, a całą drugą część Ewangelii, opisującą „godzinę” Jezusa (12–20), pozwala odczytać poprzez pryzmat mesjańskich godów<sup>2</sup>. Jezus, mesjański i boski Oblubieniec, który spotkał swą Oblubienicę (J 1–4) aranżuje teraz weselne gody, wiążąc się ze swą Oblubienicą wiecznym przymierzem krwi. W poniższej prezentacji poszczególnych aluzji do metafory oblubieńczej w J 12–20 przyjęto kolejność odpowiadającą kompozycji Ewangelii.

## 1. Namaszczenie w Betanii (12,1-11)

Ann Roberts Winsor wyszczególniła kilka elementów opowiadania o namaszczeniu stóp Jezusa w Betanii, które jej zdaniem są odniesieniem do różnych fragmentów Pieśni nad Pieśniami. Są to (1) włosy, którymi Maria ociera stopy Jezusa; (2) spoczywanie Jezusa przy stole; (3) niezwykle drogi olejek nardowy; (4) stopy, które są namaszczone oraz (5) woń olejku, która napełniła cały dom<sup>3</sup>. (Ad 1) W Pnp kilkakrotnie piękno oblubienca lub oblubienicy jest opisane poprzez odniesienie do ich włosów (4,1; 5,2.11; 6,5; 7,6). Warkocze czy pukle włosów oblubienicy, w które opleciony jest król-oblubieniec w Pnp 7,6, miałyby przywoływać obraz rozpuszczonych loków Marii z Betanii, którymi oplata stopy Jezusa-króla. (2) Postać Jezusa (w czwartej Ewangelii przedstawianego jako króla) spoczywającego (czasownik ἀνάκειμαι) przy stole w czasie uczyt miałyby nawiązywać do króla z Pnp 1,12, który

<sup>1</sup> A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism in Second Temple Writings, the New Testament and Rabbinic Literature. Divine Marriage at Key Moments of Salvation History* (Ancient Judaism and Early Christianity 92), Leiden – Boston 2016, s. 162-163: „The Exodus setting recalls the nuptial passages of the prophets who hoped that the renewal of the marriage covenant between God and Israel would take place in the wilderness as in days of old (cf. Hos 2:14). (...) Keeping in mind Jesus' role as bridegroom in the Fourth Gospel, the Eucharistic invitation to “eat his flesh” in order to “abide in him” sounds much like a veiled invitation to a mystical “one-flesh” nuptial union with him.” Ten sam autor (s. 163-166) proponuje wiązanie między zapowiedzią „rzek żywej wody” (7,38) i metaforą oblubieńczą.

<sup>2</sup> A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 120. Należy także zauważyć, iż gody w Kanie czy spotkanie z Samarytanką można także interpretować poprzez pryzmat obecnych tam aluzji do Pnp. Czyni tak A. Taschl-Eerber, *Der messianische Bräutigam: Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium*, w: *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (Österreichische Biblische Studien), red. L. Schwienhorst-Schönberger, Frankfurt am Main 2017, s. 323-375.

<sup>3</sup> A. Roberts Winsor, *A King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Literature; 6), New York et al. 1999, s. 20-33.



spoczywa (rzeczownik ἀνάκλισις) przy stole. (3) Ewangelista opisuje użyty przez Marię olejek jako πιστικός („prawdziwy”). Termin ten występujący w grece biblijnej tylko u Jana (12,3) i paralelnym tekście Markowym (14,3) może być błędnym odczytaniem τῆς στακτῆς („olej mirry”) opisującego króla-oblubięca w Pnp 1,13<sup>4</sup>. (4) Wzmianka o stopach Jezusa miałaby przywoływać obraz stóp oblubienicy z Pnp 5,3 i 7,2. W bezpośrednim kontekście (5,5) mowa jest również o palcach oblubienicy, z których skapuje mirra. Obraz ten miałby przywoływać palce Marii namaszczej stopy Jezusa. (5) Woń olejku wypełniająca cały dom, w którym odbywała się uczta w Betanii, przywoływać ma słowa oblubienicy o woni olejków oblubięca-króla będącą ponad pachnące balsamy w Pnp 1,3-4. Warto dodać, iż w Pnp jest ponad 31 odniesień do zapachu i perfum.

Najbliższym narracji Janowej wydaje się tekst Pnp 1,12: ἕως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ νάρδος μου ἔδωκεν ὀσμὴν αὐτοῦ - „Dopóki król spoczywał [przy stole], mój nard wydawał swój zapach.” Po pierwsze, postać króla w Pnp jest tożsąma z oblubięcem, podobnie jak w Ewangelii Jana, gdzie Jezus jest identyfikowany z królem (1,49; 6,15; 12,13.15; 18,33.36-37; 19,2-3.5.12.14-15.19.21) i oblubięcem (3,29). Po drugie, zarówno król w Pnp 1,12, jak i Jezus spoczywają w pozycji leżącej przy stole. Po trzecie, w obu tekstach występuje nard (νάρδος). Po czwarte, w obu tekstach mowa jest o zapachu (ὀσμὴ) tegoż nardu. Po piąte, w obu tekstach obecna jest kobieta kochająca oblubięca. Za obecnością aluzji do Pnp 1,12 w J 12,1-11 przemawia zatem spora liczba wskazanych powyżej paraleli. Kolejnym argumentem jest fakt, iż rzecznik νάρδος występuje w grece biblijnej tylko w Pnp 1,12; 4,13.14 oraz w J 12,3 i paralelnym tekście Mk 14,3. Co ciekawe, tradycja rabinacka (*Rabba* do Pnp 1,12; *Mekhilita BaHadoesh* 3, 11,217-219) twierdziła, iż Pnp 1,12 jest komentarzem do teofanii na Górze Synaj, która z kolei w tradycji biblijnej była widziana jako moment zaślubin Boga z Izraelem<sup>5</sup>.

Janowe wyrażenie τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου („zapach olejku”) z J 12,3 może być odczytane jako aluzja do Jr 25,10 LXX, gdzie w kontekście głosu radości, głosu oblubięca i głosu oblubienicy pojawia się także wyrażenie „zapach olejku” (ὀσμὴν μύρου). Tekst Jr 25,10 LXX mógł zostać przywołany w opisie radości Jana Chrzciciela, przyjaciela Oblubięca, na głos Jezusa-Oblubięca w J 3,29.

W kontekście kulturowym czasów NT użycie perfum ograniczone jest do kontekstu pogrzebowego, kosmetycznego oraz romantycznego. Czynność Marii mogła być zatem odczytana nie tylko jako zabieg kosmetyczny i pogrzebowy (jak podpowiada narracja Janowa), ale także jako wyraz romantycznej miłości<sup>6</sup>. Nadto w żydowskim kontekście rozpuszczenie włosów przez kobietę w obecności „obcego” mężczy-

<sup>4</sup> Więcej na temat tej interpretacji P.-L. Couchoud, *Notes de critique verbal sur St Marc et St Matthieu*, „Journal of Theological Studies” 34 (1933), s. 128; J. Edgar Bruns, *A Note on Jn 12,3*, „Catholic Biblical Quarterly” 28 (1966), s. 220-221.

<sup>5</sup> Omówienie tych tekstów w A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 168-169.

<sup>6</sup> Tak A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville, MN 1998, s. 86-89.

zny było czynem ocierającym się o skandal obyczajowy. Rabini uważali to za czyn hańbiący kobietę. Powodem dumy żydowskich kobiet było niepokazywanie swych włosów nikomu za wyjątkiem swych mężów<sup>7</sup>. Wobec powyższego rozpuszczenie włosów Marii w obecności Jezusa, a konkretnie dla Jezusa można odczytać jako akt przypisany do kontekstu małżeńskiego.

Wobec powyższego Maria z Betanii może być interpretowana jako symbol Oblubienicy Jezusa, reprezentantka Kościoła. W kontekście zbliżającej się paschy i Ostatniej Wieczerzy nie wydaje się jednak słuszne interpretowanie posiłku w Betanii jako uczyty weselnej przygotowującej nadchodzącą mękę i śmierć, rozumianych jako mesjańskie wesele<sup>8</sup>. Ucztą weselną jest w naszym przekonaniu wieczerza paschalna, Ostatnia Wieczerza.

## 2. Wjazd do Jerozolimy (12,12-19)

Zdaniem André Villeneuve w Janowej relacji o uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy obecne są echa metaforyki oblubieńczej. Otóż, zwrot *θυγάτηρ Σιών* („Córko Syjonu”) personifikuje Jerozolimę jako dziewicę i matkę. Mimo, iż jest on cytatem z Za 9,9, zdaniem A. Villeneuve przywołuje on Izajaszową obietnicę nadejścia zbawiciela skierowaną do córki Syjonu. Bóg raduje się tam Jerozolimą, jak pan młody raduje się swą oblubienicą (Iz 62,4-5.11)<sup>9</sup>. Odniesienie do metafory oblubieńczej nie może być istotnie wykluczone, jednak przypisanie zwrotu *θυγάτηρ Σιών* Izajaszowi nie wdaje się konieczne. Odniesienie do Za 9,9 jest bardziej przekonujące<sup>10</sup>.

## 3. Obmycie nóg (13,1-11)

Niektórzy komentatorzy twierdzą, iż umycie przez Jezusa nóg uczniom może nawiązywać do symboliki małżeńskiej<sup>11</sup>. Robert Eisler twierdzi, iż gest Jezusa nawiązuje do pogańskiego i żydowskiego zwyczaju kąpieli i umycia nóg jako poprzedzających ceremonię małżeńską. Niemiecki egzegeta odwołuje się także do kabbalistycznego traktatu *Raaiiah Mehemnah* traktującego o mistycznych zaślubinach Izraela z Bogiem, dokonujących się w czasie Paschy (por. J 13,1) w okresie rytualnej czystości kobiety (por. 13,10)<sup>12</sup>. Samo wyrażenie „umyc nóg” w kontekście

<sup>7</sup> Zob. B. Witherington, *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Early Life* (SNTS.MS; 51), Cambridge 1984, s. 113 oraz 194, przypis 209.

<sup>8</sup> Contra A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 172.

<sup>9</sup> A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 172.

<sup>10</sup> A. Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John* (Études bibliques. Nouvelle série; 64), Pendé 2012, s. 27-114, szczególnie s. 76-78.

<sup>11</sup> Y. Simoens, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000, s. 175, przypis 52. Autor ten przywołuje Pnp 5,3.

<sup>12</sup> R. Eisler, *Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah (Ev. Joh 13,2-16)*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft“ 14 (1913), s. 268-271.

ST może być rozumiane jako eufemizm oznaczający współżycie seksualne (zob. 2 Sm 11,8)<sup>13</sup>. Faktem jest jednak, iż ryt obmycia panny młodej wiąże się raczej z zadaniem przyjaciela oblubieńca, a nie samego oblubieńca. Stąd powyższe odniesienie odpowiada bardziej roli Jana Chrzciciela, który poprzez chrzest przygotowuje oblubienicę na spotkanie z mesjańskim oblubieńcem (zob. J 3,29)<sup>14</sup>. Z drugiej strony w tradycji żydowskiej umycie nóg było rozumiane, pośród wielu różnych znaczeń, jako wyraz najwyższej miłości (zob. J 13,1)<sup>15</sup>. Miłość Jezusa w stosunku do uczniów-oblubienicy, która jest miłością aż do oddania życia, może się zatem wyrażać w umyciu im nóg. Taka interpretacja współgra z dominującym współcześnie rozumieniem umycia nóg jako metafory krzyża. Nadto jeśli umycie nóg miało symbolizować oczyszczenie uczniów z grzechów<sup>16</sup>, to gest ten pełnił rolę przygotowania uczniów do ceremonii ślubnej, jaką było misterium krzyża Chrystusa. Obmycie nóg staje się aktualizacją i powtórzeniem oczyszczenia dokonanego przez chrzest. Taka wykładnia obmycia nóg znajduje swoje potwierdzenie w Pawłowym obrazie oczyszczenia oblubienicy-Kościoła przez chrzest, którego dokonuje sam Oblubieniec-Jezus (Ef 5,25-27).

#### 4. Mowy pożegnalne w czasie Ostatniej Wieczerzy (13,12–17,26)

Claude Chavasse uważa, iż Ostatnia Wieczerza, poprzez sam fakt bycia ucztą paschalną, przywołuje przymierze małżeńskie między Bogiem i Izraelem. Autor ten dostrzega także inne paralele między celebracją uczyty weselnej a opisem Ostatniej Wieczerzy; jest to chociażby obecność samych mężczyzn przy stole (13,5.12.22) czy pozostawienie uczyty przez oblubieńca i oblubienicę (14,31; 18,1)<sup>17</sup>.

Wielu autorów interpretuje Jezusową obietnicę „W domu (oikía) Ojca mego jest

<sup>13</sup> A.A. Anderson, *2 Samuel* (Word Biblical Commentary; 11), Dallas, TX 1989, s. 154: „a euphemistic expression for sexual intercourse.” B.T. Arnold, *1&2 Samuel* (The NIV Application Commentary), Grand Rapids, MI 2003, s. 529: „a euphemism for sexual intercourse, which is evidently how Uriah understands these words.”

<sup>14</sup> Zob. A. Kubiś, *Radość przyjaciela Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca w J 3,29*, w: *Radość Ewangelii. Biblijne źródła chrześcijańskiej radości* (Analecta Biblica Lublinensia 13), red. A. Zawadzki, Lublin 2016, s. 163-192.

<sup>15</sup> Zob. *Józefi Asenet* 13,12; 20,1-5; Łk 7,38.47; J 12,3. Różne rozumienia gestu umycia nóg omawia A. Kubiś, *Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: Interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13,1-20*, „The Biblical Annals” 8 (2018), s. 379-420. Interpretację umycia nóg w kluczu miłości preferuje i omawia szeroko B. Mathew, *The Johannine Footwashing as the Sign of Perfect Love. An Exegetical Study of John 13:1-20* (WUNT; 2/464), Tübingen 2018.

<sup>16</sup> Zob. A. Kubiś, *Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 2: Argument odwołujący się do antropologii kulturowej*, „The Biblical Annals” 8 (2018), s. 567-586.

<sup>17</sup> C. Chavasse, *The Bride of Christ*, London 1940, s. 60-61: „The house was prepared as for the reception of the bridegroom who had absented himself with his friends; at a given signal, he and his party returned to find the room prepared for the wedding feast. The feast itself began with the prescribed hand-washing and benediction. Then the great winecup was filled, and the principal personage, taking it, and holding it, recited over it the prayer of bridal blessings. Then the men seated themselves. Only the men sat at the marriage supper. After the supper the bridegroom left the feasts with the bride.”

mieszkań (μονή) wiele. (...) Idę przygotować wam miejsce (τόπος)” (14,2) jako nawiązanie do żydowskiego zwyczaju weselnego polegającego na wprowadzeniu panny młodej do domu przygotowanego wcześniej przez pana młodego (zob. *b. Sotah* 44a). W tym kluczu Jezus wprowadzałby Kościół-Oblubienicę do swego domu, niebiańskiej świątyni, domu Ojca<sup>18</sup>.

Krótką przypowieść o kobiecie rodzącej w bólach oraz radości doświadczanej po narodzinach (16,21) również widziana jest jako odniesienie do nowej Ewy, Maryi, oblubienicy Boga rodzącej chrześcijan<sup>19</sup>. Ból rodzącej kobiety był także obrazem używanym przez starotestamentowych proroków do opisu kondycji Syjonu (Oblubienicy Boga) przed nadejściem zbawczej interwencji Boga (Oblubienca)<sup>20</sup>.

Adeline Fehribach widzi odniesienie do metafory oblubieńczej w słowach Jezusa: „Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał” (17,26). Zdanie to miałyby być aluzją do Ps 44,18 LXX („Twoje imię będzie wspominane w każdym pokoleniu i pokoleniu”) opisującego królewskie gody i obietnicę potomstwa oraz nieśmiertelności dla królewskiego oblubienca. W świetle tego powiązania intertekstualnego Jezus miałby mówić o wiecznym trwaniu imienia Ojca w swoim potomstwie, którym są Jego uczniowie<sup>21</sup>.

## 5. „Oto człowiek” (19,5) – „Oto król wasz” (19,14)

W świetle rozlicznych Janowych aluzji do Pieśni nad Pieśniami możliwym jest również czytanie Piłatowego *Ecce homo* (19,5), jako odniesienia do postaci oblubienca w Pnp. Podobnie jak w Pnp, również w Ewangelii Jana, oblubieniec jest identyfikowany z królem. Gdy padają znamienne słowa Piłata, Jezus jest rzeczywiście ubrany w koronę cierniową i purpurowy płaszcz, co ma w sposób prześmiewczy wyrażać Jego królewską godność. Te dwa królewskie atrybuty są dwukrotnie wymienione przez Jana (19,2.5) w najbliższym kontekście literackim w stosunku do słów Piłata. Jednocześnie Piłatowe *Ecce homo* (19,5) stoi w paraleli do innego Piłatowego stwierdzenia: *Ecce rex vester* (19,14). Postać króla Salomona w Pnp 3,6-11, zwłaszcza w w. 11, zdradza wiele podobieństw do powyższej Janowej pre-

<sup>18</sup> A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 123: „[T]he wedding ceremony in the first century was essentially the groom’s induction of the bride into his house. (...) Thus, Jesus’ words could have been viewed within the context of the messianic bridegroom taking his bride into his Father’s house.”; A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 173-175; B. Pitre, *Jesus the Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told*, New York 2014, s. 116-118.

<sup>19</sup> A. Kerrigan, *Jn. 19, 25-27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament*, „*Antonia-num*” 35 (1960), s. 380-387; A. Feuillet, *L’heure de la femme (Jn 16,21) et l’heure de la Mère de Jesus (Jn 19,25-27)*, „*Biblica*” 47 (1966), s. 169-184; 361-380; 557-573. Padły także propozycje, aby kobietę tę widzieć jako reprezentantkę nawróconej Synagogi, zob. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris 1903, s. 788: „la synagogue croyante, mère du Christ, l’humanité fidèle, mère des élus.” Krytyczne omówienie tych i innych propozycji daje R.E. Brown, *The Gospel of John. Introduction, Translation, and Notes (XIII-XI)* (The Anchor Bible; 29A), Garden City, NY 1970, s. 731.

<sup>20</sup> Zob. Iz 26,17-18; 66,7-10; Oz 13,13; Mi 4,9-10; 5,3. Zob. A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 176.

<sup>21</sup> A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 122-123.

zentacji Jezusa. Zarówno Jezus, jak i Salomon występują w koronach, które mogą być interpretowane jako moment koronacji w czasie żydowskiej ceremonii weselnej. Zwyczaj ten sięga starożytności, w tym czasów Jezusa (3 Mch 4,8; *m. Sota* 9,14; *b. Sota* 49b). Łączenie koronacji weselnej króla Salomona z Pnp 3,11 (koronacji dokonuje tutaj jego matka) z koronacją Jezusa w czasie Jego męki (której dokonują rzymscy żołnierze) obecne jest powszechnie wśród interpretatorów starożytnych i średniowiecznych, którzy widzą moment krzyżowej śmierci Jezusa jako moment Jego zaślubin z Kościołem<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Na temat interpretacji dosłownej i symbolicznej Pnp 3,11 zob. N.-S. Heereman, „Behold King Solomon!”. *Symbolic Inner-biblical Interpretation in Song 3:6-11*, w: *Interpreting the Song of Songs – Literal or Allegorical?* (Biblical Tools and Studies; 26), red. A. Schellenberg, L. Schwienhorst-Schönberger, Leuven 2016, s. 181-219. Liczne interpretacje Pnp 3,11 autorstwa starożytnych i średniowiecznych pisarzy greckich i łacińskich omawia szeroko K. Bardski, *Lektyka Salomona. Biblia – symbol – interpretacja* (Warszawskie Studia Teologiczne. Rozprawy naukowe; 6), Warszawa 2011, s. 155-156, 159, 161, 163, 164, 166, 168, 173, 176, 178, 182, 184, 186, 189, 191, 194, 200-201, 206-207, 209-210. W interpretacji Grzegorza z Nisy (*Homiliae in Canticum Canticorum*, GNO 6,214) koronę na głowę Jezusa zakłada Bóg Ojciec w nawiązaniu do Ps 21,6 („Umieściłeś na mojej głowie koronę z drogich kamieni”). Zdaniem Grzegorza Bóg nie jest osobą płciową, stąd można mu przypisać działanie matki z Pnp 3,11. Interpretację Nila z Ancyry (IV/V w.) do Pnp 3,11 (SCh 403,362), K. Bardski (*Lektyka Salomona*, s. 159) podsumowuje następująco: „Odczytując werset w kluczu pasyjnym, korona na głowie Salomona znajduje swoje symboliczne odniesienie w koronie cierniowej. Wówczas w matce Salomona, przeciwnie do maryjnej tradycji zachodu, Nil widzi Synagogę, czy też Izrael, w którym wzrastał i wychowywał się Jezus. To odniesienie symboliczne ma negatywne implikacje, imputując Żydom odpowiedzialność za mękę Zbawiciela i jest sprzeczne z Ewangelią, która odpowiedzialnością za ukoronowanie cierniami w pretorium obarcza żołnierzy rzymskich (Mt 27,29).” Według Teodoret z Cyru (zm. 466) matką koronującą Salomona jest matka Jezusa, która winna być rozumiana jako Judea. Teodoret nazywa tę koronę „wieńcem miłości” (*In Canticum Canticorum*, PG 81,128A-B). Michał Psellus (zm. 1078) w obrazie matki Salomona dostrzega miłość Ojca (*Commentarium in Canticum Canticorum*; PG 122,608B). Według średniowiecznego autora greckiego, Mateusza Kantakuzenosa (zm. 1383) postać matki z Pnp 3,11 winna być interpretowana jako lud żydowski, koronujący Jezusa, na dzień Jego zaślubin z Kościołem (*In Canticum Canticorum*, 3,11; PG 152,1032D-1033A). Przechodząc do autorów łacińskich, w interpretacji Bedy (zm. 735), koronacja króla przez matkę z Pnp 3,11 odnosi się do przyjęcia ciała przez Syna Boga od Maryi (*Allegorica expositio in Cantica Canticorum*, CCL 119B,242-243). Momentem zaślubin Jezusa z Kościołem nie jest zatem krzyż, ale moment wcielenia: „Jak Oblubieniec pełen radości wychodzi z komnaty ślubnej, tak Chrystus wyszedł z dziewięcgo łona Maryi w dniu swoich narodzin, aby połączyć się miłosnym uścisku z Kościołem” (K. Bardski, *Lektyka Salomona*, s. 176). Zdaniem Hajmona z Auxerre (zm. 855) wyjście córek Syjonu w celu patrzenia na króla Salomona w koronie oznacza wyjście poza mury Jerozolimy, gdzie ukrzyżowano Jezusa w koronie cierniowej (I, 3,11; PL 70,1072A). Angelomus z Luxeul (zm. 895) łączy dwie interpretacje zaślubin Jezusa z Kościołem: w pierwszej ukoronowanie Jezusa oznacza przyjęcie ciała od Maryi, w drugiej ukoronowanie oznacza przyjęcie korony cierniowej (*Enarrationes in Canticum Canticorum*, PL 115,606). Zdaniem Wolbero ze św. Pantaleona (zm. 1167) koronacja Salomona to punkt kulminacyjny całej księgi Pnp. Moment koronacji Wolbero odnosi zarówno do wcielenia, jak i do męki Jezusa, który poprzez swą krew przyjmuje Kościół jako Oblubieniec (*Comm. in Cant.*; PL 195,1146-1147).

## 6. Śmierć Jezusa (19,1-42)

W okresie judaizmu rabinicznego wierzono, że czas obecny jest czasem narzeczeństwa między Bogiem a Izraelem. Czas przyjścia Mesjasza miał być momentem zawarcia małżeństwa pomiędzy Bogiem i Izraelem<sup>23</sup>. W późnym judaizmie wierzono także, iż momentem zawarcia małżeństwa będzie wejście do nowej Ziemi Obiecanej<sup>24</sup>. Nie dziwi zatem obecna w judaizmie identyfikacja Mesjasza z oblubieńcem, a także powiązanie Paschy z przyjściem Mesjasza. Ostatnia Wieczerza sprawowana jako wieczerza paschalna może być zatem widziana jako uczta odnowienia i ustanowienia nowego przymierza synajskiego, a tym samym jako uczta weselna pomiędzy Bogiem-Mejaszem-Oblubieńcem a Izraelem-Kościółem-Oblubienicą. Tak jak w czasie zawarcia przymierza małżeńskiego pod Synajem obecny był ryt złożenia ofiary, jako konstytutywnego elementu zawarcia przymierza, podobnie w przypadku zawarcia nowego przymierza została złożona ofiara, którą jest śmierć krzyżowa Jezusa. Ewangelia Janowa sugeruje, iż śmierć krzyżowa Jezusa jest ofiarą baranka paschalnego<sup>25</sup>. Ofiara ta ratuje od śmierci, dając życie wieczne. Ofiara ta jednocześnie usuwa grzech, rozumiany jako grzech niewiary, który jest przyczyną śmierci. Jednocześnie kilka szczegółów w Janowym opisie ukrzyżowania Jezusa sugeruje, iż ofiara Jezusa winna być również widziana przez pryzmat metafory oblubieńczej. Brant Pitre wymienia trzy następujące szczegóły<sup>26</sup>: (1) Koronacja Jezusa cierniową koroną może przywoływać starożytny zwyczaj żydowski noszenia korony przez

<sup>23</sup> Zob. *Rabba* 15,30 do Wj 15,2.

<sup>24</sup> Zob. *Rabba* do Wj 20,8.

<sup>25</sup> Istnieje kilka paraleli pomiędzy prezentacją Jezusa w czwartej Ewangelii a starotestamentowym barankiem paschalnym. Do najczęściej wymienianych należą następujące: (1) nazwanie Jezusa ó ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (1,29.36); (2) użycie hizopu (J 19,19; por. Wj 12,22); (3) cytat starotestamentowy w J 19,36 o niełamaniu kości baranka z Wj 12,46; (4) moment śmierci Jezusa (J 19,15) odpowiadający momentowi zabijania baranków paschalnych w świątyni; (5) zwyczaj „krzyżowania” baranków paschalnych (wg relacji Justyna Męczennika); (6) czas przygotowawczej kąpieli baranków paschalnych zbiega się z czasem namaszczenia Jezusa w Betanii. Na temat Janowej charakterystyki Jezusa baranka paschalnego istnieje obszerna literatura, która niekiedy również rzeczowo kwestionuje takie powiązanie. Wśród najnowszych studiów należy wymienić: R. Zimmermann, *Jesus - the Lamb of God (John 1:29 and 1:36). Metaphorical Christology in the Fourth Gospel*, w: *The Opening of John's Narrative (John 1:19-2:22). Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus* (WUNT; 385), red. R.A. Culpepper, J. Frey, Tübingen 2017, s. 79-96; J.-M. Sevrin, *L'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde (Jn 1,29)*, w: *Le quatrième évangile. Recueil d'études* (BETL; 281), red. G. Van Belle, Leuven, Paris, Bristol, CT 2016, s. 173-181; S. Witetschek, *The Hour of the Lamb? Some Remarks on John 19:14 and the Hour of Jesus's Condemnation and/or Crucifixion*, w: *John, Jesus, and History. Volume 3: Glimpses of Jesus through the Johannine Lens* (Early Christianity and Its Literature; 18), red. P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher, Atlanta, GA 2014, s. 95-105; M.L. Coloe, *'Behold the Lamb of God': John 1,29 and the Tamid Service*, w: *Rediscovering John. Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta; 60), red. L.D. Chrupcała, Milano 2013, s. 337-350; S.M. Schneiders, *The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel*, „Catholic Biblical Quarterly” 73 (2011), s. 1-29.

<sup>26</sup> B. Pitre, *Jesus the Bridegroom*, s. 101-112.

pana młodego w dniu jego ślubu<sup>27</sup>. (2) Chiton (χιτών) Jezusa, który był pozbawiony szwów, w całości utkany (19,23), może być identyfikowany z szatą, jaką nosił arcykapłan żydowski (Wj 28,32; Kpł 21,10; Józef Flawiusz, *Ant.* 3,161)<sup>28</sup>. W starożytności żydowski pan młody w dniu swego wesela był również ubierany jak kapłan (zob. 1QIsaiah<sup>a</sup> 61,10; Tg Iz 61,10). Nadto komnata weselna (הקַמָּרָה), w której miało dojść do *consummation*, była stylizowana na Namiot Spotkania (*m. Baba Bathra* 6,4; *Rabba* do Lb 13,12). (3) Przebicie Jezusowego boku (πλευρά) (19,34) miałyby nawiązywać do zbudowania pierwszej kobiety z boku (πλευρά) pierwszego mężczyzny (Rdz 2,21.22). W efekcie, tak jak nadzwyczajne stworzenie kobiety z boku mężczyzny daje początek małżeństwu Adama i Ewy, tak otwarcie boku Jezusa i wypłynięcie krwi i wody daje początek małżeństwu Jezusa i Kościoła. Tak jak Bóg wyprowadził Ewę z boku śpiącego Adama, tak Ojciec wyprowadza Kościół z boku „śpiącego” Jezusa<sup>29</sup>.

André Villeneuve wymienia jeszcze kilka innych elementów obecnych w Janowym opisie męki i ukrzyżowania Jezusa, które w opinii Johna Bergsma przywołują metaforę oblubieńczą<sup>30</sup>. Pomijając wymienione już powyżej, są to: (1) Odarcie Jezusa z szat przed ukrzyżowaniem (19,23) może nawiązywać do zupełnej bezbronności Mesjasza-Oblubieńca w chwili swej ofiary. (2) Słowa Jezusa skierowane do matki, „Kobieto, oto syn twój” (19,26) nawiązują do duchowych narodzin. Obraz Maryi jako matki ucznia przywołuje starotestamentowy motyw Syjonu jako kobiety, która rodzi nowy lud w czasach mesjańskich oraz obraz Ewy z jej potomstwa<sup>31</sup>. Maryja reprezentująca jednocześnie Kościół i nową Ewę jest matką ucznia reprezentującego chrześcijanina. (3) Jezusowe słowo „Pragnę” (19,28) nawiązuje do motywu pragnienia, żywej wody i mężów z dialogu z Samarytanką (4,13-15), mowy o Chlebie Życia (6,35) i słów Jezusa wypowiedzianych w ostatnim dniu Świąta Namiotów (7,37-38). Może tutaj być również ukryta aluzja do pragnienia sługi Abrahama w spotkaniu z Rebeką (Rdz 24). (4) Kwaśne wino podane Jezusowi na krzyżu (19,29) może stać w kontraście z najlepszym winem z Kany, wskazując nadejście godziny Jezusa. W istocie tylko w tych dwóch scenach Janowych występuje wino. Jezus, który dostarczył doskonałe wino dla innych, sam pije kwaśne wino ze względu na

<sup>27</sup> Pnp 3,11; 3 Mch 4,8; *m. Sota* 9,14; *t. Sotah* 15,8; *b. Sota* 49b.

<sup>28</sup> P. Podeszwa, *Christus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 oraz Ap 1,13*, w: *Od Melchizedeka do Jezusa-Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie (Analecta Biblica Lublinensia; 5)*, red. D. Dziadosz, Lublin 2010, s. 193-207; K.H. Bond, *Discarding the Seamless Robe: The High Priesthood of Jesus in John's Gospel*, w: *Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honour of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal*, red. D.B. Capes, A.D. DeConick, H.K. Bond, T.A. Miller, Waco, TX 2007, s. 183-194.

<sup>29</sup> Na temat alegorycznej interpretacji stworzenia kobiety jako narodzin Kościoła pisze K. Bardski, *Stworzenie kobiety (Rdz 2,18-25) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła*, „Scripture Lumen” 1 (2009), s. 283-290.

<sup>30</sup> Wymieniając te elementy A. Villeneuve (*Nuptial Symbolism*, s. 178-179) powołuje się na wykład Johna Bergsma, wygłoszony 20 lipca 2009 r. na Franciscan University of Stubenville.

<sup>31</sup> R.E. Brown, *John*, s. 925-926.

swoją oblubienicę<sup>32</sup>. (5) Ostatnie słowo Jezusa *τετέλεσται* („Dokonało się!”) (19,30) mogłoby oznaczać tyle co *consummatum est* i być rozumiane w kontekście metafory małżeńskiej<sup>33</sup>. Sam André Villeneuve przyznając trzem powyższym interpretacjom cechy prawdopodobieństwa (nr 2, 3, 4), pozostałe dwie ocenia krytycznie jako rozwiązania w sposób nieuprawniony zbyt alegoryzujące<sup>34</sup>.

W odkrywaniu śladów metafory małżeńskiej w czwartej Ewangelii należy także wspomnieć o chronologii ukrzyżowania. Otóż, ukrzyżowanie Jezusa ma miejsce w piątek, o czym ewangelista informuje z emfazą zaraz po opisie śmierci Jezusa (19,31). Powstaje w ten sposób związek pomiędzy pierwszym tygodniem działalności Jezusa opisanym w 1,19–2,11, a tygodniem ostatnim. Piątki obu tych tygodni ewangelista łączy z piątkiem pierwszego tygodnia stworzenia, kiedy pojawiają się Adam i Ewa i celebrowane jest ich małżeństwo. Na podobieństwo szóstego dnia pierwszego tygodnia stworzenia w Rdz 1 ewangelista sugeruje, iż szóstego dnia ostatniego tygodnia starożytności rodzi się nowy Adam i nowa Ewa. Skoro w Kanie (w piątek, szóstego dnia) Jezus i Maryja widziani są jako nowy Adam i nowa Ewa, także w scenie pod krzyżem, wypadającej tego samego dnia tygodnia, należy dostrzec podobną symbolikę. Najbardziej ewidentnym powiązaniem między piątkiem Kany a piątkiem Kalwarii jest obecność w obu scenach – i tylko w nich dwóch – „matki Jezusa” (2,1.3.5.12; 25,26). W obu tych scenach Maryja nazwana jest tym samym tytułem *γυνή* (2,4; 19,26), który zawiera aluzję do *γυνή* z Rdz 1–3. W obu scenach wstępuje także temat „godziny” Jezusa (2,4; 19,27)<sup>35</sup>. Zapowiedziana w Kanie godzina Jezusa nadeszła w momencie ukrzyżowania.

Aristide Serra zwrócił uwagę, iż symbolika małżeńska sceny pod krzyżem (19,25–27) wynika z dwóch przesłanek: (1) powiązania z perykopą w Kanie oraz (2) jej podobieństwa do starotestamentowych formuł przymierza. Skoro Janowy opis wesela w Kanie nawiązuje do ślubnego przymierza synajskiego, konsekwentnie także paralelny doń Janowy opis ukrzyżowania winien być czytany w kluczu przymierza synajskiego, interpretowanego w tradycji biblijnej w kluczu oblubieńczym. Nadto

<sup>32</sup> Niektórzy egzegeci zwrócili uwagę, iż wypicie kwaśnego wina na krzyżu nawiązuje do ostatniego, czwartego kielicha wieczerzy paschalnej. W ten sposób Ostatnia Wieczerza kończy się w momencie wypicia przez Jezusa wina na krzyżu. Uczta paschalna Jezusa łączy się zatem integralnie z Jego ukrzyżowaniem, stanowiąc jedno wydarzenie historiozbowcze. Zob. S. Hahn, *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, New York 2018.

<sup>33</sup> A. Villeneuve (*Nuptial Symbolism*, s. 179) przywołuje jeszcze dwa elementy związane z opisem pogrzebania Jezusa i jeden związany ze zmartwychwstaniem: (6) Sto rzymskich funtów mieszaniny mirry i aloesu przyniesionej przez Nikodema (19,39) przywołują wonności wzmiankowane w ST w kontekstach małżeńskich (Ps 44,9 LXX; Pnp 3,6; 4,6.14; 5,1.5*bis*). (7) Jezus jest złożony w „dziewiczym” grobie w ogrodzie. Ziemi jako miejsce rodzenia i dawania życia jest porównana do łona w ST (por. Ps 139,15). Ostatnim elementem jest (8) obecność nawiązań do Pnp w opisie spotkania Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną.

<sup>34</sup> A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 179: „seem rather stretched, displaying more the traits of an allegorical interpretation than true exegesis.”

<sup>35</sup> Oba wystąpienia, jako pierwsze i ostatnie w Ewangelii, tworzą inkluzję, wskazując na interpretowanie wszystkich wystąpień „godziny” Jezusa w czwartej Ewangelii w kluczu metafory małżeńskiej.



J 19,25-26 zawiera w sobie dwa podstawowe elementy starotestamentowej formuły przymierza, a mianowicie (a) słowa pośrednika, który przemawia w imieniu Boga (w J są to słowa Jezusa wyrażone w „schemacie objawienia”) oraz (b) odpowiedź ludu, który wyraża zgodę na słowa pośrednika (w J jest to akceptacja słów Jezusa przez ucznia, który bierze Maryję do siebie)<sup>36</sup>.

Adeline Fehribach sugeruje obecność jeszcze jednego motywu oblubieńczego w opisie Jezusowego ukrzyżowania. Otóż ciało Jezusa, z którego wypływa krew i woda, rozumiane jest jako świątynia (2,21; 7,38-39), która z kolei utożsamiana jest w tradycji biblijnej z Edenem i Syjonem. Zarówno z Edenu, jak i Syjonu wypływają te same rajske rzeki<sup>37</sup>. Jeśli zostanie dodany do tego fakt identyfikacji Syjonu z oblubienicą Boga (Iz 50,1; 54,1-8), wówczas fakty wypłynięcia wody i krwi z boku Jezusa mogą mieć odniesienie do metafory oblubieńczej<sup>38</sup>. W tym kontekście nie bez znaczenia wydaje się także fakt łączenia w judaizmie czasów NT tradycji o raju z tradycjami Wyjścia w taki sposób, iż Exodus interpretowano jako powrót do czasów rajskich<sup>39</sup>, które z kolei w sposób naturalny przywołują obraz małżeński pierwszej pary, Adama i Ewy. Fakt ten współgra z Janowym opisem ukrzyżowania Jezusa w kontekście nowego stworzenia i w kontekście Paschy (Exodusu)<sup>40</sup>. Pozostałe intuicje Adeline Fehribach odnośnie do oblubieńczego tła ukrzyżowania Jezusa, a mianowicie rozumienie przebiccia boku jako małżeńskiego aktu współżycia oraz wypłynięcia krwi i wody jako aktu narodzin Kościoła lub rodziny Boga z Jezusa rozumianego jako kobieta-oblubienica, spotkały się z krytyką jako nadinterpretacje<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Szczegółowe analizy w A. Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2, 1-12 e 19, 25-27* (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae «Marianum»; 31), Roma 1977, s. 416-429. Schemat objawienia występujący czterokrotnie w Ewangelii Janowej (1,29; 1,35-36; 1,47 oraz 19,26-27) omawia szczegółowo M. De Goedt, *Un schème de révélation dans le Quatrième Évangile*, „New Testament Studies” 8 (1961-1962), s. 142-150.

<sup>37</sup> Szeroko na temat utożsamienia Edenu i Syjonu pisze G.J. Wenham, *Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story*, w: *“I Studied Inscriptions from before the Flood.” Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, red. R.S. Hess, D.T. Tsumura, Winona Lake, IN 1994, s. 399-404; T. Stordalen, *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (SBET; 25), Leuven 2000, s. 307-309; A. Kubiś, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, s. 262-271.

<sup>38</sup> A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 124.

<sup>39</sup> Zob. Mdr 19,7; *Liber Antiquitatum Biblicarum* 11,15; Tg Ps.-J. Wj 14,9; 15,19; 35,27-28; *Tanḥ. Huqqat* 21; *Rabba* do Pnp 4,12 (§3). Zob. R. Le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (Analecta biblica; 22), Rome 1963, s. 218-237; G. Bienaimé, *Moïse et le don de l'eau dans tradition juive ancienne: targum et midrash* (Analecta biblica; 98), Rome 1984, s. 215-217.

<sup>40</sup> W Tg Ps.-J. Lb 2,11 czytamy o wypłynięciu krwi ze skały, w którą Mojżesz uderza po raz pierwszy, a po drugim uderzeniu – wody. Bardzo możliwe, że ta tradycja targumiczna była żywa w czasach powstawania NT.

<sup>41</sup> A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 125: „the reader may (...) have perceived the piercing of Jesus' side as the consummation of the messianic marriage. The subsequent issuance of blood and water could then have been seen as Jesus' conceiving the children of God (...). In order for the reader to have perceived these phenomena as the consummation of the marriage and subsequent conception of the children of God, the implied reader would have to have recognized the

Podczas gdy rozumienie wypłynięcia krwi i wody jako aktu narodzin poprzez analogię do narodzin Ewy z boku Adama było już w starożytności przyjmowane jako duchowy sens Janowego tekstu, zmiana płci Jezusa nie wydaje się tutaj uprawniona.

## 7. Złożenie do grobu (19,38-42)

André Villeneuve przywołuje dwa elementy związane z opisem pogrzebania Jezusa jako nawiązujące do metafory małżeńskiej. Sto rzymskich funtów mieszaniny mirry i aloesu przyniesionej przez Nikodema (19,39) ma przywoływać wonności wzmiankowane w ST w kontekstach małżeńskich (Ps 44,9 LXX; Pnp 3,6; 4,6.14; 5,1.5bis). Nadto Jezus jest złożony w „dziewiczym” grobie w ogrodzie. Ziemia bowiem jako miejsce rodzenia i dawania życia jest porównana do łona w ST (por. Ps 139,15). Sam A. Villeneuve określa pierwsze powiązanie jako *plausible*, drugie zaś jako *unlikely*<sup>42</sup>. W istocie także pierwsze powiązanie nie jest do końca przekonujące, gdyż duża obfitość kadzideł w czasie pogrzebu przywołuje raczej symbolikę królewskiego pochówku (zob. 2 Krn 16,14; Józef Flawiusz, *Ant.* 15,61; *Bell.* 1,673; *Ant.* 17,199)<sup>43</sup> oraz pochówku Adama, pierwszego rodzica, do którego użyto „wielu pachnideł” (εὐωδίας πολλάς - *Apokalipsa Mojżesza* 40,7). Z drugiej jednak strony motywy króla i Adama łączą się z symboliką małżeńską.

## 8. Zmartwychwstały i Maria Magdalena (20,1-18)

Janowy opis spotkania Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną w opinii wielu komentatorów zawiera aluzję do Pieśni nad Pieśniami, a przez to do metafory małżeńskiej. Francuski egezegeta Michel Cambe sugerował, iż Pnp 3,1-4 jest tem całej narracji J 20,1-18. Mimo braku ewidentnych powiązań leksykalnych między obydwoma tekstami zauważalne jest podobieństwo scen (*parallélisme de situations*)<sup>44</sup>. Obie sceny mówią bowiem o poszukiwaniu umiłowanego przez umiłowaną. Obydwa poszukiwania mają miejsce w Mieście Świętym. Poszukiwanie to odbywa się nocą (Pnp 3,1 - ἐν νυκτί) lub w czasie kończącej się nocy (J 20,1 - πρὸ σκοτίας ἔτι οὐσῆς). W obu scenach poszukiwanie umiłowanego jest na początku bezowocne (Pnp 3,2; J 20,2). Następnie ma miejsce spotkanie, w czasie którego następuje rozmowa, a w niej dochodzi do zadania pytania (Pnp 3,2; J 20,12-13). W tekście Pnp występują strażnicy (οἱ τηροῦντες), którzy znajdują oblubienicę, a ona zadaje im pytanie: „Tego którego pokochała dusza moja – widzieliście?” (Pnp

use of sexual role reversal and the male co-optation of female generativity.” Krytykę obu postulatów przedstawia K. Syreeni, *From the Bridegroom's Time to the Wedding of the Lamb. Nuptial Imagery in the Canonical Gospels and the Book of Revelation*, w: *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, red. M. Nissinen, R. Uro, Winona Lake 2008, s. 361-363.

<sup>42</sup> A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 179.

<sup>43</sup> M.-L. Rigato, *La sepoltura regale e provvisoria di Gesù secondo Gv 19,38-40*, w: *Atti del VIII simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, red. L. Padovese, Parma – Roma 2001, s. 47-81.

<sup>44</sup> M. Cambe, *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, „Revue Thomiste” 58 (1962), s. 17.

3,3). W tekście Janowym strażników zastępują aniołowie, którym Maria Magdalena odpowiada na ich pytanie: „Kobieto, dlaczego płaczesz?” (20,13). Po spotkaniu następuje odnalezienie umiłowanego (Pnp 3,4; J 20,14-16). Po znalezieniu umiłowanego oblubienica nie chce pozwolić na jego oddalenie się: ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφήσω αὐτόν – „Chwyciłam go i nie puszczę go” (Pnp 3,4); μή μου ἅπτου – „Nie próbuj mnie dotykać” lub „Przestań mnie dotykać” (J 20,17)<sup>45</sup>.

Jocelyn McWhirter słusznie zauważa, że większość powyższych elementów narracji Janowej nie występuje w relacjach synoptycznych, stąd ich obecność znajduje swoje logiczne wyjaśnienie w hipotezie o intertekstualnej zależności między J 20,1-18 a Pnp 3,1-4. (1) Tylko Jan, spośród czterech Ewangelii kanonicznych wskazuje na noc, jako moment udania się Marii do grobu. (2) Tylko Jan mówi o jednej kobiecie samotnie udającej się do grobu, w odróżnieniu od Synoptyków, mówiących o grupie kobiet. (3) Tylko Jan mówi z emfazą o długim poszukiwaniu ciała Jezusa przez Marię. Od grobu biegnie ona bowiem do uczniów, a następnie ponownie do grobu. Szuka zaginionego ciała wzrokiem zarówno wewnątrz grobu (20,11-13), jak i na zewnątrz (20,14-15). (4) Tylko Jan mówi o dialogu między Marią i aniołami, podczas gdy Synoptycy opisują anielskie zwiastowanie orzędzia o zmartwychwstaniu milczącym kobietom. (5) Tylko Jan opisuje angelofanię, po której natychmiast następuje chrystofania. Marek i Łukasz pomijają chrystofanię. Mateusz opisuje chrystofanię (28,7-9), jednak kobiety doświadczają jej dopiero, kiedy idą do uczniów. Tylko w Janie występuje zatem bezpośredniość czasowa pomiędzy angelofanią i chrystofanią, natychmiastowość spotkania<sup>46</sup>.

Krytyczną ocenę intertekstualnych powiązań między Pnp 3,1-4 i J 20,1-18 prezentuje Sabine van den Eynde<sup>47</sup>. W jej opinii różnica między kobietą żarliwie szu-

<sup>45</sup> M. Cambe, *L'influence*, s. 17-18. Jocelyn McWhirter (*The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (SNTSMS; 138), Cambridge 2006, s. 93-96) wskazuje następujące odpowiadające sobie elementy pomiędzy Pnp 3,1-4 a J 20,1-18: (1) nocna pora, (2) szukająca kobieta, (3) poszukiwany mężczyzna, (4) spotkanie i konwersacja z pokojowo nastawioną trzecią stroną, (5) natychmiastowe odnalezienie przez kobietę poszukiwanego mężczyzny, (6) przetrzymywanie, dotykanie mężczyzny przez kobietę. Ann Roberts-Winsor (*A King is Bound in the Tresses*, s. 42-43) wskazuje jeszcze na komnatę (τὸ ταμίειον) z Pnp 3,4 mającą mieć swój odpowiednik w grobie (τὸ μνημεῖον) w J 20,1-11 oraz na postanowienie oblubienicy „Powstanę!” (ἀναστήσομαι) z Pnp 3,2 jako mających być odzwierciedlonymi – na zasadzie ironii – w słowach Marii Magdaleny „Zabrano Pana mojego i nie wiem gdzie Go położyli” (20,13); powstanie oblubienicy ma być powiązane z powstaniem z martwych Jezusa. Powyższe odniesienia nie są jednak przekonujące, jak słusznie zauważa J. McWhirter, *The Bridegroom Messiah*, s. 96.

<sup>46</sup> J. McWhirter, *Bridegroom Messiah*, s. 96-98. Autorka (s., 98) konkluduje: „John seems to customize the tradition about Mary Magdalene so that it agrees with Song 3:1-4. John relates the episode in terms of the evoked text: Mary Magdalene looks for Jesus alone and in the dark, she suddenly finds him after conversing with a third party, and she hold him.”

<sup>47</sup> S. van den Eynde, *Love, Strong as Death? An Inter- and Intratextual Perspective on John 20,1-18*, w: *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL; 200), red. G. van Belle, Leuven 2007, s. 905-906. Podobnie krytyczną opinię wyraził J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament*, „Revue Biblique” 71 (1964) s. 173, stwierdzając, że Maria Magdalena nie jest określona jako dziewica i dlatego nie może być utożsamiona z oblubiężną Chrystusa, figurą Kościoła.

kającą ukochanego, a kobietą idącą do grobu w celu znalezienia martwego ciała jest zbyt duża, aby można było zestawiać obie sceny. Odnośnie do angelofanii w Pnp to strażnicy znajdują kobietę, w narracji Janowej natomiast to Maria widzi aniołów. W Pnp to kobieta zadaje pytanie, czy strażnicy widzieli jej umiłowanego, w narracji Janowej natomiast pytanie zadają aniołowie. Gdyby autor czwartej Ewangelii chciał uczynić aluzję do Pnp bardziej oczywistą, pytanie kobiety z Pnp doskonale odpowiadałoby logice narracji Janowej: Maria pytałaby o ciało umiłowanego<sup>48</sup>. Najważniejszym jednak zarzutem belgijskiej egzegetki jest brak realnego usprawiedliwienia dla kreowania powyższego intertekstualnego powiązania. Zdaniem S. van den Eynde, M. Cambe poprzez odkrycie nawiązania do Pnp znajduje jednocześnie powód, dla którego Maria Magdalena udała się do grobu. Tym powodem jest poszukiwanie ukochanego. S. van den Eynde uważa takie wyjaśnienie za nieprzekonujące i wskazuje opłakiwanie zmarłego jako główny motyw działania Marii. Chęć namaszczenia Jezusa – powód wskazany przez Synoptyków – jest w jej opinii rozwiązaniem mało prawdopodobnym, gdyż miał tego dokonać wcześniej Nikodem (J 19,39). Nadto w jej ocenie motyw udania się do grobu jest zwykłą luką narracyjną (*a blank*), a nie ewidentnym znakiem (*a signpost*) czy nieciągłością narracyjną, która domagałaby się wyjaśnienia poprzez odwołanie do intertekstualności. Motyw udania się do grobu można wydedukować na podstawie zachowania Marii z Betanii, która wychodzi z domu w celu opłakiwania swego zmarłego brata (11,31)<sup>49</sup>.

W naszym przekonaniu powyższa krytyka jest przesadzona. Podobieństwo scen w Pnp 3,1-4 i J 20,1-18 jest uderzające. W obu tekstach występuje identyczna sekwencja poszczególnych elementów czy motywów oraz analogiczne słownictwo<sup>50</sup>. Sam M. Cambe nigdzie nie stwierdza, iż poprzez odkrycie w J 20,1-18 nawiązania do Pnp odkrywa powód, dla którego Maria Magdalena udała się do grobu i którym jest poszukiwanie ukochanego. Udanie się do grobu w celu opłakiwania zmarłego,

<sup>48</sup> S. van den Eynde (*Love*, s. 905) dodaje jeszcze kolejne swoje obiekcje: „If any intentional link was meant, one may wonder why these links are not clearer, by mentioning the night (instead of only the darkness), by indicating that Mary did not find the body of Jesus (instead of only remarking “the Lord has been taken away and we do not know where they laid him”). (...) On top of that, such a link would have been obvious if the same verb for the touching had been used.”

<sup>49</sup> S. van den Eynde, *Love*, s. 906. Taki motyw wskazuje także *Ewangelia Piotra* 12,50-54.

<sup>50</sup> M. Cambe (*L'influence*, s. 17) stwierdza: „les scènes progressent selon un schéma identique, dont les éléments se succèdent en parfaite correspondance.” J 20,1-18 w świetle Pnp 3,1-4 czytają, dla przykładu, Hipolit Rzymski (*Εἰς τὸ ἄστυ*, frag. 15), Cyryl Jerozolimski (*Katechez na Wielki Post*, 14,12), Rufin z Akwilei (*Komentarz do Credo Apostolskiego*, 30), Beda Czcigodny (*In Cantica Cantorum*), Jan od Krzyża (*Noc ciemna*, 2,13,6), a współcześnie, pośród wielu innych, A. Feuillet, *La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo. 20,11-18. Comparaison avec Cant. 3,1-4 et l'épisode des Pélerins d'Emmaüs*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac I. Exégèse et patristique* (Théologie; 56); Paris 1963, s. 93-112; J. Mateos, J. Barreto, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982.<sup>2</sup>2016, s. 803; C. Bernabé, *Trasfondo derasico de Jn 20*, „Estudios Bíblicos” 49 (1990), s. 209-228; J.-L. Ska, *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, Bologna 2000, s. 56-57; A. Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York 2001, s. 108; J. McWhirter, *Bridegroom Messiah*, s. 93-97.

chęć przebywania w obecności ciała zmarłego, samo z siebie może być motywowane miłością do zmarłego. Jeśli uwzględnić jeszcze zmiernie do grobu w ciemności<sup>51</sup>, powracający płacz i upór w dopytywaniu o Jezusa (Maria nigdy nie mówi o ciele zmarłego, ale o zabraniu „Pana” lub nawet „mojego Pana”), miłość do Jezusa jawi się jako właściwy motyw działania Marii.

Poza powyższą strukturalną paralelę pomiędzy Pnp 3,1-4 i J 20,1-18 komentatorzy wskazują z reguły na dwie trudności obecne w tekście Janowym, które można wyjaśnić poprzez odwołanie do Pnp. Idzie o podwójny obrót Marii Magdaleny (20,14.16) oraz Jezusową prośbę o zaprzestanie dotyku (20,17). Obraz oblubienicy trzymającej swego oblubieńca z Pnp 3,4 doskonale wyjaśnia słowa zakazu dotykania Jezusa skierowane do Marii (20,17); zakaz niezrozumiały w świetle późniejszego nakazu dotykania Jezusa adresowanego do Tomasza (20,27)<sup>52</sup>. W istocie celem, dla którego Jan kształtował swą narrację w oparciu o Pnp 3,1-4, mógł być właśnie punkt kulminacyjny dotyczący możliwości dotykania (cielesnego) Jezusa, przy jednoczesnej niemożności zatrzymania przy sobie cielesnego, ziemskiego Jezusa, z powodu Jego wniebowstąpienia. Oblubienica (Kościół symbolizowany tutaj przez Marię Magdalenę) realnie doświadczając (dotykając) Jezusa poprzez wiarę i Eucharystię, nieustannie będzie Go jednak szukała i czekała na pełnię zjednoczenia z Nim (zob. Ap 22,17)<sup>53</sup>. Nie bez znaczenia jest także podobny kontekst „rodzinny” tego dotyku zarówno w Pnp, jak i w J. Szulamitka z Pnp pragnie wprowadzić swego umiłowanego „do domu mej matki, do komnaty mej rodzicielki” (3,4). W przypadku narracji Janowej Jezus chce wstąpić „do Ojca mego i Ojca waszego i Boga mego i Boga waszego” (20,17)<sup>54</sup>.

Drugą z trudności interpretacyjnych 20,1-18 wyjaśnianych w oparciu o nawiązanie do Pnp jest również podwójny obrót Marii Magdaleny (20,14.16). Enigmatyczna

<sup>51</sup> Z pewnością zwyczaj pogrzebowe nie nakazywały oplakiwania zmarłego nocą. Nadto udanie się samotnej kobiety nocą poza mury miasta na miejsce egzekucji było niebezpieczne. W efekcie dla części komentatorów jest to historycznie nieprawdopodobne (J.H. Bernard, R.E. Brown). Może to potwierdzać obecność intertekstualnego odniesienia do Pnp w Janowym motywie ciemności.

<sup>52</sup> Aluzję tę szeroko omawia J. McWhirter, *Bridegroom Messiah*, s. 94-96, 103-105.

<sup>53</sup> W naszym przekonaniu Janowy wybór czasownika ἅπτω (20,17) w miejsce κρατέω, obecnego w Pnp 3,4, mógł być podyktowany chęcią wykreowania tutaj również aluzji do zakazu dotykania drzewa życia z Rdz 3,3. Poprzez zmartwychwstanie drzewo życia jest objawione i utożsamione już nie tyle z „kroczeniem drogami mądrości” (Prz 3,18; 11,30; 13,12; 15,4), ale z samym Jezusem, wcieloną Mądrością. Kontakt z Jezusem przez wiarę (J 20,29) – przy tym fizyczny kontakt z Jezusem w Eucharystii, która jest kontekstem chrystofanii Janowych – jest synonimem życia wiecznego, które jest owocem wiary w Jezusa wg J 20,31 i spożywania Eucharystii (J 6,53-54.57-58). W Księdze Rodzaju (3,22), tak jak i w Iz 65,22 LXX, *drzewo życia* jest symbolem wiecznego życia. Symbolika ta obecna jest *explicitie* w Ap 2,7; 22,2bis.14.19. Odnośnie mądrościowej reinterpretacji motywu „drzewa życia”, zob. J.J. Pudelko, *Metafora «drzewa życia» w Księdze Przysłów*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30/3-4 (2017), s. 129: „Drzewem życia, a więc darem szczęśliwego życia, jest kroczenie drogami mądrości we wszystkich jego aspektach: mowie, pragnieniach, czynach, relacjach.” D. Iwański, *Motywy „drzewa życia” w Księdze Przysłów*, „Biblica et Patristica Thorunensia” 8/1 (2015), s. 18: „[drzewo życia to] synonim najbardziej pożądanых wartości i dóbr.”

<sup>54</sup> A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom*, s. 121.

dwukrotna wzmianka o obróceniu się Marii Magdaleny może być wyjaśniona naturalistycznie. Otóż za pierwszym razem Maria odwraca w kierunku Jezusa jedynie twarz (20,14), za drugim zaś odwraca całe ciało (20,16), co jest potwierdzone przez fakt dotykania Jezusa (20,17)<sup>55</sup>. Obroty Marii mogą jednak być również zinterpretowane jako aluzja do postaci ukochanej z Pnp 7,1, która czterokrotnie wezwana jest do odwrócenia się (ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε ἢ Σουλαμίτις ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε), aby można było na nią patrzeć. Dodajmy, że dwa obroty Marii opisane są pokrewnym czasownikiem (στρέφω)<sup>56</sup>. Podążając za sugestią łączenia z oblubienicą z Pnp Marii Magdaleny wchodzi się na poziom interpretacji duchowej czy też symbolicznej, w której obie kobiety reprezentują oblubienicę samego Boga, a zatem Izrael i Kościół<sup>57</sup>. Paralela między Pnp 7,1 i J 20,14.16 nie jest doskonała<sup>58</sup>, ale w uchyceniu intertekstualnej aluzji nie idzie o zgodność w każdym detalu.

Powyższe powiązania między J 20,1-18 a tekstem Pnp nie są jedynymi, na jakie wskazują komentatorzy narracji Janowej<sup>59</sup>. Prócz wspomnianych powyżej odniesień (jak noc, dotyk etc.) komentatorzy wskazują także na inne możliwe aluzje, a mianowicie (1) ogród jako sceneria wydarzeń w J (19,41) i Pnp (4,12.16; 5,1; 8,13) wraz z motywem (2) ogrodnika (J 20,15), któremu odpowiada „przebywający w ogrodach” (ὁ καθήμενος ἐν κήποις - Pnp 8,13), (3) motyw Marii stojącej (εἰστήκει) przy grobie jako nawiązanie do powstania (ἀνίστημι) umiłowanej w poszukiwaniu umiłowanego (Pnp 3,2) oraz (4) motyw słuchania głosu (Pnp 2,8.14; 3,1; 5,2.6; 8,13; J 20,16.18)<sup>60</sup>. Nadto, (5) Piotr i umiłowany Uczeń (J 20,2-10) mogą być identyfikowani z ἐταῖροι („towarzyszami”, „druhami”) z Pnp 8,13, którzy nasłuchują głosu oblubieńca<sup>61</sup>. (6) Czasownik παρακύπτω („pochylić się”) występujący w J 20,5.11 i Pnp 2,9 (mimo że odnosi się w Pnp do oblubieńca) miałyby opisywać poszukiwanie ukochanej osoby<sup>62</sup>.

Abstrahując od paraleli z Pnp, można wskazać jeszcze dwa elementy w J 20,1-18

<sup>55</sup> Mniej przekonujące jest wyjaśnienie S. Van Den Eynde (*Love*, s. 907): „the first turn is away from the tomb (backwards) and the second turn a turn towards Jesus.”

<sup>56</sup> Więcej A. Roberts Winsor, *A King is Bound in the Tresses*, s. 38.

<sup>57</sup> W tym kluczu obroty Marii są fizycznym powrotem z wygnania, nowym Exodusem, duchowym powrotem narodu do Ziemi Obiecanej. Relacja Marii do Jezusa nie będzie się już opierać na wzroku (J 20,14) i dotyku (20,17), ale na wierze i sakramentach. Tak Feuillet, *La recherche*, s. 99-100. Bez wchodzenia na poziom alegoryczny czy symboliczny, drugi obrót Marii, który dokonuje się na słowo Jezusa, można także widzieć jako duchowe nawrócenie. Tak S.M. Schneiders, *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 1999, s. 196.

<sup>58</sup> S. van den Eynde (*Love*, s. 907) ocenia krytycznie powyższe powiązanie wskazując, iż obrót kobiety od jednego spotkania (z aniołami) do drugiego i potem obrót w kierunku Jezusa są czymś innym niż prośba skierowana do kobiety w Pnp, aby się obracała tak by inni mogli na nią patrzeć. Krytyczną ocenę tego powiązania prezentuje również J. McWhirter (*Bridegroom Messiah*, s. 89-90) wskazując obrót Jezusa i pytanie „Czego szukacie?” z J 1,38 jako narracyjne *inclusio* całej Ewangelii, które pomaga wyjaśnić obroty Marii Magdaleny.

<sup>59</sup> Zob. A. Roberts-Winsor, *A King is Bound in the Tresses*, s. 37-49.

<sup>60</sup> A. Roberts-Winsor, *A King is Bound in the Tresses*, s. 37-49.

<sup>61</sup> M. Cambe, *L'influence*, s. 19.

<sup>62</sup> S.M. Schneiders, *Joh 20:11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene* –

sugerujące kontekst oblubieńczy. (1) Zmartwychwstanie nastąpiło „trzeciego dnia”, zgodnie z zapowiedzią Jezusa (2,19-21). Zmartwychwstanie jest w tej zapowiedzi przyrównane do trwającej trzy dni budowy świątyni, która jest rozumiana jako ciało Jezusa. Jednocześnie „trzeci dzień” związany jest z cudem w Kanie Galilejskiej (2,1). Bardzo możliwe, że metafora małżeńska obecna w opisie znaku w Kanie oraz w momencie Jezusowej godziny uwielbienia na krzyżu jest także obecna w Janowym opisie pierwszej chrystofanii<sup>63</sup>. (2) Odwołaniem do metafory małżeńskiej może być również nazwanie Marii dwuznacznym słowem γυνή (20,13.15), oznaczającym zarówno kobietę, jak i żonę. Termin ten określa matkę Jezusa (2,4; 19,26), a także Samarytankę (4,7.9.11.15.17.19.21.25.27.28.39.42). W 16,21 może się odnosić do Ewy i Maryi<sup>64</sup>. Jego użycie w J 8,3.4.9.10 nie może być brane pod uwagę ze względu na wątpliwość co do pochodzenia tego tekstu od autora czwartej Ewangelii. Termin ten wypowiedziany przez Jezusa kierowany jest jedynie do Maryi (2,4; 19,26), Samarytanki (4,21) i Marii Magdaleny (20,15). Nie jest zatem przypadkiem, iż te trzy kobiety funkcjonują w narracji Janowej jako reprezentantki Oblubienicy Mesjasza.

## 9. Tchnienie Ducha (J 20,22)

Tchnienie Zmartwychwstałego na swych uczniów Ducha Świętego widziane jest już od starożytności chrześcijańskiej jako niekwestionowana aluzja do tchnienia Boga Stworzyciela w nozdrza pierwszego człowieka, Adama, w Rdz 2,27<sup>65</sup>. André Feuillet porównuje w tej scenie Jezusa, nowego Adama, z pierwszym Adamem, z którego boku powstaje Ewa. Jezus, jako nowy Adam, poprzez tchnienie Ducha stwarza nową Ewę, Kościół<sup>66</sup>. Nie bez znaczenia jest fakt, iż przekazanie Ducha

---

*A Transformative Feminist Reading*, w: *What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel* (SBL. Symposium Series; 3), red. F.F. Segovia, Atlanta, GA 1996, s. 161.

<sup>63</sup> A. Villeneuve, *Nuptial Symbolism*, s. 126: „The connection between the “three days” of the new Temple and Christ’s resurrection is unmistakable, but it is probable that the evangelist also wished to relate it to the third day of Cana. The correlation between the revelation of Jesus’ glory at Cana and his death and resurrection renders it likely that Cana’s “third day” indeed alludes to the third day of Jesus’ resurrection.”

<sup>64</sup> A. Feuillet, *Les épousailles du Messie. La mère de Jésus et l’Église dans le Quatrième Évangile*, „Revue Thomiste” 96 (1986), s. 377-391.

<sup>65</sup> Szczegółowa dyskusja na temat tej aluzji w C.R. Sosa Siliezar, *Creation Imagery in the Gospel of John* (Library of New Testament Studies; 546), London 2015, s. 153-173. Powiązanie J 20,22 z targumiczną lekturą Rdz 2,7 prezentują M. Wojciechowski, *Le don de L’Esprit Saint dans Jean 20.22 selon Tg. Gn. 2.7*, „New Testament Studies” 33 (1987), s. 289-291; T. R. Hatina, *John 20,22 in Its Eschatological Context: Promise or Fulfilment?*, „Biblica” 74 (1993), s. 196-219. W starożytności odniesienie do stworzenia z Rdz 2,7 w J 20,22 widzą Teodor z Mopsuestii, *Comm. Jo. 7,20-22*; Cyryl Jerozolimski, *Myst. Cat. 17,12* czy Cyryl Aleksandryjski, *Comm. Jo. 12*. Interpretacje patrystyczne omawia M.-O. Boulnois, *Le souffle et l’Esprit. Exégèses patristiques de l’insufflation originelle de Gn 2,7 en lien avec celle de Jn 20,22*, „Recherches augustinienne et patristiques” 24 (1989), s. 3-37.

<sup>66</sup> A. Feuillet, *Les épousailles du Messie*, s. 386: „À l’animation d’Adam par Yahvé dans la Genèse répond, dans le Quatrième Évangile, l’animation, sur un plan supérieur, des disciples par le nouvel Adam ; au don du souffle de la vie succède maintenant le don de l’Esprit-Saint, ce qui signifie que

Świętego w 20,22 jest konsekwencją mesjańskich zaślubin, które miały miejsce w momencie ukrzyżowania. Już w scenie ukrzyżowania bowiem, mówiąc o „przekazaniu Ducha”, Ewangelista wskazał na obecność daru Ducha Świętego w momencie ofiary Oblubieńca (19,30). Dar Ducha, łączony z wypływającą z Jego boku wodą (zob. 19,34 czytane w świetle 7,37-39), jest darem boskiego Oblubieńca (hebr. mohar) dla swej Oblubienicy (zob. 4,10).

## Zakończenie

Tematem głównym Ewangelii Janowej jest tożsamość Jezusa zdefiniowana jako Mesjasz i Syn Boży (20,31). Jezus już na wstępie Ewangelii Janowej zostaje określony jako Oblubieniec (3,29). Motyw oblubińczy przewija się na samym początku narracji, w rozdziałach 1–4 oraz w jej drugiej części, w rozdziałach 12–20, opisującej moment kulminacyjny działalności Jezusa, jego „godzinę” chwały. Identyfikując Jezusa z oblubieńcem, Ewangelista wskazuje na podwójną tożsamość Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego. Wynika to bezpośrednio z oczekiwań żydowskich utożsamiających Mesjasza z eschatologicznym oblubieńcem Izraela. Nie ma poważnych przesłanek, aby wątpić w żywotność tych oczekiwań w okresie powstawania Ewangelii Janowej. Nadto utożsamienie Jezusa z oblubieńcem wskazuje pośrednio na boską tożsamość Jezusa, gdyż wiąże Jezusa z wszechobecną w ST metaforą małżeńską, w której Bóg widziany jest jako małżonek Izraela, a Izrael jako małżonka Boga. W ujęciu Ewangelisty – i temu służą pierwsze cztery rozdziały Ewangelii (1,19–4,54) – małżonką mesjańskiego i boskiego Oblubieńca jest gromadząca się wokół niego wspólnota uczniów, Kościół, której przewodzi matka Mesjasza (2,12). W części drugiej swej Ewangelii (12–20) Ewangelista opisuje mesjańskie i boskie zaślubiny między boskim Mesjaszem i Jego oblubienicą. Godzina zaślubin znajduje swe wypełnienie i realizację w godzinie męki i śmierci. Podobnie jak Samarytanka w pierwszej części Ewangelii jest postacią reprezentującą wszystkich Samarytan, tak w „godzinie” Jezusa Maria z Betanii, Maryja, matka Jezusa oraz umiłowany Uczeń, a następnie Maria Magdalena stają się reprezentantami Kościoła, oblubienicy Mesjasza.

## Literatura

- Anderson, A.A., *2 Samuel* (Word Biblical Commentary; 11), Dallas, TX 1989.  
 Arnold, B.T., *1&2 Samuel* (The NIV Application Commentary), Grand Rapids, MI 2003.  
 Bardski, K., *Stworzenie kobiety (Rdz 2,18-25) jako wczesnochrześcijańska alegoria narodzin Kościoła*, „Scripture Lumen” 1 (2009), s. 283-290.  
 Bardski, K., *Lektura Salomona. Biblia – symbol – interpretacja* (Warszawskie Studia Teologiczne. Rozprawy naukowe; 6), Warszawa 2011.

---

l'œuvre du Christ ressuscité consomme en quelque sorte l'œuvre du Créateur. (...) à la différence du premier Adam qui ne fut qu'un instrument passif dans la formation de la première femme par la puissance divine, c'est le nouvel Adam lui-même qui doit être comme le créateur de la nouvelle Ève issue de lui, l'Église.”



- Bernabé, C., *Trasfondo derasico de Jn 20*, „Estudios Bíblicos” 49 (1990), s. 209-228.
- Bienaimé, G., *Moïse et le don de l'eau dans tradition juive ancienne : targum et midrash* (Analecta biblica; 98), Rome 1984.
- Bond, K.H., *Discarding the Seamless Robe: The High Priesthood of Jesus in John's Gospel, w: Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honour of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal*, red. D.B. Capes, A.D. DeConick, H.K. Bond, T.A. Miller, Waco, TX 2007, s. 183-194.
- Boulnois, M.-O., *Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn 2,7 en lien avec celle de Jn 20,22*, „Recherches augustinienne et patristiques” 24 (1989), s. 3-37.
- Brown, R.E., *The Gospel of John. Introduction, Translation, and Notes (XIII-XI)* (The Anchor Bible; 29A), Garden City, NY 1970.
- Bruns, J.E., *A Note on Jn 12,3*, „Catholic Biblical Quarterly” 28 (1966), s. 219-222.
- Cambe, M., *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, „Revue Thomiste” 58 (1962), s. 5-26.
- Chavasse, C., *The Bride of Christ*, London 1940.
- Coloe, M.L., *'Behold the Lamb of God': John 1,29 and the Tamid Service, w: Rediscovering John. Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta; 60), red. L.D. Chrupcała, Milano 2013, s. 337-350.
- Couchoud, P.-L., *Notes de critique verbal sur St Marc et St Matthieu*, „Journal of Theological Studies” 34 (1933), s. 113-138.
- De Goedt, M., *Un schème de révélation dans le Quatrième Évangile*, „New Testament Studies” 8 (1961-1962), s. 142-150.
- Eisler, R., *Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah (Ev. Joh 13,2-16)*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 14 (1913), s. 268-271.
- Fehribach, A., *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville, MN 1998.
- Feuillet, A., *L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27)*, „Biblica” 47 (1966), s. 169-184; 361-380; 557-573.
- Feuillet, A., *La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo. 20,11-18. Comparaison avec Cant. 3,1-4 et l'épisode des Pèlerins d'Emmaüs*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac I. Exégèse et patristique* (Théologie; 56); Paris 1963, s. 93-112.
- Feuillet, A., *Les épousailles du Messie. La mère de Jésus et l'Église dans le Quatrième Évangile*, „Revue Thomiste” 96 (1986), s. 357-391, 536-555.
- Hahn, S., *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, New York 2018.
- Hatina, T. R., *John 20,22 in Its Eschatological Context: Promise or Fulfilment?*, „Biblica” 74 (1993), s. 196-219.
- Heereman, N.-S., *'Behold King Solomon!' Symbolic Inner-biblical Interpretation in Song 3:6-11, w: Interpreting the Song of Songs – Literal or Allegorical?* (Biblical Tools and Studies; 26), red. A. Schellenberg, L. Schwienhorst-Schönberger, Leuven 2016, s. 181-219.
- Iwański, D., *Motyw „drzew życia” w Księdze Przysłów*, „Biblica et Patristica Thorunensia” 8/1 (2015), s. 9-20.
- Kerrigan, A., *Jn. 19, 25-27 in the Light of Johannine Theology and the Old Testament*, „Antonianum” 35 (1960), s. 369-416.
- Kubiś, A., *The Book of Zechariah in the Gospel of John* (Études bibliques. Nouvelle série; 64), Pendé 2012.

- Kubiś, A., *Radość przyjaciela Oblubieńca z powodu głosu Oblubieńca w J 3,29*, w: *Radość Ewangelii. Biblijne źródła chrześcijańskiej radości* (Analecta Biblica Lublinensia 13), red. A. Zawadzki, Lublin 2016, s. 163-192.
- Kubiś, A., *Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 1: Interpretacje sakramentalne na tle współczesnych wyjaśnień J 13,1-20*, „The Biblical Annals” 8 (2018), s. 379-420.
- Kubiś, A., *Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa. Część 2: Argument odwołujący się do antropologii kulturowej*, „The Biblical Annals” 8 (2018), s. 567-586.
- Le Déaut, R., *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (Analecta biblica; 22), Rome 1963.
- Loisy, A., *Le quatrième Évangile*, Paris 1903.
- Mateos, J., Barreto J., *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982.<sup>5</sup>2016.
- Mathew, B., *The Johannine Footwashing as the Sign of Perfect Love. An Exegetical Study of John 13:1-20* (WUNT; 2/464), Tübingen 2018.
- McWhirter, J., *The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (SNTSMS; 138), Cambridge 2006, s. 93-96.
- Pitre, B., *Jesus the Bridegroom. The Greatest Love Story Ever Told*, New York 2014.
- Podeszwa, P., *Chrystus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 oraz Ap 1,13*, w: *Od Melchizedeka do Jezusa-Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* (Analecta Biblica Lublinensia; 5), red. D. Dziadosz, Lublin 2010, s. 193-207.
- Pudelko, J.J., *Metafora «drzewa życia» w Księdze Przysłów*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30/3-4 (2017), s. 120-132.
- Reinhatz, A., *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York 2001.
- Rigato, M.-L., *La sepoltura regale e provvisoria di Gesù secondo Gv 19,38-40*, w: *Atti del VIII simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, red. L. Padovese, Parma – Roma 2001, s. 47-81.
- Roberts Winsor, A., *A King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Literature; 6), New York et al. 1999.
- Schneiders, S.M., *Joh 20:11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading*, w: *What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel* (SBL Symposium Series; 3), red. F.F. Segovia, Atlanta, GA 1996, s. 155-168.
- Schneiders, S.M., *Written That You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 1999.
- Schneiders, S.M., *The Lamb of God and the Forgiveness of Sin(s) in the Fourth Gospel*, „Catholic Biblical Quarterly” 73 (2011), s. 1-29.
- Serra, A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2, 1-12 e 19, 25-27* (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae «Marianum»; 31), Roma 1977.
- Sevrin, J.-M., *L'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde (Jn 1,29)*, w: *Le quatrième évangile. Recueil d'études* (BETL; 281), red. G. Van Belle, Leuven, Paris, Bristol, CT 2016, s. 173-181.
- Simoens, Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000.
- Ska, J.-L., *L'argilla, la danza e il giardino. Saggi di antropologia biblica*, Bologna 2000.
- Sosa Siliezar, C. R., *Creation Imagery in the Gospel of John* (Library of New Testament Studies; 546), London 2015.

- Stordalen, T., *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (SBET; 25), Leuven 2000.
- Syreeni, K., *From the Bridegroom's Time to the Wedding of the Lamb. Nuptial Imagery in the Canonical Gospels and the Book of Revelation*, w: *Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, red. M. Nissinen, R. Uro, Winona Lake 2008, s. 343-369.
- Taschl-Eerber, A., *Der messianische Bräutigam: Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium*, w: *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (Österreichische Biblische Studien), red. L. Schwienhorst-Schönberger, Frankfurt am Main 2017, s. 323-375.
- van den Eynde, S., *Love, Strong as Death? An Inter- and Intratextual Perspective on John 20,1-18*, w: *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL; 200), red. G. van Belle, Leuven 2007, s. 901-912.
- Villeneuve, A., *Nuptial Symbolism in Second Temple Writings, the New Testament and Rabbinic Literature. Divine Marriage at Key Moments of Salvation History* (Ancient Judaism and Early Christianity; 92), Leiden – Boston 2016.
- Wenham, G.J., *Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story*, w: *"I Studied Inscriptions from before the Flood." Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, red. R.S. Hess, D.T. Tsumura, Winona Lake, IN 1994, s. 399-404.
- Winandy, J., *Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament*, „Revue Biblique” 71 (1964), s. 161-190.
- Witetschek, S., *The Hour of the Lamb? Some Remarks on John 19:14 and the Hour of Jesus's Condemnation and/or Crucifixion*, w: *John, Jesus, and History. Volume 3: Glimpses of Jesus through the Johannine Lens* (Early Christianity and Its Literature; 18), red. P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher, Atlanta, GA 2014, s. 95-105.
- Witherington, B., *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Early Life* (SNTS.MS; 51), Cambridge 1984.
- Wojciechowski, M., *Le don de L'Esprit Saint dans Jean 20.22 selon Tg. Gn. 2.7*, „New Testament Studies” 33 (1987), s. 289-291.
- Zimmermann, R., *Jesus - the Lamb of God (John 1:29 and 1:36). Metaphorical Christology in the Fourth Gospel*, w: *The Opening of John's Narrative (John 1:19-2:22). Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus* (WUNT; 385), red. R.A. Culpepper, J. Frey, Tübingen 2017, s. 79-96.



KS. SŁAWOMIR STASIAK

Papieski Wydział Teologiczny  
we Wrocławiu

ORCID: 0000-0002-0949-2043

## Duch w Liście do Rzymian

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-026>

**Streszczenie:** W Rz 8, Paweł używa terminu *to pneuma* bez dodatkowych określeń. Badania pokazują, że Duch to osoba odmienna od Boga Ojca i Chrystusa, zarówno w działaniu, jak i istnieniu. Jest to szczególnie widoczne w 8,33-34, gdzie wstawiennictwo Chrystusa z woli Boga Ojca jest przedstawione analogicznie do wstawiennictwa Ducha, o którym była mowa w 8,26. Duch podejmuje działanie w Osobach Trójcy Świętej. *En pneuma Theou* (8,9) wskazuje, że ziemskie życie chrześcijan pozostaje pod działaniem Ducha Bożego, *kata pneuma* zaś oznacza bycie, życie, przebywanie w Duchu Świętym, a to pozwala wierzącemu znaleźć usprawiedliwienie, ono jednak dokonuje się przez wiarę w Chrystusa. Tak Żydzi, jak i Grecy potrzebują działania Boga w Duchu Świętym (*en pneumatī hagiō(i)*). Uczestnictwo w królestwie Boga przynosi pokój i radość także *en pneumatī hagiō(i)*. Przez Ducha Świętego (*dia pneumatos hagiou*) Boża miłość została na nas wylana. Chrześcijanie są wolni od strachu przed śmiercią i niewolą. Odradzająca się dynamika Ducha pozwala na pierwszeństwo Bożego synostwa. Wreszcie Paweł idzie o krok dalej i podkreśla, że Duch współpracuje z chrześcijanami, jeśli tylko rozpoznają i utrzymują szczególną relację z Bogiem w modlitwie (8,15-16).

**Słowa kluczowe:** Nowy Testament, List do Rzymian, Duch Boży, Duch Chrystusa, Duch Święty, aktywność Ducha, życie chrześcijanina.

## Spirit in the Letter to the Romans

**Summary:** In Rom 8, Paul uses the term *to pneuma*, without additional terms. Research shows that this refers to a person different from God the Father and Christ, both in action and in existence, as a person. This is especially evident in 8:33-34, where the intercession of Christ through the will of God the Father is presented by analogy to the intercession of the Spirit, about which Paul wrote in 8:26.

The Spirit manifests activity in the Persons of the Holy Trinity. The phrase *en pneuma Theou* (8:9) indicates that the earthly life of Christians remains under the authority of God's Spirit. The construction *kata pneuma* means being, living, abiding in the Holy Spirit, which enables the believer to justify himself, though this comes about only by faith in Jesus Christ. Both Jews and Greeks need God's radical action in the Holy Spirit (*en pneumatī hagiō (i)*). Participation in the kingdom of God brings peace and joy also *en pneumatī hagiō (i)*. Through the Holy Spirit (*dia pneumatos hagiou*), God's love was poured out on us.

Christians, who are animated by the Spirit, can no longer accept the attitude of slaves, because the Spirit has released them and keeps them in this state of freedom (see 2 Cor 3:17). So Christians are free from fear of death and from fear of slavery. The reviving dynamics of the Spirit make possible the primacy of divine sonship. Finally, Paul goes a step further and emphasizes that the Spirit cooperates with Christians if they recognize and adhere to this special relationship with God in prayer (8:15-16).

Keywords: New Testament, Letter to the Romans, Spirit of God, Spirit of Christ, Holy Spirit, activity of Holy Spirit, Christian Life.

Kiedy bierzemy do ręki jakiegokolwiek opracowanie dotyczące *Listu do Rzymian*, to zwykle najczęściej poruszonym tematem jest usprawiedliwienie z wiary, ewentualnie sięga się również do zagadnienia życia według ciała i według Ducha. Nas zainteresował temat przedstawienia działania Ducha, tak w odniesieniu do aktywności Trójcy Świętej, jak i człowieka. Kluczem metodycznym w prowadzonych przez nas badaniach jest użycie przez Pawła rzeczownika *to pneuma*. Nie braliśmy jednak pod uwagę tych tekstów, w których rzeczownik ten ma znaczenie dosłowne albo idiomatyczne (zob. Rz 1,9; 11,8; 12,11). Już wstępne badania pokazują, że Apostoł najobszerniej na temat Ducha pisze w centralnej części swojego listu (8,1-39), tam również najrzadziej używa konstrukcji przyimkowych w udziale rzeczownika *to pneuma*. Częściej konstrukcje tego rodzaju spotykamy w początkowych i końcowych rozdziałach. W każdym razie analizując zastosowanie rzeczownika *to pneuma* zauważamy, że opisuje on każdą z osób Trójcy Świętej (przedstawimy to w punkcie pierwszym). Wskazuje on również, przez zastosowanie konstrukcji przyimkowych, na Ich aktywność (co zostanie zaprezentowane w punkcie drugim). Duch Święty odgrywa również szczególną rolę w życiu wierzącego i tą kwestią zajmiemy się w punkcie trzecim. Oczywiście nasze opracowanie nie ma na celu prezentacji wyczerpującego traktatu na temat Ducha, przedstawionego w *Liście do Rzymian*. Ma to być jedynie pewien przyczynek do nauki Pawła o Duchu Świętym i uporządkowanie materiału na temat tego zagadnienia.

## 1. Duch w Trójcy Osób

Paweł wprawdzie nie przedstawia regularnego wykładu na temat Osób w Trójcy Świętej, jednak w zupełnie naturalny sposób posługuje się Ich imionami. Interesujące jest to, że w niektórych testach łączy je imieniem własnym *to pneuma*. Niekiedy termin ten jednak odnosi do trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

### a. Duch Boży

W formie niezależnej określenie *pneuma Theou* znajdujemy jedynie w Rz 8. W dwóch następujących po sobie zdaniach Paweł dwukrotnie użył terminu „Du-

ch”<sup>1</sup>. Drugie z nich ma formę warunkową: *eiper pneuma Theou oikei en hymin* (Rz 8,9b). Chrześcijanin, dzięki wierze i przyjętemu sakramentowi chrztu, nie tylko został usprawiedliwiony w Duchu, lecz także Duch Boży w nim mieszka. Stwierdzenie *oikei en hymin* wskazuje wyraźnie nie tylko na trwały i głęboki wpływ Boga na życie chrześcijanina<sup>2</sup>, lecz także na zdecydowanie aktywną rolę Boga<sup>3</sup> w tym procesie wpisanym w Jego plan zbawczy. Sekwencja następujących po sobie zwrotów zawierających odniesienie do „Ducha” pozwala prześledzić przejście od „postępowania według Ducha” (Rz 8,5) do „Ducha zamieszkającego w nas” (Rz 8,9a), nawet do „posiadania Ducha” (Rz 8,9b). W rzeczywistości wszystkie trzy zwroty wyrażają jedną prawdę: ci, którzy posiadają „Ducha życia w Chrystusie Jezusie” (Rz 8,2), należą do Chrystusa (1Kor 1,12; 3,23; 15,23; 2Kor 10,7; Ga 3,29; 5,24)<sup>4</sup>.

Bezpośredni kontekst niesie za sobą jeszcze dwa określenia Bożego Ducha: *to pneuma tou egeirantos ton Iēsoun en nekron oraz autou pneumatos* (Rz 8,11). Nasze badania rozpocznijmy od tego drugiego, znacznie mniej złożonego tytułu. Zaimiek osobowy *autou* wyraźnie wskazuje na wcześniejsze określenie *to pneuma tou Theou* (w. 11a). Już w poprzednich wersach Paweł pisał na temat Ducha Bożego, który zamieszkuje (*oikei*) w chrześcijanach (8,9). Teraz raz jeszcze powtarza tę prawdę (*dia tou enoikountes autou pneumatos*; w.11b). W ten sposób podkreśla, że obdarowanie życiem nie ma charakteru przypadkowego, lecz jest konsekwencją zamieszkującego w wierzących Ducha Bożego. Duch bowiem jest przyczyną, dla której Bóg podejmie dzieło wskrzeszenia umarłych na końcu czasów. Pokreślenie faktu, że Duch mieszka w wierzących, wskazuje na Jego funkcję nadprzyrodzonego tchnienia, gwarancji przyszłego życia<sup>5</sup>. To wprowadza nas w omówienie pierwszego określenia, które pozostaje w związku ze wskrzeszeniem Jezusa z martwych. Samo sformułowanie tytułu wydaje się wskazywać na Boga Ojca, którego Duch daje życie. Jednak nie tylko w odniesieniu do Chrystusa, lecz także do wierzących na końcu czasów<sup>6</sup>.

Konsekwencją zamieszkiwania w nas Bożego Ducha jest również to, że prowadzeni przez Niego jesteśmy synami Bożymi: *hosoi gar pneumati Theou agontai, houtoi huioi Theou eisin* (Rz 8,14). Także w tym kontekście został użyty tytuł *pneuma Theou*. W. 14 stanowi otwarcie perykopy 8,14-16, która jest pomostem prowadzącym do nowej argumentacji Pawła na temat „synostwa Bożego”, które jest elementem obietnicy życia wiecznego, o której pisał wcześniej (zob. 8,13). Wszystko

<sup>1</sup> W pierwszym *pneuma* występuje w konstrukcji przyimkowej, na ten temat jednak będziemy pisali w kolejnej części opracowania.

<sup>2</sup> W. Sanday, A.C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh <sup>5</sup>1902, s. 196.

<sup>3</sup> B.A. Hedin, *Romans 8:6-11*, „Interpretation” 50/1(1996), s. 57.

<sup>4</sup> J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico* (trad. E. Gatti), Casale Monferato 1999, s. 584.

<sup>5</sup> R. Penna, *Lettera ai Romani*, Bologna 2006, s. 556-557.

<sup>6</sup> J.A. Bertone, *The Function of the Spirit in the Dialectic Between God's Soteriological Plan Enacted But Not Yet Culminated: Romans 8:1-27*, „Journal of Pentecostal Theology” 7/15(1999), s. 79.81.

to służy Apostołowi jako punkt wyjścia dla nadziei zrodzonej przez Ducha – usprawiedliwienia, które nie jest zależne od zachowania norm Prawa, lecz od nowej relacji z Bogiem<sup>7</sup>. Chodzi o czynny wpływ Ducha na życie chrześcijanina, a dokładniej poddanie się wierzących prowadzeniu ich przez Ducha<sup>8</sup>. W ten sposób Duch Boży jest skuteczną przyczyną synostwa przez adopcję, a tym samym podstawą przyjęcia już w teraźniejszości dziedzictwa Abrahama, które ostatecznie zostanie przyjęte w eschatologicznej przyszłości (zob. Rz 8,17)<sup>9</sup>.

## b. Duch Chrystusa

Trzeba przyznać, że w Rz 8,9 mamy szczególne nagromadzenie pojęcia *to pneuma*, w różnych konstrukcjach i tytułach. Jeden z nich omówiliśmy wyżej. Teraz zajmujemy się zdaniem: *ei de tis pneuma Christou ouk echei houtos ouk estin autou* (Rz 8,9). W całym zdaniu, jak i w całym ósmym rozdziale, widzimy połączenie wypowiedzi o charakterze soteriologicznym i pneumatologicznym. Jest to jedyne miejsce w *Liście do Rzymian*, w którym spotykamy tytuł *pneuma Christou*. Uczni przez wiele lat stawiali sobie pytanie, jaki charakter ma użyty tu genitivus. J.D.G. Dunn jest zdania, że namaszczenie Jezusa przez Ducha stanowi o posłannictwie Tego pierwszego<sup>10</sup>, późniejsze zaś Jego życie, jakie przeżywa w Duchu, definiuje Ducha jako „Ducha Jezusa” lub „Ducha Chrystusa”<sup>11</sup>. Życie Jezusa jest wzorem dla życia chrześcijanina napełnionego Duchem. W swoim wywyższonym życiu, jak twierdzi Dunn, Jezus nie ma ontologicznego związku z Duchem. Jest to po prostu funkcjonalna identyfikacja, w której doświadczenie Ducha dla wierzącego jest zrównane z doświadczeniem Chrystusa<sup>12</sup>. Ontologicznie Duch pochodzi od samego Boga, nie od Chrystusa. J. Coulson jest natomiast zdania, że Chrystus jest włączony w tożsamość Boga Ojca, a Jego związek z Bogiem Ojcem jest nie tylko „funkcjonalny”, ale także „ontologiczny”<sup>13</sup>. Swoje twierdzenie popiera opinią M. Turnera<sup>14</sup> i G. Fee<sup>15</sup>,

<sup>7</sup> V. Schafroth, *Romans 8. The Chapter of the Spirit*, „Journal of the European Pentecostal Theological Association” 30/1(2010), s. 85.

<sup>8</sup> J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, s. 595; Tak również A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001, s. 295.

<sup>9</sup> J.A. Bertone, *The Function of the Spirit*, s. 95-96.

<sup>10</sup> J.D.G. Dunn, *Jesus - Flesh and Spirit. An Exposition of Romans 1:3-4*, „The Journal of Theological Studies” 24/1(1973), s. 41-42.

<sup>11</sup> Tenże, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Grand Rapids 1997, s. 318-326.

<sup>12</sup> Tamże, s. 322-323.

<sup>13</sup> J. Coulson, *Jesus and the Spirit in Paul's Theology. The Earthly Jesus*, „The Catholic Biblical Quarterly” 79/1(2017), s. 79.

<sup>14</sup> M. Turner, *The Spirit of Christ and 'Divine' Christology*, w: *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (red. J. Green, M. Turner), Grand Rapids 1994, s. 413-436.

<sup>15</sup> G.D. Fee, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Exeter- Peabody 1994, s. 831-834; Tenże, *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody 2007, s. 269-270.



przeciwną do J.D.G. Dunna. Sądzą oni, że „Duch Chrystusa” lub podobne wyrażenia (zob. Rz 8,9; Ga 4,6, Flp 1,19) należy rozumieć w ten sam sposób, co „Duch Boży”, mianowicie jako *genetivus* pochodzenia<sup>16</sup>. Tak więc „Duch Chrystusa” jest Duchem pochodzącym od Chrystusa, Duchem, który pośredniczy w obecności i działaniu Chrystusa w taki sam sposób jak Duch, który pośredniczy w obecności i działaniu Boga. Takie zrozumienie tytułu *pneuma Christou* zostało szczegółowo przedstawione w późniejszych opracowaniach innych badaczy<sup>17</sup>. Ten pogląd utrzymuje, że Paweł reprezentuje teologię „proto-trynitarną”<sup>18</sup>, w której Chrystus jest ontologicznie związany z Bogiem i Duchem<sup>19</sup>. W każdym razie Paweł celowo nazywa Ducha Chrystusowym, aby wskazać na Jego związek i dokonać Jego identyfikacji. To właśnie zamieszkujący w nas Duch jest poręczeniem przyszłego wskrzeszenia umarłych dla wierzących, w oparciu o dzieło Chrystusa (8,9-10)<sup>20</sup>.

### c. Duch [Święty]

Trzykrotnie w Rz 8 spotykamy termin *to pneuma* bez żadnych dodatkowych określeń. Pozwala to wyciągnąć wstępny wniosek, że Paweł miał na myśli jakąś inną „rzeczywistość” niż ta, o której pisał posługując się określeniami *pneuma Christou*, czy *pneuma Theou*. Pierwszym miejscem, w którym Paweł posługuje się niezależnym pojęciem *pneuma*, jest 8,13, w którym po raz kolejny Apostoł powraca do dwóch przeciwstawnych rzeczywistości (*sarks / pneuma*) i do ich dwóch konsekwencji (*mellete apothnē(i)skein / dzēsesthe*). To przeciwstawienie nie pojawia się w tym miejscu po raz pierwszy. Już w 8,5-11 była na ten temat mowa. Dokładne określenie interesującego nas pojęcia *pneuma*, uzależnione jest i tym razem od kontekstu całej wypowiedzi, a w niej pojawiają się dwa synonimiczne terminy: *sarks* i *sōma*. Należy jednak zauważyć, że w naszym kontekście *sarks* występuje w formie niezależnej, podczas, gdy w 8,6-7 mowa była o jego naturze (*to fronēma tēs sarkos*), a w odniesieniu do *sōma* mowa jest o jego popędach (*tas prakseis tou sōmatos*). W ten sposób możemy wyciągnąć wniosek, że *sōma* nie tylko może być identyfikowane z *sarks*, lecz także jest jego aktywnym instrumentem, dzięki któremu *sarks* przechodzi od intencji do faktów<sup>21</sup>. Zatem życie według ciała nie oznacza jedynie mentalności niezgodnej z Ewangelią Boga, lecz także postępowanie niezgodne z posiadaniem we wnętrzu Duchem. W ten właśnie sposób mieszkający w nas Duch

<sup>16</sup> M. Turner, *The Spirit of Christ and 'Divine' Christology*, s. 431-434.

<sup>17</sup> Zob. np. M. Fatehi, *The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul. An Examination of its Christological Implications*, Tübingen 2000; J. Coulson, 'The Spirit of Sonship'. *The Sonship of Christ and of God's People in Paul's Pneumatology*, Sydney 2004.

<sup>18</sup> Jak podaje J.R. Coulson (*Jesus and the Spirit in Paul's Theology. The Earthly Jesus*, The Catholic Biblical Quarterly 79/1(2017), s. 79), jest to termin stworzony przez G.D. Fee (*Pauline Christology*, s. 586).

<sup>19</sup> J. Coulson, *Jesus and the Spirit in Paul's Theology*, s. 79.

<sup>20</sup> J.A. Bertone, *The Function of the Spirit*, s. 94.

<sup>21</sup> R.H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1976, s. 39.

Święty uwidacznia skuteczność swojego działania<sup>22</sup>. Niewątpliwie więc chodzi o skuteczność w działaniu trzeciej Osoby Trójcy Świętej, która jak zauważyliśmy już wyżej, jest posyłana przez Ojca i Syna.

Na temat owej skuteczności działania Ducha Paweł pisał w jeszcze innym miejscu: „Duch ten (*auto to pneuma*) równocześnie świadczy naszemu duchowi, że jesteśmy dziećmi Boga” (Rz 8,16). Raz jeszcze interesujący nas termin występuje w formie niezależnej i został odniesiony do pojęcia paralelnego, tym razem do „ducha ludzkiego” (*tō(i) pneumatī hēmōn*). Kontekst zdaje się wskazywać na tożsamość, a przynajmniej synonimiczny charakter określeń *to pneuma*, *pneuma Christou* i *pneuma Theou* (zob. zwłaszcza 8,9.11). Jednak przeciwstawienie działania według ciała i według Ducha (8,13) oraz połączenie naszego działania z orędownictwem Ducha, wskazują chyba jednak na efekt posłania, które dokonuje się od Ojca i Syna, a więc na osobę Ducha Świętego. Z poprzedzającego kontekstu (8,5-14) wynika, że ożywiająca dynamika Ducha pozwala osiągnąć synostwo Boże, a także świadomości tegoż synostwa. Teraz Paweł idzie o krok dalej i podkreśla, że Duch współdziała z chrześcijanami, jeśli ci w modlitwie rozpoznają i wyznają tę szczególną relację z Bogiem. W ten sposób Paweł poszerza to, co powiedział w Ga 4,6. Wołanie chrześcijanina jest równocześnie wołaniem Ducha Świętego<sup>23</sup>.

Kim jest Ten, który przychodzi nam z pomocą i przyczynia się za nami? Odpowiedzi na to pytanie Paweł udziela w Rz 8,36: „Podobnie zaś i Duch (*to pneuma*) wspomaga naszą niemoc. Tego bowiem nie wiemy, o co mamy się modlić jak trzeba, ale sam Duch (*auto to pneuma*) wstawia się ponad miarę za nami w niewymownych błaganiach”. Uчени analizując ten tekst skupiają się raczej na modlitwie<sup>24</sup>, wstawienictwie Ducha<sup>25</sup>, czy też innych zagadnieniach<sup>26</sup>. Duch jest tu przedstawiony w działaniu, które zostało opisane zwrotem hyperentygchanei stenagmois alalētois. W w. 22 stworzenie wzdycha w bólach rodzenia, w w. 23 my sami wzdychamy oczekując usynowienia, a w w. 26 w podobny sposób Duch wzdycha wstawiając się za nami w niewymownych błaganiach. Widać więc, że dla Pawła podstawą podejmowanych działań jest wstawienictwo Ducha<sup>27</sup>. Kim jednak jest ów Duch? Nie może On być tożsamy z Chrystusem, który, zgodnie z w. 34, również wstawia się za wierzącymi. W ten bowiem sposób tak Duch, jak i Chrystus występują obok sie-

<sup>22</sup> R. Penna, *Lettera ai Romani*, s. 558.

<sup>23</sup> J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, s. 598.

<sup>24</sup> Zob. np. P.T. O'BRIEN, *Romans 8:26, 27. A Revolutionary Approach to Prayer?*, „The Reformed Theological Review” 46/3(1987), 65-73; A. Gieniusz, *Romans 8:18-30. 'Suffering Does not Thwart the Future Glory'*, Atlanta 1999, s. 217.

<sup>25</sup> Zob. np. T. Wiarda, *What God Knows When the Spirit Intercedes*, „Bulletin for Biblical Research” 17/2(2007), s. 297-311.

<sup>26</sup> Np. G.W. MacRae, *A Note on Romans 8:26-27*, „Harvard Theological Review” 73/1-2(1980), s. 227-230.

<sup>27</sup> Nadto należy zauważyć, że motyw wstawienictwa Ducha Świętego nie występuje ani w pismach Starego Testamentu, ani w literaturze judaistycznej. Jest on więc typowo Pawłowy, a nadto całkowicie nowy; E.A. Obeng, *The Origins of the Spirit Intercession Motif in Romans 8:26*, „New Testament Studies” 32/4(1986), s. 621-622; J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, s. 617.

bie, wykonując te same czynności. Jednak dzieło Chrystusa pochodzi bezpośrednio od Boga (por. 8,33), a zatem jest rzeczywistością całkowicie zewnętrzną dla wierzących. Duch zaś wstawia się za wierzącymi w chwili modlitwy, zatem Jego działanie ma charakter znacznie bardziej wewnętrzny<sup>28</sup>. Zatem również w 8,26 rola Ducha Świętego polega na interioryzowaniu działania Chrystusa. Możemy więc wnioskować, że Duch Święty, tak w naszym tekście, jak i w całym ósmym rozdziale, pozostaje w bezpośredniej relacji do chrystologii i eschatologii. Sprawia On, że Chrystus jest rzeczywiście obecny w życiu chrześcijanina. Zatem w swojej osobie i w swoim działaniu jest różny od Boga Ojca i od Chrystusa.

W podsumowaniu należy odnotować fakt, że zwłaszcza w Rz 8,9-11 spotykamy dużą różnorodność prezentacji Ducha, jako mocy, która zamieszkuje w chrześcijaninie: „Duch Boży”, „Duch Chrystusa”, „Duch Tego, który wskrzesił Jezusa z martwych”, a nawet po prostu, jako „Chrystus w was”. Co słusznie uznaje się za skrócony wariant określenia „Chrystus zamieszkujący w was przez Jego Ducha”. Pokazuje to, jak bardzo Duch jest związany ze zbawczym dziełem Boga przez i w Chrystusie, a oddzielenie Go od tego dzieła jest praktycznie niemożliwe<sup>29</sup>. Nic zatem dziwnego, że Paweł przedstawia Ducha w różnych Jego związkach z poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej.

Rozumienie przez Pawła związku między Jezusem a Duchem Bożym stało się przedmiotem badań od czasu pracy H. Gunkela pt. „Die Wirkungen Des Heiligen Geistes”<sup>30</sup>. Z kolei w ciągu ostatnich czterdziestu lat J.D.G. Dunn stał się jednym z najbardziej znanych uczonych w tej dziedzinie, przede wszystkim z powodu jego prac na temat chrystologii i pneumatologii<sup>31</sup>. Wypracował on charakterystyczny pogląd na temat Jezusa i Ducha w pismach Pawła. Co więcej, zastanawia się on, w jaki sposób działanie Ducha odnosi się do każdego aspektu historii Jezusa: Jego ziemskiej służby, zmartwychwstania i życia wywyższonego. Wydaje się jednak, że opinia późniejszych badaczy jest bardziej wyważona i bliższa prawdzie. Tytuł *pneuma Christou* zawiera genetyw pochodzenia i wskazuje na Ducha, który pośredniczy w obecności i działaniu Chrystusa.

Znamiennym jest, że w niektórych tekstach Rz 8 Paweł posługuje się jedynie terminem *to pneuma* bez dodatkowych określeń. Z naszych badań wynika, że chodzi o osobę różną do Boga Ojca i Chrystusa, tak w działaniu, jak i w istnieniu. Widać to szczególnie w 8,33-34, gdzie wstawiennictwo Chrystusa z woli Boga Ojca jest przedstawione w analogii do wstawiennictwa Ducha, o którym Paweł pisał w 8,26.

<sup>28</sup> R.L. Hahn, *Pneumatology in Romans 8. Its Historical and Theological Context*, „Wesleyan Theological Journal” 21/1-2(1986), s. 85-86.

<sup>29</sup> V. Schafroth, *Romans 8*, s. 85.

<sup>30</sup> H. Gunkel, *Die Wirkungen Des Heiligen Geistes*, Göttingen 1880.

<sup>31</sup> J.D.G. Dunn, *Jesus - Flesh and Spirit*, 40-68; Tenże, *Jesus and the Spirit*, 318-326; Tenże, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Grand Rapids 1996; Tenże, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998, s. 260-264.433.435-437.

## 2. Aktywność działania Ducha w Trójcy Osób

Dotychczas zastanawialiśmy się nad obrazem poszczególnych Osób w Trójcy Świętej, przedstawionych przez Pawła w *Liście do Rzymian*. Teraz chcemy, sięgając do zastosowanych przez niego konstrukcji przyimkowych, prześledzić, w jaki sposób przedstawił on poszczególne Osoby w działaniu. W tym kontekście dominuje odniesienie do Ducha Świętego (Ducha Świętości) przez zastosowanie przyimków *kata* (Rz 1,4; 8,4-5), *en* (Rz 2,28; 9,1; 14,17; 15,16) i *dia* (Rz 5,5). Jedynie raz w ten sposób Apostoł opisuje w działaniu Ducha Bożego (8,9). Nasze badania rozpoczniemy od tego ostatniego tekstu, również dlatego, że werset, w którym występuje interesujący nas zwrot, omawialiśmy już dwukrotnie.

### a. W (en) Duchu Bożym

Jedynie odniesienie do Ducha Boga znajdujemy w pierwszej części Rz 8,9: *hy-meis de ouk este en sarki alla en pneumatī*. Jest to klasyczne dla Pawła przeciwstawienie ciała Duchowi. Rzecz jasna całe zdanie jest pozytywną wypowiedzią Pawła na temat adresatów listu. Do kogo jednak należy odnieść zwrot *en pneumatī*? Do ducha ludzkiego czy też do osoby Ducha? Interpretacja antropologiczna tego zwrotu jest nie do przyjęcia, ze względu na przeciwną tendencję, która panuje w całym ósmym rozdziale<sup>32</sup>. Jak trafnie zauważa A. Pitta, zwrot *en pneumatī* w naszym kontekście odpowiada często używanemu w listach więziennych *en Christō(i)* i zachowuje wszystkie prerogatywy tego ostatniego zwrotu. Wierzący „są w Duchu”, ponieważ znajdują się w przestrzeni oddziaływania Ducha Bożego, dzięki Niemu zostali wyzwoleni i w Nim żyją<sup>33</sup>. To jedyny raz, kiedy Paweł w *Liście do Rzymian* posługuje się zwrotem *en pneumatī*, jako odpowiednikiem *en Christō(i)*. Zazwyczaj używa go w znaczeniu instrumentalnym (zob. Rz 1,9; 9,1; 14,17; 15,16). Ziemskie życie chrześcijan pozostaje pod władzą Bożego Ducha. Duch, jako nowa zasada życia chrześcijańskiego pochodzi od Boga, który jest źródłem zbawienia. Przez wiarę i chrzest chrześcijanie nie tylko zostali usprawiedliwieni w Duchu, lecz także On w nich mieszka.

### b. Według (*kata*) Ducha [Świętości]

Paweł jedynie trzy razy opisuje działanie Ducha za pomocą konstrukcji *kata* + accusativus. Szczególnie interesującym wydaje się pierwszy tekst, w którym Paweł przedstawia głoszoną przez siebie Ewangelię o Chrystusie Jezusie, Synu Bożym (Rz 1,3-4). Charakteryzuje Go w odniesieniu do ciała (*tou genomenou ek spermatos Daud kata sarka*), do Ducha (*tou horisthentos hyiou Theou en dynamei kata pneuma hagiōsynēs eks anastaseōs nekrōn*) i w odniesieniu do wierzących (*Iēsou*

<sup>32</sup> O czym zresztą dość obszernie była mowa w poprzednim punkcie, w którym poddano analizie te teksty, w których Paweł pisał na temat poszczególnych Osób Trójcy Świętej.

<sup>33</sup> A. Pitta, *Lettera ai Romani*, s. 291.

*Christou tou kyriou hēmōn*). Mamy tu zastosowanie figury *kata sarka / kata pneuma*, którą w Rz 8 będzie odnosił do postawy wierzących. Paweł używa słów o tym samym rdzeniu, aby mówić o działaniu Boga Ojca w stosunku do Jezusa (*choridzō*), i aby opisać działanie Boga Ojca w stosunku do wierzących (*prooridzō*; 8,29). To, co Bóg objawił w zmartwychwstaniu Jezusa, uczynił w sposób „uprzedni” dla wierzących. Co więcej, ostatecznym celem tego działania Boga w obu przypadkach jest osiągnięcie synostwa. Jezus został ustanowiony (*tou horisthentos*) Synem Boga (1,4), a wierzący zostali upodobnieni do Niego, aby stali się Jego braćmi, czyli synami Boga (8,29)<sup>34</sup>. Chrystus został ustanowiony Synem *en dynamei kata pneuma hagiōsynēs*. Niewątpliwie określenie to pozostaje w antytetycznej relacji do *tou genomenou ek spermatos Daud kata sarka* (1,3). Paweł jednak, a także pierwotny Kościół, kładą nacisk na drugi etap egzystencji Chrystusa, Jego wywyższenie *kata pneuma hagiōsynēs*. Zdanie to odnosi się do „duchowej władzy Chrystusa”, Jego niebiańskiej egzystencji, sposobu istnienia całkowicie różnego od ludzkiej egzystencji. Chrystus pozostawił swój ludzki sposób istnienia. Podstawowy akcent spoczywa na kontraście między ciałem a duchem, który wskazuje na antytezę między pierwszym etapem ziemskiego pochodzenia Dawidowego Jezusa a drugą niebiańską egzystencją, w której objawia się jako Syn Boży<sup>35</sup>. W tym dziele niepoślednią rolę odegrał Duch. Jest On w naszym tekście nie tylko antytezą do ciała, lecz także działającą z całą swoją dynamiką Trzecią Osobą Trójcy Świętej. Sprawia, że Synostwo Boże Chrystusa ujawniło się w całej pełni w Jego zmartwychwstaniu<sup>36</sup>.

Antyteza, która stała się podstawą do przedstawienia wywyższonego stanu Chrystusa Jezusa, jest formułowana przez Pawła w kolejnym tekście, tym razem w odniesieniu do wierzących: „To bowiem, co było niemożliwe dla Prawa, ponieważ było osłabione przez ciało, tego dokonał Bóg, posławszy swojego Syna w podobieństwie do grzesznego ciała i z powodu grzechu potępił grzech w ciele, aby sprawiedliwy czyn Prawa został wypełniony w nas, którzy nie postępujemy (*peripatousin*) według ciała lecz według Ducha (*kata pneuma*). Ci bowiem, którzy postępują (*ontes*) według ciała, dążą do rzeczy cielesnych, ci zaś, którzy postępują według Ducha (*kata pneuma*) – do rzeczy duchowych” (Rz 8,3-5). Działanie wierzących zostało przedstawione na dwa sposoby (*peripatousin, ontes*), oba wiążą się ściśle z Duchem. Czasownik *peripateō* w tym kontekście nie oznacza fizycznego podążania za kimś jakąś drogą, lecz postępowanie o charakterze religijnym<sup>37</sup>, czyli zachowanie wymagań stawianych przez Ducha, a nie przez ciało. Prawo wprawdzie ukazywało ideał

<sup>34</sup> J.R.D. Kirk, *Appointed Son(s). An Exegetical Note on Romans 1:4 and 8:29*, „Bulletin for Biblical Research” 14/2(2004), s. 241-242.

<sup>35</sup> J.W. Jipp, *Ancient, Modern, and Future Interpretations of Romans 1:3-4. Reception History and Biblical Interpretation*, „Journal of Theological Interpretation” 3/2(2009), s. 245.

<sup>36</sup> Działanie Boga Ojca znajduje ostateczne spełnienie w życiu zmartwychwstałym. Jezus został ogłoszony synem Boga *eks anastaseōs nekrōn*, a wierzący otrzymują dopełnienie swojej adopcji także przy zmartwychwstaniu (8,11.13-17.18-19.23); por. J.R.D. Kirk, *Appointed Son(s)*, s. 242.

<sup>37</sup> Takie znaczenie podaje R. Popowski w 2a; zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 488.

postępowania, ale nie było w stanie dać człowiekowi instrumentów do podjęcia go. Teraz wszystko uległo zmianie, bowiem Duch uzdalnia wierzącego do zwyciężenia pokus ciała i do osiągnięcia celu postawionego kiedyś przez Prawo. Chrześcijanie nie pozostają już pod Prawem, lecz pod wpływem działania łaski. Sprawiedliwość wobec Boga, w której teraz wierni mają udział, nie została osiągnięta dzięki osobistym uczynom i zasługom człowieka, lecz jest to sprawiedliwość dana mu dzięki temu zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa<sup>38</sup>. Na to wskazuje konstrukcja *mē kata sarka peripatousin alla kata pneuma*. Postępowanie „według Ducha” oznacza działanie w Jego mocy i osiągnięcie tego, co było wymagane przez Prawo Mojżeszowe, bez konieczności poddania się mu. Postępowanie przeciwne oznacza życie „według ciała” (*kata sarka*)<sup>39</sup>.

W 8,5 mamy do czynienia z użyciem innego czasownika na opisanie podobnej rzeczywistości: *hoi gar kata sarka ontes ta tēs sarkos fronusin, hoi de kata pneuma ta tou pneumatōs*. Wyrażenie *kata sarka ontes* oznacza tych, których istnienie zdominowane jest przez „ciało”<sup>40</sup>. Po drugiej stronie znajdują się ci, którzy „są według Ducha”. Ci, którzy zostali ochrzczeni żyją „w Chrystusie Jezusie” (8,1) i są otwarci na działanie Ducha. Inspirowani przez Niego ukazują w swoim życiu „owoce Ducha” (Ga 5,22-23). Ponieważ Chrystus żyje w wierzących, dlatego oni nie są już motywowani rzeczami cielesnymi. W ich życiu dokonała się radykalna zmiana dzięki wierze i sakramentowi chrztu. Grzech oczywiście może nadal panować nad ciałem, ale nie może zdominować „ja” dzięki Duchowi, który w nim mieszka. Teraz osoby te są pod władaniem Ducha Świętego.

Podsumowując zauważamy, że wyrażenie *kata pneuma* oznacza bycie, życie, trwanie w Duchu Świętym, które umożliwia wierzącemu usprawiedliwienie.

### c. W (en) Duchu Świętym

W Duchu dokonuje się cały szereg działań. Paweł wskazuje na kilka z nich. Pisząc na temat obrzezania (Rz 2,28-29) podaje charakterystykę Żyda, najpierw negatywną (w. 28), następnie pozytywną (w. 29). Prawdziwy Żyd został scharakteryzowany w trojaki sposób. Po pierwsze, jest nim ten, kto uwidacznia się nie na zewnątrz, lecz wewnątrz. Po drugie, jego obrzezanie jest obrzezaniem serca. Po trzecie, prawdziwy Żyd nie szuka aprobaty ludzi, lecz Boga<sup>41</sup>. W centralnej wypowiedzi znajdujemy dodatkową charakterystykę w postaci zwrotu przyimkowego *en pneumatī*. Zatem prawdziwe obrzezanie dotyczy nie tylko serca, lecz przede wszystkim ma się dokonać „w Duchu”. Zatem prawdziwym Żydem jest ten, kto otrzymuje pochwałę

<sup>38</sup> J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, s. 581.

<sup>39</sup> A. Pitta, *Lettera ai Romani*, s. 290.

<sup>40</sup> To nie znaczy jednak niemoralnego postępowania, lecz życie, w którym Duch nie ma swobody w działaniu, a zatem nie ma również skuteczności doprowadzenia człowieka do sprawiedliwości wobec Boga; V. Schafroth, *Romans* 8, s. 83.

<sup>41</sup> Obszerną analizę tych zagadnień zob. G.P. Carras, *Romans 2:1-29. A Dialogue on Jewish Ideals*, „Biblica” 73/2(1992), s. 205-206.

nie od ludzi, ale od Boga. Zarówno Żydzi, jak i Grecy popełniają podobne grzechy według Prawa i są oskarżeni o nieposłuszeństwo. Wiedza na temat Boga nie przynosi korzyści, jeśli postępowanie nie jest z nią zgodne. Zatem tak Żydzi, jak i Grecy potrzebują radykalnego działania Boga w Duchu Świętym<sup>42</sup>.

Nie tylko obrzezanie ma się dokonać w Duchu, lecz także sumienie ma działać w ten właśnie sposób. Pisze o tym Paweł w kontekście swojego cierpienia spowodowanego odrzuceniem Ewangelii przez jego współziomków: *symmartyrousēs moi tēs syneidēseōs mou en pneumatī hagiō(i)* (Rz 9,1). Niewątpliwie Apostoł rozumie sumienie jako rzeczywistość wewnętrzną, która jest elementem jego „ja”. Nowością jest jednak zestawienie jego działania z Duchem Świętym (*en pneumatī hagiō(i)*). Rzuci się w oczy nie tylko paralelny charakter wyrażen *en pneumatī hagiō(i)* i *en Christō(i)*, lecz także wskazanie na jedność w działaniu obu Osób Trójcy Świętej<sup>43</sup>. Paweł zatem przywołuje na świadków swojego wyznania i działania sumienia – Chrystusa i Ducha Świętego<sup>44</sup>.

Dotychczas Paweł pisał na temat pewnych aspektów życia, które miały prowadzić do zbawienia. Teraz wypowiada się na temat celu – królestwa Bożego: „Bo królestwo Boga przecież nie jest pokarmem i napojem, ale sprawiedliwością, pokojem i radością w Duchu Świętym (*hēgiasmenē en pneumatī hagiō(i)*)” (Rz 14,17). Przywołany tekst jest fragmentem dwuczęściowej parenezy zawartej w Rz 14. W pierwszej części (Rz 14,1-12) Paweł wzywa członków wspólnoty rzymskiej do wzajemnej akceptacji i cierpliwości względem siebie (ww. 1-9) i gani ich za osądzanie i pogardzanie sobą nawzajem (ww. 10-12). W drugiej części (Rz 14,13-23) Apostoł kontynuuje naukę na ten sam temat, ale teraz skupia się na wykroczeniach, które mogą być spowodowane spożywaniem pewnych pokarmów (zob. w. 15). Chociaż Paweł sam siebie zalicza do „mocnych” (zob. w. 14), to jednak radzi członkom podzielonej wspólnoty, aby dostosowali się do „słabych”, kierując się zasadą, że wzajemna miłość i budowanie wspólnoty winny być nadrzędnymi troskami, a nie spożywanie takich czy innych pokarmów. Generalnie Paweł dąży do tego, by wszyscy członkowie wspólnoty mogli działać zgodnie ze swoim sumieniem (w. 23). W tym właśnie kontekście przywołana została zasada spojrzenia z właściwej perspektywy na królestwo Boże. Są nim sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym (Rz 14,17), a nie to, co się je, albo pije. Dieta winna być podporządkowana budowaniu królestwa Bożego, a nie na odwrót. Sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym są przestrzenią, w której odbywa się prawdziwa służba Boża<sup>45</sup>. Jaką rolę w tej argumentacji pełni Duch Święty? Niewątpliwie odnosi się do całej triady (*dikaiosynē, eirēnē, chara*), którą należy traktować nie jako jedynie uczucia czy odczucia, lecz

<sup>42</sup> E. Krentz, *The Name of God in Disrepute. Romans 2:17-29*, „Currents in Theology and Mission” 17/6(1990), s. 438.

<sup>43</sup> Co zostało dobitnie podkreślone w 8,9.15.

<sup>44</sup> R. Penna, *Lettera ai Romani II*, s. 637.

<sup>45</sup> P.-B. Smit, *A Symposium in Rom 14:17? A Note on Paul's Terminology*, „Novum Testamentum” 49/1(2007), s. 44-46.

jako prawdziwe oznaki nadejścia królestwa Bożego. Obecność w nich Ducha Świętego wskazuje na naturę owej triady. Jego działanie sprawia, że w miejsce podziałów pojawia się pokój, w miejsce smutku – radość, a w miejsce niezadowolenia i niesprawiedliwości – służba. W rzeczywistości bowiem wiara i udział w zbawczym dziele Chrystusa sprawiają dzięki Duchowi Świętemu, że ludzie zostają przemienieni nie tylko w sobie samych, lecz także w swoich relacjach<sup>46</sup>.

Jeszcze dobitniej prawda ta została wyrażona niemal w zakończeniu listu: „Niecóż śmiało napisałem do was jako ten, który przypomina wam pewne sprawy, na mocy łaski, danej mi przez Boga. Dzięki niej jestem dla pogan służą Chrystusa Jezusa, sprawującym świętą służbę głoszenia Ewangelii Boga, aby poganie stali się ofiarą przyjemną, uświęconą w Duchu Świętym (*hēgiasmenē en pneumatī hagiō(i)*)” (Rz 15,15-16). Wypowiedź ta znajduje się w sekcji 15,14-21, którą charakteryzuje tak umiar, jak i determinacja wypowiedzi. W Rz 15,14 Paweł uznaje duchową niezależność wspólnoty Kościoła w Rzymie, której przecież nie założył. Jednak właśnie w ww. 15-16 obwieszcza im, co jest fundamentem jego apostołskiego charyzmatu, który był podstawą skierowanych do nich napomnień. Jego autorytet i apostołski mandat opierają się na zleconej mu posłudze głoszenia Ewangelii poganom. Wypowiedź 15,15-16 wyraźnie nawiązuje do wypowiedzi otwierających list (1,1.9)<sup>47</sup>. Wszystko co Paweł mówił i czynił zmierzało do jednego celu: *hina genētai hē prosfora tōn ethnōn euprosdektos, hēgiasmenē en pneumatī hagiō(i)*. Nie chcemy w tym miejscu zajmować się zagadnieniem pogan jako ofiary składanej Bogu, lecz skupić się na uświęceniu, jakiego oni dostępują. Stwierdzenie *hēgiasmenē en pneumatī hagiō(i)* wpisuje się w kultyczną metaforę ofiary, która staje się przyjemną Bogu dzięki działaniu Ducha Świętego<sup>48</sup>. Sami z siebie poganie nie mogli stanowić ofiary miłej Bogu, a stali się taką dzięki uświęcającemu działaniu Ducha Świętego. Jak można przypuszczać, Paweł miał na myśli współumieranie z Chrystusem w sakramencie chrztu i to właśnie zaowocowało owym uświęceniem<sup>49</sup>.

#### d. Przez (dia) Ducha Świętego

Jedyna wypowiedź z użyciem przyimka *dia* i imienia własnego *to pneuma hagnon* w *Liście do Rzymian* znajduje się w stwierdzeniu: „Nadzieja zaś nie sprawia zawodu, ponieważ miłość Boga rozlana jest w naszych sercach (*hē agapē tou Theou ekkechytai en tais kardias hēmōn*) przez Ducha Świętego (*dia pneumatōs hagiou*), który został nam dany (*tou dothentos hēmin*)” (Rz 5,5). Wyrażenie *hē agapē tou Theou* wskazuje na suwerenny dar Boga<sup>50</sup>, którego bezpośrednim sprawcą jest Duch

<sup>46</sup> R. Penna, *Lettera ai Romani*, s. 976-977.

<sup>47</sup> R.J. Dillon, *The 'Priesthood' of St Paul, Romans 15:15-16*, „Worship” 74/2(2000), s. 164.

<sup>48</sup> D.J. Downs, *'The offering of the gentiles' in Romans 15.16*, „Journal for the Study of the New Testament” 29/2(2006), s. 183.

<sup>49</sup> Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań-Warszawa 1978, s. 276-277.

<sup>50</sup> Choć dyskusja o tym, czy mamy tu *genetivus obiectivus* czy też *subiectivus*, wciąż trwa, to jednak



Święty. W ten sposób Paweł z jednej strony nawiązuje do zesłania Ducha Świętego (Dz 2,1-13), a z drugiej odwołuje się do sakramentu chrztu, w którym każdy chrześcijanin został obdarowany Duchem Świętym. On jest gwarantem naszej nadziei, która odegrała znaczącą rolę w historii zbawienia, a także była podstawą wszystkich starotestamentowych obietnic mesjańskich, a ostatecznie zaczęła się realizować w Jezusie Chrystusie<sup>51</sup>. Analizowany przez nas fragment jest najczęściej przywoływanym tekstem Pawła na temat „miłości” jako swoistego drugiego imienia Ducha Świętego. Z tą opinią nie zgadza się H.U. Balthasar wykazując, że w znakomitej większości listów Paweł wiąże z Duchem Świętym (*to pneuma hagion*) pojęcie władzy (*dynamis*), daru (*charisma*) i nierzadko wiedzy o zbawczych planach Boga Ojca (1Kor 1,10-15)<sup>52</sup>. Wydaje się zatem, że Duch Święty nie powinien być łączony z miłością bardziej niż Ojciec czy Syn, a nawet wnioskować, że łączy się z nią mniej niż Oni. W rzeczywistości jednak, za św. Augustynem (De Trinitate 15.32-32), Ducha można nie tylko nazwać Duchem Świętym, lecz także miłością i darem<sup>53</sup>. W ten sposób aktywne działanie Ducha Świętego przy wylaniu miłości Bożej w serca wierzących zostało przez Pawła potwierdzone wprost.

### 3. Duch w życiu człowieka

Odniesienie do Ducha działającego w życiu znajdujemy w ósmym rozdziale *Listu do Rzymian*: „Nie otrzymaliście bowiem ducha niewoli (*pneuma douleias*), aby znowu się bać, ale otrzymaliście ducha usynowienia (*pneuma hiothesias*), w którym wołamy: Abba, Ojcze! Ten Duch (*to pneuma*) równocześnie świadczy naszemu duchowi (*tō(i) pneumatī hēmōn*), że jesteśmy dziećmi Boga” (Rz 8,15-16). W. 15 można przedstawić na bazie następującej antytezy: *pneuma douleias eis fobon / pneuma hiothesias (eis) abba ho pater*<sup>54</sup>. Jej nośnikiem znaczeniowym jest pojęcie *pneuma*. Chrześcijanie otrzymali Ducha (Chrystusa czy też Boga). Można zatem powiedzieć, że niewola i usynowienie są dwiema definicjami, negatywną i pozytywną, ducha / Ducha, który albo zniewala, albo usynawia. Paweł jednak koncen-

---

wiekszość uczonych jest przekonana, że jest to raczej ten drugi przypadek (jak chciał np. Augustyn, *De spiritu et littera*, 32.56), lecz o miłość, która pochodzi od Boga, a jest skierowana ku człowiekowi. Takie zdania są między innymi: E. Käsemann, *Commentary on Romans* (trans. G.W. Bromiley), Grand Rapids 1980, s. 135; O. Kuss, *Der Römerbrief. Erste lieferung. Röm 1,1-6,11*, Regensburg 1963, s. 205-206; H. Schlier, *La lettera ai Romani. Testo Greco, traduzione e commento* (trad. R. Favero, G. Torti), Brescia 1982, s. 259; K. Romaniuk, *List do Rzymian*, s. 133; J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, s. 475; R. PENNA, *Lettera ai Romani*, s. 351.

<sup>51</sup> Pisałem już na ten temat w: S. Stasiak, *Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament. Dzieje Apostolskie, List do Rzymian, 1-2 List do Koryntian, List do Galatów*, Poznań 2014, s. 284.

<sup>52</sup> H.U. von Balthasar, *Explorations in Theology*, vol. III: *Creator Spirit*, San Francisco 1993, s. 117.

<sup>53</sup> M. Levering, *The Holy Spirit in the Trinitarian Communion. 'Love' and 'Gift'?*, „International Journal of Systematic Theology” 16/2(2014), s. 127-128.

<sup>54</sup> K. Romaniuk, *List do Rzymian*, s. 170.

tuje się na Duchu usynowienia<sup>55</sup>. Duch inspiruje wołanie „Abba, Ojcze!” (w. 15). W tradycji judaistycznej to właśnie Boży Duch buduje intymną relację pomiędzy człowiekiem a Bogiem<sup>56</sup>. Tak nowy status bycia w Chrystusie jest potwierdzany, gdy chrześcijanie pochodzenia tak żydowskiego jak i pogańskiego wołają przez Ducha „Abba, Ojcze!” (w. 15), a Duch świadczy duchowi wierzących, że są oni „dziećmi Boga” (w. 16). To nowe, integralne pojmowanie synostwa, czyli ludu Bożego, jest potwierdzone przez proroctwo (Oz 1,10; 2,23; Iz 10,22-23), o którym Paweł wspomniał już w Rz 9,25-29<sup>57</sup>. W ww. 15-16 mamy specyficzne przedstawienie oddziaływania Ducha, czyli wołanie do Boga Abba, które zostało w Ga 4,6 przypisane wyłącznie Duchowi Syna Bożego posłanego do wierzących. „Wołania” nie tylko nie należy uznawać za aklamację, lecz przede wszystkim należy podkreślić jego natchniony charakter. Jeśli Duch wchodzi w życie wierzącego, to Jego błagania dochodzą do wołań wierzącego, co jasno wyraża Jego wstawiennictwo (zob. Rz 8,26; 1Kor 12,9). W Rz 8,15 wypowiedź Pawła w zasadniczy sposób różni się od Ga 4,6, a jej elementy mają utrwalony charakter. Wołanie Ducha w w.15 staje się naszym wołaniem w Duchu. W. 16 wydaje się wskazywać na wewnętrzną dynamikę wydarzenia. To, co w Ga 4,6 zostało przypisane pierwotnemu wołaniu Ducha, tu nie zostało przywołane, a wręcz zróżnicowane. Wołanie „Abba, Ojcze!” wierzących jest wynikiem świadectwa Bożego Ducha, o którym była mowa w Rz 8,5. Czasownik *symmartyrei* należy raczej tłumaczyć jako proste „świadczy”, mimo licznych argumentów za społecznym charakterem przedrostka *syn*. W naszym bowiem kontekście nie chodzi o podwójne świadectwo Ducha Świętego i naszego ducha, lecz o świadectwo od Ducha do ducha<sup>58</sup>.

## Zakończenie

Obserwując użycie przez Pawła terminu *to pneuma widzimy*, że czasami pisze on w ten sposób o Duchu Boga, innym razem o Duchu Chrystusa, a innym razem po prostu o Duchu. Z naszych badań wynika, że chodzi o osobę różną od Boga Ojca i Chrystusa, tak w działaniu, jak i w istnieniu. Widać to szczególnie w 8,33-34, gdzie wstawiennictwo Chrystusa z woli Boga Ojca jest przedstawione w analogii do wstawiennictwa Ducha, o którym Paweł pisał w 8,26. Zauważamy nadto, że Duch prze-

<sup>55</sup> A. Pitta, *Lettera ai Romani*, s. 296.

<sup>56</sup> J.A. Bertone, *The Function of the Spirit in the Dialectic Between God's Soteriological Plan Enacted but Not Yet Culminated: Romans 8:1-27*, „Journal of Pentecostal Theology” 7/15(1999), s. 84.

<sup>57</sup> G.C. Gianoulis, *Is Sonship in Romans 8:14-17 a Link with Romans 9?*, „Bibliotheca Sacra” 166/661(2009), s. 83.

<sup>58</sup> S. Vollenweider, *Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 93/2(1996), s. 176-177.

jawia aktywność w Osobach Trójcy Świętej.

Ożywiani Duchem Bożym chrześcijanie nie mogą już więcej przyjmować postawy niewolników, ponieważ Duch ich wyzwolił i utrzymuje w tym stanie (por. 2Kor 3,17). Zatem chrześcijanie są wolni od lęku przed śmiercią i od obawy przed niewolą. Ożywająca dynamika Ducha pozwala najpierw osiągnąć synostwo Boże, a następnie umożliwia człowiekowi osiągnięcie jego świadomości. Wreszcie Paweł idzie o krok dalej i podkreśla, że Duch współdziała z chrześcijanami, jeśli ci w modlitwie rozpoznają i wyznają tę szczególną relację z Bogiem (Rz 8,15-16). Ożywiani Duchem Bożym chrześcijanie nie mogą już więcej przyjmować postawy niewolników, ponieważ Duch ich wyzwolił i utrzymuje w tym stanie (por. 2Kor 3,17). Zatem chrześcijanie są wolni od lęku przed śmiercią i od obawy przed niewolą. Ożywająca dynamika Ducha pozwala najpierw osiągnąć synostwo Boże, a następnie umożliwia człowiekowi osiągnięcie jego świadomości. Wreszcie Paweł idzie o krok dalej i podkreśla, że Duch współdziała z chrześcijanami, jeśli ci w modlitwie rozpoznają i wyznają tę szczególną relację z Bogiem (Rz 8,15-16).

## Literatura

- von Balthasar, H.U., *Explorations in Theology, vol. III: Creator Spirit*, San Francisco 1993.
- Bertone, J.A., *The Function of the Spirit in the Dialectic Between God's Soteriological Plan Enacted But Not Yet Culminated: Romans 8:1-27*, „Journal of Pentecostal Theology” 7/15(1999), s. 75-97.
- Carras, G.P., *Romans 2:1-29. A Dialogue on Jewish Ideals*, „Biblica” 73/2(1992), s. 429-439.
- Coulson, J., *Jesus and the Spirit in Paul's Theology. The Earthly Jesus*, The Catholic Biblical Quarterly 79/1(2017), 77-96.
- Coulson, L., *'The Spirit of Sonship'. The Sonship of Christ and of God's People in Paul's Pneumatology*, Sydney 2004.
- Dillon, R.J., *The 'Priesthood' of St Paul, Romans 15:15-16*, „Worship” 74/2(2000), s. 156-168.
- Downs, D.J., *'The offering of the gentiles' in Romans 15.16*, „Journal for the Study of the New Testament” 29/2(2006), s. 173-186.
- Dunn, J.D.G., *Jesus - Flesh and Spirit. An Exposition of Romans 1:3-4*, „The Journal of Theological Studies” 24/1(1973), s. 40-68.
- Dunn, J.D.G., *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Grand Rapids 1997.
- Dunn, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998.
- Fatehi, M., *The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul. An Examination of its Christological Implications*, Tübingen 2000.
- Fee, G.D., *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Exeter- Peabody 1994.
- Fee, G.D., *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody 2007.
- Fitzmyer, J.A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico (trad. E. Gatti)*, Casale Monferrato 1999.
- Flawiusz, J., *Dawne dzieje Izraela* (przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki), Warszawa 2001.

- Gianoulis, G.C., *Is Sonship in Romans 8:14-17 a Link with Romans 9?*, *Bibliotheca Sacra* 166/661(2009), s. 70-83.
- Gieniusz, A., *Romans 8:18-30. 'Suffering Does not Thwart the Future Glory'*, Atlanta 1999.
- Gundry, R.H., *Sōma in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1976.
- Gunkel, H., *Die Wirkungen Des Heiligen Geistes*, Göttingen 1880.
- Hahn, R.L., *Pneumatology in Romans 8: Its Historical and Theological Context*, „Wesleyan Theological Journal” 21/1-2(1986), s. 74-90.
- Hedin, B.A., *Romans 8:6-11*, „Interpretation” 50/1(1996), s. 55-58.
- Kirk, J.R.D., *Appointed Son(s). An Exegetical Note on Romans 1:4 and 8:29*, „Bulletin for Biblical Research” 14/2(2004), s. 241-242.
- Krentz, E., *The Name of God in Disrepute. Romans 2:17-29*, „Currents in Theology and Mission” 17/6(1990), s. 429-439.
- Levering, M., *The Holy Spirit in the Trinitarian Communion. 'Love' and 'Gift'?*, „International Journal of Systematic Theology” 16/2(2014), s. 126-142.
- Obeng, E.A., *The Origins of the Spirit Intercession Motif in Romans 8:26*, „New Testament Studies” 32/4(1986), s. 621-632.
- O'Brien, P.T., *Romans 8:26, 27. A Revolutionary Approach to Prayer?*, „The Reformed Theological Review” 46/3(1987), s. 65-73.
- MacRae, G.W., *A Note on Romans 8:26-27*, „Harvard Theological Review” 73/1-2(1980), s. 227-230.
- Penna, P., *Lettera ai Romani*, Bologna 2010.
- Pitta, A., *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001.
- Romaniuk, K., *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań-Warszawa 1978.
- Sanday, W., Headlam, A.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh 1902.
- Schafroth, V., *Romans 8. The Chapter of the Spirit*, „Journal of the European Pentecostal Theological Association” 30/1(2010), s. 80-90.
- Smit, P.-B., *A Symposium in Rom 14:17? A Note on Paul's Terminology*, „Novum Testamentum” 49/1(2007), s. 40-53.
- Stasiak, S., *Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament. Dzieje Apostolskie, List do Rzymian, 1-2 List do Koryntian, List do Galatów*, Poznań 2014
- Turner, M., *The Spirit of Christ and 'Divine' Christology*, w: *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (red. J. Green, M. Turner), Grand Rapids 1994.
- Vollenweider, S., *Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 93/2(1996), s. 163-192.
- Wiarda, T., *What God Knows When the Spirit Intercedes*, „Bulletin for Biblical Research” 17/2(2007), s. 297-311.

KS. MATEUSZ ZAWADZKI

Wydział Historyczny

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-4162-6267

## Oniaszowa świątynia w Leontopolis jako znak hellenizacji diaspory żydowskiej w Egipcie w czasach hellenistycznych.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-027>

**Streszczenie:** Świątynia w Leontopolis jest jednym z niewielu ewenementów, pojawiających się w tradycji żydowskiej, ze względu na dominujący pogląd o konieczności sprawowania kultu jedynie w świątyni jerozolimskiej. Autor artykułu, analizując źródła historyczne mówiące o Oniaszowej świątyni, podejmuje próbę zarysowania zmian zachodzących w tożsamości religijnej mieszkańców diaspory żydowskiej w Egipcie. Znakiem tego był jedynie niewielki spór między diasporą w Egipcie a wspólnotą w Jerozolimie, który ograniczył się do podkreślenia stanowisk związanych z kultem i niepotępienia czy zakazywania sprawowania ofiar w świątyni Oniaszowej. Długie lata funkcjonowania świątyni w Leontopolis ukazują zmianę akcentów w podejściu do prawa i tradycji przodków. Diaspora egipska skupiona była bardziej na tematach związanych z apokaliptyką, a nie prawem kultycznym, co prowadziło do składania ofiar poza Jerozolimą, szczególnie wtedy, gdy tam ich nie składano.

**Słowa kluczowe:** świątynia w Leontopolis, Leontopolis, Oniasz IV, diaspora w Egipcie

## Onias' Temple in Leontopolis as a Sign of Hellenization in the Jewish Diaspora in Egypt in Hellenistic Times

**Summary:** The temple in Leontopolis is one of the few sensations appearing in the Jewish tradition due to the dominant view of the unity of worship in the temple in Jerusalem. The article analyses historical sources about Onias' temple. It is also an attempt to outline changes in the religious identity of the Jewish Diaspora in Egypt. A sign of this may be the lack of larger dispute between the diaspora in Egypt and the community in Jerusalem. The communities limited themselves to emphasising their positions on worship involving burnt offerings, but nothing was mentioned in regard to condemnation or prohibition of the cult in the temple of Onias. The temple in Leontopolis functioned for many years and emphasised the changes in the approach to the law and tradition of the ancestors. The Egyptian diaspora was focused on topics related to the apocalyptic, which encouraged sacrificial worship outside Jerusalem.

**Keywords:** Temple in Leontopolis, Leontopolis, Onias IV, diaspora

## Wprowadzenie

Tekst biblijny z 2Krl 22-23 opowiada szeroko o reformie religijnej przeprowadzonej przez króla Jozjasza. W przyjętych prawach została wyrażona między innymi idea nietolerancji dla kultu pozajerozolimskiego, która stała się jednym z podstawowych elementów myślenia deuteronomicznego<sup>1</sup>. Zasadzie centralizacji kultu, którą zaleca także Kodeks Deuteronomiczny (Pwt 12), musiał się podporządkować każdy izraelski kapłan i każdy członek Ludu Przymierza<sup>2</sup>.

W źródłach historycznych odnajdujemy jednak wzmianki o kulcie izraelskim w miejscach sprawowanym poza Jerozolimą. Józef Flawiusz w *Wojnie żydowskiej* i *Dawnych dziejach Izraela* wspomina o świątyni w Leontopolis, w której to kult sprawowany był do 73 r. po Chr. (*FlavAnt* XIII, III, 2; *FlavBJ* VI, X, 3)<sup>3</sup>. W związku z tym mogą rodzić się pytania: Czy świątynia wybudowana w okręgu Hierapolis była akceptowana przez resztę świata żydowskiego? Czy podjęto kroki w celu powstrzymania składania ofiar w świątyni w Egipcie? Co można powiedzieć o tożsamości religijnej członków diaspory egipskiej w oparciu o źródła mówiące o funkcjonowaniu świątyni w Leontopolis? Odpowiedź na te pytania jest przedmiotem niniejszego artykułu.

### 1. Diaspora żydowska w Egipcie w czasach hellenistycznych

Palestynę w czasach hellenistycznych opuszczało wielu rodowitych mieszkańców, spowodowane było to między innymi poborami do armii prowadzonymi przez władców okresu hellenistycznego, szczególnie Ptolemeuszów, a w mniejszym stopniu Seleukidów<sup>4</sup>. Emigracji militarnej towarzyszyła również cywilna. Kupcy żydowscy, rzemieślnicy, pasterze i rolnicy często opuszczali Palestynę szukając lepszych warunków do osiedlenia. Największym i najlepiej opisanym w źródłach historycznych kierunkiem wędrówki narodu wybranego była diaspora w Egipcie.

Żydzi zamieszkujący tereny związane z kulturą hellenistyczną niejednokrotnie ulegali jej wpływom. Józef Flawiusz w *Dawnych Dziejach Izraela* podaje, że Ptolemeusz wziął Jerozolimę podstępem: „Wszedł do miasta w dniu sabbatu /szabatu/, niby dla złożenia ofiary, a Judejczycy nie stawiali mu oporu, bo zupełnie nie podejrzewali z jego strony napaści i z racji charakteru owego dnia beztrudnie odpoczywali, a wtedy on bez żadnego trudu ujarzmił miasto i odtąd władał nim surowo” (*FlavAnt* XII, I), a następnie „pojmawszy wielu jeńców z górzystej części Judei i z okolic Jerozolimy oraz z krainy samaryjskiej i z góry Garizim, wprowadził ich wszystkich

<sup>1</sup> Zob. M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma 2003, s. 378-400.

<sup>2</sup> Więcej na temat centralizacji kultu zob. np. S. Lach, *Centralizacja kultu w Księdze Powtórzonego Prawa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12/1 (1965), s. 22-33; T. Brzegowy, *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomicznym*, „Collectanea Theologica” 67/1 (1997), s. 29-50; G. Szamocki, *Symbolika ołtarza w Joz 22,9-34*, „Studia Gdańskie” 37 (2015) 23-26; Tenże, *Ebal – święta góra Izraelitów*, w: *Gdańskie Teki Turystyczno-Krajoznawcze, t. 1: Z turystyką przez wieki*, red. A. Łysiak-Łątkowska – K. Lewalski, Gdańsk 2016, 13-24.

<sup>3</sup> Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa 1993, s. 512-513. oraz Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, Warszawa 1992, s. 237.

<sup>4</sup> Por. E. Wipszycka – B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, t. 3, Warszawa 2010, s. 454.

do Egiptu i tam osiedlił. A uznawszy, że ludzie z Jerozolimy najwierniej docho- wują przysięg i układów, jak udowodnili odpowiedzią daną Aleksandrowi, gdy ten po zwycięskiej bitwie przeciw Dariuszowi wyprawił do nich poselstwo — Ptole- meusz wielu spośród nich włączył do swych załóg wojskowych, a w Aleksandrii zrównał ich w prawach obywatelskich z Macedończykami; i kazał im przysięć, że dochowają wierności jego potomkom, skoro obdarzył ich zaufaniem. Wielu rów- nież spośród innych Judejczyków przybyło do Egiptu, zwabionych świetnością tej krainy i szczodrością Ptolemeusza” (*FlavAnt* XII, I). Z powyższych opisów histo- ryka można wnioskować, że Żydzi mieli korzystne warunki do rozwoju nie tylko gospodarczego, ale również religijnego. Judejczycy przebywający na emigracji byli poddawani hellenizacji. Żydowska religia przeszła w tym czasie głębokie przemia- ny. Zamieszkiwanie terenów odległych od centrum kultu w Jerozolimie skutkowało przeakcentowaniem pewnych wierzeń i rytuałów. Sama hellenizacja terenów basenu Morza Śródziemnego była powszechna<sup>5</sup>. W judaizmie hellenistycznym zauważa się zjawisko tzw. interioryzacji, czyli przesunięcia ciężkości ze sfery kultu na wnętrze ludzkiego serca i umysłu<sup>6</sup>. Teksty źródłowe z tego okresu, np. w Księgi Sybillińskie pozwalają dostrzec większe zainteresowanie sprawami apokaliptycznymi niż prze- pisami prawnymi<sup>7</sup>.

## 2. Świątynia w Leontopolis

Świątynia w Leontopolis związana jest z osobą kapłana Oniasza IV, który osiedlił się w Egipcie po straceniu jego ojca arcykapłana Oniasza III w 175 przed Chr. (*Fla- vAnt* XII, V, 1). Syn arcykapłana osiedlił się w Leontopolis i tam - między 167-140 r. - zbudował świątynię, w której ofiary składane były aż do 73 r. po Chr., czyli aż do jej zamknięcia<sup>8</sup>.

Pierwszym źródłem, w którym można odnaleźć wzmianki o świątyni jest *Woj- na Żydowska* Józefa Flawiusza. Autor wspomina, że to arcykapłan Oniasz „zbiegł do Ptolemeusza i otrzymałszy od niego miejsce w obwodzie Heliopolis, założył w nim miasteczko na wzór Jerozolimy oraz wznosił przybytek podobny do tam- tejszego” (*FlavAnt* XIII, III, 3). W dalszej części autor omawia miejsce, w którym znajduje się świątynia, opisuje ją oraz nakreśla motywy Oniasza do jej wybudowa- nia. Józef Flawiusz wpisuje wątek budowy świątyni w wydarzenia związane ze zdo-

<sup>5</sup> Por. K. Mielcarek, *Ierusalim, Hierosóljma: Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukaszo- wego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej*, Lublin 2008, s. 182.

<sup>6</sup> Por. M. Wojciechowski, *Wpływy greckie w Biblii*, Kraków 2012, s. 89.

<sup>7</sup> Por. A. Paciorek, *Wyrocznie Sybilli*, Warszawa 2010.; E. S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge 2004, s. 107.; P. Schäfer, *From Jerusalem the Great to Alexandria the Small: “The Relationship Between Palestine and Egypt in the Graeco-Roman Period” in The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture I*, Tübingen 1998.; E. S. Gruen, *Heritage and hellenism: The reinvention of Jewish tradition*, London 2002, s. 269–279; J. R. Bartlett, *Jews in Hellenistic world, Josephus, Aristes, the Sibylline oracles, Eupolemus*, Cambridge 1985.

<sup>8</sup> Por. K. Mielcarek, *Ierusalim, Hierosóljma: dz. cyt.*, s. 191; J. C. Vanderkam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006, s. 66.

byciem Jerozolimy przez Antiocha Epifanesa IV i ucieczki proptolemejskich Żydów do Egiptu<sup>9</sup>: „Gdy zaś Ptolemeusz sam zostawał w wrogich stosunkach z Antiochem, przyjął go przyjaźnie, oświadczył mu, że naród żydowski sprzymierzy się z nim, jeśli wysłucha jego prośby. Gdy król przyrzekł, że spełni wszystko, co w jego mocy, prosił o pozwolenie zbudowania w jakimś miejscu w Egipcie świątyni i oddawania czci Bogu według zwyczaju ojców. Takim sposobem Żydzi jeszcze bardziej skorzy będą walczyć z Antiochem, który zburzył świątynię w Jerozolimie, a dla króla żywić będą jeszcze większą życzliwość i ze względu na poszanowanie ich obrządku skupiać się będą przy nim w wielkiej liczbie” (*FlavBJ X*, 2).

Wzmianki o świątyni znajdujemy również w *Dawnych dziejach Izraela* Józefa Flawiusza, który przytacza list syna arcykapłana Oniasza do Ptolemeusza, w którym prosi o zgodę na budowę świątyni: „Racz więc pozwolić mi na to, żebym oczyścił ten przybytek bezpieczny, leżący w ruinie, i zbudował tam świątynię Najwyższemu Bogu – według wzoru i wymiarów świątyni jerozolimskiej w imieniu twoim, twojej żony i dzieci, aby Żydzi mieszkający w Egipcie mogli się tam zgromadzić w duchu zgody wzajemnej i służyć twojemu dobru” (*FlavAnt XIII*, III, 1). Zgoda Ptolemeusza VI Filometora na budowę ośrodka kultu w Leontopolis, przytoczona przez Józefa Flawiusza (*FlavAnt XIII*, III, 2), wydaje się być isticie polityczną i prawdopodobną, gdyż mogła powiększyć grono zwolenników jego władzy wśród Żydów gromadzących się wokół Oniasza IV<sup>10</sup>. Osiedlenie się ich w większej liczbie w okolicach Heliopolis zwiększało gwarancję bezpieczeństwa królestwa egipskiego<sup>11</sup>. Władcy państwa nad Nilem musieli dobrze pamiętać kampanie wojenne Antiocha, które przyczyniły się do zubożenia królestwa i poważnie zagroziły pozycji dynastii ptolemejskiej. Józef Flawiusz tylko jeden raz wspomina o Leontopolis, jako o miejscu wybudowania świątyni, stąd nazwa może się wydawać wątpliwa<sup>12</sup>. Sam list syna Oniasza IV cytowany przez historyka prawdopodobnie pochodzi z czasów panowania rzymskiego i był napisany z intencją skompromitowania świątyni w Egipcie. Ciężko więc uznać to źródło historyczne za całkowicie obiektywne<sup>13</sup>.

Informacje o świątyni w Leontopolis jako o „domu Oniasza” znajdują się również w literaturze rabinistycznej. W Misnie ((*Menahot* 13) można znaleźć opinię o kapłanach sprawujących kult w świątyni Oniasza, jako niemogących przewodniczyć kultowi w świątyni jerozolimskiej. W Gemarze (*Menahot* 109b) znajduje się informacja o „nieidolatrzyckości” kultu w Leontopolis<sup>14</sup>.

Badania naukowe dotyczące świątyni Oniasza miały odpowiedzieć na pytania:

<sup>9</sup> J.E. Taylor, *Second temple in Egypt: The evidence for the Zadokite temple of Onias*, „Journal for the Study of Judaism” 29/3 (1998), s. 298.

<sup>10</sup> Por. K. Mielcarek, dz. cyt., s. 177.

<sup>11</sup> Por. Tamże, s. 189.

<sup>12</sup> Por. A. Wasserstein, *Notes on the Temple of Onias in Leontopolis*, „Illinois Classical Studies” 18 (1993), s. 124.

<sup>13</sup> Por. K. Mielcarek, dz. cyt., s. 176.

<sup>14</sup> Por. F. Parente, *Onias III' Death and the Founding of the Temple of Leontopolis*, w: *Studia Post-Biblica*, t. 41, red. D.S. Katz, Leiden 1994, s. 77.



Kto był budowniczym świątyni - Oniasz III czy Oniasz IV? Gdzie została zbudowana świątynia - w Heliopolis czy poza tym obszarem? Kiedy została zbudowana ta budowla? A także najbardziej współczesne: w jaki sposób świątynia Oniasza, wyrażająca religijno-ideologiczną tożsamość Żydów w Egipcie, rywalizowała ze świątynią w Jerozolimie<sup>15</sup>?

Na pytanie o miejsce wybudowania świątyni starali się odpowiedzieć poszczególni badacze. F. Petrie w 1906 r. twierdził, że odnalazł świątynię Oniasza w Tell-el-Yahoudieh<sup>16</sup>, jednak jego teorię później krytykował G. Bohak<sup>17</sup>. Obecnie miejsce świątyni nie jest potwierdzone badaniami archeologicznymi<sup>18</sup>. Spór dotyczy również dokładnej daty budowy świątyni. S.A. Hirsch uważa, że została ona wybudowana około 270 roku przed Chr.<sup>19</sup> Jednak większość uznaje, że budowla powstała w połowie II wieku przed Chr.<sup>20</sup> J. Frey twierdzi, że świątynia została zbudowana po powrocie z Rzymu Ptolemeusza VI Filometora do Egiptu między 163 przed Chr., a 145 r. przed Chr. (rokiem jego śmierci)<sup>21</sup>.

W literaturze przedmiotu pojawiają się tezy podważające fakt istnienia świątyni Oniasza. V. Tcherikover podkreśla brak realiów historycznych w umiejscowieniu świątyni<sup>22</sup>. Uważa, że świątynia powinna powstać w ośrodku, w którym diaspora była najliczniejsza, czyli w samej Aleksandrii lub w Memfis. Ponadto w źródłach nie ma wzmianek na temat pielgrzymek do nowego ośrodka kultu<sup>23</sup>. Pomimo wątpliwości związanych z umiejscowieniem samej świątyni, większość badaczy uznaje fakt jej istnienia.

G. Bohak wskazał na związek treściowy dwóch źródeł pierwotnie uważanych za nie dotyczących tematu społeczności Oniasza, mianowicie apokryf *Józef i Asenet* oraz egipski papirus *CPJ III, 520* (z III lub końca II w. po Chr.). Jeśli Bohak ma rację, przypisując tym dokumentom związek ze społecznością Oniaszową w Heliopolis, to mogą one kultywować tradycje, z którymi Józef Flawiusz mógł być obeznany, tworząc *Dawne dzieje Izraela*. Bohak zwraca uwagę na użycie przez Józefa Flawiusza przymiotnika *adespotos* („bezzański”) do opisanie świątyni, co dostarcza

<sup>15</sup> Por. R. Last, *Onias IV and the ἀδέσποτος ἱερός: Placing Antiquities 13.62-73 into the Context of Ptolemaic Land Tenure*, „Journal for the study of Judaism”, 42/4-5 (2010), s. 497.

<sup>16</sup> Por. W.F. Petrie, *Hyksos and Israelite Cities*, London 1906.

<sup>17</sup> Por. G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish temple in Heliopolis* (Early Judaism and its literature; 10), Atlanta 2009, s. 28-30.

<sup>18</sup> Por. M. Mor - J. Pastor, *Flavius Josephus: Interpretation and History* (Supplements to the Journal for the study of Judaism. In the Persian, Hellenistic and Roman Period; 146), Koninklijke 2011, s. 185.

<sup>19</sup> Por. S.A. Hirsch, *The Temple of Onias, w: „Jews' College Jubilee”*, London 1906, s. 39-80.

<sup>20</sup> Por. E.S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge 2004, s. 107.; P. Schäfer, *From Jerusalem the Great to Alexandria the Small: „The Relationship Between Palestine and Egypt in the Graeco-Roman Period” in The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture I*, Tübingen 1998, s. 136.

<sup>21</sup> Por. J. Frey, *Temple and Rival Temple: The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis*, Tübingen 1999.

<sup>22</sup> Por. V. Tcherikover – J.J. Collins, *Hellenistic civilization and the Jews*, Grand Rapids 2011, s. 278.

<sup>23</sup> Por. Tamże.

dowodu na obronę powyższej tezy<sup>24</sup>.

Badana budowla w Leontopolis nie była dokładnym odwzorowaniem świątyni w Jerozolimie. Oniasz najprawdopodobniej wzorował się na wymiarach sanktuarium wybudowanego po niewoli babilońskiej, nawiązując w ten sposób do drugiej świątyni, którą zbudowali jego przodkowie<sup>25</sup>. Wyróżniała się wieżą, mającą 60 łokci, czyli około 30 metrów, co sprawiało, że była dominantą ośrodka świątynnego jak i militarne<sup>26</sup>. Owalna lub kwadratowa wieża w starożytnym Egipcie była typowym elementem jego krajobrazu i często pojawiała się jako dom mieszkalny, główny budynek ośrodka rolniczego lub element podmiejskiej willi. Świątynia miała zostać wybudowana na ruinach twierdzy i byłej świątyni bogini Bastet<sup>27</sup>.

Sam kompleks budynków w Leontopolis prawdopodobnie był zbudowany dla potrzeb kolonii militarnej, na czele której stał sam Oniasz, i taki posiadał charakter. Józef Flawiusz w swoim dziele *Przeciw Apionowi* (XI, 50-56) zauważa pomoc żydowskich oddziałów dowodzonych przez Oniasza i Dozyteusza w Aleksandrii w latach 163 przed Chr. i 145 przed Chr. Sam opis historyka świadczy o sile militarnej, jaką dysponował zarządca twierdzy w Heliopolis.

Świątynia w Leontopolis miała zostać zamknięta między 73 a 74 rokiem po Chr. Taką wskazówkę daje nam Józef Flawiusz: „W owym czasie zarząd w Aleksandrii sprawował Lupus i nie omieszkął wiadomości o tych zajściach przesłać Cezarowi. Ten zaś, żywiąc podejrzenie, że Żydzi mają nieprzepatą skłonność do buntu i obawiając się, aby znów nie zebrali swoich sił do jakiegoś wystąpienia i nie pociągnęli jednocześnie za sobą innych, rozkazał Lupusowi zburzyć świątynię Żydów w tak zwanym okręgu Oniaszowym” (*FlavBJ* X, 2). Wszystko działo się w kontekście wydarzeń w Jerozolimie. Po podbiciu Masady wielu walczących Żydów zbiegło do Egiptu głosząc rewolucyjne treści. W odpowiedzi na to prefekt Egiptu Tyberiusz Lucjusz Lupus skierował do cesarza Wespazjana list, który nakazał zburzenie świątyni w Leontopolis będącej symbolem dawnej chwały i niezależności rodu Oniasza. Prefekt jednak poprzestał na wygaszeniu działalności i kultu<sup>28</sup>. Zamknięcie świątyni było więc związane z konsekwencjami politycznymi i nie mało oznak sporu teologicznego prowadzonego między Żydami tamtych czasów.

### 3. Kategorie teologiczne świątyni w Leontopolis

Pomimo prawdopodobnej funkcji militarnej kompleksu Oniaszowego w Leontopolis zauważa się jego podobieństwa do świątyni jerozolimskiej. Najważniejszą ana-

<sup>24</sup> Zob. G. Bohak, *CPJ III, 520: The Egyptian reaction to Onias' Temple* (Journal for the Study of Judaism. In the Persian, Hellenistic and Roman Period, 26), red. A.S. von der Woude i in., Leiden 1995, s. 35.

<sup>25</sup> K. Mielcarek, dz. cyt., s. 195.

<sup>26</sup> Por. J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem: Od Ramzesa II do Hadriana*, tł. J. Olkiewicz, Kraków 2000, s. 165.

<sup>27</sup> Por. K. Mielcarek, dz. cyt., s. 191.

<sup>28</sup> Por. J. Méléze-Modrzejewski, dz. cyt., s. 167.

logią jest ołtarz zbudowany na wzór tego z Jeruzalem (*FlavBJ X*, 3). Możliwym wyjaśnieniem naśladowania pierwowzoru jest przepowiednia z Księgi Izajasza: „W ów dzień będzie się znajdował ołtarz Pana pośrodku kraju Egiptu, a przy jego granicy stela na cześć Pana” (Iz 19,19). Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* zauważa, że na to proroctwo powołuje się również król Ptolemeusz, odpowiadając na list Oniasza z prośbą o budowę świątyni: „Ponieważ jednak twierdzisz, iż prorok Izajasz przed dawnymi czasy to zapowiedział, dajemy ci pozwolenie, byleby Twój czyn był rzeczywiście zgodny z prawem, nie chcemy bowiem, aby mogło się wydawać, że zgrzeszyliśmy przeciw Bogu”. To odwołanie do proroctwa Izajasza, umieszczało świątynię w Leontopolis w kategoriach teologicznych. Świątynia Oniasza świadomie została powiązana z symboliką pierwotnego sanktuarium w Jerozolimie i została uargumentowana tradycją biblijną (*FlavAnt XIII*, III, 1). Jej pozycja była tym mocniejsza, im większe było zamieszanie wokół świątyni w Jerozolimie, w której to w roku 167 pojawiła się „ohyda spustoszenia”, czyli ołtarz poświęcony Zeusowi, ustawiony przez Antiocha Epifanesa IV ponad ołtarzem całopaleń (por. 1 Mch 1).

Sam fakt sprawowania kultu ofiarnego poza wzgórzem syjońskim w Jerozolimie mógł budzić sprzeciwy. Świadectwem tego są fragmenty 2 Księgi Machabejskiej, przedstawiające listy pisane do diaspory egipskiej i namawiające braci ze świata hellenistycznego do uczestnictwa w święcie poświęcenia świątyni (2 Mch 1,1-9 i 2 Mch 1,10-2,18). Można zauważyć w owych listach upór wspólnoty jerozolimskiej podkreślający czystość kultu świątynnego. Dla autorów 2 Księgi Machabejskiej Bóg pozostaje wierny swojemu przymierzowi i kultowi sprawowanemu w miejscu świętym w Jerozolimie i nie ma potrzeby mnożenia miejsc kultu. Listy arcykapłana Jazona<sup>29</sup> stały się izraelską propagandą dotyczącą jedyne go miejsca kultu, który wybrał sobie Bóg i który znajduje się w Jerozolimie, a zarazem konkretnym wkładem w spór pomiędzy diasporą egipską a Jerozolimą<sup>30</sup>. Józef Flawiusz nie pozostawia złudzeń co do motywów Oniasza związanych z budową świątyni w Leontopolis. W *Wojnie żydowskiej* pisze: „Oniasz nie uczynił tego wszystkiego, kierując się tylko czystymi pobudkami, ale raczej pragnął rywalizować z Żydami jerozolimskimi, do których czuł nienawiść pomny swego wygnania” (*FlavBJ X*, 3). Józef Méléze-Modrzejewski zwraca jednak uwagę na fakt, że źródła rabinackie nie potępiają samego istnienia świątyni w Leontopolis, a jedynie dyskutują o wartości złożonych w niej ofiar. Kapłani składający ofiary w Egipcie porównywani są do „kapłanów wyżyn zniesionych przez reformę Jozjasza”<sup>31</sup>, a sama świątynia nie jest uważana za idolatryczną<sup>32</sup>. Można więc stwierdzić, że przekaz Józefa Flawiusza jest raczej owocem późniejszych

<sup>29</sup> Jazon przejął urząd arcykapłanski swego brata Oniasza III (ok. 175 r. przed Chr.). Był otwarty na hellenizację, ale bez zmiany żydowskiej wiary. Więcej zob. np. L.L. Grabbe, *Jason*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld i in., Nashville, Tennessee 2008, Accordance edition (<https://accordance.bible/link/read/NIDB#25484>).

<sup>30</sup> Por. J. Méléze-Modrzejewski, dz. cyt., s. 127.

<sup>31</sup> Por. J. Méléze-Modrzejewski, dz. cyt., s. 166.

<sup>32</sup> Por. J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic diaspora* (The Biblical Resource Series), Cambridge 22006, s. 72.

sporów i został umieszczony w jego dziele jako treść mająca na celu zdyskredytowanie samego Oniasza, a nie kultu sprawowanego w Leontopolis.

## Podsumowanie

Badanie świątyni w Leontopolis nieustannie stawia pytania, na które nie znaleziono jeszcze odpowiedzi. Badany obiekt jest - obok świątyni w Elefantynie i samarytańskiej świątyni na górze Garizim (która nie była akceptowana przez wspólnotę w Jerozolimie i została zburzona w 128 r. przed Chr. przez Jana Hirkana<sup>33</sup>) - jedynym znanym w źródłach historycznych miejscem sprawowania kultu izraelskiego poza Jerozolimą. Funkcjonowanie Oniaszowego miejsca kultu w Egipcie w jego centralnej części przez ponad dwa stulecia może dziwić, a z drugiej strony ukazywać odrębność myśli hellenistycznej diaspory egipskiej od ortodoksji jerozolimskiej. Być może dla Żydów zamieszkujących tereny Egiptu sprawy kultu były mniej istotne niż dla ich braci w Jerozolimie, toteż nie zauważa się wielkiego zainteresowania dyskusją na temat kultu sprawowanego na ziemi Oniasza. Odległość od ziemi przodków i postępujący proces hellenizacji sprawił, że Żydzi egipscy położyli akcent na apokaliptykę i skoncentrowali się na czasach ostatecznych, stąd też zauważamy mniejszą gorliwość w wypełnianiu prawa związanego z jedynością kultu w Jerozolimie.

## Literatura

- Brzegowy, T., *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym*, „Collectanea Theologica” 67/1 (1997), s. 29-50.
- Bohak, G., *CPJ III, 520: The Egyptian reaction to Onias' Temple*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period”, 26/1 (1995), s. 32-41.
- Bohak, G., *Joseph and Aseneth and the Jewish temple in Heliopolis* (Early Judaism and its Literature; 10), Atlanta 2009.
- Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic diaspora* (The Biblical Resource Series), Cambridge 22006.
- Frey, J., *Temple and Rival Temple: The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis*, Tübingen 1999.
- Grabbe, L.L., Jason, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld i in., Nashville, Tennessee 2008, Accordance edition (<https://accordance.bible/link/read/NIDB#25484>).
- Gradl, F., *Garizim* w: Kogler F. – Witezyk H., *Nowy Leksykon Biblijny*, Kielce 2011, s. 216.
- Hirsch, S.A., *The Temple of Onias*, w: „Jews' College Jubilee”, London 1906, s. 39-80.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tł. Radożycki J., Warszawa 1993.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tł. Radożycki J., Warszawa 1992.
- Łach, S., *Centralizacja kultu w Księdze Powtórzonego Prawa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12/1 (1965), s. 23-33.
- Last, R., *Onias IV and the ἀθέσποτος ἱερός: Placing Antiquities 13.62-73 into the Context of Ptolemaic Land Tenure*, „Journal for the study of Judaism” 42/4-5 (2010), s. 494-516.
- Liverani, M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma 2003.
- Mélèze-Modrzejewski, J., *Żydzi nad Nilem: Od Ramzesa II do Hadriana*, tł. Olkiewicz J., Kraków 2000.

<sup>33</sup> Por. F. Gradl, *Garizim* w: F. Kogler – H. Witezyk, *Nowy leksykon biblijny*, Kielce 2011, s. 216.

- Mielcarek, K., *Ierusalim, Hierosolyma: Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Lukaszowego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej*, Lublin 2008.
- Mor, M., Pastor J., Stern P., *Flavius Josephus: Interpretation and History* (Supplements to the Journal for the study of Judaism. In the Persian, Hellenistic and Roman Period; 146), Koninklijke 2011.
- Niesiołowski-Spano, Ł., *Kiedy napisano historię Izraela?*, „Collectanea Theologica” 75/4, (2005), s. 5-12.
- Paciorek, A., *Wyrocznie Sybilli*, Warszawa 2010.
- Parente, F., *Onias III' Death and the Founding of the Temple of Leontopolis*, w: *Studia Post-Biblica*, t. 41, red. D. S. Katz, Leiden 1994, 69-98.
- Szamocki, G., *Symbolika ołtarza w Joz 22,9-34*, „Studia Gdańskie” 37 (2015) 19-35.
- Szamocki, G., *Ebal – święta góra Izraelitów*, w: *Gdańskie Teki Turystyczno-Krajoznawcze*, t. 1: *Z turystyką przez wieki*, red. A. Łysiak-Łątkowska – K. Lewalski, Gdańsk 2016, 13-24.
- Taylor, J.E., *Second temple in Egypt: The evidence for the Zadokite temple of Onias*, “Journal for the Study of Judaism” 29/3 (1998), s. 297-321.
- Tcherikover, V. – Collins J.J., *Hellenistic civilization and the Jews*, Grand Rapids 2011.
- Vanderkam, J.C., *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006.
- Wasserstein, A., *Notes on the Temple of Onias in Leontopolis*, „Illinois Classical Studies” 18 (1993), s. 119-129.
- Wipszycka, E. – Bravo B., *Historia starożytnych Greków*. t. 3. Warszawa 2010.
- Wojciechowski, M., *Wpływy greckie w Biblii*, Kraków 2012.



IRENEUSZ MILEWSKI

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000 0001 5743 8060

## Wczesnobizantyński system podatkowy w świetle wybranych relacji hagiograficznych<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-028>

**Streszczenie:** W tekście poddano analizie wybrane relacje dotyczące obciążeń fiskalnych spoczywających na mieszkańcach wschodnich prowincji Cesarstwa Rzymskiego w V i VI wieku. Dwie z nich dotyczą niewypłacalności podatników. W takim przypadku liderzy lokalnych społeczności (w tej roli widzimy ciesząc się powszechnym uznaniem eremitów) udawali się nierzadko do stolicy, aby na dworze cesarskim prosić o częściową ulgę, odroczenie terminu płatności lub nawet o całkowite umorzenie podatku. W analizowanych przekazach czytamy o opłatach spoczywających na kolonach oraz o podatku pogłównym obciążającym eremitów i mnichów, w V wieku nadal uznawanych przez ustawodawcę za ludzi świeckich (stąd też brała się niechęć poborców, aby w takich przypadkach przydzielać immunitety podatkowe). Ostatnia analizowana relacja, przekaz Cyryla ze Scythopolis, to opis podróży palestyńskiego mnicha Saby na dwór cesarski w Konstantynopolu celem uzyskania anulowania zobowiązań podatkowych spoczywających na mieszkańcach Palestyny, zrujnowanej wskutek powstania Samarytan (z lat 529-530).

**Słowa kluczowe:** późna starożytność, późnoantyczna i wczesnobizantyńska gospodarka, pieniądz, podatki, hagiografia wczesnobizantyńska.

## The Early Byzantine Tax System in the Light of Selected Hagiographic Texts

**Summary:** The text contains an analysis of accounts concerning taxation loads laid on the inhabitants of eastern provinces, as found in selected Early Byzantine hagiographic texts. Although the texts have questionable cognitive value and the events written therein may even be fictional (including the cited tax levels), yet they are used in research on Roman economy and society at the end of Antiquity. Two of the analysed accounts (*Historia religiosa* by Theodoretus of Cyrrhus and *Apophthegmata Patrum*) refer to the insolvency of tax payers. In such cases, the leaders of local communities (we often see famous monks, but hardly ever secular priests, in such roles) would sometimes travel to the capital in order to ask the imperial court for a partial tax relief, for prolongation of the payment deadline or even

<sup>1</sup> Tekst powstał w ramach prac nad projektem finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2015/17/B/HS3/00135).

for a total tax remission. Thus we read in the analysed records about overdue taxes burdening the coloni (tenant farmers) or about the poll tax borne by hermits and monks, who in the 5th century were still considered secular people by the law makers (hence the aversion of local tax collectors to granting them tax immunities). The last record analysed, an account by Cyril of Scythopolis (*Vitae monachorum Palaestinae*), refers to actions undertaken to annul the tax arrears due from Palestine, which was in ruins at the time as a result of the Samaritan uprising (529-530).

Keywords: late antiquity, late antique and early Byzantine economy, money, taxes, early Byzantine hagiography.

## Wprowadzenie

Późnoantyczne i wczesnobizantyńskie teksty hagiograficzne, choć miejscami nieco lakoniczne w swym przekazie, stanowią olbrzymią skarbnicę informacji. Co prawda często zarzuca się im nieprecyzyjność, ale bez tych tekstów nasza wiedza na temat gospodarki i społeczeństwa schyłku antyku, oczywiście poza Egiptem, byłaby niewielka. Wśród wielu problemów codzienności relacjonowanych w pismach hagiograficznych pojawiają się kwestie podatkowe. Omówienie wybranych relacji na ten temat będzie przedmiotem poniższych rozważań. Dokonamy w nich analizy przekazów datowanych na okres od lat trzydziestych V po połowę VI wieku, relacji powstałych na obszarze sąsiadujących ze sobą prowincji, a mianowicie w Egipcie (*Apophthegmata patrum*), w Palestynie (*Vitae monachorum Palaestinae*) oraz w Syrii (*Historia religiosa*). Opisane przypadki zostaną zrelacjonowane chronologicznie, poczynsz od relacji Teodoretą z Cyru (lata trzydzieste i czterdzieste V wieku), poprzez egipskie apoftegmata (przełom V i VI wieku) a skończywszy na przekazie Cyryla ze Scytopolis (połowa VI wieku).

### 1. Niewypłacalność podatkowa mieszkańców Syrii. Relacja Teodoretą z Cyru.

Teodoretowe nawiązania do kwestii fiskalnych bez wyjątku utrzymane są w tonie narzekania na ich uciążliwość<sup>2</sup>. Co warto zauważyć, jego relacje nie przedstawiają problemów z niewypłacalnością podatkową wielkich właścicieli ziemskich lecz drobnych podatników oraz dzierżawców, z reguły ubogich kolonów (chłopów). Interesujące nas informacje odnajdujemy w *Historia religiosa*, tekście ukazującym kształtowanie się syryjskiego monastycyzmu na przełomie IV i V wieku. W Żywocie mnicha Abrahamesa czytamy o poborcach (*práktōres*), którzy w obliczu niewypłacalności kolonów próbowali siłą wyegzekwować opłatę dzierżawną (*eisphoràs*). Zaległość wynosiła rzekomo aż 100 solidów, co raczej mija się z prawdą, już choćby tylko ze względu na okrągłą sumę zobowiązania jak również ze względu na swego rodzaju umiłowanie greckich autorów (bynajmniej nie tylko chrześcijańskich)

<sup>2</sup> Theodoretus, *Historia religiosa* 8, 3, 14, „Sources Chrétiennes” 234; 10, 3, „Sources Chrétiennes” 234; 14, 4, „Sources Chrétiennes” 257; idem, *Epistula* 37 (38).



do określania sum pieniężnych cyfrą 1 i 3 oraz liczbami: 10, 30, 100, 300, 1000 oraz 10000. To najczęściej podawane w tekstach miary wielkości, odległości bądź ilości. Z tego też względu trudno utrzymywać, że są one wiarygodne. Z analizowanej relacji Teodoreta wynika, że poborcy byli bardzo brutalni w swym żądaniu, a towarzysząca im eskorta pobiła niewypłacalnych chłopów, a niektórych z nich nawet uwięziono. W ich obronie stanął lokalny autorytet, wspomniany Abrahames, który obiecał zebrać wymaganą sumę. Jak wynika z dalszej relacji Teodoreta, mnich rzeczywiście zapłacił zaległą sumę, a pieniądze na jej pokrycie pożyczyl od swych przyjaciół w syryjskiej Emezie. Jednak na tym nie koniec. Miejscowi koloni, uwolnieni od długu, poprosili swego „dobroczyńcę”, aby został ich patronem (*despotes*)<sup>3</sup>.

Choć powyższa relacja jest zapewne nieco ubarwiona, to jednak ukazuje ona realia swoich czasów. Instytucja patronatu oraz oddawanie się jej pod ochronę było u schyłku antyku dość częstym zjawiskiem, szczególnie w prowincjach nadgranicznych<sup>4</sup>. Co oczywiste niewypłacalność podatkowa nie była warunkowana lokalizacją lecz najprawdopodobniej uwarunkowaniami klimatycznymi. Mam tu na myśli susze cyklicznie nawiedzające te i tak ubogie w opady rubieże Cesarstwa Rzymskiego u schyłku antyku. Z tego też wynikały problemy: przy słabych płonach powstawał nie tylko problem niewypłacalności dzierżawcy, lecz również realne widmo głodu, a co za tym idzie. fizycznej egzystencji podatnika lub dzierżawcy<sup>5</sup>. To było źródłem petycji formułowanych przez liderów lokalnych społeczności (w tej roli często widzimy okolicznych eremitów), aby miejscowe władze odraczały terminy płatności, zmniejszały je lub nawet anulowały, szczególnie jeśli suszy towarzyszyła niestabilność polityczna regionu (jak to było w przypadku rzymskiej Mezopotamii na początku VI wieku najechanej przez Persów).

Do niedoli niewypłacalnych kolonów z okolic syryjskiej Antiochii nawiązuje również kolejna relacja Teodoreta. Czytamy w niej, że niejaki Letojos, właściciel ziemski zasiadający w senacie antiocheńskim, miał w zwyczaju osobiście nadzorować zbieranie czynszów dzierżawnych. W jednej ze swych wsi zebrał on opłatę w naturaliach, co już sugeruje, że jej mieszkańcy nie byli nazbyt zamożni (w przeciwnym razie opłata byłaby uregulowana w złocie lub w srebrze). Co nie dziwi w tego typu opowieściach, Letojos - jej negatywny bohater, był oczywiście poganinem (we wszystkich tego typu relacjach negatywnymi bohaterami są poga-

<sup>3</sup> Theodoretus, *Historia religiosa* 17, 3, SCh 257. Por. także G. Marianos, G. Gotsis, *Managing Financial Resources in Late Antiquity. Greek Fathers' Views on Hoarding and Saving*, Athens 2017, s. 134-135. Uwagi na temat analizowanej relacji por. I. Milewski, *Pieniądz w Historia religiosa autorstwa Teodoreta z Cyru*, „Vox Patrum” 38/69 (2018), s. 487.

<sup>4</sup> Por. J. Martin, *Spätantike und Völkerwanderung*, München 1987, s. 60; A. de Francisco Heredero, *Synesius of Cyrene and the Defence of Cyrenaica*, w: *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, red. A. de Francisco Heredero, D. Hernandez de la Fuente, S. Torres Prieto, Cambridge 2014, s. 163 nn.

<sup>5</sup> C.R. Whittaker, *Rural Life in the Later Roman Empire*, w: *The Cambridge Ancient History*, vol. 13, *The Late Empire A. D. 337 – 425*, red. A. Cameron, P. Garnsey, Cambridge 1998, s. 277-311; A. Koptev, *The Late Roman Colonus as persona iuris alieni*, w: „Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana”, XVIII Convegno internazionale in onore di Remo Martini, Roma 2012, 305 nn.

nie, czasami heretycy, rzadziej zaś żydzi), a opłatę dzierżawną, jak twierdzi Teodoret, egzekwował w zawyżonej wysokości, choć pewnie dlatego (czego już biskup Cyru nie dopowiada), aby zrekompensować sobie koszt obracania naturaliami. Pewnie też z tego względu brała się różnica w wysokości czynszu oraz swego rodzaju przekonanie o zawyżonej opłacie, na co zwracał uwagę eremita Majsymas, dobry duch lokalnej społeczności. Jego prośby o złagodzenie losu dzierżawców zostały jednak zignorowane. Kiedy więc zebrano należność i zamierzano odjechać, wóz ani drgnął. Woźnica natychmiast spostrzegł, że to skutek „rzucenia klątwy” przez starca. Znając tego typu opowieści z tekstów hagiograficznych można by spodziewać się, że kolejnym krokiem będzie przynajmniej zwrócenie wspomnianej nadwyżki, o którą Majsymas spierał się z Letojosem. Nic podobnego w tym przypadku nie miało jednak miejsca. Po prześląganym starca, aby „zaniechał gniewu”, Majsymas „zdjął niewidzialne więzy z kół, tak, że wóz mógł już jechać”<sup>6</sup>. Tego typu opowieści mają z reguły dydaktyczny wydźwięk, a w powyższym przypadku w zasadzie go nie ma. Teodoret przedstawił w niej swego bohatera bardziej jako „czarownika”, z którym nie warto zadzierać, który to jednak nie wykorzystał swej „mocy” (*dynamis*), aby zmienić nastawienie właściciela ziemskiego w kwestii zawyżonego, jak twierdził, czynszu dzierżawnego.

Tak jak wspomnieliśmy już powyżej, niewypłacalność podatkowa bądź dzierżawna była przede wszystkim warunkowana skutkami niekorzystnych zmian klimatycznych, wysokość zaś opłat była ustalana z wyprzedzeniem<sup>7</sup>. Tak jak te pierwsze można było jeszcze zawiesić lub zmniejszyć (wskutek interwencji u namiestnika czy nawet na dworze cesarskim), tak już w drugim przypadku egzekucji czynszu dzierżawnego pewną rolę odegrać mogła co najwyżej dobra wola właściciela ziemskiego, a na nią z reguły nie można było liczyć. Tym bardziej więc dziwi opisany przypadek Majsymasa, który co prawda „popisał” się swoją mocą (*dynamis*), ale nie spożytkował jej, jak wymagała konwencja gatunku, dla dobra uciemiężonych włościan. Może dlatego, że nie byli oni chrześcijanami? W każdym razie Teodoret słowem nie wspomina o tej kwestii.

Zrelacjonowane powyżej przypadki, choć nieco różniące się między sobą, ukazują jedną z największych bolączek schyłku antyku, skutki szalejącego fiskalizmu połączonego z gospodarowaniem na terenach dotkniętych skutkami klęsk elementarnych, najczęściej suszą. Opisane przez Teodoreta historie, nawet jeśli fikcyjne, to jednak potwierdzają istnienie negatywnego zjawiska w życiu codziennym wczesnego Bizancjum. Chodzi mianowicie o niewypłacalność dzierżawców i podatników. Praktykę tę potwierdza Teodoret również w jednym ze swoich listów adresowanych do Neona, namiestnika prowincji Eufratezji. Biskup Cyru swój wywód zaczyna od przypomnienia jakże uniwersalnego stwierdzenia, że jakakolwiek władza, nawet surowa, powinna być sprawiedliwa i służyć ogółowi a nie tylko najbogatszym bądź tym, którzy piastują jakiś urząd. Szczególnie tym ostatnim zależeć powinno

<sup>6</sup> Theodoretus, *Historia religiosa* 14, 4, Sch 234.

<sup>7</sup> C. Grey, *Constructing Communities in the Late Roman Countryside*, Cambridge 2011, s. 178 nn.

na uczciwym traktowaniu obywateli (poddanych), ponieważ poza wszystkim postępowanie takie tylko wzmocni jego władzę, którą ludzie (poddani) będą szanować, a nie przed nią drżeć lub też wypatrywać sposobności, jak ją okpić. Po takim wstępie Teodoret przystępuje do wyłożenia sprawy. Żali się na nadmierne obciążenia podatkowe spoczywające na mieszkańcach Syrii. Ci zaś, aby sprostać zobowiązaniom, zadłużali się u stacjonujących tam żołnierzy, co też doraźnie oddalało od nich „gniew poborczy”, ale w dłuższej perspektywie tylko potęgowało ich ubóstwo i niewypłacalność. W kolejnych latach zubożałym czy wręcz zrujnowanym chłopom już nikt nie udzieli pożyczki na zapłatę podatku lub też czynszu dzierżawnego<sup>8</sup>.

W przytoczonych relacjach Teodoreta z *Historia religiosa* zasygnalizowano istnienie instytucji patronatu. Choć coraz bardziej powszechny u schyłku antyku, był on przez współczesnych skrajnie oceniany. W oczach Teodoreta to jeden ze sposobów na obronę drobnych dzierżawców przed nadużyciami i samowolą poborców, zaś dla poborców, wywodzących się z rodzin dekurionów (członków rad miejskich) oraz ich zleceniodawców, patronat to praktyka mająca negatywne skutki dla całego regionu a nawet dla państwa. Swego rodzaju głosem sprzeciwu wobec tej instytucji jest jedna z mów Libaniasza, datowana na lata osiemdziesiąte IV wieku. Choć jest ona zatytułowana „O patronach”, to jednak ze względu na swój charakter powinna być ona opatrzona zgoła innym tytułem, a mianowicie „W obronie dekurionów”. Mowa ta jest nie tylko peanem na część wykonywanych przez nich obowiązków, ale też swego rodzaju oskarżeniem pod adresem władcy (w tym przypadku Teodozjusza Wielkiego), że toleruje on istnienie patronatu na prowincji. Dlaczego? Libaniasz wyjaśni tę kwestię tylko jednostronnie, nie starając się zrozumieć racji tych, którzy w beznadziejnej sytuacji uciekali pod ochronę lokalnych wielmożów albo też dowódców wojskowych. Ale do rzeczy. Libaniasz przede wszystkim apeluje do cesarza Teodozjusza, aby ten nakazał namiestnikom przestrzeganie i egzekwowanie niegdyś ogłoszonych rozporządzeń zabraniających patronatu<sup>9</sup>. Prawo to nie było tam egzekwowane głównie wskutek słabości lokalnej administracji, która nie była w stanie przeciwstawić się lokalnym grupom interesów, szczególnie zaś wojskowym, którzy stacjonując w prowincjach nadgranicznych z rozciągania „ochrony” nad uciskanymi kolonami uczynili dla siebie źródło dochodu<sup>10</sup>. W przypadkach relacjonowanych przez Teodoreta i Libaniasza problem dotyczył gruntów należących do wielkich posiadaczy ziemskich ale też do miast, które majątki takie wydzierżawiały wielkim właścicielom, ci zaś wiązali się umowami z bezrolnymi kolonami, którzy użytkowali ziemię w zamian na czynsz, najczęściej płacony w naturaliach, rzadziej zaś w złocie i srebrze<sup>11</sup>. Analizując relacje Teodoreta nie dziwi, że koloni

<sup>8</sup> Theodoretus, *Epistula* 37 (38).

<sup>9</sup> Libaniasz, *Oratio* 47, 10; 37. Por. także P. Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge 1993, s. 60–61.

<sup>10</sup> Libaniasz, *Oratio* 47, 4-5, 8, 17, 27, 29. Por. także A.D. Lee, *The Army*, w: *The Cambridge Ancient History*, vol. 13, *The Late Empire A. D. 337 – 425*, red. A. Cameron, P. Garnsey, Cambridge 1998, s. 230-232.

<sup>11</sup> Libaniasz, *Oratio* 47, 4.

szukali czasami pomocy w swej trudnej sytuacji. Całkowicie inaczej problem przedstawia Libaniusz, który biorąc stronę poborców nawet słowem nie zająknął się nad ciężkim losem dzierżawców. Takowy problem dla antiocheńskiego retora w ogóle nie istniał, a tych kolonów, którzy w patronach szukali ochrony, nazywa wręcz „rozbójnikami”<sup>12</sup>, równocześnie użalając się nad poborcami stwierdzając, że zamiast czynszu dzierżawnego, nierzadko zbierają oni razy i do miasta (a więc do Antiochii) nie raz powracali poturbowani i zakrwawieni<sup>13</sup>. Tak jak Teodoret przedstawia ciemiężonych przez poborców kolonów, podobnymi słowami Libaniusz określa położenie poborców, którzy nie tylko, że nie mogą wykonywać powierzonych im zadań, ale wskutek tego radykalnie zmniejsza się również dochód miasta (Antiochii, która wydzierżawiała swe ziemie) oraz państwa (co chyba jest już przesadne)<sup>14</sup>. Tak jak Teodoret pisze o brutalności poborców, którzy używają wszelkich środków, aby tylko wycisnąć z włościan opłatę dzierżawną, tak Libaniusz mówi o właścicielach ziemskich, którzy nie są w stanie zebrać opłaty od ochranianych kolonów i stwierdza: „Właściciel odchodzi ze zwieszoną ku ziemi głową, oni zaś (koloni) szydzą idąc za nim”<sup>15</sup>. Innymi słowami, Libaniusz broni interesów grupy ludzi, z którymi był związany, nie wykluczone, że również finansowo. Dwaj autorzy, Libaniusz z Antiochii i Teodoret z Cyru, a jakże skrajnie odmienna ocena tego samego zjawiska, systemu poboru opłat dzierżawnych u schyłku IV wieku w północnej Syrii<sup>16</sup>.

## 2. Czy eremici powinni uiszczać podatek pogłówny?

### Relacja w *Apophthegmata patrum*

Nawiązania do kwestii podatkowych odnajdujemy także w powstałych na terenie Egiptu na przełomie V i VI wieku *Apophthegmata patrum*. Również ten zbiór „sentencji ojców pustyni” potwierdza uciążliwość coraz dotkliwszych obciążeń podatkowych. Po części miał on również wpływ na ucieczkę chłopów na pustynię, którzy zabierając cały swój dobytek, próbowali ukryć się przed poborcami chcącymi wyegzekwować zaległy podatek lub opłatę dzierżawną. Z czasem, niektórzy ze zbiegów, przystawali także do lokalnych skupisk eremickich, zostając tam nierzadko już do końca swych dni. Potwierdza to naoczny świadek, Sulpicjusz Sewer, który opisując podróż z Kartaginy do Aleksandrii (schyłek IV wieku) stwierdza, że w okolicach Trypolisu spotkał chrześcijan prowadzących ascetyczny tryb życia, którzy osiedlili się w miejscach pustynnych tylko dlatego, gdyż byli tam wolni od płacenia

<sup>12</sup> Libanius, *Oratio* 47, 6.

<sup>13</sup> Libanius, *Oratio* 47, 8.

<sup>14</sup> Libanius, *Oratio* 47, 10.

<sup>15</sup> Libanius, *Oratio* 47, 12 (tł. L. Małunowiczówna, s. 286).

<sup>16</sup> Analogicznie problem z nieskutecznością dekurionów w ściąganiu różnorodnych należności kształtował się także w Egipcie, por. I.F. Fikhman, *Die Kurialen von Oxyrynchos*, w: I.F. Fikhman, *Wirtschaft und Gesellschaft in spätantiken Ägypten*, red. A. Jördens, W. Sperling, Stuttgart 2006, s. 61-98; tenże, *Les „patrocinia” dans les papyrus d’Oxyrhynchus*, w: tamże, s. 152-160.

podatków<sup>17</sup>. O ucieczce na pustynię wiedzieli także poborcy podatkowi, którzy również na pustyni szukali uchylających się od płacenia podatników. W *Apophthegmata* abby Ammonatas czytamy o przypadku przybycia do skupiska eremitów cesarskiego urzędnika z zamiarem zebrania od nich podatku pogłównego. Jego pojawienie się pomiędzy celami wzbudziło ogromne poruszenie głównie dlatego, że mnisi nie posiadali pieniędzy, aby podatek opłacić (tak przynajmniej twierdzili) oraz, co nie mniej ważne, kwestionowali oni również zasadność samego obciążenia. Dalszy opis zdarzenia jest już fantazyjny, żeby nie powiedzieć infantylny. Mnisi postanowili bowiem udać się do cesarza celem uproszenia zwolnienia podatkowego, co się też rzekomo stało, lecz całą zasługę przypisano Ammonatasowi, który jak twierdził „w jedną noc” odbył podróż do cesarza (a więc do Konstantynopola), przynosząc ze sobą zwolnienie opatrzone cesarską pieczęcią, a w drodze powrotnej ze stolicy zatrzymał się jeszcze w Aleksandrii, gdzie tamtejsi urzędnicy, zobaczywszy cesarski dokument, potwierdzili przysługujące eremitom zwolnienie od podatku. Powyższa historia, choć w swej głównej warstwie fantazyjna, to jednak ukazuje sposób uzyskiwania cesarskiego immunitetu w przypadku skupisk eremickich (a z czasem również mniszych) bądź też biskupstw, na których spoczywały zaległości podatkowe<sup>18</sup>.

O podatku pogłównym spoczywającym na mnichach ze Sketis czytamy również w kolejnym apoftegmacie. Historia w tym przypadku jest przedstawiona w szczególny sposób: mnich abba Mios, niedawny jeszcze niewolnik, miał co roku udawać się do Aleksandrii zanosząc swym właścicielom „opłatę za siebie”. Co prawda jej charakter nie został w tekście sprecyzowany, musi jednak w tym przypadku chodzić o podatek pogłówny, jaki płacili zań jego właściciele. Gdyby było inaczej, łatwiej i taniej dla właścicieli niewolnika byłoby jego wyzwolenie, a ten zaś byłby zmuszony sam wnosić opłatę pogłówną<sup>19</sup>. Relacja ta, choć nieco lakoniczna, eksponuje jeden z problemów z jakim zmagano się wówczas w kontaktach ze skupiskami eremitów, bynajmniej nie tylko w Egipcie. Chodzi mianowicie o praktyczne możliwości wyegzekwowania od nich podatku pogłównego, od którego byli wolni duchowni, ale nie mnisi, którzy u schyłku antyku nadal mieli status ludzi świeckich, na których spoczywał obowiązek podatkowy.

<sup>17</sup> Sulpicius Severus, *Dialogus* I 3, 6, „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum” 1. Por. także J.Cl. Guy, *Le centre monastique de Scete dans la litteratur du V siecle*, „Orientalia Christiana Periodica” 30 (1964), s. 129-147; I. Dalmais, *Aux origines du manachisme scetiotte au Wadi 'n-Natroun: saint Macaire le Grand*, „Le Monde Copte” 21-22 (1993), s. 45- 49; M. Choat, *Property, Ownership and Tax Payment in Fourth-Century Monasticism*, w: *Monastic Estates in Late Antiquity and Early Islamic Egypt. Ostraca, Papyri, and Essays in Memory of Sarah Clackson*, red. A. Boudhors, J. Clackson, C. Louis, P. Sijpesteijn, Cincinnati 2009, s. 129–15.

<sup>18</sup> *De abbate Ammonatas* 154.

<sup>19</sup> *De abbate Mios* 2 (540).

### 3. Niewypłacalność zrujnowanej prowincji. Relacja Cyryła ze Scytopolis

Poza skutkami klęsk elementarnych to najczęściej niestabilność polityczna negatywnie odbijała się na możliwościach ściągania podatków. Taki przypadek relacjonuje Cyryl ze Scytopolis w *Żywotach palestyńskich mnichów*. Co ciekawe jednak, w tekście tym nie odnajdujemy jakichkolwiek narzekań na uciążliwość ówczesnego systemu podatkowego. Może dlatego, że Żywoty niemal w całości przedstawiają okoliczności krzepnięcia palestyńskiego monastycyzmu cieszącego się opieką dworu cesarskiego oraz ludzi z nim związanych? Problemy niewypłacalności podatników pojawiają się tylko raz w dziele Cyryła, przy okazji opisu skutków rewolty Samarytan z lat 529-530. Toczącym się walkom na terenie Palestyny towarzyszyły grabieże lokalnej ludności, a również klasztory i kościoły nie raz padły łupem powstańców lub też tłumiących powstanie żołdaków. W tekście czytamy, że wiosną 531 roku, nazajutrz po stłumieniu powstania mnich Saba, niekwestionowany autorytet palestyńskiego monastycyzmu, udał się na dwór cesarski do Konstantynopola, aby na miejscu uprosić cesarza o zwolnienia podatkowe dla dopiero co spacyfikowanej prowincji (*Palaestina prima et secunda*)<sup>20</sup>. Cesarz Justynian nie tylko przychylił się do jego prośby, ale również wyasygnował pokaźne sumy na odbudowę zniszczonej infrastruktury kościelnej i klasztornej<sup>21</sup>. Czego już Cyryl nie dopowiada, wspaniałomyślność cesarza w tej mierze była skierowana do całej Palestyny, która ucierpiała wskutek dwuletnich walk.

#### Uwagi końcowe

Choć miejscami nieco ułomne, to jednak wczesnobizantyńskie teksty hagiograficzne dają wgląd w realia życia codziennego epoki, przede wszystkim na zapadłej prowincji. Wśród wielu eksponowanych w nich problemów odnajdujemy kwestie podatkowe. Każdy z omówionych przypadków w powyższym tekście dotyczy różnych aspektów tego zagadnienia. W analizowanych przekazach czytamy więc o opłatach dzierżawnych uiszczanych przez kolonów (relacje Teodreta z Cyru), o podatku pogłównym spoczywającym na eremitach oraz na mnichach z punktu widzenia ustawodawcy jeszcze w V wieku uznawanych za ludzi świeckich, którym w tej mierze nie przysługiwał immunitet (przekaz w *Apophthegmata patrum*) oraz relację Cyryła ze Scytopolis dotyczącą niewypłacalności zniszczonej Palestyny wskutek powstania Samarytan (lata 529-530). Autorzy analizowanych relacji zarejestrowali istnienie pewnych problemów społecznych bez doszukiwania się ich przyczyn. Poza niepokojami politycznymi (związanymi chociażby z tłumieniem powstania Samarytan, czego dotyczy relacja Cyryła ze Scytopolis) istotnym czynnikiem, który skutkował

<sup>20</sup> *Vita Sabae* 70. Por. także S. Winkler, *Die Samariter in den Jahren 529/530*, „Klio” 43-45 (1965), s. 444-445; J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Wahington 1995, s. 313-316.

<sup>21</sup> *Vita Sabae* 71-72.

odnotowywaną wówczas niewypłacalnością podatników i dzierżawców, musiał być nieurodzaj spowodowany niekorzystnymi zmianami klimatycznymi. Utrzymywały się one na Wschodzie co najmniej od schyłku IV wieku.

## Literatura

### 1. Źródła:

- Cyrillus Scythopolitanus, *Vitae monachorum Palaestinae*, w: E. Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939; tł. E. Dąbrowska, *Cyryl ze Scythopolis, Żywoty mnichów palestyńskich*, Kraków 2011.
- Libanius, *Oratio XLVII*, tł. L. Małunowiczówna, Libanios, *Wybór mów*, Wrocław 1953.
- Sulpicius Severus, *Dialogus*, w: „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum” 1, Wien 1866.
- Theodoretus Cyrensis, *Epistulae*, „Patrologia Graeca” 83, col. 1173 – 1409; tł. J. Radożycki: *Teodoret z Cyru, Listy*, Warszawa 1987.
- Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa*, éd. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, „Sources Chrétiennes” 234, 257, Paris 1977-1979; tłum. K. Augustyniak: *Teodoret z Cyru, Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, „Źródła monastyczne” 7, Kraków 1994.

### 2. Opracowania:

- Choat, M., *Property, Ownership and Tax Payment in Fourth-Century Monasticism*, w: *Monastic Estates in Late Antiquity and Early Islamic Egypt. Ostraca, Papyri, and Essays in Memory of Sarah Clackson*, red. A. Boudhors, J. Clackson, C. Louis, P. Sijpesteijn, Cincinnati 2009, s. 129–15.
- Dalmais, I., *Aux origines du monachisme scetite au Wadi'n-Natroun: saint Macaire le Grand*, „Le Monde Copte” 21-22 (1993), s. 45-49
- Fikhman, I.F., *Die Kurialen von Oxyrynchos*, w: I.F. Fikhman, *Wirtschaft und Gesellschaft in spätantiken Ägypten*, red. A. Jördens, W. Sperling, Stuttgart 2006, s. 61-98; tenże, *Les „patrocinia” dans les papyrus d'Oxyrhynchus*, w: tamże, s. 152 – 160.
- Francisco Heredero, A., *Synesius of Cyrene and the Defence of Cyrenaica*, w: *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, red. A. de Francisco Heredero, D. Hernandez de la Fuente, S. Torres Prieto, Cambridge 2014, s. 163-190.
- Garnsey, P., *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge 1993.
- Grey, C., *Constructing Communities in the Late Roman Countryside*, Cambridge 2011, s. 178-197.
- Guy, J.Cl., *Le centre monastique de Scete dans la litteratur du V siecle*, „Orientalia Christiana Periodica” 30 (1964), s. 129-147.
- Koptev, A., *The Late Roman Colonus as persona iuris alieni*, w: „Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana”, XVIII Convegno internazionale in onore di Remo Martini, Roma 2012, s. 305-339.
- Lee, A.D., *The Army*, w: *The Cambridge Ancient History*, vol. 13, *The Late Empire A. D. 337 – 425*, red. A. Cameron, P. Garnsey, Cambridge 1998, s. 211-237.
- Marianos, G., Gotsis, G., *Managing Financial Resources in Late Antiquity. Greek Fathers' Views on Hoarding and Saving*, Athens 2017.
- Milewski, I., *Pieniądz w Historia religiosa autorstwa Teodoreta z Cyru*, „Vox Patrum” 38/69 (2018), s. 481-492.
- J. Martin, *Spätantike und Völkerwanderung*, München 1987.
- Patrich, J., Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington 1995.
- Whittaker, C.R., *Rural Life in the Later Roman Empire*, w: *The Cambridge Ancient History*, vol. 13, *The Late Empire A. D. 337 – 425*, red. A. Cameron, P. Garnsey, Cambridge 1998, s. 277-311.
- Winkler, S., *Die Samariter in den Jahren 529/530*, „Klio” 43-45 (1965), s. 434-457.





MATEUSZ IHNATOWICZ

Muzeum Piaśnickie w Wejherowie  
Oddział Muzeum Stutthof w Sztutowie

## Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka jezuitów za kadencji prowincjała o. Władysława Janczaka SJ w dokumentacji resortu bezpieczeństwa (1968-1973)

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-029>

**Streszczenie:** Artykuł przedstawia zarządzanie Prowincją Wielkopolsko-Mazowiecką jezuitów za kadencji prowincjała o. Władysława Janczaka SJ w świetle materiałów komunistycznego aparatu bezpieczeństwa. Jest to czas: nawiązywania przez jezuitów dialogu z władzą komunistyczną, ujawnienia się konfliktu między-pokoleniowego oraz ostrego sporu z prymasem kardynałem Stefanem Wyszyńskim. W zakonie zostały powołane dwie niejawne grupy, których zadaniem było nawiązanie dialogu z otaczającą rzeczywistością.

**Słowa kluczowe:** безпеka, zakon jezuitów, Kościół rzymskokatolicki, Polska Rzeczpospolita Ludowa, komunizm, najnowsza historia Polski.

## The Jesuit Province of Greater Poland and Mazovia During the Term of Office of Provincial Father Władysław Janczak SJ in the Documents of the Ministry of Security (1968-1973)

**Summary:** The article presents the preparations and the course of the visit of the Jesuit general Father Pedro Arrupe SJ to the Polish People's Republic in the light of documentation by the officers of the communist Ministry of the Interior. The author quotes the opinions expressed by the Polish clergy regarding the presence of Father Pedro Arrupe SJ in Poland and notes the information provided by informers and officers of the Ministry of the Interior. This visit by a Jesuit general was not well received by the Polish Roman Catholic clergy.

**Keywords:** security, Jesuit Order, Roman Catholic Church, Polish People's Republic, Communism, the recent history of Poland

### Wprowadzenie

Celem artykułu jest przeanalizowanie, w jaki sposób aparat bezpieczeństwa Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej postrzegał w swoich dokumentach zarządzanie Pro-

wincją Wielkopolsko-Mazowiecką Towarzystwa Jezusowego przez prowincjała o. Władysława Janczaka SI (1.01.1968-2.05.1973). Przyjrzymy się, jakie informacje interesowały resort bezpieczeństwa oraz jaki wyłania się z nich obraz prowincji tamtego czasu.

Zarządzanie prowincją przez prowincjała o. Władysława Janczaka SI (Societas Iesu) przypada na okres po Soborze Watykańskim II (1962-1965) oraz na koniec sprawowania władzy przez I Sekretarza KC PZPR Władysława Gomułki (1956-1970) i początek rządów I Sekretarza KC PZPR Edwarda Gierka (1970-1980)<sup>1</sup>.

## 1. Charakterystyka prowincjała

Cofnijmy się prawie o dekadę. W marcu 1956 r. źródło o ps. „Kazimierz” w doniesieniu agenturalnym zrelacjonowało rekolekcje wielkopostne w Toruniu, w czasie których nauki głosili trzej jezuici: o. Władysław Kudłowski SI, o. Waław Sęk SI, a dla młodzieży żeńskiej o. Władysław Janczak SI<sup>2</sup>. Informator stworzył następującą charakterystykę o. Władysława Janczaka SI: „jest on dość spokojny, wymowny, dobrze głosi kazania, lubi nieraz porozmawiać, jest nawet dość towarzyski. Jest on wysoki, w okularach w ciemnej oprawie, włosy ciemne, chodzi zawsze w sukni, ubiera na siebie płaszcz czarny i kapelusz”. Na spotkania w mieście zabierał ze sobą czarną teczkę. Funkcjonariusz ppor. Edmund Zagrodnik na końcu dokumentu zaznaczył w uwagach: „wyciąg doniesienia w sprawie Janczaka wykorzystać na opracowanie jako kandydata”<sup>3</sup>.

## 2. Początek prowincjalstwa

Mjr J. Sobol, zastępca naczelnika Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej (KWMO) m.st. Warszawy, przesłał do KWMO w Bydgoszczy z piśmie przewodnim plan wizytacji prowincjalskiej za okres od 11 lutego do 9 kwietnia 1968 r. Według tego harmonogramu o. Władysław Janczak SI miał wizytować placówki jezuickie w prowincji w następującej kolejności: Piotrków Trybunalski, Toruń, Bydgoszcz, Gdańsk-Wrzeszcz, Gdańsk- św. Bartłomiej, Gdynia, Jastrzębia Góra, Kalisz, Warszawa ul. Rakowiecka<sup>4</sup>. Odpisy tego dokumentu zapewne przesła-

<sup>1</sup> Zob. M. Ihnatowicz, *Prowincja Wielkopolska-Mazowiecka Jezuitów w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa (1945-1989)*. Praca doktorska napisana w Instytucie Historii pod kierunkiem dr. hab. Bogusława Górki, prof. UG, Uniwersytet Gdański Wydział Historyczny, Gdańsk 2015, s. 34-44, 236-259; ks. J. Walkusz, *Drugi Sobór Watykański – próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2013), s. 17-40; Z. Landau, *Etapy rozwoju Polski Ludowej*, „Przegląd Historyczny” 78/2 (1987), s. 211-253.

<sup>2</sup> O. Władysław Janczak SI studiował wtedy historię na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika i pomagał w Duszpasterstwie Akademickim prowadzonym przez o. Władysława Niedźwiadka SI, zob. ATJKr brak syg., *Catalogus Provinciae Poloniae Maioris et Mazoviae Societatis Iesu. Ineunte Anno 1957* (Status die 31 dec. 1956), Varsaviae, Impressus die 28 ian. 1957, s. 27.

<sup>3</sup> AIPN By 069/1222, t. 9, *Doniesienie ag.*, [brak miejsca] 26 III 1956 r., k. 58-59 (pdf).

<sup>4</sup> AIPN By 069/1262, t. 1, [Do] *Naczelnik Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej MO w Bydgoszczy*, Warszawa 2 II 1968 r., k. 114-116 (pdf).

no do pozostałych komend w administracyjnym obszarze tych placówek.

Ministerstwo Spraw Wewnętrznych (MSW) dokonało w lipcu 1968 r. perlustracji korespondencji socjusza prowincji o. Walentego Kazika SI do asystenta Asystencji Słowiańskiej o. Antoniego Mruka SI w Rzymie. W kopercie znajdowały się ostatnie dyspozycje prowincjała. Dyspozycje skopiowano i przesłano do komend milicyjnych celem wykorzystania<sup>5</sup>. W aktach resortu bezpieczeństwa natrafiłem też na kopię oficjalnego pisma kurii prowincji z 14 listopada 1968 r. podpisaną przez socjusza o. Walentego Kazika SI, a wysłaną do superiorów domów zakonnych z przypomnieniem o obowiązkowym zjeździe w Warszawie braci zakonnych z całej prowincji<sup>6</sup>.

### 3. Podjęcie dialogu z władzami państwowymi

TW (tajny współpracownik) o ps. „Ryszard” 22 sierpnia 1968 r. odbył spotkanie z oficerem mjr. Janem Sobolem (zastępcą Naczelnika Wydziału IV Komendy Stołecznej MO). W czasie jego trwania doniósł o nowych i dość ważnych wydarzeniach w prowincji. Prowincjał o. Władysław Janczak SI w ramach odnowy soborowej utworzył w zakonie niejawną grupę, tzw. „grupę dialogową” pod kierownictwem o. Ryszarda Przymusińskiego SI. W jej skład wchodził: o. Józef Bartnik SI, o. Andrzej Dzięgielewski SI, kleryk teologii III roku Andrzej Koprowski SI, kleryk II roku Kazimierz Wójt SI, kleryk II roku Czesław Kozłowski SI oraz kleryk Ignacy Karpiński SI – przebywający za granicą. Grupa ta miała działać w tajemnicy przed pozostałymi jezuitami i hierarchią kościelną, a wobec niewtajemniczonych będzie występować jako „Małe Pisarstwo”. Zadaniem tej grupy ma być tworzenie publikacji zbliżających marksistów i katolików, organizowanie spotkań i dyskusji oraz „oddziaływanie na pozostałych jezuitów w duchu dialogu i porozumienia z marksistami i władzami”. Prowincjałowi o. Władysławowi Janczakowi SI nie udało się dokooptować do niej o. Piotra Lenartowicza SI wskutek sprzeciwu pozostałych członków, bowiem ich zdaniem: „grawituje raczej do jezuitów negatywnie usposobionych do władz”.

Na pierwszym spotkaniu tego zespołu w gabinecie prowincjała kleryk Andrzej Koprowski SI w ostrych słowach wystąpił przeciwko jezuitom, którzy mieli „zatargi z władzami”, jak np. o. Czesław Białek SI. Jego zdaniem ich działalność szkodzi całemu zakonowi. Następnie o. Ryszard Przymusiński SI wskazał na „potrzebę wnikliwej analizy kandydatów na profesorów Kolegium Teologicznego i inne kierownicze stanowiska, aby nie byli to księża mający urazy i kompleksy pod adresem władz, bo to będzie utrudniało prawidłowe wychowanie młodzieży zakonnej i układanie dialogowych stosunków zakonu z władzami, które są dla zakonu korzystniejsze niż wdawanie się w zatargi”. Ku zdumieniu i zadowoleniu uczestników spotkania, Janczak zgodził się z ich wywodami i zaaprobował ich wystąpienia. Prosił, aby meldowali mu o nieodpowiedzialnych wystąpieniach innych jezuitów nie-

<sup>5</sup> AIPN By 069/1262, t. 1, *Do Naczelnika Wydziału IV Wojewódzkiej Komendy MO w Bydgoszczy*, Warszawa 21 VIII 1968 r., k. 142-168 (pdf).

<sup>6</sup> AIPN By 069/1262, t. 1, [Do] *Kuria Prowincji Wielkop. Maz. Tow. Jez.*, Warszawa 14 XI 1968 r., k. 215 (pdf).

odpowiedzialnych wystąpieniach, aby podpowiadali mu, kto nie nadaje się na zajmowane stanowisko i należałoby go zmienić itp. Dodał, że ich propozycje będzie brał pod uwagę w polityce kadrowej”. TW o ps. „Ryszard” prosił funkcjonariusza, aby w trakcie operacyjnych rozmów z jezuitami nie podejmował tematu powołania i działalności tej grupy.

„Drugim ważnym i pozytywnym posunięciem Janczaka jest utworzenie w zakonie jezuitów Komisji ds. Wychowania, której koordynatorem ma być również o. Przymusiński”. Składu oraz założeń tej komisji TW o ps. „Ryszard” jeszcze nie znał. „W rozmowie z prowincjałem dowiedział się, że jednym z ważniejszych zadań tej komisji ma być wnikliwe analizowanie kandydatów do zakonu od strony politycznej. Dotychczas badano tylko kandydatów od strony religijności i przydatności do zakonu, nie zwracając wcale uwagi na ich przeszłość i postawę polityczną. Tymczasem okazuje się, że jezuita, z którymi teraz zakon ma najwięcej kłopotów w związku z ich konfliktem z władzami, jak: Białek, Nowicki, Sroka, Szymański byli w jakiś organizacjach politycznych, mieli wyroki, siedzieli w więzieniu i niewątpliwie stąd bierze się ich uraz do władz”. Tego typu kandydatów prowincjał nie będzie w przyszłości przyjmował do zakonu. Bezpośrednim wykonawcą tej nowej metody weryfikacji kandydatów ma być o. Ryszard Przymusiński SI – kierownik komisji, psycholog z wykształcenia.

Wśród innych informacji TW o ps. „Ryszard” nadmienił funkcjonariuszowi o nominacji o. Zygmunta Perza SI na rektora kolegium w Warszawie, co przyjęto z zadowoleniem w środowisku jezuitów warszawskich. Prowincjał postanowił wysłać o. Ryszarda Przymusińskiego SI na trzecią probację do Belgii, a nie do Czechowic, gdzie instruktorem jest o. Edward Bulanda SI. Zdaniem prowincjała o. Edward Bulanda SI ma uprzedzenia do o. Ryszarda Przymusińskiego SI „za jego radykalne, postępowe poglądy”. Wysłanie do Belgii uchroni go przed zepsuciem mu opinii w zakonie na wiele lat wskutek ewentualnie negatywnej charakterystyki, którą po tzw. III probacji wystawia jej instruktor. Z tej rozmowy o. Ryszard wywnioskował, że prowincjał zamierzał zdjąć o. Edwarda Bulandę SI z instruktora III probacji „za jego konserwatywną postawę”<sup>7</sup>.

Dnia 24 sierpnia 1968 r. TW o ps. „Ryszard” doniósł resortowi, że pierwsze spotkanie „Komisji d/s Rekrutacji i Wychowania” w prowincji odbędzie się niebawem, bo 9 września. W skład tej komisji weszło 8 jezuitów: o. Feliks Dziadczyk SI, o. Stefan Miecznikowski SI, o. Felicjan Paluszkiewicz SI, o. Florian Pełka SI, o. Zdzisław Pałubicki SI, o. Julian Piskorek SI, o. Tadeusz Wołoszyn SI i o. Ryszard Przymusiński SI jako koordynator. Do swojego pisma funkcjonariusz dołączył „fotokopię programu rozwojowego, na którym ma opierać się praca komisji oraz program spotkania w dniu 9-IX-1968 r.”<sup>8</sup>. Z dokumentów resortu wynika, że zarówno do tej

<sup>7</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 1, *Wyciąg z notatki służbowej ze spotkania z t. w. „Ryszard”*, Warszawa 22 VIII 1968 r., k. 70-74 (pdf). Z treści tego donosu oraz następnego wynika, że TW o ps. „Ryszard” mógł być członkiem obydwóch tych grup doradczych prowincjała.

<sup>8</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 1, *Pismo do Naczelnika Wydziału I Departamentu IV MSW*, Warszawa

komisji, jak i do „grupy dialogowej” odnosił się on z nieukrywaną sympatią. Warto zbadać, czy te dwa niejawne ciała nie powstały z inspiracji aparatu bezpieczeństwa lub przy jego współudziale i jaki miały wpływ na działanie prowincji w tym czasie.

Wyprzedźmy teraz chronologię zdarzeń o jeden rok. Mjr Jan Sobol, zastępca naczelnika Wydziału IV MSW, podpisał wyciąg notatki służbowej autorstwa anonimowego funkcjonariusza, który zrelacjonował w niej rozmowę z TW o ps. „Ryszard” z 15 grudnia 1969 r. Rozmowa odbyła się po powrocie informatora z rocznego pobytu w Belgii na tzw. trzeciej probacji. W trakcie pobytu w Belgii informator kontaktował się z oficerem prowadzącym za pośrednictwem listów (z Belgii przysłał 3 listy). W ocenie funkcjonariusza konfident przez ten rok wydorósł i bardziej dbał o konspirację. Nie wykluczył, że po o. Władysławie Janczaku SI zostanie prowincjałem, może nawet po jego pierwszej kadencji. Następnie agent omówił aktualną reformę studiów jezuickich. Więcej rozwodził się nad Komisją, której przewodził. Oficer zanotował: „Rekrutacją kandydatów do zakonu jezuitów i ich wychowaniem aż do uzyskania święceń kapłańskich i opuszczenia murów Kolegium Teologicznego w Warszawie, zajmuje się powołana w 1968 roku Komisja d/s Rekrutacji i Wychowania, której przewodniczącym jest »Ryszard«. T.w. »Ryszard« ma więc duży wpływ na to, kto jest przyjmowany do zakonu i kto jest dopuszczany do święceń”. Funkcjonariusz nadmienił też, że TW o ps. „Ryszard” był również koordynatorem „grupy dialogowej”, zwanej „Małym Pisarstwem”, która działała w Kolegium Teologicznym przy ul. Rakowieckiej. Odeszli już z niej dwaj jezuici: o. Ignacy Karpiński SI i o. Bogumił Dzięgielewski SI<sup>9</sup>.

MSW weszło w posiadanie terminarza uroczystości i imprez Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej za okres od 1 grudnia 1968 do 29 maja 1969 r. i przesłało go do komend wojewódzkich celem zabezpieczenia dopływu informacji z ich przebiegu<sup>10</sup>. Z kolei 2 maja 1969 r. por. Konrad Gniotek odbył rozmowę z KTW (kandydat na tajnego współpracownika) o ps. „Farys” w lokalu kontaktowym „Strych”. Spośród pomniejszych spraw KTW o ps. „Farys” poskarżył się funkcjonariuszowi na to, że prenumerowane przez niego czasopismo teologiczne pt. „Thiefstiff vor Theologie” [powinno być: „Tijdschrift voor Theologie” – M.I.] dociera do niego z Holandii wybrakowane (co drugi egzemplarz). Informator pochwalił politykę o. Władysława Janczaka SI, którą reprezentował „nurt dialogowy na zasadzie lojalności wobec państwa”. Sukces tej polityki prowincjał zawdzięcza temu, że: „oparł się na średniej generacji zakonników, szczególnie profesorów fakultetu”, którzy też studiowali za granicą. Uznali oni tę politykę „za jedynie słuszną”. Prowincjał przez to wzmocnił swoje stanowisko oraz zyskał autorytet w prowincji i całym zakonie

---

3 IX 1968 r., k. 81-82 (pdf).

<sup>9</sup> AIPN BU 01283/1121, *Notatka służbowa ze spotkania z tajnym współpracownikiem ps. „Ryszard”*, k. 106-114, Warszawa 15 XII 1969 r., k. 106-110 (pdf).

<sup>10</sup> AIPN Ki 014/1074, *Terminarz uroczystości i imprez prowincji warszawskomazowieckiej OO. Jezuitów*, Warszawa 25 XI 1968 r., k. 115-117.

a także wśród kleru świeckiego i hierarchów<sup>11</sup>.

W prowincji panowało wówczas powszechne przekonanie, że o. Władysław Janczak SI prowadzi politykę ugodową w stosunku do władz. KO (kontakt obywatelski lub kontakt operacyjny) o ps. „Michał” był we wrześniu 1969 r. świadkiem rozmowy pomiędzy dwoma jezuitami: superiorem lubelskim o. Florianem Pełką SI a łódzkim jezuitą o. Tadeuszem Pawlickim SI. Według informatora byli oni zdania, że „zakon jezuitów tak poprawnych stosunków z władzami jak obecnie, nigdy dotychczas nie miał. Znajduje to między innymi wyraz w polityce finansowej władz w stosunku do zakonu jezuitów, a także polityce paszportowej władz w stosunku do tego zakonu. Ostatnio np. kilku, czy też kilkunastu jezuitów otrzymało zgodę na wyjazd za granicę”<sup>12</sup>.

TW o ps. „Studnicki” doniósł w październiku 1969 r. w Warszawie, że „Wyszyński podobno wiele obiecywał sobie po zorganizowaniu studium jezuickiego pod auspicjami ATK. Chodziło mu m.in. o to, aby księża mieli jakieś zajęcie, a nie »wałkonili się łażąc w cywilnych ubraniach po cukierniach«. Na razie nie jest jednak zadowolony z pracy studium”. W tym samym donosie konfident stwierdził, że według księży z Akademii Teologii Katolickiej zastrzeżenia prymasa budzi praca i zachowanie jezuitów: o. Henryka Bogackiego SI [teologia – M.I.] i Jana Charytańskiego SI [katechetyka – M.I.]. „Wyszyński uważa, że księża ci nie odróżniają, iż co innego teolog, który dyskutuje, co innego katecheta, który naucza”<sup>13</sup>. Na temat stosunku kardynała Stefana Wyszyńskiego do jezuitów warszawskich rozvodził się TW o ps. „Ryszard” na spotkaniu z funkcjonariuszem mjr. J. Sobolem. Stosunki między nimi uległy dalszemu pogorszeniu. Dowodem na to jest odmowa przyjęcia zaproszenia na wspólny obiad u jezuitów w Kaliszu po uroczystościach ku czci św. Józefa w dniach 28-29 kwietnia 1970 r. 17 maja 1970 r., po uroczystej Mszy św. w katedrze warszawskiej prymas miał zignorować towarzystwo koncelebransów: abp. Milingo i jezuita abp. A. Kozłowieckiego<sup>14</sup>.

W listopadzie 1969 r. KP (kontakt poufny) o ps. „Dyrektor” przekazał mjr. Janowi Sobolowi, zastępcy naczelnika Wydziału IV KSMO, „najnowszy katalog warszawskiej prowincji zakonu jezuitów”<sup>15</sup>. Przy tej okazji KP o ps. „Dyrektor” usiło-

<sup>11</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 1, *Notatka służbowa dotyczy spotkania z t. w. ps. „Farys”*, k. 383-390, Warszawa 5 V 1969 r., k. 383, k. 390 (pdf).

<sup>12</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 1, *Notatka służbowa ze spotkania z k. o. „Michał” w dniu 18 IX 1969*, Warszawa 22 IX 1969 r., k. 488 (pdf).

<sup>13</sup> AIPN BU 01283/1121, *Wyciąg z doniesienia t. w. ps. „Studnicki”*, Warszawa 2 X 1969 r., k. 17 (pdf).

<sup>14</sup> AIPN BU 01283/1121, *Notatka służbowa ze spotkania z tajnym współpracownikiem ps. „Ryszard”*, Warszawa 30 V 1970 r., k. 364-365 (pdf).

<sup>15</sup> Był to katalog roczny, który zawierał podstawowe informacje odnośnie prowincji, m. in., na temat obsady placówek, zob. *Katalogi prowincji*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, red. L. Grzebiń i in., Kraków 2004, s. 272-273. Jeśli resort był w posiadaniu

wał się dowiedzieć, jakie jest stanowisko aparatu bezpieczeństwa w kilku sprawach poruszonych przez niego na poprzednich spotkaniach, między innymi w kwestii uregulowań własności odnośnie nieruchomości w Gdańsku i Bydgoszczy, w kwestii zaległości w płaceniu podatku, przydziału opału dla niektórych domów zakonnych, otynkowania kolegium przy ul. Rakowieckiej w Warszawie, zezwolenia na przyjazd jezuitów do Polski i wyjazd z kraju oraz pozwolenia na wydanie książki o Stefana Miecznikowskiego SI<sup>16</sup>. Katalog jezuitów prowincji za 1971 r. dostarczył mjr. Janowi Sobolowi, zastępcy naczelnika Wydziału IV KSMO w Warszawie, TW o ps. „Henryk”<sup>17</sup>.

W 1970 r. w obydwu polskich prowincjach przeprowadzono ankietę socjologiczną na temat Towarzystwa Jezusowego. Generał jezuitów zalecił przeprowadzić badania socjologiczne w obrębie całego zakonu w 1965 r. Ankieta składała się z pięciu części: osoba odpowiadająca, dom, prowincja, Kościół w Polsce, propozycje. Kierownictwa prowincji przywiązywały do ankiety bardzo dużą wagę. Powołano komisję, która miała opracować zebrany materiał. W jej skład weszli: o. Władysław Kubik SI, o. Florian Pełka SI, o. Tadeusz Koczwarra SI, o. Sylwester Tomaszewski SI i jeden z braci Wołoszynów. Płk St. Mozal, zastępca naczelnika Wydziału I Departamentu IV MSW, uznał, że ta ankieta posiada „dużą wartość operacyjną”. Zalecał funkcjonariuszom dotarcie do kwestionariusza ankiety oraz do opracowań zbiorczych<sup>18</sup>. Funkcjonariuszom udało się dotrzeć do pytań zawartych w ankiecie<sup>19</sup>.

Po zmianach politycznych w następstwie wydarzeń grudniowych w 1970 r. oceny i opinie panujące w zakonie przekazał resortowi KTW o ps. „Farys”. Jego zdaniem jezuita nie byli zaskoczeni owymi wydarzeniami, gdyż obserwowali narastający kryzys w sposobie rządzenia państwem przez Władysława Gomułkę. Z zainteresowaniem przyjmowali zapewnienia i obietnice nowych władz partyjnych i państwowych, ale byli ostrożni, gdyż pamiętali ukrócenie zapowiadanych zmian po 1956 r. Jezuita warszawscy byli zdania, że Kościół powinien: „afirmować faktyczny rozwój społeczny i pomagać społeczeństwu, a nie stać w dziwnej opozycji. Obecnie kościołowi powinno chodzić nie o żadne uprawnienia polityczne a tylko o uzyskanie zagwarantowania przez państwo jego czystoreligijnej [tak w oryginale – M.I.] działal-

---

aktualnego katalogu, to znaczy, że miał dokładny wgląd w bieżącą działalność wszystkich jezuitów w Polsce na przestrzeni lat 1969-1970. Katalogi bowiem obejmowały okres jednoroczny pomiędzy dyspozycjami prowincjała.

<sup>16</sup> AIPN BU 01283/1121, *Notatka służbowa ze spotkania z kontaktem poufnym ps. „Dyrektor”*, Warszawa 13 XI 1969 r., k. 89-91 (pdf).

<sup>17</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 3, *Wyciąg ze spotkania z tw „Henryk”*, Warszawa 18 III 1971 r., k. 936-937 (pdf).

<sup>18</sup> AIPN By 069/1262, t. 1, [Do] *Naczelnik Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej MO w Bydgoszczy*, Warszawa 30 XI 1970 r., k. 386 (pdf).

<sup>19</sup> AIPN By 069/1262, t. 1, [Do] *Naczelnik Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej MO w Bydgoszczy*, Warszawa 14 X 1970 r., k. 387 (pdf).

ności”. Postawa jezuitów wynika stąd, że: „Towarzystwo Jezusowe przyjęło właśnie linię głębokiej naprawy wewnętrznej, co było szczególnie dyskutowane na ostatniej Kongregacji Prokuratorów w Rzymie”<sup>20</sup>. W tym klimacie prowincjał o. Władysław Janczak SI, wizytując placówkę w Bydgoszczy w lutym 1971 r., nakazał zakonnikom, „aby w swoich wystąpieniach z ambon nie poruszali drażliwych tematów, a kierowali się rozsądkiem, umiarem i rozwagą”. Był bowiem zdania, że „ludzie przychodzą do Kościoła nie dla sensacji, lecz aby zaczerpnąć spokoju tak bardzo im ostatnio potrzebnego”<sup>21</sup>.

Prowincjał o. Władysław Janczak SI w marcu 1971 r. podzielił się w gronie swoich współpracowników uwagami na temat podległej mu prowincji. Miał powiedzieć między innymi, że w domach jezuickich jest mało dyskrecji i radził nie rozsiewać plotek. O tym, co działo się w zakonie, wiedzieli ludzie świeccy<sup>22</sup>. Resort przeglądał korespondencję prowincjała. Jednym z dowodów na to jest skopiowany list, wystosowany przez Generalny Dziekanat Wojska Polskiego, zawierający zaproszenie prowincjała do wzięcia udziału w konsekracji kościoła garnizonowego w Bydgoszczy<sup>23</sup>.

TW o ps. „Ryszard” poinformował funkcjonariusza aparatu bezpieczeństwa, że prowincjał o. Władysław Janczak SI w listopadzie 1971 r. po zakończeniu wizytacji w kolegium w Warszawie, „powiedział na konferencji wewnętrznej, że współpraca zakonu jezuitów z władzami jest i będzie nadal, bo taka jest dyrektywa generala. Przypomniał, że przełożeni placówek zakonnych mają jego zgodę na rozmowy z każdą władzą państwową, mogą z własnej inicjatywy, według własnego uznania rozmawiać z każdym przedstawicielem władz, jeżeli uznają to za stosowne. *Podwładni natomiast mogą rozmawiać tylko na pisemne zaproszenie i mają obowiązek meldowania o tym przełożonym.* [Ten fragment doniesienia podkreślił funkcjonariusz Wydz. IV KSMO mjr Jan Sobol – M. I.]. W czasie wizytacji ktoś skarżył się do Janczaka (Janczak nie wymienił nazwiska), że rektor Kolegium ks. Przymusiński rozmawia z władzami i wykorzystuje do tego nawet sprawy stanowiące tajemnicę sumienia, ale Janczak w związku z tym powiedział, że zna zbyt dobrze Przymusińskiego i w to nie wierzy”<sup>24</sup>.

Kilka spraw poruszył KTW o ps. „Farys” w dłuższej rozmowie z mjr. Tadeuszem Grunwaldem z Wydziału I Departamentu IV MSW, którą przeprowadził 18 listopada 1971 r. Omówił sytuację po artykule o. Jana Szymusiaka SI opublikowanym

<sup>20</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 2, *Notatka służbowa ze spotkania z kand. na t. w. ps. „Farys” z dn. 12 I 1971 r.*, Warszawa 18 I 1971 r., k. 531-535 (pdf).

<sup>21</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 2, *Wyciąg z szyfrogramu Nr 2295 z dnia 9 II 1971 r. KWMO Bydgoszcz*, [brak miejsca i daty], k. 562 (pdf).

<sup>22</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 2, *Notatka służbowa*, Warszawa 11 III 1971 r., k. 611-613 (pdf).

<sup>23</sup> AIPN By 069/1262, t. 2, [Do] *Przewielebny Ojciec Prowincjał o. Władysław Janczak T.J.*, Warszawa 17 V 1971 r., k. 60-62 (pdf).

<sup>24</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 3, *Wyciąg z notatki ze spotkania z tw ps. „Ryszard”*, Warszawa 17 XI 1971 r., k. 11721174 (pdf).



we Francji, w którym oskarżył władze prowincji o kolaborację z władzami komunistycznymi. Dostało się też i generałowi zakonu. Artykuł wywołał rezonans we Francji i Belgii. Prowincjał o. Władysław Janczak SI usiłował przeciwdziałać, wysyłając wyjaśnienia do Rzymu i prowincjała francuskiego, niestety bez skutku, bowiem dwóch jezuitów francuskich odwołało swoje wizyty w Polsce<sup>25</sup>. Ta sprawa położyła się cieniem na prowincji, niemniej jednak większość jezuitów z Warszawy uświadomiła sobie, że „postawy antypaństwowe, gdy nie chodzi o wiarę a o politykę, muszą się spotkać z potępieniem w zakonie. Było to wyraźne na ostatniej radzie Wydziału Teologicznego Kolegium przy Rakowieckiej 61, kiedy to dyskutowano o przyszłych losach o. Sroki i o. Kulisza. Obaj ci jezuita byli kandydatami na wykładowców w Kolegium”. O ile postawa o. Bronisława Sroki SI była zrozumiała ze względu „na jego przeszłość, o tyle zdziwienie wywołuje Kulisz, który aktywnie towarzyszy Sroce w tej propagandzie”. W związku z tym rada wydziału jednogłośnie zdecydowała, że obydwaj nie nadają się na wykładowców „z powodu »braku realizmu niezbędnego przy tej pracy«. Niezależnie od tej decyzji sprawa została potraktowana szerzej i rada, w której brał udział rektor i prowincjał, była zdania, że byłaby potrzeba przeprowadzenia zasadniczej rozmowy ze Sroką i Kuliszem. Problem polega na doborze właściwego dla nich autorytetu, którego prowincjał w tym wypadku nie ma. [...] Ostatecznie jednak nie zdecydowano i sprawę odłożono do przemyślenia”<sup>26</sup>.

#### 4. Schyłek prowincjalstwa

Dnia 27 stycznia 1972 r. Biuro Prasowe Kurii Generalnej Towarzystwa Jezusowego w Rzymie opublikowało komunikat o działalności jezuitów w Polsce pt. „Ostrożny optymizm Jezuitów w Polsce”<sup>27</sup>. Komunikat miał powstać po zakończeniu obrad prowincjałów z Asystencji Słowiańskiej, której przewodniczył polski jezuita a zarazem asystent Asystencji Słowiańskiej – o. Antoni Mruk SI. Prowincję Wielkopolsko-Mazowiecką reprezentował prowincjał o. Władysław Janczak SI<sup>28</sup>. Komuni-

<sup>25</sup> Zob. M. Ichnatowicz, *Jan Maria Szymusiak SJ w dokumentach aparatu bezpieczeństwa PRL-u z lat 1961–1971*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie” 3 (2015), s. 274–286.

<sup>26</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 3, *Notatka służbowa ze spotkania z kand. na t. w. ps. „Farys” odbytego w dn. 18 XI 71 r.*, Warszawa 19 XI 1971 r., k. 1181–1184 (pdf).

<sup>27</sup> Komunikat w języku polskim zachował się w archiwum prowincji, zob. [SJ – Urząd Prasowy i Informacyjny Borgo S. Spirito, 8 etc. 72/4], *Jezuici w komunistycznej Polsce „ostrożnie optymistyczni”*, [brak miejsca] 27 I 1972 r., brak paginacji (s. 1–2), w: APWMTJ GdSwB 6, tytuł teczeki: *Listy prowincjalne*.

<sup>28</sup> Warto nadmienić, że prowincjałem Prowincji Małopolskiej był wtedy o. Stanisław Nawrocki SI (1967–1973). Według ks. Tadeusza Isakowicza-Zaleskiego o. Stanisław Nawrocki SI został pozyskany do współpracy przez funkcjonariuszy Wydziału II Departamentu XI Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego podczas odbywania kary w więzieniu we Wronkach 17 lipca 1953 r. „na zasadzie lojalności” i był TW przez 30 lat; ks. T. Isakowicz-Zaleski, *Księża wobec bezpieki na przykładzie archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2007, s. 340–341. Zob. także A.P. Bieś SJ, *Jezuici zarejestrowani jako osobowe*

kat kurii generalnie obraca się wokół stwierdzenia, że księża „w Polsce korzystają ze znacznej wolności i mogą owocnie prowadzić pracę apostolską”. Tę opinię miał podzielać generał zakonu o. Pedro Arrupe SJ<sup>29</sup>. Jezuita w komunikacie mówią nie tylko w swoim imieniu, ale także w imieniu całego Kościoła katolickiego w PRL. Można odnieść wrażenie, że treść komunikatu powstała z inspiracji resortu bezpieczeństwa, zaś jego głównym celem było rozbitcie jedności Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Drugim celem mogło być uderzenie w politykę prymasa Stefana Wyszyńskiego, by przedstawić go opinii międzynarodowej jako przeszkodę na drodze do normalizacji stosunków rzymskich katolików z władzami komunistycznymi i nie tylko w Polsce Ludowej, lecz także w całym bloku sowieckim.

W następstwie natychmiastowej interwencji w Kurii Generalnej zbulwersowanego prymasa Stefana Wyszyńskiego, za pośrednictwem przebywającego wówczas w Rzymie ks. bp. Juliana Groblickiego, generał jezuitów niezwłocznie odpowiedział prymasowi 31 stycznia 1972 r. pismem, w którym ubolewał z powodu treści owego komunikatu, który wyrządził „niemałą krzywdę Kościołowi katolickiemu w Polsce. Oświadczenie ukazało się i zostało przekazane agencjom prasowym, zanim ja osobiście, jak również moi bezpośredni doradcy, a także asystent dla Asystencji Słowiańskiej – o. Mruk, mogliśmy się z tekstem zapoznać”. Generał proponuje, żeby w tej sprawie powstrzymać się od dementi, by nie nadawać jej dalszego rozgłosu<sup>30</sup>. Z treści listu wynika, że generał zdawał sobie sprawę z trudnego położenia, w jakim znalazła się Kuria Generalna w następstwie tego komunikatu.

Kardynał Stefan Wyszyński polecił opublikować odpowiedź generała zakonu w nr. 7 Biuletynu Biura Prasowego Episkopatu Polski. Resort bezpieczeństwa znając i treść odpowiedzi generała zakonu, i oburzenie Episkopatu Polski i prymasa Stefana Wyszyńskiego na polskich prowincjałów, wykorzystując reperkusje sprawy w prasie międzynarodowej i zamieszanie spowodowane komunikatem w środowisku duchowieństwa, a także mając na uwadze dotychczasową reakcję społeczeństwa na publikację komunikatu i jego prasowe omówienia, podjął akcję operacyjną na ogromną skalę, którą możemy śledzić w dokumentacji w odniesieniu do województwa bydgoskiego. Na początku marca 1972 r. płk S. Mozal, naczelnik Wydziału V Departamentu IV MSW, kieruje do każdej komendy wojewódzkiej pismo, w którym po prezentacji i analizie rozwoju tej sprawy, przechodzi do konkretnych zaleceń. „Cała sprawa związana z komunikatem i wypływającymi z niej wnioskami winna być jak najefektywniej przez nas wykorzystana w pracy z tajnymi współpra-

źródła informacji – skala problemu, s. 237-263, w: *Komunistyczny aparat represji wobec jezuitów Prowincji Polski Południowej*, red. A.P. Bieś SJ – F. Musiał, Kraków 2014, s. 258.

<sup>29</sup> AIPN By 069/1262, t. 2, [Do] *Naczelnik Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej w Bydgoszczy* [plus załącznik: treść komunikatu], Warszawa 11 II 1972 r., k. 242-244 (pdf).

<sup>30</sup> AIPN By 069/1262, t. 2, *List Generała Jezuitów do Prymasa Polski*, Warszawa 11 II 1972 r., k. 361-362 (pdf).

ownikami, w rozmowach operacyjnopolitycznych oraz przez działania specjalne. Praca nasza powinna pójść tutaj w następujących kierunkach [...]”: rozpowszechnienia komunikatu wraz z komentarzem resortu bezpieczeństwa,

- „[...] zainspirowania osób i grup do działań podobnych, z tym, że powinny one uderzać nie tylko w ogólną politykę kard. Wyszyńskiego, ale również w postawy miejscowych biskupów,
- inspirowania wystąpień pozytywnie nawiązujących do komunikatu na konferencjach dekanalnych i innych,
- zainspirowania, by generał jezuitów o. Arrupe otrzymał z Polski listy wyrażające mu uznanie za obiektywną ocenę jezuitów sytuacji kościoła w Polsce [...]”<sup>31</sup>.

Treść tego dokumentu wraz z dodatkowymi wytycznymi w 22 odpisach przesłała 13 marca 1972 r. komenda w Bydgoszczy do komend powiatowych. Do 25 marca 1972 r. komendy powiatowe zostały zobligowane do przedstawienia propozycji konkretnych działań operacyjnych<sup>32</sup>. Następne karty z analizowanej jednostki archiwalnej zawierają informacje z tymi propozycjami spływające do komendy wojewódzkiej MO<sup>33</sup>. Warto przy tej okazji nadmienić, że w powyższym piśmie charakteryzuje się tę sprawę, jak gdyby był to pomysł i inicjatywa jezuitów.

W 1972 r. w anonimowej notatce funkcjonariusza resortu na temat jezuitów pojawiła się informacja, „że między Kurią Generalną OO Jezuitów a Stolicą Apostolską dochodzi do dość ostrych konfliktów”, które powstają na tle krytycznej oceny polityki zagranicznej Stolicy Apostolskiej recenzowanej przez Kurię Generalną jezuitów w Rzymie. Ponadto papież z niepokojem śledzi stan kondycji zakonu jezuitów. Ich liczba zmniejszyła się o 15%. Np. w 1971 r. bez podania powodu odeszło 86 zakonników. W związku z tą sytuacją generał zakonu o. Pedro Arrupe SI zwołał XXXII Kongregację Generalną. Dnia 12 lutego przedstawił Konsulcie Generalnej dokument, w którym wyartykułowano problemy, nad którymi powinna debatować Kongregacja: wprowadzenie demokratyzacji w zakonie, większa obecność prowincji zakonnych w życiu Kościoła, kryzys powołań, wycofanie się z wszelkiej aktywności partyjnopolitycznej, otwarty dialog z krajami socjalistycznymi. W tym dokumencie „odstępuje się od solennej formuły nakazującej każdemu jezuitcie bezwzględne posłuszeństwo wobec papieża” oraz konieczności trwania kadencji generała do końca życia<sup>34</sup>. Należy przy tej okazji zaznaczyć, że ślub szczególnego posłuszeństwa pa-

<sup>31</sup> AIPN By 069/1262, t. 2, [Do] *Naczelnik Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej M.O. w Bydgoszczy*, Warszawa [brak daty dziennej] III 1972 r., k. 249-253 (pdf).

<sup>32</sup> Zob. np. AIPN By 069/1262, t. 2, [Do] *I Z-ca Komendanta Powiatowego MO ds. Służby Bezpieczeństwa w Aleksandrowie Kujawskim*, Bydgoszcz 13 III 1972 r., k. 255-258 (pdf).

<sup>33</sup> Zob. AIPN By 069/1262, t. 2, k. 347-384 (pdf).

<sup>34</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 2, *Notatka służbowa dot. OO Jezuitów, Warszawa 12 IV 1972 r.*, k. 811-813 (pdf).

piezowi nie dotyczy każdego jezuitę, lecz tzw. profesę czterech ślubów<sup>35</sup>.

Mjr Jan Sobol 8 maja 1972 r. sporządził wyciąg z notatki ze spotkania z TW o ps. „Henryk”. Konfident wiele uwagi poświęcił problemom, w jakich znalazł się ostatnio prowincjał o. Władysław Janczak SI. Niczego dobrego nie wróżyło jego spotkanie z prymasem Polski. Okazana przez prymasa serdeczność prowincjałowi, zdaniem konfidenta, świadczyła o nieuchronnym jego odwołaniu, tym bardziej, że prymas pokazał mu listy, jakie otrzymał od jego podwładnych na swój temat. W prowincji już w kwietniu wszczęto procedurę opiniowania kandydatów celem wyłonienia nowego prowincjała. TW spodziewa się odwołania prowincjała już w czerwcu. „[...] o. Czermiński z Piotrkowa opowiadał w Kolegium na Rakowieckiej, że był u niego oficer UB, który zalecał zorganizowanie obrony prowincjała Janczaka. Czermiński wyciągnął z tego wniosek, że Janczak był narzędziem władz i wygadywał w związku z tym różne ujemne rzeczy na Janczaka. »Henryk« uważa, że takie postępowanie funkcjonariuszy SB jest wysoce niewłaściwe, bo niczego tą drogą nie zyskamy, odwrotnie – jeszcze szkodzimy Janczakowi”<sup>36</sup>.

Mjr Tadeusz Grunwald sporządził 21 czerwca wyciąg z doniesienia TW o ps. „Znajomy” z 8 czerwca 1972 r. Na spotkaniu TW poczynił kilka uwag o bieżącej sytuacji w Prowincji. W czerwcu prowincjał o. Władysław Janczak SI rozesłał jezuitom ankiety, w których pytał o sposoby i metody pracy duszpasterskiej i misyjnej. Część starszych zakonników była oburzona pewnymi pytaniami z ankiety i usiłowała ją zbojkotować. Jezuitę ci zarzucali prowincjałowi, że otaczał się „młodzikami, którzy po ukończeniu studiów myślą, że są pępkiem świata”. Byli oni zdania, że młodzi tworzą jakby organizację występującą przeciw starszym i „wprowadzają model życia zakonnego nie znając się na tym absolutnie”. W prowincji obserwowali tendencję do „obsadzania najlepszych placówek młodymi, a do głosu dopuszcza się ludzi niepoważnych i niedojrzałych, którzy rządząc wyrządzają innym krzywdę. Np. prowincjał, który nie zna zakonnika po jego 35-letnim pobycie w zakonie winien zrzec się natychmiast tego urzędu. [...] Prowincjał w swoich wystąpieniach tak filozofuje, że nie można go zrozumieć. Starsi mają mu za złe stwierdzenie, że zakon to nie rodzina ale organizacja”. Ich zdaniem wyodrębniła się grupa zakonników, którzy chcieli decydować o wszystkim. W jej skład wchodził: o. Andrzej Koprowski SI, o. Florian Pełka SI, o. Tadeusz Pawlicki SI, o. Stanisław Głowa SI i któryś z o. Wołoszynów SI. TW o ps. „Znajomy” nadmienił, że ponieważ starzy zakonnicy milczą, „to młodzi kpią z nich, pędząc do roboty”. Zdaniem owych starszych jezuitów w zakładzie pracy po 40 latach pracy można liczyć na emeryturę, a w zakonie „to nie ma nic”<sup>37</sup>.

Resort bezpieczeństwa cały czas monitorował rozwój sytuacji wokół prowincja-

<sup>35</sup> *Profesi*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, s. 539.

<sup>36</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 2, *Wyciąg z notatki ze spotkania z t. w. ps. „Henryk”*, Warszawa 8 V 1972 r., k. 850852 (pdf).

<sup>37</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 5, *Wyciąg z doniesienia t. w. „Znajomy” z dnia 8 VI 1972 r.*, Warszawa 21 VI 1972 r., k. 1753-1754 (pdf).

ła. Mjr H. Józefiak z Wydziału IV KWMO w Łodzi przesłał 27 czerwca 1972 r. do naczelnika Wydziału V Departamentu IV MSW informację o nastrojach wśród jezuitów na podstawie donosu TW o ps. „Magister”. Informator opisał reperkusje, jakie wywołał w hierarchii kościelnej komunikat biura prasowego Kurii Generalnej jezuitów o działalności zakonu w Polsce z 27 stycznia, który ukazał się między innymi w prasie włoskiej. Stworzony on został na bazie informacji przekazanych przez obydwóch prowincjałów polskich. Treść komunikatu „oburzyła ks. kardynała Wyszyńskiego. Zdaniem prymasa Wyszyńskiego prowincjałowie Jezuitów nie mieli prawa oceniać położenia kościoła w Polsce, przedstawiając go w fałszywym świetle. W związku z ogłoszonym komunikatem Wyszyński podjął szereg kroków skierowanych przeciwko zakonowi Jezuitów i osobiście przeciwko prowincjałowi Janczakowi”. Usiłował między innymi wyrzucić presję na generała jezuitów celem natychmiastowego odwołania o. Władysława Janczaka SI z urzędu. Generał zakonu postanowił pozostawić prowincjała na dwa lata – do końca jego kadencji. Wtedy prymas „wydał zalecenie wszystkim biskupom w kraju, aby ignorowali ks. Janczaka, nie przyjmowali go u siebie i nie udzielali mu żadnej pomocy”. Prowincjał miał w odwecie przekazać biskupom swoje zalecenie o ignorowaniu księży diecezjalnych przez podwładnych jezuitów<sup>38</sup>. Wygląda to na otwartą wojnę między prowincjałem a prymasem, która dzięki nieustępliwości prymasa obróci się na korzyść Kościoła rzymskokatolickiego i jezuitów w PRL.

O. Władysław Janczak SI nie zamierzał tak łatwo ustąpić. O jego posunięciach w celu zachowania stanowiska dowiadujemy się z notatki służbowej z 18 lipca 1972 r. poczynionej przez oficera KSMO, mjr. Jana Sobola: „W czerwcu br. miała nastąpić zmiana na stanowisku prowincjała warszawskiej prowincji zakonu jezuitów i wszystko było już do tego przygotowane, ale w połowie czerwca przyszła wiadomość, że generał zakonu odwołał swoją decyzję na czas nieokreślony. A oto bliższe oświetlenie tej sprawy. Prowincjał Janczak, dowiedziawszy się o mającej nastąpić zmianie, powiadomił generała, że oczywiście może odejść w każdej chwili i przekazać swój urząd następcy mianowanemu przez generała, ale jego zdaniem zmiana taka nie byłaby na czasie – powiązanoby [tak w oryginale – M.I.] ją ze sprawą komunikatu kurii generalnej zakonu jezuitów i potraktowano jako karne zdjęcie Janczaka, chociaż generał podobno nie wiązał tej zmiany z tym komunikatem i nie traktował tego jako karę; w zakonie i kościele w ogóle odczytanoby [tak w oryginale – M.I.] to jako porażkę zakonu jezuitów względem kard. Wyszyńskiego, biskupów i Episkopatu, co wpłynęłoby na osłabienie prestiżu zakonu jezuitów. Poza tym zmiana taka w tym czasie – dowodził Janczak – mogłaby być źle zrozumiana także przez władze państwowe, jakoby generał zdejmuje Janczaka za lojalność wobec władz. W tej samej sprawie i w tym mniej więcej duchu wysłano w maju br. do generała

<sup>38</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 5, *Informacja dot. sytuacji w zakonie Jezuitów*, Łódź 27 VI 1972 r., k. 1758-1759 (pdf).

kilka listów innych jezuitów, konsultorów<sup>39</sup>, którzy również sugerowali, że teraz nie można robić zmiany na stanowisku prowincjała i uzasadniali jak wyżej. Generał zakonu uznał racje podniesione przez Janczaka i innych jezuitów, którzy do niego pisali i odpowiedział za pośrednictwem o. Mruka (pisemnie), że przyjmuje ich opinie i wstrzymuje decyzję w sprawie zmiany prowincjała, pozostawiając na czas bliżej nieokreślony na stanowisku prowincjała prowincji warszawskiej o. Władysław Janczaka. Tak więc o. Janczak, który czuł się już podłamany i szykował się do odejścia – poczuł się na nowo w pełni prowincjałem. Na jak długo, nie wiadomo, ale co najmniej na rok<sup>40</sup>.

System szkolenia jezuitów był przedmiotem donosu TW o ps. „Grom” z 26 kwietnia 1972 r. Jego zdaniem obecny system formacji jezuitów zawodzi, „szkoda nawet ich szkolić, bo tępieją. Brak jest odpowiedniego modelu form i metod pracy, jak np. spowiedzi czy kazań. Większość księży ogranicza się do mszy, kazania i spowiedzi a potem znika. Nikogo to nie interesuje. Jezuita Wołoszyn jest zdania, że prowincjał nie ma rozeznania wśród ludzi [...]. Dzięki temu wielu zdolnych przerwało studia. Jezuitci cierpią na brak rekolekjonistów mogących zaimponować środowiskom naukowym. Zostali tu zdystansowani przez księży diecezjalnych<sup>41</sup>. TW o ps. „Grom” raportuje o widocznym kryzysie, który pogłębia się wśród jezuitów pracujących w masowym duszpasterstwie. Jezuitci po Soborze Watykańskim II nie mieli już przekonania do pracy parafialnej, która po II wojnie światowej okazała się koniecznością gwarantującą ich przetrwanie. Zdają oni sobie sprawę z tego, że brak im koncepcji i motywacji do tej pracy, które posiadają księża diecezjalni, co jest wynikiem ich większej samodzielności w pracy duszpasterskiej i niezależności finansowej.

TW o ps. „Henryk” zameldował we wrześniu 1972 r. mjr. Janowi Soboli, zastępcy naczelnika Wydziału IV KSMO w Warszawie, o przyczynach antagonizmów między obydwojma prowincjami jezuitów w Polsce. Różniła ich mentalność oraz wychowanie. Prowincja krakowska chciała być przed prowincją warszawską z powodu posiadania starszych domów zakonnych. Prowincja krakowska jest zazdrosna o to, że warszawska ma kurię w stolicy. Dlatego zamierzała się z nią połączyć, lecz warszawska tego nie chciała. W prowincji warszawskiej „czuje się odrazę do tamtych, jakąś niechęć, ale to się nie posuwa do działania, do zwalczania tamtych, jak to robią przedstawiciele krakowskiej prowincji”. Prowincja warszawska była bardziej atrakcyjna i dynamiczna. W warszawskiej istnieje inny styl bycia, bardziej

<sup>39</sup> Konsultorami Prowincji w latach 1971-1972 byli: o. Walenty Kazik SI, o. Longin Szymczukiewicz SI, o. Ryszard Przymusiński SI, o. Feliks Dziadczyk SI, zob. ATJKr 2445/18, *Catalogus Provinciarum Poloniae Societatis Iesu – za lata 1971-1975*, tamże: *Provincia Poloniae Maioris et Mazoviae Societatis Iesu*, Warszawa, 1971 – s. 5, 1972 – s. 5.

<sup>40</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 5, *Notatka służbowa ze spotkania z kontaktem służbowym ps. „Dyrektor”*, Warszawa 18 VII 1972 r., k. 1776-1779 (pdf).

<sup>41</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 2, *Doniesienie t. w. „Grom” z dnia 26.04.1972 r.*, Warszawa 8 V 1972 r., k. 849 (pdf).

bezpośredni, mniej obłudny. Prowincja krakowska jest drobnomieszczańska i zakłamana. Kością niezgody są klerycy z południa, studiujący teologię wraz z klerykami północy w kolegium w Warszawie, gdzie podlegali rektorowi tego kolegium<sup>42</sup>. Ta opinia być może była kontynuacją donosu TW o ps. „Henryk” ze stycznia 1970 r., w którym stwierdził, że „w porównaniu do prowincji warszawskiej, prowincja krakowska zakonu jezuitów jest bardziej konserwatywna i opóźniona w rozwoju”<sup>43</sup>. Z kolei TW o ps. „Tadeusz” w rozmowie z mjr. Goliszewskim w październiku 1972 r. nadmienił, że sprawa połączenia obydwu prowincji ciągnie się od 20 lat. Generał zakonu podczas wizyty w Polsce próbował pogodzić obydwie prowincje, jednak bez widocznego efektu. Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka nie chce słyszeć o zjednoczeniu. Większość jezuitów z północy stoi na stanowisku, że jeśli dojdzie do połączenia prowincji, to oni opuszczą zakon<sup>44</sup>.

Kpt. M. Łowicki, zastępca naczelnika Wydziału IV KWMO w Bydgoszczy informował MSW w Warszawie 17 października 1972 r., że jezuici w Toruniu twierdzą, iż „prowincjał o. Janczak obstaje przy powstaniu grupy »kościół i świat«, co ich zdaniem nie jest wcale »głupie«. Grupa ta byłaby jakąś kadrą w prowincji do zajęcia się inteligencją i z ramienia centrali mieliby swoje przemyślenia. Członkowie grupy wyjeżdżaliby w teren do miejscowych organizatorów, aby konsultować, dyskutować, omawiać i pisać. Również zadaniem grupy byłoby szkolenie terenowych organizatorów”<sup>45</sup>. Być może „grupa dialogowa” z 1968 r. miała przekształcić się w grupę „Kościół i świat”. Z tej informacji wynika, że prowincjał przed zejściem z urzędu usiłował pozostawić po sobie jakąś wpływową strukturę w prowincji<sup>46</sup>.

Płk St. Mozal, naczelnik Wydziału V Departamentu IV MSW, wydał pozytywną opinię Urzędowi ds. Wyznań w listopadzie 1972 r. odnośnie zezwolenia na wydawanie na powielacz przez jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej miesięcznika „Komunikaty” argumentując, „że treść jego dotyczy faktycznie spraw wewnętrznych zakonu”. Natomiast negatywnie zaopiniował kwartalnik pt. „Przyjaciołom o sobie” ze względu na nieokreślony bliżej program oraz fakt, „że w wyniku planowanych na przyszły rok zmian personalnych w kierownictwie prowincji nie mamy w tej chwili pewności co do naszego wpływu na przyszły profil czasopisma”<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 5, *Notatka służbowa ze spotkania z tajnym współpracownikiem ps. „Henryk”*, Warszawa 15 IX 1972 r., k. 1800-1804 (pdf).

<sup>43</sup> AIPN BU 01283/1121, *Wyciąg z notatki służbowej ze spotkania z tw. „Henryk”*, Warszawa 19 I 1970 r., k. 151155 (pdf).

<sup>44</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 5, *Doniesienie*, [brak miejsca i daty], k. 1819-1826 (pdf).

<sup>45</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 5, *Pismo do Naczelnika Wydziału V Departamentu IV MSW*, Bydgoszcz 17 X 1972 r., k. 1813-1814 (pdf).

<sup>46</sup> O propozycjach resortu w sprawie inicjatywy stworzenia tego rodzaju organizacji dowiedział się KS o ps. „Dyrektor” jesienią 1971 r. – zob. AIPN BU 01283/1123, cz. 3, *Notatka służbowa ze spotkania z kontaktem służbowym ps. „Dyrektor”*, Warszawa 7 X 1971 r., k. 1116-1121 (pdf).

<sup>47</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 5, *Notatka*, Warszawa 7 XI 1972 r., k. 1831 (pdf).

Wnioskować można na podstawie tego dokumentu, że pośrednio aparat bezpieczeństwa za kadencji o. Władysława Janczaka SI wywierał wpływ na prowincjała.

Aparat bezpieczeństwa pozyskał informację o najbliższym losie o. Władysława Janczaka SI, bowiem z treści donosu TW o ps. „Magister” przekazanego mjr. Henrykowi Józefiakowi, zastępcy Naczelnika Wydziału IV KWMO w Łodzi wynika, że na Kongregację Prokuratorów w Rzymie pojechał z urzędu prowincjał. Ta Kongregacja przygotowywała zaplanowaną na rok 1974 Kongregację Generalną. Prowincjał miał być odwołany po Kongregacji Prokuratorów. Donosiciel nadmienia, że „powszechnie jednak żałuje się odejścia Janczaka, ma on opinię księdza współpracującego z władzami państwowymi, ale mimo to dającego duże korzyści zakonowi ponieważ załatwił wiele spraw z władzami ku zadowoleniu prowincji”<sup>48</sup>.

## Podsumowanie

O. Władysław Janczak SI zapoczątkował politykę dialogu z władzami. Wsparciem dla tej polityki miały być dwa ciała powołane przez niego: „grupa dialogowa” oraz Komisja ds. Wychowania. W stosunku do nich resort żywił widoczną sympatię i wiązał z nimi pewne plany operacyjne, tym bardziej, że koordynatorem obydwóch ciał stał się o. Ryszard Przymusiński SI. W trakcie jego prowincjałstwa nastąpiła wizyta generała zakonu jezuitów w Polsce, w następstwie której doszło do pogorszenia stosunków między prymasem a jezuitami, zwłaszcza prowincji warszawskiej. Do tego doszedł jeszcze konflikt pokoleniowy w prowincji, do którego prowincjał doprowadził ugodową polityką wobec władz państwowych.

## Literatura

### Archiwalia:

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Bydgoszczy (AIPN By): 069/1222, t. 9 (pdf); 069/1262, t. 1-2; (pdf).

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Kielcach (AIPN Ki): 014/1074.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (AIPN BU): 01283/1121 (pdf); 01283/1123 cz. 1-3, 5 (pdf).

Archiwum Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w Warszawie (APWMTJ):[SJ – Urząd Prasowy i Informacyjny Borgo S. Spirito, 8 etc. 72/4], *Jezuici w komunistycznej Polsce „ostrożnie optymistyczni”*, [brak miejsca] 27 I 1972, brak paginacji (s. 1-2), w: APWMTJ GdSwB 6, tytuł teczeki: Listy prowincjałskie.

Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (ATJKr): brak syg., *Catalogus Provinciae Poloniae Maioris et Mazoviae Societatis Iesu. Ineunte Anno 1957* (Status die 31 dec. 1956), Varsaviae, Impressus die 28 ian. 1957; 2445/18, *Catalogus Provinciarum Poloniae Societatis Iesu – za lata 1971-1975*, tamże: *Provincia Poloniae Maioris et Mazoviae Societatis Iesu*, Warszawa, 1971.

<sup>48</sup> AIPN BU 01283/1123, cz. 5, *Informacja dot. wypowiedzi jezuitów w związku z kapitułą i sytuacji w tym zakonie*, Łódź 10 II 1973 r., k. 1903-1904 (pdf).



Opracowania:

- Bieś, A.P., *Jezuici zarejestrowani jako osobowe źródła informacji – skala problemu*, w: *Komunistyczny aparat represji wobec jezuitów Prowincji Polski Południowej*, red. A.P. Bieś SJ – F. Musiał, Kraków 2014, s. 237-263.
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, red. L. Grzebień i in., Kraków 2004.
- Ihnatowicz, M., *Prowincja Wielkopolska-Mazowiecka Jezuitów w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa (1945-1989)*. Praca doktorska wykonana w Instytucie Historii pod kierunkiem dr. hab. Bogusława Górki, prof. UG, Uniwersytet Gdański Wydział Historyczny, Gdańsk 2015.
- Ihnatowicz, M., *Jan Maria Szymusiak SJ w dokumentach aparatu bezpieczeństwa PRL-u z lat 1961–1971*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie” 3 (2015), s. 274-286.
- Isakowicz-Zaleski, T., *Księża wobec bezpieki na przykładzie archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2007.
- Landau, Z., *Etapy rozwoju Polski Ludowej*, „Przegląd Historyczny” 78/2 (1987), s. 211-253.
- Walkusz, J., *Drugi Sobór Watykański – próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2013), s. 17-40.



KS. WŁODZIMIERZ S. KOSIACKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

## Organizacja systemu penitencyjnego w Polsce po 1989 roku

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-030>

**Streszczenie:** Współczesny polski system penitencyjny opiera się na zasadzie humanitaryzmu, indywidualizacji, odpowiedzialności, wolnej progresji. System ten został poszerzony o społeczną samorządność, która ma wpływ na instytucje izolacji, a wykonywanie orzeczeń jest jawne i gwarantuje humanitarne traktowanie skazanych jako podmiotów określonych praw i obowiązków. W systemie penitencyjnym obowiązuje ochrona społeczeństwa i przestrzeganie bezpieczeństwa skazanych w zakładach karnych. Zważywszy na fakt, że u większości skazanych dominują deficyty psychologiczne, współczesna psychologia, także penitencyjna, stara się je zredukować lub wyeliminować poprzez programy resocjalizacyjne i readaptacyjne. Reformy więziennictwa zapoczątkowane po 1989 r. miały chronić społeczeństwo przed przestępczością, a jednocześnie zapewnić skazanym humanitarne i praworządne warunki odbywania kar. Na przemiany przemożny wpływ miał m.in. Kościół katolicki. 1 września 1987 r. Episkopat Polski ustanowił Urząd Naczelnego Kapelana Więziennictwa, a osadzonym zapewniono prawo do wykonywania praktyk religijnych. W zakładach karnych obok psychologów i pedagogów pojawili się kapelani. Duszpasterstwo więzienne realizuje ideę ewangelicznego dobra, a dojrzałość religijna współwystępuje z dojrzałą osobowością i konstruktywnymi kontaktami interpersonalnymi.

**Słowa kluczowe:** Służba Więzienna, programy resocjalizacyjne i readaptacyjne, system penitencyjny, podmiotowość skazanych, kapelan więzienny

## The Organization of the Penitentiary System in Poland after 1989

**Summary:** The contemporary Polish penitentiary system is based on the principle of humanity, individualization, responsibility, and slow progression. This system has been extended to include social self-governance, which affects the institutions of isolation, while the enforcement of judgments is public and guarantees the humanitarian treatment of convicts as people with specific rights and obligations. In the penitentiary system, protection of the public and care for the safety of convicts in penitentiaries is obligatory. Abuse of prisoners' rights or failure of the prison officers to perform their duties is punished. Criminal liability is imposed on an officer who physically or mentally abuses a person deprived of liberty. Recognising the fact that most convicts suffer from psychological inadequacies, modern psycholo-

gy, including penitentiary psychology, strives to reduce or eliminate these through resocialisation and re-adaptation programs. The prison reforms initiated after 1989 were intended to protect society against crime, as well as to provide convicts with humanitarian and legally acceptable conditions. The Catholic Church was a powerful influence in bringing about these changes. On September 1st, 1987, the Polish Episcopate established the office of the Chief Chaplain of Prisons, and prisoners were guaranteed the right to perform religious practices. Chaplains appeared in prisons, alongside psychologists and educationists. Pastoral ministry in prisons implements the idea of the good that the Gospel brings, while religious maturity advances in co-operation with maturity of personality and constructive interpersonal contacts. Since 1989, the Polish prison service has carried out a most spectacular, thorough and exemplary reform of the Polish penitentiary system, which is still an example for many young democracies. The everyday dimension of this service is marked by the endeavour to bring spiritual and moral renewal to the individual, giving hope and a chance for him or her to redeem wrongs done and repair faults, in accordance with the purpose and mission of the Prison Service.

Keywords: prison service, penitentiary system, resocialisation and re-adaptation programs, the humanitarian change of the prisoner-officer relationship, prison chaplain.

## Wprowadzenie

Na przestrzeni lat, pod wpływem ewolucji poglądów na cele karania i podejmowania działań co do sposobów odbywania kary pozbawienia wolności, zmieniały się również systemy jej wykonywania. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym zaczęto dostrzegać pozytywną rolę resocjalizacji, rodziło się przekonanie, że także przestępca może stanowić wartościową jednostkę społeczną. Należy mu zatem pomóc, aby stał się użytecznym członkiem zbiorowości, przestrzegającym obowiązujących w społeczeństwie norm. System penitencjarny, przez który należy według Jerzego Śliwowskiego rozumieć całość przepisów i instytucji prawa penitencjarnego oraz urzędów zakładów karnych zmierzających zgodnie z określonym sposobem i metodą do osiągnięcia zasadniczego celu – wykonania kary pozbawienia wolności, pełni w tym procesie doniosłą rolę<sup>1</sup>. Celem penitencjarnego odosobnienia jest wzbudzenie w skazanym woli współdziałania w kształtowaniu jego społecznie pożądanых postaw, a szczególnie poczucia odpowiedzialności oraz potrzeby przestrzegania porządku prawnego, czyli powstrzymania się od powrotu do przestępstwa<sup>2</sup>. Zadaniem kary pozbawienia wolności jest z jednej strony poprawa skazanego, a z drugiej, ochrona społeczeństwa przed nim, polegająca na powstrzymaniu go przed naruszeniem prawa. Stąd też niebagatelna rola przypada Kościołowi i kapłanom, szczególnie w

<sup>1</sup> Por. J. Śliwowski, *Prawo i polityka penitencjarna*, Toruń 1978, s. 71.

<sup>2</sup> Por. *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny wykonawczy*, Dz. U. 1997, nr 90 poz. 557 z późn. zm.; T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1970, s. 37; Tenże, *Warunki i metody zmiany postaw*, w: *Teorie postaw*, red. S. Nowak, Warszawa 1973, s. 317-333; A. Mościskier, *Natura ludzka i problem przestępczości*, Warszawa 2001.

nowych rolach, w tym jako kapelanów więziennych.

Stopień zmiany postaw etycznych i moralności osób skazanych dosyć trudno zbadać, co wynika między innymi z chęci osiągnięcia przez więźniów własnych merkantylnych celów. Wydaje się, że obecność kapelanów i praktyki religijne wpływają humanizująco na wykonywanie kary pozbawienia wolności. Dlatego nie tylko przepisy prawa, ale przede wszystkim naturalna potrzeba warunkuje konieczność powoływania kapelanów więziennych. Biorąc pod uwagę powyższe przesłanki, można sformułować następujący problem badawczy: Jaka jest rola kapelana więziennego w łagodzeniu odbywania kary przez więźniów? Czy rozwój życia duchowego istotnie wpływa na zmianę postawy osób z wyrokami pozbawienia wolności?

## 1. Rys historyczny

Choć rok 1989 przyniósł Polakom upadek ustroju totalitarnego, odrodzenie demokracji i wolność, to – paradoksalnie – w więzieniach zaowocował falą buntów. Wiązała się ona z faktem, że ogłoszona w tym roku amnestia objęła tylko część osadzonych, wyłączając spośród nich recydywistów. Narastający kryzys zmusił rządowych i resortowych decydentów do podjęcia działań, które wpłynęłyby na uspokojenie protestów. Położono nacisk na system przepustkowy i warunkowe, przedterminowe zwolnienia, a także na zmianę relacji osadzony – funkcjonariusz; zrezygnowano z przedmiotowego traktowania osadzonych na rzecz podmiotowości, wychodząc z założenia, że każdy więzień to przede wszystkim człowiek. Te idee stanowią podstawę uchwalonego w 1997 roku Kodeksu karnego wykonawczego. Aksjologia tej ustawy karnej uwzględnia nie tylko sytuację polityczną, społeczną i ekonomiczną po transformacji ustrojowej, ale także, a może przede wszystkim, kładzie nacisk na zasadę poszanowania godności osoby ludzkiej pozbawionej wolności oraz sprawiedliwego i indywidualnego jej traktowania. Źródłem inspiracji dla opracowania kodeksu były także powszechnie uznawane wartości ogólnoludzkie wyrażone w dokumentach międzynarodowych, takich jak: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, Reguły Minimalne, Europejskie Reguły Więzienne<sup>3</sup>.

Przesłanki prawne oraz istotne zasady wykonywania kary pozbawienia wolności powodują przekonanie, że pełny, integralny rozwój osoby ludzkiej może nastąpić tylko w warunkach jej wolności. Jeśli swoboda jest ograniczona, dolegliwość z tym związana nie może przekraczać niezbędnego minimum. Jest to gwarancja tworzenia humanitarnego, praworządnego systemu penitencjarnego, w którym osoba skazana jest zawsze podmiotem oddziaływań. Problemem w okresie wdrażania innowacyjności w 1989 roku było przeludnienie zakładów penitencjarnych. Mimo to, w tych ekstremalnie trudnych warunkach, więziennictwo zainicjowało wiele projektów, realizowanych najczęściej z udziałem społeczeństwa. Wdrożono do więzień moż-

<sup>3</sup> Por. K. Dubiel, *Krótką historia resocjalizacji penitencjarnej*, w: *Resocjalizacyjne programy penitencjarne realizowane przez Służbę Więzienną w Polsce*, red. M. Marczak, Kraków 2009, s. 29, 30.

liwość podjęcia nauki, uczestniczenia w terapii, korzystania z różnorodnej oferty spędzania przez osadzonych wolnego czasu. Usankcjonowaniem tych zmian był uchwalony w 1998 roku Kodeks karny wykonawczy, który spełniał rolę porządkującą do 2003 roku<sup>4</sup>. Dynamizowaniu pracy ze skazanymi, poprzez różnorodne programy, służy udział przedstawicieli społeczeństwa w wykonywaniu kary pozbawienia wolności oraz przygotowaniu skazanych do readaptacji społecznej<sup>5</sup>. Kodeks zakłada ponadto, że stowarzyszenia, fundacje, organizacje, instytucje, kościoły i inne związki wyznaniowe, jak również osoby godne zaufania, w uzasadnionych przypadkach mogą świadczyć niezbędną pomoc materialną, medyczną i prawną skazanym i ich rodzinom<sup>6</sup> oraz uczestniczyć w przygotowaniu skazanych do życia po zwolnieniu przez udzielenie im pomocy w uzyskaniu pracy i zakwaterowania<sup>7</sup>.

Doprecyzowane w Rozporządzeniu Rady Ministrów z dnia 1 grudnia 2003 r. podmioty były sygnalizowane już w Rozporządzeniu Prezesa Rady Ministrów z dnia 21 sierpnia 1998 r. jako Rada Główna i Rady Terenowe do Spraw Społecznej Readaptacji i Pomocy Skazanym<sup>8</sup>. W obydwu dokumentach podmioty były zobowiązane ściśle współpracować ze Służbą Więzienną (SW) powołaną przez Sejm 26 kwietnia 1996 r. ustawą o Służbie Więziennej, która uregulowała na nowo status, organizację i zadania polskiej służby penitencjarnej. Art. 1 ust. 3 pkt 1 ustawy o Służbie Więziennej mówi, że do podstawowych jej zadań należy „prowadzenie działalności resocjalizacyjnej wobec osób skazanych na kary pozbawienia wolności, przede wszystkim przez organizowanie pracy sprzyjającej zdobywaniu kwalifikacji zawodowych, nauczania oraz zajęć kulturalno-oświatowych”<sup>9</sup>.

Obecnie, po dokonaniu koniecznych zmian uwzględniających także rekomendacje Rady Europy, zadania Służby Więziennej znajdują się w ustawie o SW z 2010 r. Ustawa ta w sposób oczywisty formułuje zadania, organizację i zakres uprawnień SW, a także status funkcjonariuszy i pracowników więziennictwa. Jest to obszerny dokument obejmujący zagadnienia dotyczące funkcjonowania jednostek peniten-

<sup>4</sup> Por. P. Moczydłowski, *Więziennictwo w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. 1989-2003*, w: *System penitencjarny i postpenitencjarny w Polsce*, red. T. Bulenda – R. Musidłowski, Wyd. Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2003, s. 77-127; *Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 1 grudnia 2003 r. w sprawie szczegółowego zakresu i trybu uczestnictwa podmiotów w wykonywaniu kar, środków karnych, zabezpieczających i zapobiegawczych, a także społecznej kontroli nad ich wykonywaniem*, Dz. U. z 2003 r. Nr 211 poz. 2051.

<sup>5</sup> Por. art. 38 par. 1 *Kodeksu karnego wykonawczego w wykonaniu kar, środków karnych, zabezpieczających i zapobiegających, a także społecznej kontroli nad ich wykonaniem*, Dz. U. z 1998 Nr 113, poz. 724.

<sup>6</sup> Por. tamże, § 4, ust. 1 pkt 3.

<sup>7</sup> Por. tamże, § 4, ust. 1 pkt 5; G.B. Szczygieł, *Społeczna adaptacja skazanych w polskim systemie penitencjarnym*, Białystok 2002, s. 43-68; A. Szymanowska, *Więzienie i co dalej*, Warszawa 2003, s. 183.

<sup>8</sup> Dz. U. z 1998 r. nr 113, poz. 723 z późn. zm. zgodnie z art. 40 § 1 k.k.w.

<sup>9</sup> *Ustawa z dnia 26 kwietnia 1996 r. o Służbie Więziennej*, Dz. U. z 1996 Nr 61 poz. 283, art. 1 ust. 3 pkt 1.

cyjnych, jak też funkcjonariuszy i pracowników tego resortu<sup>10</sup>. Podmioty społeczne SW oraz osoby godne zaufania zajmują się przede wszystkim organizowaniem i realizacją zadań na rzecz zapobiegania przestępczości i przeciwdziałania powrotu na drogę przestępstwa. Realizują także zadania wynikające z programów resocjalizacyjnych poprzez prowadzenie wobec skazanych działalności społecznej, kulturalnej i oświatowej, sportowej i religijnej. Współpraca podmiotów ze Służbą Więzienną powinna skutkować przygotowaniem osób pozbawionych wolności do życia po opuszczeniu więzienia, np. udzielanie pomocy w uzyskaniu pracy czy zakwaterowania. W zakres tej współpracy włączone jest świadczenie pomocy materialnej, medycznej i prawnej skazanym i ich rodzinom. Wymienione przesłanki jednoznacznie wskazują, że osoby godne zaufania oraz inne podmioty muszą utrzymywać celowe kontakty z osadzonymi<sup>11</sup>.

Współczesna polska praktyka penitencyjna stale poszukuje nowych metod oddziaływania resocjalizacyjnego, ponieważ efektywność poprawcza wciąż nie jest w pełni zadowalająca. Przyczyną tej sytuacji jest wspomniane przeludnienie zakładów penitencjarnych, niewystarczający profesjonalizm części personelu wychowawczego, bezrobocie skazanych, niekonsekwencje w zakresie ich dokształcania, demoralizujący nadmiar czasu wolnego, wynikający zarówno z braku zatrudnienia i niekonsekwencji w kształceniu oraz z niemożności objęcia wszystkich skazanych pracą kulturalno-oświatową i zajęciami sportowymi, a także pozostawienie części z nich (uzależnionych od alkoholu) poza oddziaływaniem terapeutycznym. Poważne obciążenie stanowi nadmiernie zbiurokratyzowana organizacja pracy personelu wychowawczego, co wynika z wieloletnich zaniedbań, a także ze skutków transformacji ustrojowej<sup>12</sup>.

## 2. Działania resocjalizacyjne

W psychopedagogice penitencjarnej, podobnie jak psychopedagogice resocjalizacyjnej, przyjmuje się ważne założenie, że przestępca odbywający karę pozbawienia wolności w zakładzie karnym to przede wszystkim człowiek. Przyjęto zatem tezę, że podlega on tym samym regułom zmiany, jakim podlega każda osoba. Resocjalizacja penitencyjna koryguje postawy, które są zmienne, a więc nadzieja poprawy jest uzasadniona. Wyjątek stanowią wnioski wynikające z badań dotyczących istnienia trudności bądź niemożności zmian w postawach autonomicznych i osobowościach. Istnieją także przestępcy – psychopaci, którzy z trudem się resocjalizują. Ponadto proces pozytywnych zmian utrudniają negatywne oddziaływania społeczności więź-

<sup>10</sup> Ustawa z dnia 9 kwietnia 2010 r. o Służbie Więziennej, Dz. U. z 2010 Nr 79 poz. 523.

<sup>11</sup> Por. Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z 26 sierpnia 1998 r., kodeks karny wychowawczy, art. 38 § 1. Zob. także: K. Dubiel, art. cyt., s. 27, 33.

<sup>12</sup> Por. E. Silecka, *Nowe formy i metody pracy penitencjarnej ze szczególnym uwzględnieniem systemu programowego oddziaływania*, Poznań 2005, s. 139 i nast.; P. Stępnia, *Przemiany w polskim więziennictwie, a model oddziaływań penitencjarnych*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 62-63 (2009), s. 77-93.

niów. Poprzez resocjalizację należy rozumieć również oddziaływania podejmowane w celu zmiany tożsamości, która została wadliwie ukształtowana. Jest to proces rozwijania i kreowania drzemających w osadzonych potencjałów.

Ważna we współczesnej praktyce penitencjarnej resocjalizacja opiera się na trzech psychologicznych podejściach<sup>13</sup>: psychodynamicznym, behawioralnym i kognitywno-behawioralnym (trening świadomości), czyli oddziaływanie psychoanalityczne od wewnątrz i behawioralne od zewnątrz. W literaturze penitencjarnej prawniczej, psychologicznej i pedagogicznej podkreśla się dążenie do osiągnięcia resocjalizacyjnego celu maksimum, umożliwiającego korzystną reintegrację społeczną, a nie celu minimum, czyli jedynie poprawy jurydycznej. Główny nacisk kładzie się na zmiany sposobu myślenia osadzonych. Przestępcy powinni bowiem uczyć się nowych sposobów myślenia oraz wykształcić nowe umiejętności prowadzące do zmiany zachowań<sup>14</sup>.

Programy resocjalizacyjne redukują nieprzystosowanie społeczne skazanych w określonych obszarach, np.: alkoholicy, narkomani, skłonni do przemocy, nadmierne agresywni, przestępcy seksualni (w tym pedofile). Podejmowane w ich ramach działania są realizowane podczas całodziennych czynności opiekuńczych względem młodzieży niepełnosprawnej poza więzieniem; całodobowej opieki w hospicjum dla dzieci, co najczęściej ma miejsce pod auspicjami duszpasterza hospicyjnego; opieki nad zwierzętami w ośrodkach i schroniskach dla zwierząt. Tego rodzaju terapia wyzwała poczucie odpowiedzialności, chęć opiekowania się innymi, redukuje skłonność do agresji, kształtuje pokorę i cierpliwość<sup>15</sup>.

W praktyce resocjalizacyjnej realizuje się ponadto ideę „sprawiedliwości naprawczej”, czyli naprawianie krzywdy wyrządzonej ofierze przestępstwa przez jego sprawcę. Moralne lub materialne naprawianie, zadośćuczynienie ofierze lub jego rodzinie prowadzi do samooczyszczenia i jest odbierane jako symptom realnej poprawy skazanego. Z kolei koncepcja ekonomii społecznej dotyczy skazanych opuszczających więzienie i realizuje się w haśle „Praca zamiast zasiłku”<sup>16</sup>. Należy zauważyć, że proces readaptacji społecznej często ma charakter kryminogeny i generuje recydywę przestępcy. Dlatego penitencjarna odmiana ekonomii społecznej musi opierać się na ścisłej współpracy zakładu karnego i instytucji pozawięziennych. Odbywa się to podczas przygotowania określonych skazanych do funkcjonowania w spółdzielczo-socjalnych formach zatrudnienia, co nazywa się „świadomym powrotem”. Taka forma wdrożenia do życia na wolności może zredukować groźną społecznie tendencję do marginalizacji i wykluczenia społecznego wielu więźniów<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Por. K. Pospiszyl, *Resocjalizacja. Teoretyczne podstawy*, Warszawa 1998, s. 28-51.

<sup>14</sup> Por. R. Opora, *Ewolucja niedostosowania społecznego jako rezultat zmian w zakresie odporności psychicznej i zniekształceń poznawczych*, Gdańsk 2008, s. 236-237.

<sup>15</sup> Por. H. Machel, *Wprowadzenie*, w: *Resocjalizacyjne programy penitencjarne realizowane przez Służbę Więzienną w Polsce*, red. M. Marczak, Kraków 2009, s. 24.

<sup>16</sup> Tamże, s. 25.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 26; A. Majcherczyk, *Programy resocjalizacji skazanych – głos w dyskusji o stanie i perspektywach więziennictwa*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 52-53 (2006), s. 15-49.



### 3. Rola i zadania Służby Więziennej po 1989 roku

Więziennictwo, obok sądownictwa, prokuratury i policji, stanowi istotny element działalności państwa na rzecz zapewnienia porządku publicznego i bezpieczeństwa obywateli, toteż zajmuje się wykonywaniem tymczasowego aresztowania w sposób zabezpieczający prawidłowy tok postępowania karnego oraz ochroną społeczeństwa przed sprawcami przestępstw skazanych na karę bezwzględnego pozbawienia wolności, osadzonymi w zakładach karnych i aresztach śledczych. Ważną rolę w tym procesie odgrywa Służba Więzienna. Jej zadania kompleksowo obejmują działania penitencjarne wobec osób skazanych na karę pozbawienia wolności, poprzez organizowanie pracy dla zdobycia kwalifikacji zawodowych, nauczanie, zajęcia kulturalno-oświatowe i sportowe, podtrzymywanie kontaktów z rodziną, tworzenie ośrodków terapeutycznych. Służba Więzienna zapewnia osobom skazanym przestrzeganie ich praw do humanitarnych warunków pobytu, poszanowania godności, opieki zdrowotnej i religijnej oraz zapewnienie w więzieniach i aresztach bezpieczeństwa i porządku. Mimo tak zgrabnie skonstruowanych zasad rzuca się w oczy ich ogólnikowość i wynikające stąd negatywne strony więziennictwa, w praktyce przejawiające się w represyjności sposobu wykonywania kary pozbawienia wolności, nieustannym przeludnieniu zakładów karnych, niewłaściwym stosunku personelu do skazanych i przedmiotowym ich traktowaniu. Wiele do zyczenia pozostawiają często warunki bytowe skazanych, np. podarta odzież, marne wyżywienie, brak toalet. Większość potrzebujących nie jest objęta kształceniem, także wśród młodocianych, a działalność terapeutyczna jest szczątkowa<sup>18</sup>.

### 4. System penitencjarny – cele i zadania

Mówiąc o systemie penitencjarnym należy zaznaczyć, że jest to jednolity, uregulowany prawem, planowy, obejmujący swoim zasięgiem znaczne obszary, sposób wykonywania kary pozbawienia wolności. Ma on zasadnicze znaczenie dla rozwoju nowoczesnego więziennictwa i polityki penitencjarnej. Zawiera się w nim całość przepisów i instytucji prawa penitencjarnego, zmierzających, według określonego sposobu i metody, do osiągnięcia zasadniczego celu wykonania kary pozbawienia wolności<sup>19</sup>. Uwzględniając uwarunkowania historyczne poszczególnych systemów i ich podstawy merytoryczne dzieli się je na systemy celkowe – izolacyjne i systemy progresywne – resocjalizacyjne<sup>20</sup>.

Zakłady karne w Polsce są organizowane jako: zamknięte, półotwarte i otwarte. Różnią się one między sobą stopniem zabezpieczenia oraz stopniem izolacji. Zakład

<sup>18</sup> Por. K. Dubiel, *art. cyt.*, s. 27.

<sup>19</sup> Por. J. Śliwowski, *dz. cyt.*, s. 71.

<sup>20</sup> Por. J. Górny, *Penitencjarystyka. Główne problemy wykonania kary pozbawienia wolności w rozwoju historycznym*, Warszawa 1981, s. 43. Zob. także: Tenże, *Elementy indywidualizacji i humanizacji karania w rozwoju penitencjarystyki*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej, Warszawa 1996.

karny zamknięty może na określonych zasadach w dzień otwierać cele mieszkalne. Zatrudnienie skazanych poza zakładem odbywa się w pełnym konwojowaniu, a skazani na terenie zakładu poruszają się w sposób zorganizowany i pod nadzorem, zaś zajęcia sportowe, kulturalno-oświatowe oraz nauczanie organizowane są na terenie zakładu. Skazani mogą korzystać z własnej bielizny i obuwia. Półotwarty zakład karny w dzień ma otwarte cele mieszkalne, a skazani mogą być zatrudniani poza zakładem. Poza zakładem mogą także uczestniczyć w doksztalcaniu, w zajęciach terapeutycznych, zajęciach kulturalno-oświatowych i sportowych. Osadzeni mogą korzystać z własnej odzieży, mają prawo do trzech widzeń w miesiącu (pod nadzorem), a rozmowy telefoniczne i korespondencja mogą podlegać kontroli. Zakład karny typu otwartego posiada otwarte całą dobę cele mieszkalne, a osadzeni są zatrudniani poza zakładem głównie bez udziału konwojenta; ich widzenia, korespondencja i rozmowy telefoniczne nie podlegają kontroli; mogą korzystać z zajęć oświatowych i sportowych poza terenem zakładu.

Funkcjonujące współcześnie oddziały penitencjarne są zobowiązane do realizowania humanistycznego imperatywu podmiotowego traktowania jednostki ludzkiej. Koncepcje humanistyczne nakazują bowiem spojrzenie na człowieka, także na tego, który na skutek dokonanych przestępstw został pozbawiony wolności. Humanistyczny imperatyw podmiotowego traktowania jednostki ludzkiej powinien także mieć miejsce w pedagogice resocjalizacyjnej i kryminologii<sup>21</sup>. Więźniowie, którzy niejednokrotnie sami podlegają destrukcyjnym i nasilającym się podczas pobytu w zakładzie karnym emocjom, takim jak: depresja, lęk, poczucie krzywdy, poczucie bezwartościowości i brak sensu życia, wzmaganych samotnością i bezradnością wobec losu, przy wsparciu mądrych i zaangażowanych w proces resocjalizacji wychowawców (w tym duszpasterzy więziennych), potrafią udzielać wsparcia emocjonalnego drugiemu człowiekowi<sup>22</sup>. Takie działania realizowane przez zaangażowaną kadrę penitencjarną stanowią niepowtarzalną szansę zapobiegania stygmatowi kryminalisty i stereotypizacji.

## 5. Rola i zadania kapelanów w polskim systemie penitencjarnym

W obliczu tak zarysowanego problemu organizacji systemu penitencjarnego, jego potrzeb i niedostatków, ważną rolę w resocjalizacji osadzonych wydaje się pełnić kształtowanie religijnej dojrzałości osób odbywających karę pozbawienia wolności. 1 września 1987 roku Episkopat Polski ustanowił Urząd Naczelnego Kapelana Więziennictwa (został nim ks. dr Jan Sikorski), a osadzonym zapewniono prawo do wykonywania praktyk religijnych. Osoby pozbawione wolności, mimo że są sprawcami przestępstw, same wymagają pomocy nie tylko psychologa, ale także kapelana.

<sup>21</sup> Por. M. Konopczyński, *Współczesne kierunki zmian w pedagogice resocjalizacyjnej. Destygmatyzacja dewiantów i kreowanie alternatywnych tożsamości*, w: *Resocjalizacja. Ciągłość i zmiana*, red. M. Konopczyński – B.M. Nowak, Warszawa 2008, s. 69-85.

<sup>22</sup> Por. K. Pospiszyl, *Współczesne trendy rozwoju resocjalizacji*, w: *Resocjalizacja. Ciągłość i zmiana*, dz. cyt., s. 48-59.

Kapelan w zakładzie karnym zapewnia bowiem szczególny rodzaj kontaktu, oparte go na rachunku sumienia, tajemnicy spowiedzi i żalu za popełniony grzech, a także próbie naprawienia popełnionego zła<sup>23</sup>. Dowiedziono, że minimalizacja recydywy wynika między innymi ze wzrostu pobożności i ściśle wiążącej się z tym faktem zmiany wewnętrznych standardów wartościowania. Religia zaspokaja bowiem potrzebę bezpieczeństwa, a treści religijne dostarczają pojęć moralnych stanowiących układ odniesienia do oceny świata. Dojrzałość religijna współwystępuje z dojrzałą osobowością i konstruktywnymi kontaktami interpersonalnymi<sup>24</sup>. Duszpasterstwo więzienne realizuje idee ewangelicznego dobra z Ewangelii św. Mateusza: „byłem w więzieniu a przyszedźcie do mnie” (Mt 25,36).

O wartości i potrzebie wspólnego działania więziennictwa i duszpasterstwa świadczą słowa kardynała Stanisława Dziwisza skierowane 7 lutego 2009 roku z Wawelu podczas obchodów 90-lecia polskiego więziennictwa do ponad półtora tysięcznej rzeszy reprezentantów Służby Więziennej z całego kraju. Kard. Stanisław Dziwisz wskazał w swoim wystąpieniu na szczególny charakter pracy służby więziennej, która jest działaniem w służbie sprawiedliwości dla dobra ogółu, „którą trzeba pełnić tak, aby człowiek skazany za przestępstwo mógł powrócić do społeczeństwa. Módlmy się dziś o łaski dla wszystkich, którzy podejmują ten trud w duchu sprawiedliwości i miłości”<sup>25</sup>. Z kolei abp Sławoj Leszek Głódź w swojej homilii przywołał wizytę Jana Pawła II w zakładzie karnym w Płocku. Ojciec Święty przypomniał wówczas, że Nowy Testament jest także ewangelią więźniów; więzień, a doświadczenie więźnia, które stanowi stały element historii człowieka w różnych sytuacjach jest doświadczeniem samego Chrystusa. Mówił o przesłaniu miłości i nadziei, o tym, że każdy człowiek, także w więzieniu, nie powinien być odarty z godności. Jak bowiem powiedział Papież: „Jesteście skazani, ale nie potępieni, każdy przy pomocy Łaski Bożej może zostać świętym”<sup>26</sup>. Zwracając się do zebranych podkreślił, że z tych słów wynikają głębokie konsekwencje dla ich codziennej służby, szczególnie stosunku do uwięzionych, którzy stanowią podmiot ich pracy<sup>27</sup>.

Warunki, jakie panują w więzieniach, są podstawowym sprawdzianem stanu moralnego władzy, społeczeństwa i kultury narodu. Kary więzienia mają sens o tyle, o ile wymierzają sprawiedliwość i pomagają tym, którzy zblądzili, stać się na nowo pełnoprawnymi członkami społeczeństwa<sup>28</sup>. Podczas wspomnianej powyżej uroczystości abp Leszek Sławoj Głódź przywołał słowa św. Jana Pawła II, które oddają istotę personalistycznego podejścia do służby więziennej: „Upodmiotowie-

<sup>23</sup> Por. K. Pierzchała, *Resocjalizacyjna rola kapelana więziennego w polskim systemie penitencjarnym*, Toruń 2012, s. 129.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 400.

<sup>25</sup> G. Wągiel-Linder, *Na Wawelskim Wzgórzu*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego”, 62-63 (2009), s. 241.

<sup>26</sup> Tamże, s. 241.

<sup>27</sup> Tamże, s. 242.

<sup>28</sup> Zob. także: H. Machel, *Sens i bezsens resocjalizacji penitencjarnej – casus polski. Studium penitencjarno-pedagogiczne*, Kraków 2006, s. 154.

nie osadzonych, otwieranie przed nimi szans zdobywania zawodu, przestrzeganie ich praw, zwłaszcza humanitarnych warunków odbywania kary, zapewnienie opieki zdrowotnej, to część zadań służby w stosunku do osadzonych. Nie zapominajcie o umożliwianiu więźniom bezpośredniego kontaktu ze Słowem Bożym, bowiem służba ma w kapelanach wielkiego sojusznika. Nie zapominajcie o dobroczynności i wzajemnej więzi, a wy bracia kapłani podczas posługi bądźcie apostołami Bożego miłosierdzia!”<sup>29</sup>.

Od 1989 r. wstęp na teren jednostek penitencjarnych umożliwiono również duchownym innych wyznań, reaktywowano istniejące kaplice więzienne oraz budowano nowe miejsca modlitwy. Nawiązując do słów dyrektora więzienia w Chełmie, wypowiedzianych podczas otwarcia kaplicy więziennej, Kościół wszedł do więziennictwa na stałe, „nie sposób sobie wyobrazić nowego więziennictwa bez obecności w nim Kościoła i jego nauki moralnej. Represję ma zastąpić – sprawiedliwość, nienawiść – humanizm i dobre słowo, w tym ewangeliczne”<sup>30</sup>. Święty Jan Paweł II przypisywał kapelanom więziennym szczególną rolę, czemu dał wyraz podczas wizyty w więzieniu w Płocku w 1991 roku: „Życzę wam takich kapłanów, którzy potrafią obudzić nadzieję nawet w człowieku, który popadł w rozpacz”<sup>31</sup>.

## Zakończenie

Największy rozkwit polskiej Służby Więziennej następuje po 1989 roku. Jednostki penitencjarne otwierają się szeroko na współpracę ze społeczeństwem, należne miejsce zyskuje działalność duszpasterska kapelanów więziennych realizowana w wymiarze ekumenicznym. Do służby wstępuje wielu młodych, dobrze wykształconych ludzi, którzy swoją pracę z więźniami traktują jako misję readaptacji przestępcy dla społeczeństwa. Powstaje wiele autorskich programów pracy z więźniami, z uwzględnieniem ich readaptacji społecznej i zawodowej. Wprowadzane są programy edukacji kulturalnej, wychowania przez sport, kształcenia (nauczania i przygotowania zawodowego), animacji twórczości artystycznej więźniów. Profesjonalnie rozwijają się główne kierunki pracy terapeutycznej dla więźniów uzależnionych, sprawców przemocy, z zaburzeniami preferencji seksualnych, ograniczonych intelektualnie. Polskie więziennictwo coraz bardziej cechuje humanitaryzm, respektowanie praw człowieka, podmiotowość, wysokie kwalifikacje zawodowe i zmiana mentalności funkcjonariuszy.

Polska Służba Więzienna po 1989 roku przeprowadziła najbardziej spektakularną, gruntowną i wzorcową reformę polskiego systemu penitencjarnego i swojej

<sup>29</sup> K. Wojtyła, *Byłem w więzieniu a przyszedł do mnie. Spotkanie w więźniach. Płock 7 czerwca 1991 r.*, w: *Ducha nie gascie. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991 r. IV pielgrzymka do Polski*, Paryż 1991, s. 238.

<sup>30</sup> S. Harasiuk, *Czy tylko kraty*, „Wokanda” 16 (1990), s. 5.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do więźniów wygłoszone w Zakładzie Karnym, Płock, 7 czerwca 1991*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/30plock\\_07061991.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/30plock_07061991.html) [15.02.2018].

formacji, co do dziś jest przykładem dla wielu państw, szczególnie młodych demokracji. Ze słów papieskiego nauczania wygłoszonych w więzieniu w Płocku Polska Służba Więzienna uczyniła swój imperatyw, drogowskaz i motto powszedniej pracy. W codziennym wymiarze tej służby trwa walka o człowieka, o danie mu nadziei i szansy na odkupienie wyrządzonych krzywd, naprawienie win, odnowę duchową i moralną. Jak bowiem stwierdził pod Wawelem gen. Paweł Nasiłowski, poprzez trud i wysiłek włożony przez pracowników SW możliwy jest powrót osób skazanych na karę więzienia do społeczeństwa, „a tym samym wypełnienie w całości celu i misji Służby Więziennej”<sup>32</sup>.

## Literatura

- Dubiel, K., *Krótką historią resocjalizacji penitencjarnej*, w: *Resocjalizacyjne programy penitencjarne realizowane przez Służbę Więzienną w Polsce*, red. U. Marczak, Kraków 2009, s. 27-33.
- Górny, J., *Elementy indywidualizacji i humanizacji karaní w rozwoju penitencjarystyki*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej, Warszawa 1996.
- Górny, J., *Penitencjarystyka. Główne problemy wykonania kary pozbawienia wolności w rozwoju historycznym*, Warszawa 1981.
- Harasiuk, S., *Czy tylko kraty*, „Wokanda” 16 (1990), s. 5.
- Hołda, Z., *Koncepcja wykonywania kary pozbawienia wolności według Kodeksu karnego wykonawczego*, „Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych” 11/1 (2007), s. 133-140.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do więźniów wygłoszone w Zakładzie Karnym, Płock, 7 czerwca 1991*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/30plock\\_07061991.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/30plock_07061991.html) [15.02.2018].
- Jaworska, A., *Paradygmatyczne podstawy współczesnej resocjalizacji penitencjarnej*, w: *Resocjalizacja: zagadnienia prawne, społeczne i metodyczne*, red. także, Kraków 2009, s. 137-148.
- Kodeks karny wykonawczy w wykonaniu kar, środków karnych, zabezpieczających i zapobiegających, a także społecznej kontroli nad ich wykonaniem*, Dz. U. z 1998 Nr 113, poz. 724.
- Konopczyński, M., *Współczesne kierunki zmian w pedagogice resocjalizacyjnej. Destygmatyzacja dewiantów i kreowanie alternatywnych tożsamości*, w: *Resocjalizacja. Ciągłość i zmiana*, red. M. Konopczyński – B.M. Nowak, Warszawa 2008, s. 69-85.
- Machel, H., *Sens i bezsens resocjalizacji penitencjarnej – casus polski. Studium penitencjarno-pedagogiczne*, Kraków 2006.
- Machel, H., *Wprowadzenie*, w: *Resocjalizacyjne programy penitencjarne realizowane przez Służbę Więzienną w Polsce*, red. M. Marczak, Kraków 2009, s. 17-26.
- Majcherczyk, A., *Programy resocjalizacji skazanych – głos w dyskusji o stanie i perspektywach więziennictwa*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 52-53 (2006), s. 15-49.
- Mądrzycki, T., *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1970.
- Mądrzycki, T., *Warunki i metody zmiany postaw*, w: *Teorie postaw*, red. S. Nowak, Warszawa 1973, s. 317-333.
- Moczydłowski, P., *Więziennictwo w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. 1989-2003*, w: *System penitencjarny i postpenitencjarny w Polsce*, red. T. Bulenda – R. Musydłowski, Wyd. Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2003, s. 77-127.
- Mościskier, A., *Natura ludzka i problem przestępczości*, Warszawa 2001.
- Opora, R., *Ewolucja niedostosowania społecznego jako rezultat zmian w zakresie odporności psychicznej i zniekształceń poznawczych*, Gdańsk 2008 [praca habilitacyjna].
- Pierzchała K., *Resocjalizacyjna rola kapelana więziennego w polskim systemie penitencjarnym*, Toruń 2012.

<sup>32</sup> G. Wągiel-Linder, *art. cyt.*, s. 247.

- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2003.
- Pospiszyl, K., *Resocjalizacja. Teoretyczne podstawy*, Warszawa 1998.
- Pospiszyl, K., *Współczesne trendy rozwoju resocjalizacji*, w: *Resocjalizacja. Ciągłość i zmiana*, red. M. Konopczyński – B.M. Nowak, Warszawa 2008, s. 48-53.
- Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 1 grudnia 2003 r. w sprawie szczegółowego zakresu i trybu uczestnictwa podmiotów w wykonywaniu kar, środków karnych, zabezpieczających i zapobiegawczych, a także społecznej kontroli nad ich wykonywaniem*, Dz. U. z 2003 r. Nr 211 poz. 2051.
- Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 26 sierpnia 1998 r. w sprawie określenia zakresu i trybu uczestnictwa podmiotów wymienionych w art. 38 § 1 Kodeksu karnego wykonawczego w wykonywaniu kar, środków karnych, zabezpieczających i zapobiegawczych, a także społecznej kontroli nad ich wykonywaniem*, Dz. U. 1998 nr 113 poz. 724.
- Silecka, E., *Nowe formy i metody pracy penitencjarnej ze szczególnym uwzględnieniem systemu programowego oddziaływania*, Poznań 2005 [praca doktorska, UAM].
- Stępiak, P., *Przemiany w polskim więziennictwie, a model oddziaływań penitencjarnych*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 62-63 (2009), s. 77-93.
- Szczygieł, G.B., *Społeczna adaptacja skazanych w polskim systemie penitencjarnym*, Białystok 2002.
- Szymanowska, A., *Więzienie i co dalej*, Warszawa 2003.
- Śliwowski, J., *Prawo i polityka penitencjarna*, Toruń 1978.
- Ustawa z dnia 26 kwietnia 1996 r. o Służbie Więziennej*, Dz. U. z 1996 nr 61 poz. 283.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny wykonawczy*, Dz. U. 1997 nr 90 poz. 557 z późn. zm.
- Ustawa z dnia 9 kwietnia 2010 r. o Służbie Więziennej*, Dz. U. z 2010 nr 79 poz. 523.
- Wągiel-Linder, G., *Na wawelskim wzgórzu*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego” 62-63 (2009), s. 239-247.
- Wojtyła, K., *Byłem w więzieniu a przyszedł do mnie. Spotkanie w więzieniu. Płock 7 czerwca 1991r.*, w: *Ducha nie gościł. Jan Paweł II w Polsce 1-9 czerwca 1991 r. IV pielgrzymka do Polski*, Paryż 1991, s. 237-238.

KS. RAFAŁ DETTLAFF

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

ORCID: 0000-0002-2886-8464

## Władza kościelna kompetentna do przyjęcia formalnego aktu odstąpienia od Kościoła katolickiego

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-031>

**Streszczenie:** Zgodnie z definicją zawartą w Kodeksie prawa kanonicznego Jana Pawła II, apostazja oznacza całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej. Problem apostazji towarzyszył Kościołowi od początku jego istnienia. Porzucenie wiary traktowane było jako przestępstwo przeciwko jedności wspólnoty Kościoła. Od 1983 do 2009 roku Kodeks prawa kanonicznego zawierał jeszcze inne określenie apostazji: formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego. Ten akt wywierał skutki prawne wymienione w kanonach 1086, 1117 i 1124. Papież Benedykt XVI poprzez motu proprio *Omnium in mentem* z dnia 26 października 2009 r. usunął z wymienionych kanonów wszystkie odniesienia do formalnego aktu odstąpienia od Kościoła katolickiego. Problem ten nie został jednak usunięty z publicznego życia Kościoła. W przedstawionym opracowaniu autor wyjaśnia pochodzenie oraz kanoniczne rozumienie wyrażenia: „formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego”. Opisuje procedury, których należy przestrzegać w tym zakresie w Austrii, Niemczech i Polsce, a także wyjaśnia, kto w imieniu Kościoła może przyjąć oświadczenie woli od apostatów.

**Słowa kluczowe:** apostazja, formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego, delegacja władzy, władza rządzenia

### Competent Ecclesiastical Authority for Reception of the Formal Act of Defection from the Catholic Church

**Summary:** According to the definition included in the Code of Canon Law of John Paul II, apostasy means the total repudiation of the Christian faith. The problem of apostasy has accompanied the Church since its inception. The abandonment of faith was treated as a crime against the unity of the Church community. From 1983 to 2010, the Code of Canon Law included another term for apostasy: a formal act of defection from the Catholic Church. This act had certain juridical effects enumerated in canons 1086, 1117, and 1124. Pope Benedict XVI, by motu proprio *Omnium in mentem* of 26 October 2009, removed all references to an act of formal defection from the Catholic Church from the canons. However, this problem has not been removed from the public life of the Church.

In the presented study the author explains the origin and canonical understanding of the expression: “a formal act of defection from the Catholic Church”. He describes the procedures to be followed in this regard in Austria, Germany and Poland and he also explains who – on behalf of the Church – can receive the declaration of the apostate’s will.

Keywords: apostasy, a formal act of defection from the Catholic Church, delegation of power, jurisdiction

## Wprowadzenie

Jednym z celów kanonicznego prawa karnego jest ochrona dóbr. Pośród nich szczególne miejsce zajmują religia i jedność Kościoła. Przepęstwem, które bezpośrednio godzi w religię, jest apostazja. Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II wyjaśnia, iż polega ona na całkowitym porzuceniu wiary chrześcijańskiej po przyjęciu chrztu. Naruszenie więzów wspólnoty kościelnej rozumiane jest jako odrzucenie jej trzech podstawowych filarów: wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego. Na przestrzeni wieków kształtowała się dyscyplina kościelna dotycząca tego tematu. Aktualne unormowania w tej dziedzinie znajdujemy w Kodeksie prawa kanonicznego Jana Pawła II. Dokument ten uznaje apostazję za przestępstwo i na delikwenta dopuszczającego się porzucenia wiary nakłada karę ekskomunikacji *latae sententiae*. Chociaż odstępcza zachowuje przynależność do wspólnoty ochrzczonych, to traci możliwość współuczestnictwa w dobrach duchowych Kościoła lub w dobrach, które w jakiś sposób łączą się z duchowymi. Niektórzy z apostatów pragną zmanifestować swoją decyzję odstępstwa i niejako „urzędowo” dokonać formalnego aktu porzucenia wiary. Oczekują oni wykreślenia ich danych z dokumentacji kościelnej, w tym z ksiąg metrykalnych i potwierdzenia tego faktu. Z punktu widzenia Kościoła nie ma możliwości dokonania takiego aktu, gdyż sakrament chrztu wyciska niezatarte znamię, którego nie da się wymazać.

Niniejsze opracowanie ma na celu ukazać, jaki organ władzy kościelnej, zgodnie z obowiązującymi dokumentami z zakresu prawa kanonicznego, jest kompetentny do przyjęcia w imieniu Kościoła oświadczenia od apostaty. Ponieważ rozwiązania prawne regulujące fakt odstępstwa od wiary oraz praktyka Kościołów partykularnych odbiegają od siebie w tym zakresie na terenie różnych konferencji episkopatów, dlatego też w niniejszym opracowaniu analizie poddana zostanie sytuacja w Austrii, Niemczech i Polsce. Dla zrozumienia tematyki i zobrazowania istniejących różnic na wstępie wyjaśnione zostaną źródła, stosunkowo nowego w kanonistyce, sformułowania „formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego” oraz jego istotne elementy.

### 1. Kanoniczne źródła wyrażenia *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*

Sformułowanie „formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego” po raz



pierwszy w prawodawstwie kościelnym zostało użyte w Kodeksie prawa kanonicznego Jana Pawła II. Wyrażenie to zostało wprowadzone do trzech kanonów dotyczących wymagań niezbędnych do ważności małżeństwa<sup>1</sup> i funkcjonowało w przestrzeni kanonicznej od roku 1983. Wspomniane kanony odnosiły się do małżeńskiej przeszkody różnicy religii, obowiązku zachowania formy kanonicznej zawarcia małżeństwa oraz zakazu zawierania małżeństwa mieszanego. Prawodawca, tworząc przepisy, które brały pod uwagę formalnych odstępców od wiary, pragnął dać wyraz nauczaniu Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej oraz przekonaniu Kościoła o *ius connubii*, czyli fundamentalnym prawie każdego człowieka do swobodnego wyboru życia, a więc również do zawarcia małżeństwa. Pomimo, że dla apostatów nie miało to zapewne większego znaczenia, Kościół uznał małżeństwa takich osób za ważne, nawet jeśli podczas ich zawierania nie zachowano prawnie ustalonej formy kanonicznej. Należy przypuszczać, że odstępcy od wiary z zasady nie chcieli uczestniczyć w życiu Kościoła, a więc również w jego obrzędach, co oznaczało, że wchodząc w związek małżeński nie czynili tego wobec uprawnionego szafarza katolickiego oraz dwóch prawnie wymaganych świadków. Ich małżeństwa, nawet jeśli zawarte były tylko wobec urzędnika cywilnego, uznawano jednak za ważne i prawnie obowiązujące. Wyrażenie „formalny akt wystąpienia z Kościoła katolickiego” na płaszczyźnie kanonistycznej zaowocowało dużą ilością pytań i wątpliwości. Papież Benedykt XVI dał kres zamieszaniu interpretacyjnemu w odniesieniu do wspomnianych przepisów kodeksowych, ponieważ mocą motu proprio *Omnium in mentem*<sup>2</sup>, w dniu 26 października 2009 roku wykreślił z trzech kanonów Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II klauzule biorące pod uwagę formalnych apostatów. Sformułowanie *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* definitywnie zniknęło z obowiązującego aktualnie Kodeksu, nie zniknęło jednak z przestrzeni życia kościelnego, opracowań kanonicznych, czy dokumentów wydawanych przez konferencje episkopatów.

## 2. Istotne elementy formalnego aktu odstąpienia od Kościoła katolickiego

Od czasu promulgacji Kodeksu Jana Pawła II wśród kanonistów pojawiło się pytanie o rozumienie nowego wyrażenia: formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego<sup>3</sup>. Zdefiniowanie tego sformułowania było niezwykle istotne, gdyż dochodziło do sytuacji, w których od rozumienia, na czym polega *actus formalis*, zależało określenie ważności bądź nieważności zawieranych przez odstępców małżeństw. Wątpliwości dotyczyły np. Polaków, którzy w celach zarobkowych emigrowali

<sup>1</sup> Por. Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II, kan. 1086 § 1; 1117; 1124.

<sup>2</sup> Por. Benedictus XVI, *Litterae Apostolicae motu proprio Omnium in mentem*, 26 X 2009, „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 8-10.

<sup>3</sup> Por. P. Etzi, *L'atto giuridico formale aspetti canonici*, „Revista Espanola de Derecho Canónico” 57 (2000), s. 691-720; P. J. Cogan, *The understanding of defection in the 1983 Code of Canon Law*, Ottawa 1991, s. 135.

do krajów europejskich, w których Kościół utrzymuje się z ściąganego od wiernych podatku. Taki system podatkowy, choć z pewnymi różnicami, występuje np. w Austrii, Niemczech, Szwajcarii, Norwegii, Grecji, Hiszpanii, na Węgrzech czy we Włoszech. W jednych krajach jest on fakultatywny, a w innych obligatoryjny. Kościół austriacki utrzymuje się z tzw. *Kirchenbeitrag*, zaś w Niemczech podatek ten nazwany jest *Kirchensteuer*<sup>4</sup>, a zgodnie z długą prawnokanoniczną tradycją odmowa jego płacenia taktowana jest przez Konferencje Episkopatów tych krajów, jako akt wystąpienia z Kościoła katolickiego<sup>5</sup>. Do polskich diecezji i parafii chrztu poszczególnych odstępców wysyłano z tych krajów informacje o apostazjach dokonanych przez emigrantów. W niektórych diecezjach, w metrykalnych księgach chrztów, przy nazwiskach odstępców dokonywano adnotacji o tym fakcie, zaś w innych diecezjach informację taką ignorowano, nie uznając samego tylko faktu niepłacenia podatku za rzeczywiste odstępstwo od wiary. Doświadczenie pokazało, że emigranci, którzy podejmowali pracę w krajach niemieckojęzycznych, masowo odmawiali płacenia podatku kościelnego, co oznaczało, że uznawano ich za odstępców od Kościoła. Zdarzało się, że tacy „odstępcy” nie zarzucali praktyk religijnych, po powrocie do ojczyzny pragnęli chrzcić swoje dzieci w parafiach, z których pochodzili, chcieli też zawierać sakramentalne małżeństwa. W związku z tym dochodziło do sytuacji paradoksalnych: jeśli Polak, który nie płacił podatku kościelnego w Niemczech, zawierał w tym kraju kontrakt cywilny, to zgodnie z istniejącą w Kodeksie klauzulą, jego małżeństwo uznawano za ważne kanonicznie. W przypadku, gdy doszło do rozwodu, osoba taka nie mogła już w Niemczech wstępować w sakramentalny związek małżeński. W wielu polskich diecezjach ta sama okoliczność nie stanowiła kanonicznej przeszkody węzła małżeńskiego, gdyż zawarty przez odstępcę uprzedni kontrakt cywilny nie był uznawany za ważny, z punktu widzenia prawa kościelnego.

Ustalenie, co stanowi konstytutywne elementy formalnego aktu odstępstwa od wiary, stało się sprawą pilną i istotną dla określenia ważności niektórych związków małżeńskich, dlatego też biskupi, oficjałowie i inni kanoniści kierowali zapytania do Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, prosząc o autentyczną interpretację wyrażenia zawartego w Kodeksie prawa kanonicznego Jana Pawła II<sup>6</sup>. Wspomniana Papieska Rada, w dniu 13 marca 2006 r. wydała *Komunikat* w postaci Listu okólnego, dotyczący formalnych aktów wystąpienia z Kościoła katolickiego<sup>7</sup>. Jak zauważa

<sup>4</sup> Por. Deutscher Bundestag, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 zuletzt geändert am 13. Juli 2017*, Berlin 2017, s. 139-140; por. M. Kosek, *Podatek kościelny w niemieckim systemie prawnym*, Płock 2004, s. 73-87.

<sup>5</sup> Por. H. Marré, *Niemiecki system finansowania Kościoła*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 35-36.

<sup>6</sup> Por. Z. Janczewski, *Małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego w świetle prawa kanonicznego*, w: *Sędzia i pasterz. Księga pamiątkowa w 50-lecie pracy ks. Remigiusza Sobańskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach (1957–2007)*, red. H. Typańska, Katowice 2007, s. 114.

<sup>7</sup> Por. Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, *Actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, „Communications” 38 (2006), s. 170–172; tekst polski w: *Stanowisko Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych*, „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 5 (2006), s. 242-244.

P. Steczkowski, dokument ten nie ma charakteru interpretacji autentycznej, ale jest pewną interpretacją w formie wyjaśnienia wątpliwości, przygotowaną w porozumieniu z Kongregacją Nauki Wiary i zatwierdzoną przez papieża Benedykta XVI<sup>8</sup>. W wydanym *Komunikacie* wymieniony organ Kurii Rzymskiej wyjaśnia, że odejście od Kościoła można uznać za akt formalny, jeśli wspólnie zaistnieją trzy elementy: 1. wewnętrzna decyzja odstąpienia od Kościoła katolickiego; 2. wykonanie i zewnętrzna manifestacja tej decyzji; 3. przyjęcie tej decyzji (do wiadomości) przez kompetentną władzę kościelną<sup>9</sup>. Dokument Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych zawiera również bardziej szczegółowe wyjaśnienia, ujęte w kolejnych sześciu punktach *Komunikatu*<sup>10</sup>. Opisują one, na czym ma polegać wewnętrzna decyzja odstępcy, czego winna dotyczyć treść aktu woli przez niego wyrażana oraz mówią o konieczności uzewnętrznienia podjętej przez niego decyzji. Kolejne punkty przypominają, że akt woli wyrazić może tylko osoba kanonicznie do tego zdolna, w sposób świadomy i wolny. Następnie dokument określa formę zakomunikowania przez odstępcę swojej decyzji: musi być ona oznajmiona osobiście i ujawniona na piśmie. Jako osoby jedynie kompetentne do określenia, czy zaistniał właściwy akt woli, list okólny wymienia własnego ordynariusza lub proboszcza<sup>11</sup>. Stanowisko powyższego organu Kurii Rzymskiej przyniosło odpowiedź na zasadnicze pytanie: jakie elementy konstytuują *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*. Dokument nie rozwiązał jednak wszystkich pytań i wątpliwości, a sprawił, że pojawiły się kolejne<sup>12</sup>. Do *Komunikatu* Papieska Rada załączyła również dwa pisma – w języku włoskim i hiszpańskim. Są one odpowiedzią na wątpliwości, jakie zrodziły się u dwóch konferencji biskupów (nie wskazano, jakich)<sup>13</sup>. Załącznik w języku hiszpańskim stwierdza między innymi, że dochodzenie w przedmiotowej sprawie przeprowadza ordynariusz własny (biskup diecezjalny, wikariusz generalny, wikariusz biskupi) lub proboszcz własny zainteresowanej osoby, a więc jej miejsca zamieszkania stałego lub tymczasowego lub miejsca pobytu. Załącznik w języku włoskim wyjaśnia, że osobiste spotkanie z ordynariuszem lub proboszczem ma charakter nie tylko prawno-administracyjny, ale jest to również ważny problem teologiczno-kanoniczny odnoszący się do elementów konstytutywnych życia Kościoła. Osobiste nawiązanie relacji z osobą, która pragnie porzucić wiarę, oznacza coś więcej niż wypełnienie tylko wymagań formalnych. Daje ono lepszą możliwość weryfikacji przyczyn odstępstwa i staje się okazją do zachęty, by zmienić podjętą decyzję. Załącznik ten wskazuje

<sup>8</sup> Por. P. Steczkowski, *Wystąpienie z Kościoła katolickiego aktem formalnym w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 r.*, „Annales Canonici” 2 (2006), s. 180-181.

<sup>9</sup> Por. W. Wenz, *Apostazja i formalny akt wystąpienia z Kościoła. Zasady postępowania w świetle norm kościelnych*, „Prawo i Kościół” 2 (2010), s. 29-30.

<sup>10</sup> Por. W. Góralski, *Formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego w świetle Listu okólnego Papieskiej Rady do spraw Tekstów Prawnych z dnia 13 marca 2006 roku*, „Prawo Kanoniczne” 51 (2008) nr 3-4, s. 18-20.

<sup>11</sup> Por. *Stanowisko Papieskiej Rady*, dz. cyt., s. 244.

<sup>12</sup> Por. P. Steczkowski, dz. cyt., s. 190-192.

<sup>13</sup> Por. W. Góralski, *Formalny akt*, dz. cyt., s. 21.

na pogłębioną troskę Ustawodawcy kościelnego o nawiązanie relacji z formalnym odstępcą i dokładne zbadanie sprawy.

### 3. Aktualne przepisy kanoniczne regulujące akty apostazji w wybranych krajach Europy

Należy zwrócić uwagę, że ani postanowienia motu proprio Benedykta XVI *Omnium in mentem* usuwające z norm kodeksowych wyrażenie *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, ani wyjaśnienia zawarte w omawianym Liście okólnym Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, nie wpłynęły na rozwiązanie problemu odstępców od wiary, z którym zarówno duszpastersko, jak też na płaszczyźnie administracyjno-prawnej radzić sobie muszą poszczególne konferencje episkopatów. Stosując one różne rozwiązania ustawodawcze w tym zakresie.

#### 3.1. Wystąpienie z wspólnoty Kościoła w Niemczech

Wystąpienie z Kościoła w Niemczech związane jest z osobistym złożeniem przed kompetentnym organem państwowym (Urzędem Stanu Cywilnego lub Sądem Rejonowym), ustnego lub pisemnego oświadczenia, w którym jednoznacznie zaznacza się chęć porzucenia wspólnoty wyznaniowej<sup>14</sup>. Oświadczenie takie wywołuje skutki na gruncie prawa państwowego. Nie pozostaje ono jednak bez wpływu na sytuację kanoniczną danej osoby. W dniu 24 kwietnia 2006 roku, po ukazaniu się omawianego wyżej Listu okólnego Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, Konferencja Episkopatu Niemiec opublikowała Wyjaśnienia (*Erklärung*) dotyczące wystąpień z Kościoła katolickiego w Niemczech<sup>15</sup>. Biskupi niemieccy podtrzymali dotychczasowe rozumienie porządku prawnego odnoszącego się do wystąpień z Kościoła katolickiego w ich kraju i wyjaśnili, że złożenie takiej deklaracji wobec władz państwowych stanowi przestępstwo równoznaczne ze schizmą, w rozumieniu kan. 751 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II. W opublikowanych *Erklärung* biskupi poinformowali również o tym, że po złożeniu deklaracji o wystąpieniu z Kościoła wobec władz państwowych i przekazaniu przez nie tej informacji kompetentnym urzędem kościelnym, akt odstępcstwa od Kościoła ma również skutki kanoniczne, i fakt ten zostaje zapisany na marginesie aktu chrztu odstępcy. W odniesieniu do niemieckich odstępców zrodziło się pytanie: czy ich oświadczenie woli wynika tylko z niechęci do płacenia podatku, czy też wyraża ono chęć rzeczywistego zerwania więzów wiary, sakramentów i władzy pasterskiej oraz czy odstępcy dokonujący apostazji w urzędach cywilnych zdają sobie sprawę z kanonicznych konsekwencji

<sup>14</sup> Por. W. Góralski, *Problem wystąpienia z Kościoła katolickiego w Republice Federalnej Niemiec*, „Prawo Kanoniczne” 58 (2015) nr 1, s. 9. Wyjątek stanowi Brema, gdzie wystąpienia z Kościoła można także dokonać w urzędzie parafialnym wypełniając odpowiedni formularz, por. B. Banach, *Wystąpienie z Kościoła w Niemczech i jego konsekwencje kościelno-prawne*, „Currenda” 3 (2007), s. 402.

<sup>15</sup> Por. Deutsche Bischofskonferenz, *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Austritt aus der katholischen Kirche*, <http://www.nomokanon.de/quellen/031.htm> [10.10.2018]

własnej decyzji. W dniu 20 września 2012 roku Konferencja Episkopatu Niemiec opublikowała Dekret ogólny dotyczący wystąpienia z Kościoła, w którym szczegółowo omówiono podjęty problem<sup>16</sup>. W dokumencie zaznaczono, że we wszystkich krajach związkowych (poza Bremą), wystąpienie z Kościoła odbywa się przed urzędnikiem cywilnym, zaś w Bremie przed instytucją kościelną. Dekret wydany przez Konferencję Episkopatu Niemiec nie wskazuje zatem bezpośrednio na proboszcza lub ordynariusza, jako osoby jedynie kompetentne do przyjęcia oświadczenia woli o wystąpieniu z Kościoła katolickiego. Osobą kompetentną jest urzędnik stanu cywilnego, a więc osoba świecka lub też osoba reprezentująca właściwy urząd kościelny (w Bremie), którą w praktyce jest zapewne pracownik kancelarii parafialnej, czyli zarówno proboszcz, administrator lub wikariusz parafii, a nawet osoba świecka. Omawiany dokument, w odróżnieniu od opublikowanego w kwietniu 2006 roku *Erklärung*, w żadnym miejscu nie wspomina o ekskomunice. Proceduje jednak, by władza kościelna zaprosiła odstępcę do odbycia rozmowy, w perspektywie powrotu tej osoby do wspólnoty kościelnej. Dokonuje się to przez pismo pastoralne (*Pastorales Schreiben*), które proboszcz, w imieniu biskupa diecezji, powinien skierować do konkretnego odstępcy. Pismo to zachęca do odbycia osobistej rozmowy z proboszczem w celu dokonania właściwej oceny sytuacji. Zawiera też informacje o tym, że akt odstępstwa traktowany jest jako zamierzone i świadome zdystansowanie się do Kościoła, co musi zostać uznane za naruszenie obowiązku troski o zachowanie wspólnoty z Kościołem i obowiązku finansowego wspierania Kościoła. Pismo zawiera też informacje o kościelno-prawnych skutkach odstępstwa. Ilekroć z reakcji, bądź braku odzewu ze strony wiernego wynika, że podjęty akt ma charakter schizmy, herezji lub apostazji, ordynariusz jest zobowiązany do podjęcia odpowiednich środków, przez które należy rozumieć zadeklarowanie kary ekskomuniki<sup>17</sup>. *Pastorales Schreiben* jest więc w Kościele niemieckim praktyczną formą realizacji wskazówek Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych dotyczących nawiązania osobistych relacji z osobą odstępcy. Troskę o kontakt z apostatą i próbę rewizji jego decyzji pozostawia osobie proboszcza, jednak nie zmienia kompetencji wskazanych wyżej osób w zakresie przyjęcia oświadczenia woli od formalnego apostaty.

### 3.2. Wystąpienie z wspólnoty Kościoła w Austrii

Kościół austriacki, w zakresie omawianych procedur, przypomina funkcjonowanie Kościoła w Niemczech, choć nieco różni się systemem podatkowym. Podstawową rozbieżnością pomiędzy instytucją podatku kościelnego w Austrii, a niemieckim podatkiem obligatoryjnym jest organ dokonujący poboru. W Austrii podatek pobierają organy kościelne, bez pomocy organów państwowych. Ponadto podstawą nie jest tu kwota należnego podatku dochodowego, ale podstawa tego podatku docho-

<sup>16</sup> Por. Deutsche Bischofskonferenz, *Allgemeines Dekret der Deutschen Bischofskonferenz zum Kirchenaustritt*, [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse/2012-145a-Allgemeines-Dekret-Kirchenaustritt\\_Dekret.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2012-145a-Allgemeines-Dekret-Kirchenaustritt_Dekret.pdf) [10.10.2018]

<sup>17</sup> Por. W. Góralski, *Problem wystąpienia*, dz. cyt., s. 13-14.

dowego. Oznacza to, że podatek kościelny nie jest podatkiem dodatkowym. Składka kościelna *Kirchenbeitrag* jest zasadniczym źródłem dochodów Kościoła w Austrii. Dochody te są jawne, a ich obsługą i ewidencjonowaniem zajmują się parafialne rady finansowe<sup>18</sup>. Wydawać by się mogło, że skoro system podatku kościelnego kontrolowany jest przez instytucje kościelne, to są one również kompetentne do przyjmowania informacji o aktach formalnego odstępstwa od wiary. Procedura aktu odstępstwa nie różni się jednak od tej, która obowiązuje w Niemczech, gdyż dokonuje się ona w urzędzie cywilnym. Osoba, która w momencie meldowania się w wypełnionym formularzu deklaruje się jako katolik, zostaje zobowiązana do opłacania podatku kościelnego. Jeśli rubryka dotycząca wyznania nie zostaje wypełniona, obowiązek płacenia podatku nie powstaje. Wówczas automatycznie sam zainteresowany deklaruje się, jako osoba bezwyznaniowa. Jeśli natomiast zainteresowana osoba będąc „zarejestrowanym” katolikiem pragnie złożyć oświadczenie woli o odstąpieniu od Kościoła, udaje się do urzędu cywilnego, a ten po przyjęciu stosowanego oświadczenia przesyła informacje do urzędu kościelnego. Formalnego odstąpienia od wiary dokonuje się w starostwie (*Bezirkshauptmannschaft*), względnie w urzędzie miasta (*Magistrat*) w przypadku miast z własnym statutem, czyli: Eisenstadt, Graz, Innsbruck, Klagenfurt, Krems, Linz, Rust, Salzburg, St. Pölten, Steyr, Villach, Waidhofen an der Ybbs, Wels, Wien, Wiener Neustadt<sup>19</sup>. Następnie tok postępowania podobny jest do wypracowanego w Niemczech: biskup, albo proboszcz odstępcy kieruje do niego list pastoralny. Jeśli zainteresowana osoba odpowie na przesłane pismo, odpowiedzialność za przeprowadzenie rozmowy duszpasterskiej spoczywa na proboszczu. Jeśli nie ma takiej odpowiedzi, po trzech miesiącach, obligatoryjnie uznawana jest za apostatę, a do parafii chrztu odstępcy zostaje przesłana informacja o konieczności dokonania właściwej adnotacji w księdze metrykalnej<sup>20</sup>. Biorąc pod uwagę obowiązujące w Austrii procedury należy stwierdzić, że osobą kompetentną do przyjęcia oświadczenia woli o wystąpieniu z Kościoła jest, podobnie jak w Niemczech, urzędnik cywilny, w tym przypadku pracownik urzędu miasta bądź starostwa.

### 3.3. Wystąpienie ze wspólnoty Kościoła w Polsce

Konferencja Episkopatu Polski, odpowiadając na List okólny Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych oraz na rosnącą potrzebę pastoralno-kanoniczną, w dniu 27 września 2008 roku wydała dokument<sup>21</sup>, który formułuje szczegółowe zasady procedowania w sytuacji formalnego aktu odłączenia się od Kościoła katolickiego.

<sup>18</sup> Por. A. Hess, *Państwo a Kościół. Doświadczenia austriackie*, Kraków 2003, s. 79-83.

<sup>19</sup> Por. <http://www.polonika.at/index.php/poradnik/porady-prawne/1233-skladka-na-kosciol> [10.10.2018]

<sup>20</sup> Por. *Regelung der Österreichischen Bischofskonferenz zum Kirchenaustritt*, w: *Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche. Kanonistische Klärungen zu den pastoralen Initiativen der Österreichischen Bischofskonferenz*, Wien 2010, s. 11-12.

<sup>21</sup> Por. *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła. Dokument Konferencji Episkopatu Polski (27.09.2008)*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 14 (2008), s. 89-91.

Zawarte w nim procedury miały na celu ujednoczyć tok postępowania na terenie polskich diecezji w sytuacji wystąpienia z wspólnoty Kościoła formalnym aktem. Dokument ten w swej istotnej części powtarzał wskazania Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 roku, a w niektórych punktach je doprecyzowywał. W dniu 7 października 2015 roku Konferencja Episkopatu Polski wydała kolejny, aktualnie obowiązujący Dekret, dotyczący formalnego odstąpienia od Kościoła oraz abjuracji<sup>22</sup>. Dokument ten wszedł w życie dnia 19 lutego 2016 roku, po uzyskaniu *recognitio* Stolicy Apostolskiej. Jest on praktyczną realizacją wskazówek zawartych w *Komunikacie* Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych w warunkach polskich, bierze pod uwagę praktykę duszpasterską i doświadczenie zdobyte podczas siedmiu lat stosowania *Zasad postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła* wydanych w roku 2008 oraz uwzględnia zmiany wprowadzone przez Benedykta XVI w motu proprio *Omnium in mentem*.

Wspomniany Dekret Konferencji Episkopatu Polski, powołując się na normy kodeksowe, przypomina o chrześcijańskim obowiązku zachowania wspólnoty z Kościołem, przywołuje również i wyjaśnia definicje herezji, apostazji i schizmy. Następnie zachęca do pełnego miłości pouczenia osób pragnących dokonać odstąpienia oraz wymienia procedury i wymagania konieczne do ważnego dokonania formalnego aktu odstąpienia od Kościoła katolickiego. W zakresie rozważanego w niniejszym opracowaniu problemu ustala, że władzą kościelną kompetentną do przyjęcia oświadczenia woli o wystąpieniu z Kościoła jest proboszcz stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania odstępcy<sup>23</sup>. Do taksatywnie wymienionych okoliczności nie wywołujących skutków prawnych oświadczenia woli, obok przesłania drogą pocztową i przesłania drogą elektroniczną, dołączono złożenie takiego oświadczenia odstępcy przed urzędnikiem cywilnym. Należy przez to rozumieć, że na terenie Konferencji Episkopatu Polski z grona osób, którym można udzielić kompetencji do przyjęcia w imieniu Kościoła formalnego aktu odstąpienia od wiary, zostali wyłączeni urzędnicy cywilni.

#### 4. Kompetencje do przyjęcia oświadczenia woli od apostaty

Biorąc pod uwagę wytyczne Listu okólnego Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z dnia 13 marca 2006 r. należy przyjąć, że osobą kompetentną do przyjęcia pisemnego oświadczenia odstępcy jest własny ordynariusz lub proboszcz. W *Komunikacie* zaznaczono, że tylko te osoby reprezentujące władzę kościelną są jedynie kompetentne, by stwierdzić, czy zaistniał rzeczywisty akt woli apostaty, tzn. czy doszło do oddzielenia się od konstytutywnych elementów życia Kościoła poprzez zerwanie więzów wspólnoty – wiary, sakramentów i władzy pasterskiej.

Zarówno w Kościele austriackim, jak też niemieckim dokonanie weryfikacji aktu

<sup>22</sup> Por. *Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 27 (2015), s. 101-104.

<sup>23</sup> Por. A. Fabiańczyk, *Wystąpienie z Kościoła formalnym aktem według prawa kościelnego*, „Kościół i Prawo” 6 (19) 2017, nr 2, s. 62.

woli formalnego odstępcy od wiary dokonuje się poprzez *Pastorales Schreiben* – pismo pastoralne uświadamiające wiernego o wszystkich konsekwencjach związanych z jego wyborem, oraz zapraszające do osobistej rozmowy i zmiany decyzji. Pismo to wysyłane jest do odstępcy przez ordynariusza bądź proboszcza, którzy - zgodnie z wytycznymi Listu okólnego Papieskiej Rady - jako osoby jedynie kompetentne starają się dociec, jakie przesłanki kierowały odstępcą składającym swoje oświadczenie woli. Najpewniejszym sposobem dojścia do prawdy, czy zaistniał rzeczywisty akt woli apostaty, jest osobista rozmowa, do której zostaje on zaproszony, kiedy jednak nie odpowiada on na invitację, uznaje się, że po przeczytaniu treści pisma pastoralnego wiedza odstępcy daje mu właściwy ogląd konsekwencji własnego wyboru, a akt apostazji uznaje się za dokonany. Cała procedura weryfikacji spoczywa na barkach ordynariusza bądź proboszcza. Natomiast sam akt przyjęcia oświadczenia woli, w warunkach austriackich i niemieckich zostaje delegowany na pracownika administracji cywilnej, który - ze względu na specyficzny w tych krajach system finansowania Kościoła - urzędowo przyjmuje deklarację o przynależności do wspólnoty katolickiej, bądź jej braku. Problemem pozostaje odpowiedź na pytanie, czy możemy tu mówić o delegacji w rozumieniu kanonicznym. Urzędnikami cywilnymi mogą być przecież osoby, nie należące do wspólnoty Kościoła, które nie podlegają prawu kanonicznemu i nad którymi Kościół nie ma jurysdykcji. Nie ma więc możliwości udzielania im delegacji do wypełniania aktów rządzenia z mocy prawa należnych ordynariuszowi lub proboszczowi. Słusznym wydaje się oddzielenie dwóch czynności: przyjęcia aktu apostazji oraz weryfikacji i oceny tego aktu. W warunkach niemieckich i austriackich przyjęcie oświadczenia odstępcy przez urzędnika cywilnego ma charakter czysto finansowy. Jego konsekwencją staje się zmiana w systemie podatkowym obywatela określającego swoją nową przynależność wyznaniową lub jej brak. Natomiast z punktu widzenia kościelnego procedura weryfikacji, przyjęcia decyzji odstępcy przez kompetentną władzę kościelną oraz realizacji skutków kanonicznych tej decyzji, rozpoczyna się dopiero w momencie powiadomienia właściwego urzędu kościelnego przez organ władzy państwowej. Podjęte przez ordynariusza lub proboszcza czynności pastoralno-prawne mają wpływ na realizację aktu woli odstępcy. Ordynariusz lub proboszcz wykonuje w ten sposób władzę nauczania i rządzenia, czyli swoje zadania duszpasterskie i kanoniczne wobec formalnego odstępcy od wiary.

Konferencja Episkopatu Polski przyjęła odmienny sposób procedowania w sytuacji, gdy zainteresowana osoba pragnie formalnie złożyć „oświadczenie woli” o wystąpieniu z Kościoła katolickiego. Dekret ogólny z 7 października 2015 roku przewiduje, że aktu takiego można dokonać tylko osobiście wobec proboszcza swojego stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania. Biorąc pod uwagę *Komunikat* Papieskiej Rady również ordynariusz miejsca, choć nie został odrębnie wymieniony, ma takie samo uprawnienie. Dekret przewiduje, że - podobnie jak to jest w Niemczech i Austrii - weryfikacja tego, jakie przesłanki kierowały odstępcą składającym swoje oświadczenie woli, przekazanie informacji o konsekwencjach takiej decyzji



oraz sprawdzenie czy dokument zawiera przewidziane prawem informacje, a także czy składany jest przez osobę zdolną do dokonania tego aktu prawnego, leży w kompetencji proboszcza (bądź ordynariusza). Różnica w sposobie realizacji tych kompetencji w omawianych krajach polega na sposobie weryfikacji oświadczenia woli: w Polsce odbywa się to podczas osobistego spotkania z apostatą, zaś w Austrii i Niemczech poprzez pismo pastoralne, a tylko czasami podczas osobistej rozmowy. Zawsze jednak - zgodnie z wytycznymi Listu okólnego Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych - osobami jedynie kompetentnymi do stwierdzenia, czy zaistniał wymagany akt woli, pozostają ordynariusz lub proboszcz.

## 5. Delegacja do przyjęcia „aktu apostazji”

*Komunikat* Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 roku przewiduje, że akt woli apostaty musi zostać ujawniony przez zainteresowanego w formie pisemnej kompetentnej władzy Kościoła katolickiego. Następnie dokument wymienia te organa władzy: własnego ordynariusza i proboszcza oraz dodaje, że tylko oni są kompetentni, by stwierdzić, czy zaistniał rzeczywisty akt woli rozumiany jako chęć zerwania więzi wspólnoty - wiary, sakramentów i władzy pasterskiej.

*Dekret Ogólny Konferencji Episkopatu Polski w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła z 7 października 2015 roku* przewiduje, że osobą kompetentną do przyjęcia oświadczenia woli jest proboszcz. Dekret ten uzyskał *recognitio* Stolicy Apostolskiej, co oznacza, że został zbadany w aspekcie prawnym przez Papieską Radę ds. Interpretacji Tekstów Prawnych<sup>24</sup> i dopuszczony do publikacji. Na mocy Dekretu przyjęcie i ocena aktu woli apostaty należy do zwyczajnej władzy wykonawczej proboszcza<sup>25</sup>. W. Wenz<sup>26</sup>, czy też T. Jakubiak<sup>27</sup> dopuszczają, że władza ta może zostać prawnie delegowana wikariuszowi, bądź innemu duchownemu, stosownie do kan. 137 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II. Omawiany dokument Konferencji Episkopatu Polski nie zastrzega braku możliwości udzielenia takiej delegacji, czyli nie ma w nim mowy o tym, że tylko proboszcz jest kompetentny do przyjęcia oświadczenia woli od apostaty. Sprawujący władzę zwyczajną może ją delegować zarówno do poszczególnego aktu, jak i do ogółu spraw, zgodnie z normami kan. 137 § 1-4<sup>28</sup>. Jak już wspomniano, omawiany Dekret nie

<sup>24</sup> Por. F. Lempa, *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok 2013, s. 115.

<sup>25</sup> Por. M. Żurowski, *Problem władzy i powierzenia urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984, s. 90-95.

<sup>26</sup> Por. W. Wenz, *Dojrzałość w wierze a przestępstwo apostazji lub formalnego aktu wystąpienia z Kościoła*, „Nowe Życie” 9/498 (2016), s. 28-29; W. Wenz, *Apostazja i formalny akt*, dz. cyt., s. 33.

<sup>27</sup> Por. T. Jakubiak, *Istotne elementy konstytutywne formalnego aktu wystąpienia z Kościoła katolickiego oraz czynności związane z jego przyjęciem*, „Ateneum Kapłańskie”, tom 152(2009), zeszyt 3(601), s. 324.

<sup>28</sup> Por. G. Dzierżon, *Zasady delegacji i subdelegacji władzy wykonawczej ujętej w kan. 137 § 1-4 KPK*, „Prawo i Kościół” 4 (2012), s. 104-105; J.M. Hules, *Empowerment for Ministry. A Complete Manual on Diocesan Faculties of Priest, Deacons and Lay Ministers*, New Jersey 2003, s. 88-91.

zawiera klauzul ograniczających możliwość udzielania delegacji ani w zakresie konkretnych osób, ani też w zakresie poszczególnych prawem przewidzianych czynności.

Akt formalnego odstępstwa od wiary jest bardzo poważnym przestępstwem ściągającym na popełniającego je karę ekskomuniki *latae sententiae*<sup>29</sup>. Dokładne rozeznanie motywów postępowania odstępcy i obowiązek próby nawiązania osobistych z nim relacji oraz zachętę do zmiany decyzji prawodawca nakłada na ordynariusza i proboszcza, czyli na osoby szczególnie odpowiedzialne za powierzoną im wspólnotę wiernych<sup>30</sup>. Z tej racji powołani na wymienione urzędy kościelne, jako pierwsi powinni czuć odpowiedzialność za wiernych, którzy z różnych względów znaleźli się na krawędzi wspólnoty Kościoła i podejmują decyzję o zerwaniu więzów wiary. Sytuacja jest na tyle poważna, że - na ile jest to możliwe - sam ordynariusz i proboszcz ze względów pastoralnych winni starać się jej zaradzić. Z punktu widzenia duszpasterskiego kanoniczna delegacja do przyjęcia formalnego aktu odstępstwa od wiary powinna być udzielona tylko w takich sytuacjach, kiedy właściwy ordynariusz lub proboszcz nie są w stanie osobiście sprostać nałożonemu na nich przez prawodawcę obowiązkowi. Delegowania tej władzy należy dokonać na wzór delegowania upoważnienia do błogosławieństwa małżeństwa<sup>31</sup>. Oznacza to, że procedura udzielenia delegacji wymaga zachowania norm analogicznych do tych, które zapisane zostały w kan. 1111 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II. Delegacji tej może więc udzielić miejscowy ordynariusz lub proboszcz w granicach swojego terytorium, jak długo pełni ważnie swój urząd. Może ona być ogólna (*delegatio generalis*) lub szczególna (*delegatio specialis*). Pierwsza powinna być udzielona na piśmie i upoważnia delegowanego do odebrania wszystkich aktów formalnego odstępstwa od wiary na terenie całej parafii (lub diecezji, jeżeli udziela jej ordynariusz). Druga powinna być udzielona do odbierania określonych, konkretnych przypadków. Delegacja musi być udzielona wyraźnie, a nie w sposób domniemany, a ponadto należy wyrazić ją zewnętrznym, a więc słowami lub na piśmie. Gdyby chodziło o delegację ogólną, ta zawsze musi być udzielona na pisemnie. Delegacja powinna być udzielona określonej osobie, a nie jakiegokolwiek, która np. będzie znajdowała się przypadkiem w kancelarii parafialnej, gdy odstępcą pojawi się, by złożyć swoje oświadczenie. Zgodnie z kan. 131 § 3 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II każdy, kto twierdzi, że jest delegowany, powinien to udowodnić. Należy dodać, że jest sprawą oczywistą, iż od delegowanego wymaga się szczegółowej znajomości procedury, jaką należy zachować przy przyjmowaniu w imieniu Kościoła aktu formalnego odstępstwa od wiary.

<sup>29</sup> Por. K. Nykiel, *Wyłączenie wiernych ze wspólnoty z Kościołem. Aspekty teologiczne i prawne*, „Roczniki Nauk Prawnych” 24 (2014), s. 139-140.

<sup>30</sup> Por. kan. 383 § 1 i 519 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II.

<sup>31</sup> Por. W. Wenz, *Dojrzałość w wierze*, dz. cyt., s. 29.

## Zakończenie

Dla zabezpieczenia ważności każdego aktu odstępowania od wspólnoty Kościoła procedura związana z podjętą przez apostatów decyzją została ujęta w normy prawne. Niezachowanie jednego z istotnych elementów formalnego odstępowania od wiary katolickiej przewidzianych przez ustawodawcę skutkuje nieważnością tego aktu. Stąd ważne jest, aby poszczególne, przewidziane prawem czynności, zawsze odbywały się w zgodzie z obowiązującymi przepisami. W niniejszym opracowaniu, po ukazaniu specyfiki omawianych aktów prawnych w takich krajach jak Austria, Niemcy i Polska oraz przedstawieniu dokumentów regulujących sprawę odstępowania z punktu widzenia kanonicznego, dokładnej analizie poddano jeden z istotnych elementów omawianego aktu, tj. przyjęcie oświadczenia woli przez władzę kościelną. Władzą zdolną do ważnego dokonania tej procedury jest ordynariusz lub proboszcz miejsca stałego lub tymczasowego zamieszkania odstępcy. To oni, z racji wykonywanego urzędu, w sposób szczególnie odpowiedzialni są za zbawienie dusz powierzonych ich pasterskiej opiece. Stąd do nich należy ocena zaistniałej sytuacji oraz zadanie, by podjąć wszystkie możliwe kroki zmierzające do zmiany decyzji podjętej przez odstępcę od wiary. Prawo kanoniczne przewiduje jednak możliwość delegacji zwyczajnej władzy wykonawczej, dlatego też w niniejszym opracowaniu przedstawiono warunki, jakie muszą zaistnieć, aby akt delegacji dokonał się zgodnie z ustaloną przez prawodawcę procedurą.

## Literatura:

- Priamo Etzi, *L'atto giuridico formale aspetti canonici*, "Revista Española de Derecho Canónico" 57 (2000), s. 691-720.
- Banach, B., *Wystąpienie z Kościoła w Niemczech i jego konsekwencje kościelno-prawne*, „Currenda” 3 (2007), s. 399-409.
- Benedictus XVI, *Litterae Apostolicae motu proprio Omnium in mentem*, 26 X 2009, „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 8-10.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25 I 1983, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984, s. 18-673.
- Cogan, P.J., *The understanding of defection in the 1983 Code of Canon Law*, Ottawa 1991.
- Deutscher Bundestag, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 zuletzt geändert am 13. Juli 2017*, Berlin 2017.
- Dzierżon, G., *Zasady delegacji i subdelegacji władzy wykonawczej ujętej w kan. 137 § 1-4 KPK*, „Prawo i Kościół” 4 (2012), s. 104-105.
- Etzi, P., *L'atto giuridico formale aspetti canonici*, „Revista Española de Derecho Canónico” 57 (2000), s. 691-720.
- Fabiańczyk, A., *Wystąpienie z Kościoła formalnym aktem według prawa kościelnego*, „Kościół i Prawo” 6 (19) 2017, nr 2, s. 53-66.
- Góralski, W., *Formalny akt odstąpienia od Kościoła katolickiego w świetle Listu ókólnego Papieskiej Rady do spraw Tekstów Prawnych z dnia 13 marca 2006 roku*, „Prawo Kanoniczne” 51 (2008) nr 3-4, s. 15-28.
- Góralski, W., *Problem wystąpienia z Kościoła katolickiego w Republice Federalnej Niemiec*, „Prawo Kanoniczne” 58 (2015) nr 1, s. 3-21.

- Hess, A., *Państwo a Kościół. Doświadczenia austriackie*, Kraków 2003.
- Hules, J. M., *Empowerment for Ministry. A Complete Manual on Diocesan Faculties of Priest, Deacons and Lay Ministers*, New Jersey 2003.
- Jakubiak, T., *Istotne elementy konstytucyjne formalnego aktu wystąpienia z Kościoła oraz czynności związane z jego przyjęciem*, „Ateneum Kapłańskie”, tom 152(2009), zeszyt 3(601), s. 321-330.
- Janczewski, Z., *Małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego w świetle prawa kanonicznego*, w: *Sędzia i pasterz. Księga pamiątkowa w 50-lecie pracy ks. Remigiusza Sobańskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach (1957–2007)*, red. H. Typańska, Katowice 2007, s. 111-123.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 27 (2015), s. 101-104.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła. Dokument Konferencji Episkopatu Polski (27.09.2008)*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 14 (2008), s. 89-91.
- Kosek, M., *Podatek kościelny w niemieckim systemie prawnym*, Płock 2004.
- Lempa, F., *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok 2013.
- Marré, H., *Niemiecki system finansowania Kościoła*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 31-43.
- Nykiel, K., *Wyłączenie wiernych ze wspólnoty z Kościołem. Aspekty prawne i teologiczne*, „Roczniki Nauk Prawnych” 24 (2014), s. 137-157.
- Österreichische Bischofskonferenz, *Regelung der Österreichischen Bischofskonferenz zum Kirchenaustritt*, w: *Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche. Kanonistische Klärungen zu den pastoralen Initiativen der Österreichischen Bischofskonferenz*, Wien 2010, s. 11-12.
- Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, *Actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, „*Communicationes*” 38 (2006), s. 170–172; tekst polski: „Miesięcznik Pastorski Płocki” 5 (2006), s. 242-244.
- Steczkowski, P., *Wystąpienie z Kościoła katolickiego aktem formalnym w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 r.*, „*Annales Canonici*” 2 (2006), s. 179-193.
- Wenz, W., *Apostazja i formalny akt wystąpienia z Kościoła. Zasady postępowania w świetle norm kościelnych*, „*Prawo i Kościół*” 2 (2010), s. 21-43.
- Wenz, W., *Dojrzałość w wierze a przestępstwo apostazji lub formalnego aktu wystąpienia z Kościoła*, „*Nowe Życie*” 9/498 (2016), s. 27-29.
- Żurowski, M., *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984.





KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-8014-0016

## Chrystologiczny wymiar tekstów liturgicznych uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-032>

**Streszczenie:** Artykuł ukazuje chrystologię uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa. Po dokonaniu analizy teologiczno-liturgicznej tekstów eucharystycznych i czytań biblijnych formularza mszalnego z tejże uroczystości wynika, że w jej centrum jest Osoba i zbawczy czyn Jezusa Chrystusa. On, ustanawiając Eucharystię, pozostał z nami pod postaciami chleba i wina. W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus w sakramentalny sposób zawarł i utrwalił na zawsze wydarzenia swojej śmierci i zmartwychwstania. Eucharystia jest przede wszystkim obecnością i czynem zbawczym Chrystusa. Te aspekty pojawiają się w imionach i określeniach Jezusa. W tekstach liturgicznych i biblijnych omawianego formularza są one następujące: Jezus, Chrystus, Syn Człowieczy, Nauczyciel, Baranek bez skazy, Chleb Żywy, Kapłan. Uroczystość Bożego Ciała jest świętowaniem tajemnicy obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Jest to rzeczywistość realna i naznaczona Jego nieskończoną miłością do wszystkich ludzi.

**Słowa kluczowe:** Boże Ciało, Ciało Chrystusa, Krew Chrystusa, obecność, Jezus, Chrystus, Syn Człowieczy, Nauczyciel, Baranek bez skazy, Chleb Żywy, Kapłan.

### The Christological Dimension of the Liturgical Texts of the Solemnity of the Most Holy Body and Blood of Christ

**Summary:** This article shows the christological dimension of the solemnity of the Most Holy Body and Blood of Christ. The sources of research were biblical and liturgical texts intended for the celebration of this solemnity. The analysis and exegesis of the source texts very strongly emphasizes that in the centre of the Corpus Christi celebrations there is the Person and the saving act of Jesus Christ. During the Last Supper, in a sacramental manner Jesus established and memorialised the events of his death and resurrection forever. The Eucharist is above all the presence and saving act of Christ. This presence, hidden under the figures of bread and wine, is real. The names and titles of Jesus which appear in the liturgical texts emphasize the presence and the saving action in the liturgy of „here” and „now”. The following names and titles are used in the texts: Jesus, Christ, Son of Man, Teacher, Lamb without blemish, Bread of Life, Priest. The texts of the Mass form for this celebration give a clear message that Christ comes to man as the most basic and at the same time indispensable food – life-giving Bread.

Keywords: Corpus Christi, Body of Christ, Blood of Christ, presence, Jesus, Christ, Son of man, Teacher, Lamb without blemish, Living Bread, Priest

## Wprowadzenie

Uroczystość Bożego Ciała pierwszy raz była obchodzona w roku 1247 w belgijskim Liège. Wyrosła ona ze średniowiecznej pobożności eucharystycznej. Na jej powstanie złożyło się kilka czynników. Pierwszym z nich było charakterystyczne dla pobożności średniowiecznej pragnienie oglądania Hostii, które dla wielu ludzi było jedynym sposobem uczestnictwa w Eucharystii. Do wprowadzenia święta przyczyniła się również obrona realnej obecności Chrystusa w Eucharystii i w końcu prywatne objawienia zakonnicy Julianny de Retine, z których wynikało pragnienie Jezusa ustanowienia specjalnego święta ku czci Eucharystii. W tym kontekście papież Urban IV bullą *Transiturus* z dnia 11 sierpnia 1264 ustanowił uroczystość Bożego Ciała jako obowiązujące w całym Kościele i wyznaczył, że ma być obchodzone w pierwszy czwartek po niedzieli Trójcy Świętej<sup>1</sup>.

Na teologię święta liturgicznego składa się wiele elementów. Jednak punktem wyjścia zawsze powinny być teksty liturgiczne formularza mszalnego danego święta. Chcąc dobrze zrozumieć istotę uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej, należy poddać analizie teologiczno-liturgicznej teksty eucharystyczne i czytania biblijne przeznaczone na tę uroczystość. Teksty eucharystyczne, czyli antyfony na wejście i Komunię, kolekta, modlitwa nad darami, prefacja i modlitwa po Komunii stanowią serce każdego święta liturgicznego, gdyż wskazują na jego teologiczną istotę. Są one ściśle powiązane i bazują na tekstach biblijnych i właśnie dlatego w poszukiwaniu teologii święta nie można pominąć perykop biblijnych przypisanych do formularza święta. Wspomniane teksty stanowią podstawowe źródła dla osiągnięcia celu artykułu, którym jest przedstawienie teologii uroczystości Bożego Ciała.

W odnowionej liturgii uroczystość Bożego Ciała posiada trzy zestawy czytań biblijnych: na rok A (Pwt 8, 2-3.14b-16a; 1Kor 10, 16-17; J 6, 51-58), rok B (Wj 24, 3-8; Hbr 9, 11-15; Mk 14, 12-16.22-26) i rok C (Rdz 14, 18-20; 1Kor 11, 23-26; Łk 9, 11b-17)<sup>2</sup>. Natomiast teksty liturgiczne formularza mszalnego, na prośbę papieża Urbana IV, zostały napisane przez św. Tomasza z Akwinu. Teksty te charakteryzują się głęboką finezją i bogactwem teologicznym. Jeden z ojców ruchu liturgicznego, Pius Parsch, porównując te modlitwy z modlitwami mszalnymi innych święt pisał: „...podczas gdy te ostatnie można porównać ze wspaniałym naturalnym parkiem, to dzisiejsza modlitwa Kościoła (ta z Bożego Ciała – przypis autora), jest jakby wypielęgnowanym ozdobnym ogrodem”<sup>3</sup>. Teksty modlitw mszalnych znalazły się w Mszału Trydenckim i potem dosłownie zostały przeniesione do Mszału Rzym-

<sup>1</sup> Urban IV, *Bulla Transiturus de hoc Mundo*, w: *Brewiarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 149-150.

<sup>2</sup> Mszał trydencki zawierał tylko dwie lektury: 1Kor 11, 23-29 i J 6, 56-59.

<sup>3</sup> P. Parsch, *Rok liturgiczny. Okres po Zesłaniu Ducha Świętego*, t. 3, Poznań 1956, s. 17.



skiego Pawła VI z roku 1970. Nowością Mszału posoborowego jest wprowadzenie dwóch nowych prefacji „O Najświętszej Eucharystii”<sup>74</sup>.

Testy liturgiczne uroczystości Bożego Ciała w centrum celebracji stawiają Osobę i zbawczy czyn Jezusa Chrystusa, jedyne, prawdziwego i wiecznego Kapłana, który w czasie Ostatniej Wieczerzy ustanowił Eucharystię jako pamiątkę swojej śmierci zmartwychwstania. Mając na uwadze limity metodologiczne i objętościowe w niniejszym artykule ten aspekt formularza będzie wyakcentowany w sposób szczególny. Chrześcijańska wiara jest ściśle związana z Osobą i zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa. Św. Paweł Apostoł pisze, że imię Jezusa jest: „imieniem, przed którym zgina się wszelkie kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” (Flp 2, 9). W tekstach liturgicznych uroczystości Bożego Ciała, które poddamy analizie, występują następujące określenia osoby Jezusa: Pan Jezus, Chrystus, Syn Człowieczy, Nauczyciel, Baranek bez skazy, Chleb Żywy i Kapłan. W analizie wykorzystane zostaną dokumenty Nauczycielskiego Kościoła oraz encyklika św. Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*.

## 1. Pan Jezus

Imię Jezus najczęściej łączone jest z dopowiedzeniem „Pan”. Występuje ono wielokrotnie zarówno w tekstach modlitewnych jak i w czytaniach biblijnych uroczystości Bożego Ciała. Jezus w języku hebrajskim oznacza: „Bóg zbawia”. Podczas zwiastowania archanioł Gabriel, dziecku mającemu narodzić się z Maryi, nadał imię Jezus, które wyraża zarówno Jego tożsamość i posłanie (zob. Łk 1, 31)<sup>5</sup>. Imię Jezus wskazuje na wszechmoc Bożą, która daje życie i zbawienie. Bóg posłał na świat swojego Jedyne Syna, aby ukazał ludzkości prawdziwe oblicze Ojca. Jezus wypełnił do końca swoją zbawczą misję, a na obecnym etapie historii, w tak zwanym „czasie Kościoła”, kontynuuje ją w i przez liturgię. Stąd posłannictwo Kościoła sprowadza się do tego, aby objawiać światu imię Jezusa i świadczyć o Jego obecności<sup>6</sup>.

Imię Jezus podkreśla, że imię Boga jest również obecne w osobie Jego Syna, który przyszedł na ziemię, aby dokonać dzieła zbawienia i odkupienia. Właśnie dlatego imię Jezusa stało się jedynym imieniem, w którym człowiek otrzymuje zbawienie. Jezus w tajemnicy Wcielenia złączył się z całą ludzkością i dlatego zbawienie ma wymiar powszechny<sup>7</sup>. Przed imieniem Jezusa zgina się każde kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych (zob. Flp 2, 9nn). Bóg ustanowił Jezusa narzędziem prześlania poprzez wiarę w Niego i mocą Jego Krwi (zob. Rz 3,25). W imię Jezusa Kościół apostołski dokonywał uzdrowień, wskrzeszeń i uwalniał spod panowania złego ducha (zob. Dz 16, 16-18). Jezus kontynuuje swoją zbawczą misję w Kościele. W sposób szczególny czyni to w liturgii i przez liturgię<sup>8</sup>. Należy zauważyć, że więk-

<sup>4</sup> *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 63\*-64\*.

<sup>5</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 430.

<sup>6</sup> Por. J. Guillet, *Jezus*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, s. 346.

<sup>7</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 431.

<sup>8</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, nr 7, w:

szość modlitw liturgicznych Kościoła kończy się formułą: „Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa”<sup>9</sup>.

W uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej, która w centrum stawia Jezusa obecnego w Eucharystii pod postaciami chleba i wina, nie może zabraknąć przywołania Imienia, które daje człowiekowi zbawienie. Bezpośrednio pojawia się ono w perykopie ewangelijnej przeznaczonej na rok A: „rzekł do nich Jezus” (J 6, 53). Stwierdzenie pochodzi z tak zwanej „mowy eucharystycznej”, w której Jezus nazywa siebie „Chlebem życia” (6, 48), „Chlebem żywym, który zstąpił z nieba” (6, 51). Spożywanie tego Chleba, którym jest Jego Ciało, stanowi gwarancję życia wiecznego (6, 51.54-57.58-59). Jezus utożsamia się z pokarmem zstępującym z nieba, od Ojca, aby dać ludziom życie wieczne. Prawda ta uobecnia się w czasie każdej Eucharystii, gdzie chleb staje się Ciałem Chrystusa, a wino Jego Krwią. Ten pokarm, który już teraz daje zadatek życia wiecznego, wierni mogą spożywać w Komunii Świętej<sup>10</sup>.

Imię Jezusa pojawia się także w modlitwie po Komunii, która zaczyna się od inwokacji: „Panie Jezu”<sup>11</sup>. W dalszej części modlitwy jest prośba, aby Jezus, nazwany tutaj „Panem”, sprawił, żeby wszyscy przyjmujący Jego Ciało i Krew, w wieczności radowali się w pełnym udziale w życiu Boga. Dodanie do imienia Jezus określenia „Pan” jest bardzo ważne. Greckie *Kyrios Iesus* stanowi pierwsze i fundamentalne wyznanie wiary chrześcijan. Dla wierzących zmartwychwstały Jezus stał się „Panem”. To określenie stosowano w starożytności do absolutnego władcy świata. Dla chrześcijan takim władcą był i jest Pan Jezus, który przez swoją śmierć i zmartwychwstanie pokonał szatana, śmierć i grzech. On stał się Panem całego stworzenia. Potęga władzy Pana Jezusa objawia się w tym, że choć sam był Bogiem, to jednak we wszystkim był posłuszny Ojcu i doskonale wypełnił Jego wolę<sup>12</sup>. Jezus jako Pan przychodzący do swoich wiernych pod postacią chleba i wina daje im gwarancję życia wiecznego, czyli pełny udział w życiu Boga.

Pośrednio to imię występuje także w kolekcie mszalne. Modlitwa kończąca obrzędy wstępne rozpoczyna się od inwokacji: „Boże”. Dalsza część kolekty wyraźnie wskazuje, że to określenie jest związane z osobą Jezusa Chrystusa. W części anamnetycznej modlitwy znajduje się wspomnienie: „Ty w Najświętszym Sakramencie zostawiłeś nam pamiątkę swej męki oraz prośba: daj nam z taką czcią otaczać święte tajemnice Ciała i Krwi Twojej, abyśmy nieustannie doznawali owoców Twego odkupienia”<sup>13</sup>. Również konkluzja kolekty nie jest skierowana do Boga Ojca, ale wyraźnie wskazuje na Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który żyje i króluje Z Ojcem

---

Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 50-51.

<sup>9</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 437.

<sup>10</sup> Zob. *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, rok A*, w: *Lekcjonarz mszalny*, Warszawa 1974, s. 387; por. F. Gryglewicz, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1986, s. 56-75.

<sup>11</sup> *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s. 278.

<sup>12</sup> Por. A. Durak, *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa*, Kraków 1999, s. 101.

<sup>13</sup> *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s. 278.

w jedności Ducha Świętego. On jest Bogiem przez wszystkie wieki wieków<sup>14</sup>.

Jezus jako Bóg jest również obecny w modlitwie nad darami, która rozpoczyna się od wezwania: „Panie, nasz Boże”. W dalszej części modlitwy znajduje się prośba, aby Bóg udzielił Kościołowi darów jedności i pokoju, które mistycznie wyrażają złożone dary<sup>15</sup>. Te dary to chleb i wino, które w czasie Eucharystii stają się Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa. Są one znakiem jedności i pokoju. Możemy tutaj odnaleźć odniesienie do starożytnego tekstu liturgicznego zamieszczonego w *Didache*. W IX rozdziale tego dokumentu znajdujemy następujące słowa: „Co do Dziękczynienia (Eucharystii), następujące odmawiajcie modlitwy dziękczynne: najpierw za kielich: „Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, za święty winny szczep Dawida, sługi Twego, który nam poznać dałeś przez Jezusa, Sługę Swego -Tobie chwała na wieki! Następnie za łamany Chleb: „Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, za życie i za wiedzę, którą nam poznać dałeś przez Jezusa, sługę Swego – Tobie chwała na wieki! Jak ten łamany chleb rozsiany był po górach, a zebrany stał się czymś jednym, tak niech się zbierze Kościół Twój z krańców ziemi w Królestwo Twoje - albowiem Twoja jest chwała i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki!”<sup>16</sup>.

Również modlitwa po Komunii jest skierowana do Pana Jezusa. Kapłan w imieniu całego zgromadzenia liturgicznego prosi Go, aby ci, którzy karmią się Jego Ciałem i Krwią, w wieczności radowali się udziałem w życiu Bożym. Dar życia Bożego, czyli inaczej mówiąc, dar życia wiecznego gwarantuje przyjmowanie najdroższego Ciała i Krwi Jezusa<sup>17</sup>. Wynika to z obietnicy złożonej przez Jezusa swoim uczniom: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6, 54). Eucharystia rozumiana jako uczta ofiarna swój szczyt osiąga w Komunii świętej, w której wierni przyjmują Ciało i Krew Jezusa. W obrzędzie Komunii zbawcza skuteczność Jego ofiary urzeczywistnia się w sposób pełny. Wewnętrzne zjednoczenie z Jezusem w Komunii świętej jest celem Ofiary eucharystycznej. Papież Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* bardzo zdecydowanie stwierdza, że w Komunii: „otrzymujemy Tego, który ofiarował się za nas, otrzymujemy Jego Ciało, które złożył za nas na Krzyżu, oraz Jego Krew, którą przelał „za wielu na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28). [...] Sam Jezus zapewnia, że owo zjednoczenie, związane przez Niego przez analogię ze zjednoczeniem, jakie ma miejsce w życiu trynitarnym, naprawdę się realizuje”<sup>18</sup>.

Utożsamiając się i jednocząc się z Jezusem Chrystusem w Komunii świętej, osiągamy także doskonałą komunię z Bogiem Ojcem. Wielka i niczym niezastąpiona wartość rzeczywistej Komunii powinna wyrażać się także w pragnieniu tzw. „komunii duchowej”. Ojciec Święty Jan Paweł II, zalecając tę praktykę, cytuje św. Te-

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Por. tamże.

<sup>16</sup> *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, tekst polski w: *Antologia literatury patrystycznej*, opr. M. Michalski t. 1, Warszawa 1975, s. 18.

<sup>17</sup> Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s. 278.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Kraków 2003, nr 16.

resę od Jezusa: „Kiedy nie przystępujecie do Komunii i nie uczestniczycie we Mszy Świętej, najbardziej korzystną rzeczą jest praktyka komunii duchowej. Dzięki niej obficie jesteście naznaczeni miłością naszego Pana”<sup>19</sup>.

## 2. Chrystus

Kolejne imię odnoszące się do Jezusa pojawia się w drugiej prefacji o Najświętszej Eucharystii, przeznaczony na uroczystość Bożego Ciała. W embolizmie prefacji noszącej tytuł: „Owoce Najświętszej Eucharystii” znajdujemy następujące słowa: „Przystępujemy do Uczty sakramentalnej, abyśmy przeniknęli Twoją łaską stawali się podobni do Chrystusa, naszego niebieskiego wzoru”<sup>20</sup>. Prefacja wychwala Chrystusa za to, że nieustannie realizując swój zamysł zbawczy, sprawił, że Jego ofiara krzyża pozostała pamiątką (uobecnieniem) na wieki. Uczta eucharystyczna ustanowiona podczas Ostatniej Wieczerzy jest jednocześnie sakramentalnym uobecnieniem ofiary złożonej przez Chrystusa na krzyżu. Uczestnictwo w Eucharystii zobowiązuje uczniów Chrystusa, by nieustannie upodobniali się do Niego<sup>21</sup>.

W Nowym Testamencie imię *Chrystos* stało się imieniem Jezusa, które określało Jego urząd. Kościół apostołski posługując się określeniem „Jezus Chrystus”, powiązał w jedną całość historyczną osobę Jezusa wraz z Jego zbawczym dziełem<sup>22</sup>. Greckie pojęcie *Chrystos* jest odpowiednikiem hebrajskiego terminu *Mesjasz* i znaczy: „namaszczone”. W odniesieniu do Jezusa tytuł ten stopniowo przybierał treść innych Jego tytułów i określeń. Pierwotnie oznaczał obiecanego przez Boga króla pochodzącego z rodu Dawida, który miał przynieść wyzwolenie i zbawienie (zob. Ps 2, 7; 2Sm 7, 14; 1Krn 17, 1-15). Zapowiedzi Starego Testamentu wypełniły się o osobie i dziele Jezusa Chrystusa (zob. Ga 4, 4-7). Odtąd Jezus stał się jedynym i prawdziwym Chrystusem – Mesjaszem, który stał się człowiekiem, aby dokonać dzieła zbawienia ludzkości. Jezus jest królewskim Mesjaszem, który choć króluje w niebie (zob. Dz 2, 36), przyjdzie w potęgze i chwale, by dopełnić dzieła odkupienia (zob. Dz 3, 20-21). Na obecnym etapie Chrystus kontynuuje swoje zbawcze dzieło w liturgii Kościoła. W sposób szczególny jest obecny i działa w Eucharystii<sup>23</sup>.

Chrzecielne zjednoczenie z Chrystusem nieustannie odnawia się i umacnia w Ofierze eucharystycznej. W Eucharystii człowiek jednoczy się wewnątrz z Chrystusem. W Komunii świętej człowiek przyjmuje Chrystusa oraz Chrystus przyjmuje człowieka. Tutaj powstają więzy przyjaźni bosko-ludzkiej. Ojciec Święty Jan Paweł II ujmuje to w następujący sposób: „w Komunii eucharystycznej realizuje się w podniosły sposób wspólne, wewnętrzne „zamieszkiwanie” Chrystusa i ucznia:

<sup>19</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, 35; cyt. za: Jan Paweł II, *Encyklika "Ecclesia de Eucharistia"*, nr 34.

<sup>20</sup> *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s. 64\*.

<sup>21</sup> Por. A. Durak, *dz. cyt.*, s. 107-108.

<sup>22</sup> Por. X. Leon-Dufour, *Jezus Chrystus*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 347.

<sup>23</sup> Por. F. Rienecker – G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, s. 482.

<Trwajcie we Mnie, a Ja w was będę trwać> (por. J 15. 4)<sup>24</sup>. W ten sposób pełne uczestnictwo w Eucharystii wzmacnia nasze wcielenie w Chrystusa.

Uczestnictwo w Uczcie sakramentalnej, o której mówi druga prefacja na uroczystość Bożego Ciała, ma sprawić, że wierni będą stawali się podobni do Chrystusa jako wzoru. Oznacza to, że zjednoczenie z Chrystusem, czyli niewidzialna komunია, ze swej natury zakłada życie w łasce, dzięki której człowiek staje się „uczestnikiem boskiej natury” (2P 1, 4) oraz praktykowanie w życiu codziennym cnót wiary, nadziei i miłości. Jan Paweł II przypomina w tym miejscu, że „tylko w ten sposób wchodzimy w prawdziwą komunię z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Nie wystarczy wiara, ale trzeba trwać w łasce uświęcającej i w miłości”<sup>25</sup>. W takim kontekście papież przypomniał prawdę, że Komunię świętą można przyjmować tylko będąc w stanie łaski uświęcającej, czyli w stanie wolności od jakiegokolwiek grzechu ciężkiego. Odwołuję się do nauczania św. Pawła Apostoła zawartym w Pierwszym Liście do Koryntian oraz do wypowiedzi św. Jana Chryzostoma: „Również ja podnoszę głos, proszę, błagam i zaklinam, aby nie zbliżać się do tego świętego Stołu z nieczystym i skażonym sumieniem. Takie przystępowanie, nawet jeśli tysiąc razy dotykamy Ciała Pana, nigdy nie będzie mogło się nazywać komunią, lecz wyrokiem, niepokojem i powiększeniem kary”<sup>26</sup>. W tej kwestii nauczanie Kościoła pozostaje niezmiennie od czasów starożytnych i musi być przypomniane z całą stanowczością również dzisiaj. *Katechizm Kościoła katolickiego* wyraźnie stwierdza: „jeśli ktoś ma świadomość grzechu ciężkiego, przed przyjęciem Komunii powinien przystąpić do sakramentu pojednania”<sup>27</sup>.

### 3. Baranek bez skazy

W anamnetycznej części drugiej prefacji, którą można wykorzystać podczas uroczystości Bożego Ciała, Kościół wychwala Boga słowami: „...dlatego spożywając z Apostołami ostatnią wieczerzę, oddał się jako Baranek bez skazy, na doskonałą i miłą Tobie ofiarę uwielbienia”<sup>28</sup>. Prefacja mszalna na omawianą uroczystość przywołuje obraz Wiczerzніка. Główna uwaga jest zwrócona na Jezusa i Jego uczniów, zgromadzonych na Ostatniej Wieczerzy. Uczniowie wraz z Jezusem wspólnie spożywają Paschę i w ten sposób, pierwszy raz, biorą udział w nowej Uczcie Baranka. Starotestamentalna symbolika baranka w pełni zrealizowała się w Jezusie Chrystusie i Jego ofierze złożonej na krzyżu za grzechy świata. Ofiara Chrystusa - Baranka, który za wszystkich ludzi wydaje swoje Ciało oraz przelewa swoją bezcenną Krew,

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 22.

<sup>25</sup> Tamże, nr 36.

<sup>26</sup> Jan Chryzostom, *Vidi Dominum*, hom. 6, 3, PG 56, 139; cyt. za: Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 36.

<sup>27</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1385.

<sup>28</sup> *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, dz. cyt., s. 64\*.

staje się znakiem nowej Paschy, która przynosi najpełniejsze życie w Chrystusie<sup>29</sup>.

Baranek jako tytuł odnoszący się do Jezusa został użyty pierwszy raz przez Jana Chrzciciela i to aż dwukrotnie: „oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1, 29. 35). Pojęcie Baranka, który przyszedł, aby samego siebie złożyć w ofierze za ludzkość, stanowi tło całej Ewangelii Janowej. Podobnie według Apokalipsy św. Jana Baranek został zabity na odkupienie za grzechy (zob. Ap 5, 6-14). Widać tutaj wyraźne nawiązanie do idei cierpiącego Sługi Jahwe z Księgi Izajasza (zob. Iz 53). Postać Sługi Jahwe realizuje się w Jezusie Chrystusie, który jest Barankiem prowadzonym na rzeź. Należy zauważyć, że Jezus umierał w czasie, gdy w Izraelu zabijano baranki paschalne. Zatem określenie Jezusa jako Baranka Bożego przywołuje w pamięci wiele obrazów ze Starego Testamentu, gdzie baranki zabijano na ofiarę przebłagalną<sup>30</sup>. W Księdze Apokalipsy wywyższony Jezus aż dwadzieścia dziewięć razy pojawia się jako zabity baranek. On jest Barankiem, który poświęcił się za swój Kościół. Przez swoją śmierć na krzyżu ofiarowuje daje ludziom życie i pozwala im pokonać śmierć. Staje się zwycięski wobec bezbożnych i wrogich mocy. Święty Paweł nazywa Jezusa Barankiem paschalnym, bowiem On jako prawdziwa ofiara umiera na krzyżu za grzechy świata (zob. 1 Kor 5,7)<sup>31</sup>.

Obraz Baranka paschalnego jest obecny u św. Pawła, gdy mówi on o śmierci Jezusa i uczcie paschalnej, którą Jezus obchodził bardzo uroczystie ze swoimi uczniami w Wieczerniku. To właśnie w Wieczerniku Jezus złożył pierwszą ofiarę pod osłoną sakramentalnych znaków. Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus w sposób sakramentalny, czyli pod osłoną znaków zawarł i utrwalił do końca czasów swoją ofiarę na krzyżu za zbawienie świata. Te znaki miały pokazać uczniom, jak wielką ofiarę Jezus złożył za nich i za każdego człowieka. Wszyscy wierzący w Chrystusa zostali odkupieni Jego drogocenną Krwią jako Baranka niepokalanego i bez zmały (por. 1 P 1, 19). Jezus wylewając swoją Krew, obmył każdego człowieka z grzechu, czyniąc go czystym. Krew Baranka jest zatem obmyciem odnawiającym i odradzającym<sup>32</sup>.

Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu zwraca uwagę, że Eucharystia „zawiera niezatarty zapis męki i śmierci Pana. Nie jest tylko przywołaniem tego wydarzenia, lecz jego sakramentalnym uobecnieniem. Jest ofiarą Krzyża, która trwa przez wieki”<sup>33</sup>. Dzięki temu Eucharystia jest najcenniejszym darem danym wspólnocie Kościoła. W niej Chrystus daje samego siebie oraz dar zbawienia, które nie może być ograniczone tylko do przeszłości. Jego zbawcze dzieło przekracza wszelkie czasy i jest w nich stale obecne. Kościół celebrując Eucharystię, która jest pamiętką śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, czyni te wydarzenia rzeczywiście obec-

<sup>29</sup> Por. A. Durak, *dz. cyt.*, s., 107.

<sup>30</sup> Por. D.M. Smith, *Baranek Boży*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 82.

<sup>31</sup> Por. F. Rienecker – G. Maier, *dz. cyt.*, s. 287.

<sup>32</sup> A. Urban, *Baranek*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s. 88.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 11.

nymi. W niej uobecnia się dzieło odkupienia. Jan Paweł II podkreślił, że „Ofiara ta ma do tego stopnia decydujące znaczenie dla zbawienia rodzaju ludzkiego, że Jezus złożył ją i wrócił do Ojca dopiero wtedy, gdy zostawił nam środek umożliwiający uczestnictwo w niej”<sup>34</sup>.

Eucharystia objawia nam miłość, która posuwa się aż do końca (por. J 13,1) – miłość, która nie zna miary<sup>35</sup>. Miłość zawarta w Eucharystii, będącej uobecnieniem śmierci Chrystusa, ma wymiar powszechny. W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus bardzo mocno podkreślił, że to co czyni, ma wartość ofiarniczą. Dając uczniom chleb i wino, powiedział wyraźnie, że daje im swoje Ciało, które za nich będzie wydane i swoją Krew, która za nich będzie wylana (zob. Mt 26,26.28; Łk 22, 19-20). W ten sposób uczynił obecną w znakach sakramentalnych swoją ofiarę, którą rzeczywiście wypełnił na drzewie krzyża. Ojciec Święty Jan Paweł II cytuje w tym miejscu *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Msza Święta jest równocześnie i nierozdzielnie pamiętką ofiarną, w której przedłuża się ofiara Krzyża, i świętą ucztą komunii w Ciele i Krwi Pana”<sup>36</sup>.

Ofiara krzyżowa Chrystusa wciąż się uobecnia, trwając sakramentalnie w każdej wspólnocie kościelnej, która ją sprawuje. Ofiara Chrystusa złożona na krzyżu i ofiara eucharystyczna są jedną ofiarą<sup>37</sup>. Sobót Trydencki przypominał, że Msza święta uobecnia Ofiarę krzyża, nie powiększa jej, niczego jej nie dodaje ani jej nie mnoży<sup>38</sup>.

#### 4. Chleb żywy

Śpiew przed Ewangelią przewidziany na uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa we wszystkich rocznych cyklach A, B, C ma taki sam werset. Brzmi on: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6, 51)<sup>39</sup>. Jest to zdanie wzięte z tak zwanej „Mowy Eucharystycznej” znajdującej się w Ewangelii według św. Jana (zob. J, 6, 26-59). Należy podkreślić, że Jezus jest „Chlebem życia” zarówno w sensie całego objawienia, jak i ofiarowania swego Ciała i Krwi na krzyżu za życie całego świata. W szczególny sposób jako chleb ukazuje się w sakramentalnym darze w Eucharystii i dlatego przyjmując z pełną wiarą eucharystyczny dar, którym jest realny Chrystus, każdy wierzący włą-

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1382; Jan Paweł II, *Encyklika “Ecclesia de Eucharistia”*, nr 12.

<sup>37</sup> Papież przywołuje w tym miejscu nauczanie św. Jana Chryzostoma: „Ofiarujemy wciąż tego samego Baranka, nie jednego dziś, a innego jutro, ale zawsze tego samego. Z tej racji i ofiara jest zawsze ta sama. (...) Również teraz ofiarujemy tę zertwę, która wówczas była ofiarowana i która nigdy się nie wyczerpie”. In *Epistolam ad Hebraeos homiliae*, 17,3; PG 63, 131; cyt. za: Jan Paweł II, *Encyklika “Ecclesia de Eucharistia”*, Poznań 2003, nr 12.

<sup>38</sup> Por. Sobór Trydencki, Sesja XIII, *Dekret o Najświętszym Sakramencie*, 11 października 1551 r. II, n. 408, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, dz. cyt., s. 204-205.

<sup>39</sup> *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa*, w: *Lekcjonarz mszalny*, s. 386.390.392.

czony jest poprzez żywy udział w historyczne dzieło zbawienia dające życie wieczne. W Chrystusie urzeczywistnia się spotkanie Boga z człowiekiem i jednocześnie następuje przejście od życia doczesnego, które przemija, do życia wiecznego. Środkiem osiągnięcia tegoż życia jest Eucharystia, czyli Chleb życia wiecznego<sup>40</sup>.

Jezus samego siebie nazywa „Chlebem życia” w Ewangelii Janowej: „Jam jest chleb życia” (J 6, 35). To określenie podkreśla wymiar ścisłej i zarazem wzajemnej wspólnoty „pokarmu” i spożywającego go. Chlebem życia, w pełnym tego słowa znaczeniu, jest Chrystus, który zstąpił z nieba po to, aby dać życie wieczne każdemu, kto w Niego uwierzy. Spożywanie Jezusa jako „Chleba życia” jest warunkiem do otrzymania życia wiecznego i jedności z Nim. Poprzez zjednoczenie z Chrystusem – Chlebem, każdy człowiek ma zapewnione życie wieczne już tu na ziemi<sup>41</sup>.

Kolejne odniesienie do Chrystusa jako „Chleba żywego” znajdujemy w modlitwie na zakończenie drugiej stacji procesji Bożego Ciała: „Panie Jezu Chryste, Chlebie żywy dający życie wieczne, spraw, abyśmy często ciebie przyjmowali i zjednoczeni z Tobą przynosili owoc trwający na wieki. Który żyjesz i królujesz na wieki wieków”<sup>42</sup>. Należy podkreślić, że spośród czterech stacji Bożego Ciała, jest to jedyna modlitwa, gdzie adresatem nie jest Bóg, ale Jezus Chrystus. Modlitwa ta w sposób bardzo konkretny nazywa Jezusa „Chlebem żywym”. Widzimy tutaj wyraźne nawiązanie do treści i ducha Ewangelii, która jest czytana podczas tej uroczystości w roku A. Tekst modlitwy użyty przy tej stacji w bardzo wyrazisty sposób ukazuje Eucharystię jako pokarm dla duszy. Tym pokarmem jest Jezus Chrystus – Chleb Żywy. Ten Chleb, dający życie wieczne wierzący mogą spożywać podczas każdej Eucharystii<sup>43</sup>.

Trzecie przywołanie Jezusa jako „Chleba życia” odnajdujemy w śpiewie przed Ewangelią przy trzeciej stacji procesji Bożego Ciała: „kto ten chleb spożywa, będzie żył na wieki (...), ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba”<sup>44</sup>. Również ten tekst nawiązuje do „Mowy Eucharystycznej”, w której Jezus jednoznacznie mówi, że spożywanie Jego, jako „Chleba życia” daje życie wieczne. Każdy, kto zbliża się do Chrystusa i pragnie tylko i wyłącznie z Nim przebywać i żyć, musi bardzo mocno wierzyć, że podczas Eucharystii przyjmuje Ciało i Krew Jezusa. W ten sposób otrzymuje prawdziwy zadatek życia wiecznego. Jezus Chrystus nie tylko każdego wierzącego obdarza ludzką życzliwością, ale największym błogosławieństwem, którym jest uczestnictwo w Jego boskim życiu. Należy zaznaczyć, że jest to zarazem życie Boże. Ten „Chleb” zstąpił z nieba, czyli pochodzi od Boga Ojca. W tym miejscu Jezus objawia pełnię swojej miłości do ludzkości. Chleb zstępujący z nieba pragnie dać życie wieczne całemu światu, wszystkim ludziom. Tylko Jezus jako „Chleb”

<sup>40</sup> Por. A. Jankowski – K. Romaniuk – L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1975, s. 405.

<sup>41</sup> Por. G. Hierzenberger – A. Ohler, *Chleb*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, s. 88.

<sup>42</sup> *Komunia Święta i Kult Eucharystii poza Mszą Świętą*, Katowice 1985, s. 56.

<sup>43</sup> Por. A. Durak, *dz. cyt.*, s., 55.

<sup>44</sup> *Komunia Święta i Kult Eucharystii poza Mszą Świętą*, s. 56.



daje życie i dlatego każdy, kto w Niego wierzy, nie będzie łaknął ani pragnął. On chce i może zaspokoić głód i pragnienie każdego ludzkiego serca<sup>45</sup>.

Konsekwencją przeistoczenia jest to, że w Komunii świętej Chrystus daje siebie samego człowiekowi jako prawdziwy pokarm. Komunia staje się spożywaniem prawdziwego Ciała i prawdziwej Krwi Jezusa Chrystusa<sup>46</sup>. Jan Paweł II przywołuje w swojej encyklice fragment komentarza do 1 Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian napisanego przez św. Jana Chryzostoma: „Czym w rzeczywistości jest chleb? Jest Ciałem Chrystusa”<sup>47</sup>.

Eucharystia rozumiana jako uczta ofiarna swój szczyt osiąga w Komunii świętej, w której wierni przyjmują Ciało i Krew Chrystusa. W obrzędzie Komunii zbawcza skuteczność ofiary Chrystusa urzeczywistnia się w sposób pełny. Wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem w Komunii świętej jest celem Ofiary eucharystycznej. Papież Jan Paweł II bardzo zdecydowanie stwierdza, że w Komunii: „otrzymujemy Tego, który ofiarował się za nas, otrzymujemy Jego Ciało, które złożył za nas na Krzyżu, oraz Jego Krew, którą przelał za wielu na odpuszczenie grzechów (Mt 26, 28). [...] Sam Jezus zapewnia, że owo zjednoczenie, związane przez Niego przez analogię ze zjednoczeniem, jakie ma miejsce w życiu trynitarnym, naprawdę się realizuje”<sup>48</sup>.

Ojciec Święty Jan Paweł II podkreśla także, że w Komunii świętej nie chodzi o pokarm w sensie metaforycznym. Msza Święta jest prawdziwą ucztą, w czasie której Chrystus ofiaruje siebie jako pokarm. Uczniom słuchającym tzw. „Mowy eucharystycznej” Jezus powiedział: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeżeli nie będziecie jedli Ciała Syna Człowieczego ani pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6, 53.55).

## 5. Kapłan - Arcykapłan

W pierwszej prefacji mszalnej, która może być użyta w uroczystość Bożego Ciała, pojawia się kolejne określenie wskazujące na funkcję i misję Jezusa Chrystusa. W prefacji tej Chrystus jest przedstawiony jako „Kapłan”: „On sam jako prawdziwy i wieczny kapłan ustanawiając obrzęd wiekuistej Ofiary, pierwszy się tobie oddał w zbawczej ofierze i nam polecił ją składać na swoją pamiątkę”<sup>49</sup>. Wspólnota wierzących zgromadzona na Eucharystii w łączności z uczestnikami liturgii niebian wspólnie wysławia Boga Ojca. To uwielbienie dokonuje w jedność z Chrystusem – Kapłanem. Cały Kościół celebrowa ku chwale Boga wiekuiącą Ofiarę dziękczynną Jezusa Chrystusa. Ta ofiara różni się jednak od ofiar składanych w Starym Testamencie. Tu nie składa się ofiar zwierzęcych czy pokarmowych, ale Ofiarą jest Osoba

<sup>45</sup> Por. A. Durak, *dz. cyt.*, s., 55.

<sup>46</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 16-17.21-23.

<sup>47</sup> Jan Chryzostom, *In Epistolam I ad Corinthios*, 24, 2 PG 61, 200; cyt. za: Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*, nr 23.

<sup>48</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 16.

<sup>49</sup> *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s. 63\*.

Jezusa Chrystusa. On jest jednocześnie ofiarą i kapłanem, który ją składa. Jezus Chrystus, umierając na krzyżu, ustanowił wiekuiącą ofiarę jako prawdziwy i wieczny kapłan. On jako Najwyższy Kapłan staje przed Bogiem, aby reprezentować przed Nim lud Nowego Przymierza<sup>50</sup>.

Chrystus, będąc prawdziwym i wiecznym kapłanem, jako pierwszy oddał się Bogu Ojcu w ofierze, składając w darze ofiarnym swoje własne życie. Jednak Chrystus nie zatrzymał sobie prawa wyłączności do składania tej ofiary, ale polecił ją składać innym na swoją pamiątkę. Bóg Ojciec namaściwszy i uświęciwszy człowieczeństwo swojego Syna, wskazuje na Niego jako na Najwyższego Kapłana, który reprezentuje wszystkich ludzi i wiąże Go ze wszystkimi w taki sposób, aby Jego dobrowolna ofiara mogła być ofiarą za całą ludzkość. Przez to ofiara Jezusa stała się nie tylko ofiarą zastępczą, dokonaną w imieniu wszystkich ludzi, ale jest również ofiarą, w którą włącza się cały Kościół. Jezus Chrystus jako Najwyższy Kapłan stał się jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Autor Listu do Hebrajczyków nazwa Go Najwyższym Arcykapłanem (zob. Hbr 4, 10). Chrystus jako ofiara prześlągalna za grzechy świata spełnia pośrednictwo Nowego Przymierza i wypełnia kapłaństwo, które jest o wiele większym kapłaństwem niż kapłaństwo Lewitów. Dlatego każdy człowiek ochrzczony ma swój udział w Jego królewskim kapłaństwie<sup>51</sup>.

Dla chrześcijanina rolę kapłana jako jedynego pośrednika między Bogiem a człowiekiem wypełnia Jezus Chrystus, który jest zarówno prawdziwym Bogiem jak i prawdziwym człowiekiem. Stał się kapłanem z ustanowienia Bożego, zastępując starożytne składanie ofiar, ofiarą z siebie samego. Jezus pozwolił uczestniczyć ludowi w swoim kapłaństwie. Bóg Ojciec namaścił swego Syna Duchem Świętym, ustanawiając Go Kapłanem, Prorokiem i Królem. Cały lud Boży uczestniczy w tych trzech funkcjach Chrystusa przez przyjęcie chrztu<sup>52</sup>.

Jezus Chrystus jako jedyny Kapłan Nowego i Starego Przymierza wszedł do świątyni, która nie jest zbudowana wysiłkiem ludzkim, ale wszedł do nieba, aby tam wstawiać się za ludźmi przed obliczem Boga (por. Hbr 9, 24). Właśnie w niebie Jezus nieustannie urzeczywistnia swoje kapłaństwo, bowiem żyje, aby się wstawiać za tymi, którzy przez Niego zbliżają się do Boga. Chrystus jest centrum i głównym celebrazem liturgii, poprzez którą czci swojego Ojca w niebie<sup>53</sup>.

Posługę kapłańską Jezusa w czasie Eucharystii uobecniają kapłani. Pełnią oni swą funkcję w Eucharystii dzięki świętej władzy otrzymanej w sakramencie święceń. Ten sakrament sprawia, że mogą oni sprawować Msze Świętą *in persona Christi*. Jan Paweł II przypomniał, że to stwierdzenie znane jest w Tradycji kościelnej<sup>54</sup>. Ponieważ

<sup>50</sup> F. Rienecker – G. Maier, *dz. cyt.*, s. 342.

<sup>51</sup> Por. D.M. Smith, *Kapłani*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 510.

<sup>52</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 783.

<sup>53</sup> Por. tamże, nr 662.

<sup>54</sup> „Sługa ołtarza działa w osobie Chrystusa jako głowy, który ofiaruje w imieniu wszystkich

często określenie *in persona Christi* ograniczano do rozumienia „w imieniu” lub też „w zastępstwie”, Jan Paweł II rozwinął je i wyjaśnił, że oznacza ono „w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który Sam tylko Jeden jest prawdziwym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary – i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnieniu wyręczony”<sup>55</sup>. W tym znaczeniu staje się czymś oczywistym, że posługa kapłana jest niezbędną dla ważnego zjednoczenia konsekracji eucharystycznej z ofiarą krzyża i Ostatnią Wieczerzą.

## Zakończenie

Życiowe drogi każdego człowieka są często pełne pytań, niepokojów oraz bolesnych rozczarowań, które mogą prowadzić do zniechęcenia i zwątpienia. Często współczesny człowiek nie wie, gdzie i u kogo szukać wsparcia. W uroczystość Bożego Ciała na te pytania odpowiada sam Jezus: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli ktoś spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6, 51). Teksty formularza mszalnego na tę uroczystość dają jasny przekaz, że Chrystus przychodzi do człowieka jako najbardziej podstawowy i jednocześnie niezbędny pokarm. Człowiek pozbawiony chleba skazany jest na śmierć. Chrystus obecny w Eucharystii i karmiący nas swoim Ciałem staje się sposobem na ludzkie problemy i cierpienia.

Euchologia uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa wskazuje, że wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa są największymi dowodami miłości Boga do całej ludzkości. Tutaj najpełniej objawia się miłość Boga, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 16-17). Każda Eucharystia tę miłość wyraża i w sobie zawiera. Kościół otrzymał Eucharystię od Chrystusa jako największy dar, ponieważ jest to dar z samego siebie, dar z Jego własnej osoby w jej świętym człowieczeństwie.

Eucharystia objawia nam miłość, która posunęła się aż do końca – miłość, która nie zna miary. Miłość zawarta w Eucharystii ma wymiar powszechny. W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus bardzo mocno podkreślił, że to, co czyni, ma wartość ofiarniczą. Dając uczniom chleb i wino powiedział wyraźnie, że daje im swoje Ciało, które za nich będzie wydane i swoją Krew, która za nich będzie wylana. W ten sposób na zawsze i dla wszystkich uczynił obecną w znakach sakramentalnych swoją ofiarę, którą rzeczywiście wypełnił na drzewie krzyża

Uroczystość Bożego Ciała prowadzi do jednej z największych tajemnic chrześci-

---

członków”. zob. Pius XI, *Encyklika „Ad catholici sacerdotii”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, s. 366-367; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o *Kościele Lumen gentium*, nr 10, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 113; Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu presbiterów „Presbyterorum ordinis”*, nr 2, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 479-480.

<sup>55</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Dominicae Cenae”*, nr 8, w: Jan Paweł II, *Listy na Wielki Czwartek 1979-2005*, red. K. Lubowicki, Kraków 2005, s. 48.

jańskiej wiary. Jest to tajemnica obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina w Eucharystii. Żaden ludzki umysł nie jest w stanie pojąć tajemnicy przemiany chleba w Ciało Chrystusa i wina w Jego Krew, która dokonuje się podczas każdej Eucharystii. Stąd z pokorą trzeba wyśpiewać razem ze św. Tomaszem z Akwinu, adorując Najświętszy Sakrament: „Przed tak wielkim Sakramentem upadajmy wszyscy wraz. Niech przed Nowym Testamentem starych praw ustąpi czas. Co dla zmysłów niepojęte, niech dopełni wiara w nas”<sup>56</sup>.

## Literatura

### Źródła liturgiczne

*Lekcjonarz mszalny*, t. 3, Warszawa 1974.

*Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.

*Rytuał Rzymski. Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1985.

Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*, red. K. Mrowiec, Opole 1980.

### Dokumenty Nauczycielskiego Kościoła

Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła „Ecclesia de Eucharistia”* (17.04.2003), Poznań 2003.

Jan Paweł II, *List wielkoczwartkowy „O tajemnicy i kulcie Eucharystii. Dominicae Cenaе”*, (24.02.1980), w: *Jan Paweł II, Listy na Wielki Czwartek 1979-2005*, red. K. Lubowicki, Kraków 2005, s. 35-64.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

Pius XI, *Encyklika „Ad catholici sacerdotii”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 366-367.

Sobór Trydencki, Sesja XIII, *Dekret o Najświętszym Sakramencie*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 203-208.

Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 478-509.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-168.

Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 48-78.

Urban IV, *Bulla „Transiturus de hoc Mundo”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 149-150.

### Literatura przedmiotu

Durak, A., *Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa*, Kraków 1999.

Gryglewicz, F., *Jeżusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1986.

Guillet, J., *Jeżus*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, s. 344-346.

Hierzenberger, G. – Ohler, A., *Chleb*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Heider, Warszawa 1994, s. 162.

Jankowski, A., – Romaniuk, K., – Stachowiak, L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1975.

Leon-Dufour, X., *Jeżus Chrystus*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994, s. 347-357.

<sup>56</sup> J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, red. K. Mrowiec, Opole 1980, s. 138-139.

- Nauka Dwunastu Apostołów, Didache*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, oprac. M. Michalski, t. 1, Warszawa 1975, s. 18-20.
- Parsch, P., *Rok liturgiczny. Okres po Zesłaniu Ducha Świętego*, t. III, Poznań 1956.
- Rienecker, F. – Maier, G., *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001.
- Smith, D.M., *Baranek Boży*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 82-84.
- Smith, D.M., *Kapłani*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 534-537.
- Urban, A., *Baranek*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Heider, Warszawa 1994, s. 88



KS. MAREK KOWALKOWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

## Chrześcijańska metanoia w liturgii Środy Popielcowej

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-033>

**Streszczenie:** Liturgia Środy Popielcowej rozpoczyna czas Wielkiego Postu i zaprasza do wkroczenia na drogę wewnętrznej przemiany. W tym artykule, wychodząc od chrześcijańskiego rozumienia pojęcia nawrócenia, dochodzimy do praktycznych spostrzeżeń, że czas Czterdziestnicy paschalnej, a szczególnie liturgia Popielca wzywa człowieka do reorganizacji swojego życia i skierowania go ku Bogu. W szczególności sposób przypominają o tym słowa Zbawiciela: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15), które obrzędy Środy Popielcowej wykorzystują podczas posypania głów popiołem. Człowiek przez całe swoje ziemskie życie poddany jest nieustannej walce między dobrem a złem. Z tego też względu każdy akt pokuty jest zawsze niedoskonały i wymaga nieustannego ponawiania. Nadzieją dla chrześcijanina jest to, że kruchość życia i słaba kondycja moralna spotykają się z przebaczeniem i wielkim miłosierdziem Boga.

**Słowa kluczowe:** nawrócenie, Wielki Post, Środa Popielcowa, pokuta, miłosierdzie Boże

## Christian Metanoia in the Ash Wednesday Liturgy

**Summary:** The Liturgy of Ash Wednesday begins the time of Lent and invites the faithful to enter the path of inner change. In this article, starting from the Christian understanding of the concept of conversion, we come to practical observations that the Paschal time, especially the liturgy of Ash Wednesday, calls man to reorganize his life and direct it to God. This is especially remembered in the words of the Saviour: „Repent and believe in the Gospel” (Mk 1:15), which the rites of Ash Wednesday use when heads are sprinkled with ash. Throughout his entire earthly life, man is subject to a constant struggle between good and evil. For this reason, every act of penance is always imperfect and requires constant renewal. The hope for the Christian is that the fragility of life and the weakness of the human moral condition meet with forgiveness and God’s great mercy.

**Keywords:** conversion, Lent, Ash Wednesday, penance, Divine Mercy

## Wstęp

Ojciec Święty Jan Paweł II w Liście apostolskim „*Tertio Millennio adveniente*” podkreśla, że w swej istocie życie chrześcijańskie jest: „wielkim pielgrzymowaniem do domu Ojca, którego bezwarunkową miłość do każdego człowieka, a zwłaszcza do «syna marnotrawnego», odkrywamy na nowo każdego dnia”<sup>1</sup>. Okres Wielkiego Postu jest dobrą okazją do rozbudzania w wiernych tej świadomości. Trzeba pamiętać równocześnie o tym, że aby wejść do domu Ojca, „trzeba przekroczyć próg, symbol przejścia ze świata zranionego grzechem do świata nowego Życia, do którego powołani są wszyscy ludzie”<sup>2</sup>. Bez wątplenia ów próg przekracza ten, kto podejmuje odważną decyzję nawrócenia.

### 1. Chrześcijańskie rozumienie nawrócenia

*Metanoia* oznacza „nie tylko zmianę sposobu myślenia, ograniczoną do intelektu; nie tylko skruchę, która jest zwrócona do wewnątrz i polega na uczuciu; nie tylko pokutę, która ma naprawić wyrządzoną krzywdę”<sup>3</sup>. Chrześcijańskie nawrócenie oznacza radykalny zwrot całego człowieka do Boga.

H. Witczyk zauważa dwa etapy nawrócenia. Pierwszy dokonuje się w sakramencie chrztu świętego i polega na przejściu ze stanu niewiary do wiary. Z kolei drugi etap obejmuje całe życie człowieka i urzeczywistnia się w ciągłej przemianie duchowej polegającej na porzuceniu grzechu i dążeniu do uświęcenia<sup>4</sup>. Każdy chrześcijanin od momentu sakramentu chrztu świętego wezwany jest do ciągłego doskonalenia się, zbliżania do Pana Boga i oddania Mu w pełni całego swojego życia.

Ojciec Święty Paweł VI podkreśla, że bramę do Królestwa Bożego otwiera nam jedynie *metanoia*. Dzięki niej człowiek staje się „przeniknięty tą świadomością i miłością Boga, które w Jego Synu zostały nam na nowo objawione oraz w pełni udzielone”<sup>5</sup>. Nie ulega wątpliwości, że przemiana człowieka urzeczywistnia się tylko w obliczu Jezusa Chrystusa. Dzieje się tak, gdyż dzięki Jego łasce lepiej poznajemy świętość Boga, a przez to głębiej dostrzegamy zło grzechu<sup>6</sup>.

Odpowiedź człowieka na zbawcze dzieło Chrystusa powinno przybierać m. in. postać ekspiacji, do czego wzywają słowa św. Piotra: „Nawróćcie się i niech każdy z was przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów wa-

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *List Apostolski w związku z przygotowaniem jubileuszu roku 2000 „Tertio Millennio adveniente”*, Poznań 1994, n. 49.

<sup>2</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002<sup>2</sup>, n. 1186.

<sup>3</sup> Zob. J.-M. Bakalarczyk, *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej „metanoi”*, „*Collectanea theologica*” 69/2 (1999), s. 65.

<sup>4</sup> Por. H. Witczyk, *Nawrócenie. W Biblii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, red. E. Gigilewicz, Lublin 2009, kol. 852.

<sup>5</sup> Paweł VI, *Konstytucja Apostolska w sprawie pewnych zmian w karności kościelnej, dotyczącej pokuty „Paenitemini”*, „*Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*” 56/4 (1966), n. 1.

<sup>6</sup> Por. K. Hołda, *Pokuta w świetle ostatnich dokumentów Kościoła*, „*Ateneum Kapańskie*” 411/1 (1977), s. 84.



szych” (Dz 2, 38). Jest to podyktowane tym, że wspólnota Kościoła „w swoich ludzkich członkach, słabych i upadłych, musi się całkowicie nawracać do Boga, wymaga więc stałej i ciągłej renowacji nie tylko wewnętrznej, ale również zewnętrznej”<sup>7</sup>.

Istotnym wyrazem nawrócenia jest jego ściśle wewnętrzno-osobowy charakter. Z tego też względu, nieustannie aktualne jest wołanie św. Jana Chrzciciela – proroka znad Jordanu, który za swoimi poprzednikami głosi, że „siekiera (pokuta) ma być przyłożona do samego korzenia, do serca ludzkiego”<sup>8</sup>. Bez wątplenia prawdziwe, wewnętrzne nawrócenie jest czasem walki. W związku z tym *metanoia* wymaga od grzesznika wysiłku i stanowczości, gdyż dotyczy wielu wewnętrznych sfer życia. Dobrym przykładem może tu być św. Bernard z Clairvaux, który w jednym ze swoich kazań na Wielki Post, mówi m. in. o czterech podstawowych uczuciach, które potrzebują nawrócenia: miłości, strachu, radości i smutku<sup>9</sup>.

Istotnym momentem nawrócenia serca jest jego „rozdarcie”. Polega ono przede wszystkim na wyodrębnieniu rozmaitych uczuć, które wzmocnione słowem Bożym, wydobywają całą swoją moc. Na tym etapie nawrócenie zwrócone jest w kierunku ufności Bogu i Jego słowu. Potwierdza to św. Bernard, który wzywa wiernych do „rozerwania” serc „mieczem Ducha, którym jest słowo Boże. Nie można nawrócić się do Boga całym sercem – dodaje św. Bernard – jeśli nie zostało ono rozdarte”<sup>10</sup>.

## 2. Potrzeba „rozdarcia serca”

W liturgii Popielca, którą przenika wezwanie do nawrócenia, istotną rolę odgrywa pierwsze czytanie liturgii słowa zaczerpnięte z Księgi proroka Joela (2, 12-18). Szczególnie wymowny jest sam tytuł czytania, który pełni funkcję interpretacyjną: „Rozdzierajcie serca wasze, a nie szaty”<sup>11</sup>. Jak słusznie podkreśla B. Szoplik, tytuł ten bezpośrednio wskazuje na potrzebę nawrócenia w życiu każdego człowieka. Ma ona polegać nie tylko na gestach zewnętrznych, które tutaj symbolizowane są jako „szaty” – „ubrania”, ale na duchowej odnowie ludzkiego wnętrza, reprezentowanego przez „serce”<sup>12</sup>. Liturgia Środy Popielcowej przypomina, że prawdziwe pojednanie z Bogiem polega na radykalnej zmianie stylu życia.

Omawiana przez nas perykopa opisuje sytuację krytyczną, w której Bóg wzywa Naród Wybrany, aby podjął trud pokuty, urzeczywistniający się przez „post i płacz,

<sup>7</sup> J. Rybczyk, *Duch pokuty źródłem odnowy dyscypliny postnej*, „Studia Płockie” 1 (1973), s. 140.

<sup>8</sup> W. Dudek – W. Hanc, *Istotne elementy pokuty*, „Ateneum Kapłańskie” 412/2 (1977), s. 182.

<sup>9</sup> „Nawróć twą miłość tak, byś nie miłował niczego innego, jak tylko Boga, a w każdym razie ze względu na Boga. Nawróć również twój strach, bo każdy strach prowadzi ku zgubie, jeśli nie jest bojaźnią Bożą. Nawróć potem twoją radość i twój smutek [...]. Jeśli smucisz się z powodu grzechu twego i bliźnich, słusznie czynisz, jest to bowiem zbawczy smutek. Jeśli radujesz się darami Bożej dobroci, jest to święta radość, którą daje Duch Święty”. Cyt. za D. Pezzini, *Czas odkupiony. Wędrówki po roku liturgicznym. Wielki Post – Wielkanoc*, t. A. Kownacka, Kraków 2003, s. 12.

<sup>10</sup> Cyt. za D. Pezzini, *dz. cyt.*, s. 13.

<sup>11</sup> *Lekcjonarz Mszalny*, t. 2: *Okres Wielkiego Postu. Okres Wielkanocny*, Poznań 2015 (=LM), s. 11.

<sup>12</sup> Por. B. Szoplik, *La continuità e discontinuità della liturgia del Mercoledì delle Ceneri nel rito romano. Studio teologico-liturgico*, mps, Romae 2012, s. 145.

i lament”<sup>13</sup>. Równocześnie przypomina, na czym polega właściwie rozumiana pokuta i nawrócenie: „rozdziarajcie jednak serca wasze, a nie szaty”<sup>14</sup>.

Zważając na kruchość życia ludzkiego oraz skłonność do grzechu, nieodzowną pomocą w wewnętrznym nawróceniu są cechy Boga. W dalszej części omawianego fragmentu ukazuje je prorok Joel. Podaje wprost, że Stwórca jest „litościwy, miłosierny, nieskory do gniewu i bogaty w łaskę, a lituje się nad niedolą”<sup>15</sup>.

Na podstawie naszej krótkiej analizy fragmentu pierwszego czytania z liturgii słowa Środy Popielcowej zauważmy, że prorok Joel zwraca szczególną uwagę na związek, jaki powinien istnieć między zewnętrznymi gestami pokuty a wewnętrzną przemianą serca człowieka. W tym procesie przemiany człowiek nie jest zdany sam na siebie, ale pomaga mu w tym sam Bóg, który jest „łaskawy” i „miłosierny”<sup>16</sup>.

### 3. Miłosierdzie Boże fundamentem *metanoi*

Kluczowy etap nawrócenia, jakim jest otwarcie serca i przyjęcie darów Bożych pozwalających usunąć „zgniliznę grzechu”, polega na doświadczeniu ogromnego miłosierdzia Stwórcy.

O miłosierdziu Bożym, które ma nakłonić do głębokiej przemiany grzesznika, wspominają Ojcowie Kościoła. Dla przykładu, Cyryl Jerozolimski porównując grzesznika z Łazarzem w grobie, zapewnia o mocy miłosierdzia Bożego i woła: „Czy ten, który od czterech dni zmarłego i już cuchnącego Łazarza zbudził z martwych, o wiele łatwiej nie zbudzi ciebie, który jeszcze żyjesz?”<sup>17</sup>. Papież Leon Wielki zaznacza, że *metanoia* nie jest wynikiem czysto ludzkich wysiłków, ale jest Bożym darem i wypływa z nadmiaru Bożej miłości<sup>18</sup>.

Ideę miłosierdzia Bożego w formularzu Środy Popielcowej podejmują m. in. cztery antyfony wykonywane podczas posypania głów popiołem. Są one „tekstami biblijnymi, stosowanymi już w VII-VIII wieku jako teksty procesyjne (*per viam*) przy uroczystym rozpoczęciu Wielkiego Postu”<sup>19</sup>. Później, tj. ok. X wieku zostały one ściśle związane z pokutnym obrzędem popiołu i tak przetrwały aż do naszych

<sup>13</sup> LM, s. 11.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> LM, s. 11.

<sup>16</sup> Zob. B. Szoplík, *dz. cyt.*, s. 147.

<sup>17</sup> Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 2: o pokucie i odpuszczeniu grzechów*, n.5, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechez*, tł. W. Kania, opr. M. A. Bogucki, Warszawa 1973, s. 39-40; por. R. Andrzejewski, *Pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 411/1 (1977), s. 36.

<sup>18</sup> Por. Leon Wielki, *Mowa 39 (Na Wielki Post /1/)*, w: Leon Wielki, *Mowy*, tł. i opr. K. Tomczak, Poznań – Warszawa – Lublin, 1958, n. 3, s. 171; Leon Wielki, *Mowa 40 (Na Wielki Post /2/)*, w: Leon Wielki, *dz. cyt.*, n. 5, s. 179; Leon Wielki, *Mowa 49 (Na Wielki Post /11/)*, w: Leon Wielki, *dz. cyt.*, nn. 3-4, s. 222-223; zob. P. Adrian, *Wielki Post w „Mowach” Leona Wielkiego*, „Anamnesis” 41/2 (2005), s. 134.

<sup>19</sup> *Metanoeite. Nawracajcie się*, red. B. Mokrzycki, Kraków 1976, s. 47.

czasów<sup>20</sup>.

Pierwsza antyfona<sup>21</sup>, pochodząca z Księgi proroka Joela (2, 13), ukazuje wiarę skruszonych grzeszników w wielkie miłosierdzie Stwórcy<sup>22</sup>. Zaufanie i przyłgnięcie do ojcowskiego Serca Pana Boga jest początkiem procesu odchodzenia od grzechu i ukierunkowania swojego ku Niemu<sup>23</sup>. Warto tu również podkreślić zawarte w tej antyfonie nawiązanie do zewnętrznych gestów prawdziwej pokuty przed Panem (do posypania popiołem, do postu, czy też płaczu).

Druga antyfona jest kompilacją dwóch tekstów biblijnych: Jł 2, 17 oraz Est 13, 17. Niegdyś śpiewana była w drodze do kościoła tytularnego. Wyraża błaganie Pana, aby przepuścił grzechy swojemu ludowi<sup>24</sup>. Antyfona ukazuje, że lud, który wprawdzie jest grzeszny, to jednak „pragnie się nawrócić i znowu uwielbiać Boga miłosiernego, wyśpiewując Jego chwałę, objawioną w czynach zbawczych, ukazującą nieustanną litość względem słabych ludzi”<sup>25</sup>.

Trzecia antyfona, podobnie jak poprzednia, zawiera prośbę o przebaczenie win<sup>26</sup>, z kolei czwarta – najkrótza – zaczerpnięta z Ps 51, 3, jest nową propozycją Mszału Pawła VI<sup>27</sup>. W tym miejscu Mszał z 1970 roku określa, że tę „antyfonę można powtarzać po wierszach psalmu 51 (50)”<sup>28</sup>.

Tematykę nawrócenia i Bożego miłosierdzia ukazują również teksty Liturgii Godzin Środy Popielcowej. Warto tu wspomnieć chociażby o hymnie jutrzni, w którym czytamy: „Pomóż okupić szczerą skruchą/ bezmierne winy wobec Ciebie;/ Większe jest od nich miłosierdzie,/ Przez które grzech odpuszczasz wszelki”<sup>29</sup>. Prośbę o miłosierdzie ukazuje także hymn modlitwy popołudniowej: „Przebaczył Jezus łotrowi/ Wzruszony jego wyznaniem;/ Niech także nasza modlitwa/ Wyjedna nam miłosierdzie”<sup>30</sup>.

Mszalna antyfona na wejście swój charakter pokutny wyraża przede wszystkim

<sup>20</sup> Zob. tamże.

<sup>21</sup> Po raz pierwszy w swoim formularzu zawiera ją *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense* z XIII wieku. Zawiera ją również Mszał z 1474 roku oraz Mszał Piusa V. Zob. B. Szoplík, *dz. cyt.*, s. 212.

<sup>22</sup> „Odmieńmy sposób życia, pokutujmy w popiele i włosiennicy, pośmy i płaczmy przed Panem, gdyż Bóg jest pełen miłosierdzia i gotów odpuścić nam nasze grzechy”; *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2013<sup>2</sup> (=MRDP), s. 63.

<sup>23</sup> *Metanoete*, s. 47.

<sup>24</sup> „Między przedsionkiem a ołtarzem niechaj płaczą kapłani, słudzy Pańscy i niech mówią: Przepuść, Panie, przepuść ludowi Twojemu i nie zamykaj ust śpiewających chwałę Twoją, Panie”; MRDP, s. 63. Ten tekst, podobnie jak poprzednią antyfonę, po raz pierwszy zawiera *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense* z XIII wieku i powtarzają ją późniejsze mszały; zob. B. Szoplík, *dz. cyt.*, s. 213.

<sup>25</sup> *Metanoete*, s. 47.

<sup>26</sup> „Przebacz, Panie, przebacz ludowi Twojemu i nie bądź na nas zagniewany na wieki”; MRDP, s. 63.

<sup>27</sup> „Przebacz mi, Boże, wszystkie moje grzechy”; MRDP, s. 63.

<sup>28</sup> MRDP, s. 63.

<sup>29</sup> *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 2: *Wielki Post. Okres Wielkanocny*, Poznań 1984 (=LG), s. 40.

<sup>30</sup> Tamże, s. 42.

słowem: *misereris* – „miłosierdzie”<sup>31</sup>. Biblijne źródło tego tekstu sięga Księgi Mądrości (11, 24-25. 27). Introit, który liturgicznie rozpoczyna celebrowanie Środy Popielcowej, a co za tym idzie – całego okresu Wielkiego Postu, wyraża „wielką ufność w miłosierdzie Boże wobec grzeszników i przez to zachęca do pokuty”<sup>32</sup>. W ten sposób zwraca uwagę na prymat miłości w relacji Bóg – człowiek. To miłość, która przejawia się w miłosierdziu, jest „silniejsza” od Bożej sprawiedliwości<sup>33</sup>.

Podsumowując ten temat w naszych rozważaniach należy uwypuklić, że miłosierdzie Boga to Jego dobroczynna miłość, która usuwa, „zgodnie z odwiecznymi planami, braki fizyczne i duchowe w stworzeniach rozumnych”<sup>34</sup>.

Na podstawie tego co przed chwilą powiedzieliśmy, zauważamy, że istotne jest, aby każdy chrześcijanin zdawał sobie sprawę z tego, co w rzeczywistości oznacza pokuta. Otóż nie są to tylko zewnętrzne praktyki pokutne, takie jak post, jałmużna, czy posypanie głów popiołem. Bez wątpienia są to ważne oznaki pokuty – szczególnie w teologii Środy Popielcowej odgrywają dużą rolę – jednakże nie stanowią punktu centralnego pokuty<sup>35</sup>. W syntetyczny sposób podkreśla to Jan Paweł II w adhortacji „*Reconciliatio et paenitentia*”, gdzie stwierdza, że akty i czyny ascetyczne są owocami nawrócenia wewnętrznego<sup>36</sup>.

#### 4. Gest posypania głów popiołem zewnętrznym znakiem wewnętrznej przemiany

Analizując formularz mszalny Środy Popielcowej nie ulega wątpliwości, że tekstem, który bezpośrednio i najpełniej odnosi się do aspektu nawrócenia, jest wezwanie Chrystusa: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15b), które podczas liturgii towarzyszy obrzędowi posypywania głów popiołem<sup>37</sup>.

Słowa Jezusa: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15), to Jego pierwsze publiczne wystąpienie skierowane do mieszkańców Galilei<sup>38</sup>. Ewangelista zaznacza, że tą Ewangelią Bożą jest sam Jezus Chrystus (por. Mk 1, 1). W Nim – za sprawą Boga – „czas się wypełnił”, ale równocześnie stał się On „początkiem nowego, eschatologicznego czasu zbawienia”<sup>39</sup>. Z tego też względu, jak suponuje S. Harężga, deklaracja „czas się wypełnił”

<sup>31</sup> „Panie, Ty wszystkim okazujesz miłosierdzie i żadnego ze swych stworzeń nie masz w nienawiści. Nie zważasz na grzechy ludzi, aby mogli się nawrócić, przebac im, bo Ty jesteś Panem, Bogiem naszym”; MRDP, s. 62.

<sup>32</sup> C. Krakowiak, *Wielki Post w liturgii Kościoła i pobożności ludowej*, Sandomierz 2006, s. 40.

<sup>33</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu „Dives in misericordia”*, Poznań 2002, s. 18.

<sup>34</sup> W. Granat, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań – Warszawa 1970, s. 43.

<sup>35</sup> Por. V. Ryan, *Wielki Post i Święte Triduum*, tł. T. Lubowiecka, Kraków 2003<sup>2</sup>, s. 30.

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła „Reconciliatio et paenitentia”*, Wrocław 1999 (=RP), n. 4.

<sup>37</sup> Por. MRDP, s. 63.

<sup>38</sup> Por. B. Szoplík, *dz. cyt.*, s. 204.

<sup>39</sup> S. Harężga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangeli według św.*

stała się „radosnym orędziem, że skończył się czas oczekiwania i nastał czas łaski, w którym Bóg ofiaruje wszystkim ludziom zbawienie w swoim królestwie”<sup>40</sup>.

W pierwszej proklamacji Zbawiciela dostrzegamy korelację pomiędzy wypełnieniem się czasu i bliskością Królestwa Bożego a dwoma etycznymi nakazami: „nawracajcie się i wiercie w Ewangelię”. Warto tu zauważyć, że Jezus Chrystus, w odróżnieniu od Jana Chrzciciela, „nie łączy nawrócenia z wyznaniem grzechów i chrztem na ich odpuszczenie (Mk 1, 4-5), ale z wiarą”<sup>41</sup>.

S. Fausti, który opisuje *metanoię* jako „zmianę myśli i rozumu, zmianę serca, kierunku własnego postępowania”<sup>42</sup>, zwraca szczególną uwagę na to, że wezwanie Chrystusa implikuje odpowiedzialność człowieka za jego odpowiedź. Z tego też względu początkowym momentem nawrócenia jest wolna decyzja powierzenia się w pełni Jezusowi. Później nawrócenie staje się faktem, które „trwa przez całe życie i polega na stopniowym wstępowaniu w Jego ślady, na stałym przechodzeniu od kłamstwa do prawdy, od niewoli do wolności, z ciemności do światła, ze śmierci do życia, bez upadania na duchu”<sup>43</sup>.

W związku z tym co powyżej nadmieniliśmy, możemy zgodzić się z S. Haręzgą, że „wezwanie do nawrócenia należy pojmować w sensie bardziej pozytywnym, jako zmianę myślenia i błędnej drogi życia oraz skierowanie się ku Bogu i Jego królestwu. Równocześnie chodzi o takie nawrócenie, które będzie odpowiedzią na Ewangelię, przeżytyą w łączności z wiarą”<sup>44</sup>.

Jezusowe wezwanie do wiary w Ewangelię nie jest tylko intelektualną aprobatą głoszonej prawdy, ale polega na przyłgnięciu do Zbawiciela i pójściu za Nim, a więc osobowej z Nim relacji. Mówiąc krótko, wierzyć w Ewangelię oznacza po prostu wierzyć w Jezusa Chrystusa<sup>45</sup>.

Nauka Mistrza z Nazaretu, zawarta w Mk 1,15, zachęca do nawrócenia nie w sensie moralnym – tak jak to było w przypadku nauczania Jana Chrzciciela, por. Mk 1, 4 – ale w sensie teologicznym. Polega on na odkrywaniu prawdziwego oblicza Boga, na radykalnej zmianie myślenia o Bogu. Ponadto w przekazie św. Marka wezwanie do nawrócenia i do wiary jest w trybie rozkazującym. Wskazuje to nie na jednorazową czynność, ale na stałą – wewnętrzną – postawę<sup>46</sup>.

W tym miejscu warto podkreślić, że nie tylko omówione przez nas powyżej sło-

---

Marka, Lublin 2006, s. 49-50.

<sup>40</sup> Tamże, s. 50.

<sup>41</sup> Tamże, s. 50-51.

<sup>42</sup> S. Fausti, *Rozważaj i głoś Ewangelię. Katecheza narracyjna Ewangelii według św. Marka*, tł. B.A. Gancarz, Kraków 2003, s. 40.

<sup>43</sup> Tamże, s. 41.

<sup>44</sup> S. Haręzga, *dz. cyt.*, s. 51.

<sup>45</sup> Zob. tamże; S. Fausti, *dz. cyt.*, s. 41.

<sup>46</sup> Zob. D. Kotecki, *Rozwój kerygmatu w Ewangelii wg św. Marka*, „Theologica Thoruniensia” 3 (2002), s. 53; tenże, *Aby lepiej zrozumieć Ewangelię wg św. Marka. Wewnętrzne klucze hermeneutyczne drugiej Ewangelii*, w: „Milość wytrwa do końca”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 205.

wa, ale także sam gest posypania popiołem odnoszą się do serca człowieka. Ukazuje to m. in. List „Paschalis sollemnitatis”. Znajdujemy tam wyjaśnienie, że „ten znak pokuty, wyrosły z tradycji biblijnej i aż do naszych czasów zachowany w zwyczaju Kościoła, oznacza sytuację człowieka grzesznego, który wyznając na zewnątrz swoją winę wobec Pana, ujawnia gotowość wewnętrznego oczyszczenia, powodowany nadzieją, że Pan będzie dla niego łaskawy. Tym znakiem rozpoczyna chrześcijanin drogę nawrócenia”<sup>47</sup>. Podobne spojrzenie przedstawia „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”, w którym czytamy, że „znak posypania popiołem oznacza przyznanie się do własnej ułomności i śmiertelności potrzebującej Bożego miłosierdzia dla zbawienia. Kościół [...] praktykuje go do dziś jako symbol wewnętrznej postawy pokutnej, do której powołany jest każdy ochrzczony w czasie wędrówki wielkopostnej”<sup>48</sup>.

## 5. Eklezjalny aspekt nawrócenia

W naszej analizie teologiczno-liturgicznego wymiaru nawrócenia, które w swojej bogatej aspektowości zawiera Środa Popielcowa nie możemy zapomnieć o tym, że indywidualne, wewnętrzne nawrócenie jest warunkiem pojednania się z Bogiem oraz całą wspólnotą Kościoła. W syntetyczny sposób mówi o tym Ojciec Święty Jan Paweł II w „Reconciliatio et paenitentia”, gdzie zaznacza, że „pokuta jest ściśle połączona z pojednaniem, ponieważ pojednanie się z Bogiem, z samym sobą i z innymi zakłada pokonanie radykalnego rozdarcia, którym jest grzech; dokonuje się to jedynie poprzez wewnętrzną przemianę, czyli nawrócenie”<sup>49</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że dar nawrócenia otrzymywany przez wierzących w Chrystusa jest udzielany tylko i wyłącznie we wspólnocie Kościoła<sup>50</sup>. Z tego też względu dla uzyskania pełni owoców nawrócenia niezbędne jest pojednanie z całą wspólnotą eklezjalną.

Niemniej jednak trzeba pamiętać o tym, że źródłem pojednania jest zawsze sam Bóg. Komunia z Nim, z samym sobą oraz innym człowiekiem jest darem i inicjatywą Stwórcy, dopełnioną w tajemnicy Jezusa Chrystusa<sup>51</sup>.

W liturgii Popielca tajemnicę pojednania z Bogiem w szczególnie sposób ukazuje drugie czytanie liturgii słowa, zaczerpnięte z Drugiego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian (5, 20 – 6, 3)<sup>52</sup>. Autor biblijny ukazuje samego siebie oraz innych Apostołów jako tych, którzy przekazują wiernym dzieło pojednania człowieka z Bogiem, dokonanego przez Jezusa Chrystusa<sup>53</sup>. Apostoł Narodów w słowach „w imie-

<sup>47</sup> List okólny Kongregacji Kultu Bożego o przygotowaniu i obchodzeniu Świąt Paschalnych „Paschalis sollemnitatis”, tł. S. Czerwik, w: „Anamnesis” 26/3 (2001), n. 21.

<sup>48</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, tł. J. Sroka, Poznań 2003, n. 125.

<sup>49</sup> RP, n. 4.

<sup>50</sup> Por. W. Dudek – W. Hanc, *dz. cyt.*, s. 184.

<sup>51</sup> Por. RP, n. 7.

<sup>52</sup> Zob. LM, s. 13.

<sup>53</sup> Zob. B. Szoplík, *dz. cyt.*, s. 160; *Listy do Koryntian, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*,

niu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień<sup>54</sup> podkreśla, że „dopiero po pojednaniu z Bogiem stał się apostołem, misjonarzem i otrzymał «słowo o pojednaniu», które Chrystus mu «powierzył» (w. 19b). [...] Podobnie jak Chrystus jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludzkością, tak i Paweł jest pośrednikiem pomiędzy Chrystusem i wiernymi oraz wszystkimi innymi ludźmi powierzonymi jego uniwersalnej misji”<sup>55</sup>.

Z tego też względu Apostoł Narodów w swoich rozważaniach zachęca Koryntian, aby pojednali się z Bogiem (por. 2 Kor 5, 20) i wyjaśnia, na czym polega istota tego zbawczego pojednania wychodzącego od Stwórcy. Otóż w przypadku ludzkości obciążonej zarówno grzechem pierworodnym jak i swoimi nieprawościami, „Bóg zniszczył istniejącą przeszkodę i zamiast nieprzyjaźni zaistniała przyjaźń, ojcowski stosunek do przybranych dzieci Bożych (por. Ga 4, 4)”<sup>56</sup>. Jednakże dzieło pojednania, zainicjowane przez Boga Ojca, nie może być w pełni zrealizowane bez pozytywnej odpowiedzi człowieka<sup>57</sup>.

Zauważamy, że drugie czytanie liturgii słowa Środy Popielcowej dotyczy nie tyle pokuty, czy postu, ale przede wszystkim nawrócenia jako reorientacji swojego życia – ukierunkowania go na Boga. Poza tym ukazany jest tu również teologiczny temat pojednania dokonanego przez Jezusa Chrystusa na drzewie krzyża. Właśnie do dorocznej pamiątki Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Zbawiciela przygotowuje nas okres Wielkiego Postu, który rozpoczyna się w Środę Popielcową.

## 6. Katechumenalny wymiar *metanoi*

Nawrócenie, stanowiące istotny element pokuty chrześcijańskiej, bazuje na sakramencie chrztu<sup>58</sup>. Jak wyjaśnia K. Konecki, właściwie rozumiana pokuta ma „doprowadzić do ponownego przeżycia własnego chrztu, własnej inicjacji, a także ma dopomóc w nawróceniu się do pierwszej gorliwości”<sup>59</sup>. Teraz dostrzegamy wyraźnie istnienie ścisłego związku między chrztem a pokutą. Urzeczywistnia się on w tym, że „wody chrztu i łzy pokuty obmywają z grzechów”<sup>60</sup>.

Bazując na bogatej spuściźnie starożytnego Kościoła podwójny – chrzcielny i pokutny – charakter czasu przedpaschalnego uwypukla Sobór Watykański II. Mówi, że „przez przypominanie chrztu lub też przygotowanie do niego oraz przez pokutę

opr. E. Dąbrowski (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, t. 7), Poznań 1965, s. 429.

<sup>54</sup> LM, s. 13.

<sup>55</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. A. Paciorek, *Pierwszy i drugi list do Koryntian*, tł. H. Langkammer, Lublin 1998, s. 141.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Zob. B. Szoplík, *dz. cyt.*, s. 160.

<sup>58</sup> Zob. K. Konecki, *Rok liturgiczny i Kalendarz w reformie Soboru Watykańskiego II. Kwestie redakcyjne*, Toruń 2010, s. 119.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> B. Nadolski, „*Sacramentum quadragesimale*” – *czas nawrócenia i pojednania*, „*Liturgia Sacra*” 2/1-2 (1996), s. 45; por. K. Konecki, *dz. cyt.*, s. 119.

ma on usposabiać wiernych [...] do obchodzenia paschalnego misterium”<sup>61</sup>. Z tego też względu zaleca, aby szerzej „uwzględnić elementy chrzcielne właściwe liturgii Wielkiego Postu [...] – z kolei w odniesieniu do pokuty, podając wytyczne katechezy, stwierdza że – obok świadomości społecznych skutków grzechu, należy wiernym wpajać rozumienie natury pokuty, która polega na odrzuceniu grzechu jako zniewagi Boga”<sup>62</sup>.

Mówiąc krótko, okres Wielkiego Postu „nie tylko przygotowuje katechumenów do chrztu, a wiernych do odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych w noc paschalną, ale jest to również okres, w którym Kościół i poszczególni jego członkowie wezwani są do podjęcia wymagań wynikających z natury tego sakramentu poprzez głębsze i postępujące nawrócenie”<sup>63</sup>. Wszystko to prowadzi do tego, że Kościół możemy nazwać „wspólnotą chrzcielną”. Dzieje się tak ze względu na to, że konstituuje się poprzez chrzest oraz dlatego, że nieustannie wezwany jest do nawrócenia, mającego swą pierwotną zasadę w tym właśnie sakramencie<sup>64</sup>.

Cała liturgia Środy Popielcowej ma doprowadzić uczniów Zbawiciela do świadomego odnowienia przymierza z Bogiem zawartego podczas chrztu. Dobrym przykładem są omawiane już przez nas słowa Chrystusa: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię”, stanowiące najkrótszą syntezę wiary. Dzięki tej formule, używanej podczas posypania popiołem, obrzędy Popielca przypominają wiernym, że poprzez chrzest święty są wezwani do podążania za Chrystusem i naśladowania Go w życiu codziennym<sup>65</sup>. Jak podkreśla B. Szoplik, wykorzystanie tego wersetu w obrzędzie posypania popiołem ma silny wymiar chrzcielny i przez to zwraca uwagę na jedną z kluczowych treści okresu Wielkiego Postu<sup>66</sup>.

Analizując teksty Liturgii godzin zauważamy, iż mocny akcent anamnezy chrzcielnej zawiera drugi (do wyboru) hymn nieszpórów Środy Popielcowej. W metaforyczny sposób ukazuje pielgrzymkę chrześcijanina do Królestwa niebieskie-

<sup>61</sup> *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: *Konstytucje. Deklaracje. Dekrety*, Poznań 2002, n. 109.

<sup>62</sup> Tamże. D. Brzeziński, omawiając przywrócony przez Sobór Watykański II aspekt chrzcielny Wielkiego Postu, zauważa, że konkretnym wcieleniem w życie tych uwag było opublikowanie w 1972 roku „Ordo initiationis christianae adultorum”. Zob. D. Brzeziński, „*Chrystus wczoraj i dziś i na wieki*”. *Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, Toruń 2015<sup>2</sup>, s. 492. Polska edycja tej książki liturgicznej to: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988. Więcej na temat katechumenalnego wymiaru Czerdziestnicy przedpaschalnej zob. D. Brzeziński, *Katechumenalny i mistagogiczny charakter roku liturgicznego. Historia i terażniejszość*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 47/1 (2009), s. 40-45; A. Żądło, *Chrzcielny charakter pokuty wielkopostnej*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu profesorowi Helmutowi Sobeczce z okazji 70. rocznicy urodzin i 45-lecia pracy naukowo-dydaktycznej*, red. E. Mateja – R. Pierskała, Opole 2009, s. 259-268.

<sup>63</sup> A. Bergamini, *Chrystus – świętem Kościoła. Rok liturgiczny. Historia, celebrowanie, teologia, duchowość, duszpasterstwo*, tł. K. Kubis, Kraków 2003, s. 202; K. Konecki, dz. cyt., s. 119.

<sup>64</sup> Zob. A. Bergamini, dz. cyt., s. 202; K. Konecki, dz. cyt., s. 119.

<sup>65</sup> Zob. A.-J. Znak, *Droga ku szczytowi – okres przygotowania paschalnego*, w: *Rok liturgiczny*, red. A.-J. Znak, Wrocław 1991, s. 47-48.

<sup>66</sup> Zob. B. Szoplik, dz. cyt., s. 204.



go. Polega ona m. in. na nieustannej ucieczce „z krainy grzechu i śmierci” i walce „z wrogami nadziei”, w czym nieodzowną pomocną jest woda chrztu i wyschła pustynia pokuty<sup>67</sup>.

## Zakończenie

Podsumowując nasze rozważania należy podkreślić bogactwo treści teologicznych w liturgii Środy Popielcowej. Zwraca ona naszą szczególną uwagę na obfitość słowa Bożego, które wskazuje każdemu człowiekowi, jak właściwie wykorzystać czas Wielkiego Postu.

Obrzędy Popielca ukazują czego chrześcijanin powinien unikać, a co w swoim życiu rozwijać i pielęgnować. *Quadragesima* to czas wewnętrznego nawrócenia, wymagającego wytrwałości podyktowanej wiarą. Z tego też względu Środa Popielcowa jest „bramą” do ponownego i pełnego zjednoczenia grzesznika z miłosiernym Ojcem. To pojednanie dokonało się już raz na zawsze w misterium paschalnym Jezusa. Tylko „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie” człowiek może przezwyciężyć moc otaczającego go grzechu i odrodzić się do nowego życia<sup>68</sup>.

## Literatura:

- Adrian, P., *Wielki Post w „Mowach” Leona Wielkiego*, „Anamnesis” 41/2 (2005), s. 130-134.
- Andrzejewski, R., *Pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 411/1 (1977), s. 33-46.
- Bakalarczyk, J.-M., *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej „metanoi”*, „Collectanea theologica” 69/2 (1999), s. 61-69.
- Bergamini, A., *Chrystus – świętem Kościoła. Rok liturgiczny. Historia, celebrazja, teologia, duchowość, duszpasterstwo*, tł. K. Kubis, Kraków 2003.
- Brzeziński, D., *„Chrystus wczoraj i dziś i na wieki”. Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, Toruń 20152.
- Brzeziński, D., *Katechumenalny i mistagogiczny charakter roku liturgicznego. Historia i terażniejszość*, „Studia Theologica Varsaviensia” 47/1 (2009), s. 27-47.
- Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 2: o pokucie i odpuszczeniu grzechów*, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tł. W. Kania, opr. M.A. Bogucki, Warszawa 1973, s. 37-47.
- Listy do Koryntian, Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, opr. E. Dąbrowski (Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, t. 7), Poznań 1965.
- Dudek, W. – Hanc, W., *Istotne elementy pokuty*, „Ateneum Kapłańskie” 412/2 (1977), s. 178-191.
- Fausti, S., *Rozważaj i głoś Ewangelię. Katecheza narracyjna Ewangelii według św. Marka*, tł. B.A. Gancarz, Kraków 2003.
- Granat, W., *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań – Warszawa 1970, s. 9-47.

<sup>67</sup> „Jak naród wybrany idziemy za Tobą,/ Nasz Boże i Wodzu, co w słupie ognistym/ Wskazujesz nam drogę pośpiesznej ucieczki/ z krainy grzechu i śmierci./ Już wolni od lęku przed mieczem anioła,/ Którego posłałeś, by karał opornych./ Dążymy przez wodę i wyschlą pustynię/ Do ziemi Twoich obietnic”; LG, s. 36.

<sup>68</sup> Por. B. Szoplík, *L'attualità della teologia del Mercoledì delle Ceneri nel contenuto della celebrazione e dei testi*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 26/1 (2013), s. 96-98.

- Harężga, S., *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006.
- Hołda, K., *Pokuta w świetle ostatnich dokumentów Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 411/1 (1977), s. 75-91.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła „Reconciliatio et paenitentia”*, Wrocław 1999.
- Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu „Dives in misericordia”*, Poznań 2002.
- Jan Paweł II, *List apostolski w związku z przygotowaniem jubileuszu roku 2000 „Tertio Millennio adveniente”*, Poznań 1994.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2. popr., Poznań 2002.
- Konecki, K., *Rok liturgiczny i Kalendarz w reformie Soboru Watykańskiego II. Kwestie redakcyjne*, Toruń 2010.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, tł. J. Sroka, Poznań 2003.
- Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: *Konstytucje. Deklaracje. Dekrety*, Poznań 2002, s. 48-78.
- Kotecki, D., *Aby lepiej zrozumieć Ewangelię wg św. Marka. Wewnętrzne klucze hermeneutyczne drugiej Ewangelii*, w: „Miłość wytrwa do końca”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 191-209.
- Kotecki, D., *Rozwój kerygmatu w Ewangelii wg św. Marka*, „Theologica Thoruniensia” 3 (2002), s. 41-58.
- Krakowiak, C., *Wielki Post w liturgii Kościoła i pobożności ludowej*, Sandomierz 2006.
- Lekcjonarz Mszalny*, t. 2: *Okres Wielkiego Postu. Okres Wielkanocny*, Poznań 20152.
- Leon Wielki, *Mowa 39 (Na Wielki Post /1/)*, w: *Leon Wielki, Mowy*, tł. i opr. K. Tomczak, Poznań – Warszawa – Lublin, 1958, s. 169-174.
- Leon Wielki, *Mowa 40 (Na Wielki Post /2/)*, w: *Leon Wielki, Mowy*, tł. i opr. K. Tomczak, Poznań – Warszawa – Lublin, 1958, s. 174-179.
- Leon Wielki, *Mowa 49 (Na Wielki Post /11/)*, w: *Leon Wielki, Mowy*, tł. i opr. K. Tomczak, Poznań – Warszawa – Lublin, 1958, s. 219-225.
- List ogólny Kongregacji Kultu Bożego o przygotowaniu i obchodzeniu Świąt Paschalnych „Paschalis sollemnitatis”*, tł. S. Czerwik, w: „Anamnesis” 26/3 (2001), s. 9-27.
- Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 2: *Wielki Post. Okres Wielkanocny*, Poznań 1984.
- Metanoeite. Nawracajcie się*, red. B. Mokrzycki, Kraków 1976.
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2013<sup>2</sup>.
- Nadolski, B., „*Sacramentum quadragesimale*” – *czas nawrócenia i pojednania*, „Liturgia Sacra” 2/1-2 (1996), s. 41-45.
- Obchody chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. A. Paciorek, *Pierwszy i drugi list do Koryntian*, tł. H. Langkammer, Lublin 1998.
- Paweł VI, *Konstytucja apostolska w sprawie pewnych zmian w karności kościelnej, dotyczącej pokuty „Paenitemini”*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 56/4 (1966), s. 145-152.
- Pezzini, D., *Czas odkupiony. Wędrowki po roku liturgicznym. Wielki Post – Wielkanoc*, tł. A. Kownacka, Kraków 2003.
- Ryan, V., *Wielki Post i Święte Triduum*, tł. T. Lubowiecka, Kraków 2003<sup>2</sup>.

- Rybczyk, J., *Duch pokuty źródłem odnowy dyscypliny postnej*, „Studia Płockie” 1 (1973), s. 139-152.
- Szoplik, B., *L'attualità della teologia del Mercoledì delle Ceneri nel contenuto della celebrazione e dei testi*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 26/1 (2013), s. 95-112.
- Szoplik, B., *La continuità e discontinuità della liturgia del Mercoledì delle Ceneri nel rito romano. Studio teologico-liturgico*, mps, Romae 2012.
- Witczyk, H., *Nawrócenie. W Biblii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, red. E. Gigilewicz, Lublin 2009, kol. 852-854.
- Znak, A.-J., *Droga ku szczytowi – okres przygotowania paschalnego*, w: *Rok liturgiczny*, red. A.-J. Znak, Wrocław 1991, s. 40-63.
- Żądło, A., *Chrzcielny charakter pokuty wielkopostnej*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu profesorowi Helmutowi Sobeczce z okazji 70. rocznicy urodzin i 45-lecia pracy naukowo-dydaktycznej*, red. E. Mateja – R. Pierskała, Opole 2009, s. 259-268.



KS. MATEUSZ CYRKLAFF

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

## Obowiązek sprawowania Liturgii godzin w Kościele

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-034>

Streszczenie: Nie ma wątpliwości, że Sobór Watykański II dokonał generalnej odnowy Liturgii godzin. Przede wszystkim przywrócił ją pierwotnemu jej właścicielowi, czyli całemu Ludowi Bożemu. W okresie posoborowym w niektórych krajach, nie wyłączając Polski, wyrażane były opinie, że prawo kościelne właściwie zniosło bezwzględny obowiązek modlitwy brewiarzowej osób duchownych. Tymczasem dokumenty soborowe i posoborowe, w szczególności Konstytucja apostolska „Pieśń chwały” św. Pawła VI promulgująca nową księgę liturgiczną i “Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin” nie tylko nie zmniejszają tego obowiązku, ale jasno ukazują powody, zarówno teologiczne jak i pastoralno-prawne, dla których Kościół na osoby duchowne nakłada powinność modlitwy liturgicznej uświęcającej każdy dzień ich ziemskiego życia. Fundamentalną racją jest wola samego Zbawiciela, który pragnie, by Jego Kościół stale się modlił. Mistyczne Ciało Pana ma bowiem razem z Nim przedłużać Chrystusową modlitwę za zbawienie świata. W Kościele zaś szczególnie obowiązek takiej modlitwy spełniają ci, których Chrystus Pan włączył w swoje sakramentalne kapłaństwo. Jak w czasach apostołskich, tak i w całej historii Kościoła, modlitwa i posługa słowa nie mogą nie stanowić istotnych elementów kapłańskiego powołania (por. (Dz 6, 4).

Słowa kluczowe: obowiązek, Liturgia godzin, brewiarz, osoby duchowne

### The Obligation to Pray the Liturgy of the Hours in the Church

Summary: There is no doubt that the Second Vatican Council introduced an enormous reform of the Liturgy of the Hours. As J. Stefański rightly noticed, first of all this Council restored the Liturgy of the Hours to its original owner, that is the people of God. In the post conciliar period in some countries, Poland included, some were of the opinion that Church law exempted clergymen from the breviary obligation. However, conciliar and post conciliar documents, especially the Apostolic Constitution and General Introduction to the Liturgy of the Hours, not only do not reduce this duty, but even lay greater stress on it, clearly explaining why the Church imposes an obligation on clergymen to say the liturgic prayer that sanctifies the day. The fundamental reason is the will of the Saviour himself, who wants his Church to pray continually, as the Church is to prolong, along with the Saviour, his prayer to save the world. In the Church the special duty of saying such prayers

is fulfilled by those whom the Lord Jesus involved in his priesthood. As in the Apostolic age, the same will remain true throughout all the history of the Church: 'prayer and the ministry of the word' (Acts 6:4) are essential elements of priestly vocation.

Keywords: obligation, Liturgy of the Hours, breviary, clergymen

## Wprowadzenie

Od 1982 roku, gdy została wprowadzona Liturgia godzin w języku polskim<sup>1</sup>, dokładnie na drugiej stronie tego długo oczekiwanego wydania, widnieją następujące słowa – „Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego”<sup>2</sup>. Podtytuł może budzić zdziwienie, gdyż Liturgia godzin często bywa bardziej kojarzona z codzienną modlitwą osób duchownych, aniżeli świeckich. Tymczasem podtytuł wskazuje na historię tej modlitwy, stwierdza jej istotny charakter i wyraża program odnowy liturgicznej na odcinku wspólnotowej modlitwy Kościoła<sup>3</sup>.

Niektóre tytuły przyjmują również charakter jurydyczny z racji mandatu otrzymanego od Kościoła i stają się równocześnie zobowiązaniem. Kościół powierza określonym osobom szczególnie zadanie sprawowania Liturgii godzin. Przy czym należy zaznaczyć, że wspomniane osoby otrzymały już upoważnienie i zobowiązanie do sprawowania Liturgii godzin z innych tytułów ściśle teologicznych. Wszystkich wiąże podstawowy i istotowy tytuł którym jest chrzest św. Warto zwrócić uwagę, jak w przypisach „Ogólnego wprowadzenia do Liturgii godzin” została sformułowana zasada obowiązywalności Liturgii godzin względem tych, którzy otrzymali upoważnienie od Kościoła; zwłaszcza biskupów i prezbiterów<sup>4</sup>.

### 1. Kapłański obowiązek brewiarza

„Liturgię godzin powierzono szczególnie tym, którzy przyjęli święcenia, tj. biskupom, kapłanom i diakonom. Każdy więc z nich jest do niej zobowiązany, i to nawet wtedy, gdy wierni nie biorą w niej udziału. W tym przypadku stosuje się odpowiednie zmiany. Kościół poleca duchownym odprawianie Liturgii godzin, ponieważ modlitwa Chrystusowa ma trwać nieprzerwanie w Kościele. Stanie się to wtedy,

<sup>1</sup> Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Słowo Biskupów do kapłanów z okazji wprowadzenia Liturgii Godzin w języku polskim (1982)*, w: Cz. Krakowiak – L. Adamowicz (red.), *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski*, s. 267-268.

<sup>2</sup> W tym kontekście K. Konecki podkreśla: „Gdy mówimy, że Liturgia godzin jest oficjalną modlitwą Kościoła, to oczywiście Kościół jest tutaj rozumiany w sensie teologicznym. Czyli jako Mistyczne Ciało Jezusa, Oblubienica Chrystusa, Lud Boży, do którego należą ci wszyscy, którzy przez sakrament chrztu przyoblekli się w Chrystusa”; zob. K. Konecki, *Eklezjalny walor Liturgii godzin*, „Teologia i człowiek” 7-8(2006), s.124.

<sup>3</sup> Por. S. Koperek, *Udział świeckich w Liturgii Godzin*, w: W. Świerzawski (red.), „*Mysterium Christi*”, t. 5: *Liturgia uświęcenia czasu*, Kraków 1984, s. 191; zob. J. Stefański, *Reforma Liturgii godzin według Vaticanum II*, „Ateneum Kapłańskie” 446(1983), s. 3-23.

<sup>4</sup> Por. K. Konecki, *Eklezjalny walor Liturgii godzin*, s. 130-131.

kiedy przynajmniej oni będą spełniali stale i niezawodnie to, co jest zadaniem całej wspólnoty wierzących”<sup>5</sup>.

Nie ma zatem wątpliwości, że chodzi tu o szafarzy świętych tajemnic, którzy są upoważnieni i zobowiązani do sprawowania Liturgii godzin z podwójnego tytułu, sakramentu chrztu i święceń. To właśnie biskupom, prezbiterom i diakonom został powierzony obowiązek sprawowania Liturgii godzin. Kościół upoważnia i zarazem zobowiązuje szafarzy świętych tajemnic do Liturgii godzin, aby przynajmniej oni zapewnili wykonywanie zadania całej wspólnoty i aby modlitwa Chrystusa nieustannie trwała w Kościele. Owe zobowiązanie osób duchownych jest gwarancją kontynuacji w Kościele modlitwy Chrystusa, przez którą Zbawiciel dokonuje nieustannie dzieła zbawienia<sup>6</sup>.

## 2. Geneza obowiązku sprawowania Liturgii godzin w Kościele

Powyższe rozważania skłaniają do postawienia pytania: kiedy dokładnie zrodził się obowiązek sprawowania Liturgii godzin w Kościele?

Podjmując się odpowiedzi na postawione pytanie, trzeba podkreślić, że od samego początku apostołowie i pierwsi chrześcijanie rozumieli potrzebę modlitwy, czego dowodem są słowa świętego Pawła: „nieustannie się módlcie” (1 Tes 5,17). Korzystali oni z pewnych tradycji żydowskich<sup>7</sup>, gromadząc się na modlitwie w tych samych porach dnia. Świadomość zjednoczenia z Chrystusem i wzajemnego braterstwa była bardzo rozwinięta u pierwszych chrześcijan. Dlatego przeżywanie tej wspólnoty w czasie modlitwy stanowiło istotny rys życia (zob. Dz 1, 14). To, co pierwotne stanowiło spontaniczną potrzebę, z czasem stanie się zwyczajem Kościoła, który z kolei będzie wymagał wsparcia w formie nakazu<sup>8</sup>.

Didache (I w.) ogólnie zachęca do modlitwy, bowiem zaleca by Modlitwę Pańską odmawiano trzy razy dziennie i czyni aluzje do modlitwy nocnej.

Święty Ignacy z Antiochii († ok. 110 r.) pisze o potrzebie udziału we wspólnej modlitwie. Z kolei Tertulian († po 220 r.), oprócz modlitw objętych obowiązkami: porannej i wieczornej oraz modlitw nocnych przed świętami i niedzielami, zna także inne modlitwy, nieobowiązkowe, choć godne polecenia. Należą do nich modlitwyienne tercji, seksty i nony<sup>9</sup>. Według “Tradycji apostołowej” Hipolita

<sup>5</sup> W całym OWLG jest to jedyne miejsce, gdzie spotykamy termin o tak wyraźnym zabarwieniu jurydycznym; OWLG 28,29,31.

<sup>6</sup> Por. K. Konecki, *Eklezjalny walor Liturgii godzin*, s. 130-131.

<sup>7</sup> W kwestii modlitwy żydowskiej, zarówno wspólnotowej, jak i tej indywidualnej, godna polecenia jest książka: C. Di Sante, *La preghiera di Israele. Alle origini Della liturgia cristiana*, Genova 1991; zob. też Shalom Ben-Chorin, *Betendes Jugentum*, Tübingen 1980.

<sup>8</sup> Por. T. Korpusiński, *Obowiązek brewiarza*, „Ateneum Kapłańskie” 445/3(1983), s. 393.

<sup>9</sup> Por. D. Brzeziński, *Publiczna modlitwa Kościoła w starożytności chrześcijańskiej*, w: H. Sobeczko (red.), *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Stefanowi Cichemu, Biskupowi Legnickiemu, przewodniczącemu Komisji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, Opole 2008 (=Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny, Seria: Polska Biblioteka Teologiczna, t. 104), s. 69.

Rzymskiego († 235) modlitwy tercji, seksty i nony odpowiadają poszczególne etapy męki Jezusa Chrystusa. Co więcej, należy się modlić przed spoczynkiem nocnym, o północy i o pianiu koguta. Hipolit Rzymski zalicza te modlitwy do modlitw prywatnych, które nie muszą być odmawiane w kościele. Gdy chodzi o modlitwy poranne i wieczorne, wierni w niektóre dni są na nie usilnie zapraszani<sup>10</sup>. Wreszcie pierwsze dokładne świadectwo o modlitwie Kościoła obejmującej cały dzień, znajdujemy w *Itinerarium* pątniczki Egerii powstałym, jak się przyjmuje, w latach osiemdziesiątych IV w., gdy biskupem Jerozolimy był św. Cyryl († ok. 386 r.). Jak wynika z relacji Egerii, w Jerozolimie pod koniec IV wieku celebrowano następujące godziny: modlitwy nocne, laudesy, tercję, sekstę, nonę i nieszpory<sup>11</sup>. Codzienna Liturgia godzin w „matce” wszystkich Kościołów chrześcijańskich rozpoczynała się nocnym czuwaniem<sup>12</sup>. Warto podkreślić, że we wszystkich godzinach uczestniczyli tylko duchowni i osoby szczególnej pobożności (określane mianem ascetów, czyli *devoti*). Natomiast wszyscy wierni uczestniczyli we wspólnych laudesach i niesporach jedynie w niedziele oraz niektóre dni<sup>13</sup>.

Świadectwo Egerii sugeruje istnienie grup monastycznych, a więc ludzi szczególnie poświęcających się modlitwie. W modlitwie tychże grup biorą udział przedstawiciele duchowieństwa. Dlatego zgromadzenia te są obrazem Ludu Bożego. Do modlitwy mnisi są zobowiązani regułą, a nieraz groźną karą. Jeśli członek wspólnoty nie mógł uczestniczyć we wspólnym *officium*, był zobowiązany prywatnie odmówić opuszczoną modlitwę<sup>14</sup>. Tego żądała reguła świętego Bazylego<sup>15</sup>, a także reguła świętego Benedykta<sup>16</sup>.

Kościoły, w których społeczność zakonna była nieobecna, nie sprawowały pełnego *officium*. Do VI wieku duchowieństwo gromadziło się wokół swego biskupa, by prowadzić wspólne życie i modlić się w katedrach. W tym czasie zaczęły powstawać kościoły filialne, przy których zaczęli się osiedlać duchowni. Ze względu na to, że odmówienie całego *officium* wymagało większej liczby duchownych, a kościoły filialne nie były w stanie tego zapewnić, ograniczano się w tych kościołach do odmawiania tylko niektórych godzin każdego dnia. Z czasem gromadzono się na sprawowaniu niektórych godzin już nie codziennie, ale w poszczególne dni. Pod względem ciężącego obowiązku modlitwy duchowni zostali zrównani z pozostałymi

<sup>10</sup> Por. T. Korpusiński, *Obowiązek brewiarza*, s. 394.

<sup>11</sup> Por. D. Brzeziński, *Publiczna modlitwa Kościoła w starożytności chrześcijańskiej*, s. 79

<sup>12</sup> Por. P. Iwaszkiewicz (opr. i tłum.), *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej*, Kraków 1996, s. 187-193.

<sup>13</sup> Por. T. Korpusiński, *Obowiązek brewiarza*, s. 394.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Por. D. Brzeziński, *Publiczna modlitwa Kościoła w starożytności chrześcijańskiej*, s. 87.

<sup>16</sup> „Bracia, którzy pracują bardzo daleko i nie mogą przyjść do oratorium we właściwej godzinie – a ocena, czy jest tak naprawdę, należy do opata – odprawiają Oficjum Boże w miejscu pracy, zginając kolana przed Panem, pełni bojaźni. Podobnie wysłani w podróż: niech ustalone godziny modlitwy nie mijają nie zauważone, lecz niechaj sami je odmawiają w miarę swych możliwości i nie zaniedbują obowiązków swojej służby”; zob. Św. Benedykt z Nursji, *Reguła, Żywot – Komentarz*, „Przygotowali Benedyktyni tynieccy”, Tyniec 1979, s. 56, nr 50.



wiernymi. Oznacza to, że byli oni zobowiązani do uczestnictwa tylko w uroczystości sprawowanej modlitwie<sup>17</sup>.

Warto zauważyć, że już papież Grzegorz Wielki († 604) wysyłając misjonarzy do Anglii, wprowadził na tych ziemiach praktykę odmawiania całej Liturgii godzin, podobnie jak miało to miejsce w bazylikach Rzymu. Począwszy od VIII wieku praktyka ta rozpowszechniła się stopniowo na innych terenach. Co więcej, zaczęto głosić zasadę, że cały brewiarz winien być sprawowany w każdym kościele<sup>18</sup>.

Przykładem takiego podejścia do modlitwy uświęcenia czasu był święty Chrodegang, biskup Metz († 766). Studiując w Rzymie dobrze poznał i pokochał Liturgię godzin. Pozostał bardzo wierny tej praktyce w swojej ojczyźnie. Święty Chrodegang w IV rozdziale swojej *Reguły*<sup>19</sup> nakłada obowiązek odmawiania Liturgii godzin w pełnym wymiarze (czyli podobnie jak miało to miejsce w klasztorach) na kanoników regularnych. Należy zaznaczyć, że w czasach karolińskich pod pojęciem *canonici* rozumiano wszystkich duchownych. W przypadku nieobecności na wspólnej modlitwie, pozostawał obowiązek odmówienia opuszczonej modlitwy<sup>20</sup>.

Synod w Akwizgranie (809 r.), choć nie domagał się prywatnego uzupełniania modlitw opuszczonych, podjął wymagania Chrodeganga co do modlitwy duchownych. W ślad synodu w Akwizgranie poszły inne, które akcentowały zasadę: „nie ma kościoła bez codziennego uroczystego *officium*”. Pomimo tego, że pozostały dwie formy brewiarza: monastyczna i kanonicka, to jednak obowiązek odmówienia pełnego *officium* dziennego obejmował wszystkich duchownych<sup>21</sup>. Odtąd władza kościelna coraz mocniej akcentowała obowiązek sprawowania Liturgii godzin przez duchownych, jak i konieczność uzupełniania godzin opuszczonych w chórze<sup>22</sup>.

Od początku drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa teologowie w swoich wywodach zwracają uwagę tylko na obowiązek odmawiania brewiarza, bez akcentowania przewagi modlitwy wspólnotowej nad indywidualną. Święty Tomasz z Akwinu († 1274) nazwał modlitwę brewiarzową obowiązkiem wobec Boga i wobec Kościoła. Z kolei Henryk z Gandawy twierdził, że duchowny, który opuszcza tę modlitwę,

<sup>17</sup> Por. T. Korpusiński, *Obowiązek brewiarza*, s. 394.

<sup>18</sup> Por. tamże.

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> Por. M. Kunzler, *Liturgika Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1999, s. 544.

<sup>21</sup> Jak zauważa P. Salmon, historia modlitwy godzin pozwala wysunąć następujące wnioski: Podstawą obowiązku modlitwy Ludu Bożego nie jest przyjęcie święceń, ani otrzymanie beneficjum, lecz przynależność do konkretnej społeczności kościelnej. Naturalnie obowiązek spoczywa przede wszystkim ma duchownych, organizujących życie modlitewne lokalnego kościoła. Liturgia godzin, ze swojej ma charakter modlitwy wspólnej; recytacja prywatna posiada charakter, wartość tylko zastępczą. Pomimo, że istnieje pojęcie modlitwy prywatnej, mówienie o prywatnym *officium* jest nieporozumieniem. Liturgia godzin nie jest obowiązkiem osobistym księdza, ale Kościoła. Dlatego też, najbardziej właściwą formą jest brewiarz śpiewany w katedrze pod przewodnictwem biskupa z udziałem kapłanów i wiernych. W podobny sposób, z mandatu biskupa sprawuje liturgię godzin proboszcz ze swymi parafianami; por. T. Korpusiński, *Obowiązek brewiarza*, s. 396.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 394.

popelnia grzech ciężki<sup>23</sup>.

W tym miejscu należy wspomnieć, że prawodawstwo kościelne zaczęło traktować odmawianie Liturgii godzin jako obowiązek dotyczący duchownych i zakonników. Można powiedzieć, że Liturgia godzin uległa klerykalizacji<sup>24</sup>. Za przykład może posłużyć orzeczenie wzbraniające studiowania kanonikom regularnym i mnichom prawa świeckiego i medycyny, sformułowane na Soborze Laterańskim II w 1139 roku: „I chociaż powinni poświęcać się modlitwie przez śpiew psalmów i hymnów, a ufność pokładać w obronie, którą jest głos pełen chwały, mieszają się ze sobą w różnego rodzaju argumentacji to, co sprawiedliwe, z tym, co niesprawiedliwe; to, co słuszne, z tym, co słuszne nie jest”<sup>25</sup>.

Ojcowie Soboru Laterańskiego IV w 1215 roku jeszcze wyraźniej podkreślili, że celebrowanie Liturgii godzin jest obowiązkiem właściwym dla stanu duchownego<sup>26</sup>. Stwierdzono wtedy, że zwyczajne odmawianie Godzin kanonicznych staje się obowiązkiem dla duchownych, którzy przyjęli wyższe święcenia. Z kolei Sobór w Vienne (1311-1312) nakazał pilnie przestrzegać katedralnych, kolegiackich i zakonnych<sup>27</sup>. Ale dopiero Sobór w Bazylei (1431-1437) formułuje wyraźny nakaz odmawiania całego brewiarza<sup>28</sup>.

Warto odnotować na marginesie naszych rozważań, że od XVI wieku poszczególne dokumenty kościelne, traktując sprawowanie Liturgii godzin przez kapłanów jako nakaz (*praeceptum*). Uważano, że jest to modlitwa oficjalna Kościoła, a nie wyraz osobistej pobożności<sup>29</sup>. Papież Pius V (1566-1572), podchodząc praktycznie do zasady „*officium propter beneficium*”, nałożył materialne kary na wszystkich, którzy nie odmawiają Liturgii godzin w całości, względnie tylko w części<sup>30</sup>.

Należy wspomnieć, że Sobór Trydencki (1545-1563) odmawianiu Liturgii godzin przez kapłanów nadal rangę obowiązku (*officium*), który Kościół ma prawo wyznaczać<sup>31</sup>.

Potrzeba reformy *Breviarium Romanum*<sup>32</sup> zaznaczyła się wyraźnie już na początku XX w. Stolica Apostolska otrzymała coraz więcej postulatów, w których domagano się reformy struktur i tekstów modlitewnych zawartych w Liturgii godzin.

<sup>23</sup> Por. W. Głowa, *Modlitwa liturgiczna. Liturgia Godzin*, Przemysł 1996, s. 36.

<sup>24</sup> Por. M. Blaza, *Kapłańskie uświęcenie czasu*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, Kraków 2010, s. 156.

<sup>25</sup> Por. A. Baron – H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, Kraków 2002, s. 147.

<sup>26</sup> Por. M. Blaza, *Kapłańskie uświęcenie czasu*, s. 156-157.

<sup>27</sup> Por. W. Głowa, *Modlitwa liturgiczna*, s. 36.

<sup>28</sup> Por. tamże.

<sup>29</sup> Por. M. Blaza, *Kapłańskie uświęcenie czasu*, s. 159.

<sup>30</sup> W taki sposób za opuszczenie Matutinum wraz z Laudesami beneficjent tracił połowę dochodów i drugą połowę, gdy opuścił pozostałe Godziny kanoniczne. W przypadku opuszczenia tylko jednej Godziny brewiarzowej, tracił jedną szóstą część z połowy dochodów, czyli jedną dwunastą część dziennego dochodu beneficjalnego; por. W. Głowa, *Modlitwa liturgiczna*, s. 36.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Zob. E. Mateja, *Powstanie Brewiarza rzymskiego i próby jego reformy do papieża Piusa X*, w: H. Sobeczko (red.), *Mirabile laudis canticum*, s. 91-99.

Działania reformatorskie papieży: Piusa X, Piusa XII i Jana XXIII, tylko częściowo wpłynęły na odnowę *Officium Divinum*<sup>33</sup>. Dopiero Sobór Watykański II dokonał wielkiej reformy, czego widocznym owocem jest *Liturgia horarum*<sup>34</sup>.

### 3. Prawny aspekt obowiązku sprawowania Liturgii godzin

Gdy chodzi o zabiegi posoborowej odnowy brewiarza, to należy podkreślić, że dotyczyły one bardziej odnowienia ducha modlitwy brewiarzowej, niż jego formy. Uznano potrzebę dokładnego skorygowania błędnych pojęć i wyjaśnienia nieporozumień. Wśród nich problemu sprawowania Liturgii godzin w Kościele<sup>35</sup>.

Według starego Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku do sprawowania poszczególnych godzin modlitwy brewiarzowej, codziennie, w pełnym wymiarze i według zatwierdzonych ksiąg liturgicznych, byli zobowiązani: duchowni wyższych święceń<sup>36</sup>, zakonnicy i zakonnice, którzy przyjęli to zobowiązanie<sup>37</sup> oraz korzystający z dóbr kościelnych<sup>38</sup>. Dodajmy jeszcze „Codex Rubricarum” z 1960 r., który mówi najpierw o potrzebie rozdzielania modlitwy brewiarzowej na poszczególne pory dnia<sup>39</sup> i zaraz dodaje, że obowiązkowi Liturgii godzin zadośćuczyni ten kto w obrębie 24 godzin odmówi wyznaczone modlitwy. Z kolei nowy “Kodeks prawa kanonicznego” z 1983 roku ustala, że „kapłani a także diakoni przygotowujący się do święceń prezbiteratu mają obowiązek odmawiać codziennie liturgię godzin zgodnie z własnymi zatwierdzonymi księgami liturgicznymi; natomiast diakoni stali mają odmawiać część, określoną przez Konferencję Episkopatu Polski”<sup>40</sup>.

Postać kapłana z brewiarzem w ręku należy do najbardziej charakterystycznych obrazów, znanych z literatury i malarstwa. Obecnie nikt już nie umieszczałby księdza z brewiarzem w plebanijnym ogródku. Jednak brewiarz w ręku księdza pozostał, pomimo nowoczesnych form odmawiania Liturgii godzin (np. w telefonie, przy pomocy iPoda itp.). Obraz z brewiarzem w ręku może budzić różne uczucia. Jednym brewiarz przeszkadza, inni księdzu współczują, a jeszcze inni się cieszą, że ktoś się za nich modli<sup>41</sup>. To ostatnie odczucie jest zgodne z pytaniem biskupa w czasie święceń diakonatu, od których rozpoczyna się obowiązek brewiarza kapłańskiego<sup>42</sup>:

<sup>33</sup> Zob. P. Mielcarek, *Od psalterza pełnego do psalterza łatwiejszego. Z dziejów reformy Brewiarza rzymskiego wieku XX*, „Christianitas” 47(2012), s. 237-241.

<sup>34</sup> P. Mielcarek, *Od psalterza pełnego do łatwiejszego*, s. 206-210.

<sup>35</sup> Por. T. Korpusiński, *Obowiązek brewiarza*, s. 392.

<sup>36</sup> Zob. Codex Iuris Canonici autoritate Benedici papae XV promulgatus, *Friburgi Brisgoviae Ratisbonae 1918*, kan. 135.

<sup>37</sup> Tamże, kan. 610.

<sup>38</sup> Tamże, kan. 1475.

<sup>39</sup> Por. T. Korpusiński, *Obowiązek brewiarza*, s. 392.

<sup>40</sup> KPK, kan. 276, § 2, n. 3°.

<sup>41</sup> Por. T. Korpusiński, *Obowiązek brewiarza*, s. 401.

<sup>42</sup> Jak zaznacza B. Nadolski, kształtująca się przez wieki Liturgia godzin nie jest przede wszystkim obowiązkiem osobistym kapłana, lecz Kościoła. W konsekwencji, ma ona charakter społeczny, wspólnotowy, spełniana prywatnie nie przestaje być wspólnotową i nie należy mówić o prywatnym oficjum. Przynależność do Kościoła, do konkretnej wspólnoty eklezjalnej staje się podstawą obowiązku wspól-

„Czy chcesz zachowywać i pogłębiać ducha modlitwy, właściwemu twojemu sposobowi życia, i w tym duchu wiernie sprawować Liturgię godzin w intencji Kościoła i całego świata”<sup>43</sup>.

Od tego momentu każdy duchowny „jest do niej zobowiązany, nawet wtedy, gdy wierni nie biorą w niej udziału”<sup>44</sup>. Wraz z przypomnieniem obowiązku brewiarza, należy podkreślić wyjątkową wartość tej modlitwy, która wynika z faktu, że jest ona sprawowana w intencji Kościoła i całego świata oraz w duchu oddawania Bogu uwielbienia, dziękczynienia, przedstawienia próśb<sup>45</sup>.

#### 4. Duchowy aspekt obowiązku sprawowania Liturgii godzin

W tej kwestii prawo kościelne akcentuje nie tylko pojęcie zobowiązanie, ale także wskazuje na to, co dokonuje się mocą Liturgii godzin: „Kościół wypełniając kapłańskie zadanie Chrystusa, sprawuje Liturgię Godzin, w której słuchając Boga przemawiającego do swego ludu i wspominając tajemnicę zbawienia, wysławia bez przerwy Boga śpiewem i modlitwą oraz prosi o zbawienie całego świata”<sup>46</sup>. Modlitwa brewiarzowa stanowi niezwykły dar dla pasterzy Kościoła, ponieważ nadaje kształt ich życiu i posłudze. „Jest ona tak ułożona, aby przez uwielbienie Boga uświęcała wszystkie pory dnia i nocy”<sup>47</sup>.

Opuszczenie części Oficjum, czy też głównych jego części, do których należą: Jutrznia, Nieszpory i Godzina Czytań, tłumaczy jedynie „poważny powód”<sup>48</sup>. Konsekwentne lekceważenie modlitwy uświęcenia czasu bez takiego powodu poważnie obciąża sumienie<sup>49</sup>.

W związku z powyższym nasuwa się pytanie: czy często mogą zachodzić poważne przyczyny, które usprawiedliwiłyby opuszczenie Oficjum w całości lub w części? Oczywiście należy zdecydowanie odpowiedzieć, że takie sytuacje powinny należeć do rzadkości. Bowiem kapłan prowadzący życie uporządkowane, czy odmawiający brewiarz zgodnie z życzeniem Kościoła – o ile to możliwe – nie odczuwa jakiegos ciężaru modlitwy Kościoła, jaką jest Liturgia godzin. Przeciwnie, codzienny trud pasterzowania staje się lekkim, bo ta modlitwa sprowadza szczególne łaski także

---

notowej modlitwy w formie Liturgii godzin, a nie przyjęcie święceń czy beneficjum. Przyjęcie święceń umacnia to zobowiązanie; zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 783.

<sup>43</sup> *Obrzędy święceń biskupich, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999, s. 71-117.

<sup>44</sup> OWLG 28.

<sup>45</sup> Por. M. Blaza, *Kapłańskie uświęcenie czasu*, s. 159-162.

<sup>46</sup> KPK, kan. 1173.

<sup>47</sup> Por. P. Maciaszek, *Liturgia godzin w życiu duchowym kapłana*, w: H. Sobeczko (red.), *Mirabile laudis canticum*, s. 65-89.

<sup>48</sup> Należy pamiętać, że do Oficjum zaliczają się także Modlitwa w ciągu dnia, jak i jej zakończenie. Dlatego nie wolno ich opuszczać bez rozumnej przyczyny; zob. S. Cichy, *Teologia Liturgii Godzin*, w: W. Świerzawski (red.), „Mysterium Christi”, t. 5: „Liturgia uświęcenia czasu”, Kraków 1984, s. 45-47.

<sup>49</sup> Ustawodawca kościelny mówiąc o obowiązku sprawowania Liturgii godzin, w kan. 276 § 2 n. 3, nie przewiduje sankcji karnej za nieodmówienie Godzin kanonicznych; por. *Słowo biskupów do kapłanów z okazji wprowadzenia Liturgii godzin w języku polskim* (1982), s. 269.

na całe życie osobiste i posługiwanie Kościołowi<sup>50</sup>.

Tych, którzy spełniają posługę Dobrego Pasterza, a więc biskupów, prezbiterów i diakonów, Kościół zobowiązuje do sprawowania Liturgii godzin, aby przez codzienne umacnianie się słowem Bożym ożywiali swoją pobożność, stając się przez to wiernymi świadkami Chrystusa. Wiernie wypełnianie zaleceń Kościoła pomaga osobie duchownej sprostać zadaniom, jakie stają na drodze jego powołania<sup>51</sup>. Powołani mają bowiem stawać się coraz doskonalszymi uczniami Pana i coraz doskonalej wnikać w niezgłębione bogactwa Chrystusa<sup>52</sup>.

Każdy kapłan odmawiając Liturgię godzin woła za świętym Janem Damasceńskim: „Panie, przez włożenie na mnie rąk Twego biskupa, powołałeś mnie do posługiwania Twym wybranym (...). Oczyszć me serce i mojego ducha, wyprowadź mnie drogą prostą, bądź mi pochodnią oświecającą”<sup>53</sup>.

Obowiązek sprawowania przez kapłanów Liturgii godzin w Kościele jest poddyktowany między innymi troską o powierzona im pasterskiej opiece owczarnię Chrystusa. Kapłani bowiem, wzorem Chrystusa Najwyższego Kapłana, wraz z sakramentem święceń, przyjęli na siebie wezwanie do służby Bogu i ludziom. Owo wezwanie zawiera w sobie zarazem polecenie zanoszenia do Wszechmogącego modlitwy uwielbienia, dziękczynienia oraz prośby nie tylko za Lud Boży, ale także za cały świat (DK 5). Będąc wzięci z ludu i dla ludu ustanowieni, zgodzili się modlić za Lud Boży nieustannie, aby pomagać im w dążeniu do Boga<sup>54</sup>.

Dlatego tak bardzo ważne jest, aby kapłani, znając wyjątkową wartość modlitwy, najpierw rozplanowali modlitwę, by później dopasować do niej wszystkie czynności, które mają wykonać każdego dnia. Zatem modlitwa ma charakter priorytetowy, natomiast praca jest jej konsekwencją. Duch Święty prowadzi tych, na których zstąpił w sakramencie święceń i udziela tych darów, które pozwalają na dzielnie się Bogiem w wymiarze duchowym<sup>55</sup>. Kapłani powinni mocno wierzyć w to, że w Liturgii godzin Chrystus, Głowa Mistycznego Ciała, „sam się modli za nas i w nas, a do Niego my się modlimy. On modli się za nas jako nasz kapłan; modli się za nas, bo jest Głową Ciała, którym jesteśmy, a my modlimy się do Niego, bo jest naszym Bogiem. Rozpoznajemy więc w nim nasze głosy, a Jego głos w nas samych”<sup>56</sup>.

Liturgia godzin ma być nie tylko śpiewaniem czy wypowiedaniem słów, lecz zawsze koncentracją myśli na Bogu, czyli kontemplacją<sup>57</sup>. Człowiek nie byłby w sta-

<sup>50</sup> Por. tamże.

<sup>51</sup> Por. P. Maciaszek, *Liturgia godzin w życiu duchowym kapłana*, s. 207-208.

<sup>52</sup> OWLG 28,29.

<sup>53</sup> Św. Jan Damasceński, *Wyznanie wiary*, „LG”, t. 1, s. 964.

<sup>54</sup> Por. P. Maciaszek, *Liturgia godzin w życiu duchowym kapłana*, s. 209.

<sup>55</sup> Por. tamże.

<sup>56</sup> Św. Augustyn, *Konferencje o psalmach* (85,1), cyt. za: OWLG 7.

<sup>57</sup> Wymóg dotyczący słownego (*vocaliter*) sprawowania Liturgii godzin jest powszechnie znany. W przeszłości wymóg ten był traktowany rygorystycznie, bowiem możliwość myślnego (*mentaliter*) odprawiania Liturgii godzin, była przedmiotem dyspensy. W kwestii wyjaśnienia: przywilej nie zezwalał na wzrokowe przesłedenie tekstu, analogicznie w przypadku wymogu wypowiedzania słów nie sprowadzało to modlitwy do czynności do czysto mechanicznej. Wspomnienie wymagane, miało

nie trwać na modlitwie również w intencji Kościoła bez wychwalania Jego dzieł oraz ciągłego wpatrywania się w Chrystusa i podążania Jego ścieżkami. Dlatego należy w „prośbach na pierwszym miejscu uwzględnić intencje powszechne, to znaczy za Kościół i różne jego stany: władzę świecką, ubogich, chorych i pogrążonych w smutku, a także za potrzeby całego świata, pokój i tym podobne”<sup>58</sup>.

## 5. Rola kapłana w czasie wspólnotowej celebracji Liturgii godzin

Należy podkreślić fakt, że modlitwa Kościoła (*officium divinum*) ma rangę modlitwy oficjalnej (liturgii), gdy jest sprawowana w imieniu Kościoła, przez osoby do tego upoważnione i według ustalonych zasad. Choć udział wiernych świeckich w takiej modlitwie jest nieobowiązkowy ma również rangę liturgii<sup>59</sup>. „Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin” podkreśla, że modlitwa brewiarzowa dotyczy całego Kościoła i nie ma „charakteru prywatnego”<sup>60</sup>. Ze względu na styl życia i powołanie, a nie ze względu na przyjęte święcenia kapłańskie, zakonnicy i księża diecezjalni są ludźmi modlitwy bardziej niż inni. Sobór Watykański II definiuje kapłaństwo ministerialne, jako różne od kapłaństwa wiernych, które pozwala działać *in persona Christi*. W związku z tym kapłan, ze względu na rolę, jaką pełni w zgromadzeniu liturgicznym, przewodniczy również liturgii uświęcenia czasu zastępując samego Chrystusa. Funkcja, którą pełni kapłan nie wynika z przyjętego sakramentu kapłaństwa, bowiem do odmawiania Liturgii godzin uzdalnia każdego chrześcijanina sakrament chrztu świętego, To właśnie chrzest święty, będąc bramą wszystkich sakramentów, pozwala Boga nazywać Ojcem, umieszczając ochrzczonego w Jego „domu”, który jest „domem modlitwy” (Mk 11,17). Wiązanie obowiązku sprawowania Liturgii godzin ze święceniami kapłańskimi pochodzi nie tyle od teologów, co od prawników i moralistów<sup>61</sup>. W takim duchu Liturgia godzin była ujmowana przez Sobór Trydencki, który nadawał (*officium*) rangę obowiązku, narzuconego przez Kościół<sup>62</sup>. Wymóg Kościoła dotyczący wysokiego poziomu życia kapłanów wydaje się być zrozumiały, bowiem modlitwa ma aspekt moralny i ascetyczny. „Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin” potwierdza, że osoby duchowne i zakonne mają specjalny mandat do sprawowania liturgii uświęcenia czasu<sup>63</sup>. Przy czym, jak zostało to wykazane wcześniej, dokument nie rezerwuje tej funkcji modlitwy tylko dla wyżej wymienionych osób, ale przypisuje ją całej wspólnotie wiernych<sup>64</sup>.

---

bronić liturgię godzin jako modlitwy, jako rzeczywistego dialogu z Bogiem. Moralisci w przypadku wątpliwości, czy Liturgia uświęcenia czasu została należycie odprawiona, opowiadają się za nie powtarzaniem; por. Korpusiński, T., *Obowiązek brewiarza*, s. 398-399.

<sup>58</sup> OWLG 187.

<sup>59</sup> Por. Korpusiński, T., *Obowiązek brewiarza*, s. 400-401.

<sup>60</sup> Por. OWLG 20.

<sup>61</sup> Por. Korpusiński, T., *Obowiązek brewiarza*, s. 400-401.

<sup>62</sup> Być może są to konsekwencje nauki o życiu „anielskim”, którego istotę stanowi celibat i modlitwa (na wzór aniołów), a które usiłowali prowadzić mnisi-asceci.

<sup>63</sup> Por. S. Cichy, *Teologia Liturgii godzin*, s. 45.

<sup>64</sup> Por. OWLG 17, 28.

Na podstawie powyższych rozważań wydaje się być błędem nazywanie Liturgii godzin modlitwą kapłańską, gdyż jest ona modlitwą całego Kościoła<sup>65</sup>. Kościół lokalny jest odpowiedzialny za tę modlitwę na wszystkich jej płaszczyznach<sup>66</sup>. Zatem, gdy modli się Kościół lokalny, jego modlitwa ma charakter oficjalny, tzn. posiada rangę modlitwy całego Kościoła<sup>67</sup>.

## Zakończenie

Nasze rozważania na temat obowiązku sprawowania Liturgii godzin w Kościele, może podsumować wciąż aktualne przypomnienie św. Jana Pawła II o wartości i konieczności kapłańskiej modlitwy, które jest zawarte w “Liście do kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1979 roku”: „Modlitwa – to poniekąd pierwszy i ostatni warunek nawrócenia, postępu, świętości. Może za wiele w ostatnich czasach – przynajmniej w niektórych środowiskach – dyskutowano o kapłaństwie, o „tożsamości kapłana”, o jego znaczeniu w świecie współczesnym itp. a za mało modlono się. Za mało starano się przez modlitwę wcielać w życie samo kapłaństwo, urzeczywistniać jego autentyczny dynamizm ewangeliczny, potwierdzać kapłańską tożsamość. Modlitwa wyznacza istotny styl życia kapłańskiego”<sup>68</sup>. Bez niej ów styl się wypacza. Modlitwa pomaga nam stale odnajdywać to światło, które prowadzi nas od początku powołania kapłańskiego, i stale prowadzi, choć czasem zdaje się ginąć w mroku. Modlitwa pozwala nam stale nawracać się, trwać w stanie nieustannego dążenia do Boga, które jest nieodzowne, jeśli mamy innych do Niego prowadzić. Modlitwa pomaga nam wierzyć, ufać i miłować nawet wówczas, gdy nasza ludzka słabość nam w tym przeszkadza. Modlitwa pozwala nam także odnajdywać Królestwo Boże, o którego nadejście prosimy każdego dnia powtarzając słowa, których nas nauczył Pan Jezus. Widzimy wówczas, jakie jest nasze miejsce w realizacji tej prośby: „Przyjdź Królestwo Twoje”. Widzimy jak bardzo jesteśmy potrzebni. I może wówczas, kiedy się modlimy, lepiej dostrzegamy owe ewangeliczne rozległe pola, „jak bieleją na żniwo”. W ten sposób zrozumiemy wymowę słów Chrystusa: „pro-

<sup>65</sup> Por. R. Kamiński, *Teologia pastoralna*, t. 2, Lublin 2002, s. 287-288.

<sup>66</sup> R. Kamiński zwraca uwagę na to, że do modlitwy Liturgii godzin włączają się coraz częściej uczestnicy ruchów religijnych, a także słuchacze katolickich rozgłośni radiowych, np. Radio „Maryja”; zob. tamże, s. 288.

<sup>67</sup> Por. T. Korpusiński, *Obowiązek brewiarza*, s. 400-401.

<sup>68</sup> W tym kontekście, również bardzo ważne są słowa Ojca Świętego Benedykta XVI. Ojciec Święty, w wygłoszonej homilii podczas niesporów św. Anny w Altötting, powiedział: „modlitwa brewiarzowa Ludu Bożego jest jedną z podstawowych form przebywania z Chrystusem i jest odpowiedzią na ludzką potrzebę dialogu z Bogiem. Celebrujący ją pamiętają w niej o wszystkich innych, którzy nie mają czasu i możliwości, by modlić się w ten sposób”. Powierzenie Bogu Ojcu innych osób wraz z ich sprawami w czasie modlitwy Ludu Bożego nie wynika z konieczności czy obowiązku. Jest to przejaw troski o bliźnich i ich zbawienie, a także poczucie odpowiedzialności za zbawienie wszystkich; Tenże, *Bądźcie uczniami Chrystusa i głosście Go ludziom*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 27(2006), s. 22.

ście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo”<sup>69</sup>.

## Literatura

- Araszczyk, S., *Indywidualne odmawianie i wspólnotowa celebrowanie Liturgii godzin*, w: Sobeczko, H. (red.), *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Stefanowi Cichemu, Biskupowi Legnickiemu, przewodniczącemu Komisji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, Opole 2008 (=Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny, Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna, t. 104), s. 401-408.
- Baron A. – Pietras H. (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2, Kraków 2002.
- Benedykt XVI, *Bądźcie uczniami Chrystusa i głosście Go ludziom*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 27(2006), s. 22.
- Blaza, M., *Kapłańskie poświęcenie czasu*, w: J. Augustyn (red.), *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, Kraków 2010.
- Brzeziński, D., *Publiczna modlitwa Kościoła w starożytności chrześcijańskiej*, w: Sobeczko, H. (red.), *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Stefanowi Cichemu, Biskupowi Legnickiemu, przewodniczącemu Komisji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, Opole 2008 (=Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny, Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna, t. 104), s. 65-89.
- Cichy, S., *Teologia Liturgii Godzin*, w: Świerzawski, W. (red.), „Mysterium Christi”, t. 5: „Liturgia poświęcenia czasu”, Kraków 1984, s. 32-50.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Benedici papae XV promulgatus*, Friburgi Brisgoviae Ratisbonae 1918.
- Di Sante, C., *La preghiera di Israele. Alle origini Della liturgia cristiana*, Genova 1991.
- Głowa, W., *Modlitwa liturgiczna. Liturgia Godzin*, Przemysł 1996.
- Iwaszkiewicz, P. (opr. i tłum.), *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej*, Kraków 1996.
- Kamiński, R., *Teologia pastoralna*, t. 2, Lublin 2002.
- Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2008.
- Konecki, K., *Eklezjalny walor Liturgii godzin*, „Teologia i człowiek” 7-8(2006), s.123-132.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Słowo Biskupów do kapłanów z okazji wprowadzenia Liturgii Godzin w języku polskim (1982)*, w: Krakowiak, Cz. – Adamowicz, L. (red.), *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski*, s. 265-271.
- Koperek, S., *Udział świeckich w Liturgii Godzin*, w: Świerzawski, W. (red.), „Mysterium Christi”, t. 5: *Liturgia poświęcenia czasu*, Kraków 1984, s. 191-201.
- Korpusiński, T., *Obowiązek brewiarza*, „Ateneum Kapłańskie” 445/3(1983), s. 392-402.
- Kunzler, M., *Liturgika Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1999.
- Maciaszek, P., *Liturgia godzin w życiu duchowym kapłana*, w: Sobeczko, H. (red.), *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Stefanowi Cichemu, Biskupowi Legnickiemu, przewodniczącemu Komisji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, Opole 2008 (=Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny, Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna, t. 104), s. 65-89.
- Mielcarek, P., *Od psalterza pełnego do psalterza łatwiejszego. Z dziejów reformy Brewiarza rzymskiego wieku XX*, „Christianitas” 47(2012), s. 237-241.
- Nadolski, B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Obrzędy święceń biskupich, prezbiterów i diakonów, Kotowice 1999.

<sup>69</sup> Korpusiński, T., *Obowiązek brewiarza*, s. 400-401.



*Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin*, w: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 1, wyd. drugie, Poznań 2006, s. 23-98.

Shalom Ben-Chorin, *Betendes Jugentum*, Tübingen 1980.

Stefański, J., *Reforma Liturgii godzin według Vaticanum II*, „Ateneum Kapłańskie” 446(1983), s. 3-23.

Św. Benedykt z Nursji, *Reguła – Żywot – Komentarz*, Tyniec 1979.



REV. ZBIGNIEW WANAT

Nicolaus Copernicus University  
in Toruń

ORCID: 0000-0002-6352-8377

## Searching for People and Accompanying them on their Journey Back. Notes on the Margins of the Pastoral Guidelines for Exhortation *Amoris Laetitia* of the Polish Episcopal Conference

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-035>

Summary: The post-synodal exhortation *Amoris laetitia* of Pope Francis provoked the most heated theological dispute since the Second Vatican Council. They also awakened new hopes and expectations of the faithful, especially those living in non-sacramental relationships. Because of objective spiritual obstacles, they cannot receive absolution and receive Holy Communion. Now, because of these aroused hopes, they turn again to priests, especially to confessors. It is a great challenge for them to meet all those who need help and accompaniment on their way back to full integration with the community of the Church. An important impulse for reflection on this challenge is *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris laetitia* adopted by the Polish Episcopal Conference at its 379th plenary meeting on 8 June 2018. This document was long awaited by the priests. He have provided answers to some questions concerning the pastoral practice of the Church, in particular concerning the giving of Holy Communion to people living in non-sacramental relationships. Bishops reminded the already existing indications, which have not changed. On the other hand, they placed a strong emphasis on a renewed evangelical attitude towards people in an irregular situation. They emphasized that the pastoral ministry should be characterize “with closeness, respect and compassion, which at the same time heal, liberate and encourage adolescence in the Christian life”. With regard to this pastoral goal, the author of the article will focus on the role and selected tasks of the priest. This will be a welcoming reception, accompaniment in the discernment of situations and a gradual integration with the community of the Church.

Keywords: *Amoris laetitia*, Pastoral Guidelines, accompanying, discernment, integration

Poszukiwanie i towarzyszenie w drodze powrotnej.  
Uwagi na marginesie *Wytucznych pastoralnych*  
*do adhortacji Amoris laetitia*  
Konferencji Episkopatu Polski

Streszczenie: Posynodalna adhortacja *Amoris laetitia* papieża Franciszka sprowokowała najbardziej gorący spór teologiczny od czasu Soboru Watykańskiego

II. Rozbudziła także nowe nadzieje i oczekiwania wiernych, zwłaszcza żyjących w związkach niesakramentalnych. Z powodu obiektywnych przeszkód natury duchowej nie mogą oni otrzymać rozgrzeszenia i przystępować do Komunii świętej. Teraz – ze względu na owe rozbudzone nadzieje – na nowo zwracają się do duszpasterzy, w szczególności do spowiedników. Jest to dla nich wielkie wyzwanie, by wyjść na spotkanie tym, którzy potrzebują pomocy i towarzyszenia w drodze powrotu do pełnej integracji ze wspólnotą Kościoła. Ważnym impulsem do refleksji na tym wyzwaniem są *Wytyczne pastoralne do adhortacji Amoris laetitia* przyjęte przez Konferencję Episkopatu Polski na 379. zebraniu plenarnym w dniu 8 czerwca 2018 r. Dokument ten był długo oczekiwany przez duszpasterzy. Przyniósł on odpowiedź na niektóre pytania dotyczące duszpasterskiej praktyki Kościoła, w szczególności dotyczące udzielania Komunii świętej osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych. Biskupi przypomnieli istniejące już wskazania, które nie uległy zmianie. Natomiast mocny akcent położyli na odnowioną, ewangeliczną postawę wobec osób, które znalazły się w sytuacji nieregularnej. Podkreślili, by pasterską posługę „naznaczyć bliskością, spojrzeniem pełnym szacunku i współczucia, które jednocześnie leczą, wyzwalają i zachęcają do dojrzewania w życiu chrześcijańskim”. W odniesieniu do tego pastoralnego celu autor artykułu skupi się na roli i wybranych zadaniach kapłana. Będą to życzliwe przyjęcie, towarzyszenie w rozeznawaniu sytuacji oraz stopniowa integracja ze wspólnotą Kościoła.

Słowa kluczowe: *Amoris laetitia*, wytyczne pastoralne, towarzyszenie, rozeznanie, integracja

## Introduction

The two General Assemblies of the Synod of Bishops dedicated to the family (5-19.10.2014 and 4-25.10.2015) and the post-synodal exhortation *Amoris laetitia* (published on 8.04.2016) provoked numerous questions and doubts of theological nature, and consequently the most heated theological dispute since the Second Vatican Council<sup>1</sup>. They also awakened new hopes and expectations of the faithful, especially those living in non-sacramental relationships. Because of objective spiritual obstacles, they cannot receive absolution and receive Holy Communion. Now, because of these aroused hopes, they turn again to pastors, especially to confessors. This is a good fruit of both the synodal path and the reading of the papal exhortation. The Holy Spirit used them to involve the faithful again in the life of the Church, who may have felt rejected or pushed away. The great gift to the Church community is the fact that those who were like lost sheep (cf. Matt 18:12-14; Luke 15:1-7), often

<sup>1</sup> The nature and importance of the dispute is discussed in J. Kupczak, *Źródła sporu o Amoris laetitia*, Poznań 2018. Among the Polish publications presenting the fruits of the theological debate on the exhortation *Amoris laetitia* it is worth mentioning, among others: I. Mroczkowski, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Płock 2017; *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostolskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa*, red. J. Goleń, Lublin 2017; *Miłość jest nam dana i zadana. Komentarz do posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, red. G. Chojnacki, Szczecin 2017, as well as „Teologia i Moralność” nr 23 (2018), „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 37/1 (2017); „Społeczeństwo” 27/4 (2017), „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 13 (2016-2017).

without a shepherd (Matt 9:36; Mark 6:34), are now beginning to return to Christ's fold, guided by the grace of the Spirit of God, who acts as he wishes (cf. John 3:8) and gives new hope (cf. Rom 5:5). At the same time, it is a great challenge to go out to meet all those who need help and accompaniment on the way back (cf. Luke 15:4-5; John 10:16).

An important impulse for reflection on this challenge is *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris laetitia* adopted by the Polish Episcopal Conference at its 379th plenary meeting on 8 June 2018<sup>2</sup>. This document was long awaited by the priests, whose task, as indicated by Pope Francis, "accompany [the divorced and remarried] in helping them to understand their situation according to the teaching of the Church and the guidelines of the bishop"<sup>3</sup>. *Pastoral guidelines* were formulated by reading *Amoris laetitia* in the spirit of "hermeneutics of continuity". They are an expression of the conviction that the exhortation "only takes into account, but above all complements and updates the previous statements of the Magisterium of the Church on marriage and family"<sup>4</sup>. They contain numerous references to the exhortation interpreted in the light of other important documents of Pope Francis, in particular the programmatic exhortation of the *Evangelii gaudium*, but also the most recent exhortation *Gaudete et exultate*. They also emphasize the need to develop a new Directory for the Pastoral Care of Families for the Church in Poland in order to "characterize the pastoral ministry with closeness, a respectful and compassionate look that simultaneously heals, liberates, and encourages growth in Christian life"<sup>5</sup>. With regard to this pastoral goal, this reflection will focus on the role and selected tasks of the priest. This will be a welcoming reception, accompaniment in the discernment of situations and a gradual integration with the community of the Church.

## 1. Friendly welcome

To offer God's mercy through the ministry of the Church requires the fulfilment of a fundamental condition. It is a kind and unconditional reception and a willingness to accompany all those who wish to return to full communion with the Church. This applies to the faithful in an irregular situation, in particular to divorced spouses who live in repeat relationships. Fulfilling this condition is, of course, only the beginning of the road and only the creation of a suitable space in which it will be possible to recognize the truth about the concrete situation of the faithful and find a way to help them. Hence, so much depends on the reaction and attitude of the priest, a confessor who is often like a general practitioner. He cannot simply send the patient home without examining the patient. Each case of a similar treatment of the faithful, so that

---

<sup>2</sup> Polish Episcopal Conference, *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*. Original text: *Wytuczne pastoralne do adhortacji Amoris laetitia* (8.06.2018), <https://episkopat.pl/biskupi-potrzeba-služby-malzenstwu-i-rodzynie-oraz-osobom-w-zwiazkach-niesakramentalnych/> [10.06.2018].

<sup>3</sup> Francis, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris laetitia*, n. 300.

<sup>4</sup> *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*, n. 1.

<sup>5</sup> *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*, Conclusion.

they felt rejected and even condemned by the Church, first calls for the conversion of the pastors themselves. Polish bishops emphasized this in the introduction to the *Pastoral Guidelines*: “In the voice of Pope Francis we recognize the fatherly call to «pastoral and missionary conversion» (*Evangelii gaudium*, n. 25). This appeal for a pastoral phrase stems from his concern for every human being (cf. *Misericordiae vultus*, n. 4), in which he clearly refers to St. John Paul II, for whom «man is the first way on which the Church must walk in fulfilling her mission» (*Redemptor hominis*, n. 14)”. At the same time they pointed out that the realization of this task requires “deeper reflection and tender and merciful care of the pastors”<sup>6</sup>.

In this spirit, it is worth recalling a few indications of contemporary popes addressed to priests, in particular to confessors. Their task is to reveal the tenderness and mercy of God<sup>7</sup>. Their attitude will determine to a large extent whether the faithful living in non-sacramental relationships will feel welcomed anew by the community of the Church and wish to accompany them through discernment and gradual integration. It is about making the meeting in the confessional – sometimes first after many years – a new beginning of discovering that the path to full reconciliation has not been definitively closed to them<sup>8</sup>. This path should be illuminated above all by the Word of God as a starting point and a basis for further pastoral dialogue. Therefore, the confessor’s task is to communicate the truth about God’s mercy - love more powerful than sin, patiently reminding us that Jesus Christ revealed the true face of the merciful God (cf. John 14:9). „When we realize that God’s love for us does not cease in the face of our sin or recoil before our offenses, but becomes even more attentive and generous; when we realize that this love went so far as cause the passion and death of the Word made flesh who consented to redeem us at the price of his own blood, then we exclaim in gratitude: «Yes, the Lord is rich in mercy» and even: «The Lord is mercy»”<sup>9</sup>.

Among the texts worth returning to, trusting in their invigorating power and con-

<sup>6</sup> *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*, Introduction.

<sup>7</sup> I signalled this issue in the context of the Pope’s concern for the quality of service in the sacrament of Penance and Reconciliation. Cf. Z. Wanat, *Troska Benedykta XVI o kapłanów jako szafarzy sakramentu miłosierdzia*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 54/2 (2016), s. 31-57; *Spowiednik jako uczestnik rewolucji czułości. Na marginesie encykliki Evangelii Gaudium Papieża Franciszka*, „*Studia Gdańskie*” 38 (2016), s. 227-238; *Kapłan – sługa Bożego miłosierdzia*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 52/2 (2014), s. 83-102; *Kapłan-spowiednik – sługa miłości potężniejszej niż grzech*, „*Teologia i Człowiek*” nr 7-8 (2006), s. 271-288.

<sup>8</sup> In the document *Serving the truth about marriage and family* (Łomża, 19.06.2009), the Polish bishops clearly pointed out the quality of service in the sacrament of penance. “There must always be so many confessors to be able to administer this sacrament in a hurry. It is not enough to give absolution in a hurry. It is necessary to have time for each penitent to take up subjects related to the confession of sins and to answer any questions. The truth about marriage and family must be served gently but decisively. The Sacrament of Reconciliation held in a hurry and superficially discourages its use” (n. 90). The time spent on the penitent is always a very important factor in the fruitful use of the sacrament of penance and reconciliation. In the case of the faithful who somehow return from afar, it may even have a decisive meaning.

<sup>9</sup> John Paul II, Post-synodal Apostolic Exhortation *Reconciliation and Penance*, n. 22.

stant effectiveness (cf. Heb 4:12) is the Gospel parable of the prodigal son (cf. Luke 15:15-32). St. John Paul reflected on it many times, among others in the encyclical *Dives in misericordia* (n. 5-6) and the Exhortation *Reconciliatio et paenitentia* (n. 5-6). He was convinced that this parable in a special way raises the spirit, awakens hope and enables returns<sup>10</sup>. That is why it should also be reminded to people living in non-sacramental relationships. It ensures that a man who commits sin does not lose his filial dignity to God, for his love surpasses justice. “the relationship between justice and love, that is manifested as mercy, is inscribed with great exactness in the content of the Gospel parable. It becomes more evident that love is transformed into mercy when it is necessary to go beyond the precise norm of justice-precise and often too narrow”<sup>11</sup>. The Gospel parable shows the true face of God as the merciful Father. His faithful love is expressed in his readiness to welcome all those who return immediately and joyfully, and in generously giving them when they return home. This is accompanied by a deep emotion on the part of the father, which is based on the awareness that “a fundamental good has been saved: the good of his son’s humanity. Although the son has squandered the inheritance, nevertheless his humanity is saved. [...] The father’s fidelity to himself is totally concentrated upon the humanity of the lost son, upon his dignity. This explains above all his joyous emotion at the moment of the son’s return home”<sup>12</sup>.

A common reflection on the content of the parable leads to the discovery of just such a love of God for every human being, especially for the sinner. It is the way to a humble and confident acceptance of the truth about human moral condition. The knowledge that God loves unconditionally, in spite of man’s sinfulness, ensures that the truth about sin and its painful consequences does not lead to discouragement or despair. For God’s mercy leans over every prodigal son, over his moral misery and sin. Anyone who experiences mercy in this way does not feel humiliated, but found again. He experiences the joy of his father who found him<sup>13</sup>. Then the person who returns is also able to accept the teaching of the Church and the communal road that He proposes.

Pope Benedict XVI also emphasized the need to show the truth about God’s mercy, which liberates hope and gives strength for authentic conversion. He also pointed out that this liberating truth is confirmed by the attitude of the priest himself, a kind reception and patient hearing of the penitent. In this way, the priest represents and imitates Christ, who proclaimed the good news of forgiveness not only in words, but also through concrete gestures of human goodness and tenderness towards sinners<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cf. John Paul II, General Audience *Pokuta w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej* (Watykan, 15.04.1992), „L’Osservatore Romano” 13/6 (1992), s. 40.

<sup>11</sup> John Paul II, Encyclical *Dives in misericordia*, n. 5.

<sup>12</sup> John Paul II, Encyclical *Dives in misericordia*, n. 6.

<sup>13</sup> Cf. John Paul II, Encyclical *Dives in misericordia*, n. 6.

<sup>14</sup> Cf. Benedict XVI, *Address of his Holiness Benedict XVI to the Confessors who serve in the four Papal Basilicas of Rome* (19.02.2007), [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070219\\_penitenzieri.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070219_penitenzieri.html) [15.08.2018].

„By experiencing the tenderness and pardon of the Lord, the penitent is more easily led to acknowledge the gravity of sin, is more resolved to avoid it in order to remain and grow in renewed friendship with God”<sup>15</sup>. That is why the Pope encouraged the priest to “to make transpire, in words and in drawing near to the penitent, the merciful love of God. Like the father in the parable of the prodigal son, to welcome the penitent sinner, to help him rise again from sin, to encourage him to amend himself, never making pacts with evil but always taking up again the way of evangelical perfection. May this beautiful experience of the prodigal son, who finds the fullness of divine mercy in the father, be the experience of whoever confesses in the Sacrament of Reconciliation”<sup>16</sup>.

Revelation of the tenderness and forgiving love of God is truly fruitful when the priest first experiences it personally. “His knowledge of his own limitations and his need to have recourse to Divine Mercy to ask forgiveness, to convert his heart and to be sustained on the journey to holiness are fundamental in the life of a priest. Only those who have first experienced its greatness can be convinced preachers and administrators of God’s mercy”<sup>17</sup>. At the same time, humility and trust are needed in the face of very complicated situations and existential dramas of penitents. It is difficult to find easy hints or explanations. Therefore, the priest should remember that in the end he embraces everything and accepts God’s Love, which forgives and transforms: “though your sins are like scarlet, they shall be as white as snow” (Isa 1:18). “If, on the one hand knowing and, in a certain way, visiting the depths of the human heart, even its darkest aspects, tests the humanity and the faith of the priest himself, on the other, it fosters within him the certainty that it is God who has the last word over human evil and history, it is his Mercy which can make all things new (cf. Rev 21:5)”<sup>18</sup>.

Similar remarks can easily be found in the teachings of Pope Francis. He calls on confessors to participate in the “revolution of tenderness”. This means following the way in which the merciful God turns to the needy, the weak and sinful man. This way embodies Jesus Christ. As a Good Shepherd, he becomes a point of reference for a confessor’s attitude and mode of action towards the penitent. Look at and consider the example of Jesus, who has the heart of God. “He is full of tenderness for the people, especially for those who are excluded, that is, for sinners, for the sick who

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*

<sup>16</sup> Benedict XVI, *Address of his Holiness Benedict XVI to the Participants in the Course on the Internal Forum promoted by the Apostolic Penitentiary* (Vatican, 16.03.2007), [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070316\\_apost-penitentiary.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070316_apost-penitentiary.html) [16.08.2018].

<sup>17</sup> Benedict XVI, *Address of his Holiness Benedict XVI to the Participants in the Course on the Internal Forum promoted by the Apostolic Penitentiary* (Vatican, 11.03.2010), [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100311\\_penitenzieria.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20100311_penitenzieria.html) [16.08.2018].

<sup>18</sup> Benedict XVI, *Address of his Holiness Benedict XVI to the Participants in the Course on the Internal Forum promoted by the Apostolic Penitentiary* (Vatican, 25.03.2011), [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110325\\_penitenzieria.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20110325_penitenzieria.html) [16.08.2018].



no one takes care of.... Thus, in the image of the Good Shepherd, the priest is a man of mercy and compassion, close to his people and a servant to all. This is a pastoral criterion I would like to emphasize strongly: closeness. Closeness and service, but closeness, nearness!...”<sup>19</sup>.

Pope Francis also recalls an important practical guide to the manifestation of God’s mercy and tenderness. It concerns the discernment and evaluation of the situation of the faithful, as well as the judgement of a specific procedure. „Neither the laxist nor the rigorist bears witness to Jesus Christ, for neither the one nor the other takes care of the person he encounters. The rigorist washes his hands of them: in fact, he nails the person to the law, understood in a cold and rigid way; and the laxist also washes his hands of them: he is only apparently merciful, but in reality he does not take seriously the problems of that conscience, by minimizing the sin. True mercy *takes the person into one’s care*, listens to him attentively, approaches the situation with respect and truth, and accompanies him on the journey of reconciliation. And this is demanding, yes, certainly. The truly merciful priest behaves like the Good Samaritan... but why does he do it? Because his heart is capable of having compassion, it is the heart of Christ!”<sup>20</sup>.

It should be emphasized that such an attitude is first a grace and a gift of the Holy Spirit, and only then a task. For this reason, Francis called on priests to receive grace with confidence (cf. John 20:22-23) and to take up the task courageously, becoming “men of the Holy Spirit” – joyful, strong witnesses and heralds of the resurrection of the Lord Jesus. “This witness is seen on the face, is heard in the voice of the priest who administers the Sacrament of Reconciliation with faith and «anointing». He receives penitents not with the attitude of a judge, nor with that of a simple friend, but with the charity of God, with the love of a father who sees his son returning and goes out to meet him, of the shepherd who has found his lost sheep. The heart of a priest is a heart capable of being moved by compassion, not through sentimentalism or mere emotion, but through the «bowels of mercy» of the Lord”<sup>21</sup>.

Genuine compassion does not allow us to forget that the faithful often have great difficulty in confessing their sins before another person. For this reason, in addition to the positive indications in the teaching of Francis, the call, which was very strong in the exhortation *Evangelii gaudium*, returns: “I want to remind priests that the confessional must not be a torture chamber but rather an encounter with the Lord’s mercy which spurs us on to do our best”<sup>22</sup>. It is also found literally quoted in a foot-

---

<sup>19</sup> Francis, *Address of Pope Francis to the Parish Priests of the Diocese of Rome* (Vatican, 6.03.2014), [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/march/documents/papa-francesco\\_20140306\\_clero-diocesi-roma.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140306_clero-diocesi-roma.html) [30.08.2018].

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Francis, *Address of Pope Francis to Participants in a Course sponsored by the Apostolic Penitentiary* (Vatican, 28.03.2014), [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/march/documents/papa-francesco\\_20140328\\_corso-penitenzieria-apostolica.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140328_corso-penitenzieria-apostolica.html) [31.08.2018].

<sup>22</sup> Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii gaudium*, n. 44.

note to one of the exhortation points of *Amoris laetitia*<sup>23</sup>. In a similar way, the Pope appealed during his meeting with confessors to help the faithful to experience peace and human and Christian understanding. “Confession should not be «torture», but everyone should leave the confessional with happiness in their hearts, with their faces radiating hope, albeit at times – we know – bathed in the tears of conversion and joy derived from it’s The Sacrament, with all of the penitent’s actions, does not mean it should become a harsh, annoying and intrusive interrogation. On the contrary, it should be a liberating encounter, enriched with humanity, through which one can educate in mercy”<sup>24</sup>. The willingness to welcome and accompany the faithful in this way, especially those who are in difficulty, is a necessary condition and only the beginning of a long process of pastoral discernment.

## 2. Accompanying in discernment

*Pastoral guidelines* emphasize the need for pastoral accompaniment of the faithful. His evangelical image is behaviour of Jesus towards the disciples who are on their way to Emmaus (cf. Luke 24:13-35). The Accompanying demands to get closer to the other and to walk together with him. The bishops recall the teachings of Pope Francis, who encourages, without diminishing the value of the evangelical ideal, to accompany with mercy and patience the possible stages of growth of the people forming day by day. In this way we should make room for the Lord’s mercy, which encourages us to do the possible good. The fruit of this ministry of the faithful is the development of the pastoral care of ties. In this way, the whole community of the faithful is ready to accompany man in all his experiences, including those that are painful and often prolonged<sup>25</sup>.

According to the wish of Pope Francis, Polish bishops remind us that pastoral accompaniment should include fiancées, spouses and people who found themselves in difficult and irregular situations<sup>26</sup>. Its purpose is discernment, which is part of the Church’s mission and is understood first as a pastoral, evangelical and spiritual study of the ways of life before God<sup>27</sup>. They note that the term “discernment” – used in *Amoris laetitia* Exhortation about 50 times – is crucial for understanding its message. Recalling the words of the latest exhortation of Francis *Gaudete et Exsultate*, they show that this discernment covers different aspects of Christian life seen from the perspective of God’s vocation and the ultimate goal of human life. It does not exclu-

<sup>23</sup> Footnote 351 to number 305 of the exhortation *Amoris Laetitia*.

<sup>24</sup> Francis, *Address of his Holiness Francis to Participants in a Course on the Internal Forum organized by the Apostolic Penitentiary* (Vatican, 12.03.2015), [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/march/documents/papa-francesco\\_20150312\\_tribunale-penitenzieria-apostolica.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150312_tribunale-penitenzieria-apostolica.html) [31.08.2018].

<sup>25</sup> Cf. *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*, n. 2; Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, nr 24, 44; Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 308.

<sup>26</sup> Pope Francis dedicates an entire chapter VI of his exhortation *Amoris laetitia* to this issue, n. 205-258.

<sup>27</sup> Cf. Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, n. 33, 50, 154.

de “spiritual discernment does not exclude existential, psychological, sociological or moral insights drawn from the human sciences. At the same time, it transcends them. Nor are the Church’s sound norms sufficient. [...] discernment is a grace. Even though it includes reason and prudence, it goes beyond them, for it seeks a glimpse of that unique and mysterious plan that God has for each of us, which takes shape amid so many varied situations and limitations. It involves more than my temporal well-being, my satisfaction at having accomplished something useful, or even my desire for peace of mind. It has to do with the meaning of my life before the Father”<sup>28</sup>. In this way, they encourage personal reflection on a slightly larger part of this exhortation devoted to the theme of discernment<sup>29</sup>.

Polish bishops explain that discernment presupposes humility, generosity and patience and indicates its meaning and purpose. “It is a means of spiritual combat for helping us to follow the Lord more faithfully. We need it at all times, to help us recognize God’s timetable, lest we fail to heed the promptings of his grace and disregard his invitation to grow”<sup>30</sup>. It is intended to guide all the faithful who ask for it, to become aware of their situation before God, to help them find possible ways of responding to God and in their development in the midst of limitations<sup>31</sup>. They also say that the law of gradual approach, which John Paul II pointed out in his exhortation *Familiaris consortio*, is very helpful in the realization of the difficult work of accompaniment and discernment. This law presupposes that man “knows, loves and does moral good, according to the stages of his development”<sup>32</sup>. Bishops also point out that Pope Francis recommends that attenuating circumstances be taken into account in pastoral discernment. To this end, he recalls the conditions contained in the *Catechism of the Catholic Church* which reduce, and sometimes even abolish, the accountability and responsibility of the perpetrator and the circumstances which reduce moral responsibility<sup>33</sup>. Their inclusion will be important in the process of fuller inclusion in the life of the community of the Church.

The explicit reference to the *Catechism of the Catholic Church* requires that the importance of attenuating circumstances be read in the light of the entire article on the morality of human acts<sup>34</sup>. According to the traditional view of the moral evaluation of human activity, which is recalled there, it depends on three elements:

<sup>28</sup> Francis, Apostolic Exhortation *Gaudete et Exsultate*, n. 170.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, n. 166-175.

<sup>30</sup> Francis, Apostolic Exhortation *Gaudete et Exsultate*, n. 169.

<sup>31</sup> Cf. *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*, n. 2; Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 300, 303, 305.

<sup>32</sup> John Paul II, Post-synodal Exhortation *Familiaris consortio*, n. 34, cf. Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris laetitia*, n. 295.

<sup>33</sup> Cf. Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris laetitia*, n. 302; *Catechism of the Catholic Church*, n. 1753; 2352.

<sup>34</sup> Cf. *Catechism of the Catholic Church*, n. 1749-1761. An in-depth reflection on this subject is contained in Encyclical *Veritatis splendor*, n. 71-83; cf. Por. M. Marian, *Znaczenie okoliczności łagodzących w adhortacji papieża Franciszka Amoris laetitia. Wielość interpretacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 12 (2017), s. 265-283.

the chosen object, the intended purpose, i.e. the intention and circumstances of the action. An objective element, i.e. the subject of conscious and voluntary action, is of fundamental importance for moral evaluation. On the side of the operating entity there is its intention, the first component of which is the purpose of the action. However, “the circumstances, including the consequences, are secondary elements of a moral act. They contribute to increasing or diminishing the moral goodness or evil of human acts (for example, the amount of a theft). They can also diminish or increase the agent’s responsibility (such as acting out of a fear of death). Circumstances of themselves cannot change the moral quality of acts themselves; they can make neither good nor right an action that is in itself evil”<sup>35</sup>. The Catechism clearly states that a morally good deed presupposes both the good of the object, the purpose and the circumstances<sup>36</sup>. Therefore, for a moral assessment it is not enough to take into account only the intention or circumstances. In addition, “there are acts which, in and of themselves, independently of circumstances and intentions, are always gravely illicit by reason of their object; such as blasphemy and perjury, murder and adultery”<sup>37</sup>.

The last of these acts appears in the exhortation *Amoris laetitia* only in reference to the history of the adulteress in the Gospel of John (cf. John 8:1-11), which Jesus does not condemn, but calls for conversion, or a more dignified life<sup>38</sup>. This scene is of particular importance for discerning irregular situations, including the situation of the faithful living in non-sacramental relationships. It shows that one can show understanding and mercy without blurring the truth about sin, of which Jesus speaks clearly (cf. Matt 19:1-9). That is why Francis states: “Given that gradualness is not in the law itself (cf. *Familiaris Consortio*, n. 34), this discernment can never disregard the demands of the evangelical truth and charity, as proposed by the Church”<sup>39</sup>. They must be carried out in such a way that “lest anyone think that the demands of the Gospel are in any way being compromised”<sup>40</sup>. This applies both to the call to conversion and to showing affection and mercy to the returnee.

With regard to people who have divorced and entered into a new civil partnership, the Polish bishops point out that there is an innumerable diversity of situations. For the sake of their spiritual well-being, it is necessary to discern their specific, individual situation. They stress that “this discernment should first lead to an ecclesiastical trial to determine whether the first marriage can be declared null and void”<sup>41</sup>. This is a very important indication, because it protects the faithful from subjectivity of judgments in such an extremely important matter. After all, it is about their dignified sacramental communion with Christ and His Church and the possibility of getting

<sup>35</sup> *Catechism of the Catholic Church*, n. 1754.

<sup>36</sup> *Catechism of the Catholic Church*, n. 1755.

<sup>37</sup> *Catechism of the Catholic Church*, n. 1756.

<sup>38</sup> Cf. Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 27, 38, 64.

<sup>39</sup> Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 300.

<sup>40</sup> Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 301.

<sup>41</sup> *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*, n. 4.

married to a person with whom they have a non-sacramental relationship.

It is worth recalling the explanations of the Congregation for the Doctrine of the Faith, why it is not enough only to judge the individual's conscience about the existence or non-existence of a previous marriage and the validity of a new marriage. "Marriage, in fact, because it is both the image of the spousal relationship between Christ and his Church as well as the fundamental core and an important factor in the life of civil society, is essentially a public reality. [...] the consent that is the foundation of marriage is not simply a private decision since it creates a specifically ecclesial and social situation for the spouses, both individually and as a couple. Thus the judgment of conscience of one's own marital situation does not regard only the immediate relationship between man and God, as if one could prescind from the Church's mediation, that also includes canonical laws binding in conscience. Not to recognise this essential aspect would mean in fact to deny that marriage is a reality of the Church, that is to say, a sacrament"<sup>42</sup>. Therefore, when speaking of a discernment of the situation, the Church first points to the canonical process, the sole purpose of which is to affirm the truth in an unbiased manner. The Church does not want to replace human consciences, but wants to serve them in searching for and reaching the truth<sup>43</sup>. It is only on its foundation that it is possible to integrate more fully into the life of the ecclesial community and to find the way to the Holy Communion.

### 3. Gradual integration

Polish bishops point out that the aim of pastoral discernment and accompaniment of every person – regardless of their life situation – is to integrate with themselves and with the community of the Church. It is based on the logic of integration into the community, thanks to which the faithful not only discover belonging to the Church, but also experience it joyfully and fruitfully<sup>44</sup>. In addition to human gestures that confirm that the community of the Church really wants to be close to those experiencing spiritual difficulties and crises, to married couples and families who are struggling with an ever-increasing crisis of faith and love, a clear message of faith concerning the nature of the Church is necessary. It is made up of all the baptized, including those who live in an irregular situation, e. g. in a non-sacramental relationship. Some of them, because of their personal negative experiences, need new confirmation that they are part of the Church and have never been excluded from it. What

---

<sup>42</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to the Bishops of the Catholic Church concerning the Reception of Holy Communion by the divorced and remarried Members of the Faithful* (Rom, 14.09.1994), n. 7-8.

<sup>43</sup> Cf. John Paul II, Encyclical *Veritatis splendor*, n. 64; M. Szczodry, *Kwestia sumienia w posynodalnej adhortacji Amoris Laetitia papieża Franciszka*, w: *Miłość jest nam dana i zadana. Komentarz do posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, red. G. Chojnacki, Szczecin 2017, s. 243-260.

<sup>44</sup> Cf. Pastoral *Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*, n. 2; Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 299; M. Machinek, *Logika inkluzji papieża Franciszka. Pytania otwarte na marginesie adhortacji Amoris laetitia*, „Forum Teologiczne” 18 (2017), s. 197-211.

is more, they are called to find their unique and irreplaceable place in this community and to build it as far as possible in the realization of their own vocation. The task of the community, on the other hand, is to help them to better understand their personal situation and to properly discover the path of personal maturity<sup>45</sup>.

The way Jesus pointed out is a way of mercy and integration, a communal way of spiritual development. First of all, it is about the growth of love, which is the best counterbalance to evil<sup>46</sup>. The presence of this love is confirmed by the concrete attitudes and actions that can also be taken by the faithful living in irregular situations. These are the concerns for the sustainability of the new relationship and the upbringing of children, as well as the commitment to Christian life. John Paul II called both the shepherds and the whole community of faithful “to help the divorced, and with solicitous care to make sure that they do not consider themselves as separated from the Church, for as baptized persons they can, and indeed must, share in her life. They should be encouraged to listen to the word of God, to attend the Sacrifice of the Mass, to persevere in prayer, to contribute to works of charity and to community efforts in favour of justice, to bring up their children in the Christian faith, to cultivate the spirit and practice of penance and thus implore, day by day, God’s grace. Let the Church pray for them, encourage them and show herself a merciful mother, and thus sustain them in faith and hope”<sup>47</sup>.

Spiritual maturity is necessary to achieve full integration with the community of the Church, whose sign is Holy Communion. It should be remembered that Pope Francis did not change the discipline concerning the conditions of Holy Communion for divorced faithful who live in a non-sacramental relationship<sup>48</sup>. He encouraged them to discern their situation in order to help them find possible ways of responding to God and developing among the limitations. They too can grow in the life of grace and love, receiving the help of the Church for this purpose<sup>49</sup>. Only in a footnote to this incentive it adds: “In certain cases, this can include the help of the sacraments. [...] the Eucharist «is not a prize for the perfect, but a powerful medicine and nourishment for the weak»”<sup>50</sup>. Some participants in the discussion exaggeratedly emphasize the importance of this beautiful statement. It should be noted, however, that it is neither new nor even more revolutionary. The Church is made up of people who are aware of their sinfulness and who profess this truth at every Holy Mass: *Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima*

<sup>45</sup> Cf. *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*, n. 3; Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 312.

<sup>46</sup> Cf. *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*, n. 2; Francis, Apostolic Exhortation *Gaudete et exultate*, n. 141, 163; Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 296.

<sup>47</sup> John Paul II, Post-synodal Exhortation *Familiaris consortio*, n. 84.

<sup>48</sup> Cf. Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 300; W. Góralski, *Adhortacja apostolska Amoris Laetitia papieża Franciszka. Prezentacja dokumentu z komentarzem do nn. 300-308*, Płock 2016, s. 49-55.

<sup>49</sup> Cf. Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 305.

<sup>50</sup> Footnote 351 to number 305 of the exhortation *Amoris Laetitia*.

mea – “Lord, I am not worthy that you should enter under my roof, but only say the word and my soul shall be healed”<sup>51</sup>.

The words spoken just before receiving Holy Communion express the faith of the Church, which, in the face of the greatness of the sacrament of the Eucharist, humbly repeats the words of the centurion (cf. Matt 8:8). He recognizes his own weakness and at the same time confesses the omnipotence of Christ. He can offer his help, exceeding any limitations that are on the human side. Therefore, the Lord Jesus did not have to come personally to the centurion’s house in order to successfully heal his servant (cf. Matt 8:5-13). The same is true of receiving Him in Holy Communion. Believers who are not ready for it and suitably disposed to do so may otherwise receive the necessary graces. It is true that they come from the sacraments that accompany the different stages and ways of Christian life, but to the merciful God “is not bound by his sacraments”<sup>52</sup>. God can haunt his believers and help them as He wants, not only through these visible signs<sup>53</sup>.

Therefore, in patient accompaniment of the faithful who have entered into a new relationship, they must be shown the deepest motives for which they cannot receive Holy Communion. A church faithful to the teachings of Jesus cannot recognize the validity of a new relationship if the previous marriage was validly celebrated (cf. Mark 10:11-12). The divorced who have entered into a civil union are in a situation that is objectively contrary to God’s law. As long as this situation continues, they cannot receive Holy Communion. It must be made clear to them that “This norm is not at all a punishment or a discrimination against the divorced and remarried, but rather expresses an objective situation that of itself renders impossible the reception of Holy Communion: «They are unable to be admitted thereto from the fact that their state and condition of life objectively contradict that union of love between Christ and his Church which is signified and effected by the Eucharist. Besides this, there is another special pastoral reason: if these people were admitted to the Eucharist, the faithful would be led into error and confusion regarding the Church’s teaching about the indissolubility of marriage»”<sup>54</sup>.

Authentic understanding and true mercy are never detached from the truth. The-

---

<sup>51</sup> *The Order of Mass*, The Communion Rite; cf. I. Mroczkowski, *Etos miłosierdzia a dylematy sumienia osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 37/1 (2017), s. 105-120.

<sup>52</sup> Cf. *Catechism of the Catholic Church*, n. 1257.

<sup>53</sup> On the subject of spiritual communion of persons in non-sacramental relationships, cf. I. Mroczkowski, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Płock 2017, s. 85-90.

<sup>54</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to the Bishops of the Catholic Church concerning the Reception of Holy Communion by the divorced and remarried Members of the Faithful* (Rom, 14.09.1994), n. 4; John Paul II, Post-synodal Exhortation *Familiaris consortio*, n. 84. These indications were clearly confirmed by the Pontifical Council for Legislative Texts, Declaration Concerning the Admission to Holy Communion of Faithful who are Divorced and Remarried (Vatican, 24.06.2000), [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/intrptxt/documents/rc\\_pc\\_intrptxt\\_doc\\_20000706\\_declaration\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20000706_declaration_en.html) [31.08.2018]; cf. W. Góralski, *Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Problem Komunii*

refore, the faithful in such a situation, who are eager to participate fully in the sacrament of the Eucharist, must be clearly reminded that the only way to communion is sacramental absolution. It can only be granted to those „who, repenting of having broken the sign of the Covenant and of fidelity to Christ, are sincerely ready to undertake a way of life that is no longer in contradiction to the indissolubility of marriage. This means, in practice, that when for serious reasons, for example, for the children’s upbringing, a man and a woman cannot satisfy the obligation to separate, they «take on themselves the duty to live in complete continence, that is, by abstinence from the acts proper to married couples». In such a case they may receive Holy Communion as long as they respect the obligation to avoid giving scandal”<sup>55</sup>. The possibility of making such a decision is indicated by the *Pastoral Guidelines* as the fruit of a long-term process of accompaniment and pastoral discernment<sup>56</sup>. Although such a proposal may seem very difficult and not for everyone, it is an expression of the pastoral approach of the Church, which shows divine pedagogy of grace and helps “to reach the fullness of God’s plan, something which is always possible by the power of the Holy Spirit”<sup>57</sup>.

## Conclusion

The long-awaited *Pastoral Guidelines* have provided answers to some questions concerning the pastoral practice of the Church, in particular concerning the giving of Holy Communion to people living in non-sacramental relationships. They reminded the already existing indications, which have not changed. On the other hand, they placed a strong emphasis on a renewed evangelical attitude towards people in an irregular situation. The indications contained in the *Pastoral Guidelines* do not at all close the important and necessary theological discussion around the exhortation *Amoris laetitia*. They rather encourage it to have a practical and pastoral character as well. One of the issues that they want to be valued is undoubtedly to help people who are in a particularly difficult situation. These are people who have been abandoned or have left their spouse, but are now trying to return to their sacramental spouse. Because they remain in love, fidelity and prayer – appealing to the grace of the sacrament, they deserve the loving gaze and support of the Church<sup>58</sup>.

---

*Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, Płock 2016, s. 49-54.

<sup>55</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to the Bishops of the Catholic Church concerning the Reception of Holy Communion by the divorced and remarried Members of the Faithful* (Rom, 14.09.1994), n. 4; cf. John Paul II, Post-synodal Exhortation *Familiaris consortio*, n. 84.

<sup>56</sup> Cf. *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*, n. 3, 4.

<sup>57</sup> Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 297.

<sup>58</sup> Cf. *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*, n. 3; Francis, Post-synodal Exhortation *Amoris Laetitia*, n. 241-242.



## Literature

- Benedict XVI, *Address of his Holiness Benedict XVI to the Confessors who serve in the four Papal Basilicas of Rome* (19.02.2007), [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070219\\_penitenzieri.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070219_penitenzieri.html) [15.08.2018].
- Benedict XVI, *Address of his Holiness Benedict XVI to the Participants in the Course on the Internal Forum promoted by the Apostolic Penitentiary* (Vatican, 16.03.2007), [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070316\\_apost-penitentiary.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070316_apost-penitentiary.html) [16.08.2018].
- Benedict XVI, *Address of his Holiness Benedict XVI to the Participants in the Course on the Internal Forum promoted by the Apostolic Penitentiary* (Vatican, 11.03.2010), [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100311\\_penitenzieria.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20100311_penitenzieria.html) [16.08.2018].
- Benedict XVI, *Address of his Holiness Benedict XVI to the Participants in the Course on the Internal Forum promoted by the Apostolic Penitentiary* (Vatican, 25.03.2011), [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110325\\_penitenzieria.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20110325_penitenzieria.html) [16.08.2018].
- Catechism of the Catholic Church* (Vatican, 1992).
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Letter to the Bishops of the Catholic Church concerning the Reception of Holy Communion by the divorced and remarried Members of the Faithful* (Rom, 14.09.1994).
- Francis, *Address of his Holiness Francis to Participants in a Course on the Internal Forum organized by the Apostolic Penitentiary* (Vatican, 12.03.2015), [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/march/documents/papa-francesco\\_20150312\\_tribunale-penitenzieria-apostolica.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150312_tribunale-penitenzieria-apostolica.html) [31.08.2018].
- Francis, *Address of Pope Francis to Participants in a Course sponsored by the Apostolic Penitentiary* (Vatican, 28.03.2014), [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/march/documents/papa-francesco\\_20140328\\_corso-penitenzieria-apostolica.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140328_corso-penitenzieria-apostolica.html) [31.08.2018].
- Francis, *Address of Pope Francis to the Parish Priests of the Diocese of Rome* (Vatican, 6.03.2014), [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/march/documents/papa-francesco\\_20140306\\_clero-diocesi-roma.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140306_clero-diocesi-roma.html) [30.08.2018].
- Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium* (Vatican, 24.11.2013).
- Francis, Apostolic Exhortation *Gaudete et Exsultate* (Vatican, 19.03.2018).
- Francis, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* (Vatican, 19.03.2016).
- Góralski W., *Adhortacja apostolska Amoris Laetitia papieża Franciszka. Prezentacja dokumentu z komentarzem do nn. 300-308*, Płock 2016.
- Góralski W., *Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Problem Komunii Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, Płock 2016.
- John Paul II, Encyclical *Dives in Misericordia* (Vatican, 30.11.1980).
- John Paul II, Encyclical *Veritatis splendor* (Vatican, 6.08.1993).
- John Paul II, General Audience *Pokuta w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej* (Watykan, 15.04.1992), „L'Osservatore Romano” 13/6 (1992), s. 40.
- John Paul II, Post-synodal Apostolic Exhortation *Reconciliation and Penance* (Vatican, 2.12.1984).
- John Paul II, Post-synodal Exhortation *Familiaris consortio* (Vatican, 22.11.1981).
- Kupczak, J., *Źródła sporu o Amoris laetitia*, Poznań 2018.
- Machinek, M., *Logika inkluzji papieża Franciszka. Pytania otwarte na marginesie adhortacji Amoris laetitia*, „Forum Teologiczne” 18 (2017), s. 197-211.
- Marian, M., *Znaczenie okoliczności lagodzących w adhortacji papieża Franciszka Amoris laetitia. Wielość interpretacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 12 (2017), s. 265-283.
- Miłość jest nam dana i zadana. Komentarz do posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, red. G. Chojnacki, Szczecin 2017.

- Mroczkowski, I., *Etos miłosierdzia a dylematy sumienia osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 37/1 (2017), s. 105-120.
- Mroczkowski, I., *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Płock 2017.
- Polish Episcopal Conference, *Pastoral Guidelines for Exhortation Amoris Laetitia*. Original text: *Wytyczne pastoralne do adhortacji Amoris laetitia* (8.06.2018), <https://episkopat.pl/biskupi-potrzeba-sluzby-malzenstwu-i-rodzinie-oraz-osobom-w-zwiazkach-niesakramentalnych/> [10.06.2018].
- Polish Episcopal Conference, *Serving the truth about marriage and family* (Łomża, 19.06.2009).
- Pontifical Council for Legislative Texts, *Declaration Concerning the Admission to Holy Communion of Faithful who are Divorced and Remarried* (Vatican, 24.06.2000), [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/intrptxt/documents/rc\\_pc\\_intrptxt\\_doc\\_20000706\\_declaration\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20000706_declaration_en.html) [31.08.2018].
- Szczodry M., *Kwestia sumienia w posynodalnej adhortacji Amoris Laetitia papieża Franciszka*, w: *Miłość jest nam dana i zadana. Komentarz do posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, red. G. Chojnacki, Szczecin 2017, s. 243-260.
- Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostolskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa*, red. J. Goleń, Lublin 2017.
- Wanat, Z., *Kapłan – sługa Bożego miłosierdzia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 52/2 (2014), s. 83-102.
- Wanat, Z., *Kapłan-spowiednik – sługa miłości potężniejszej niż grzech*, „Teologia i Człowiek” nr 7-8 (2006), s. 271-288.
- Wanat, Z., *Spowiednik jako uczestnik rewolucji czułości. Na marginesie encykliki Evangelii Gaudium Papieża Franciszka*, „Studia Gdańskie” 38 (2016), s. 227-238.
- Wanat, Z., *Troska Benedykta XVI o kapłanów jako szafarzy sakramentu miłosierdzia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 54/2 (2016), s. 31-57.

KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

ORCID: 0000-0001-8855-3686

## Moralne powinności wobec narodu. Refleksje na podstawie dokumentu Konferencji Episkopatu Polski „Chrześcijański kształt patriotyzmu”

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-036>

Streszczenie: Patriotyzm jest godziwą miłością do własnego narodu, a kultura narodowa jest środowiskiem osobowego rozwoju człowieka. Zatem wymogiem sprawiedliwości wobec wspólnoty, która nas ukształtowała, jest trwanie w narodzie oraz solidarność i miłość do niego. Istotnym obowiązkiem każdego człowieka jest wychowanie patriotyczne. Ważną rolę w tym procesie odgrywa roztropna polityka historyczna. Do środowisk wychowania patriotycznego należą: rodzina, szkoła, ludzie kultury, harcerstwo, organizacje pozarządowe i samorządowe, a także grupy związane z wydarzeniami sportowymi oraz rekonstrukcjami historycznymi. Z postawą patriotyzmu łączą się wymogi uniwersalizmu: otwarcie i szacunek wobec osób należących do innych tradycji, kultur, wspólnot posługujących się innym językiem.

Słowa kluczowe: naród, ojczyzna, patriotyzm, Kościół, doktryna społeczna

## Moral Duties Towards Nation. Reflections Based on the Document of the Polish Bishops' Conference The Christian Shape of Patriotism

Summary: Patriotism is a just love of one's own nation, and national culture is an environment for personal human growth. Thus the requirement of justice towards this community which has shaped us is to be a part of the nation, showing solidarity and love towards one's own country. An important duty of every human being is patriotic education and a wise historical policy plays a significant role in this process. Family, school, artists, scouting, non-governmental and local government organizations, sports events and historical re-enactments are elements of patriotic formation for young people. A patriotic attitude should be combined with the requirements of universalism, such as openness and respect for people who belong to other traditions and cultures and to communities that use a different language.

Keywords: nation, homeland, patriotism, the Church, Catholic social teaching

## Wstęp

Kościół pełni w społeczeństwie funkcję profetyczną, realizuje to zadanie w wieloraki sposób. Podstawowym jest świadectwo życia zgodnego z Ewangelią całej wspólnoty wierzących. Szczególnym znakiem profetycznej obecności Kościoła w społeczeństwie jest głoszenie nauki moralnej przez hierarchię kościelną. Moralna refleksja dotycząca życia społecznego jest obecna w chrześcijaństwie od początku istnienia Kościoła. Tradycja oficjalnych wypowiedzi w formie dokumentów społecznych sięga encykliki Leona XIII *Rerum novarum* z roku 1891. W okresie posoborowym doceniono również nauczanie episkopatów Kościołów lokalnych. Wiele z nich opublikowało dokumenty o wyraźnie społecznym charakterze<sup>1</sup>. Również Kościół w Polsce często odnosił się do różnych problemów o charakterze społecznym. W czasie panowania systemu komunistycznego Kościół zabierał głos, aby bronić praw narodu. Odnosił się do wielu kwestii społecznych w trakcie przemian społeczno-ustrojowych. Kościół głosi naukę społeczną również w warunkach wolności. Wśród wielu jego wypowiedzi można wymienić choćby list na temat pracy<sup>2</sup> i dobra wspólnego<sup>3</sup>. W roku 2017 został opublikowany dokument na temat patriotyzmu<sup>4</sup>.

Wspomniany dokument dotyczy patriotyzmu i w szerszym zakresie powinności moralnych wobec wspólnoty narodowej. Autorzy dokumentu odnoszą się do tematu, który nie traci na aktualności. Pomimo przewidywań, że narody jako pewna formacja społeczna odchodzą do przeszłości, są one nadal wspólnotami, które odgrywają niezwykle ważną rolę w życiu jednostek i społeczności<sup>5</sup>. Dzięki pielęgnowanej w nich kulturze stanowią istotne środowisko osobowego rozwoju, decydują o poczuciu zakorzenienia, dają pewnego rodzaju przydział społeczny, kształtują jednostkową i wspólnotową tożsamość. Jest to zatem zagadnienie aktualne i wymagające naświetlenia z perspektywy chrześcijańskiej. Aktualność tego zagadnienia zauważają również autorzy dokumentu Konferencji Episkopatu Polski: „ożywienie postaw patriotycznych i poczucia świadomości narodowej, które obserwujemy w Polsce w ostatnich latach, jest zjawiskiem bardzo pozytywnym. Miłość ojczyzny, umiłowanie rodzimej kultury i tradycji nie dotyczy bowiem wyłącznie przeszłości,

<sup>1</sup> *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA. List społeczny Episkopatu USA (1986)*, w: *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów*, red. S. Fel – J. Kupny, Lublin 2002, s. 19–138; *Społeczny list biskupów austriackich (1990)*, w: tamże, s. 139–192; *Wspólne dobro a nauczanie społeczne Kościoła katolickiego. List Konferencji Biskupów katolickich Anglii i Walii (1996)*, w: tamże, s. 193–222; *O przyszłość w solidarności i sprawiedliwości. Słowo Rady Kościoła ewangelickiego w Niemczech i Konferencji Episkopatu Niemiec na temat sytuacji gospodarczej i społecznej w Niemczech (1997)*, w: tamże, s. 223–304; O właściwy kształt mundializacji. Dokument Komisji „Iustitia et Pax” Episkopatu Francji (1999), w: tamże, s. 305–328.

<sup>2</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *List społeczny W trosce o nową kulturę życia i pracy*, Tarnów 2001.

<sup>3</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, Warszawa 2012.

<sup>4</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, Warszawa 2018.

<sup>5</sup> B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008, s. 245.

ale ściśle się wiąże z naszą dzisiejszą zdolnością do ofiarnego i solidarnego budowania wspólnego dobra. Realnie zatem wpływa na kształt naszej przyszłości”<sup>6</sup>. Autorzy dokumentu piętnują postawy przeciwne patriotyzmowi. Nauczają, że: „ich wspólnym podłożem jest egoizm. Może to być egoizm indywidualny, obojętność na los wspólnoty narodowej, wyłączna troska o byt swój i swoich najbliższych. Takie ignorowanie bogactwa, które każdy z nas otrzymał wraz ze wspólnym językiem, rodzimą historią i kulturą, połączone z obojętnością na losy rodaków, jest postawą niechrześcijańską”<sup>7</sup>. Biskupi odnoszą się zatem do kwestii niezwykle istotnej dla życia narodu. Patriotyzm jest godziwą miłością do wspólnoty narodowej. Popatrzmy zatem na podstawowe kwestie dotyczące patriotyzmu w przywoływanym dokumencie Konferencji Episkopatu Polski.

Głównym zagadnieniem podejmowanym w artykule będzie najpierw temat wprowadzający dotyczący więzi człowieka z narodem. Zostanie nakreślony ogólny obraz tych relacji w nauczaniu społecznym Kościoła. Następnie, w bezpośrednim odniesieniu do dokumentu Konferencji Episkopatu Polski, zostaną przedstawione powinności osoby w stosunku do wspólnoty, ze szczególnym uwzględnieniem wychowania patriotycznego. Zostanie zaprezentowany również temat otwartości i konieczności współpracy z innymi narodami. Zagadnienia te wyznaczają kolejne etapy pozwalające uchwycić najważniejsze wątki związane z moralnymi powinnościami wobec narodu, które ogólnie nazywamy patriotyzmem.

## 1. Związek osoby z narodem

Kiedy mówimy o patriotyzmie, dotykamy relacji osoby do narodu i ojczyzny. Naród konstytuują ludzie połączeni określoną kulturą, charakteryzujący się świadomością polityczną, która determinuje ich do stworzenia suwerennego państwa. Na pojęcie „ojczyzny” oprócz wymienionych elementów składa się również terytorium zamieszkiwane przez naród<sup>8</sup>. Zapytajmy najpierw o charakter relacji między jednostką (osobą) a narodem i ojczyzną, a następnie o jej konsekwencje moralne.

Więź osoby z narodem ma charakter duchowy i ujawnia się na płaszczyźnie kultury. Natura ludzka jest pełna napięcia i ruchu. Człowiek jest powołany do nieustannego rozwoju, do osiągnięcia osobowego *optimum potentiae*. By mógł wzrastać w człowieczeństwie, potrzebuje zobiektywizowanej kultury duchowej, wartości, które czerpie z zewnątrz. Kultura jest bowiem środowiskiem jego osobowego rozwoju<sup>9</sup>. Człowiek wyraża się w kulturze i przez kulturę. Jej pierwszym i podstawo-

<sup>6</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Chrześcijański kształt patriotyzmu. Wstęp*.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> W. Łużyński, *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Toruń 2008, s. 410.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, nr 30; W. Łużyński, dz.cyt., s. 416; T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, *Etyka społeczna*, Kraków 2005, s. 226–228; Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO 02.06.1980*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan – L. Dyczeński – A. Stanowski, Rzym–Lublin 1996, s.144.

wym wytworem jest sam człowiek – duchowo dojrzały, w pełni ukształtowany, zdolny wychowywać siebie i drugich<sup>10</sup>. Rezerwuar wartości – niezbędnych dla rozwoju – odnajduje człowiek we wspólnocie narodu. Jest ona jednością kultury<sup>11</sup>. Naród żyje „z kultury i dla kultury”<sup>12</sup>. Naród zakorzenia człowieka w określonej tradycji, systemie wartości. Narodowi zawdzięczamy wychowanie, ideały, cnoty, zwyczaje. Trafnie to ujął Karol Wojtyła, pisząc: „Ojczyzna – kiedy myślę – wówczas wyrażam siebie i zakorzeniam”<sup>13</sup>. Zatem między człowiekiem a narodem zawiązuje się szczególna relacja. Wspólnota kultury w pewnym sensie duchowo rodzi, kształtuje i wychowuje człowieka. J.M. Bocheński napisał: „ojczyzna to zatem coś podobnego do ojca czy matki i nie myli się tradycja wielu ludów, gdy ją matką nazywa”<sup>14</sup>. Dla Jana Pawła II pojęcie „ojczyzna” rozwija się w bezpośredniej bliskości pojęcia „rodzina” – poniekąd jedno w obrębie drugiego<sup>15</sup>. Dzięki narodowi i jego kulturze człowiek wzrasta w sensie duchowym, coraz bardziej staje się człowiekiem.

Z tak określonej relacji człowieka do narodu i ojczyzny wynikają konkretne powinności moralne. Należy je rozumieć analogicznie do obowiązków wobec rodziców. Określa je przykazanie czwarte Dekalogu: „czcij ojca twego i matkę twoją”<sup>16</sup>. Do tej argumentacji nawiązują autorzy dokumentu Konferencji Episkopatu Polski: „patriotyzm jest głęboko wpisany w uniwersalny nakaz miłości bliźniego. Międzypokoleniowa solidarność, odpowiedzialność za los najbliższych, codzienna obywatelska uczciwość, gotowość służby i poświęcenia na rzecz dobra wspólnego, które ściśle łączą się z patriotyzmem, są zarazem realizacją orędzia zawartego w Ewangelii. [...] Kościół nauczał zawsze, że patriotyzm jest obowiązkiem i wiąże go z nakazem czwartego przykazania Bożego”<sup>17</sup>. Obowiązki wobec narodu wynikają ze sprawiedliwości i miłości. Są nimi przede wszystkim obowiązek trwania w narodzie, solidarność z nim, wreszcie miłość do ojczyzny i narodu. Wymienione powinności składają się na pojęcie patriotyzmu.

## 2. Powinności wobec narodu

Pierwszą powinnością jest wierność względem wspólnoty, trwanie w niej, lojalność, przyznawanie się do niej. Należy wytrwać w narodzie zwłaszcza w sytuacji nacisków, presji, a nawet prześladowań mających doprowadzić do porzucenia naro-

<sup>10</sup> Tamże, s. 143.

<sup>11</sup> J. Chałasiński, *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 48; A. Kłoskowska, *Kultura narodowa*, w: A. Kłoskowska (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, Wrocław 1991, s. 51; J. Tischner, *Naród i jego prawa*, „Znak” 4 (1997), s. 31; C. Bartnik, *Wizja narodu według Jana Pawła II*, „Chrześcijańskie w świecie” 121 (1983), s. 5; W Łużyński, *dz.cyt.*, s. 396.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO 02.06.1980*, s. 144.

<sup>13</sup> K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna*, Lublin 1997, s. 3.

<sup>14</sup> J.M. Bocheński, *O patriotyzmie*, w: M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1993, s. 281.

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *List do Młodych*, nr 11.

<sup>16</sup> W Łużyński, *dz.cyt.*, s. 412–413.

<sup>17</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 1.

du, jego kultury i języka, czy też zwyczajów<sup>18</sup>. Dali temu wyraz wszyscy ci, którzy w trudnej historii narodu oparli się działaniom wynaradawiającym i nie poddali się germanizacji i rusyfikacji.

Kolejnym ważnym obowiązkiem jest solidarność z narodem. Ten ogólnie sformułowany postulat rozkłada się na cały szereg szczegółowych powinności. Niektóre z obowiązków można określić jako „wielkie”. Dotyczą raczej wyjątkowych sytuacji, w których dochowanie wierności narodowi wymaga od jego członków wielkich wysiłków, poważnych nieraz ofiar i wyrzeczeń, czasem nawet narażenia bezpieczeństwa osobistego. Chodzi tu szczególnie o obronę narodu w wypadkach zewnętrznego zagrożenia jego bytu bądź wolności<sup>19</sup>. Na ten aspekt patriotyzmu zwracają uwagę autorzy dokumentu: „patriotyzm bywał często wymagającym egzaminem z odwagi i heroizmu. Z poświęceniem i bohaterstwem zdawali go polscy powstańcy, żołnierze, działacze podziemia i antykomunistycznej opozycji demokratycznej. Zdawali go budowniczy polskiego państwa podziemnego, ludność cywilna Warszawy i wielu innych polskich miast i wsi, zdawali go przedstawiciele Kościoła”<sup>20</sup>. Szczególną powinnością jest obrona ojczyzny w sytuacji agresji innych państw i zagrożenia życia obywateli, integralności granic i możliwości wszechstronnego rozwoju w warunkach wolności.

Małe obowiązki codziennego życia, tzw. patriotyzm dnia codziennego, wyrażają się w pielęgnowaniu wszystkich dóbr, które mieszczą się w obrębie narodu i ojczyzny. Chodzi tu o sumienne wypełnianie obowiązków związanych z życiowym powołaniem, pracą, obowiązków obywatelskich, ale i o troskę i działania mające na celu ochronę i pomnożenie jego materialnego stanu posiadania, aktywne uczestnictwo w strukturach samorządowych i organizacjach składających się na społeczeństwo obywatelskie. Patriotycznym obowiązkiem jest zatem pomnażanie wszystkiego, co buduje dobro narodu i ojczyzny<sup>21</sup>. Według autorów dokumentu dziś „patriotyzm wyrażać się powinien w życiu naszych rodzin, które są pierwszą szkołą miłości, odpowiedzialności i służby bliźniemu. Przestrzenią, w jakiej codziennie zdajemy egzamin z patriotyzmu, są miejsca, gdzie toczy się nasze codzienne życie – gmina, parafia, szkoła, zakład pracy, wspólnota sąsiedzka i lokalna. Wszędzie tam patriotyzm wzywa nas do życzliwości, solidarności, uczciwości i troski o budowanie wspólnego dobra. Patriotyzm konkretyzuje się w naszej postawie obywatelskiej; w szacunku dla prawa i zasad, które porządkują i umożliwiają życie społeczne, jak – przykładowo – rzetelne płacenie podatków; w zainteresowaniu sprawami publicznymi i w odpowiedzialnym uczestnictwie w demokratycznych procedurach; w sumiennym i uczciwym wypełnianiu obowiązków zawodowych; w pielęgnowaniu pamięci historycznej, szacunku dla postaci i symboli narodowych; w dbałości o otaczającą nas przyrodę; w zaangażowaniu w samorządność i działania licznych organizacji,

<sup>18</sup> T. Ślipko, *dz.cyt.*, s. 242.

<sup>19</sup> Tamże, s. 241–242.

<sup>20</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 4.

<sup>21</sup> T. Ślipko, *dz.cyt.*, s. 242–243.

w podejmowaniu różnych inicjatyw społecznych”<sup>22</sup>. Dzięki codziennej solidarności z narodem, sumiennemu wypełnianiu obowiązków związanych ze swoim życiowym powołaniem można budować dobro wspólne narodu, przyczyniać się do jego umocnienia, i w ten sposób budować jego pomysłność.

Z obowiązkiem wierności oraz solidarności utożsamia się niekiedy miłość do ojczyzny. Jest to forma obowiązku bardziej świadoma sobie, przeniknięta głębszymi pierwiastkami uczuciowymi. Wyraża się ona w głębokim duchowym przyłgnięciu człowieka do własnego narodu, w pełnym przeżywaniu wartości narodowej kultury, a przede wszystkim w aktywnym zaangażowaniu się w jego sprawy<sup>23</sup>. Pius XII w encyklice *Summi Pontificatus* pisał o porządku miłości: w miłowaniu mamy kierować się rozumną kolejnością, według której bardziej mamy miłować tych i więcej świadczyć dobrodziejstw tym, którzy są z nami związani ściślejszymi więzami<sup>24</sup>. *Ordo caritatis* zobowiązuje nas byśmy, szanując wszystkich ludzi, więcej miłości ofiarowali własnemu narodowi, wspólnocie, która nas ukształtowała, dała poczucie tożsamości i zakorzenienia. Ważnym obowiązkiem wobec narodu i ojczyzny jest podtrzymywanie i rozwój własnej kultury. To ona decyduje o kształcie życia wspólnoty. To dzięki niej naród może zachować suwerenność, może decydować o sobie, nawet w sytuacji utraty suwerenności przez własne państwo<sup>25</sup>.

Szczególnym obowiązkiem patriotycznym jest troska o wszechstronny rozwój państwa i utrzymanie jego podmiotowości na arenie międzynarodowej. Naród nie utożsamia się z państwem, ale go potrzebuje. Państwo zabezpiecza członkom narodu odpowiednie swobody, by ci mogli rozwijać własne inicjatywy twórcze, czy też po prostu żyć pełnią swojej narodowej kultury. Państwo jest dla narodu domem, w którym może on swobodnie egzystować. Nie ulega wątpliwości, że własne państwo służy lepiej możliwościom rozwojowym narodu aniżeli państwo obce. „Być wolnym, to być u siebie”<sup>26</sup>.

Obowiązki wobec narodu i ojczyzny są wymogiem sprawiedliwości. Trwanie we wspólnocie, solidarność z nią oraz miłość są formą wdzięczności za to, co ona przekazała jednostce w procesie wychowania, nauki, kształtowania osobowości. Zdrada, wyrzeczenie się narodu lub zubożenie na jego wartości byłyby aktem niesprawiedliwości w obliczu dobrodziejstw, jakie człowiek zawdzięcza wspólnocie<sup>27</sup>. W odniesieniu do rodziny sytuacje takie budzą nasz sprzeciw. Porzucenie rodziców potrzebujących pomocy, działanie na szkodę najbliższych, obojętność w stosunku do tych, z którymi łączą nas więzi rodzinne, to – jak wyczuwamy – postawy niemoralne. Troska i trwanie w rodzinie są zatem obowiązkiem sprawiedliwości i miłości. Przez analogię obowiązki te odnosimy także do wspólnoty narodu. Po zapoznaniu

<sup>22</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 4.

<sup>23</sup> T. Ślipko, *dz.cyt.*, s. 242–243.

<sup>24</sup> Pius XII, *Summi Pontificatus*, nr 39, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan – L. Dyczewski – A. Stanowski, Rzym–Lublin 1996, s. 216.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO 02.06.1980*, s. 144.

<sup>26</sup> T. Ślipko, *dz.cyt.*, s. 214, 237.

<sup>27</sup> Tamże, s. 243–245.



się z ogólnymi zobowiązaniami wobec wspólnoty narodowej należy teraz zwrócić uwagę na zagadnienia, na których skupiają się autorzy dokumentu poświęconego patriotyzmowi. Są nimi wychowanie patriotyczne oraz powinność wiązania go dziennej miłości do własnej ojczyzny z wymogami uniwersalności, respektowania i współpracy z innymi narodami.

### 3. Wychowanie patriotyczne

Szczególnym obowiązkiem patriotycznym jest wypracowywanie w sobie i w innych – zwłaszcza w młodym pokoleniu – cnoty patriotyzmu za pomocą: kształtowania umysłu poprzez pogłębianie wiedzy o tym wszystkim, co ojczyście, o dziejach, kulturze, bogactwach, tradycji; formowania uczuć poprzez uczestnictwo w uroczystościach patriotycznych, szacunek dla symboli narodowych; wzmacniania woli poprzez codzienny patriotyzm wyrażający się w gorliwym wypełnianiu codziennych obowiązków. Wychowanie patriotyczne jest zatem kształtowaniem w sobie i innych właściwej postawy wobec wspólnoty, której tak wiele zawdzięczamy<sup>28</sup>. Jan Paweł II w czasie czuwania w Częstochowie w 1983 roku głosił: „czuwam – to znaczy także: czuję się odpowiedzialny za to wielkie, wspólne dziedzictwo, któremu na imię Polska. To imię nas wszystkich określa. To imię nas wszystkich zobowiązuje. To imię nas wszystkich kosztuje”<sup>29</sup>.

Autorzy dokumentu wiele miejsca poświęcają potrzebie wychowania patriotycznego. Obszernie omawiają znaczenie i zadania poszczególnych wspólnot w tym ważnym zadaniu. W pierwszym rządzie zwracają uwagę na odpowiedzialną politykę historyczną państwa, samorządów i różnego rodzaju instytucji społecznych. W globalizującym i unifikującym się świecie trzeba podejmować starania mające na celu podtrzymanie wspólnej historycznej pamięci i zachowanie własnej tożsamości. Tylko w ten sposób można budować względem siebie słuszny szacunek innych narodów. Celem tego rodzaju polityki jest „jednoczenie ludzi wokół wspólnego dobra, wzmacnianie więzi międzyludzkich i poczucia wspólnoty duchowych wartości ponad różnicami i podziałami”<sup>30</sup>.

W procesie wychowania patriotycznego istotna rola przypada rodzinie. Była ona ważną szkołą patriotyzmu szczególnie wtedy, gdy naród polski był pozbawiony suwerennego państwa. Przekaz wartości narodowych dokonywał się przede wszystkim w rodzinie. Również dziś w warunkach wolności rodzina odgrywa niezastąpioną rolę w wychowaniu postaw patriotycznych<sup>31</sup>. W realiach życia codziennego, w których trzeba zmierzyć się z wieloma wyzwaniami, możemy uczyć się wzajemnego szacunku, miłości, solidarności, odpowiedzialności i poświęcenia. Uczymy się

<sup>28</sup> W. Łużyński, *dz.cyt.*, s. 416–418.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie Apelu Jasnogórskiego w Częstochowie 18.06.1983*, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979. 1983. 1987. Przemówienia i homilie*, red. A. Wieczorek, Warszawa 1991, s. 354.

<sup>30</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 8.

<sup>31</sup> Tamże, nr 9.

postaw i cnót, na których opiera się patriotyzm. W rodzinie doświadczamy poczucia zakorzenienia, solidarności, wspólnoty. W tej podstawowej komórce społecznej miłość ma twarz konkretnego człowieka. Tam pielęgnujemy pamięć o ważnych postaciach w historii rodziny, lokalnej wspólnoty, a nawet państwa. W rodzinie uczymy się wiary we własne siły, rozpoznajemy życiowe powołanie, uczymy się otwartości wobec świata<sup>32</sup>. Tam wzrastamy jako osoby, jako twórczy i odpowiedzialni synowie i córki narodu. Właśnie dlatego polska rodzina powinna być w samym centrum procesu wychowania i cieszyć się pomocniczym wsparciem ze strony społeczeństwa i państwa<sup>33</sup>.

Skutecznym wsparciem dla rodziny w procesie wychowania patriotycznego powinna być szkoła. Polska szkoła posiada bogatą tradycję kształtowania postaw patriotycznych. Jednak również współcześnie powinna ona wiele miejsca poświęcić zarówno przekazowi wiedzy na temat ojczyzny, jej historii, współczesności, kultury, gospodarki, miejsca w Europie i świecie<sup>34</sup>, jak i wychowaniu w duchu wartości narodowych. W czasach społeczeństwa informacyjnego szkoła powinna kształtować dojrzałe postawy, by młodzi wiedzieli, gdzie szukać prawdziwych, wartościowych informacji, by potrafili rozpoznawać autentyczne autorytety. Szkoła ma przygotować do tego, by wiedzieli, jak „samodzielnie budować prawdziwy obraz polskiej kultury, historii, życia publicznego i wyzwania, jakie stają przed Polską, jak być twórczym i kreatywnym, aby dzięki temu w życiu dorosłym aktywnie służyć ojczyźnie. Szkoła jest bowiem także przestrzenią wychowania społecznego, miejscem gdzie w praktyce realizujemy postawy i wartości wyniesione z domu. To w niej uczymy się koleżeństwa, szacunku wobec starszych, pomocy słabszym, współpracy w grupie i szacunku dla myślących inaczej, a więc postaw i wartości, na których opiera się każdy dojrzały patriotyzm”<sup>35</sup>. Ważną rolę w kształtowaniu postaw miłości bliźniego, odpowiedzialności, wrażliwości na dobro wspólne odgrywa również szkolna nauka religii<sup>36</sup>.

Duży udział w kształtowaniu wrażliwości i postaw patriotycznych odgrywają ludzie kultury, twórcy, aktywni w świecie mediów. Ich zadaniem jest szukanie odpowiednich środków wyrazu, symboli, dzięki którym wspólnota narodu będzie mogła się komunikować oraz wspólnie przeżywać różne wydarzenia. Zadaniem ludzi kultury jest ukazywanie dramaturgii polskiej historii, piękna ojczystej ziemi, uwrażliwianie na polską literaturę, muzykę, film i teatr. Pewnym wyzwaniem jest tu łączenie kultury wysokiej z masową, poszukiwanie nowego języka ekspresji, łączenie wielkich tematów naszej kultury z doświadczeniem dnia dzisiejszego oraz z nadziejami i obawami pokolenia najmłodszego, które w przyszłości będzie budo-

---

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, nr 10.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

wać wspólny ojczysty dom<sup>37</sup>.

W analizie wychowania do patriotyzmu nie wolno pominąć ogromnej roli ruchu harcerskiego. W czasie II wojny światowej harcerze dali „unikalny wzór patriotyzmu”. Wykazywali się postawami heroicznymi, ogromnym bohaterstwem, często za swoje zaangażowanie płacili najwyższą cenę. Także dziś harcerstwo jest „szkołą koleżeństwa, odpowiedzialności i samodzielności”<sup>38</sup>.

Autorzy dokumentu wskazują również na ważną rolę różnych społeczności i środowisk tworzących społeczeństwo obywatelskie. Narodową wspólnotę i solidarność budują organizacje charytatywne, stowarzyszenia historyczne, organizacje pielęgnujące lokalną tożsamość i kulturę. Piękno rodzimej przyrody przybliżają kluby turystyczne, koła miłośników przyrody. Towarzystwa czytelnicze strzegą kultury i tradycji. Również wiele innych organizacji i stowarzyszeń stanowi szkołę polskiego patriotyzmu i zasługuje na uznanie oraz wsparcie państwa<sup>39</sup>.

Samorządy lokalne, odpowiedzialne za zaspokojenie potrzeb społeczności miejscowych, również uczestniczą w procesie kształtowania postaw patriotycznych. Samorządy są odpowiedzialne za polską szkołę odgrywającą ważną rolę w procesie edukacji. Biorą na siebie obowiązek godnego upamiętniania rocznic narodowych, przybliżenia postaci bohaterów, zabezpieczenia miejsc związanych z ważnymi wydarzeniami w życiu lokalnych społeczności i narodu. Samorządy kultywują świadomość przynależności do małej ojczyzny, związek ze wspólnotą i miejscem jej życia<sup>40</sup>.

Niemale znaczenie w wychowaniu do patriotyzmu mają organizacje i wydarzenia sportowe. W czasach zaborów powstające na przełomie XIX i XX wieku polskie organizacje sportowe były narzędziem umacniania narodowej tożsamości Polaków. Również współcześnie wielkie wydarzenia sportowe stwarzają możliwość wyrażenia tożsamości narodowej i demonstrowania patriotyzmu. Niejednokrotnie wielka rzesza kibiców doświadcza wspólnoty, demonstruje przywiązanie do ojczyzny, okazuje szacunek do barw narodowych<sup>41</sup>.

Ogromną popularnością cieszą się współcześnie historyczne rekonstrukcje stwarzające możliwość niejako przeniesienia się w dawne czasy, wydarzenia, miejsca, sytuacje związane z wielkimi wydarzeniami w historii narodu. Rekonstrukcje, podobnie jak interaktywne muzea, mogą służyć pobudzaniu zainteresowania narodową historią<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> Tamże, nr 11.

<sup>38</sup> Tamże, nr 12.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, nr 13.

<sup>42</sup> Tamże, nr 14.

#### 4. Wymogi uniwersalności

Godziwa i uporządkowana miłość własnej ojczyzny nie powinna nas zamykać na inne narody, prowadzić do nadmiernego przeceniania wartości własnego narodu, a nawet jego ubóstwienia. Szowinizm narodowy jest jakąś formą bałwochwalstwa. Poza tym, usprawiedliwiając przemoc w realizacji celów narodu, stanowi poważne zagrożenie dla pokojowych relacji między narodami. Co więcej, prowadzi nierzadko do zbrodni, znieprawia ducha narodu i niszczy jego etos<sup>43</sup>.

Prawo do kultywowania własnej tożsamości trzeba uzupełnić wymogami uniwersalności, czyli współpracy i solidarności z innymi narodami. Wymogi te wyrażają się w pokojowym rozwiązywaniu konfliktów między narodami, pomoc innym w czasie klęsk żywiołowych i kryzysów humanitarnych, czy zagwarantowanie mniejszościom odpowiedniej autonomii, by mogły podtrzymywać swoją tożsamość.

Ludzka egzystencja rozpościera się między wymiarem historycznym i narodowym a wymiarem uniwersalnym. Nasza przynależność do rodziny ludzkiej dokonuje się nie przeciwko przynależności do narodu, lecz właśnie poprzez nią<sup>44</sup>. Każdy naród wzbogaca wspólnotę narodów. Jan Paweł II, tak mocno związany ze swoją ojczyzną i narodem, stwierdził: „ta Ojczyzna, jej dzieje, dzieje Kościoła, dzieje narodu, w jakiś wyjątkowy sposób przygotowały mnie do tego, ażeby być solidarnym z różnymi narodami świata”<sup>45</sup>. Jego całe życie potwierdziło to, że świadomość i umiłowanie własnych korzeni pomaga zrozumieć kulturowe korzenie innych ludzi. Zwracając się do Polaków w 1999 roku w Łowiczu mówił: „Polska potrzebuje ludzi otwartych na świat, ale kochających swój rodzinny kraj”<sup>46</sup>.

Również autorzy dokumentu na temat patriotyzmu odnoszą się do tej kwestii. Zwracają uwagę, że należy rozróżnić między godziwym, szlachetnym i godnym propagowania patriotyzmem a „szaleńczym nacjonalizmem”, który głosi pogardę dla innych narodów i stanowi przeciwieństwo autentycznego patriotyzmu. Miłość do własnej ojczyzny nie może się wiązać z nienawiścią do innych. Patriotyzm powinien być oparty na szacunku oraz gotowości współpracy z innymi wspólnotami. Autorzy listu odwołują się do historycznego faktu tolerancji I Rzeczypospolitej: „zachowując swe tradycje i tożsamość, stała się wspólnym domem ludzi różnych języków, kultur, przekonań, a nawet religii. Pod polskim niebem i na polskiej ziemi obok siebie żyli, zabiegali o powszedni chleb, modlili się, tworzyli własny obyczaj i kulturę katolicy różnych obrządków, prawosławni, protestanci, żydzi i muzułmanie. A lojalnymi obywatelami Rzeczypospolitej Obojga Narodów obok etnicznych Polaków byli również Żydzi, Ukraińcy, Rusini, Litwini, Niemcy, Ormianie, Czesi, Tatarzy i przedstawiciele innych narodowości. Przypomnijmy też, że w czasach, gdy

<sup>43</sup> T. Ślipko, *dz.cyt.*, s. 243; W. Łużyński, *dz.cyt.*, s. 420–422.

<sup>44</sup> T. Ślipko, *dz.cyt.*, s. 227.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkania z Polakami w Nigerii 16.02.1982*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, V, 1, Rok 1982, Poznań 1993, s. 215.

<sup>46</sup> Tenże, *Przemówienie w Łowiczu 14.06.1999*, w: *Bóg jest miłością. VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, oprac. J.J. Górny, Olsztyn 1999, s. 195.

trawiły Europę wojny i prześladowania religijne, Rzeczypospolita pozostawała ostoją gościnności i tolerancji<sup>47</sup>. Chodzi zatem o „model patriotyzmu gościnnego”, zakładającego troskę o kulturowe centrum narodu polskiego, a jednocześnie otwartego na inspirację ze strony mniejszości etnicznych i religijnych, kultury sąsiadów oraz całej kultury europejskiej z jej chrześcijańską tożsamością. Właśnie dzięki takiemu patriotyzmowi Polakami stawali się ludzie wywodzący się z innych kultur i narodów, bez względu na swoje pochodzenie. Wszyscy razem tworzyli oblicze polskiego patriotyzmu, który w dialogu z różnymi kulturami tworzył polską kulturę. Właśnie taki patriotyzm współtworzyli: św. Królowa Jadwiga, Mikołaj Kopernik, Adam Mickiewicz czy Joachim Lelewel. Tak w dialogu z różnymi tradycjami kształtowała się polska kultura<sup>48</sup>.

## Zakończenie

Autorzy dokumentu Konferencji Episkopatu Polski „Chrześcijański kształt patriotyzmu” ukazują powinności moralne wobec narodu z perspektywy chrześcijańskiej. Patriotyzm jest godziwą miłością własnego narodu i ojczyzny. O takiej relacji decyduje szczególnie więź łącząca osobę i naród. Człowiek do wszechstronnego rozwoju swojej osobowości potrzebuje kultury, której rezerwuarem jest właśnie wspólnota narodowa. Dzięki niej możliwe jest odnalezienie właściwego środowiska swego osobowego rozwoju. Dlatego wymogiem sprawiedliwości i miłości jest trwanie w narodzie, zachowanie wobec niego postawy lojalności. Moralną powinnością są także różne formy solidarności wyrażające się w wielkich i heroicznym czynach w obronie ojczyzny oraz w gorliwym wypełnianiu codziennych obowiązków. Jednostronnym zerwaniem zobowiązań byłaby zdrada, porzucenie narodu lub zobojętnienie na jego wartości wyrażające się w postawie kosmopolityzmu. Autorzy dokumentu zwracają szczególną uwagę na potrzebę wychowania patriotycznego. Ważną rolę w tym procesie odgrywa roztropna polityka historyczna. Wśród środowisk patriotycznego wychowania znalazły się przede wszystkim rodzina i szkoła, następnie ludzie kultury, harcerstwo, organizacje pozarządowe i samorządowe, wydarzenia sportowe oraz rekonstrukcje historyczne. Autorzy wielokrotnie podkreślają, że zachodzi zasadnicza różnica między godziwą miłością do własnej ojczyzny a szowinizmem narodowym, który prowadzi do pogardy wobec innych narodów. Z postawą patriotyzmu należy łączyć wymogi uniwersalizmu.

<sup>47</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, nr 6.

<sup>48</sup> Tamże.

## Literatura

### 1. Nauczanie Kościoła

- Pius XII, *Encyklika „Summi Pontificatus”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan – L. Dyczewski – A. Stanowski, Rzym–Lublin 1996, s. 201–232.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* (1987).
- Jan Paweł II, *List do Młodych* (1985).
- Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO 02.06.1980*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan – L. Dyczewski – A. Stanowski, Rzym–Lublin 1996, s. 135–150.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkania z Polakami w Nigerii 16.02.1982*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V, 1, Rok 1982, Poznań 1993, s. 214–216.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie Apelu Jasnogórskiego w Częstochowie 18.06.1983*, w: Jan Paweł II w Polsce 1979. 1983. 1987. *Przemówienia i homilie*, red. A. Wieczorek, Warszawa 1991, s. 351–355.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w Łowiczu 14.06.1999*, w: *Bóg jest miłością. VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, oprac. J.J. Górny, Olsztyn 1999, s. 192–197.
- Konferencja Episkopatu Polski, *List społeczny „W trosce o nową kulturę życia i pracy”*, Tarnów 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, Warszawa 2012.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, Warszawa 2018.
- Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA. List społeczny Episkopatu USA (1986)*, w: *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów*, red. S. Fel – J. Kuny, Lublin 2002, s. 19–138.
- Społeczny list biskupów austriackich (1990)*, w: *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów*, red. S. Fel – J. Kuny, Lublin 2002, s. 139–192.
- Wspólne dobro a nauczanie społeczne Kościoła katolickiego. List Konferencji Biskupów katolickich Anglii i Walii (1996)*, w: *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów*, red. S. Fel – J. Kuny, Lublin 2002, s. 193–222.
- O przyszłość w solidarności i sprawiedliwości. Słowo Rady Kościoła ewangelickiego w Niemczech i Konferencji Episkopatu Niemiec na temat sytuacji gospodarczej i społecznej w Niemczech (1997)*, w: *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów*, red. S. Fel – J. Kuny, Lublin 2002, s. 223–304.
- O właściwy kształt mundializacji. Dokument Komisji „Iustitia et Pax” Episkopatu Francji (1999)*, w: *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów*, red. S. Fel – J. Kuny, Lublin 2002, s. 305–328.

### 2. Opracowania

- Bartnik, C., *Wizja narodu według Jana Pawła II*, „Chrześcjanin w świecie” 121 (1983), s. 1–12.
- Bocheński, J.M., *O patriotyzmie*, w: M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1993, s. 279–302.
- Chałasiński, J., *Kultura i naród*, Warszawa 1968.
- Kłoskowska, A., *Kultura narodowa*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 51–62.
- Łużyński, W., *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Toruń 2008.
- Szacka, B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008.
- Ślipko, T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, *Etyka społeczna*, Kraków 2005.
- Tischner, J., *Naród i jego prawa*, „Znak” 4 (1997), s. 27–45.
- Wojtyła, K., *Mysząc Ojczyzna*, Lublin 1997.

MICHAŁ BIAŁKOWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

ORCID: 0000-0001-5215-1271

## „Należy ich otoczyć jakąś opieką nie angażując się w ich kontestację”. Kardynał Stefan Wyszyński i opozycja demokratyczna (1976–1980)

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-037>

**Streszczenie:** Głęboki kryzys społeczno-polityczny, jaki dotykał PRL w dekadzie lat 70. XX w., oddziaływał na zmianę relacji państwo-Kościół katolicki. Ekipa Edwarda Gierka, stosując wobec Kościoła katolickiego politykę ustępstw, pragnęła przede wszystkim wzmocnić swoją słabą pozycję społeczną. Jednocześnie dość wcześnie dostrzeżono zagrożenie wynikające z możliwości zawarcia niepisanego sojuszu pomiędzy Kościołem a budzącymi się środowiskami opozycyjnymi. Bezpośredni wpływ na powstanie opozycji demokratycznej w PRL miały propozycje zmian w konstytucji PRL oraz wydarzenia Czerwca '76. Wywołały one zdecydowany sprzeciw społeczny, wspierany przez prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz cały episkopat, a wyrażony kilkakrotnie w postaci memoriałów, listów i komunikatów.

Relacje kardynała Stefana Wyszyńskiego z Komitetem Obrony Robotników poprzedziły wcześniejsze kontakty m.in. z Jackiem Kuroniem oraz Adamem Michnikiem. Podejmowane wielokrotnie przez to środowisko akcje protestacyjne w postaci głódówek organizowanych w kościołach archidiecezji warszawskiej nie spotykały się ze strony prymasa Wyszyńskiego z otwartą krytyką bądź sprzeciwem, ale z dyskretnym, nieformalnym przyzwoleniem. Na stosunki hierarchy ze środowiskiem KOR mocno oddziaływał fakt, że część działaczy ruchu obarczona była marksistowskim rodowodem. Dość bliskie kontakty kardynał Stefan Wyszyński utrzymywał ze współzałożycielem Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela Andrzejem Czumą oraz uczestnikiem Towarzystwa Kursów Naukowych Bohdanem Cywińskim.

Ogólna ocena działań opozycji demokratycznej skłaniała prymasa do zachowania ostrożności, a nawet powściągliwości w okazywaniu jej sympatii. Postawę przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski – wielokrotnie wyrażaną na forum Rady Głównej Episkopatu Polski oraz na kartach osobistego dziennika „Pro memoria” – charakteryzowały pragnienie zapewnienia ładu, zgody społecznej oraz idea przestrzegania podstawowych praw obywatelskich.

**Słowa kluczowe:** Kościół katolicki w Polsce, kardynał Stefan Wyszyński, opozycja demokratyczna w PRL (1976–1980), Komitet Obrony Robotników, Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela.

## “They Should be Surrounded by Care without Engaging in their Contestations”. Cardinal Stefan Wyszyński and the Democratic Opposition (1976–1980)

Summary: The deep social and political crisis that affected Poland in the 1970s also produced a change in relations between the state and the Catholic Church. By implementing a policy of concession towards the Catholic Church, the team of Edward Gierek wanted mainly to strengthen its weak social position. At the same time, relatively early they noticed a risk associated with the possibility of an unwritten alliance between the Church and the circles of awakening opposition. The formation of the democratic opposition in PRL was directly influenced by proposed changes in the PRL constitution and by the events of June 1976. These met with strong public resistance, supported by the Primate of Poland, Cardinal Stefan Wyszyński, and the whole episcopate, and expressed several times in official statements, letters and messages.

Cardinal's Stefan Wyszyński relations with Komitet Obrony Robotników (Worker's Defence Committee - KOR) were preceded by contacts with, for example, Jacek Kuroń and Adam Michnik. Not only did Primate Wyszyński not openly criticise or oppose actions organised many times by this circle in the form of hunger protests held in the churches of Warsaw Archdiocese, but he also discreetly and informally permitted them. The Cardinal's relations with the KOR circles were strongly affected by the fact that some activists of this movement had a Marxist background. Stefan Wyszyński maintained relatively close relations with Andrzej Czuma, a co-founder of Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela (Movement for Defence of Human and Civic Rights), and with Bohdan Cywiński, a participant in Towarzystwo Kursów Naukowych (Scientific Training Association).

His general opinion of the democratic opposition's actions prompted the Primate to remain cautious, or even restrained in showing sympathy towards it. Wyszyński's attitude – expressed many times at the Presidium of the Polish Episcopal Conference, and in the pages of his personal diary, “Pro memoria” – was always characterised by his desire to ensure order and a societal consensus, and by the idea of adhering to fundamental civil rights.

Keywords: the Catholic Church in Poland; Cardinal Stefan Wyszyński; the democratic opposition in the People's Republic of Poland (1976-1980); the Workers' Defence Committee (KOR); the Movement for Defence of Human and Civic Rights (ROPCiO)

### 1. Problemy historiografii opozycji w PRL

Zagadnienie opozycji demokratycznej w PRL w latach 1976–1980 należy do najistotniejszych problemów badawczych współczesnej polskiej historiografii. Dostarcza ono historykowi ciekawą paletę problemów badawczych, które wymagają szczegółowego opracowania (są to m.in. kwestie genezy opozycji, jej struktur i organizacji, liderów, form działania, założeń programowych oraz myśli politycznej,



relacji z podmiotami i środowiskami zewnętrznymi). Do tej pory powstało wiele prac monograficznych oraz edycji źródłowych ukazujących poszczególne środowiska opozycyjne – zarówno w wymiarze ogólnopolskim<sup>1</sup>, jak i regionalnym<sup>2</sup>. Paradoksalnie jednak mimo znaczącego postępu w pracach badawczych, a nawet „przyspieszenia” od chwili powstania w 1999 r. Instytutu Pamięci Narodowej, najmniej opracowanym dotąd szczegółowym problemem badawczym jest relacja opozycji demokratycznej z Kościołem katolickim<sup>3</sup>. Współczesny badacz ma bowiem do dys-

<sup>1</sup> Zob. A. Friszke, *Opozycja polityczna w PRL 1945–1980*, Londyn 1994; Z. Hemmerling, M. Nadolski, *Opozycja demokratyczna w Polsce 1976–1980. Wybór dokumentów*, Warszawa 1994; R. Zuzowski, *Komitet Samoobrony Społecznej KOR. Studium dysydemtyzmu i opozycji politycznej w Polsce*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1996; R. Terlecki, *Uniwersytet Latający i Towarzystwo Kursów Naukowych 1977–1981*, Kraków–Rzeszów 2000; P. Zaremba, *Młodopolacy. Historia Ruchu Młodej Polski*, Gdańsk 2000; *Opozycja demokratyczna w Polsce w świetle akt KC PZPR (1976–1980)*, wybór, wstęp i oprac. Ł. Kamiński, P. Piotrowski, Wrocław 2002; *Co nam zostało z tych lat... Opozycja polityczna 1976–1980 z dzisiejszej perspektywy*, red. J. Eisler, Warszawa 2003; J.J. Lipski, *KOR. Komitet Samoobrony Społecznej*, wstęp A. Friszke, Warszawa 2006; G. Waligóra, *Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela 1977–1981*, Warszawa 2006; A. Friszke, *Przystosowanie i opór. Studia z dziejów PRL*, Warszawa 2007; *Kryptonim „Wasale”. Służba Bezpieczeństwa wobec Studenckich Komitetów Solidarności 1977–1980*, wybór, wstęp i oprac. Ł. Kamiński, G. Waligóra, Warszawa 2007; *Kryptonim „Pegaz”. Służba Bezpieczeństwa wobec Towarzystwa Kursów Naukowych 1978–1980*, wybór, wstęp i oprac. Ł. Kamiński, G. Waligóra, Warszawa 2008; *Rozmowy na Zawracie. Taktyka walki z opozycją demokratyczną październik 1976 – grudzień 1979*, oprac. A. Friszke, M. Zaremba, Warszawa 2008; *Kryptonim „Gracze”. Służba Bezpieczeństwa wobec Komitetu Obrony Robotników i Komitetu Samoobrony Społecznej „KOR” 1976–1981*, wybór, wstęp i oprac. Ł. Kamiński, G. Waligóra, Warszawa 2010; A. Friszke, *Czas KOR-u. Jacek Kuroń a geniza Solidarności, Kraków 2011*; *Opozycja demokratyczna w PRL w latach 1976–1981*, red. W. Polak, J. Kufel, P. Ruchlewski, Gdańsk 2012; J. Skórzyński, *Siła bezsilnych. Historia Komitetu Obrony Robotników*, Warszawa 2012.

<sup>2</sup> Zob. *Opozycja małopolska w dokumentach 1976–1980*, wybór i oprac. A. Roliński, Kraków 2003; *Między Warszawą a regionem. Opozycja przedsiernpniowa na Pomorzu Zachodnim*, red. M. Kowalczyk, M. Paziewski, M. Stefaniak, Szczecin 2008; M. Choma-Jusińska, *Środowiska opozycyjne na Lubelszczyźnie 1975–1980*, Warszawa–Lublin 2009; *Od ostatnich leśnych do „Solidarności”. Z dziejów opozycji politycznej i oporu społecznego w Polsce południowo-wschodniej (1956–1989)*, red. M. Gliwa – M. Krzysztofiński, Rzeszów 2014; D. Iwaneczko, *Zmierzch dekady Gierka. Polska południowo-wschodnia 1975–1980*, Rzeszów 2016; G. Waligóra, *Opozycja polityczna na Dolnym Śląsku 1975–1980*, Wrocław 2016; W. Polak, S. Galij-Skarbińska, A. Jankowska-Wojdyło, M. Białkowski, *Opozycja demokratyczna w Toruniu i w województwie toruńskim w latach 1976–1980*, Toruń 2017. Przywołać należy również – choć w literaturze spotkać można odmienne stanowisko – publikacje dotyczące Klubów Inteligencji Katolickiej, które w ramach systemu politycznego PRL spełniały funkcję swoistej „katolickiej opozycji moralnej”: A. Friszke, *Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956–1989*, Biblioteka „Więzi”, t. 100, Warszawa 1997; M. Białkowski, *Oaza na Mostowej. Klub Inteligencji Katolickiej w Toruniu (1957–2007)*, Toruń 2008; K. Białecki, *Klub Inteligencji Katolickiej w Poznaniu w latach 1956–1991*, Poznań 2012; P. Kaźmierczak, *Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie 1956–1989*, Kraków 2012.

<sup>3</sup> Problem ten – z oczywistych powodów – został marginalnie potraktowany w przywoływanej już pracy: A. Friszke, *Opozycja polityczna*. Podobnie brak dotąd całościowych i syntetycznych opracowań dotyczących relacji Kościoła katolickiego z przedstawicielami aparatu partyjnego, choć fragmentarycznie temat ten podejmowany jest w pracach analizujących relacje państwo–Kościół katolicki. Dobry przykład takiej publikacji stanowi książka Rafała Łatki, *Polityka władz PRL wobec Kościoła katolickiego w województwie krakowskim w latach 1980–1989*, Kraków 2016.

pozycji tylko kilka prac, z których żadna nie może aspirować do roli całościowej syntezy. Co więcej, tylko w niewielkim stopniu wyczerpują one nakreślony problem badawczy. Próby takie podjęli: Andrzej Anusz<sup>4</sup>, Antoni Dudek<sup>5</sup>, Jan Żaryn<sup>6</sup> i Rafał Łatka<sup>7</sup>. Do tematu relacji kardynała Stefana Wyszyńskiego ze środowiskami opozycji demokratycznej w latach 1976–1980 wielokrotnie powracała również Ewa K. Czaczkowska na kartach biografii Prymasa Tysiąclecia<sup>8</sup>.

W naturalny sposób na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie relacji opozycji demokratycznej z Kościołem instytucjonalnym, a więc z dostojnikami i hierarchami piastującymi najwyższe godności oraz sprawującymi funkcje kierownicze. Bez wątpienia w Kościele katolickim w Polsce fundamentalną i wyjątkową rolę – od chwili nominacji na stolicę prymasowską w listopadzie 1948 r. aż do śmierci w maju 1981 r. – odgrywał kardynał Stefan Wyszyński, arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski. Zakres przysługującej władzy z tytułu funkcji metropolity gnieźnieńskiego i warszawskiego dodatkowo wzmacniał fakt, że sprawował on jednocześnie stanowisko Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski oraz Przewodniczącego Rady Głównej Episkopatu Polski – dwóch najważniejszych, kierowniczych gremiów Kościoła w Polsce. Ponadto kardynał Stefan Wyszyński otrzymał nadzwyczajne uprawnienia (*facultates speciales/ facultates specialissimae*), które w dekadzie lat 70. XX w. zostały dwukrotnie potwierdzone – w sierpniu 1974 r. przez papieża Pawła VI i w październiku 1978 r. przez Jana Pawła II<sup>9</sup>.

Niniejszy przyczynek jest próbą przybliżenia relacji Prymasa Tysiąclecia z opozycją demokratyczną, w tym osobistych kontaktów z wybranymi czołowymi przedstawicielami. Autor pragnie podkreślić, że artykuł nie aspiruje bynajmniej do wyczerpania tematu badawczego, raczej należy traktować go jako jeden z wielu głosów w toczącym się dyskursie naukowym. Jednak być może – w pewnym stopniu – przybliży do odpowiedzi na pytanie: Jaki był stosunek prymasa Stefana Wyszyńskiego do „opozycji przedsierpniowej”? Podstawę źródłową stanowią niepublikowane do-

<sup>4</sup> A. Anusz, *Przytulisko. Kościół katolicki wobec opozycji politycznej w Polsce w latach 1976–1980*, Warszawa 2001; idem, *Kościół obywatelski. Formowanie społeczeństwa obywatelskiego w PRL w okresie powstawania niezależnych instytucji politycznych (1976–1981)*, Warszawa 2004.

<sup>5</sup> A. Dudek, *Kościół i opozycja demokratyczna w Polsce (1976–1989)*, w: *Kościół katolicki wczoraj i dziś*, red. M. Drzonek i in., Szczecin 1998, s. 75–82.

<sup>6</sup> J. Żaryn, *Kościół katolicki – hierarchia, kapłani, świeccy*, w: *Między Warszawą a regionem*, s. 19–31.

<sup>7</sup> R. Łatka, *Rada Główna Episkopatu Polski wobec przedsierpniowej opozycji (1976–1981)*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, 2017, nr 1, s. 110–136.

<sup>8</sup> E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*, wyd. 2, Kraków 2013.

<sup>9</sup> Zob. J. Krukowski, *Uprawnienia nadzwyczajne kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski, wobec zagrożeń ze strony reżimu komunistycznego*, „Studia Prymasowskie”, 2011, nr 5, s. 37; K. Mikołajczuk, *Uprawnienia Kardynała Stefana Wyszyńskiego wobec Kościoła greckokatolickiego w archiwaliach Prymasa i Konferencji Episkopatu Polski*, Lublin 2014; M. Stępień, *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski. Studium prawno-historyczne*, Łomża 2014; M. Białkowski, *Przywódczość w Kościele katolickim w Polsce po 1989 r.*, w: *Czynnik religijny w polityce wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Wybrane problemy*, red. M. Marczevska-Rytko, Lublin 2016, s. 215–232.

tań Protokoły Rady Głównej Episkopatu Polski oraz Protokoły Konferencji Episkopatu Polski znajdujące się w Archiwum Archidiecezjalnym Warszawskim, zespół Sekretariatu Prymasa Polski oraz zdeponowane tam – na potrzeby toczącego się procesu beatyfikacyjnego – uwierzytelnione kopie osobistego dziennika kardynała Stefana Wyszyńskiego „Pro memoria” z lat 1975–1980.

## 2. Geneza: prymas Stefan Wyszyński wobec zmian w konstytucji PRL oraz wydarzeń Czerwca 1976 r.

I połowa lat 70. XX w. przyniosła w relacjach państwo-Kościół katolicki w PRL „kosmetyczne” zmiany, które sprowadzały się w istocie do kilku ważnych ustępstw. Przy czym – w sytuacji konieczności pośpiesznego wzmacniania własnej pozycji politycznej oraz budowania autorytetu w społeczeństwie – władze komunistyczne bynajmniej nie zaniedbały możliwości ich propagandowego wykorzystania. Stąd wszystkie problematyczne kwestie dotyczące uregulowania stosunków z Kościołem katolickim przedstawiano jako sukcesy ekipy rządzącej. Tymczasem realnie sprowadzały się one do wzmocnienia Kościoła. Na mocy ustawy uchwalonej przez sejm PRL 23 czerwca 1971 r. przyznano Kościołowi katolickiemu prawo własności ponad 4 tys. kościołów i kaplic, blisko 1,5 tys. budynków oraz kilkaset hektarów gruntów ornych. Dwa lata później dodatkowo Kościół otrzymał ponad 600 nieruchomości<sup>10</sup>. Z korzyścią dla Kościoła uregulowano również sprawy finansowe związane z księgami inwentarzowymi, bowiem 10 lutego 1972 r. ukazało się rozporządzenie ministra finansów uchylające obowiązek prowadzenia ksiąg inwentarzowych przez kościelne osoby prawne, zakony i kongregacje duchowne<sup>11</sup>. Przypomnijmy, że tylko z tego tytułu Kościół posiadał zaległości podatkowe wynoszące na koniec 1970 r. 368 mln zł. W lipcu 1972 r. rozporządzeniem Rady Ministrów umorzono znaczącą część tej ogromnej kwoty<sup>12</sup>. Władze państwowe milcząco zaakceptowały także ustanowienie przez Pawła VI stałej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych, co nastąpiło na mocy bulli „Episcoporum Poloniae coetus” z 28 czerwca 1972 r.<sup>13</sup> Brak znaczących retorsji wobec papieskiej decyzji umożliwił uregulowanie statusu kanonicznego Kościoła katolickiego na tzw. Ziemiach Odzyskanych<sup>14</sup>. Doniosłym

<sup>10</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, s. 290; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 290.

<sup>11</sup> Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie [dalej: AAW], Sekretariat Prymasa Polski [dalej: SPP], Protokoły Rady Głównej Episkopatu Polski [dalej: RGEP], sygn. II 4 27, k. 29–31, Sprawozdanie z pertraktacji na temat uchylecia obowiązku prowadzenia księgi inwentarza.

<sup>12</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, s. 294–295.

<sup>13</sup> Z. Zieliński, współudz. S. Bober, *Kościół w Polsce 1944–2007*, Poznań 2009, s. 150.

<sup>14</sup> W. Jakubowski, M. Solarczyk, *Organizacja Kościoła Rzymskokatolickiego na ziemiach polskich od X do XXI wieku*, Warszawa–Olsztyn 2011, s. 34; A. Grajewski, *Normalizacja administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich w kontekście watykańskiej polityki wschodniej*, w: *Droga do stabilizacji polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych po II wojnie światowej. W 40. rocznicę wydania konstytucji apostołkiej Pawła VI „Episcoporum Poloniae coetus”*, red. W. Kucharski, Wrocław 2013, s. 101–120.

wydarzeniem było podpisanie 6 lipca 1974 r. w Rzymie protokołu ustanawiającego „stałe kontakty robocze” pomiędzy PRL a Stolicą Apostolską, co odczytywano jako zapowiedź nawiązania w przyszłości pełnych stosunków dyplomatycznych<sup>15</sup>.

Równocześnie od połowy lat 70. XX w. system społeczno-polityczny PRL podlegał procesowi głębokiej erozji, której widocznym znakiem była coraz większa aktywność środowisk opozycyjnych. Co prawda już w latach 1965–1970 działała konspiracyjna organizacja „Ruch”<sup>16</sup>, ale dopiero w 1974 r. grupa byłych żołnierzy Armii Krajowej utworzyła konspiracyjną organizację polityczną „Seniorat”. Jej główny cel stanowiły integracja kadry oficerskiej i podoficerskiej II Rzeczypospolitej, kultywowanie tradycji niepodległościowych oraz utrzymanie łączności z władzami emigracyjnymi w Londynie. W Warszawie do „Senioratu” przystąpili m.in.: gen. Kazimierz Pluta-Czachowski, kpt. Józef Rybicki, płk Zbigniew Brym<sup>17</sup>. Natomiast na przełomie 1975 i 1976 r. Zbigniew Najder założył Polskie Porozumienie Niepodległościowe, które bez wątpienia należy zaliczyć do organizacji opozycyjnej. PPN – jako struktura tajna – utrzymywało kontakt z kardynałem Stefanem Wyszyńskim poprzez osobę jego kapelana, ks. Bronisława Piaseckiego<sup>18</sup>. Nie można zapomnieć również o wciąż funkcjonującym środowisku „komandosów”, które należało wówczas do weteranów opozycji w PRL<sup>19</sup>.

Definitywnie czas swoistej sielanki dla Edwarda Gierka zakończył się wraz z ogłoszeniem propozycji zmian w konstytucji PRL<sup>20</sup>. Po raz pierwszy zapowiedź rewizji ustawy zasadniczej znalazła się w wytycznych na zjazd, które przekazano działaczom partyjnym przed VII Zjazdem PZPR obradującym we wrześniu 1975 r. Zaproponowano szereg zmian, w tym cztery najważniejsze: podkreślenie „przewodniej roli PZPR”, zagwarantowanie trwałości sojuszu Polski z ZSRR, uzależnienie korzystania z praw obywatelskich od wykonywania obowiązków, zmiany w zakresie wychowania i kształcenia – utrwalające dominację światopoglądu marksistowskiego. Kościół katolicki w Polsce na czele ze swoim przywódcą – kardynałem Stefanem Wyszyńskim – nie mógł być obojętny na tego typu zmiany. Już podczas posiedzenia Rady Głównej Episkopatu Polski 18 listopada 1975 r. kardynał krytycznie ocenił propozycje zmian: „Ksiądz Prymas omówił sprawę zmiany Konstytucji PRL. Projekty idą w kierunku totalizmu i dominacji partii komunistycznej jako «przewodniej siły Narodu». Sekretariat Episkopatu przygotowuje krytykę tych partii «wytycznych» na VII Zjazd PZPR; zasygnalizował zasadnicze punkty tej krytyki i Rada

<sup>15</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, s. 307; Z. Zieliński, współudz. S. Bober, *Kościół w Polsce*, s. 167.

<sup>16</sup> *Działania Służby Bezpieczeństwa wobec organizacji „Ruch”*, wstęp, wybór i oprac. P. Byszewski, Warszawa 2008, s. 22 nn.

<sup>17</sup> J. Parys, *Ludzie niezłomni, czyli w sprawie antykomunistycznego oporu w PRL*, Warszawa 1998, s. 14; A. Anusz, *Przytulisko*, s. 81.

<sup>18</sup> Tamże, s. 85.

<sup>19</sup> Zob. M. Siermiński, *Dekada przełomu. Polska lewica opozycyjna 1968–1980*, Warszawa 2016.

<sup>20</sup> Zob. J. Rolicki, *Edward Gierek: przerwana dekada*, Warszawa 1990; P. Gajdziński, *Gierek. Człowiek z węgla*, Poznań 2014.

Główna upoważniła Sekretarza Episkopatu do wystosowania pisma w tej sprawie do odpowiednich czynników<sup>21</sup>.

Zgodnie z zapowiedzią wyrażoną 18 listopada 1976 r. powstał pierwszy memoriał Episkopatu Polski w sprawie proponowanych zmian w konstytucji PRL. Prawie równocześnie w środowiskach opozycyjnych zrodziła się inicjatywa wystosowania listu protestacyjnego, znanego jako List 59. Apel przekazany władzom komunistycznym 9 grudnia 1975 r. podpisali znani intelektualiści, działacze katolicy, literaci i artyści<sup>22</sup>. 9 stycznia 1976 r. biskupi polscy przygotowali najważniejszy memoriał w sprawie zmian w konstytucji. Po raz kolejny apelowali w nim o uszanowanie praw i swobód obywatelskich oraz przeciwstawiali się dalszemu ograniczaniu suwerenności PRL na rzecz ZSRR<sup>23</sup>. Podczas odbywającego się tego samego dnia posiedzenia Rady Głównej Episkopatu Polski zaprotokołowano: „Niepokoi pośpiech, a także utajnione tendencje do wpisania w Konstytucję kierowniczej roli partii w Narodzie, sojusz z ZSRR oraz przynależności Polski do boku państw socjalistycznych. Niepokoi to społeczeństwo polskie, musi niepokoić Episkopat, gdyż te tendencje prowadzą niedwuznacznie do wyniesienia ideologii partii do ideologii narodu”<sup>24</sup>.

W podobnym tonie wypowiedzieli się 17 stycznia 1976 r. posłowie Koła Poselskiego „ZNAK”. List liderów ruchu „ZNAK” wręczył osobiście Henrykowi Jabłońskiemu – przewodniczącemu Komisji Nadzwyczajnej dla Przygotowania Projektu Konstytucji – Stanisław Stomma 20 stycznia 1976 r.<sup>25</sup> Kolejny dokument zawierający krytyczną ocenę proponowanych zmian wystosowali 26 stycznia 1976 r. ponownie biskupi. Natomiast w marcu 1976 r. sekretariat Episkopatu Polski dodatkowo przygotował wyjaśnienia dla wiernych, szczegółowo omawiające stanowisko Kościoła katolickiego, które zostały odczytane podczas niedzielnych mszy św. we wszystkich kościołach<sup>26</sup>.

Po raz pierwszy w historii PRL powstał wspólny front obrony podstawowych praw ludzkich. Uczestnikami tego nieformalnego i niesformalizowanego „sojuszu sprzeciwu” były Kościół katolicki oraz środowiska opozycyjne. Co więcej, dla jego członków przestały być najważniejsze różnice ideologiczne. Wolności polityczne i obywatelskie stały się tak samo ważne jak wolności religijne. Zmiany te zdawały się o tyle istotne, że co raz bardziej symptomatyczne było narastanie postaw opozycyjnych w całym społeczeństwie. Nie może więc dziwić, że już w marcu 1976 r. w opracowaniu dyrektora Departamentu IV MSW Konrada Straszewskiego znalazła się bardzo trafna ocena roli Kościoła katolickiego jako potencjalnego współpracownika i naturalnego sojusznika opozycji demokratycznej. Przytoczmy zatem obszernie

<sup>21</sup> AAW, SPP, RGEF, sygn. II 4 30, k. 105, Protokół Rady Głównej, Warszawa, 18 XI 1975 r.

<sup>22</sup> A. Friszke, *Opozycja polityczna*, s. 326.

<sup>23</sup> Idem, *Protesty przeciwko poprawkom do konstytucji w 1976 r.*, „Więź” 1994, nr 10, s. 214.

<sup>24</sup> AAW, SPP, RGEF, sygn. II 4 31, k. 6, Protokół Rady Głównej, Warszawa, 9 I 1976 r.

<sup>25</sup> A. Micewski, *Współrzędzić czy nie klamać? Pax i Znak w Polsce 1945–1976*, Paryż 1978, s. 247.

<sup>26</sup> Wyjaśnienie sekretariatu Episkopatu dla wiernych w związku z pytaniami dotyczącymi zmiany Konstytucji, w: *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 3: *Lata 1975–1989*, oprac. P. Raina, Poznań–Pelplin 1996, s. 31–33.

fragmenty tego opracowania:

*„Elementy antysocjalistyczne dla rozszerzenia własnych możliwości działalności opozycyjnej podejmują próby sięgania po bazę materialną, organizacyjną i społeczną Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce i chcą ją wykorzystać do głoszenia swoich tez i idei. Powyższe tendencje wyraża tzw. program «politycznej opozycji w Polsce» opublikowany w listopadowym numerze «Kultury» paryskiej z roku 1974. Program ten odzwierciedla założenia polityczne ośrodków antysocjalistycznych w kraju i za granicą, w myśl których Kościołowi w Polsce przeznaczają się i oczekuje się od niego spełnienia roli centralnego ogniwa działalności antysocjalistycznej i opozycji politycznej»<sup>27</sup>.*

Dlatego w dalszej części dokumentu zalecano:

*„Jako przedmiot bieżącego rozpracowania Departament stawia ujawnienie wszelkich bezpośrednich kontaktów i powiązań cementów antysocjalistycznych z reakcyjnymi biskupami i działaczami katolickimi, ustalenie powodów i płaszczyzn, na których podejmowane są próby tych kontaktów oraz ich skuteczne i we właściwym czasie przecinanie»<sup>28</sup>.*

Analizy sporządzali jednak nie tylko funkcjonariusze aparatu bezpieczeństwa. Również kardynał Stefan Wyszyński dokonywał na bieżąco oceny sytuacji polityczno-społecznej i dostrzegał pogłębiające się różnice w środowiskach katolików świeckich, stąd w czasie posiedzenia Rady Głównej z 27 kwietnia 1976 r. sprecyzował swój pogląd na stosunek Kościoła do polityki:

*„Ponadto Ks. Prymas stwierdził, że nasze działanie musi być przemyślane, dojrzałe i spokojne. Nie możemy ad pari ustawiać się z taką czy inną instytucją świecką, czy ośrodkiem politycznym. Inaczej mogą to czynić świeccy a inaczej biskupi. Nie możemy ulegać naciskom ludzi skłóconych i dążących do wykazania swoich racji»<sup>29</sup>.*

Wkrótce okazało się, że zjawisko niepisanego przymierza Kościoła katolickiego i opozycji będzie dla władz PRL problem szczególnie brzemiennym. Stało się to oczywiście bezpośrednio po wydarzeniach Czerwca '76, gdy na skutek represji wobec pracowników 97 zakładów pracy – demonstrujących przeciwko drakońskim podwyżkom cen artykułów żywnościowych – kilka tysięcy z nich zwolniono z pracy w trybie dyscyplinarnym, zaś setki zostały wyrokami sądowymi pozbawione wolności<sup>30</sup>. Kościół katolicki jednoznacznie stanął w obronie represjonowanych ludzi pra-

<sup>27</sup> Opracowanie dyrektora Departamentu IV MSW gen. Konrada Straszewskiego dotyczące zaangażowania resortu w zwalczanie „negatywnych” zjawisk w Kościele Rzymsko-Katolickim, Warszawa, 31 III 1976, w: A. Friszke, *PRL wobec Kościoła. Akta Urzędu do Spraw Wyznań 1970–1978*, Biblioteka „Więzi”, t. 244, Warszawa 2010, s. 190–191.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 196.

<sup>29</sup> AAW, SPP, RGEP, sygn. II 4 31, k. 43, Protokół Rady Głównej, Warszawa, 27 IV 1976 r.

<sup>30</sup> A. Friszke, *Opozycja polityczna*, s. 338; P. Sasanka, *Czerwiec 1976. Geneza, przebieg, konse-*

cy i podobnie jak w przypadku wcześniejszych kryzysów społeczno-politycznych, jego głos miał kluczowe znaczenie. Dostojnicy Kościoła katolickiego w Polsce – na czele z prymasem Stefanem Wyszyńskim – kilkakrotnie interweniowali w obronie represjonowanych po zakończeniu protestów robotników. Przejawem tego było m.in. pismo Episkopatu Polski z 16 lipca 1976 r. do premiera PRL Piotra Jaroszewicza z postulatem zaprzestania represji<sup>31</sup>. Trzy dni później – 19 lipca 1976 r. – prymas Stefan Wyszyński skierował osobisty list do Edwarda Gierka, w którym krytycznie oceniał politykę ekonomiczną i społeczną władz PRL<sup>32</sup>. Kardynał pisał:

*„Wobec tego nie ma się co dziwić, że sporadycznie powstają zarzewia, tłumione przez MO i SB. Ufamy, że wyrozumienie sytuacji ludzi ciężko pracujących, zaspokajanie ich słuszych postulatów, większa swoboda wypowiedzenia swych poglądów, rzetelniejsza informacja, a zwłaszcza poskromienie nieopanowanych metod milicji – wszystko to przyczyni się do spokoju społecznego”<sup>33</sup>.*

Kościół katolicki w Polsce i jego niekwestionowany lider jednoznacznie krytycznie wypowiedzieli się na temat zmian w konstytucji PRL oraz brutalnych represji zastosowanych wobec uczestników masowych wystąpień w czerwcu 1976 r. Tymczasem władze PRL, świadome narastającego kryzysu ekonomicznego oraz siły buntu społecznego, podjęły próbę indywidualnego ułożenia relacji z Prymasem Polski. Dokonanie takiej próby wynikało przede wszystkim z faktu odmiennego postrzegania systemu politycznego – w tym działań opozycyjnych – przez energicznego i młodszego metropolitę krakowskiego kardynała Karola Wojtyłę. Prymas Stefan Wyszyński oceniał rzeczywistość Polski Ludowej jako stan niezmienny i trwały, a relacje państwo-Kościół traktował w kategoriach walki ideologicznej, arcybiskup krakowski natomiast w kategoriach walki politycznej, a nawet konfliktu moralnego<sup>34</sup>. Różnicę tę znali partyjni decydenci i można domniemywać, że władze komunistyczne próbowały w ten sposób poróżnić obu hierarchów. Stąd 3 sierpnia 1976 r. doszło do wręcz manifestacyjnego okazywania Stefanowi Wyszyńskiemu sympatii przez wysokich dygnitarzy państwowych. W dniu 75. urodzin kardynała Wyszyńskiego do pałacu na ul. Miodowej udał się szef gabinetu Prezesa Rady Ministrów PRL, wręczając bukiet 75 róż i wypowiadając – w imieniu premiera Jaroszewicza – życzenia, by hierarcha w dalszym ciągu przewodził Kościołowi w Polsce. Podobny gest wykonał – przez swojego przedstawiciela – kierownik Urzędu do Spraw Wyznań Kazimierz Kąkol. Prymas doskonale zdawał sobie sprawę z niedwuznacznych

---

kwencje, Warszawa 2006, s. 287–304.

<sup>31</sup> List Konferencji Episkopatu Polski do Piotra Jaroszewicza, Prezesa Rady Ministrów z 16 VII 1976 r., w: P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Czasy prymasowskie 1976*, Biała Podlaska–Warszawa 2010, s. 108–111; *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, wstęp i oprac. J. Żaryn, Warszawa–Poznań 2006, s. 176–177.

<sup>32</sup> E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 623.

<sup>33</sup> Cyt. za: A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, s. 336.

<sup>34</sup> Zob. R. Łatka, *Rada Główna Episkopatu Polski*, s. 118–119.

intencji, jakimi kierował się rząd PRL, skoro zanotował:

*„W sali czeka Dyr. Wołowicz z listem od Ministra Kąkola i kwiatami. Zaczynam się niepokoić o swoją linię. Zwłaszcza, że ostatni raz w tym pokoju przyjmowałem wysłanników Premiera Cyrankiewicza z listem banicyjnym /1953/. Czasy się zmieniły, w naszym ustroju wszystko zależy od dobrych niekiedy konfliktów. A tych nadal nie brak. Góra się uśmiecha, ale na dole nadal udręć sporo /kolonie wakacyjne «świeckie»”<sup>35</sup>.*

Miesiąc później – 10 września 1976 r. – po zakończeniu obrad 154. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski biskupi jeszcze raz odnieśli się do losu robotników z Radomia, Ursusa i Płocka, wydając specjalny komunikat. W niedopuszczonym przez cenzurę do druku fragmencie znalazł się następujący apel:

*„Konferencja Plenarna Episkopatu Polski zwraca się do najwyższych władz państwowych, aby zaniechano wszelkich represji wobec robotników biorących udział w protestach przeciwko zamierzonej przez rząd w czerwcu br. zbyt wygórowanej podwyżce cen artykułów żywnościowych. Uczestniczącym w tych protestach robotnikom trzeba by przywrócić utracone prawa, pozycję społeczną i zawodową, wyrządzone krzywdy odpowiednio wynagrodzić, wobec skazanych zastosować amnestię”<sup>36</sup>.*

Wracając jednak do kwestii interwencji, wspomnieć trzeba, że w tym czasie nie przyniosły one spodziewanych efektów, wobec czego prymas postanowił, że Episkopat Polski ponowi swój apel po raz kolejny. W komunikacie z 19 listopada 1976 r. biskupi pisali:

*„Od czerwca br., gdy społeczeństwo zostało zaniepokojone wypadkami w wielu zakładach pracy, Episkopat stale odwoływał się do władz państwowych o zastosowanie amnestii wobec robotników domagających się odpowiednich warunków bytowych i przywrócenia utraconych uprawnień społecznych. Wielokrotnie też Prymas Polski i biskupi w swych przemówieniach przypominali uprawnienia robotników do obrony swych praw osobowych i społecznych. Na te interwencje Episkopat dotąd nie otrzymał odpowiedzi. Dlatego też Konferencja Episkopatu uważa za swój obowiązek zwrócić się ponownym apelem do władz państwowych o podjęcie właściwych kroków dla zachowania niezbędnego dla kraju pokoju społecznego”<sup>37</sup>.*

<sup>35</sup> AAG, S. Wszyński, „Pro memoria 1976”, zapis z dnia 3 VIII 1976 r.

<sup>36</sup> Cyt. za: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski*, s. 177; J.J. Lipski, *KOR*, s. 137.

<sup>37</sup> Cyt. za: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski*, s. 179.



### 3. Postawa prymasa Stefana Wyszyńskiego wobec rodzącej się opozycji demokratycznej

Odpowiedzią na aresztowania, procesy, grzywny i szykany administracyjne był ruch społecznego sprzeciwu, który wyraził się poprzez pomoc niesioną represjonowanym w wyniku wydarzeń Czerwca '76. 23 września 1976 r. powstał Komitet Obrony Robotników, którego celem miało być udzielenie wsparcia prawnego, finansowego i lekarskiego pokrzywdzonym oraz informowanie o prześladowaniach. Komitet domagał się amnestii dla skazanych i aresztowanych oraz przywrócenia osób represjonowanych do pracy<sup>38</sup>. Samo powstanie KOR prymas Stefan Wyszyński przyjął z uznaniem i aprobatą. Tydzień po ogłoszeniu „Apelu” – 29 września 1976 r. – pisał w liście skierowanym do Jana Józefa Lipskiego:

„Dziękuję całym sercem za list z Apelem do Społeczeństwa i Władz. Wydaje się, że wracają czasy sprzed stu lat, kiedy warstwa robotnicza broniła się przed przerostami kapitalizmu, zwłaszcza przed duchem własnościowym, akordomanią, wyzyskiem sił fizycznych człowieka, zubożeniem duchowym będącym następstwem nieograniczonego czasu pracy [...]. Dziś trzeba mocno przypominać obowiązki Władzy, płynące z Kodeksu Pracy. Trzeba też budzić poczucie szacunku dla człowieka pracującego”<sup>39</sup>.

Wspominając same początki KOR, Antoni Macierewicz podkreślał, że fundamentalne i zasadnicze znaczenia dla akceptacji społecznej ruchu miał sam kardynał Stefan Wyszyński oraz wydany przez biskupów komunikat Konferencji Episkopatu Polski z 10 września 1976 r.<sup>40</sup> KOR zresztą od początku swego istnienia doceniał społeczną i polityczną rolę Kościoła oraz Prymasa Polski. Co prawda członkowie Komitetu nie liczyli na otwarte wsparcie ze strony Kościoła, ale na pewno oczekiwali drobnych oznak sympatii. Jan Skórzyński podkreślał, że utrzymywali stały kontakt z kardynałem:

„Dbali jednak, aby był poinformowany o tym, co robią. Wszystkie dokumenty Komitetu i «Komunikaty» były wysyłane do sekretariatu prymasa. Kardynał Wyszyński z aprobatą przyjął też pierwszy apel KOR-u. 7 grudnia w liście skierowanym do Antoniego Pajdaka pozytywnie zareagował na apel następny: o powołanie komisji sejmowej”<sup>41</sup>.

Ostatecznie naciski Episkopatu Polski, obok kilku innych czynników, spowodowały, że władze komunistyczne 19 lipca 1977 r. ogłosiły amnestię i zwolniły skazanych za udział w protestach<sup>42</sup>. Jak potwierdzał Stanisław Kania, doszło do tego

<sup>38</sup> Por. A. Friszke, *Opozycja polityczna*, s. 346–347.

<sup>39</sup> E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 628; J. Skórzyński, *Siła bezsilnych*, s. 120–121.

<sup>40</sup> Por. A. Anusz, *Przytulisko*, s. 115.

<sup>41</sup> J. Skórzyński, *Siła bezsilnych*, s. 186.

<sup>42</sup> Por. A. Friszke, *Opozycja polityczna*, s. 400–401.

właśnie na skutek interwencji prymasa Stefana Wyszyńskiego<sup>43</sup>. Tej generalnej linii nieformalnego wspierania opozycji – czasami bardzo dyskretnego – prymas trzymał się zresztą w stosunku do wszystkich, powstałych po 1976 r., organizacji opozycyjnych. W „Pro memoria” z 5 marca 1978 r. pisał bowiem: „Episkopat docenia znaczenie ruchów kontestacyjnych, gdyż nie czuję się sam w walce o prawa osoby ludzkiej; nadto ma możliwość weryfikować swoje postawy”<sup>44</sup>.

Zbliżoną opinię wyraził dwa dni później – w czasie posiedzenia Rady Głównej – 7 marca 1978 r. Choć jak wynika z jej protokołu, episkopat nie dostrzegał jeszcze konieczności przeprowadzenia radykalnych zmian polityczno-społecznych:

*„Stwierdzono, że są silne naciski na Kościół z różnych stron i próba wciągnięcia go w swoje rozgrywki. Jest duże uaktywnienie niektórych grup katolików świeckich nie zrzeszonych. Podobnie Polskie Porozumienie Niepodległościowe zajmuje się Kościołem. Nie możemy pozwolić się wciągnąć w ich aktywizację polityczną, ale z drugiej strony nie możemy ich zwalczać – Kościółowi i Narodowi one nie szkodzą, byleby tylko działały umiarkowanie, by nie przekroczyły limitu bezpieczeństwa. [...] Musimy bronić Kościół, ale też musimy się bronić, by Naród nie stanął w sytuacji trudnej. Co zyskamy gdyby odszedł Gierek? Nieustannie stajemy wobec tyłu niewiadomych”<sup>45</sup>.*

W równie wyważonym tonie oceniał sytuację 10 miesięcy wcześniej. Śmierć studenta polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Stanisława Pyjasa, w wyniku śmiertelnego pobicia przez funkcjonariuszy SB, wywołała masowe wystąpienia młodzieży akademickiej oraz ukonstytuowanie się pierwszego w Polsce Studenckiego Komitetu Solidarności<sup>46</sup>. Kardynał oceniał te wydarzenia jako moment, który dla opozycji może stać się punktem zapalnym, w konsekwencji eskalujący nową fazę konfliktu z władzami komunistycznymi. 17 maja 1977 r. po rozmowie z Bohdanem Cywińskim – wówczas redaktorem naczelnym miesięcznika „Znak” – zanotował w „Pro memoria”:

„Sytuacja w Krakowie, na tle manifestacji akademickich, po zgonie studenta Stanisława Pyjas[a]. W tej relacji jest wiele niejasnych elementów. Pan C[ywiński] oczekuje mojego osądu sprawy. Odpowiadam: zbyt wiele jest nieznanych, by można było odpowiedzieć. Uważam nadal, że trzeba zachować dużo spokoju, żeby nie podsycać napięcia. Nasi panowie są zbyt pochopni do wyprowadzania wniosków”<sup>47</sup>.

Natomiast ostateczne spreycyzowanie stanowiska prymasa wobec KOR nastąpiło

<sup>43</sup> Por. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, s. 336–337; R. Łatka, *Rada Główna Episkopatu Polski*, s. 114.

<sup>44</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1978”, zapis z dnia 5 III 1978 r.

<sup>45</sup> AAW, SPP, RGEP, sygn. II 4 33, k. 110, Protokół Rady Głównej, Warszawa, 7 III 1978 r.

<sup>46</sup> Zob. *Kryptonim „Wasale”*, s. 23–24.

<sup>47</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1977”, zapis z dnia 17 V 1977 r.

w związku z głódówką, która miała miejsce w kościele św. Krzyża w Warszawie w dniach 4–10 października 1979 r. Protest ten był wyrazem solidarności z zatrzymanymi i wydalonymi z Polski czechosłowackimi dysydentami – sygnatariuszami Karty 77. Do świątyni przybył wówczas sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski bp Bronisław Dąbrowski, który odniósł się krytycznie do prowadzonego w niej protestu. Sytuacja taka spowodowała, że delegacja KOR poprosiła kardynała o audiencję. Prymas przyjął Halinę Mikołajską, Jana Kielanowskiego i Henryka Wujca. Ustalono, że odład wszelkie istotne sprawy KOR będzie przekazywał kardynałowi poprzez ks. Piaseckiego. Osobami upoważnionymi do kontaktów z kapłanem prymasa zostali Mikołajska i Kielanowski<sup>48</sup>.

Kardynał Stefan Wyszyński – jak już zaznaczono – nigdy oficjalnie nie wyraził wsparcia dla opozycji, ale też nie udzielał jej wskazówek co do wyboru metod i sposobu działania. Wyjątkiem była tylko sytuacja, w której doradził Jackowi Kuroniowi i Adamowi Michnikowi, by w działalności KOR nie korzystać z funduszy zagranicznych. Ksiądz Piasecki wspominał, że po Sierpniu ’80 r.:

*„[...] na Miodową przychodzili różni ludzie, którzy chcieli doradzać Prymasowi, jak Kościół powinien postępować. Pewnego razu pojawił się Jacek Kuroń, Prymas uważnie słuchał, ale nie zadał żadnego pytania. Po półgodzinie podziękował za uwagi. [...] Ale Prymas – powtarzam – miał taki styl. Słuchał, czasem pytał, ale głównie milczał. Potem analizował”<sup>49</sup>.*

Postawę prymasa – wobec organizacji opozycyjnych w latach 1976–1980 – najlepiej podsumowywały jego słowa zaprotokołowane na posiedzeniu Rady Głównej 26 lutego 1980 r. Kardynał Stefan Wyszyński stwierdził wówczas:

*„Dlatego też myślę tak, jak było powiedziane w Rzymie [prawdopodobnie chodzi o rozmowę z Janem Pawłem II – M.B.], że należy ich otoczyć jakąś opieką nie angażując się w ich kontestacje. Weźmy takiego Cywińskiego, czy Wielowieyskiego – to są jednocześnie ojcowie rodzin bardzo wzorowi jako katolicy. Zresztą Jerzy Turowicz to samo, jako ojciec jest pierwszorzędny i wielu innych by się znalazło. To samo Święcicki”<sup>50</sup>.*

Jak trafnie zauważyła Ewa K. Czaczkowska, prymas zachowywał wobec opozycji [...] „dystans i ostrożność, stając jednakże zawsze w obronie represjonowanych”<sup>51</sup>, ale nie chcąc wprost angażować Kościoła w działalność o charakterze opozycyjnym.

<sup>48</sup> A. Anusz, *Przytulisko*, s. 117–118.

<sup>49</sup> B. Piasecki, M. Zajac, *Prymas Wyszyński nieznany. Ojciec duchowy widziany z bliska*, Kraków 2016, s. 93.

<sup>50</sup> AAW, SPP, RGEP, sygn. II 4 35, k. 76, Protokół Rady Głównej, Warszawa, 26 II 1980 r.

<sup>51</sup> E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 626.

#### 4. Relacje prymasa Stefana Wyszyńskiego z wybranymi liderami środowisk „opozycji przedsierpniowej”

Najbardziej charakterystyczne i najczęstsze były kontakty prymasa Stefana Wyszyńskiego z członkami i współpracownikami KOR oraz Komitetu Samoobrony Społecznej „KOR”. Pierwsze spotkania miały miejsce jeszcze przed powstaniem samego Komitetu. Szczególnie ważnym momentem dla wzajemnego poznania się „dwóch światów” – wartości chrześcijańskich, które uosabiał prymas i idei socjalistycznych ucieleśnionych w osobie Kuronia – była rozmowa przeprowadzona 4 kwietnia 1975 r.<sup>52</sup> Prymas opisał to wydarzenie w niezwykle ciekawy sposób:

*„Jacek Kuroń, b[yl]y więzień polityczny. Odczuł potrzebę złożenia mi oświadczenia. Kiedyś czynił wiele zła Kościołowi. Dziś nie może powiedzieć, że «wierzę» ale jest zdania, że Kościół przedstawia «wielką wartość». Niepokoi się o młodzież, która jest programowo niszczona przez demoralizację. Trzeba ją bronić. Co może, to czyni, wśród młodzieży. Ale niektórzy mówią, że i to jest niezgodne z odczuwaniem Kościoła. Długa rozmowa na temat alienacji dokonywanej w psychice młodzieży. Mówimy o młodzieży bitowej. Zainteresował się rekolekcjami u św. Krzyża. Ma kontakt z ks. Małkowskim. – Proszę by utrzymał ten kontakt nadal. Niepokoi się stanem duchowym A. Czumy. Jest zdania, że metody które stosował uprzednio są szkodliwe, gdyż metoda «spisków», robi wielkie oczy, ale nie przynosi żadnych wyników – tylko napętnia więzienia”<sup>53</sup>.*

Kolejne spotkanie odbyło się 20 maja 1976 r.<sup>54</sup> I tym razem prymas zanotował:

*„15.30 – Panowie Kuroń i Michnik – omawiają metody swej pracy. Oceniam je krytycznie. Jestem zdania, że nie wystarczy mówić «nie tak», ale trzeba powiedzieć «jak lepiej»”<sup>55</sup>.*

Rozmowa trwała godzinę. Kuroń i Michnik wręczyli prymasowi list otwarty prof. Edwarda Lipińskiego do Gierka, który kardynał przyjął z aprobatą. Wybitny ekonomista sprzeciwił się w nim polityce gospodarczej ekipy Gierka, a zwłaszcza reakcjom władz na wydarzenia w Radomiu. Obaj dysydenci wyrazili ponadto opinię, że stanowisko Episkopatu Polski w sprawie zmian w konstytucji PRL to akt o wielkim znaczeniu, gdyż w sprawie tej solidarnie wystąpili biskupi i inteligencja laicka. Prymas z kolei mówił o inicjatywach młodzieży z duszpasterstw akademickich, która domagała się ustawowego zakazu przerywania ciąży. Kardynał Stefan

<sup>52</sup> Tamże, s. 627.

<sup>53</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1975”, zapis z dnia 4 IV 1975 r.

<sup>54</sup> J. Skórzyński, *Sila bezsilnych*, s. 182–183.

<sup>55</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1976”, zapis z dnia 20 V 1976 r.

Wyszyński przyjmował więc kontestatorów systemu komunistycznego bez względu na to, jak daleko byli od wiary katolickiej<sup>56</sup>.

Blisko pół roku później – 24 października 1976 r. podczas pobytu w Rzymie – prymas po raz kolejny rozmawiał ze współpracownikiem KOR Adamem Michnikiem. Samo spotkanie trwało pół godziny<sup>57</sup>. Kontakt z kardynałem zaaranżowała Maria Winowska, która zapewne знаła już treść ukończonej w lipcu 1976 r. książki Michnika *Kościół, lewica, dialog*. Wydrukowany w maju 1977 r. na łamach paryskiej „Kultury” artykuł Winowskiej *Nieproszone rady i dywersja* był – w pewnym stopniu – głosem samego Prymasa Polski. Winowska wzięła w obronę środowisko KOR, szczególnie atakowane przez emigracyjnych publicystów obozu narodowego.

Trudno mówić o jednoznacznym pozytywnym stosunku prymasa Stefana Wyszyńskiego do ludzi KOR, choć przywołać należy znamieny fakt – kardynał nie interweniował, gdy od 24 do 31 maja 1977 r. w kościele św. Marcina w Warszawie działacze urządzili głodówkę. Protestowali w ten sposób przeciw więzieniu dziewczęciu działaczy i współpracowników ruchu<sup>58</sup>. Mimo obaw ks. Bronisława Dembowskiego, rektora świątyni, prymas nie miał do niego pretensji, że zgodził się, by protest głodowy zorganizować w tym miejscu, choć jednocześnie z nieskrywanym żalem notował w „Pro memoria”:

*„Przedstawiciele KOR proszą o instrukcje. Otrzymali wyjaśnienie: sprawę zaczęliście bez porozumienia z Episkopatem, a dziś radzilibyście [o]trzymywać instrukcje, które wykorzystacie politycznie”<sup>59</sup>.*

Przywódca polskiego Kościoła nie uległ również naciskom kierownika Urzędu do Spraw Wyznań Kąkola, który domagał się zakończenia głodówki<sup>60</sup>. Warto dodać, iż głodujący osiągnęli swój cel, gdyż 23 lipca 1977 r. zwolniono więźniów politycznych, w obronie których wystąpili organizatorzy protestu. Prawie równoległe do głodówki prowadzonej w kościele św. Marcina – w maju 1977 r. – kardynał podejmował interwencje w sprawie zwolnienia ciężko chorego Jana Józefa Lipskiego. Działania prymasa zakończyły się pełnym sukcesem – współzałożyciel KOR został zwolniony 8 czerwca 1977 r.<sup>61</sup> Podobny gest prymas wykonał dwa lata później, gdy napisał kartkę do Grażyny Kuroń po jej poturbowaniu przez specjalnie naślane „bojówki” w czasie najścia na mieszkanie Kurońców w marcu 1979 r.

Jednak część liderów KOR nie do końca przezwyciężyła swoją marksistowską

<sup>56</sup> J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 396–397; E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 626–628; A. Friszke, *Czas KOR-u*, s. 60–62, 412–413.

<sup>57</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1976”, zapis z dnia 24 X 1976 r.

<sup>58</sup> E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 628.

<sup>59</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1977”, zapis z dnia 20 V 1977 r.

<sup>60</sup> J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 384.

<sup>61</sup> A. Friszke, *Opozycja polityczna*, s. 398–399.

przeszłość<sup>62</sup>. Socjalistyczne, a nierzadko komunistyczne rodowody wielu członków tego środowiska nie mogły pozostać bez znaczenia dla jego całościowej oceny. Przywoływany wcześniej ks. Bronisław Piasecki wspominał:

*„[...] już pod koniec lat siedemdziesiątych członkowie Komitetu Obrony Robotników oskarżali kardynała Wyszyńskiego we Włoszech czy Niemczech, a przede wszystkim we Francji, iż Kościół pod jego kierownictwem zbyt słabo wspiera opozycję. Stoi i czeka, aż sami robotnicy wywalczą reformy. Było to jednak głęboko niesprawiedliwe. To prawda wobec Komitetu Obrony Robotników Prymas utrzymywał pewien dystans. Wychodził z założenia, że to nie jest reprezentacja całego narodu, ale lewicowo-liberalny nurt rodzącej się opozycji”<sup>63</sup>.*

Inne świadectwo kontaktów KOR-owców z kardynałem pozostawił sam Jacek Kuroń, który dostrzegał i nie bagatelizował silnego oddziaływania katolicyzmu. Niewątpliwie i tutaj wpływ osoby prymasa Stefana Wyszyńskiego musiał być olbrzymi. Refleksje, które wówczas się zrodziły, pozwalały inaczej – a nawet na nowo – postrzegać koncepcje wolnego społeczeństwa i państwa, skoro Kuroń w *Wierze i winie* pisał:

*„Z dialogu z katolikami wyszliśmy – szeroko pojęte środowisko postkomandoskie – wzbogaceni o transcendentne Prawo Moralne. Nadało to nowy, głębszy sens naszej tradycyjnej lewicowej wierze w wolność człowieka w sprawiedliwym ładzie społecznym – jako wartości nadrzędnej. Wychodziliśmy teraz od suwerenności osoby ludzkiej i z tego punktu widzenia przewartościowywa-aliśmy wizję ładu sprawiedliwości i wolności. Byliśmy świadomi sprzeczności, jaka w praktyce społecznej występuje często między wolnością i sprawiedliwością. Były to jednak dla nas problemy o tyle teoretyczne, że żyliśmy w systemie totalitarnym i w realnej perspektywie mieliśmy wyłącznie stawianie oporu temu systemowi największego w dziejach zniewolenia człowieka”<sup>64</sup>.*

Podobnie jak w przypadku KOR, kontakty z przyszłymi organizatorami Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela sięgały jeszcze początku lat 70. XX w. Przypomnijmy, że w 1971 r. w wyniku procesu sądowego na karę 7 lat pozbawienia wolności zostali skazani Andrzej Czuma oraz Stefan Niesiołowski, natomiast brat Andrzeja – Benedykt Czuma na 6 lat<sup>65</sup>. Wszystkich oskarżono o działalność w or-

<sup>62</sup> A. Anusz, *Przytulisko*, s. 116; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, s. 337–338; P. Raina, *Kardynał Wyszyński i „Solidarność”*, Warszawa 2005, s. 91–95; E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 627, 683; J. Żaryn, *Kościół katolicki*, s. 24; J. Skórzyński, *Siła bezsilnych*, s. 187–188.

<sup>63</sup> B. Piasecki, M. Zając, *Prymas Wyszyński nieznan*, s. 113–114.

<sup>64</sup> J. Kuroń, *Wiara i wino. Do i od komunizmu*, Wrocław 1995, s. 358–359.

<sup>65</sup> *Działania Służby Bezpieczeństwa*, s. 49–53.

ganizacji „Ruch” oraz przygotowania do podpalenia Muzeum Lenina w Poroninie<sup>66</sup>. Bracia Czumowie byli doskonale znani kardynałowi Wyszyńskiemu praktycznie od dzieciństwa. Przyszły prymas jeszcze jako biskup lubelski często gościł u ich ojca – Ignacego Czumy, profesora prawa i wieloletniego wykładowcy na KUL<sup>67</sup>. 24 stycznia 1973 r. prymas oraz kardynał Wojtyła poparli prośbę skierowaną do Rady Państwa PRL o ułaskawienie braci Czumów. Obaj hierarchowie pisali wówczas: „Jesteśmy także głęboko przekonani, że spełnienie prośby matki obu skazanych nie zaszkodzi Państwu, a wręcz przeciwnie przyczyni się do podniesienia moralnego autorytetu władzy”<sup>68</sup>.

Prymas otaczał zresztą rodzinę Czumów stałą opieką, wspierał finansowo żonę Andrzeja i zapraszał ją do siebie wraz trojgiem dzieci. Uwagi te są dość istotne, gdyż Czuma był jednym z liderów utworzonego 25 marca 1977 r. ROPCiO<sup>69</sup>. Po wielu latach Andrzej Czuma w następujący sposób wspominał stosunek Prymasa Tysiąclecia do opozycji:

*„Kardynał nie pokładał nadziei w tym, że grupy opozycyjne przyjmą jakąś stałą i rozwijającą się formę. Patrzył na nie z zadowoleniem, ale jednocześnie sceptycznie. Radził katolikom trzymać się Kościoła, wspierać go, a nie wchodzić w działalność tych grup. Wiem, bo nie raz o tym rozmawiałem z prymasem”<sup>70</sup>.*

Kardynał Wyszyński już po powstaniu ROPCiO interweniował w sprawie innego działacza tej, organizacji Macieja Grzywaczewskiego, który został relegowany z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W wyniku interwencji kardynała działacz ROPCiO powrócił na uczelnię<sup>71</sup>. Latem 1979 r. Grzywaczewski zakładał Ruch Młodej Polski<sup>72</sup>.

Biografie głównych twórców ROPCiO miały zresztą wyraźny wpływ na głoszony przez ruch system wartości. ROPCiO mocno akcentował wierność katolicyzmowi i znaczenie społeczne Kościoła katolickiego w Polsce, wielokrotnie manifestując przywiązanie do konserwatywnych oraz tradycyjnych ideałów. Do tego typu działań zaliczyć należy: list w sprawie wolności sumienia i wyznania skierowany do Sejmu PRL 1 maja 1977 r.; propozycję przyznania kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu Pokojowej Nagrody Nobla wystosowaną do parlamentu Norwegii 5 maja 1977 r.; list do Sejmu PRL w sprawie wolności sumienia i wyznania z 30 kwietnia 1978 r.;

<sup>66</sup> *Tamże*, s. 30–31.

<sup>67</sup> E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 626.

<sup>68</sup> Cyt. za: *Tamże*, s. 626.

<sup>69</sup> *Dokumenty uczestników Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela w Polsce 1977–1981*, wstęp i oprac. G. Waligóra, wpraw. T. Gąsowski, Kraków 2005, s. XII.

<sup>70</sup> Cyt. za: E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 625.

<sup>71</sup> AAW, SPP, RGEF, sygn. II 4 35, k. 75, Protokół Rady Głównej, Warszawa, 26 II 1980 r.

<sup>72</sup> Zob. P. Zaremba, *Młodopolicy*, passim.

okolicznościowe telegramy i komunikaty w związku z wyborem Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową czy odezwę w sprawie I pielgrzymki Papieża do Polski<sup>73</sup>.

Jak już wspomniano, z kardynałem kontaktował się również Bohdan Cywiński, uczestnik głódówki w kościele św. Marcina w Warszawie w maju 1977 r., a później jeden z założycieli Towarzystwa Kursów Naukowych. Organizacja powstała 22 stycznia 1978 r., ale już w piśmie skierowanym do prymasa 3 lutego 1978 r. autor *Rodowodów niepokornych* informował o celach ruchu oraz załączył listę uczestników<sup>74</sup>.

W relacjach prymasa Stefana Wyszyńskiego ze środowiskami „opozycji przedsiernpniowej” szczególną rolę odgrywali również kapłani – uczestnicy bądź współpracownicy opozycji. Często pełnili oni funkcję nieformalnych łączników pomiędzy hierarchą a opozycją. Członkiem założycielem KOR był ks. Jan Zieja, od 11 października 1977 r. przewodniczący Rady Funduszu Samoobrony Społecznej „KOR”<sup>75</sup>. Z kolei proboszcz parafii św. Krzysztofa w Podkowie Leśnej ks. Leon Kantorski przez wiele lat współpracował z KOR i jako jeden z pierwszych jesienią 1976 r. prowadził zbiórkę pieniędzy na rzecz represjonowanych. Kardynał Wyszyński nie sprzeciwił się również planowanej na październik 1979 r. głódówce w kościele w Podkowie Leśnej. Zalecał jednak, by kapłan był „bardzo ostrożny”. Natomiast w maju 1980 r. ks. Kantorski udzielił zgody na zorganizowanie w jego kościele głódówki, która była formą solidarności z prowadzącymi protest głodowy Mirosławem Chojeckim z KSS „KOR” oraz Dariuszem Kobzdejem z RMP. Głódówkę przeprowadzono w dniach 7–17 maja 1980 r. Uczestniczyło w niej 28 działaczy z różnych ugrupowań opozycyjnych: KOR, ROPCiO, RMP oraz Studenckich Komitetów Solidarności<sup>76</sup>. Z KOR oraz ROPCiO współpracował także ks. Stanisław Małkowski, który jeszcze w grudniu 1975 r. był sygnatariuszem Listu 59 oraz podpisał deklarację celów opozycji. W czerwcu 1976 r. sygnował oświadczenie 14 intelektualistów o solidarności z protestami robotniczymi. Trzy lata później – w październiku 1979 r. – wziął udział we wspomnianej już głódówce w kościele św. Krzyża w Warszawie, zorganizowanej w obronie działaczy czechosłowackiej Karty 77<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> *Dokumenty uczestników*, s. 11, 14–15, 97–99, 163–164, 262–264.

<sup>74</sup> AAW, SPP, RGEP, sygn. II 4 33, k. 56–58, List Bohdana Cywińskiego do Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 3 II 1978 r.

<sup>75</sup> *Kryptonim „Gracze”*, s. 61; J. Zieja, *Życie Ewangelii. Spisane przez Jacka Moskwę*, Kraków 2011, s. 233.

<sup>76</sup> P. Kądziela, *Ks. Leon Kantorski*, w: *Opozycja w PRL. Słownik biograficzny 1956–89*, t. 1, red. J. Skórzyński – P. Sowiński – M. Strasz, Warszawa 2000, s. 141–142; J. Olaszek, *Oaza opozycji. Ks. Leon Kantorski i jego parafia w Podkowie Leśnej*, „Biuletyn IPN”, VII–VIII 2010, s. 183–187.

<sup>77</sup> Z. Płużańska, *Ks. Stanisław Małkowski*, w: *Opozycja w PRL. Słownik biograficzny 1956–89*, t. 2, red. J. Skórzyński – P. Sowiński – M. Strasz, Warszawa 2002, s. 218–219.



## Podsumowanie

Podsumowując rozważania, należy przywołać raz jeszcze Ewę K. Czaczkowską, która na kartach biografii kardynała Stefana Wyszyńskiego zadała pytanie: Czy prymas przy ogólnym zdystansowaniu się od środowisk opozycyjnych miał do nich taki sam stosunek? Autorka analizując wypowiedzi wielu ówczesnych działaczy opozycji, dowodzi, że kardynał Wyszyński nie dzielił na tych „z prawa” i na tych „z lewa”, był otwarty, nawet życzliwy, ale również ostrożny<sup>78</sup>. Trzeba jednocześnie pamiętać, że środowiska opozycji demokratycznej w latach 1976–1980 były zróżnicowane, co jednak nie przeszkadzało, by wzajemnie przenikały się – część działaczy KOR zasiliła kadrowo ROPCiO, z tego ostatniego zaś wywodził się RMP. Analiza przywołanych obszernie dokumentów źródłowych nie pozwala jednoznacznie potwierdzić, że prymas miał jakąś „wypracowaną” taktykę w swoich relacjach z „opozycją przedsierpniową”. Bardziej wydaje się, że kardynał przede wszystkim starał się być baczny oraz cierpliwym obserwatorem. Kierowało nim przede wszystkim pragnienie zapewnienia ładu, spokoju i zgody społecznej, a w drugiej kolejności idea przestrzegania podstawowych praw obywatelskich. Bardzo mocno na sformułowaną przez niego ocenę działań opozycyjnych wpływało osobiste przedwojenne doświadczenie; pamięć czasów zaborów, I wojny światowej, wojen o granice odrodzonej Rzeczypospolitej, a w końcu posługi duszpasterskiej wśród robotników włocławskich fabryk oraz doskonała znajomość katolickiej nauki społecznej<sup>79</sup>. Nie bez znaczenia były także przeżycia z okupacji, posługa kapelana w Armii Krajowej i trudne czasy powojenne. Dlatego wciąż w znacznej mierze aktualne pozostają wnioski sformułowane przez pierwszego biografę Prymasa Tysiąclecia – Andrzeja Micewskiego:

*„Stosunek kardynała Wyszyńskiego do nowej opozycji w Polsce po 1976 r. był do pewnego stopnia dwoisty. Cieszył się, że środowiska niezależne podejmują akcję, którą wcześniej pełnił tylko Kościół. Jednocześnie obawiał się, by ta akcja swym radykalizmem nie spowodowała nieobliczalnych wstrząsów społecznych w Polsce. Obawiał się, żeby ludzie nie mający powojennych doświadczeń Kościoła nie posunęli się zbyt daleko”<sup>80</sup>.*

<sup>78</sup> E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 627 nn.

<sup>79</sup> Zob. J. Dębiński, *Włocławski okres życia i działalności księdza Stefana Wyszyńskiego*, w: *Ksiądz Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski w setną rocznicę urodzin*, red. R. Michalski, Toruń 2002, s. 27–59; M. Białkowski, *Związki Prymasa Polski Stefana kardynała Wyszyńskiego z Włocławkiem*, w: *Prymas Polski Stefan Kardynał Wyszyński na ziemi pomorskiej i Kujawach*, red. M. Białkowski, W. Polak, Toruń 2014, s. 147–166.

<sup>80</sup> A. Micewski, *Między dwiema orientacjami*, Warszawa 1990, s. 64.

## Literatura

### 1. Źródła niedrukowane

Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie (AAW), Sekretariat Prymasa Polski (SPP), Rada Główna Episkopatu Polski (RGEP): sygn. II 4 27, II 4 30, II 4 31, II 4 33, II 4 35.  
 Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie (AAG), S. Wyszynski, „Pro memoria”: 1975, 1976, 1977, 1978.

### 2. Źródła drukowane

*Dokumenty uczestników Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela w Polsce 1977–1981*, wstęp i oprac. G. Waligóra, wpraw. T. Gąsowski, Kraków 2005.  
*Działania Służby Bezpieczeństwa wobec organizacji „Ruch”*, wstęp, wybór i oprac. P. Byszewski, Warszawa 2008.  
 Friszke A., *PRL wobec Kościoła. Akta Urzędu do Spraw Wyznań 1970–1978*, Biblioteka „Więzi”, t. 244, Warszawa 2010.  
 Hemmerling, Z., Nadolski M., *Opozycja demokratyczna w Polsce 1976–1980. Wybór dokumentów*, Warszawa 1994.  
*Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945–2000*, wstęp i oprac. J. Żaryn, Warszawa–Poznań 2006.  
*Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 3: *Lata 1975–1989*, oprac. P. Raina, Poznań–Pelplin 1996.  
*Kryptonim „Gracze”. Służba Bezpieczeństwa wobec Komitetu Obrony Robotników i Komitetu Samoobrony Społecznej „KOR” 1976–1981*, wybór, wstęp i oprac. Kamiński Ł., Waligóra G., Warszawa 2010.  
*Kryptonim „Pegaz”. Służba Bezpieczeństwa wobec Towarzystwa Kursów Naukowych 1978–1980*, wybór, wstęp i oprac. Kamiński Ł., Waligóra G., Warszawa 2008.  
*Kryptonim „Wasale”. Służba Bezpieczeństwa wobec Studenckich Komitetów Solidarności 1977–1980*, wybór, wstęp i oprac. Kamiński Ł., Waligóra G., Warszawa 2007.  
*Opozycja demokratyczna w Polsce w świetle akt KC PZPR (1976–1980)*, wybór, wstęp i oprac. Kamiński Ł., Piotrowski P., Wrocław 2002.  
*Opozycja małopolska w dokumentach 1976–1980*, wybór i oprac. Roliński A., Kraków 2003.  
*Rozmowy na Zawracie. Taktyka walki z opozycją demokratyczną październik 1976 – grudzień 1979*, oprac. Friszke A., Zaremba M., Warszawa 2008.

### 3. Opracowania

Anusz, A., *Kościół obywatelski. Formowanie społeczeństwa obywatelskiego w PRL w okresie powstawania niezależnych instytucji politycznych (1976–1981)*, Warszawa 2004.  
 Anusz, A., *Przytulisko. Kościół katolicki wobec opozycji politycznej w Polsce w latach 1976–1980*, Warszawa 2001.  
 Białecki, K., *Klub Inteligencji Katolickiej w Poznaniu w latach 1956–1991*, Poznań 2012.  
 Białkowski, M., *Oaza na Mostowej. Klub Inteligencji Katolickiej w Toruniu (1957–2007)*, Toruń 2008.  
 Białkowski, M., *Przywódczość w Kościele katolickim w Polsce po 1989 r.*, w: *Czynnik religijny w polityce wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Wybrane problemy*, red. Marczevska-Rytko M., Lublin 2016, s. 215–232.  
 Białkowski, M., *Związki Prymasa Polski Stefana kardynała Wyszyńskiego z Włocławkiem*, w: *Prymas Polski Stefan Kardynał Wyszyński na ziemi pomorskiej i Kujawach*, red. Białkowski M. – Polak W., Toruń 2014, s. 147–166.

- Choma-Jusińska, M., *Środowiska opozycyjne na Lubelszczyźnie 1975–1980*, Warszawa–Lublin 2009.
- Co nam zostało z tych lat... *Opozycja polityczna 1976–1980 z dzisiejszej perspektywy*, red. J. Eisler, Warszawa 2003.
- Czaczkowska, E.K., *Kardynał Wyszyński. Biografia*, wyd. 2, Kraków 2013.
- Dębiński, J., *Włocławski okres życia i działalności księdza Stefana Wyszyńskiego*, w: *Ksiądz Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski w setną rocznicę urodzin*, red. Michalski R., Toruń 2002, s. 27–59.
- Dudek, A., *Kościół i opozycja demokratyczna w Polsce (1976–1989)*, w: *Kościół katolicki wczoraj i dziś*, red. Drzonek M i in., Szczecin 1998, s. 75–82.
- Dudek, A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003.
- Friszke, A., *Czas KOR-u. Jacek Kuroń a geneza Solidarności*, Kraków 2011.
- Friszke, A., *Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956–1989*, Biblioteka „Więzi”, t. 100, Warszawa 1997.
- Friszke, A., *Opozycja polityczna w PRL 1945–1980*, Londyn 1994.
- Friszke, A., *Protesty przeciwko poprawkom do konstytucji w 1976 r.*, „Więź” 10 (1994), s. 212–228.
- Friszke, A., *Przystosowanie i opór. Studia z dziejów PRL*, Warszawa 2007.
- Gajdziński, P., Gierek. *Człowiek z węgla*, Poznań 2014.
- Grajewski, A., *Normalizacja administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich w kontekście watykańskiej polityki wschodniej*, w: *Droga do stabilizacji polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych po II wojnie światowej. W 40. rocznicę wydania konstytucji apostołskiej Pawła VI „Episcoporum Poloniae coetus”*, red. Kucharski W., Wrocław 2013, s. 101–120.
- Iwaneczko, D., *Zmierzch dekady Gierka. Polska południowo-wschodnia 1975–1980*, Rzeszów 2016.
- Jakubowski, W. – Solarczyk M., *Organizacja Kościoła Rzymskokatolickiego na ziemiach polskich od X do XXI wieku*, Warszawa–Olsztyn 2011.
- Każmierczak, P., *Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie 1956–1989*, Kraków 2012.
- Kądziela, P., *Ks. Leon Kantorski*, w: *Opozycja w PRL. Słownik biograficzny 1956–89*, t. 1, red. J. Skórzyński, P. Sowiński, M. Strasz, Warszawa 2000, s. 141–142.
- Krukowski, J., *Uprawnienia nadzwyczajne kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski, wobec zagrożeń ze strony reżimu komunistycznego*, „Studia Prymasowskie”, 5 (2011), s. 29–42.
- Kuroń, J., *Wiara i wino. Do i od komunizmu*, Wrocław 1995.
- Lipski, J.J., *KOR. Komitet Obrony Robotników. Komitet Samoobrony Społecznej*, wstęp A. Friszke, Warszawa 2006.
- Łatka, R., *Polityka władz PRL wobec Kościoła katolickiego w województwie krakowskim w latach 1980–1989*, Kraków 2016.
- Łatka, R., *Rada Główna Episkopatu Polski wobec przedsterniowej opozycji (1976–1981)*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, 2017, nr 1, s. 110–136.
- Micewski, A., *Między dwiema orientacjami*, Warszawa 1990.
- Micewski, A., *Współrzędzić czy nie kłamać? Pax i Znak w Polsce 1945–1976*, Paryż 1978.
- Między Warszawą a regionem. Opozycja przedsterniowa na Pomorzu Zachodnim*, red. Kowalczyk, M. – Paziewski M. – Stefaniak M., Szczecin 2008.
- Mikołajczuk, K., *Uprawnienia Kardynała Stefana Wyszyńskiego wobec Kościoła greckokatolickiego w archiwaliach Prymasa i Konferencji Episkopatu Polski*, Lublin 2014.
- Od ostatnich leśnych do „Solidarności”. Z dziejów opozycji politycznej i oporu społecznego w Polsce południowo-wschodniej (1956–1989)*, red. Gliwa M., Krzysztofiński M., Rzeszów 2014.
- Olaszek, J., *Oaza opozycji. Ks. Leon Kantorski i jego parafia w Podkowie Leśnej*, „Biuletyn IPN”, VII–VIII 2010, s. 183–187.

- Opozycja demokratyczna w PRL w latach 1976–1981*, red. Polak W. – Kufel J. – Ruchlewski P., Gdańsk 2012.
- Parys, J., *Ludzie niezłomni, czyli w sprawie antykomunistycznego oporu w PRL*, Warszawa 1998.
- Piasecki, B., Zając M., *Prymas Wyszyński nieznany. Ojciec duchowy widziany z bliska*, Kraków 2016.
- Plużańska, Z., *Ks. Stanisław Małkowski*, w: *Opozycja w PRL. Słownik biograficzny 1956–89*, t. 2, red. J. Skórzyński – P. Sowiński – M. Strasz, Warszawa 2002, s. 218–219.
- Polak W. i in., *Opozycja demokratyczna w Toruniu i w województwie toruńskim w latach 1976–1980*, Toruń 2017.
- Raina, P., *Kardynał Wyszyński. Czasy prymasowskie 1976*, Biała Podlaska–Warszawa 2010.
- Raina, P., *Kardynał Wyszyński i „Solidarność”*, Warszawa 2005.
- Rolicki, J., *Edward Gierek: przerwana dekada*, Warszawa 1990.
- Sasanka, P., *Czerwiec 1976. Geneza, przebieg, konsekwencje*, Warszawa 2006.
- Siermiński, M., *Dekada przelomu. Polska lewica opozycyjna 1968–1980*, Warszawa 2016.
- Skórzyński, J., *Sila bezsilnych. Historia Komitetu Obrony Robotników*, Warszawa 2012.
- Stępień, M., *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski. Studium prawno-historyczne*, Łomża 2014.
- Terlecki, R., *Uniwersytet Latający i Towarzystwo Kursów Naukowych 1977–1981*, Kraków–Rzeszów 2000.
- Waligóra, G., *Opozycja polityczna na Dolnym Śląsku 1975–1980*, Wrocław 2016.
- Waligóra, G., *Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela 1977–1981*, Warszawa 2006.
- Zaremba, P., *Młodopolacy. Historia Ruchu Młodej Polski*, Gdańsk 2000.
- Zieja, J., *Życie Ewangelią. Spisane przez Jacka Moskwę*, Kraków 2011.
- Zuzowski, R., *Komitet Samoobrony Społecznej KOR. Studium dysydemtyzmu i opozycji politycznej w Polsce*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1996.
- Zieliński, Z., współudz. Bober S., *Kościół w Polsce 1944–2007*, Poznań 2009.
- Żaryn, J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.
- Żaryn, J., *Kościół katolicki – hierarchia, kapłani, świeccy*, w: *Między Warszawą a regionem. Opozycja przedsierniowa na Pomorzu Zachodnim*, red. Kowalczyk M. – Paziewski M. – Stefaniak, M., Szczecin 2008, s. 19–31.

MONIKA BOBULSKA

Uniwersytet Opolski

ORCID: 0000-0002-0230-0563

## Wartość zaufania w kontekście relacji rodzinnych

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-038>

**Streszczenie:** Artykuł stanowi pretekst do debaty nad istotą zaufania i jego znaczenia w środowisku pierwotnym i wtórnym człowieka. Jak się okazuje, pomimo coraz niższego stopnia zaufania do instytucji, czy organizacji, jest ono niezbędne do prawidłowego funkcjonowania w społeczeństwie. Najwłaściwszym wydaje się ujęcie zaufania w kategorii wartości. Budowanie klimatu zaufania rozpoczyna się w środowisku rodzinnym i to rodzice są pierwszymi osobami, którym ufają dzieci. Od postawy rodziców oraz ich ufności we własne umiejętności i możliwości, a także od nieustającego procesu samokształcenia zależy, czy dzieci wejdą w świat ludzi dorosłych z przekonaniem we własne kompetencje i zdolności. Bez nich zaś nie można mówić o zaufaniu do samego siebie, jak i do innych ludzi.

**Słowa kluczowe:** zaufanie, wartość, rodzina, relacje, wychowanie

## The Value of Trust in the Context of Family Relationships

**Summary:** The purpose of the article is to discuss the essence of trust and its importance in the primary and secondary human environment. As it turns out, despite the ever lower level of confidence in institutions or organizations, trust is necessary in order for people to function properly in society. It seems most appropriate to approach trust as a value category. Building a climate of trust begins in the family environment and it is parents who are the first persons that children trust. The attitude of parents and their confidence in their own skills and abilities, combined with a constant process of self-improvement, are the factors which decide whether children enter the world of adults with confidence in their own competences and abilities, without which one cannot speak of trust in either oneself or other people.

**Keywords:** trust, value, family, relationships, upbringing

## Wstęp

Obecnie obserwuje się wzrost poczucia nieufności wśród społeczeństwa w stosunku do osób, instytucji. Przyczyniły się do tego m.in. zmiany społeczno-kulturowe, globalizacja, rozwój nowoczesnych technologii. Jednocześnie jednak zaufanie jest przecież podstawą funkcjonowania człowieka. Szczególnie ważne jest ono w środowisku rodzinnym, gdzie na zaufaniu buduje się wspólnotę i na zaufaniu oparty jest

cały system rodzinny. Warto rozpatrywać zaufanie poprzez pryzmat wartości, zatem na początku należy zaznaczyć się z tym terminem.

## 1. Pojęcie wartości

Wartości towarzyszą człowiekowi w całym jego życiu, szczególnie w sferze aktywności. To właśnie w działaniu człowiek kieruje się wyznawanymi przez niego wartościami. H. Kurceb twierdzi, że wartości decydują o jakości życia. Mają one wpływ na kształtowanie zintegrowanej osobowości i na samookreślenie. Stanowią również podstawowe kryterium rozwoju duchowego, czyli człowieczeństwa. Ich egzystencjonalny aspekt może pomóc w uświadomieniu sobie sensu życia oraz w refleksji nad przemijalnością<sup>1</sup>. To one, jak pisze Leon Dyczewski, są ważnym dobrem, bardziej od innych wartością, by je w życiu osiągnąć<sup>2</sup>. Mówiąc „społeczeństwo kieruje się wartościami”, mamy na myśli wartości moralne. Ale nie są to jedyne wartości, z którymi człowiek spotyka się w życiu. Wartościami są przecież także zdrowie i uroda, rodzina i wykształcenie, mądrość, bezpieczeństwo, dobra rozrywka czy kariera. To, co jest dla nas ważne i cenne, co jest dla nas wartością, wiele o nas mówi. Czy to sobie uświadamiamy, czy nie, nasze wartości wpływają na każdą naszą decyzję i działanie, ponieważ staramy się zdobyć i zachować to, na czym nam najbardziej zależy<sup>3</sup>.

Wartość według M. Łobockiego stanowi „to wszystko, co uchodzi za ważne i cenne dla jednostki i społeczeństwa oraz jest godne pożądania, co łączy się z pozytywnymi przeżyciami i stanowi jednocześnie cel dążeń ludzkich”<sup>4</sup>.

Z kolei Dziewiecki w wartościach upatruje cele, normy oraz zasady postępowania, które są odkryte w oparciu o doświadczenia psychopedagogiczne, które umożliwiają rozwój człowieka oraz osiągnięcie przez niego trwałej satysfakcji życiowej<sup>5</sup>.

Nieco inne ujęcie wartości prezentuje D. Dobrowolska, mianowicie upatruje ją w kategorii potrzeb, postaw, dążeń i aspiracji człowieka. Podkreśla również, że mogą to być przedmioty materialne, osoby, instytucje, idee czy rodzaje działania<sup>6</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że rozpoznawanie i przyjmowanie wartości trwa przez całe życie, zatem niezbędna jest edukacja aksjologiczna prowadząca do poznania świata wartości, najpierw w rodzinie, później w różnych okolicznościach i sytuacjach, a przede wszystkim w szkole. Wielu autorów podkreśla, że edukacja ku wartościom obejmuje perspektywę całego życia człowieka. Wprowadzenie w świat wartości ma charakter personalny i kształtuje indywidualną tożsamość, oraz per-

<sup>1</sup> Por. H. Kurczab, *Z problemów wartości i wartościowania. (Wybrane zagadnienia)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego” 72 (2012), s. 7.

<sup>2</sup> Por. L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1995, s. 104.

<sup>3</sup> Por. E. Kolenda, *Wartości – po co nam w życiu?*, s. 3, <http://wuplodz.praca.gov.pl/> [26.11.2016].

<sup>4</sup> M. Łobocki, *Pedagogika wobec wartości. Kontestacje pedagogiczne*, red. B. Sliwerski, Kraków 1993, s. 125.

<sup>5</sup> Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 149.

<sup>6</sup> Por. J. Mariański – W. Zdaniewicz, *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*, Warszawa 1991, s. 175.

spektywiczny, gdyż dokonuje się jako proces<sup>7</sup>.

Nie da się zaprzeczyć, że pierwszym i najważniejszym środowiskiem do wprowadzenia człowieka w świat wartości jest rodzina. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że pokazywanie dziecku wachlarza wartości i znaczeń odbywa się w rodzinie spontanicznie, na fundamencie głębokiej więzi biologicznej i duchowej, w codziennych kontaktach. Jeśli jest ich więcej, i owe kontakty są bogate w treść i im bardziej w pozytywnej atmosferze przebiegają, w tym bogatszy świat znaczeń wprowadzają siebie nawzajem członkowie rodziny, tym chętniej przyjmują wzajemnie od siebie znaczenie słów, zachowań<sup>8</sup>.

Powyższe definicje szkicują nam pewne granice terminologiczne terminu wartości. Czym zatem jest zaufanie ujęte w takiej kategorii?

## 2. Eksplikacja pojęcia zaufania

Przed przejściem do definicji zaufania warto przyjrzeć się danym statystycznym, które ukazują poziom społecznego zaufania w Polsce. Według GUS<sup>9</sup> zdecydowana większość ze społeczeństwa polskiego ufa innym ludziom (ok. 78%). Zaufaniem darzymy przede wszystkim osoby z najbliższego otoczenia: najbliższą rodzinę (zaufanie 98% osób) oraz znajomych i przyjaciół (93%). Najmniejszym zaufaniem cieszą się natomiast osoby nieznanymi, z którymi spotykamy się w różnych sytuacjach (zaufanie ok. 39% osób). Zarówno instytucjom, jak i innym ludziom bardziej ufają osoby starsze niż ludzie młodzi. Co ciekawe, instytucje życia publicznego, którym najbardziej ufamy, to straż pożarna (zaufanie wśród ok. 94% osób) oraz pogotowie ratunkowe (ok. 84%). Najmniejszym zaufaniem Polacy obdarzają Sejm i Senat (ok. 25%) oraz Rząd (ok. 27%)<sup>10</sup>.

Powyższe dane wyraźnie wskazują na zróżnicowany stopień zaufania, zależny od charakteru relacji z drugim człowiekiem oraz stanowiska, zawodu jaki dana osoba wykonuje.

Warto zauważyć, że zdolność do zaufania traktowana może być jako cecha psychologiczna – umiejscowiona w osobowości jednostki ukształtowanej przez relacje rodzinne, jak również jej doświadczenia osobiste. Równocześnie zaufanie jest elementem więzi społecznych. Człowiek, jako jednostka aktywna społecznie, w swych działaniach jest zdany na innych i w związku z tym rezultaty uzależnione są od postaw i zachowań innych ludzi. Co równie ważne, odpowiednio wysoki stopień zaufania pozwala zredukować poczucie niepewności i ryzyka związanego z działaniem innych ludzi, co umożliwi podjęcie bardziej swobodnej i skutecznej aktywności. Odnosi się to tylko do relacji międzyludzkich. Należy też dodać, że zaufanie to swojego rodzaju zakład, podejmowany przez jednostkę społeczną na temat

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 8.

<sup>8</sup> L. Szymczyk, *Rola rodziny w rozwijaniu systemu wartości*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), s. 13.

<sup>9</sup> Dane pochodzą z roku 2015.

<sup>10</sup> GUS, *Wartości i zaufanie społeczne w Polsce w 2015 r.*, Warszawa 2015, s. 2.

niepewnych, przyszłych działań innych ludzi<sup>11</sup>.

Najogólniej można stwierdzić, że zaufanie jest osobistym przekonaniem na temat tego, iż motywy, którymi kierują się w stosunku do nas inne osoby, ich postawy i zachowanie, są nam przychylnie i życzliwe. Zatem można stwierdzić, że osobę, z którą się spotykamy i rozmawiamy lub powierzamy opiece nasze dzieci, charakteryzuje odpowiedzialność i gotowość do pozytywnego reagowania na nasze potrzeby<sup>12</sup>.

W. Walczak podziela podobny pogląd, stwierdzając, że zaufanie jest pojęciem w dużej mierze bardzo subiektywnym, które odnosi się do charakteru relacji, jaka zachodzi pomiędzy poszczególnymi osobami. Można zatem powiedzieć, że jest to stan z pogranicza sfer emocjonalnej i racjonalnej, co utrudnia jego pełną obiektywizację. „Stan ten wyraża się między innymi w przekonaniu o możliwości polegania na danej osobie, jej oddaniu czy poczuciu pewności wobec niej. Zaufanie jest traktowane jako element systemu wartości – cenny kapitał społeczny, jeden z najistotniejszych elementów mających wpływ na satysfakcję z wykonywanej pracy”<sup>13</sup>. Odzwierciedlenie tego poglądu można zauważyć w przytoczonych wcześniej danych statystycznych, a także w firmach rodzinnych, w których pracownikami na najwyższym szczeblu są członkowie najbliższej rodziny. Często powodem ich zakładania jest właśnie zaufanie do najbliższych oraz subiektywna pewność niezawodności takiego współpracownika.

Zaufanie można również określić jako gotowość jednej ze stron do akceptowania działań drugiej strony, wynikająca z oczekiwania, że ta druga strona zachowa się w szczególności i określony sposób, bez konieczności jej monitorowania i kontrolowania. Zatem zaufaniem można nazwać pewien proces decyzyjny; rezygnację z kontroli jako ułatwienie decyzji o zaufaniu<sup>14</sup>.

Zaufanie to swoiste przekonanie, na podstawie którego jednostka A w konkretnej sytuacji godzi się na zależność od jednostki B (osoby, przedmiotu, organizacji), mając poczucie względnego bezpieczeństwa, mimo że negatywne konsekwencje są możliwe, czyli zaufanie jako traktowane jest jako relacja oparta na zależności<sup>15</sup>.

Jak pokazują powyższe stwierdzenia, zaufanie jest dość specyficznym i złożonym pojęciem obejmującym wiele stref życia człowieka. Warto w tym miejscu przyjrzeć się temu fenomenowi poprzez pryzmat relacji rodzinnych.

### 3. Zaufanie w relacjach rodzinnych.

Rodzina stanowi niewątpliwie najważniejsze środowisko życia dla człowieka.

<sup>11</sup> Por. P. Sztompka, *Zaufanie: Warunek podmiotowości społeczeństwa, Oblicza społeczeństwa*, red. K. Gerlach – Z. Seręga, Kraków, 1996, s. 116-119.

<sup>12</sup> G. Ignatowski, *Kształtowanie zaufania w rodzinie podstawą życia społecznego i zawodowego*, „Pedagogika Rodziny. Family Pedagogy” 3 (2013), s. 8.

<sup>13</sup> W. Walczak, *Znaczenie zaufania w procesach zarządzania kapitałem ludzkim – ujęcie wielowymiarowe*, „E-mentor” 5 (2012), s. 16.

<sup>14</sup> R. Mayer – J. Davis – F. Schoorman, *An integrative model of organizational trust*, „Academy of Management Review” 20 (1995), s. 709–34.

<sup>15</sup> I. Grudzewski i in., *Zarządzanie zaufaniem w przedsiębiorstwie*, Kraków 2009, s. 20.



Jej zadaniem jest m.in. wychowanie człowieka do samodzielności. W systemie rodzinnym niezwykle ważna jest komunikacja pomiędzy członkami oraz wzajemne wsparcie. Niebywale wielkie znaczenie ma tutaj również zaufanie.

Jak pisze A. Liberadzka, człowiek potrzebuje zaufania, by móc się rozwijać, budować związki, kochać oraz tworzyć. Istotą zaufania nie jest ochrona człowieka przed zdradą i rozczarowaniem, jednakże nie jest to jednak powód, by nikomu nie ufać. „Zdrada i rozczarowanie są wpisane bowiem w naturę kontaktu międzyludzkiego. Jednak, co bardziej istotne bez zaufania nie ma więzi, nie ma przyjaźni, miłości, życie uczuciowe człowieka jest ubogie i puste”<sup>16</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że proces nabywania zaufania wymaga najpierw poświęcenia ze strony rodziców, a przede wszystkim zależy od ich otwartości i gotowości do szybkiego rozwiązywania pojawiających się problemów i narastających z wiekiem pytań. Co ważne, rodzice pozostają najważniejszymi partnerami dla dziecka począwszy od niemowlęctwa, aż do dorosłości, a nawet i później. Najbliższa rodzina stanowi dla niego szczególną i uprzywilejowaną grupę odniesienia. Należy podkreślić, że powtarzające się w życiu codziennym opinie, ale także podzielane przez najbliższych normy etyczne i wartości kulturalne, traktowane i uważane są przez dzieci za najważniejsze i wiarygodne. Dziecko z tymi wartościami się identyfikuje i niemal zawsze mniej lub bardziej umiejętnie je naśladuje. Warunkiem, który jest niezbędny do budowania zaufania ze strony rodziców, jest ich postawa ufności w stosunku do dzieci<sup>17</sup>. Wertykalna forma zaufania działa tu zatem w obydwie strony. Wielu pedagogów również zaznacza, że bez zaufania ucznia do mistrza, wychowawcy, proces wychowawczy nie będzie zachodził prawidłowo.

Również Z. Szałach podkreśla, że rodzina stanowi bardzo ważne, jeśli nie najważniejsze środowisko, które ma wpływ na kulturę zaufania w społeczeństwie. Stwierdza, że fundamentem budowania zaufania jest jego kształtowanie w małych grupach społecznych w tym tej podstawowej – w rodzinie<sup>18</sup>.

G. Ignatowski pisze, że odwaga do zaufania swoim dzieciom zakłada również potrzebę uczenia się razem z nimi ufności do innych. Może to prowadzić to do wzajemnej współpracy. Zaufanie trzeba budować na kilku podstawowych filarach. Jako pierwszy wymienia ufność wobec innych opiekunów, wychowawców w wieku przedszkolnym i nauczycieli z pierwszych klas szkolnych. Zakłada zatem współpracę opiekunów z różnych środowisk wychowawczych. Po drugie, wymaga ono zaangażowania rodziców w szczerą i otwartą rozwiązywanie piętrzących się z biegiem lat różnych problemów. Ostatnim filarem jest gotowość do poświęcenia dzieciom jak najwięcej czasu. Rodzice stają zatem wobec bardzo poważnego wyzwania. Z jednej strony muszą okazać zaufanie opiekunom i nauczycielom. Z drugiej zaś strony,

<sup>16</sup> A. Liberadzka, *Człowiek potrzebuje zaufania*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 20 (2011), s. 250.

<sup>17</sup> J. Michalik-Surówka, *Zaufanie*, *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 7, red. E. Różycka, Warszawa 2008, s. 830.

<sup>18</sup> S. Szałach, *Zaufanie w relacjach interpersonalnych - wybrane aspekty*, „Edukacja Humanistyczna” 1 (2013), s. 177.

przede wszystkim ze względu na „kondycję” naszego społeczeństwa oraz problemy, z którymi boryka się środowisko szkolne, będą ulegać pokusie, aby kształtować w swoich dzieciach poczucie nieufności wobec wychowawców<sup>19</sup>.

Mówiąc o zaufaniu w rodzinie, należy też mieć na względzie płaszczyznę emocjonalnej sympatii. Oznaczać to może, iż zaufanie nie jest moralną zasadą, a raczej postawą czy dyspozycją do budowania relacji z innymi osobami, pewnym stopniem akceptacji ryzyka, czy szkody od innej osoby. Wartości takie tworzą postawy, a postawy determinują zachowania. Co ważne, naturalne zaufanie do osób bliskich i szczególnie wartość rodziny, mogą w jednych społeczeństwach sprzyjać optymizmowi, otwartości na innych, skłonności do podejmowania ryzyka. W innych, dominujące, tradycyjne i zbyt intensywne spersonifikowane zaufanie, ogranicza kontakty i zaufanie do obcych, stając się elementem ogólniejszego syndromu braku zaufania. W ten sposób wzory postaw familistycznych zostają przenoszone na inne poziomy relacji społecznych, a zaufanie spersonifikowane przekształca się w zaufanie negatywne, będące także przyczyną swoistej luki, która jest znakiem braku ogólnego zaufania społecznego, czego przykładem jest Polska<sup>20</sup>.

O pielęgnacji zaufania emocjonalnego wśród członków rodziny pisze również W. Propczyk, który zaznacza, że jest ono niezbędne w tej podstawowej komórce społecznej. Stwierdza również, że buduje je wspólna historia, doświadczenia, emocje, tożsamość, powtarzające się rytuały<sup>21</sup>.

Wiele pisze się o potrzebie trwałości rodziny. Jej trwałą i mocny fundament tworzy właściwa postawa współmałżonków wobec siebie, ich wzajemne relacje, więź oraz łącząca ich miłość. Jednakże decydującą rolę odgrywają takie czynniki jak wzajemne zrozumienie, życzliwość, przyjaźń a także zaufanie<sup>22</sup>.

Co ciekawe, potrzebę zaufania w małżeństwie i rodzinie dostrzega współczesna młodzież. Według ich opinii w modelu małżeństwa ważną rolę stanowią oczekiwania relacji, opartej na dobrym kontakcie i zaufaniu, wzajemnym szacunku i tolerancji, wierności emocjonalnej i seksualnej, dającym satysfakcję życiu seksualnym, posiadaniu dzieci, umiejętności przebaczenia, dzieleniu się obowiązkami domowymi i wychowawczo-opiekuńczymi<sup>23</sup>. Jednocześnie daje się zauważyć wysoką pozycję zaufania wśród wartości, na których oparte jest małżeństwo.

Interesujący wniosek przedstawia T. Rostowska, która w swoich badaniach zauważyła zależność pomiędzy konfliktami, a zaufaniem. Otóż do pozytywnych skutków konfliktów rodzinnych zaliczyć można: wzmocnienie związku, zwiększenie samooceny, wzbogacenie twórczości i produktywności tworzenia rodziny, zadowo-

<sup>19</sup> G. Ignatowski, *Kształtowanie*, s. 9.

<sup>20</sup> K. Nowakowski, *Wymiary zaufania i problem zaufania negatywnego w Polsce*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1 (2008), s. 216.

<sup>21</sup> W. Popczyk, *Zaufanie jako zasób strategiczny firm rodzinnych*, [http://jmf.wzr.pl/pim/2012\\_4\\_2\\_12.pdf](http://jmf.wzr.pl/pim/2012_4_2_12.pdf) [1.11.2017].

<sup>22</sup> *Rodzina i jej funkcje*, <http://gimnazjum-zychlin.pl/download/rodzina.pdf> [30.10.2017].

<sup>23</sup> W. Świątkiewicz, *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Konteksty kulturowe i religijne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 4 (2016), s. 136.

lenie ze związku oraz wzrost zaufania pomiędzy stronami<sup>24</sup>.

## Podsumowanie

Z powyższych treści wynika, iż zaufanie stanowi niezbędny komponent życia wspólnotowego. Bez niego trudno jest funkcjonować człowiekowi, wręcz jego egzystencja staje się niemożliwa. Istotne znaczenie w kształtowaniu kultury zaufania społecznego ma środowisko rodzinne, które przygotowuje jednostkę do życia zgodnie z wartościami, normami, ale i zdolną do obdarzania zaufaniem inne osoby, jak i do bycia osobą godną zaufania. Zatem wiele zależy od rodzinnych postaw, środków wychowawczych, stosowanych w tej podstawowej dla człowieka strukturze. Kultura zaufania, tworzona w okresie dzieciństwa, może mieć najważniejszy wpływ na kulturę zaufania w wieku późniejszym w stosunku do szerszej społeczności. Ona to warunkuje dalsze otwarcie się człowieka na wyzwania, możliwości a przede wszystkim otwarcie na drugiego człowieka. Warto podjąć szersze badania wśród społeczeństwa, aby sprawdzić dlaczego coraz bardziej popularna staje się kultura nieufności. Zaufanie jest przecież wpisane w istotę ludzkiej egzystencji, bez niego człowiek nie jest w stanie właściwie funkcjonować.

## Literatura

- Dyczewski, L., *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1995.
- Dziewiecki, M., *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.
- Grudzewski, I. i in., *Zarządzanie zaufaniem w przedsiębiorstwie*, Kraków 2009.
- GUS, *Wartości i zaufanie społeczne w Polsce w 2015 r.*, Warszawa 2015.
- Łobocki, M., *Pedagogika wobec wartości*, w: *Kontestacje pedagogiczne*, red. B. Śliwerski, Kraków 1993, s. 125-130.
- Ignatowski, G., *Kształtowanie zaufania w rodzinie podstawą życia społecznego i zawodowego*, „Pedagogika Rodziny. Family Pedagogy” 3 (2013), s. 7-15.
- Kolenda, E., *Wartości – po co nam w życiu?*, <http://wuplodz.praca.gov.pl/> [26.11.2016].
- Kurczab, H., *Z problemów wartości i wartościowania*. (Wybrane zagadnienia), „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Filologiczna” 27 (2012), s. 7-37.
- Liberadzka, A., *Człowiek potrzebuje zaufania*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 20 (2011), s. 247-250.
- Mariański, J. – Zdaniewicz, W., *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*, Warszawa 1991.
- Michalik-Surówka, J., *Zufanie*, w: E. Różycka (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Warszawa 2008, s. 823-831.
- Mayer, R., Davis, J., Schoorman, F., *An integrative model of organizational trust*, „Academy of Management Review” 20 (1995), s. 709-734.
- Nowakowski, K., *Wymiary zaufania i problem zaufania negatywnego w Polsce*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1 (2008), s. 213-233.
- Popczyk, W., *Zufanie jako zasób strategiczny firm rodzinnych*, [http://jmf.wzr.pl/pim/2012\\_4\\_2\\_12.pdf](http://jmf.wzr.pl/pim/2012_4_2_12.pdf) [1.11.2017].
- Rostowska, T., *Konflikt międzypokoleniowy w rodzinie*, Łódź 2001.
- Rodzina i jej funkcje*, <http://gimnazjum-zychlin.pl/download/rodzina.pdf> [23.04.2018].

<sup>24</sup> T. Rostowska, *Konflikt międzypokoleniowy w rodzinie*, Łódź 2001, s. 16.

- Szałach, S., *Zaufanie w relacjach interpersonalnych - wybrane aspekty*, „Edukacja Humanistyczna” 1 (2013), s. 177-183.
- Sztompka, P., *Zaufanie: Warunek podmiotowości społeczeństwa*, w: *Oblicza społeczeństwa*, red. K. Gerlach – Z. Seręga, Kraków 1996, s. 110-119.
- Szymczyk, L., *Rola rodziny w rozwijaniu systemu wartości*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), s. 7-20.
- Świątkiewicz, W., *Młodzież wobec małżeństwa i rodziny. Konteksty kulturowe i religijne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 4 (2016), s. 133-148.
- Walczak, W., *Znaczenie zaufania w procesach zarządzania kapitałem ludzkim – ujęcie wielowymiarowe*, „E-mentor” 5 (2012), s. 31-39.

KS. JANUSZ NAWROT

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-2498-5081

KS. ANDRZEJ PRYBA MSF

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-6186-4422

## Światło słowa Bożego dla chrześcijańskich małżonków w nauczaniu moralnym encykliki *Humanae Vitae*

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-039>

Streszczenie: Artykuł ukazuje wskazania moralne dla chrześcijańskich małżonków na podstawie światła słowa Bożego zawartego w pięciu punktach encykliki Pawła VI *Humanae vitae*. Pośród tych wskazań znajduje się zachęta do podjęcia trudu wierności nauczaniu Kościoła. Tekst ukazuje realizm przemijania świata doczesnego z jednoczesnym wskazaniem na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Narzędziem będącym pomocą w rozwoju duchowym i trwaniu przy wskazaniach moralnych Kościoła jest modlitwa. Autorzy zwracają również uwagę na konieczność zaangażowania kapłanów w proces duchowego towarzyszenia małżonkom w ich drodze ku pełni rozwoju.

Słowa kluczowe: Paweł VI, *Humanae vitae*, małżeństwo, słowo Boże, nauczanie moralne, modlitwa, towarzyszenie.

## The Light of God's Word for Christian Spouses in the Moral Teaching of the Encyclical *Humanae Vitae*

Summary: The article presents moral guidance for Christian spouses based on the light of the Word of God contained in the five points of Paul VI's encyclical *Humanae vitae*. This guidance includes encouragement to take on the task of fidelity to the teaching of the Church. The text shows the realism of the passing of the earthly world, at the same time pointing to the supernatural reality. Prayer is the tool that helps in spiritual development and in abiding by the moral guidance of the Church. The authors also draw attention to the need to involve priests in the spiritual process of accompanying spouses on their path to full development.

Keywords: Paul VI, *Humanae vitae*, marriage, word of God, moral teaching, prayer, accompaniment

Jedną z płaszczyzn funkcjonowania tekstów natchnionych w papieskim przesłaniu jest ta, która przedstawia różnorakie postawy i okoliczności życiowe, towarzyszące codziennej ludzkiej egzystencji. Na życie człowieka ma padać światło Bożego słowa, nadając właściwy kierunek jego poczynaniom. Kilka punktów encykliki dotyczy rozlicznych trudności życiowych, których doświadczają zarówno uczniowie Chrystusa, jak i inni ludzie. Stąd warto się nad nimi zatrzymać chociażby z racji dyskusji podejmowanych na ich temat. Wielu bowiem uważa, że praktyka codziennego małżeńskiego życia nie potwierdza zasad zaproponowanych w encyklice *Humanae vitae*. Stąd stawiamy sobie pytanie, czy nauczanie Pawła VI dotyczące zasad moralnych w dziedzinie przekazywania życia jest aktualne? Czy słowo Boże daje podstawy do uzasadnienia norm moralnych przywołanych przez świętego papieża?

## 1. Podjęcie trudu wierności wskazaniom Kościoła

W punkcie 25. papież omawia zagadnienie wierności nauczaniu Kościoła, odwołując się do konkretnych tekstów biblijnych. Każdy z dwóch cytatów ma własny kontekst i wymowę, dlatego należy obecnie rozpatrzyć je osobno.

„Nie zamierzamy tu bynajmniej przemilczać trudności, niejednokrotnie poważnych, na które napotyka życie chrześcijańskich małżonków. Dla nich bowiem, jak i dla każdego z nas, «ciasna jest brama i wąska jest droga, która wiedzie do żywota»” (Mt 7,14; Hbr 12,11).

Tekst Mateuszowy jest częścią wielkiej mowy Jezusa, zwanej *Kazaniem na górze*, a bliski kontekst stanowią w. 13-14 zawierające postulat wchodzenia do nieba przez ciasną bramę, co wiąże się z koniecznością podążania drogą pełną trudów (w. 14). Dzięki temu można uniknąć potępienia, które czeka na człowieka na końcu drogi wygodnej i szerokiej (w. 13). Zamieszczenie przez Pawła VI wersetu biblijnego w opisie różnorodnych problemów, z jakimi zmagają się współcześni chrześcijanie, pozwala właśnie w bramie ciasnej i wąskiej drodze widzieć symbol wszelkich zmartwień, trosk, cierpień i bolączek pojawiających się w ludzkim życiu. Nie można jednak przeoczyć tego, że część wspomnianych tu trudności nie zależy od ludzkiego postępowania, a część człowiek sam na siebie sprowadza poprzez grzechy, niesprawiedliwość lub choćby światowy sposób życia. Wymownym tego świadectwem jest z kolei los padających na różną glebę ziaren z przypowieści o siewcy i (Mt 13,3-8). Wymowa w. 13-14 *Kazania na górze* jest jasna: każdy człowiek ma do wyboru dwie drogi, które prowadzą do dwóch odmiennych celów<sup>1</sup>. Opowiadanie Jezusowe skonstruowane jest na zasadzie przeciwności między doczesnością i wiecznością. To, co trudne w czasie ziemskiego życia człowieka, prowadzi ostatecznie do upragnionego celu, jakim jest zbawienie wieczne. Natomiast to, co na tym świecie wygodne, „przestronne” i łatwe, kończy się tragedią potępienia wiecznego<sup>2</sup>. Dzieje się

<sup>1</sup> Por. R.T. France, *The Gospel of Matthew*, (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2007, s. 288.

<sup>2</sup> Znakomicie tę samą myśl wyraził już autor Prz 14,12, pisząc o złudnej drodze prowadzącej do zguby, por. egzegezę B.K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 1-15*, (The New International Com-

tak, mimo że zbawienie jest dostępne dla wszystkich, którzy naprawdę tego pragną. Jednak większość ludzi żyjących w różnych okresach historii tego świata nie będzie w stanie docenić jego wartości lub nawet nim wzgardzi.

W omawianym cytacie autor natchniony niewątpliwie przywołuje obraz czytelnikom bardzo dobrze znany. *Stenē pylē* to najprawdopodobniej nie tyle sama brama, z definicji wielka i szeroka, ile nieduże wycięte w niej drzwi, pozwalające na co dzień nie otwierać wielkich wrót, lecz używać małego wejścia. Tego typu wejście pojawiało się w wielu domach i zamkach, zwłaszcza o charakterze obronnym. W paralelnym cytacie Łk 13,24 widnieje właśnie zapis *stenēs thyras*, „ciasne drzwi”. Chociaż w Biblii można odnaleźć dosłowny sens przymiotnika *stenos*<sup>3</sup>, to wiele tekstów używa go w sensie przenośnym, na określenie sytuacji trudnych, kłopotliwych rozterek, niepewności czy wręcz niebezpieczeństw zastawianych przez niegodziwców<sup>4</sup>. Podobnie zwrot *tethlimnenē hē hodos* („uwierająca, wąska, ściśnięta droga”) odnosi się w sensie przenośnym do życiowych warunków<sup>5</sup>, które nie są łatwe. Najczęściej zaś określenie to dotyczy utrapień pojawiających się na skutek działań ludzi wrogo nastawionych i niezycziwych<sup>6</sup>. Niezwykle celnie istotę słów Jezusa z omawianego wersetu ujął jeden z egzegetów, pisząc: „Termin «wąski» ma swe głębokie znaczenie. [...] Wąskość polega na ograniczeniach, zdyscyplinowaniu, wymaganiach w całym obszarze życia chrześcijańskiego. Takie rzeczy jak samozaparcie, przebaczenie innym, monogamia, łagodność, rezygnacja z dążenia do bogactwa jako głównego celu życia i niezliczone inne podstawowe zasady biblijne są przeciwstawione człowiekowi światowemu, którego podstawowe instynkty napędzają go nieustannie w kierunku bramy szerokiej i drogi wygodnej. Tylko ci, którzy są prawdziwie duchowi, którzy skierowali swe umysły ku rzeczom niebiańskim, wybiorą wyboistą drogę i ciasną bramę, która prowadzi do życia”<sup>7</sup>.

## 2. Świadomość duchowych korzyści

Drugi z zacytowanych w *Humanae vitae* wersetów to tekst Hbr 12,11. Jest on częścią tekstu (w. 4-13) zawierającego upomnienie i zachętę do wytrwałości w postępowaniu godnym chrześcijanina wiernego nauczaniu Pana<sup>8</sup>. I tak w. 4 ustawia

---

mentary on the Old Testament), Grand Rapids-Cambridge 2004, s. 591-592.

<sup>3</sup> W tym sensie m.in. Lb 22,26; 1 Bas 23,14.19; 24,1.23; 4 Bas 6,1; Jdt 4,7; Za 10,11 ; Iz 49,20.

<sup>4</sup> Por. 1 Par 21,13; Prz 23,27; Hi 18,11; Iz 30,20; Jer 37,7; Ba 3,1.

<sup>5</sup> Por. np. Wj 3,9; 1 Bas 28,15; 30,6; Syr 4,4; 2 Kor 4,8; 7,5; 2 Tes 2,7; 1 Tm 5,10; Hbr 11,37.

<sup>6</sup> Por. m.in. w kontekście militarnym (Sdz 4,3; 6,9; 8,34; 10,8-9.12; 1 Bas 10,18; 28,15; 2 Bas 22,7; 3 Bas 8,37; 4 Bas 13,4; 2 Par 33,12), społecznym (1 Bas 30,6; 2 Ezd 4,1; 14,5), rodzinnym (2 Bas 13,2) czy osobistym (Ps 3,2; 12,5; 22,5; 26,2; 30,10; 41,11).

<sup>7</sup> Por. <https://www.studyilight.org/commentaries/bcc/matthew-7.html> [19.02.2018]; K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 36; A. Pryba, *Moralność aktu małżeńskiego w świetle encykliki „Humanae vitae”*, „Teologia i Moralność” 3 (2008), s. 95-97.

<sup>8</sup> W ten sposób m.in. T.R. Schreiner, *Commentary on Hebrews*, (Bible Training Centre For Pastors), Nashville 2015, s. 381-382. W.H. Bicksler zacieśnia kontekst bliższy do w. 7-11, ustalając wspólny temat na wychowanie dzieci przez Boga jako dobrego Ojca, por. *Hebrews: A Commentary: The Faith*

we właściwym świetle wartość cierpień podjętych dla Chrystusa: nie są one na tyle ciężkie, by można było z nich zrezygnować ze strachu. Tymczasem, w myśl w. 5-6, upadają na duchu wszyscy ci, którzy zapominają, że także trudności, umożliwiające wypróbowanie wiary, są częścią Bożego planu wobec chrześcijan. Zachęta do wytrwania oparta jest na przekonaniu o zainteresowaniu Boga swymi dziećmi. Działa On, posługując się metodami, które przypominają zabiegi podejmowane przez rodziców troszczących się o wychowanie swego potomstwa (w. 7-10). Chociaż wszelkie trudy, których doświadcza człowiek w swoim życiu, nie wydają się przyjemne (w. 11), nie należy upadać na duchu, lecz przyjmować je cierpliwie, by w przyszłości przyniosły błogosławiony plon życia i uczynków (w. 12-13).

W w. 11 autor wspomina o wartości cierpienia związanego z poddaniem się wszelkim przeciwnościom życiowym, zwłaszcza gdy trwają one dłuższy czas<sup>9</sup>. Podobnie przecież odbywa się także leczenie chorego, na przykład długotrwała terapia po wypadkach, co przyjmuje się z całkowitym zrozumieniem nawet we współczesnym świecie, nawykłym do poszukiwania przyjemności<sup>10</sup>. W przetrwaniu trudności powinna jednak pomóc nadzieja na wielkie dobra, które będą owocem cierpliwości i konsekwencji w przypadku pokornego przyjmowania cierpień. Jest to „owoc pokoju i sprawiedliwości” lub – inaczej tłumacząc – „pełen pokoju owoc sprawiedliwości” (*karpon eirēnikon... dikaiosynēs*)<sup>11</sup>. Autor zaznacza w ten sposób, że doświadczenie obecnego czasu nie powinno uniemożliwić spoglądania z wiarą w przyszłość<sup>12</sup>. Godne podkreślenia jest to, że sprawiedliwość ta sprawia przyjemność i zadowolenie. Powinna zatem stać się silnym bodźcem motywującym do wytrwania w obecnych przeciwnościach. W 11,24-26 hagiograf wspominał Mojżesza, który postąpił w ten właśnie sposób, gdy odrzucił czasowo trwające przyjemności, jakich mógł doświadczać w Egipcie, by cierpieć z własnym ludem i – ostatecznie –

---

*That Endures*, Bloomington 2005, s. XI.

<sup>9</sup> Według tekstu J 16,20 jednym z ważnych elementów tego wychowania jest doświadczenie przeciwności świata, który chwilowo cieszy się z siebie samego, podczas gdy uczeń Pana smuci się, zapewne z faktu, że nie jest mu dane uczestniczyć w radości świata. Jest to tym bardziej dotkliwe, gdy obecność Jezusa nie jest doświadczana wyraźnie i mocno. Ta jednak radość świata w końcu doprowadza do zatracenia, podczas gdy smutek pozwala uchronić się od fatalnych konsekwencji własnych błędów i beztroski, a zamiast niego człowiek będzie ostatecznie doświadczał niekończącej się wspólnoty Mistrza z Jego uczniami (w. 22), por. X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean: Parole de Dieu (chapitres 1-4)*, t. 1, Paris 1988, s. 246-249.

<sup>10</sup> Por. tu celne uwagi J. MacArthura, *Hebrews*, (The MacArthur New Testament Commentary), Chicago 1983, s. 397. A. Clarke dodaje tu jeszcze wszelkie regulacje porządku domowego, ćwiczenia gimnastyczne, odmawianie sobie czegoś dla zdrowia, pracę dla zarobku itd., por. <https://www.studylight.org/commentaries/acc/hebrews-12.html> [20.02.2018].

<sup>11</sup> Por. W.L. Lane, *Hebrews 9-13*, (Word Biblical Commentary; 47B), Nashville 2008, s. 425.

<sup>12</sup> P. Ellingworth nazywa to właściwą relacją między argumentem mądrości praktycznej (= obecnym doświadczeniem człowieka) a widocznym na horyzoncie wiary odniesieniem teologicznym i eschatycznym (nadzieja nagrody od Boga), por. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids-Carlisle 1993, s. 655.



cieszyć się zwycięstwem i wolnością swych rodaków<sup>13</sup>.

W związku z tym jasne staje się, dlaczego papież posłużył się oboma tekstami biblijnymi jako argumentami: trud, móżól i przykrość akceptowania oraz przyjęcia jako własne orzeczeń magisterium w obszarze tak delikatnym, jak intymne życie człowieka, zaowocuje pokojem serca, rozwojem miłości i umiejętnością życia zgodnego z wolą Boga, co ostatecznie da szczęśliwą wieczność z Chrystusem. Trzeba jednak ku temu przede wszystkim silnej nadziei, gwarantującej wytrwałe zawierzenie i cierpliwe stosowanie się do zaleceń dokumentu.

### 3. Świadomość przemijalności świata doczesnego

W punkcie 25. omawianego dokumentu papież zachęca do zgodnego z prawem Bożym życia, jako zachętę podając właśnie spodziewaną nagrodę życia wiecznego: „Jednakże niech nadzieja tego żywota, niby najjaśniejsze światło, oświeca im drogę, gdy mężnie decydują się na to, by na tym świecie żyć «w trzeźwości, sprawiedliwości i pobożności» (Tt 2,12), świadomi w pełni, iż «przemija postać tego świata» (1 Kor 7,31). Niechże więc małżonkowie ochotnie podejmą wyznaczone im zadania, wspierani przez wiarę i nadzieję, która nie zawodzi – «ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany»” (Rz 5,5).

Papieski tekst jest wyrazem znakomitej umiejętności aplikacji trzech wymienionych różnych wersetów biblijnych do konkretnej sytuacji życiowej małżonków, których codzienna walka polega na zachowywaniu właściwego dystansu wobec zakusów świata w przekonaniu, że on sam i wszystko, co się na nim dzieje, przemija oraz że człowiek otrzymuje wszystko, co potrzebne do życia zgodnego z wolą Boga.

Werset Tt 2,12 należy do kontekstu w. 11-14, w których apostoł wymienia teologiczne fundamenty Bożego życia wierzących. Podstawą takiej egzystencji jest łaska, która pojawiła się wraz z pierwszym przyjściem Chrystusa na ziemię (w. 11), podczas gdy Jego drugie przyjście ukaże chwałę Boga (w. 13). Wersety 11-12 przedstawiają dwa aspekty przyjścia Chrystusa: odrzucenie przez Jego uczniów grzesznych dróg oraz apel o sprawiedliwe życie. Pozytywną i negatywną stronę życia ukazuje też w. 14, wspominający Chrystusa, który wydał siebie, aby uwolnić wierzących od nieprawości i oczyścić lud, by mógł gorliwie spełniać dobre uczynki. W omawianym tekście biblijnym ukazane są trzy aspekty czasu zbawienia: oparty na historycznym, pierwszym przyjściu Chrystusa na ziemię (w. 11.14a), obecnych obowiązkach Jego uczniów (w. 12.14b) oraz nadziei przyszłego objawienia się chwały Boga i Chrystusa po ponownym Jego przybyciu na ziemię (w. 13)<sup>14</sup>. Paweł podkreśla, że przybycie Chrystusa na ziemię było znakiem Bożej łaskawości dla ludzi. Jednak myśl tę połączył z pouczeniem o konieczności wyrzeczenia się tego, co niesie ze sobą świat. Umożliwia to przyjęcie nowego życia, którego trzy podstawowe cechy

<sup>13</sup> Por. T.R. Schreiner, dz. cyt., s. 386.

<sup>14</sup> Por. W.D. Mounce, *Pastoral Epistles*, (Word Biblical Commentary; 46), Nashville 2000, s. 421.

wyrażone zostały przysłówkowo: *sōfronōs*, „w samoopanowaniu”<sup>15</sup>, *dikaiōs*, „sprawiedliwie”<sup>16</sup> *eusebōs*, „pobożnie”<sup>17</sup>. Każda z nich dotyczy określonej części życia chrześcijanina: pierwsza – relacji z samym sobą, druga – relacji do bliźniego, zaś trzecia – do Boga<sup>18</sup>. Ich pojawienie się w ludzkim życiu<sup>19</sup> warunkowane jest uprzednim wyrzeczeniem się wszelkich form światowości, tak w myśleniu, jak w działaniu. W czasach, w których powstawała omawiana tu encyklika, oraz współcześnie oznacza to konieczność odrzucenia skutków rewolucji kulturowej z 1968 roku.

Przyjęcie właściwej hierarchii wartości ułatwia uświadomienie sobie, że „przemija postać tego świata” (1 Kor 7,31). W kontekście w. 25-40 opowiadających o wartości dziewictwa, wyróżnić należy węższy kontekst w. 29-31 koncentrujący się na tempie, w jakim upływa czas. Świadomość tego każe wszelkie sprawy ziemskie traktować z należnym dystansem i świadomością, że świat materialny nie jest wieczny, lecz stanowi jedynie etap konieczny do osiągnięcia szczęśliwej wieczności. Krótkie stwierdzenie (w. 29), że „czas jest krótki”, oznacza prawdopodobnie okres między zmartwychwstaniem Chrystusa a Jego powtórny przyjściem<sup>20</sup>, dlatego niezależnie od sytuacji osobistej należy pamiętać o przemijaniu, nad którym człowiek nie ma żadnej kontroli<sup>21</sup>. W tych samych kategoriach należy traktować płacz i radość, nabywanie oraz nieposiadanie, wreszcie korzystanie z tego świata lub nieużywanie go (w. 30-31a). Chodzi zatem o to, by nie oddawać się przesadnie ani przyjemno-

<sup>15</sup> Przysłówek ten występuje raz jeszcze tylko w całej Septuagincie, w Mdr 9,11 ukazując fundamentalną rolę Bożej mądrości pomagającej posłusznemu uczniowi działać w sposób właściwy, tzn. zgodny z mądrością, pozwalającą na osiągnięcie wspólnoty z Bogiem, por. U. Luck, art. *σώφρων* et al., (Theological Dictionary of the New Testament; 7), s. 1100.

<sup>16</sup> W starotestamentowym zapisie biblijnym przysłówek ów, z podmiotem ludzkim, oznacza działanie przede wszystkim zgodne z nakazami Bożego prawa (Pwt 1,16; 16,20; Prz 28,18; 31,9; Mdr 9,12), stanowiąc swoiste odwzorowanie postępowania Boga (Mdr 12,15; 1 P 2,23).

<sup>17</sup> Jedyń w Biblii greckiej zapis tego przysłówka odnaleźć można w 2 Tm 3,12 z akcentem na fakt, że wszystkich chcących żyć pobożnie w Chrystusie spotkają prześladowania. Pobożność sama w sobie jawi się jako wierność tradycyjnemu sposobowi życia, przejętemu od przodków, lecz w kontekście całości wypowiedzi Pawła przede wszystkim jako przeciwstawienie mentalności tego świata i w konsekwencji otwarty konflikt z nią (1 J 3,12-13), por. R.F. Collins, *1 & 2 Timothy and Titus: A Commentary*, (New Testament Library), Louisville-London 2002, s. 260.

<sup>18</sup> Por. T.D. Lea – H.P. Griffin, *1, 2 Timothy, Titus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, (The New American Commentary; 34), Nashville 1992, s. 311.

<sup>19</sup> Warto podkreślić, że trzy z czterech wymienionych przez Pawła cnót funkcjonowały już w filozofii stoików. Zapożyczenie więc tej terminologii oznacza nie tylko słuszność pozabiblijnych poglądów, lecz – w kontekście życia ludzkości – akceptację tych wartości przez każdego człowieka, niezależnie od wyznawanej wiary czy poglądów religijnych, por. S.C. Mott, *Greek Ethics and Christian Conversion: The Philonic Background of Titus 2:10-14 and 3:3-7*, “Novum Testamentum” 20 (1978), s. 22-30.

<sup>20</sup> Niektórzy egzegeci widzą tu znacznie krótszy okres, może jakiejś kłęski żywiłowej, zwłaszcza głodu, który zdaje się przemijać; jest to argument potwierdzający ogólną tezę o przemijalności czasu, por. D.E. Garland, *First Corinthians*, (The Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2003, s. 324.

<sup>21</sup> Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, (Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament; VII), Częstochowa 2008, s. 258-259.

ściom, ani troskom życiowym, bo ten świat nie ma trwać wiecznie<sup>22</sup>. Najważniejsze bowiem jest przygotowanie się do wieczności, dla której bez znaczenia jest ludzka aktywność, o ile nie ma ona wydzwiku moralnego. Wartość nieprzemijającą będzie miała tylko żywotność wiary wpływająca na ludzkie uczynki<sup>23</sup>. W tym kontekście małżonkowie nie powinni doznawać ani niepokoju, ani buntu, doświadczając trudności wynikających z wierności nauczaniu papieskiemu, nie powinni też lekceważyć tego nauczania i oddawać się ulotnym uciechom światowym.

Ostatni przytoczony przez Pawła VI biblijny cytat (Rz 5,5) zachęca małżonków do wierności nie tylko sobie, lecz także trudnym wymogom moralności chrześcijańskiej. *Grosso modo* akcentuje on moc Bożego wsparcia dla tych, którzy zechcą współpracować ze Stwórcą w tworzeniu własnego małżeństwa i rodziny. Bliższy kontekst wersetu wyznacza *passus* w. 1-8, którego wiodącymi tematami są pokój i nadzieja jako dary Bożej miłości. Warto dodać, że komentatorzy wydzielają w nim jeszcze w. 1-5, wzmiankujące poszczególne dary będące skutkiem usprawiedliwienia przez wiarę (w. 1a). Pierwszym z nich jest pokój od Chrystusa i łaska Boża, będące trwałym stanem nowej egzystencji chrześcijanina, prowadzącym ostatecznie do osiągnięcia oczekiwanej jeszcze chwały Boga i do zbawienia (w. 1b-2). To zaś rodzi optymizm pozwalający przetrwać cierpienia, udręki i trudności fizyczne oraz duchowe. Skutkiem tego jest wykształcenie się postawy wytrwałości, której nieodściągłym wzorem jest Chrystus (w. 3). Wynika ona z cierpliwości w znoszeniu wszelkich cierpień, rodzi *dokimē*, „wypróbowanie”, czyli wytrwałość w znoszeniu każdej udręki, co przyczynia się do wzmocnienia i ugruntowania wiary. To z kolei zaowocuje nadzieją na osiągnięcie zbawienia, ostatecznego daru będącego nagrodą za cierpliwe trwanie w wierności Bogu mimo różnego rodzaju ucisków doświadczanych przez człowieka.

Po takim wprowadzeniu w główny w. 5 zrozumieć można łatwiej początkowy zapis apostoła, że „nadzieja zawieść nie może” (*ou kataischynei*)<sup>24</sup>, tzn. nie doznaje rozczarowania ten, kto ją ma, jeśli dochowa wierności Bogu podczas zmagania się z rozlicznymi problemami i przeciwnościami losu. W sercach ludzi wierzących bowiem rozlana jest (*ekkechytai*)<sup>25</sup> miłość Boża poprzez danego im Ducha Świętego<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Por. R. Hughes, *First Corinthians*, (The Expositor's Biblical Commentary), Chicago 1985, s. 82.

<sup>23</sup> Por. B. Price, *First Corinthians*, [www.abiblecommentary.com](http://www.abiblecommentary.com) [20.02.2018], s. 254-258.

<sup>24</sup> Podobnie do Ps 21,6, gdzie mowa jest o tych, którzy wołali do Pana o miłosierdzie i nie zostali zawstyżeni (*ou katēshynthēsan*), tzn. On ich nie zawiódł. Także autor Ps 36,19 zapewnia, że Pan zna postępowanie nienaganych w Jego oczach (w. 18) i dlatego nie doznają zawodu (*ou kataischynthēsontai*) w złym czasie i w dniach głodu, por. J. Goldingay, *Psalms*, t. 1: *Psalms 1-41*, The Baker Commentary on the Old Testament – Wisdom and Psalms, Grand Rapids 2006, s. 328-329, 525-526. W ten sposób właśnie Bóg jawi się jako gwarant zaufania i nadziei, które są podstawą wytrwałości we wszelkich przeciwnościach życiowych.

<sup>25</sup> Znany jest już w Starym Testamencie motyw Boga roz/wylewającego (*ekcheō*) przede wszystkim swe oburzenie, gniew lub wzgardę (Ps 68,25; 78,6; 106,40; Hi 12,21; Syr 16,11; 36,6; Oz 5,10; So 3,8; Jr 6,11; 10,25; Lm 2,4; 4,11; Ez 7,5; 9,8; 14,19; 20,8.13.21; 21,36; 22,22.31; 30,15; 36,18), lecz także mądrość (Syr 1,9), miłosierdzie (Syr 18,11) i błogosławieństwo (MI 3,10).

<sup>26</sup> Tę samą ideę ukazują wersetu J1 3,1-2, Za 12,10 oraz Ez 39,29, zaś w Nowym Testamencie to Dz

Paweł nie myśli tu o miłości ludzi do Boga, która może się skończyć ze względu na naszą słabość i ciężar doznawanych utrapień, lecz odwrotnie – o Jego miłości do człowieka<sup>27</sup>. Jest ona trwała, ponieważ Bóg jest niezwycożony<sup>28</sup>. Zapewnia poczucie obfitości, bezpieczeństwa i błogostan, jak woda na pustyni. Doświadczenie Bożej miłości jest fundamentem niezłomnej nadziei, której siłę człowiek znajduje w samym Stwórcy. O sile takiej miłości przekonuje właśnie Duch, dany człowiekowi, by go wspierał<sup>29</sup> w wytrwałości i chronił przed upadkiem na duchu<sup>30</sup>. Wyłączenie moc nadziei danej przez samego Boga chroni człowieka przed rozczarowaniem, zwłaszcza gdy doświadcza on trudów związanych z zachowywaniem wierności nauczaniu Kościoła.

#### 4. Modlitwa w walce o wierność nauczaniu Kościoła

W pastoralnej części encykliki, w tym samym punkcie 25., papież przypomina ważny sposób walki o osobistą wytrwałość małżonków w ich postanowieniach wierności nauczaniu magisterium: „Wytrwałą zaś modlitwą niech wypraszają sobie pomoc Bożą, a przede wszystkim niech czerpią łaski i miłość z niewysychającego źródła, którym jest Eucharystia. Jeśli zaś są jeszcze uwikłani w grzechy, niech nie upadają na duchu, ale z pokorą i wytrwałością uciekają się do miłosierdzia Bożego, którego sakrament pokuty obficie udziela. W ten sposób będą oni mogli osiągnąć doskonałość małżeńskiego życia, którą Apostoł przedstawia tymi słowami: «Mężowie, miłujcie żony wasze, jak Chrystus umiłował Kościół [...] mają mężowie miłować swe żony, jak własne ciało. Kto swą żonę miłuje, samego siebie miłuje. Nikt nigdy nie miał w nienawiści własnego ciała, lecz karmi je i otacza troskliwą opieką. Tak czyni też Chrystus z Kościołem [...]. W tym zawarta jest wielka tajemnica: a mam na myśli relację Chrystusa z Jego Kościołem. W każdym razie winien każdy z was miłować swą żonę, jak siebie samego, a żona ma poważać swego męża»” (Ef 5,25.28-29.32-33).

Paweł VI zachęca małżonków do trwania w nauczaniu Kościoła, wprowadzając ważne rozróżnienie między dwoma stanami życia małżonków. Choć nie nazywa tego wprost, najprawdopodobniej chodzi mu zarówno o małżonków żyjących sakramentalnie, którzy są gotowi korzystać z sakramentów, jak i tych, którzy muszą wpiersz szukać drogi pojednania z Bogiem i Kościołem przez sakrament pokuty. Jak się wydaje, pominięci zostali małżonkowie żyjący niesakramentalnie, niemogący przy-

10,45; Tt 3,5-6.

<sup>27</sup> Nie przeszkadza to z drugiej strony wymianie obu miłości, gdyż miłość ludzka w postaci wierności Bożym zaleceniom jest najlepszym znakiem odpowiedzi danej uprzedniej miłości Bożej, por. J. Becker, *Paul. L'apôtre des nations*, Paris 1995, s. 484.

<sup>28</sup> Por. m.in. Iz 28,16; 49,23; Jr 17,7; Rz 10,11; 1 P 2,6.

<sup>29</sup> Warto tu zwrócić uwagę, że obecność Ducha Świętego w wierzącym nie jest obecnością statyczną, lecz dynamiczną współpracą z ludzkim wysiłkiem wierności, zasadzającej się na zaufaniu, por. A.J. Hultgren, *Pauls Letter to the Romans: A Commentary*, Grand Rapids-Cambridge 2011, s. 207-208.

<sup>30</sup> Por. R.H. Mounce, *Romans. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, (The New American Commentary; 27), Nashville 1995, s. 135-136.

stępować do sakramentu pojednania. Nic jednak nie przeszkadza im podejmować codziennego zadania modlitwy i prób poszukiwania dla siebie stosownego miejsca w Kościele, z którego nie zostają przecież wykluczeni, chociaż droga sakramentalna pozostaje dla nich zamknięta. Właśnie wytrwała modlitwa i korzystanie z łaski sakramentów, połączone z codziennym wysiłkiem własnym, ma ją zapewnić osiągnięcie stanu zalecanego w dokumencie papieskim. Zacytowany tekst Listu do Efezjan ukazuje niewątpliwie ideał związku małżeńskiego.

W wersecie 25. postawą Chrystusa do Kościoła uzasadniona jest konieczność miłowania żon przez mężów. W tym celu autor stosuje wyraźną paralelę, używając tego samego czasownika *agapaō*, „miłuję” (*agapate – ēgapēsen*) oraz przysłówek podporządkowania porównawczego *kathōs*, „tak jak”. Cechą tej miłości, niewskazaną w tekście natchnionym, jest dobrowolność i wielkoduszność, zaś ich widocznym znakiem ma być Chrystusowe wydanie samego siebie za Kościół<sup>31</sup>, dokonane poprzez ofiarę Krzyża, aż do utraty życia<sup>32</sup>. Celem miłości Pana do swego Kościoła jest więc uświęcenie zarówno całej wspólnoty, jak i poszczególnych jej członków, przy czym uświęcenie to nie jest jednorazowe, lecz pojmowane jako stały proces wchłaniania przez wspólnotę tego, co boskie. Rozpoczyna się on oczywiście sakramentalnie, w chrzcie i zdąża do swego wypełnienia, jakim jest On sam, jego Założyciel. Także początkiem jedności małżeńskiej jest sakrament, z którego wypływać ma obopólna miłość, zdążająca ku swej pełni, jaką jest Chrystus, poprzez dokonywane ofiary, jak On sam ofiarował się za wspólnotę. Ofiara ta, oprócz dobrowolności i wielkoduszności, jest także pełna, jak On w pełni oddał wszystko za swój Kościół aż do ofiary na Krzyżu. Małżonkowie są zatem wezwani do pełnego ofiarowania się jeden drugiemu, aby podnieść wartość swego związku i się uświęcić. W świetle omawianej encykliki oznacza to podjęcie wspólnego trudu dostosowania własnego postępowania do nauczania Kościoła<sup>33</sup>.

Jeżeli powyższy tekst akcentuje fundament miłości małżeńskiej w bezwarunko-

<sup>31</sup> Czasownik *paradidōmi... hyper*, „wydaję się ...za” oznacza niewątpliwie zastępczą, dobrowolną i odkupieńczą śmierć Jezusa, podjętą z miłości. Jest to najważniejsza teologia śmierci Chrystusa za Kościół i wszystkich wierzących, por. Rz 8,32; Ga 2,20; Ef 5,2. Właśnie owo wydanie się Chrystusa za Kościół, w całkowitym ogołoceniu (Flp 2,6-8) staje się paradygmatem miłości małżeńskiej, zwłaszcza ze strony męża ku żonie, por. S.E. Fowl, *Ephesians: A Commentary*, (New Testament Library), Louisville 2012, s. 188. Co charakterystyczne, ten sam czasownik widnieje w opisie śmierci Sługi Pana w greckiej wersji czwartej pieśni o Słudze w Iz 53,6.12 jako wiernego wykonania woli samego Boga. Tym samym może on wydać się za grzeszników, czyli uratować ich przed pewnym wyniszczeniem na skutek działającej sprawiedliwości Bożej, żądającej wyrównania rachunków, por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids-Cambridge 1998, s. 406-407. W tym świetle Jezusowe działanie na rzecz grzeszników jest pewne i skuteczne. Pozwala to istotnie oddać Mu sprawy swego życia w nadziei na otrzymanie wszelkiej, adekwatnej pomocy.

<sup>32</sup> W Iz 53,12 pojawia się ważny w tym kontekście zwrot *paredothē eis thanaton*, „wydał się aż do/na śmierci”. Oznacza to, że własne życie miało dla Niego mniejszą wartość niż uratowanie idących na zatracenie z powodu ich grzechów, por. S.M. Paul, *Isaiah 40-66: A Commentary*, (The Eerdmans' Critical Commentary), Grand Rapids-Cambridge 2012, s. 396-399.

<sup>33</sup> Szerzej o tym por. m.in. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństw-*

wym oddaniu się Chrystusa Kościołowi, w. 28-29 podejmują treść Rdz 2,24. Fragment ten porusza zagadnienie cielesnej jedności męża i żony, pojmowanej nie tyle jako sam akt pożycia małżeńskiego, ile zespolenie w całości egzystencji sakramentalnej ich obu i każdego z osobna<sup>34</sup>. Kto kocha żonę, ten kocha siebie samego, choć nie w sposób egoistyczny, lecz ze świadomością, że miłość do żony to jego największe, osobiste dobro. Według w. 29. obopólna miłość wyraża się więc przez to, że każdy okazuje szacunek własnemu ciału i troszczy się o nie<sup>35</sup>. Widać tu znów podobieństwo relacji Chrystusa do Kościoła, tzn. pełne, codzienne oddanie i poświęcenie. W związku z tym autor nie pozwala zapomnieć, że „własne ciało” to dwie osoby zespolone jednością sakramentu, na wzór Chrystusa i Kościoła. Innymi więc słowy: umiłowanie żony przez męża służy zarówno dobru każdej ze stron, jak i – przede wszystkim – dobru samego małżeństwa. Jak słusznie zauważa papież, miłość ta ma swe imię w Eucharystii (= pokarm) – ofiarowanej małżonkom jako częście Kościoła przez Chrystusa – oraz w modlitwie (= trosce o własne ciało) jeden za drugiego<sup>36</sup>. Obie formy aktywności, wyrażającej wiarę małżonków, realizują zarówno zamiar Chrystusa wobec Kościoła, jak i dają siłę do wytrwania we wszelkich pojawiających się trudnościach.

Warto przypomnieć też końcowe w. 32-33 akcentujące wprawdzie wielkość tej tajemnicy w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła. Co prawda część tej tajemnicy pozostaje dla człowieka niejasna, ale ważne jest jej właściwe znaczenie dla wspólnoty Kościoła, a szczególnie dla małżeństwa. Chodzi o codzienną troskę o egzystencjalną jedność z Chrystusem – Założycielem, Dawcą pokarmu i Źródłem mocy w trudzie troszczenia się o dobro wspólnoty. To właśnie stanowić ma fundament rzeczywistej i chcianej przez Boga miłości małżeńskiej, zwłaszcza zaś ze strony męża, na co żona ma odpowiedzieć pełnym szacunkiem dla niego i posłuszeństwem mu. Jest to z kolei całkowicie zrozumiałe, jeśli uświadamia sobie ona jego wielkoduszne i stałe poświęcenie dla dobra związku małżeńskiego i niej samej. Jednak celem tego posłuszeństwa nie jest zniewolenie żony przez męża, lecz – dzięki sakramentalnej łasce – stworzenie doskonałej jedności małżeńskiej, na wzór Chrystusa, który – w myśl

---

*wa i rodziny*, tł. P. Rak, Kraków 2002, s. 227-233.

<sup>34</sup> Szerokie i wieloaspektowe opracowanie tematu od strony starotestamentowej por. m.in. R. Gehring, *The Biblical "One Flesh" Theology of Marriage as Constituted in Genesis 2:24*, Eugene 2013, s. 10-54; J. Nawrot, *Jaką rodzinę akceptuje Bóg? Biblijna wizja rodziny w świetle stworzenia człowieka*, „Teologia i Moralność” 2/20 (2016), s. 7-25.

<sup>35</sup> Zastosowany tu czasownik *thalpō*, „roz/ogrzewać” w szerszym znaczeniu oznacza troskliwość połączoną z pełnym poświęceniem, czego pierwowzór odnaleźć można w opiece ptaków nad pisklętami (Pwt 22,6; Hi 39,14) oraz codziennej trosce matki o dzieci (1 Tes 2,7), por. także 3 Bas 1,2.4.

<sup>36</sup> Egzegeci są powszechnie zgodni co do symbolicznego sensu dbałości (*ektrefō*) o ciało. Chodzi o szeroko pojmowaną troskę jeden o drugiego, także w sensie duchowym, jako swoiste przedłużenie żywienia każdego człowieka przez Boga Jego darami. W ten sposób mąż jest zobowiązany – jak w przypadku własnego ciała – do tej samej troski o żonę, por. R. Schnackenburg, *Epistle to the Ephesians: A Commentary*, (Black's New Testament Commentary), Edinburgh 1991, s. 253.

2,15 – przez swój Krzyż z dwóch rodzajów ludzi stworzył człowieka zjednoczonego w pokoju i pojednanego z Bogiem<sup>37</sup>. W kontekście prezentowanej encykliki przywołana tu egzegeza daje podstawę do odwrócenia całości myśli Pawła. W zamian za swoją pełną, bezwarunkową miłość do Kościoła, składającego się przecież z ludzi, Chrystus ma prawo żądać pełnego posłuszeństwa członków wspólnoty, za którą oddał życie. Taka ofiara bowiem jest najważniejszym i bezdyskusyjnym dowodem Jego zaangażowania się w zbawienie człowieka. Z tej właśnie racji człowiek musi również zachować wierność prawu ustanowionemu przez Tego, który za niego oddał swe życie. Podporządkowanie żony mężowi stanowi wzięty z codziennego życia argument, by zachować tę samą postawę wobec Chrystusa, reprezentowanego przez swój Kościół, któremu nadał On prawo autentycznej i nieomyłnej interpretacji swego słowa. Członkowie wspólnoty mogą więc wzrastać w świętości, okazując posłuszeństwo Kościołowi, jak on sam okazuje je swemu Założycielowi. Dokładnie tak samo przecież czynią mężowie wobec swych żon na co dzień: uświęcają je poprzez właściwe sprawowanie władzy nad nimi siłą swej miłości do nich<sup>38</sup>.

## 5. Podporządkowanie się magisterium Kościoła

W punkcie 28. encykliki papież podejmuje jeden z najtrudniejszych tematów w dobie powszechnej rewolucji społecznej i odrzucenia wszelkich autorytetów. Chodzi o konieczność posłuszeństwa Kościołowi. Lektura tego fragmentu analizowanego dokumentu może prowadzić do wniosku, że papież nie dostrzega teatru zdarzeń rozgrywających się poza murami Watykanu. Jest to jednak tylko złudzenie, o czym świadczą wcześniejsze uwagi. Papież jest nie tylko świadomy przemiany mentalności, lecz nawołując do poszanowania autorytetu Kościoła, chce przypomnieć, że gdy padną wszelkie autorytety, ludzkość całkowicie pogubi się w niepewności i wątpleniu oraz zatraci świadomość istnienia norm moralnych. Dlatego Paweł VI przypomniał: „Wiecie również dobrze, jak wielkie znaczenie dla zachowania pokoju sumień i jedności ludu chrześcijańskiego posiada to, by tak w dziedzinie moralności, jak i w sprawach dogmatycznych wszyscy byli posłuszni Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła i mówili jednym językiem. Dlatego z całego serca ponownie was wzywamy, przytaczając pełne troski słowa wielkiego Apostoła Pawła: «Zaklinam was, Bracia, na imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, odzywajcie się wszyscy w tym samym Duchu! Niech nie będzie wśród was rozdwojenia! Żyćcie w harmonii, w jednym duchu i w jednej myśli» (1 Kor 1,10).

O tym, że papież był świadomy powagi sytuacji, jest dobór tego właśnie tek-

<sup>37</sup> Por. J. Muddiman, *A Commentary on the Epistle to the Ephesians*, (Black's New Testament Commentary), London-New York 2001, s. 51.

<sup>38</sup> Por. E. Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, (The International Critical Commentary), London-New York 1998, s. 548.

stu, rozpoczynającego się od wezwania *parakalō*, „wzywam, zachęcam, pobudzam” z ewidentnym żądaniem konkretnego działania<sup>39</sup>. Cytat rozpoczyna sekcję w. 10-17, których wiodącym tematem są spory w młodym Kościele korynckim. Dlatego też Paweł rozpoczął od wezwania do jedności w wierze i działaniu (w. 10), by scharakteryzować podziały dokonujące się we wspólnocie (w. 11-12) i ukazać bezsens ich wprowadzania (w. 13). Całość zakończył dziękczynieniem Bogu, że nie stał się przyczyną sporów dotyczących przynależności chrzcielnej członków gminy (w. 14-17), ponieważ ich nie chrzcili<sup>40</sup>. Owe kłótnie wynikające z kompletnego niezrozumienia istoty chrztu oraz jego jednoczącej roli w życiu wierzących stanowią powód stanowczego wezwania do trwania w zgodzie, unikania wszelkich rozłamów na tym tle oraz budowania jednego ducha i jednego zdecydowanego sposobu postępowania. Jeśli się zauważy, że wezwanie Pawłowe nie jest jedynie surową oceną stanu rzeczy, o jakim się dowiedział<sup>41</sup>, to można też łatwiej uchwycić ideę przyświecającą Pawłowi VI. Daleki jest on od ganienia tych, którzy mają trudności ze zrozumieniem zaleceń podanych w jego dokumencie, lecz pragnie, by z pojawiających się problemów wyciągnąć najważniejszą z nauk: trwać w jedności Kościoła oznacza przejść ponad wszelkimi podziałami, jakie mogą zrodzić się z przekonania do tych czy innych nauk teologów, filozofów, socjologów, seksuologów czy zwłaszcza całych episkopatów, nieakceptujących w pełni nauczania papieskiego. Wówczas bowiem nauczanie Kościoła, który wszystkich jednoczy i jest dobrem wspólnym wszystkich wierzących, przewyciężyłoby to, co jest osobistym przekonaniem wierzących. Z Listu do Koryntian wynika, że poszczególni wierni – podobnie jak adepci starożytnych szkół oratorskich utożsamiający się ze swoimi nauczycielami – zaczęli się przyznawać apostołom, którzy udzielali im chrztu, zapominając, że wszyscy zostali ochrzczeni w imię tego samego Jezusa Chrystusa<sup>42</sup>. Samo skierowane do Koryntian wezwanie apostoła świadczy o tym, że nie można poprzestać na świadomości, iż istnieją trudności, lecz należy ciągle zmierzać do ich rozwiązywania.

Niezwykle ważnym zadaniem jest przy tym wzmocnienie świadomości jednoczącej roli Chrystusowego Krzyża i chrztu w Jego imię, stanowiących na zawsze niezbywalny fundament jedności całego Kościoła. Z tej właśnie racji Paweł wzywał swych czytelników „w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Już w w. 2 pojawia się ta sama formuła jako formuła wiary lokalnej wspólnoty, trwającej w jedności z Kościołem powszechnym, oraz formuła modlitwy zanoszonej do jedynego Zbawi-

<sup>39</sup> Jak w 2 Mch 9,26, Prz 8,4, Rz 12,1; 15,30; 16,17; 1 Kor 4,16; 16,15; 2 Kor 2,8; 10,1; Ef 4,1; Flp 4,2; 1 Tm 2,1; Hbr 13,19; 13,22; 1 P 2,11; 5,1.

<sup>40</sup> W ten sposób m.in. W.A. Beardslee, *First Corinthians: A Commentary for Today*, St. Louis 1994, s. 24-25.

<sup>41</sup> Por. M. Rosik, dz. cyt., s. 117.

<sup>42</sup> Por. B. Price, *First Corinthians*, www.abiblecommentary.com [20.02.2018], s. 18-19.



ciela<sup>43</sup>. Niemożliwe stanie się wzywianie Pana jako zasady jedności, gdy wspólnota podzieli się na zwolenników tych czy innych nauczycieli<sup>44</sup>. Zachwieje się wówczas jedność Kościoła, a wiara może być ośmieszona w oczach niewierzących. Jest to tym bardziej skandaliczne, że jak wszelkie denominacje wspólnot kościelnych, także odmienne poglądy na moralność mogą opierać się na całkiem różnej wykładni tej samej nauki Chrystusa. Dlatego właśnie Paweł VI, posługując się tekstem biblijnym, apeluje o trwanie w jedności opartej na jedynej wykładni, danej magisterium Kościoła przez samego Zbawiciela. Wszystkim wierzącym bowiem powinien przyświecać nadrzędny cel, jakim jest trwanie w jedności myśli i działania, czego podstawą jest autentyczna interpretacja zarówno tekstów biblijnych, jak i wypływającego z nich nauczania papieskiego<sup>45</sup>. Podobnie jak apostoł, który wzywając imienia Pana, zachęca do odbudowania jedności, tak samo papież nie chce ustanawiać własnym autorytetem żadnego prawa, lecz odwołuje się do Jezusa jako ostatecznego autorytetu dla całego Kościoła. Dlatego wszyscy powinni być zgodni: „abyście mówili wszyscy to samo”, czyli zachowywali jedną doktrynę wiary, nie wprowadzając niezgodnych z nią nowości<sup>46</sup>.

## 6. Kapłan towarzyszący małżonkom

Ostatni z tekstów, z których papież buduje biblijny fundament encykliki, zawarty został w punkcie 29.: „Przyszedłszy bowiem nie po to, aby świat sądzić, lecz aby go zbawić (J 3,17), był On wprawdzie nieprzejednany wobec grzechu, ale cierpliwy i miłosierny dla grzeszników. Niechże więc małżonkowie nękani trudnościami odnajdą w słowie i sercu kapłana jakby odzwierciedlenie głosu i miłości naszego Zbawiciela”. Punkt ten odnosi się bardziej do kapłana towarzyszącego małżonkom w ich trudnościach niż do nich samych. Ich zachęca, by korzystali zarówno z mądrości nauczania Kościoła, które najszybciej dotrze do nich właśnie przez usta sług Kościoła, jak i z otwartości ich serc, dla których wzorem ma być Mistrz zdecydowanie odrzucający grzech, a jednocześnie otwarty na poszukujących pomocy i rady. Papież zachęca wprawdzie samych małżonków, by swych trudności nie przeżywali samotnie, w niepewności dotyczącej wymogów Kościoła co do życia małżeńskiego. Następnie jednak zachęca także księży, by z jednej strony nie dali się uwieść mądrości tego

<sup>43</sup> Autorytet Chrystusa jako Pana całego Kościoła jest bowiem niepodważalny, do czego apostoł się właśnie odwołuje w sposób bezdyskusyjny, por. R.H. Gundry, *Commentary on First Corinthians*, Grand Rapids 2010, s. 10.

<sup>44</sup> Por. R.B. Hays, *First Corinthians*, A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville 2011, s. 25-26.

<sup>45</sup> Por. Ch. Curran, *Humanae Vitae: Fifty Years Later*, „Theological Studies”, vol. 79 (3), 2018, s. 520-536.

<sup>46</sup> Taka jedność w uczuciach, myśli i działaniu wychwalana lub zalecana jest w Biblii często, por. m.in. Ps 133,1; Jr 32,39; J 13,34-35; 17,23; Dz 4,32; Rz 12,16; 15,5-6; 16,17; 2 Kor 13,11; Ef 4,1-7.31-32; Flp 1,2,7; 2,1-4; 3,16; 1 Tes 5,13; Jk 3,13-18; 1 P 3,8,9.

świata poprzez kontestację nauczania magisterium<sup>47</sup>, z drugiej zaś nie stali się kątami konfesjonału, chowając się za przepisami i wytycznymi dokumentów Stolicy Apostolskiej i nie próbując nawet zrozumieć trudności małżonków. Zaczepnięty z Ewangelii Janowej cytat ma stać się wskazówką właściwego postępowania zarówno dla jednej, jak i drugiej strony: spowiedników i penitentów. Obie strony powinny widzieć w Jezusie przede wszystkim miłosiernego Pana, gotowego zawsze przebaczyć, nie osądzić.

Interesujący werset znajduje się w szerszym kontekście w. 11-21 przedstawiających Jezusowy dyskurs o zbawieniu, zaś kontekst węższy w. 16-18 akcentuje niezmierną miłość Boga, skierowaną ku światu, a udowodnioną poprzez śmierć Syna Bożego. Nie jest to miłość uczuciowa, lecz cechuje się konkretnym działaniem dla dobra człowieka. Poskutkuje to życiem wiecznym wszystkich, którzy w Niego wierzą (w. 16), ponieważ misją Syna jest zbawienie świata, a nie jego potępienie (w. 17)<sup>48</sup>. Sam Jezus później całkowicie potwierdzi to w jednej ze swych mów (12,47). Wszystko jednak zależy od wiary i wolnego wyboru człowieka. Przyjęcie lub odrzucenie oferowanego zbawienia zdecyduje o życiu lub śmierci wiecznej (w. 18). Skoro bowiem miłość Boga przejawia się w działaniu, odpowiedź człowieka oczekiwana jest także na tej właśnie płaszczyźnie. Nie może zakończyć się ona jakimiś słownymi deklaracjami lub uczuciem samej wdzięczności<sup>49</sup>.

## Podsumowanie

Posłannictwo Syna jest świadectwem tego, że Bóg ani nie jest zagniewany na ludzki świat, ani nie jest skupiony na samym sobie, lecz nieustannie troszczy się o swe stworzenie, o czym świadczy fakt, że po grzechu zdecydował się nie opuścić człowieka, lecz posłać (*apsteilen ho theos*) do niego swego Jednorodzonego Syna<sup>50</sup>. Cytat 1 J 4,9 ujawnia, że w tym właśnie fakcie wyraża się niezmierna miłość

<sup>47</sup> W punkcie 28. papież zwraca się właśnie do księży z mocnym wezwaniem do odpowiedzialności za sprawowany urząd: „Waszym bowiem szczególnym obowiązkiem jest [...] podawać w całości i otwarcie naukę Kościoła o małżeństwie. Spełniając ten wasz obowiązek, pierwsi dajcie przykład szczeremu posłuszeństwu, jakie wewnątrz i zewnątrz należy okazywać Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła. Rozumiecie przecież, że takie posłuszeństwo wiąże was nie tyle ze względu na racje, któreśmy wyżej przytoczyli, ile raczej ze względu na światło Ducha Świętego, którym cieszą się szczególnie Pasterze Kościoła w nauczaniu prawdy. Wiecie również dobrze, jak wielkie znaczenie dla zachowania pokoju sumień i jedności ludu chrześcijańskiego posiada to, by tak w dziedzinie moralności, jak i w sprawach dogmatycznych wszyscy byli posłuszni Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła i mówili jednym językiem”.

<sup>48</sup> Czasownik *krinō* („osądzam”, „potępiam”) przeciwstawiony został terminowi *sōdzō* („ocalam”, „wybawiam”), co wynika z kontekstu wypowiedzianego zdania, tak jak w 12,47. W Starym Testamencie ocalenie człowieka staje się skutkiem Bożego osądu jego sprawy (Ps 53,3; 71,4; Iz 19,20; 49,20).

<sup>49</sup> Por. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, (Sacra Pagina; 4), Collegeville 1998, s. 96.

<sup>50</sup> Por. G.L. Borchert, *John 1-11. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, (The New American Commentary; 25A), Nashville 1996, s. 184.

Boga ku ludziom, zmierzająca ku pełni życia Bożego w człowieku<sup>51</sup>. Dlatego owo posłanie można całkiem poprawnie identyfikować z poświęceniem Syna przez Ojca dla dobra człowieka<sup>52</sup>. W ten sposób Bóg odwraca podstawowy kierunek ludzkiej egzystencji, wiodący ku potępieniu na skutek grzechów. Dzięki interwencji Jego Syna, ocalenie stanie się udziałem ludzi; jakkolwiek, obdarzając wolnością wyboru, czeka On na pozytywną odpowiedź człowieka, choć jest w pełni świadomy, że nie wszyscy jej udzielą<sup>53</sup>. Nie można przeoczyć faktu, że posłał On swego Syna na świat w ciele podobnym do grzesznego ciała, zrodzonym z Niewiasty i podlegającym prawu stanowionemu (Rz 8,3), przez co upodobnił go do każdego człowieka. Oznacza to, że Bóg rozumie wszelkie trudności związane z nadanymi przez siebie prawami. Zna także ludzkie słabości, bo sam ich niegdyś doświadczał. Niemniej jednak nie wyłącza On ani nie usuwa żadnego z tych nakazów (Mt 5,17-19), ponieważ wie, że tylko wierność im nada ludzkiemu życiu właściwy kierunek i pełniejszy sens. Ponadto przybywając do całego świata, Syn Boży likwiduje podział na wiernych Bogu synów Izraela i niezających Go pogan. Od wcielenia podstawą osądu ludzi nie jest już wyznawana religia, lecz człowiek jako taki, dzieło Boga, za które wkrótce Syn poniesie śmierć (Kol 3,11). Każdy przeto może czuć się zaproszony do wspólnoty z Bogiem, który okazuje wszystkim solidarność we wszelkich okolicznościach życiowych. Ponieważ zaś, w kontekście całości teologii czwartej Ewangelii, właściwa odpowiedź nie gwarantuje życia dopiero w pośmiertnej przyszłości, lecz natychmiast, człowiek opowiadający się za prawem Bożym od razu otrzymuje pełnię Bożej łaski i może wzrastać w niej już w życiu doczesnym, pogłębiając je i uświęcając się. W tym właśnie kontekście każda wolna odpowiedź człowieka zadecyduje o jego właściwej relacji z Bogiem już za życia doczesnego<sup>54</sup>. Bóg bowiem wykorzystuje każdą sposobność, by umacniać w swej łasce tych małżonków, którzy zdecydowali się pozytywnie odpowiedzieć na trud realizacji Jego woli. Kto jednak odrzuci tę możliwość, sam na siebie przygotowuje osąd Boży<sup>55</sup>. Papież cały czas milcząco przyjmuje, że wypowiedzane przez urząd nauczycielski Kościoła prawdy, formułowane są w imieniu Boga, zaś kapłani mają pomóc w zrozumieniu wartości wymagań stawianych przed małżonkami chrześcijańskimi, ponieważ sami są o tym mocno przekonani.

<sup>51</sup> Paradoksalnie widać to wyrażiszej na tle tekstu 1 Par 21,15, gdy Bóg posłał (aposteilen ho theos) swego anioła niszczyciela na Jerozolimę, by karał lud. Podobnie w Prz 21,8 krętaaczom podsuwa Bóg (apostellei ho theos) pokrętne drogi, by w ten sposób ich ukarać, ponieważ wszelkie Jego czyny są sprawiedliwe i słuszne. Bóg zatem może, posyłając swe sługi, wyświadczać zarówno dobro, jak i sprowadzać nieszczęście, w zależności od postawy człowieka, por. także Wj 3,13; Sdz 4,6; 1 J 4,10.

<sup>52</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1-12*, (Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament; t. IV/1), Częstochowa 2009, s. 425.

<sup>53</sup> Por. J 1,11-13; Rz 1,5; 10,16; 1 Tm 4,10.

<sup>54</sup> Por. X. Léon-Dufour, dz. cyt., s. 308-309.

<sup>55</sup> Por. J. Phillips, *Exploring the Gospel of John: An Expository Commentary*, (The John Phillips Commentary Series), Grand Rapids 1989, s. 76.

## Literatura

- Beardslee, W.A., *First Corinthians: A Commentary for Today*, St. Louis 1994.
- Becker, J., *Paul. L'apôtre des nations*, Paris 1995.
- Best, E., *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, (The International Critical Commentary), London-New York 1998.
- Bicksler, W.H., *Hebrews: A Commentary: The Faith That Endures*, Bloomington 2005.
- Borchert, G.L., *John 1-11. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, (The New American Commentary; 25A), Nashville 1996.
- Collins, R.F., *1 & 2 Timothy and Titus: A Commentary*, (New Testament Library), Louisville – London 2002.
- Curran, Ch., *Humanae Vitae: Fifty Years Later*, „Theological Studies”, vol. 79 (3), 2018, s. 520-542.
- Ellingworth, P., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids-Carlisle 1993.
- Fowl, S.E., *Ephesians: A Commentary*, (New Testament Library), Louisville 2012.
- France, R.T., *The Gospel of Matthew*, (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2007.
- Garland, D.E., *First Corinthians*, (The Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2003.
- Gehring, R., *The Biblical “One Flesh” Theology of Marriage as Constituted in Genesis 2:24*, Eugene 2013.
- Goldingay, J., *Psalms, t. 1: Psalms 1-41*, The Baker Commentary on the Old Testament – Wisdom and Psalms, Grand Rapids 2006.
- Gundry, R.H., *Commentary on First Corinthians*, Grand Rapids 2010.
- Hays, R.B., *First Corinthians, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville 2011.
- Hughes, R., *First Corinthians*, (The Expositor's Biblical Commentary), Chicago 1985.
- Hultgren, A.J., *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, Grand Rapids-Cambridge 2011.
- Lane, W.L., *Hebrews 9-13*, (Word Biblical Commentary; 47B), Nashville 2008.
- Lea, T.D. – Griffin, H.P., *1, 2 Timothy, Titus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, (The New American Commentary; 34), Nashville 1992.
- Léon-Dufour, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean: Parole de Dieu (chapitres 1-4)*, t. 1, Paris 1988.
- Lubowicki, K., *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005.
- Luck, U., *art. σόφρον et al.*, (Theological Dictionary of the New Testament; 7), Grand Rapids 1971, s. 1097-1104.
- MacArthur, J., *Hebrews*, (The MacArthur New Testament Commentary), Chicago 1983.
- Mędała, S., *Ewangelia według Świętego Jana, rozdziały 1-12*, (Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament; IV/1), Częstochowa 2009.
- Moloney, F.J., *The Gospel of John*, (Sacra Pagina; 4), Collegeville 1998.
- Mott, S.C., *Greek Ethics and Christian Conversion: The Philonic Background of Titus 2:10-14 and 3:3-7*, „Novum Testamentum” 20 (1978), s. 22-48.
- Mounce, R.H., *Romans. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, (The New American Commentary; 27), Nashville 1995.
- Mounce, W.D., *Pastoral Epistles*, (Word Biblical Commentary; 46), Nashville 2000.
- Muddiman, J., *A Commentary on the Epistle to the Ephesians*, (Black's New Testament Commentary), London-New York 2001.
- Nawrot, J., *Jaką rodzinę akceptuje Bóg? Biblijna wizja rodziny w świetle stworzenia człowieka*, „Teologia i Moralność” 2/20 (2016), s. 7-25.
- Oswalt, J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids-Cambridge 1998.

- Paul, S.M., *Isaiah 40-66: A Commentary*, (The Eerdmans's Critical Commentary), Grand Rapids-Cambridge 2012.
- Phillips, J., *Exploring the Gospel of John: An Expository Commentary*, (The John Phillips Commentary Series), Grand Rapids 1989.
- Price, B., *First Corinthians*, [www.abiblecommentary.com](http://www.abiblecommentary.com) [20.02.2018], s. 254-258.
- Pryba, A., *Moralność aktu małżeńskiego w świetle encykliki „Humanae vitae”*, „Teologia i Moralność” 3 (2008), s. 87-98.
- Rosik, M., *Pierwszy List do Koryntian*, (Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament; VII), Częstochowa 2008.
- Sarmiento, A., *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, tł. P. Rak, Kraków 2002.
- Schnackenburg, R., *Epistle to the Ephesians: A Commentary*, (Black's New Testament Commentary), Edinburgh 1991.
- Schreiner, T.R., *Commentary on Hebrews*, (Bible Training Centre For Pastors), Nashville 2015.
- Waltke, B.K., *The Book of Proverbs. Chapters 1-15*, (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids-Cambridge 2004.



KS. TOMASZ DUTKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

ORCID 0000-0002-4004-2817

## Aktualność Arystotelesowskiej zasady „złotego środka” we współczesnej etyce życia społeczno-politycznego i gospodarczego<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-040>

**Streszczenie:** Arystotelesowi tradycja etyczna zawdzięcza w sposób niekwestionowany oryginalne ujęcie cnoty jako swego rodzaju wypośrodkowania pomiędzy dwiema skrajnościami-wadami. W swoich wykładach z zakresu etyki i polityki Arystoteles przedstawia cały szereg ilustracji sformułowanej przez siebie zasady „złotego środka”. I tak – przykładowo - postępowanie etycznie właściwe, do którego trwałą dyspozycję stanowi cnota męstwa, polegać będzie na przewycięzeniu zarówno postawy tchórzostwa, jak i zbytnej zuchwałości; cnota hojności z kolei, zakładająca właściwy umiar w dysponowaniu środkami materialnymi, uzdalniać będzie do działania wolnego zarówno od ulegania pokusie skąpstwa, jak i zbytnej rozrzutności. W odniesieniu do zagadnień aktualnych na gruncie współczesnej myśli społeczno-politycznej i gospodarczej, zasada złotego środka pozwala wskazać nam takie pożądane etycznie postawy, jak np. patriotyzm (rozumiany jako uporządkowana miłość do własnej ojczyzny), który pozwoli przewyciężyć skrajności kosmopolityzmu oraz nacjonalizmu; czy też rozwiązania ustrojowe, takie jak solidaryzm społeczny, pozwalający uniknąć nadużyć, do jakich prowadzi nadopiekuńczość ze strony instytucji państwa z jednej, odpowiadająca natomiast postulatom skrajnego liberalizmu, jego redukcja do roli „nocnego stróża”, z drugiej strony.

**Słowa kluczowe:** zasada złotego środka, patriotyzm, kosmopolityzm, nacjonalizm, solidaryzm społeczny, liberalizm, kolektywizm.

### The Relevance of Aristotle's Principle of the Golden Mean in the Ethics of Socio-Economic Life

**Summary:** Aristotle defined virtue as the Golden Mean, the desirable middle ground between two extremes or faults. The principle of the golden mean can legitimately be applied to the questions associated with practical action in which it is important to avoid dangerous extremes. In his lectures on ethics and politics Aristotle presented a whole range of examples of applying this rule. Thus, in the case

<sup>1</sup> Podstawą w opracowaniu niniejszego tekstu stał się wykład autora wygłoszony 10 września 2018 roku w toruńskiej katedrze w ramach inauguracji roku formacyjnego duszpasterstwa polityków i samorządowców diecezji toruńskiej.

of the virtue of courage, ethically right conduct is based on overcoming cowardice as much as excessive boldness, while the virtue of generosity, in turn, which implies moderation in disposing of material goods, enables action which is free from both greed and excessive extravagance. Referring the principle of the golden mean to the modern questions of socio-political and economic thought enables us to indicate ethicality desirable attitudes, such as patriotism (understood as a well-ordered love of one's own homeland) which allows us to overcome the extremes of cosmopolitanism and nationalism. It also points to systemic solutions, such as social solidarity, which avoid the dangers of an overprotective, "nanny" state on the one hand, and on the other, the reduction of the state's role to that of a "night-watchman" as favoured by an extreme libertarianism.

Keywords: the principle of the golden mean, patriotism, cosmopolitanism, nationalism, social solidarity, liberalism, collectivism

## Wprowadzenie

Jednym z bardziej wartościowych i obszernych, polskojęzycznych opracowań z zakresu etyki życia społeczno-politycznego i gospodarczego pozostaje – mimo upływającego czasu – wydana w latach sześćdziesiątych w Londynie, dwutomowa *Katolicka etyka społeczna* autorstwa ks. Jana Piwowarczyka. Fakt ten staje się w pełni zrozumiały, gdy zapoznajemy się bliżej z sylwetką tego krakowskiego kapłana, o którym słusznie napisano, że był „znawcą oraz wyznawcą” nauki społecznej Kościoła. O byciu znawcą katolickiej nauki społecznej świadczyć może ogromna erudycja i kompetencja, z jaką autor ten w pozostawionym przez siebie podręcznikowym opracowaniu podejmuje szereg szczegółowych problemów związanych z życiem społeczno-politycznym oraz gospodarczym; o byciu zaś jej „wyznawcą” - niewiarygodna wprost, bo liczona w tysiącach - obfitość opublikowanych przezeń artykułów prasowych, w których z wielką pasją reagował na pojawiające się na bieżąco problemy czasów, w jakich wypadło mu żyć.

Z punktu widzenia interesującej nas problematyki na uwagę zasługuje natomiast pewien znamieny fakt, na jaki natrafiamy studiując biografię ks. Jana Piwowarczyka. Otóż został on dwukrotnie usunięty z funkcji wykładowcy Uniwersytetu Jagiellońskiego, najpierw w roku 1933, później w 1951, w jednym i w drugim przypadku z powodów politycznych. Przed wojną był obiektem nienawistnych ataków ze strony środowisk endeckich, także części duchowieństwa, zwłaszcza tej sympatyzującej z kołami ziemiańskimi ówczesnej Polski. Pomawiano go o sympatie lewicowe, nazywano złośliwie „czerwonym prałatem”, z krakowskiej uczelni usunięty został decyzją władz sanacyjnych. W świetle tych oskarżeń pozostaje rzeczą niezmiernie wymowną to, że w latach powojennych – mimo stałości swoich społecznych przekonań – ów „lewicujący czerwony prałat” miał stać się wrogiem ludowego państwa, dla którego nie mogło być miejsca w szeregach nauczycieli akademickich odpowiedzialnych za kształcenie młodzieży<sup>2</sup>.

Opisany powyżej fakt jedynie z pozoru może wydawać się niezrozumiałym pa-

<sup>2</sup> Zob. T. Dutkiewicz, *Piwowarczyk Jan*, w: M.A. Krąpiec red., „Powszechna encyklopedia filo-



radoksem. W rzeczywistości dobrze obrazuje on ważną prawdę dotyczącą stanowiska, jakie w swoim nauczaniu społecznym zajmuje Kościół. Stanowisko to – jeśli tylko przedstawiane jest sposób niezafałszowany – musi spotykać się ze sprzeciwem zarówno ze strony zwolenników gospodarczego liberalizmu, jak i ze strony tych, którzy w jego miejsce postulować będą budowę nadopiekuńczego systemu, opartego na zasadzie wspólnej własności.

Wśród filozoficznych podstaw moralnego nauczania Kościoła ważne miejsce zajmuje Arystotelesowska koncepcja cnoty jako „złotego środka”, którego zachowanie pozwala unikać niebezpiecznych skrajności. Celem niniejszego opracowania będzie wskazanie na aktualność sformułowanej przez Stagirytę zasady „złotego środka” oraz na możliwości jej zastosowania w kontekście współczesnych dylematów, jakie niesie ze sobą życie społeczno-polityczne i gospodarcze.

## 1. Lekarstwo „gorsze od samej choroby”

Do próby uzdrowienia niesprawiedliwości, jakie niósł ze sobą liberalny kapitalizm, poprzez zniesienie własności prywatnej i wprowadzenie systemu państwowego pod przymusem narzucającego wspólne posiadanie dóbr, odniósł się już Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*, zwracając uwagę na fakt, że socjalistyczna ideologia oraz podejmowane pod jej wpływem działania „nie rozwiąże trudności, a samej klasie robotników przyniesie w rezultacie szkodę. Pogląd ten – jak pisał Papież – jest ponadto niesprawiedliwy, zadaje bowiem gwałt prawnym właścicielom, psuje ustrój państwa i do głębi wzburza społeczeństwo”<sup>3</sup>. Jan Paweł w setną rocznicę wydania pomnikowej encykliki swego wielkiego Poprzednika, przypominając zawarte w niej diagnozy, przewidywania oraz przestrogi, z uznaniem wypowiedział się o jego niebywałej przenikliwości, zwracając uwagę na fakt, iż w czasie, w którym były one formułowane, nie istniał jeszcze mocarstwowy system, znany później pod nazwą „realnego socjalizmu”. Dokonując z perspektywy stulecia oceny wydarzeń, które miały nastąpić wraz z bolszewicką rewolucją i budową tego ostatniego, Jan Paweł II używa słów, które stały się swego rodzaju *bon motem*, nazywając system komunistyczny lekarstwem, które miało się okazać gorsze od samej choroby<sup>4</sup>.

Wydaje się, że w roku ukazania się encykliki *Centesimus annus* (1991) wspomnienie świeżo odesłanego do lamusa historii, zniechęconego systemu, z którym Polacy - w bohaterски niejednokrotnie sposób - musieli zmagać się od dziesięcioleci, zdominowało sposób odczytania przez nich papieskiego stwierdzenia tak, że skłonni byli oni widzieć w nim przede wszystkim efektowne potępienie ustroju komunistycznego. Po jego przewyciężeniu wielu z nich skłonnych było fałszywie przypisywać Kościołowi rolę „kapelana liberalnego kapitalizmu”, co nie pozostało bez wpływu na rozpowszechnienie się postawy rozżalenia i pretensji kierowanych

---

zofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, t. VIII, s. 257-259.

<sup>3</sup> *Rerum novarum*, 99.

<sup>4</sup> *Centesimus annus*, 12.

pod jego adresem przez liczne grono wykluczonych i poszkodowanych w wyniku ustrojowej transformacji.

Myślenie takie było zapewne po części wynikiem nieuprawnionego niczym uproszczenia, skutkującego błędnym wnioskowaniem, w wyniku którego z faktu, że Kościół wspierał słuszne społeczne dążenia zmierzające do przewyciężenia narzuconego Polakom po drugiej wojnie światowej socjalistycznego systemu, wyprowadzano - jako rzekomo oczywisty – wniosek, w myśl którego pozostaje on naturalnym sojusznikiem gospodarczego liberalizmu. Pozostaje natomiast rzeczą pożałowania godną, że do ugruntowania się takiego przekonania przyczyniali się również niektórzy katolicycy autorzy, którzy – wbrew nauce społecznej Kościoła – prezentowali jako jego oficjalne nauczanie swoje własne poglądy, stanowiące niejednokrotnie pochodną ich własnych politycznych sympatii i zaangażowań, lokowanych po stronie skrajnie liberalnych, partyjnych ugrupowań.

W świetle powyższych smutnych konstatacji na podkreślenie zasługuje fakt, że w słynnym stwierdzeniu dotyczącym komunistycznego przewrotu, jakie Jan Paweł II zawarł w *Centessimus annus*, nowy ustrój określony został mianem lekarstwa, które miało okazać się „gorsze od samej choroby”, co tym samym podtrzymuje zdecydowanie negatywną diagnozę, jaką nauczanie społeczne Kościoła formułuje pod adresem nadużyć liberalnego kapitalizmu.

## 2. Złoty środek w działaniu – Arystotelesowski „pomysł na cnotę”

Współczesny etyk zainspirowany myślą arystotelesowską, Alasdair McIntyre, całą historię filozofii moralności interpretuje jako dzieje pojmowania zagadnienia cnoty<sup>5</sup>. Wydaje się oczywistym, że zarówno samo pojęcie cnoty, jak i sposób jego rozumienia, znajduje się w centrum rozważań prowadzonych zarówno przez ojca etyki, Sokratesa, jak też przez jego wielkich następców – Platona i Arystotelesa, do których dziedzictwa nawiąże później myśl chrześcijańska. Już w czasach starożytnych zwrócono uwagę na fakt, że stałość w podejmowaniu właściwych moralnie działań owocuje powstaniem swoistej moralnej sprawności, uzdalniającej ludzki podmiot do zachowań, które - najprościej i najdoskonalej zarazem - wyrazić mogą słowa młodzietkiej bohaterki polskiego podziemia niepodległościowego, Danusi Siedzikówny ps. „Inka”, która w wysłanym przez nią przed wykonaniem na niej zbrodniczego wyroku grypsie, napisać miała do swojej babci, że „zachowała się tak, jak trzeba”. To właśnie po to, by móc zachować się „tak, jak trzeba” w poszczególnych życiowych sytuacjach, człowiek wypracować winien w sobie cnotę, rozumianą jako trwałą, habitualną sprawność w czynieniu dobra.

Pierwotne pojmowanie cnoty pozostawało w ścisłym związku ze sprawnością do etycznie dzielnych zachowań w sytuacji zagrożenia, na co wskazywać może fakt, że późniejszy, łaciński termin opisujący cnotę – *virtus* (od łac. *vir* – „mąż”), odsyła

<sup>5</sup> Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

niedwuznacznie do jej utożsamienia z męstwem. Platon jest twórcą pierwszej, filozoficznej klasyfikacji cnót, która po dziś dzień funkcjonuje w nauczaniu Kościoła katolickiego pod nazwą cnót kardynalnych<sup>6</sup>. Uczniowi Platona, Arystotelesowi, zawdzięczamy natomiast twórcze poszerzenie filozoficznej refleksji nad zagadnieniem cnoty oraz interpretację natury cnót moralnych jako swego rodzaju złotego środka pomiędzy wadami, z których jedna „grzeszy” przeciwko cnocie poprzez nadmiar, druga zaś poprzez niedomiar<sup>7</sup>.

W swoich *Etykach* Arystoteles przedstawia całe katalogi cnót moralnych wskazując jednocześnie na wady, których cnoty te stanowią przewyżczenie<sup>8</sup>. I tak – dla przykładu – cnota męstwa stanowi przewyżczenie skrajnych wobec siebie wad: tchórzostwa i zbytnej zuchwałości, cnota hojności – przewyżczenie skąpstwa i rozrzutności, itp. Arystotelesowską zasadę złotego środka, jakiego winno się szukać w działaniu, odnieść można z powodzeniem do zagadnień z zakresu współczesnej etyki życia politycznego i gospodarczego, wskazując np. na cnotę patriotyzmu (stanowiącego złoty środek pomiędzy skrajnymi wadami kosmopolityzmu i nacjonalizmu), czy też cnotę gospodarczego solidaryzmu, która z kolei stanowiłaby swego rodzaju wypośrodkowanie pomiędzy komunizmem i skrajnym kapitalizmem).

### 3. Cnota leży po środku, nie prawda

Mówiąc o zasadzie złotego środka pamiętać należy bezwzględnie, że dotyczy ona wyłącznie dziedziny ludzkiego działania praktycznego. Podejmując postępowanie zmierzające do realizacji dobra moralnego można bowiem – jak przedstawiliśmy to już wcześniej - wykroczyć przeciwko temu dobru w dwojaki sposób: przez pewien niedomiar, brak, lub też przez swego rodzaju nadmiar, przesadę, która spowoduje, że - mimo najlepszych nawet niekiedy intencji - skutkiem działania nie stanie się moralne dobro. Do złego skutku przyczynić się może np. zarówno nazbyt pochopne podejmowanie decyzji, które można interpretować jako brak w zakresie cnoty roztropności, jak i nadmierna rozważa i lekkość w ich podejmowaniu, co w sposób żartobliwy ilustrują rozmaite anegdoty i porzekadła<sup>9</sup>. To trochę tak, jak w sztuce

<sup>6</sup> Katalog czterech fundamentalnych cnót pojawia się u Platona w prowadzonych przezeń rozważaniach dotyczących konstrukcji doskonałego państwa. Zob. *Państwo*, IV, 428-432. Określenie tych cnót mianem „kardynalnych”, od łacińskiego słowa *cardo* oznaczającego „zawias”, wywodzi się z późniejszej patrystyki łacińskiej. Jako pierwszy używa go św. Ambroży w swoim dziele *De officiis ministrorum*, napisanym ok. 390 roku na wzór *De officiis* Cyncerona w formie pouczeń skierowanych do duchownych. Dzieło to było pierwszym oraz – do czasów św. Tomasza z Akwinu – jedynym opracowaniem etyki chrześcijańskiej.

<sup>7</sup> Arystoteles pozostawił w swej spuściznie filozoficznej trzy dzieła z zakresu etyki. Najbardziej znanym z nich, jest – dedykowana synowi, Nikomachowi (stąd jej nazwa) – *Etyka Nikomachejska*. Autor w następujący sposób przedstawia w niej swoje rozumienie cnoty: „Otóż dzielność etyczna (cnota) dotyczy doznawania namiętności i postępowania, w których nadmiar jest błędem, niedostatek – przedmiotem nagany, środek zaś przedmiotem pochwał i czymś właściwym”. *Etyka Nikomachejska*, II 6, 1106 b.

<sup>8</sup> Szczegółowy wykaz cnót i wad znajdujemy również w *Etyce Eudemejskiej*, II 3, 1221 a.

<sup>9</sup> Np. niemieckie: *Ein Hundert Professoren und Heimat ist verloren*, wskazujące na niewydolność

kulinarnej, w której zarówno niedomiar zastosowanych przypraw, jak i ich nadmiar, skutkować będzie niepożądanym efektem końcowym, podobnie zresztą jak i niedomiar i nadmiar, gdy chodzi o zastosowany czas czynności gotowania czy smażenia.

W żaden jednak sposób nieuprawnionym jest stosowanie zasady złotego środka do kwestii teoretycznych, związanych z poznaniem prawdy. Wyrazem tragicznego nieporozumienia pozostają zatem stwierdzenia, w myśl których pośrodku sprzecznych nawzajem opinii miałaby leżeć prawda. Ta – używając nieco kolokwialnego sformułowania – leży bowiem po prostu „tam, gdzie leży”, a jeśli nawet faktycznie, w wyjątkowych sytuacjach znajdzie się „pośrodku” w stosunku do odmiennych stanowisk, to jest to sytuacja absolutnie wyjątkowa, nie zaś coś, co stanowić mogłoby ilustrację obowiązującej powszechnie zasady. Wydaje się, że dobrym przykładem tej wyjątkowości może być zepsuty i zamarty w bezruchu zegar, którego wskazówki dwukrotnie w ciągu doby, zupełnie przypadkowo wskazują poprawną godzinę.

#### 4. Złotego środka nie należy utożsamiać ze środkiem arytmetycznym

Inną, ważną uwagę, jaką Arystoteles czyni w kontekście sformułowanej przez siebie zasady złotego środka, jest spostrzeżenie, w myśl którego złotego środka, o którym mowa jest w etyce, nie należy utożsamiać ze środkiem w rozumieniu arytmetycznym. Środkowi temu, w poszczególnych sytuacjach bardziej bowiem może przeciwstawiać się nadmiar, w innych zaś niedomiar. Praktyka dydaktyki akademickiej potwierdza fakt, iż człowiek w sposób niejako intuicyjny, posługując się wrodzonym „zmysłem” moralnym, jest w stanie stwierdzić np., że przeciw cnocie umiarkowania bardziej występuje rozwiązłość, aniżeli nadmierna surowość, przeciw cnocie hojności bardziej z kolei „grzeszy” sknerstwo aniżeli rozrzutność, przeciwko męstwu – tchórzostwo bardziej, aniżeli zuchwałość itp.<sup>10</sup>

Powyższą uwagę w sposób – jak się wydaje – całkowicie zasadny odnieść można również do problematyki życia społeczno-politycznego. Nie ulega bowiem wątpliwości, że gorszym sprzeniewierzeniem się patriotyzmowi pozostaje kosmopolityzm aniżeli (przy wszystkich oczywistych jego mankamentach) nacjonalizm. Podobnie – w odniesieniu do etyki życia gospodarczego – stwierdzić można, że do pogwałcenia wspólnego dobra społeczności bardziej przyczynia się likwidacja własności prywatnej, aniżeli nadużycia liberalnego kapitalizmu, czego potwierdzeniem mogą być przywołane już wcześniej słowa Jana Pawła II, w myśl których lekarstwo stało się gorsze od samej choroby.

---

rzędu, w którym zasiądzie nadmierna liczba intelektualistów, obarczonych skłonnością do zbyt drobiazgowego roztrząsania poszczególnych aspektów rzeczy.

<sup>10</sup> Jak zauważa Arystoteles „rozrzutnik nie jest człowiekiem o złym charakterze”, a „otoczony opieką, może osiągnąć właściwy środek i to, co być powinno; chciwość natomiast jest nieuleczalna”. *Etyka Nikomachejska*, IV 1, 1121.

## 5. Złoty środek ma charakter dynamiczny – potrzeba otwarcia na dialog

Wśród istotnych uwag, jakie Arystoteles niejako dołącza do sformułowanej w ramach swej etyki zasady złotego środka, wskazać należy wreszcie spostrzeżenie, w myśl którego wyznaczający słuszną miarę w działaniu złoty środek posiada charakter dynamiczny, tzn. że nie da się go wyznaczyć raz na zawsze, tak by obowiązywał on niezmiennie w odniesieniu do rozstrzygnięć, jakie zapadać będą we wszystkich możliwych kontekstach sytuacyjnych<sup>11</sup>. Jeśli zjedzenie dwóch porcji pożywienia – wyjaśnia Stagiryta - określimy jako niedomiar, niewystarczający by skutecznie zaspokoić głód, zjedzenie zaś dziesięciu jako skutkujący objawami prze-sytu nadmiar, to roztropny dietetyk (Arystoteles pisze tutaj o kierowniku ćwiczeń atletycznych) nie wskaże jakiejś „złotej” recepty – środka, który byłby właściwy dla wszystkich osób we wszystkich sytuacjach. Ta sama bowiem ilość pożywienia dla kogoś może okazać się niewystarczająca, dla kogoś innego natomiast nadmierna, podobnie może być gdy chodzić będzie o tę samą osobę, w zależności od etapu ćwiczeń, na którym się ona aktualnie znajduje<sup>12</sup>.

Wydaje się, że powyższe spostrzeżenie zastosowane do interesujących nas zagadnień z zakresu etyki życia społeczno-gospodarczego każe unikać swego rodzaju doktrynerstwa w odniesieniu do sformułowanych wcześniej propozycji rozwiązań, uwzględniając fakt zmienności całego szeregu czynników kształtujących kontekst, w jakim wypada podejmować decyzje oraz szukać skutecznych metod działania. O tym, do czego prowadzi nieroztropne narzucanie, wypracowanych w innych warunkach, gotowych schematów, świadczyć może chociażby fiasko polityki mierzącej do usuwania w krajach arabskich autorytarnych form sprawowania władzy oraz próby zaszczepiania w nich liberalnej demokracji. Podobnie nieroztropnymi byłyby także próby ujednolicenia w poszczególnych krajach stopnia interwencjonizmu państwowego, gdy chodzi o życie gospodarcze.

Różnorodność warunków, w jakich życie to się kształtuje, nie ujawnia się jedynie w skali międzynarodowej, ale dotyczy również mniejszych jednostek społecznych. Stąd też potrzeba dialogu i uczciwej debaty, które pozwalałyby wskazywać rozwiązania optymalne z punktu widzenia realizacji wspólnego dobra w ramach konkretnej wspólnoty. Dialog taki jest jednak możliwy przy założeniu, że jego strony akceptują pewien fundament wspólnych wartości. Kościół w swoim nauczaniu społecznym, zastrzegając, że głoszona przezeń doktryna nie stanowi jakiejś „trzeciej drogi” (w sensie gotowego projektu ustrojowego), wskazuje, iż fundamentem takim jest poszanowanie na gruncie działalności polityczno-gospodarczej zasady dobra wspól-

<sup>11</sup> W swojej etyce Arystoteles w sposób zdecydowany przeciwstawia się kazuistycie stwierdzając, że „dokładne opracowanie poszczególnych kwestii jednostkowych nie podpada pod żadną sztukę ani pod żadne przepisy, lecz sami działający muszą zawsze się stosować do danych okoliczności, jak się to dzieje też przy wykonywaniu sztuki lekarza czy sternika”. *Etyka Nikomachejska*, II 2, 1104 a.

<sup>12</sup> Zob. *Etyka Nikomachejska*, II 6, 1106.

nego oraz norm prawa natury<sup>13</sup>.

## Podsumowanie

Najnowsze dzieje Polski stały się okazją do konfrontacji z dwiema przeciwstawnymi sobie wizjami organizacji życia społeczno-politycznego i gospodarczego. Autorytarny system sprawowania władzy państwa opiekuńczego, realizującego zasadę wspólnej własności, zastąpiony został liberalnym modelem państwa, które – na pewnym przynajmniej etapie – likwidować zaczęło samo siebie, pozostawiając własnych obywateli pod rządami osławionej “niewidzialnej ręki rynku”. W przypadku części Polaków transformacja ta pociągnęła za sobą odczuwalne pogorszenie ich sytuacji życiowej, skutkujące mniej lub bardziej wprost artykułowanym żalem, skierowanym pod adresem instytucji Kościoła, który – jako wspierający słuszne społeczne aspiracje, zmierzające do przezwyciężenia narzuconego po II wojnie światowej systemu – postrzegany zaczął być jako odpowiedzialny za nadużycia liberalnej demokracji.

Wobec powyższych doświadczeń istotnym wydaje się podkreślenie faktu, że katolicka nauka społeczna, oparta na filozoficznych podstawach sięgających etyki arystotelesowskiej, w sposób zdecydowany odżegnuje się od wszelkich skrajnych koncepcji dotyczących organizacji życia społeczno-politycznego i gospodarczego. I chociaż nie proponuje ona jakiegś własnej, gotowej recepty w tych dziedzinach, to jednak wskazuje na wartości, przy poszanowaniu których możliwy staje się twórczy dialog zmierzający do wypracowania rozwiązań, które – w myśl pojętego w duchu Arystotelesowskim złotego środka – służyć mogłyby realizacji wspólnego dobra.

## Literatura

- Arystoteles, *Etyka Eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 385-493.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 7-300.
- Dutkiewicz, T., *Piowarczyk Jan*, w: M.A. Krąpiec red., „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Lublin 2001, t. VIII, s. 257-259.
- Jan Paweł II, *Centessimus annus*, AAS, 83(1991), s. 793-867.
- Leon XIII, *Rerum novarum*, ASS, 23(1890-1891), s. 641-670.
- MacIntyre, A., *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

<sup>13</sup> Współcześnie obserwuje się tendencję do nadużywania słowa „dialog”, w wyniku której wchodzi ono w rolę eufemistycznego zamiennika słowa „spór”. Wydaje się być to jednym z przejawów swoistego „zaklinania” rzeczywistości, do jakiego przyczynia się kultura politycznej poprawności. Nie zmienia to jednak faktu, że tam gdzie strony biorące udział w dyspacie różnią się co do pryncypiów (gdy np. w dyskusji wokół prawnej obrony poczętego życia adwersarzem jest osoba wprost kwestionująca człowieczeństwo płodu), sytuacja przypomina dyskusję kanibala z wegetarianinem odnośnie ustalania wspólnego menu: jesteśmy jedynie świadkami sporu, który zazwyczaj okazuje się bezowocny.

Piwowarczyk, J., *Katolicka etyka społeczna*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „VERITAS”, Londyn 1960-1963.  
Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999.





KS. ROBERT KACZOROWSKI

Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki  
w Gdańsku

ORCID: 0000-0002-8228-6801

## Twórczość Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942). Próba systematyzacji

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-041>

**Streszczenie:** Niniejszy artykuł jest owocem trwających ponad 10 lat badań nad twórczością polskiego, mało znanego kompozytora Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942). W tym czasie udało się zebrać wiele nieznanych jego utworów, przechowywanych między innymi w archiwum prywatnym wnuczki kompozytora i w Bibliotece Naukowej we Lwowie. Udało się również ustalić autorstwo innych utworów Żukowskiego, a w niektórych przypadkach autorstwo to zakwestionować. Ponadto na podstawie państwowych dokumentów do publicznej wiadomości podano właściwą datę śmierci kompozytora wobec błędnie podawanej przez liczne słowniki i encyklopedie. Prezentowany artykuł jest pierwszą próbą uporządkowanej prezentacji twórczości tak muzycznej, jak i publicystycznej Ottona Mieczysława Żukowskiego według stanu wiedzy autora na 2018 rok.

**Słowa kluczowe:** Otton Mieczysław Żukowski, polskość, tożsamość religijna

### The Works of Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942). An Attempt at Systematization

**Summary:** The following article is the outcome of more than 10 years of study of the works of the little-known Polish composer Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942). During those ten years, many of his unknown songs, kept mainly in the private records of the composer's granddaughter and in the Lviv National Scientific Library, were collected. Also, the authorship of other of Żukowski's songs was established, while in other cases it was possible to question this authorship. Furthermore, based on the national documents, the correct date of the composer's death was revealed to the public, correcting the wrong date given by various dictionaries and encyclopedias. The article is the first attempt at an organized presentation of the musical as well as publishing work of Otton Mieczysław Żukowski, according to the author's knowledge as of 2018.

**Keywords:** Otton Mieczysław Żukowski, Polishness, national identity

## Wstęp

Otton Mieczysław Żukowski to polski kompozytor, działacz społeczny i nauczyciel języka polskiego, żyjący w latach 1867–1942. Jego twórczość, zarówno religijna, jak i świecka przez wiele lat nie była przedmiotem zainteresowania ani muzyków, ani muzykologów. Taki stan rzeczy można również zauważyć w informacjach encyklopedycznych, jakie pojawiały się na temat Żukowskiego. Trzeba stwierdzić, że dotychczas najpełniejszy, choć wciąż niepełny i niepozbawiony błędów biogram kompozytora znajduje się w opublikowanej pod koniec lat 50. XX wieku *Podręcznej encyklopedii muzyki kościelnej* pod redakcją ks. Gerarda Mizgalskiego:

„Żukowski, Otton, Mieczysław, \* 1867, popularny kompozytor. Kompozycje religijne: *3 msze polskie na 2–4 gł. miesz. z tow. organów, msze polskie na 3 gł. równe*, msza łacińska na 2 gł. z tow. org., *pieśni do Matki Boskiej na 1 gł. z tow. organów, kołеды polskie*, śpiewnik „*Śpiewajmy Panu*”, *130 pieśni na 3 gł. równe, 9 zeszytów różnych pieśni*, liczne kompozycje *pieśni narodowych i ludowych*, śpiewniki „*Hejnał*” i „*Wznies się orle*” na chór męski z tow. fortepianu, *utwory dramatyczne*”<sup>1</sup>.

Pod koniec XX wieku, w 1995 roku, w *Encyklopedii muzyki* pod redakcją Andrzeja Chodkowskiego znalazł się już taki biogram kompozytora: „Otto (!) Mieczysław Żukowski, ur. 1867 w Bełzie, zm. 1931, pol. pedagog, kompozytor i popularyzator muzyki. Był wizytatorem szkolnym we Lwowie. – Komp.: *Polonez Mickiewiczowski* na chór, *Pieśni mariańskie* na chór lub głos solowy, msze. – Prace publicystyczne: *O polonezie* (1899), *Chopin w świetle poezji pol.* (1899), *Zdania i myśli o muzyce* (1902)”<sup>2</sup>.

Natomiast w XXI wieku, a dokładnie w 2012 roku, gdy po kilkudziesięciu latach ukazał się ostatni tom wielkiej *Encyklopedii muzycznej PWM (w-ż)* pod redakcją

<sup>1</sup> *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, opr. ks. Gerard Mizgalski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań – Warszawa – Lublin 1959, s. 558. W biogramie zachowano oryginalną pisownię. Ponadto wyjaśnienia wymagają tu pewne fakty. Otóż przypisywana przez lata Ottonowi Mieczysławowi *msza łacińska* na 2 głosy to w rzeczywistości utwór, który skomponował jego brat ks. Jan Żukowski. Jest to *Missa in honorem Immaculatae Conceptionis B. Mariae V. (Msza łacińska na dwa głosy z towarzyszeniem organów, osnuta na motywach melodii hebrejskich)*. Ponadto Jan Żukowski skomponował również inną *Mszę* na 2 głosy, które Otton Mieczysław opublikował w zeszytach II „*Śpiewów kościelnych*”.

W *Podręcznej encyklopedii muzyki kościelnej* pod redakcją ks. Gerarda Mizgalskiego jest również mowa o tym, że Otton Mieczysław skomponował *kołеды polskie*. W rzeczywistości nie są to oryginalne kompozycje, a opracowania tradycyjnych kołęd z autorskim akompaniamentem fortepianowym. Autor pisząc również o 130 pieśniach na 3 głosy równe nie rozróżnia oryginalnych kompozycji Żukowskiego od jedynie artystycznego ich opracowania. Ponadto Żukowski, owszem, jest autorem śpiewnika „*Hejnał*”, w którym zawarł zarówno swoje kompozycje, jak i opracowania innych autorów. Śpiewnik ten jest jednak przeznaczony na chór męski a cappella. Udział fortepianu jako instrumentu towarzyszącego może być użyty *ad libitum*. Natomiast „*Wznies się orle*” to nie tytuł śpiewnika, a utwór samodzielny, *polonez na chór męski z towarzyszeniem fortepianu (ad libitum) lub na sam fortepian* op. 47, który również został opublikowany w „*Hejnale*” na stronach 19–26 pod innym wszakże tytułem, mianowicie *Wyleć orle młody*.

<sup>2</sup> *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa 1995, s. 988. Por. R. Kaczorowski, *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*, Pelplin 2011, s. 7.

Elżbiety Dziębowskiej, o Ottonie Mieczysławie Żukowskim nie wspomniano już ani słowem...<sup>3</sup>.

Mając świadomość niewielkiego stanu wiedzy na temat polskiego kompozytora, ponad 10 lat temu podjęto badania nad jego twórczością, polegające na próbie skompletowania rozproszonych w różnych zespołach archiwalnych utworów O.M. Żukowskiego celem ich usystematyzowania, opracowania i propagowania<sup>4</sup>. W tym czasie, dzięki spotkaniu z wnuczką kompozytora, Zofią Bajda, która jest w posiadaniu oryginalnych dokumentów, udało się poznać właściwą datę śmierci kompozytora, który zmarł 31 marca 1942 roku we Lwowie – a nie 11 lat wcześniej, jak wciąż podają niektóre publikacje. Zofia Bajda udostępniła również wiele utworów Żukowskiego, które dotychczas uchodziły za nieznanne<sup>5</sup>.

W takim kontekście jawi się główny problem niniejszego artykułu, którego celem jest pionierska próba zaprezentowania uporządkowanego dorobku muzycznego i publicystycznego Ottona Mieczysława Żukowskiego.

## 1. Twórczość religijna

### Msze

*Msza polska* op. 38, na chór mieszany lub na 1 głos z towarzyszeniem organów (istnieje również wersja na 3 głosy równe oraz na chór męski)<sup>6</sup>

*Trzecia msza polska* op. 50, na chór mieszany lub na 2 głosy z towarzyszeniem organów, sł. Henryk Odyniec<sup>7</sup>

*Czwarta msza polska* op. 41, na chór mieszany z towarzyszeniem organów, sł. Maria Konopnicka<sup>8</sup>

*Piąta msza polska*, op. 81, sł. ks. Franciszek Błotnicki (zachowany tylko *Introit*)<sup>9</sup>

<sup>3</sup> *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, w-ż, red. E. Dziębowska, Kraków 2012, s. 404–406.

<sup>4</sup> Zob. R. Kaczorowski, *Pieśni maryjne*; tenże, *Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalne*, w: „*Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalne – studium przypadku*”, red. R. Minkiewicz, Gdańsk 2014, s. 59-73; R. Kaczorowski, *Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne*, „*Studia Gdańskie*”, 38 (2016), s. 101-121; tenże, *Siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942) w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 31 (2017), s. 259–274.

<sup>5</sup> *Otton Mieczysław Żukowski – nieznanne fakty z życia kompozytora i jego rodziny. Z wnuczką kompozytora Zofią Bajda rozmawia Robert Kaczorowski*, „*Muzyka21*”, 174 (2015), s. 36-37.

<sup>6</sup> Wyd. jako druk samoistny.

<sup>7</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne w układzie na jeden, dwa i cztery głosy mieszane z towarzyszeniem organów lub harmonium*, zeszyt III.

<sup>8</sup> Wyd. jako druk samoistny.

<sup>9</sup> Ręcznie sporządzony *Introit* odnaleziono w Bibliotece Naukowej im. W. Stefanyka we Lwowie.

## Pieśni

*Ave Maria* [inc. *Gdy słońce zajdzie o wieczornej porze*] op. 80 nr 9<sup>10</sup>

*Ave Maria* [inc. *Ledwo w złotawych blaskach jutrzeźki*] op. 80 nr 2, sł. Zofia Kęćzkowska<sup>11</sup>

*Ave Maria* [...*gratia plena*] [in B] op. 80 nr 17<sup>12</sup>

*Ave Maria* [...*gratia plena*] [in D]<sup>13</sup>

*Ave Maria stella* op. 24 nr 2<sup>14</sup>

*Bądź miłościw*<sup>15</sup>

*Bądź pochwalona!* op. 80 nr 15, sł. ks. Tadeusz Karyłowski<sup>16</sup>

*Bądź pochwalona, Święta Pani*, sł. Karol Hoffman<sup>17</sup>

*Bądź pozdrowiona* op. 80 nr 7<sup>18</sup>

*Błogosław Matko* op. 31<sup>19</sup>

*Błogosław Panie*<sup>20</sup>

*Błogosław, słodka Pani*, sł. Maria Friedrich Brzozowska<sup>21</sup>

*Boga Rodzico!* op. 25 nr 3, sł. Julia Goczałkowska<sup>22</sup>

*Bogarodzica* op. 80 nr 6, sł. Władysław Bełza<sup>23</sup>

*Do Boga*, sł. Władysław Bełza<sup>24</sup>

*Do Matki Boskiej Dobrej Rady* op. 25 nr 2, sł. Zofia Kęćzkowska<sup>25</sup>

*Duchu Święty*, sł. ks. dr Stanisław Żukowski<sup>26</sup>

*Gdy boleść wstrząsa*<sup>27</sup>

*Gwiazdo zaranna*, sł. Zofia Kęćzkowska<sup>28</sup>

*Hold młodzieży*<sup>29</sup>

<sup>10</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie w układzie na chór mieszany lub na 1 głos z towarzyszeniem organów*.

<sup>11</sup> Wyd. tamże.

<sup>12</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt. Ten sam utwór wydany również jako *Ave Maria* op. 30 [in As] w: *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt I oraz jako *Ave Maria ad 4 voces inaequales cum organo* op. 30.

<sup>13</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt IV.

<sup>14</sup> Wyd. *Cantica Sacra de Beata Virgine Maria* op. 24 w opracowaniu na 4-głosowy chór mieszany.

<sup>15</sup> Wyd. *Pieśni religijne w układzie na chór męski a cappella lub na 1 głos z towarzyszeniem organów*.

<sup>16</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt.

<sup>17</sup> Wyd. *Pieśni do Najświętszej Panny na jeden głos z towarzyszeniem organu lub fortepianu*.

<sup>18</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt.

<sup>19</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt I.

<sup>20</sup> Wyd. *Pieśni religijne...*, dz. cyt.

<sup>21</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt VI.

<sup>22</sup> Wyd. *Cztery pieśni do Matki Boskiej na jeden głos z towarzyszeniem organu lub fortepianu* op. 25.

<sup>23</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt.

<sup>24</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt VIII.

<sup>25</sup> Wyd. *Cztery pieśni do Matki Boskiej...*, dz. cyt.

<sup>26</sup> Wyd. *Pieśni religijne...*, dz. cyt.

<sup>27</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt V.

<sup>28</sup> Wyd. Tamże, zeszyt VII.

<sup>29</sup> Wyd. *Śpiewajmy Panu! Śpiewnik kościelny do użytku młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na 3 głosy równe z dodatkiem najpotrzebniejszych modlitw*.

- Hymn do N. P. Marji* op. 80 nr 1, sł. Stefania Dołżycka<sup>30</sup>  
*Hymn Sodalistów* op. 80 nr 19<sup>31</sup>  
*Królowo niebios*, sł. ks. Tadeusz Karyłowski<sup>32</sup>  
*Królowo Polski módl się za nami*, sł. Jadwiga Strokowa<sup>33</sup>  
*Mateńko moja!* op. 25 nr 4, sł. Zofia Kęczkowska<sup>34</sup>  
*Matko Bolesna*<sup>35</sup>  
*Modlitwa*, sł. ks. Mateusz Jeż<sup>36</sup>  
*Módl się za nami* op. 80 nr 12, sł. Klemens Podwysocki<sup>37</sup>  
*Na Święto Matki Boskiej Zielnej* op. 80 nr 14, sł. B.St. Kossuthówna<sup>38</sup>  
*Na Wniebowzięcie N. P. Marji* op. 80 nr 13, sł. Karol Hoffman<sup>39</sup>  
*Niebios Królowa* op. 25 nr 1, sł. Zofia Kęczkowska<sup>40</sup>  
*Niebiosów dobra Ty Pani*, sł. Ludwik Syrokomla<sup>41</sup>  
*Niepokalana święta Pani*, sł. ks. Piotr Świerżko<sup>42</sup>  
*O Jezu Chryste*, sł. ks. Franciszek Błotnicki<sup>43</sup>  
*O Matko Bolejąca*, współautor: C. Wolf<sup>44</sup>  
*O Matko Przenajświętsza* op. 80 nr 10, sł. P. Wężykówna<sup>45</sup>  
*O Przenajświętsza Marjo Dziewico!* op. 80 nr 11<sup>46</sup>  
*O salutaris Hostia* op. 22 nr 1<sup>47</sup>  
*Ojczy nasz*, sł. Władysław Bełza<sup>48</sup>  
*Panie miłosierny*<sup>49</sup>  
*Panie, do Ciebie wołam*<sup>50</sup>  
*Pocieszycielko strapionych*, sł. Zofia Kęczkowska<sup>51</sup>

<sup>30</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt.

<sup>31</sup> Wyd. tamże.

<sup>32</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt X.

<sup>33</sup> Wyd. *Pieśni do Najświętszej Panny...*, dz. cyt.

<sup>34</sup> Wyd. *Cztery pieśni do Matki Boskiej...*, dz. cyt.

<sup>35</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt X.

<sup>36</sup> Wyd. tamże.

<sup>37</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt.

<sup>38</sup> Wyd. tamże.

<sup>39</sup> Wyd. tamże.

<sup>40</sup> Wyd. *Cztery pieśni do Matki Boskiej...*, dz. cyt.

<sup>41</sup> Wyd. *Pieśni do Najświętszej Panny...*, dz. cyt.

<sup>42</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt VI.

<sup>43</sup> Wyd. tamże, zeszyt X.

<sup>44</sup> Wyd. *Pieśni do Najświętszej Panny...*, dz. cyt.

<sup>45</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt.

<sup>46</sup> Wyd. tamże.

<sup>47</sup> Wyd. *Hymni Sacri de Sanctissimo Sacramento* op. 22 w opracowaniu na 4-głosowy chór mieszany.

<sup>48</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt I.

<sup>49</sup> Wyd. tamże, zeszyt VIII.

<sup>50</sup> Wyd. tamże, zeszyt IV.

<sup>51</sup> Wyd. tamże, zeszyt V.

- Pod Twoją obronę*<sup>52</sup>  
*Pozostań z nami*, sł. Stefania Dołżycka<sup>53</sup>  
*Przysięga Sodalicji Marjańskiej* op. 80 nr 20, sł. ks. Tadeusz Karyłowski<sup>54</sup>  
*Salve Regina – pro defunctis* op. 24 nr 1<sup>55</sup>  
*Salve Regina* op. 80 nr 18<sup>56</sup>  
*Stała Matka bolejąca*, tłum. ks. abp A. Symon<sup>57</sup>  
*Tantum ergo Sacramentum* op. 22 nr 2<sup>58</sup>  
*Twych Panie łask*<sup>59</sup>  
*U tronu Twego*<sup>60</sup>  
*Ucieczko grzesznych*<sup>61</sup>  
*W cierpieniu* op. 80 nr 16, sł. ks. Mateusz Jeż<sup>62</sup>  
*W majowe zorze* op. 80 nr 4, sł. ks. Władysław Wojtoń<sup>63</sup>  
*Wierzymy Panie*, sł. Kazimierz Greczyn<sup>64</sup>  
*Witaj gwiazdo morza*<sup>65</sup>  
*Witaj Królowo!* op. 80 nr 5, sł. Zofia Ułaszynówna<sup>66</sup>  
*Z gwiazd migotem*<sup>67</sup>  
*Zawitaj Królowo!* op. 80 nr 8, sł. Ludwik Kondratowicz – Syrokomla<sup>68</sup>  
*Zdrowaś Maryjo* op. 80 nr 3, sł. Zdzisław Dębicki<sup>69</sup>  
*Zostań z nami Panie*, sł. ks. Mateusz Jeż<sup>70</sup>

## Opracowania

*Najpiękniejsze kolędy polskie w łatwym układzie na fortepian, z podłożonym tekstem do śpiewu opracował Otton Mieczysław Żukowski* op. 56

<sup>52</sup> Wyd. tamże, zeszyt VIII.

<sup>53</sup> Wyd. tamże, zeszyt X.

<sup>54</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt.

<sup>55</sup> Wyd. *Cantica Sacra...*, dz. cyt. Utwór niezachowany. Być może jest to ta sama pieśń co poniżej.

<sup>56</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt.

<sup>57</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt VII.

<sup>58</sup> Wyd. *Hymni Sacri...*, dz. cyt.

<sup>59</sup> Wyd. *Pieśni religijne...*, dz. cyt. oraz *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt V.

<sup>60</sup> Wyd. *Śpiewajmy Panu! Śpiewnik kościelny...*, dz. cyt.

<sup>61</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt VII.

<sup>62</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt.

<sup>63</sup> Wyd. tamże.

<sup>64</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt VIII.

<sup>65</sup> Wyd. tamże, zeszyt VIII.

<sup>66</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt.

<sup>67</sup> Wyd. *Pieśni religijne...*, dz. cyt.

<sup>68</sup> Wyd. *Pieśni marjańskie...*, dz. cyt.

<sup>69</sup> Wyd. tamże.

<sup>70</sup> Wyd. *Śpiewy kościelne...*, dz. cyt., zeszyt X.

## Zbiory utworów religijnych wydanych pod redakcją kompozytora

*Cantica Sacra de Beata Virgine Maria* op. 24

*Cztery pieśni do Matki Boskiej na jeden głos z towarzyszeniem organu lub fortepianu* op. 25

*Hymni Sacri de Sanctissimo Sacramento* op. 22

*Pieśni do Najświętszej Panny na jeden głos z towarzyszeniem organu lub fortepianu*

*Pieśni marjańskie w układzie na chór mieszany lub na 1 głos z towarzyszeniem organów*

*Pieśni religijne w układzie na chór męski a cappella lub na 1 głos z towarzyszeniem organów*

*Śpiewajmy Panu! Śpiewnik kościelny do użytku młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na 3 głosy równe z dodatkiem najpotrzebniejszych modlitw*

*Śpiewy kościelne w układzie na jeden, dwa i cztery głosy mieszane z towarzyszeniem organów lub harmonium, zeszyty I–X*<sup>71</sup>

## 2. Twórczość świecka

### Muzyka do dramatów

Julia Duszyńska, *Wesele w Jaworowie. Obrazek sceniczny z czasów króla Jana Sobieskiego*, muzykę opartą na motywach ludowych opracował O.M. Żukowski

Cyryl Danielewski, *Z gniazda orłów białych czyli Rok 997. Obraz dramatyczny w 4 aktach z muzyką* O.M. Żukowskiego

### Pieśni na głos z fortepianem

*A u nas...* Pieśń na jeden głos z towarzyszeniem fortepianu, sł. Maria Konopnicka<sup>72</sup>

*Czy kochasz mnie?* Śpiew na jeden głos z towarzyszeniem fortepianu, sł. Stanisław Sławian<sup>73</sup>

*Dobranoc*, sł. Franciszek Marzec<sup>74</sup>

*Dość dźwięcznych piosnek!* Pieśń na jeden głos z towarzyszeniem fortepianu, sł. ks. Franciszek Błotnicki<sup>75</sup>

<sup>71</sup> W zeszycie II „Śpiewów kościelnych” Otton Mieczysław Żukowski opublikował Mszę na 2 głosy autorstwa brata ks. Jana Żukowskiego, natomiast w zeszycie IX wydał 5 pieśni skomponowanych również przez brata ks. Stanisława Żukowskiego.

<sup>72</sup> Wyd. jako druk samoistny oraz w: *Dumki polskie na fortepian z podłożonym tekstem do śpiewu* op. 62, cz. 2.

<sup>73</sup> Wyd. jako druk samoistny.

<sup>74</sup> Wyd. *Kołysanki w układzie na fortepian z podłożonym tekstem do śpiewu*.

<sup>75</sup> Wyd. jako druk samoistny.

*Dzieli nas ogród róż, dziewczyno*, sł. Gabriel Tadeusz Henner<sup>76</sup>

*Echo kołyski*, sł. Adam Asnyk<sup>77</sup>

*Marsz Hallera*, sł. Artur Oppman<sup>78</sup>

*Marsz sokołów polskich na Bukowinie*, sł. Klemens Kołakowski<sup>79</sup>

*Miłości kwiat* op. 19 nr 1, sł. Klemens Kołakowski<sup>80</sup>

*Na obczyźnie*<sup>81</sup>

*Na Sybir. Ballada e-moll* op. 9, sł. Klemens Kołakowski<sup>82</sup>

*Naprzód narodzie! Pieśń w układzie na jeden głos z towarzyszeniem fortepianu*,  
sł. ks. Józef Janiszewski<sup>83</sup>

*Ogień i krew!*, sł. Józef Mączka<sup>84</sup>

*Ostatnie życzenie*, sł. Marian Reyam<sup>85</sup>

*Pastuszek sierota*<sup>86</sup>

*Pieśń o orle białym w układzie na jeden głos z towarzyszeniem fortepianu*, sł. ks.  
Józef Janiszewski<sup>87</sup>

*Pieśń polskiego ochotnika*, sł. Jan Kasprowicz<sup>88</sup>

*Polska kołysanka*, sł. L. Masłowski<sup>89</sup>

*Sine lasy*<sup>90</sup>

*Wiosna w polu*, sł. Józef Andrzej Teslar<sup>91</sup>

## Utwory chóralne

*Toast I*<sup>92</sup>

*Toast II*<sup>93</sup>

<sup>76</sup> Wyd. *Pieśni Legionów w układzie na fortepian z podłożonym tekstem do śpiewu* op. 65.

<sup>77</sup> Wyd. *Kołysanki...*, dz. cyt. oraz: *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na trzy głosy równe (żeńskie lub męskie)*, cz. 3.

<sup>78</sup> Wyd. jako druk samoistny oraz pt. *Marsz Hallera (z r. 1920) w: Hejnał. Wybór pieśni w układzie na cztery głosy męskie dla użytku seminarjów nauczycielskich, szkół średnich ogólnokształcących [!], szkół kadeckich i towarzystw śpiewackich.*

<sup>79</sup> Wyd. jako druk samoistny.

<sup>80</sup> Jest to czterostronicowy oryginał pisany ręką kompozytora z datą 21 czerwca 1899 roku.

<sup>81</sup> Wyd. *Dumki polskie...*, dz. cyt.

<sup>82</sup> Wyd. jako druk samoistny.

<sup>83</sup> Wyd. jako druk samoistny oraz w: *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>84</sup> Wyd. *Pieśni Legionów...*, dz. cyt.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> Wyd. *Dumki polskie...*, dz. cyt.

<sup>87</sup> Wyd. jako druk samoistny oraz w: *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>88</sup> Wyd. jako dodatek muzyczny nr. 6 i 7 do miesięcznika artystycznego „Muzyka i Śpiew”, poświęconego polskiej twórczości muzycznej oraz pt. *Pieśń ochotnika w: Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt. i *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej...*, dz. cyt.

<sup>89</sup> Wyd. *Kołysanki...*, dz. cyt. oraz w: *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej...*, dz. cyt.

<sup>90</sup> Wyd. *Dumki polskie...*, dz. cyt.

<sup>91</sup> Wyd. *Pieśni Legionów...*, dz. cyt.

<sup>92</sup> Wyd. w zbiorze *U naszego młynarza*, opr. H. Opiński.

<sup>93</sup> Tamże.



*Czuj Duch*<sup>94</sup>

*Do broni, bracia!*, sł. ks. Józef Janiszewski<sup>95</sup>

*Do chat*, sł. Zofia Kęczkowska<sup>96</sup>

*Duszą współbraci*<sup>97</sup>

*Dzień radosny. Kantata imieninowa*<sup>98</sup>

*Gdy ciemna noc zapada*<sup>99</sup>

*Hasło (Dokąd Naród polski)*<sup>100</sup>

*Hasło (Zanućmy pieśń)*<sup>101</sup>

*Hymn Polski na chór mieszany lub 1 głos z towarzyszeniem fortepianu* op. 40, sł. Władysław Bełza<sup>102</sup>

*Idziemy w wyż [!]*<sup>103</sup>

*Kantata jubileuszowa ku uczczeniu 30 letniej rocznicy założenia stowarzyszenia akademików polskich „Ognisko” w Czerniowcach, na chór męski z towarzyszeniem fortepianu* op. 28<sup>104</sup>

*Marsz obrońców Ojczyzny*, sł. ks. Józef Janiszewski<sup>105</sup>

*Marynarz polski*, sł. Artur Oppman<sup>106</sup>

*Moja Ojczyzna*, sł. Artur Oppman<sup>107</sup>

*Na śniegu*, sł. Maria Konopnicka<sup>108</sup>

*Nad grobem*, sł. Klemens Kołakowski<sup>109</sup>

*Nasz sztandar*<sup>110</sup>

*Nasza ziemia. Polonez* op. 32, sł. Zofia Kęczkowska<sup>111</sup>

*Noc zapada*, sł. Adam Asnyk<sup>112</sup>

<sup>94</sup> Wyd. *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej...*, dz. cyt.

<sup>95</sup> Nieznane jest źródło wydania. Utwór odtworzony na podstawie zachowanej jednostronicowej kopii.

<sup>96</sup> Wyd. *25 pieśni w układzie na 3 i 4 głosy równe (żeńskie lub męskie)*.

<sup>97</sup> Tamże oraz: *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>98</sup> Wyd. *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej...*, dz. cyt.

<sup>99</sup> Tamże.

<sup>100</sup> Wyd. *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>101</sup> Wyd. *25 pieśni...*, dz. cyt. oraz w: *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na dwa głosy*, cz. 2; *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>102</sup> Wyd. jako druk samoistny oraz w: *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.; *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na trzy głosy równe...*, cz. 3, dz. cyt.

<sup>103</sup> *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na trzy głosy równe...*, cz. 3, dz. cyt.

<sup>104</sup> Utwór zaginiony. Informację o jego istnieniu dostarczają wykazy twórczości kompozytora.

<sup>105</sup> Wyd. *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>106</sup> Wyd. *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na trzy głosy równe...*, cz. 3, dz. cyt.

<sup>107</sup> Wyd. *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na dwa głosy*, cz. 2, dz. cyt.

<sup>108</sup> Wyd. *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>109</sup> Tamże.

<sup>110</sup> Wyd. w zbiorze *U naszego młynarza*, dz. cyt.

<sup>111</sup> Tytuł zbioru jest nieznany. Zachowała się jedynie kopia utworu.

<sup>112</sup> Wyd. *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

*Pieśń górników*, sł. Maria Konopnicka<sup>113</sup>

*Pieśń harcerzy*, sł. Jerzy Bandrowski<sup>114</sup>

*Pieśń o domu* op. 59, sł. Maria Konopnicka<sup>115</sup>

*Podobno kocham go*<sup>116</sup>

*Polones [!] jubileuszowy (Mickiewiczowski) w 100-letnią rocznicę urodzin Adama Mickiewicza na chór mieszany i fortepian* op. 17, sł. Klemens Kołakowski<sup>117</sup>

*Polonez „Hej śpiewacy*, sł. D. Czyżewski<sup>118</sup>

*Polska flota*, sł. Artur Oppman<sup>119</sup>

*Powitanie wolności*, sł. Mieczysław Smolarski<sup>120</sup>

*Pozdrowienie*, sł. Kazimierz Tetmajer<sup>121</sup>

*Przy oknie*, sł. Maria Konopnicka<sup>122</sup>

*Radosny dzień*, sł. J. Relidzyński<sup>123</sup>

*Sama (Stoję blada)*, sł. Maria Konopnicka<sup>124</sup>

*Święty Mikołaj*, sł. N. Cicimirska<sup>125</sup>

*W dzień św. Mikołaja*, sł. N. Cicimirska<sup>126</sup>

*W lesie*, sł. Maria Konopnicka<sup>127</sup>

*Wędrownka*, sł. M. Gosławski<sup>128</sup>

*Wróbelki*<sup>129</sup>

*Wrzeczono*<sup>130</sup>

*Wznies się orle! Polonez na chór męski z towarzyszeniem fortepianu (ad libitum) lub na sam fortepian* op. 47, sł. Wincenty Pol<sup>131</sup>

<sup>113</sup> Wyd. *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na trzy głosy równe...*, cz. 3, dz. cyt.

<sup>114</sup> Wyd. *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>115</sup> Wyd. jako dodatek do „Śpiewaka”, styczeń 1913 oraz w: *25 pieśni...*, dz. cyt.; *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>116</sup> Utwór zaginiony. Informację o jego istnieniu dostarczają wykazy twórczości kompozytora.

<sup>117</sup> Wyd. jako druk samoistny. Utwór opublikowany także w: *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>118</sup> Wyd. „Nakładem Liry Poznań, 6. 5. 1927”.

<sup>119</sup> Wyd. *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na dwa głosy*, cz. 2, dz. cyt.

<sup>120</sup> Wyd. *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>121</sup> Wyd. *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na trzy głosy równe...*, cz. 3, dz. cyt.

<sup>122</sup> Wyd. *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>123</sup> Wyd. *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na trzy głosy równe...*, cz. 3, dz. cyt.

<sup>124</sup> Utwór jest zdekompletowany. Zachowana jest tylko pierwsza strona utworu.

<sup>125</sup> Wyd. *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na dwa głosy*, cz. 2, dz. cyt.

<sup>126</sup> Tamże.

<sup>127</sup> Wyd. *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>128</sup> Tamże.

<sup>129</sup> Wyd. *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na dwa głosy*, cz. 2, dz. cyt.

<sup>130</sup> Tamże.

<sup>131</sup> Wyd. jako druk samoistny. Utwór opublikowany także pt. *Wyleć orle młody* w: *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

Zasłużonym, sł. M. Złuda<sup>132</sup>

Ziemia-matula<sup>133</sup>

Żołnierz nieznany, sł. Artur Oppman<sup>134</sup>

## Zbiory utworów świeckich wydanych pod redakcją kompozytora

*5 pieśni w układzie na 3 i 4 głosy żeńskie*

*10 pieśni w układzie na 3 i 4 głosy równe (żeńskie lub męskie)*

*25 pieśni w układzie na 3 i 4 głosy równe (żeńskie lub męskie)*

*Czujaw! Pieśni harcercskie w układzie na 2 głosy*

*Dumki polskie na fortepian z podłożonym tekstem do śpiewu op. 58, cz. 1; op. 62, cz. 2*

*Hejnał. Wybór pieśni w układzie na cztery głosy męskie dla użytku seminarjów nauczycielskich, szkół średnich ogólnokształcących [!], szkół kadeckich i towarzystw śpiewackich*

*Kołysanki w układzie na fortepian z podłożonym tekstem do śpiewu*

*Lirenka. Śpiewnik dla młodzieży szkolnej:*

*Część I: Wieniec pieśni na uroczystość wiosenną dziatwy na 1 i 2 głosy*

*Część II: Wieniec pieśni na uroczystość wiosenną dziatwy w układzie na 2 głosy*

*Część III: Wybór pieśni dla młodzieży szkolnej w układzie na 2 głosy*

*Miłość w pieśni na fortepian z podłożonym tekstem do śpiewu op. 66, cz. 1*

*Pierwsza Brygada. Wieniec pieśni legionowych w układzie na 2 głosy równe*

*Pierwsza Brygada. Wieniec pieśni legionowych w układzie na 3 głosy równe*

*Pieśni Legionów w układzie na fortepian z podłożonym tekstem do śpiewu op. 65*

*Pieśni narodowe w układzie na fortepian z podłożonym tekstem do śpiewu op. 64, cz. 1*

*Pieśni towarzyskie w układzie na fortepian z podłożonym tekstem do śpiewu op.*

*67*

*Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na dwa głosy, cz.*

*2*

*Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na trzy głosy równe (żeńskie lub męskie), cz. 3*

*Śpiewnik zbiorowy zawierający utwory na chór mieszany a) z towarzyszeniem fortepianu, b) z towarzyszeniem dowolnym, c) bez towarzyszenia*

## Prace publicystyczne

*Bukowina pod względem topograficznym, statystycznym i historycznym ze szcze-*

<sup>132</sup> Miejsce wydania utworu jest nieznane. Zachowała się jedynie odbitka jednej karty z utworem.

<sup>133</sup> Wyd. *Hejnał. Wybór pieśni...*, dz. cyt.

<sup>134</sup> Wyd. *Śpiewnik dla młodzieży szkolnej zawierający pieśni w układzie na trzy głosy równe...*, cz. 3, dz. cyt.

*gólnem uwzględnieniem żywiołu polskiego*

*Fryderyk Chopin w świetle poezji polskiej. Wstępem biograficzno-krytycznym zaopatrzył i wydał Otton Mieczysław Żukowski. (Z portretem Fr. Chopina)*

*Muzyka kościelna w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i reforma Grzegorza Wielkiego. Szkic historyczny*

*O polonezie. Przyczynek do dziejów choreografii i muzyki polskiej*

*Zdania i myśli o muzyce*

## Zakończenie

W niniejszym artykule podjęto próbę uporządkowanego zaprezentowania twórczości muzycznej (religijnej i świeckiej) oraz publicystycznej Ottona Mieczysława Żukowskiego według stanu badań na 2018 rok. Autor ma zatem świadomość, że jeszcze wiele utworów, które dotychczas uznaje się za zaginione albo o istnieniu których w ogóle nie wiadomo, mogą zostać odkryte w państwowych, bądź prywatnych archiwach. W ten sposób będą one mogły powiększyć katalog dzieł Ottona Mieczysława Żukowskiego.

Autor ma ponadto nadzieję, że niniejszy artykuł przyczyni się między innymi do świadomego rozróżniania twórczości Ottona Mieczysława i jego dwóch braci kapłanów: Jana (1870–1911) i Stanisława (1881–1935), którzy ze stopniami doktorów, jako pracownicy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, również pozostawili po sobie kilka religijnych kompozycji.

## Literatura:

*Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna, w-ż*, red. E. Dziębowska, Kraków 2012.

*Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Kaczorowski, R., *Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalnej*, w: „*Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalnej – studium przypadku*”, red. R. Minkiewicz, Gdańsk 2014, s. 59-73.

Kaczorowski, R., *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*, Pelplin 2011.

Kaczorowski, R., *Siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942) w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 31 (2017), s. 259-274.

Kaczorowski, R., *Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne*, „*Studia Gdańskie*”, 38 (2016), s. 101-121.

*Otton Mieczysław Żukowski – nieznanne fakty z życia kompozytora i jego rodziny. Z wnuczką kompozytora Zofią Bajda rozmawia Robert Kaczorowski*, „*Muzyka 21*”, 174 (2015), s. 36-37.

*Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, opr. ks. Gerard Mizgalski, Poznań – Warszawa – Lublin 1959.

BERENIKA SERYCZYŃSKA

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

## *Camino de Santiago* jako naturalna terapia

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-042>

**Streszczenie:** Punktem wyjścia niniejszego opracowania jest teza o skuteczności naturalnych środków terapeutycznych, do których grona zaliczono pielgrzymowanie Camino de Santiago drogą św. Jakuba. W pierwszej kolejności wśród wybranych naturalnych metod terapeutycznych nastąpi omówienie pozytywnych efektów kuracji za pomocą witaminy C. Następnie zostaną ukazane korelacje z Camino de Santiago pod względem dwóch zasadniczych elementów zapewniających skuteczność terapii witaminą C: użytej dawki oraz częstotliwość jej podawania. Całość rozważań doprowadzi do konkluzji o wciąż niedocenianej wartości naturalnych i prostych środków terapeutycznych.

**Słowa kluczowe:** Camino de Santiago, witamina C, zdrowie, terapia

### *Camino de Santiago* as a Naturally Therapeutic Treatment

**Summary:** The starting point of this study is the hypothesis of the effectiveness of natural therapeutic measures, which include making the Camino de Santiago pilgrimage following the way of St. James. First of all, among the selected natural therapeutic methods, the positive effects of treatment with vitamin C will be discussed. Next, the correlations with Camino de Santiago will be shown in terms of two essential elements of vitamin C therapy: the dose used and the frequency of its administration. The whole discussion will lead to conclusions about the still underestimated value of simple and natural therapeutic means.

**Keywords:** Camino de Santiago, vitamin C, health, therapy

Na popularnych blogach internetowych poświęconych tematyce *Camino de Santiago* można znaleźć żartobliwe opinie dotyczące drogi św. Jakuba: „*Caminoza* jest chorobą układową i dlatego może dotknąć każdy narząd człowieka. Trzeba ją leczyć, a leczenie odbywa się poprzez bycie na *Camino de Santiago*. Chociaż w tym pół śmiesznym wywodzie dochodzę do wniosku, że jednak z Camino jest trochę jak uzależnieniem – im więcej bierzesz, tym mniejsza jest Twoja odporność i większe uzależnienie<sup>1</sup>”. W niniejszym opracowaniu postanowiono nawiązać do wyników badań nad leczniczymi właściwościami witaminy C w kontekście powyższej wypowiedzi

<sup>1</sup> <http://caminodelavida.pl/2017/01/29/camino-portugues-i-camino-ingles-zima-2017-roku> [24.10.2018].

dotyczącej *Camino*. Zostanie wykazane, że *Camino* ma funkcje terapeutyczne.

Zarówno terapię za pomocą stosowania witaminy C, jak i podjęcie wędrówki drogą św. Jakuba można porównać do starotestamentalnej historii uzdrowienia woda syryjskiego Naamana od trądu (2 Krl 5). Poproszony o interwencję prorok Elizeusz kazał Naamanowi zanurzyć się siedem razy w wodach Jordanu. Wielki wódz był tak zaskoczony, że przez dłuższy czas nie chciał nawet słyszeć o tym, że miałby zrobić coś tak prostego. Uważał, że ciężką chorobę, jaką jest trąd, należy leczyć równie potężnymi środkami. Dopiero, kiedy słudzy zwrócili mu uwagę na fakt, że skoro obmycie się w Jordanie jest tak proste do wykonania, to dlaczego nawet nie spróbuje? Ten argument przekonał Naamana, który niespodziewanie doznał uzdrowienia. Niezwykle istotną kwestią jest to, że Naaman nie został uzdrowiony w konsekwencji samej kąpieli w Jordanie, ale ponieważ uwierzył i był posłuszny Słowu Boga przekazanemu mu przez proroka. Powyższa myśl koresponduje również w odniesieniu do *Camino de Santiago* i zostanie rozwinięta w dalszej części niniejszego opracowania.

Współcześnie prowadzi się badania dotyczące socjologii leczenia niemedycznego<sup>2</sup>, z których wynika, że również niekonwencjonalna terapia wiąże się z niebezpieczeństwem licznych oszustw i nadużyć popełnianych dla chęci zysku. Stąd wniossek, że jak w każdej innej dziedzinie życia, tak i w przypadku decyzji o wyborze rodzaju terapii należy kierować się roztropnością. Z drugiej strony często proste, naturalne i przez to niedoceniane środki okazują się skuteczniejsze i bezpieczniejsze od rozwiązań komercyjnych i bardziej skomplikowanych. Dla przykładu zalecenia żywieniowe żyjącej na przełomie X i XI w. św. Hildegardy z Bingen dotyczące między innymi spożywania owoców kasztana jadalnego i orkiszu, w obecnej analizie naukowej znajdują aprobatę współczesnych ekspertów w tej dziedzinie<sup>3</sup>. Również National Health Service Shetland wprowadziła nowe plany leczenia szeregu chronicznych dolegliwości, w tym osób cierpiących na nadciśnienie, cukrzycę, uczucie niepokoju, stres, choroby serca i depresję<sup>4</sup>. Od 5 października 2018 roku lekarze w Szkocji (w rejonie Shetland) zostali poinstruowani, by przepisywać swoim pacjentom kontakt z naturą oraz długie spacery.

## 1. „Raport Klennera”

Badania nad witaminą C rozpoczęły się, gdy w 1937 roku węgierski biochemik Albert Szent-Gyorgyi (1893-1986) otrzymał Nagrodę Nobla w dziedzinie medycyny za odkrycie kwasu heksuronowego zwanego inaczej witaminą C lub kwasem askorbinowym (od “anti-scorbutic” – działający przeciwskorbutowo). Szukano wówczas

<sup>2</sup> L. Nowakowska, *W stronę socjologii niemedycznego – zarys przedmiotu badań*, „Hygieia Public Health” 3/47 (2012), s. 258.

<sup>3</sup> M. Kania - J. Baraniak - N. Derebecka - P. Mrozikiewicz, *Ziolołecznictwo i zalecenia żywieniowe według św. Hildegardy z Bingen*, „Postępy Filoterapii” 2 (2012), s. 124.

<sup>4</sup> <https://www.timeslive.co.za/sunday-times/lifestyle/health-and-sex/2018-10-28-scottish-doctors-now-prescribing-long-walks--bird-watching-for-health> [28.10.2018].

najskuteczniejszych i jednocześnie jak najmniej toksycznych środków leczących choroby wirusowe. Zwłaszcza w latach 40. odnotowano wiele publikacji związanych z nowo odkrytą substancją.

Gdy w 1948 roku wybuchła epidemia polio obejmująca całą Północną Karolinę (USA) do szpitala Annie Penn Memorial Hospital w Reidsville, gdzie pracował dr Frederick R. Klenner, przyjęto dziesiątki pacjentów z typowymi objawami. Dr Klenner postanowił na własną rękę rozpocząć leczenie polio mega-dawkami witaminy C. Po 72 godzinach terapii 60 pacjentów chorych na polio wróciło do domu. Wszyscy byli zdrowi i wolni od polio. Rok później dr Klenner publicznie zaprezentował swój raport na temat sukcesu terapii wysokich i często podawanych dawek witaminy C. Nikt z obecnych w żaden sposób nie ustosunkował się do ogłoszonego przez Klennera raportu. Nie zrażony tym Klenner miesiąc później, w lipcu 1949 opublikował dokument w czasopiśmie medycznym "Southern Medicine & Surgery"<sup>5</sup>, który do dziś nie doczekał się właściwej reakcji w naukowym świecie medycznym. Wśród nielicznych opracowań na ten temat znaleziono opublikowany w 2011 r. w Szczecinie artykuł pt. *Witamina C jako oręż w walce z rakiem*<sup>6</sup>. Najważniejszym odkryciem Klennera był sposób stosowania witaminy C: wielkość użytej dawki oraz częstotliwość jej podawania. W przypadku tak groźnej choroby, jaką jest polio, skuteczne okazało się częste podawanie ogromnych dawek witaminy C. W kolejnych badaniach stwierdzono, że objawy półpaśca i opryszczki pospolitej ustępowały również po upływie 72 godzin. W przypadku ospy wietrznej pacjenci zdrowieli w przeciągu trzech do czterech dni. Nawet leczenie wirusowego zapalenia mózgu przyniosło bardzo pozytywne efekty. Podobnie było w przypadku odry – wirus został ostatecznie zniszczony w tym przypadku, po doustnym podaniu 12 000 mg na dobę przez cztery dni<sup>7</sup>.

## 2. Terapeutyczny character Camino

Kiedy w 1963 r. podczas konferencji Organizacji Narodów Zjednoczonych zdefiniowano pojęcie turystyki, jako jeden z głównych motywów wszelkich wyjazdów uznano wartość jaką jest „zdrowie”. Dr J. Wolski określił turystykę zdrowotną jako: “świadome i dobrowolne udanie się na pewien okres poza miejsce zamieszkania w czasie wolnym od pracy w celu regeneracji ustroju dzięki aktywnemu wypoczynkowi fizycznemu i psychicznemu”, natomiast M. Tabacchi turystykę zdrowotną postrzega jako “każdy rodzaj podróży, który sprawia że osoba wyjeżdżająca lub jej rodzina czują się zdrowsi”<sup>8</sup>. W tym miejscu istotne wydaje się również przywoła-

<sup>5</sup> Klenner, F.K., *The treatment of poliomyelitis and other virus diseases with vitamin C*, "Southern medicine and surgery" 111/7 (1949), s. 209-214.

<sup>6</sup> J. Szymańska-Pasternak - A. Janicka - J. Bober, *Witamina C jako oręż w walce z rakiem*, „Onkologia w Praktyce Klinicznej” 7/1 (2011), 9-23.

<sup>7</sup> F.K. Klenner, dz. cyt. s. 213.

<sup>8</sup> I. Łęcka, *Nowe (?) trendy w turystyce zdrowotnej*, „Prace i Studia Geograficzne”, t. 32, Warszawa 2003, s. 173.

nie definicji zdrowia, jaką w 1946 r. sformułowała Światowa Organizacja Zdrowia (WHO). Zatem zdrowie jest pełnią fizycznego, psychicznego i społecznego dobrostanu, a nie tylko brakiem choroby lub kalectwa<sup>9</sup>.

Sam termin „terapia” pochodzi od greckiego *therapeuēin*, które oznacza „opiekować się” lub „oddawać cześć”, zaś w szerszym znaczeniu „leczyć”. Terapia jest zatem nefarmakologicznym rodzajem oddziaływania na osobę, które ma na celu przywrócenie jej sprawności na płaszczyźnie fizycznej, psychicznej, społecznej i duchowej. Dr Marek Mariusz Tytko z Uniwersytetu Jagiellońskiego potwierdza, że „pielgrzymka jest rodzajem praktyki religijnej, związanej z ruchem w przestrzeni ku wytyczonemu celowi (np. sanktuarium), praktyka ta ma charakter rekolekcji w drodze, co może być wykorzystane do celów terapeutycznych”<sup>10</sup>. Dr Tytko wyodrębnia również różne znaczenia pielgrzymki: od religijnego poprzez terapeutyczne – oczyszczające przeżycie *katharsis*, do poznawczego i przygodowego. Powyższe znaczenia dają się wyodrębnić w doświadczeniach pielgrzymów zapisanych na popularnych blogach poświęconych tej tematyce. Dla przykładu przytoczonych zostanie kilka z nich:

*„Byłem. Polecam. Ciekawe przeżycie można sobie wiele uświadomić o samym sobie. Ja jestem ateistą, ale takie coś mi pomogło znaleźć siebie i polepszyć”<sup>11</sup>.*

*„Polecam bardzo każdemu, można to traktować pod względem przeżycia religijnego ale z drugiej strony można potraktować to jako przygodę i na prawdę to też się sprawdza. Jak już raz się pójdzie to chce się wracać, nie wierzyłem w to ale faktycznie tak jest”<sup>12</sup>.*

*„Dlaczego pieszo? Dlatego, że przez setki lat pielgrzymi zmiierzali do Santiago na własnych nogach. I dlatego, że idąc wolno widzimy tak naprawdę najwięcej. Odwiedzane miejsca mijamy powoli, mamy czas by je poznać, smakujemy drogę wszystkimi zmysłami, lepiej poznajemy ludzi. Mamy czas na refleksje, na spotkania. Wędrowanie to najprostszy, najbardziej pierwotny sposób przemieszczania się. Gdy wędrujemy do miejsc świętych, sama droga staje się modlitwą. Odmawiamy różańce, recytujemy mantry, wędrujemy wokół stup i czortenów. Monotonny rytm naprzemiennie stawianych kroków wyzwala w nas czasem inny stan świadomości. W chrześcijaństwie, islamie, buddyzmie, hinduizmie znajdziemy ten sam mechanizm. (...) Dlaczego wędruję? Bo to mnie uspokaja. Pozwala odłączyć od pędu codziennego życia. Mogę*

<sup>9</sup> I. Łęcka, dz. cyt., s. 174.

<sup>10</sup> [https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/9762/tytko\\_pielgrzymka\\_jako\\_metoda\\_terapeutyczna\\_preprint.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/9762/tytko_pielgrzymka_jako_metoda_terapeutyczna_preprint.pdf?sequence=2&isAllowed=y) [24.10.2018].

<sup>11</sup> <https://joemonster.org/art/38224> [24.10.2018].

<sup>12</sup> Tamże.



wtedy przemyśleć różne rzeczy. A poza tym po prostu to lubię”<sup>13</sup>.

Wobec powyższych rozważań doświadczanie przez pielgrzymów wędrowania drogami św. Jakuba koreluje z opisanymi przez dra Klennera niezwykleymi właściwościami witaminy C. Zarówno witamina C jak i *Camino* mają charakter naturalny przez co w zasadzie nie wywołują skutków ubocznych. Z badań przeprowadzonych przez amerykańskich naukowców<sup>14</sup> wynika natomiast, że pielgrzymowanie ma charakter terapeutyczny zarówno na płaszczyźnie biologicznej, psychologicznej, społecznej jak i duchowej. W badaniu wzięło udział dziesięć osób, zarówno kobiet jak i mężczyzn w różnym wieku, o różnym stopniu wykształcenia, różnych ras i wyznań oraz różnorodnym pochodzeniu kulturowym. Zadano im pytania o motywacje podjęcia pielgrzymki, o oczekiwania oraz o ocenę jej terapeutycznego oddziaływania.

Wyniki badania ukazały na płaszczyźnie aktywności biologicznej znaczenie trzech czynności: chodzenia, jedzenia i modlitwy. W sferze psychologicznej jako terapeutyczne zostały wskazane: nadawanie znaczenia, podejmowanie decyzji, poczucie wspólnoty z innymi, uczucie bycia akceptowanym przez innych, uświadamianie sobie ważnych spraw, określanie priorytetów, refleksja, pocieszenie, kształtowanie się perspektywy i inne. Na płaszczyźnie społecznej wartość terapeutyczna została określona jako: powrót do domu, interakcje z innymi osobami, kształtowanie się tożsamości grupowej, udział we wspólnych rytuałach/ obrzędach, bezinteresowność wobec innych w czasie pielgrzymki, rozpoznawanie dziedzictwa międzypokoleniowego, bycie rzecznikiem/ przedstawicielem/ ambasadorem. Na płaszczyźnie duchowej respondenci badania podkreślili wartość modlitwy.

„Cała rzeczywistość stworzona jest zależna od Boga, ale jedynie człowiek, a nie zwierzę, jest *capax gratiae*, gdyż człowiek ma w swej duchowej strukturze predyspozycje ku temu, by Bóg mógł go łaską przemieniać. Ta przemiana jednak jest całkowicie dziełem Boga, choć dokonuje się poprzez ludzkie władze”<sup>15</sup>. Na podstawie powyższych stwierdzeń można postawić tezę, że w czasie *Camino* pielgrzymi są przemieniani przez łaskę, zatem Bóg mocą swojej łaski pełni wobec nich rolę terapeutyczną, dzięki której doznają uzdrawiającej przemiany<sup>16</sup>.

„Sam Bóg prowokuje duszę, jakby palcem rozdrapuje rany psychiki, aby ukazać gdzie to, co nie-Boże zostało tylko po ludzku zaklepane, nie dopuszczając tam ognia Ducha Świętego. Pragnąc, aby człowiek całkowicie dał się przez łaskę przemienić, Bóg sam dokonuje bolesnych oczyszczeń i oczekuje ufnego i biernego poddania się temu działaniu”<sup>17</sup>. Oddziaływanie łaski na pielgrzymów Jakubowych opisał prof. Piotr Roszak w następujący sposób: “spotkanie z łaską, która wnika w codzienny

<sup>13</sup> <http://lukaszsupergan.com/pielgrzymka-z-polski-do-santiago-de-compostela> [23.10.2018].

<sup>14</sup> H. A. Warfield - S. B. Baker - S. B. Parikh Foxx, *The therapeutic value of pilgrimage: a grounded theory study*, “Mental Health, Religion and Culture” 17/8 (2014), 860–875.

<sup>15</sup> W. Giertych, dz. cyt., s. 22.

<sup>16</sup> P. Roszak, *La fe y la participación en la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino*, “Espiritu” 155 (2018), s. 153-172.

<sup>17</sup> W. Giertych, dz. cyt., s. 38.

wysiłek i pot”. Dalej prof. Roszak pisze o „łasce drogi, łasce spotkania z Bogiem, z drugim człowiekiem, łasce spotkania samego siebie. Ta łaska Camino odmienia się przez wszystkie „życiowe przypadki”. Bo ona dosięga każdego, skoro łaska – charis to Boża życzliwość i przychylność, która staje się DNA Camino, bez względu na to, czy zaczyna się w Polsce czy w Hiszpanii”<sup>18</sup>.

Również projekt „Nowa Droga” dający młodym osobom opuszczającym zakłady karne lub areszty śledcze możliwość wyruszenia w drogę polskimi odcinkami szlaku św. Jakuba, spełnia terapeutyczną rolę pielgrzymki. Przy notowanym w Polsce wskaźniku 6/10 powracania przez byłych więźniów na drogę bezprawia, tylko dwóch spośród 50. uczestników projektu powróciło na krótko do więzienia<sup>19</sup>.

Można zatem powiedzieć, że *Camino de Santiago* wykazuje charakter terapeutyczny w dwojaki sposób. W porządku naturalnym terapeutyczne jest samo chodzenie, natomiast w porządku duchowym rolę terapeutyczną spełnia Boża łaska. Z uwagi jednak na fakt, że w przestrzeni *Camino* rzeczywistość naturalna i duchowa występują jednocześnie oraz nie sposób ich od siebie oddzielić, również terapeutyczność właściwie będzie określić w sposób całościowy.

### 3. Wielkość użytej dawki

Coraz częściej pielgrzymi postanawiają wyruszyć na *Camino* zgodnie ze średniowieczną formułą – od progu własnego domu. Niektórzy rozkładają pielgrzymkę na kilka lat. Szczególnie przed Rokiem Św. Jakuba (2021 r.) występuje stosunkowo duże zainteresowanie takim właśnie wieloletnim pielgrzymowaniem. Dla przykładu obrazującego skalę tego zjawiska według statystyk z biura pielgrzyma w październiku 2017 r. odnotowano 5 000. polskich pielgrzymów z czego 7. osób za miejsce startowe podało Polskę<sup>20</sup>.

Na pytanie o sens podejmowania tak długiej i męczącej wędrówki odpowiada między innymi Łukasz Supergan w artykule *Pieszko przez Europę*<sup>21</sup>. Autor zainspirowany legendą o cudownym odnalezieniu grobu św. Jakuba Apostoła w 2013 roku wyruszył do Santiago de Compostela z rodzinnej Warszawy. Dla potrzeb niniejszego opracowania wydaje się, że cenne będzie również przybliżenie procesu podejmowania decyzji o wyruszeniu w tak długą wędrówkę.

„O hiszpańskim mieście Santiago usłyszałem wiele lat temu, ale wtedy nie miałem pojęcia o prowadzącym do niego szlaku pielgrzymkowym. Dopiero w czasie podróży po Azji wpadła mi w ucho opowieść o czymś co nazywano „Camino” – Droga. O starym szlaku pielgrzymkowym i chrześcijańskiej legendzie o odnalezieniu

<sup>18</sup> P. Roszak, „Droga wiary i kultury na Camino de Santiago. O hermeneutyce wiary i tradycji na Szlaku św. Jakuba”. w: A. Jackowski - F. Mróz - Ł. Mróz, red., *1200 lat Pielgrzymek do Grobu św. Jakuba w Santiago de Compostela*, Wydawnictwo „Czuwajmy”, Kraków 2013, s. 124.

<sup>19</sup> B. Seryczyńska, *Eskapizm jako ucieczka od zniewolenia w kontekście Camino de Santiago*, „Fides et Ratio” 32/4 (2017), s. 279.

<sup>20</sup> <http://caminodelavida.pl/2017/11/03/statystyki-biura-pielgrzyma-pazdziernik-2017> [23.10.2018].

<sup>21</sup> <http://lukaszsupergan.com/pielgrzymka-z-polski-do-santiago-de-compostela> [23.10.2018].

niu tam ciała Apostoła. (...) Niespodziewanie dla samego siebie „wsiąknę” w ten temat – i nie mogłem się uwolnić. Po powrocie do Polski myślałem o Camino tak często, że pomysł ten zawładnął kompletnie moim umysłem i stało się jasne, że jedyny sposób, aby uwolnić się od natrętej myśli, to pójść tam. Wiedziałem już, jaki będzie mój następny cel. Zdecydowałem, że gdy tylko się da, ruszam do Santiago.

Kiedy podjąłem tę decyzję, poczułem się lżejszy, jakbym uwolnił się od jakiegoś ciężaru. Fakt, że Camino nie dawało mi spokoju oznacza chyba, że przejście tej drogi jest mi w jakiś sposób potrzebne, choć nie potrafię wyjaśnić dlaczego. Czasem jednak nasza intuicja wie, co jest nam niezbędne, nawet jeśli rozsądek nie dopuszcza jej do głosu.

Już w średniowieczu pielgrzymowano do grobu Apostoła ze wszystkich części Europy. Grzesznicy, dla których wędrówka była pokutą lub wierni, pragnący wymodlić specjalne łaski – wszyscy oni zaczynali wędrówkę u drzwi swoich domów. I tak zdecydowałem, że pójdę do Santiago z rodzinnej Warszawy”.

Autor powyższych słów stwierdził, że intuicyjnie wyczuł potrzebę wędrówki do Santiago. Ks. José María Alonso, który przez długie lata służył pielgrzymom na trasie Camino w Albergue w San Juan de Ortega użył w tym kontekście następującego porównania: „Idziesz do lekarza, ponieważ jesteś chory. Nie wiesz, co Ci dolega. Idziesz po to, żeby się dowiedzieć”<sup>22</sup>. Pielgrzymi mają zatem różne motywacje podjęcia wędrówki: w poszukiwaniu siebie, Boga, dalszej drogi życia, odpowiedzi na nurtujące pytania.

Podobnie zaś jak w przypadku podejmowania wszelkich innych rodzajów działań terapeutycznych, tak również w przypadku *Camino*, jego stosowanie zarówno ze względu na dawkę jak i częstotliwość, jest zależne od konkretnej sytuacji danej osoby. Dlatego pielgrzymkę podejmują osoby zarówno sprawne fizycznie, które przemierzają nawet po 50 km dziennie, jak i osoby niepełnosprawne, dla których każdy kilometr jest wyzwaniem. W tym kontekście pielgrzymi miłosierdzia, którzy pokonują tysiące kilometrów w intencji prymatów cywilizacji miłości Jana Pawła II w ramach akcji *Idzie Człowiek*<sup>23</sup>, twierdzą że najważniejszą drogą, którą chcą pokonać, jest 40 cm, które dzieli ich rozum od serca.

#### 4. Częstotliwość podawania

W celu lepszego zrozumienia czym jest doświadczenie *Camino*, dla dr Agnieszki Brzezińskiej, dyrektor Ośrodka Chopinowskiego w Szafarni, który znajduje się na szlaku *Camino Polaco* (Drodze św. Jakuba w Polsce): “Camino nie jest jak pielgrzymka do Częstochowy, gdzie manifestuje się wiarę, śpiewając. Tu jesteśmy na drodze wśród ludzi, ale w głębi sami z sobą, walcząc ze słabościami. Nieważne, kto jest kim. Na szlaku tracimy tożsamość, nie jesteśmy prezydentami, prezesami,

<sup>22</sup> <http://vimeo.com/34884536> [26.02.2018].

<sup>23</sup> <http://idzieczlowiek.pl> [23.10.2018].

dyrektorami. pęcherze każdego bolą tak samo, każdy walczy ze zmęczeniem”<sup>24</sup>. Inni pielgrzymi również są zdania, że *Camino* pomaga odnaleźć duchową równowagę, jest sprawdzianem wytrzymałości, a dla niektórych drogą do wolności. Potwierdzają to pielgrzymi chętnie dzielący się w przestrzeni wirtualnej swoimi doświadczeniami:

“W 2013 przeszłam Camino Primitivo 343 km 100 km na Fisterre. W sumie zajęło mi to 18 dni. Warto dodać, że szłam razem z Mama - ponad 60 lat, II grupa inwalidzka. Przeszłam też odcinek Pomorskiej Drogi św. Jakuba na odcinku Braniewo-Słupsk. Bardzo pozytywne doświadczenia. Spotkałam mnóstwo pozytywnych ludzi zarówno w Hiszpanii jak i w Polsce. Dzięki tej drodze odkryłam w sobie pasję do takiego pieszego przemieszczania się i teraz co roku robię sobie kilkudniowe piesze wyprawy”<sup>25</sup>.

Pielgrzymowanie drogami św. Jakuba staje się obecnie coraz popularniejsze.

W nawiązaniu do powyższych myśli, Bruce Lee w jednym ze swoich filmów poucza młodego chłopca, że “gdy mędrzec wskazuje księżyc, nie patrz na palec, bo umknie ci niebiański blask”<sup>26</sup>. Podobnie jest z *Camino*, które na pierwszy rzut oka nie różniłoby się od innych szlaków turystycznych. Jednak po wnikliwszej analizie i w osobistym doświadczeniu pielgrzymów wskazuje na inną, głębszą rzeczywistość działania Boga przekraczającą płaszczyznę przyrodzoną. W tym kontekście podjęcie wędrówki szlakiem św. Jakuba jest formą wykraczania poza to, co przyrodzone i naturalne. Człowiek w sposób naturalny dąży do osiągnięcia szczęścia. Natomiast wszelkie dobra mniejsze od Boga jako Dobra najwyższego, nie mogą również dać nam najwyższego szczęścia. Po zakosztowaniu pozostawiają po sobie poczucie niesmaku. Ludzki umysł i wola w sposób naturalny kierują się do tego co przekracza świat zmysłowy. Wobec tego prawdziwe szczęście również nie będzie efektem doznań, ale da się uchwycić tylko po przekroczeniu tychże doznań i wyobrażeń, gdy człowiek wyrwie się ku Bogu<sup>27</sup>. Właśnie takie wyrwanie się poza obszar doznań i wyobrażeń zdają się realizować pielgrzymi na drodze *Camino*. Wykraczają bowiem poza płaszczyznę emocji ku płaszczyźnie doznań duchowych poprzez podjęcie trudu zbliżenia się do poznania prawdy, która zachwyca i którą chcą się dzielić, co powoduje wzrost miłości. Natomiast tym, co powoduje prawdziwy zachwyt jest uszczęśliwiająca widzenie Boga możliwe dzięki równoczesnemu działaniu intelektu i woli.

Powyższe rozważania znajdują potwierdzenie również w wypowiedziach samych pielgrzymów o tym, że *Camino de Santiago* to „droga do Boga, droga do bliźniego, ale przede wszystkim to droga do siebie samego. Z *Camino* wraca się lepszym,

<sup>24</sup> <https://nowosci.com.pl/agnieszka-brzezinska-na-camino-de-santiago/ar/10803144> [23.10.2018]

<sup>25</sup> <https://joemonster.org/art/38224> [24.10.2018].

<sup>26</sup> <http://camino.zbyszeck.pl/2017/09/05/kwestia-celu-czyli-skarb-twoj-serce> [23.10.2018].

<sup>27</sup> W. Giertych, *Jak żyć łaską*, Kraków 2006, s. 46-47.

a w Santiago umiera stary człowiek i rodzi się nowy”<sup>28</sup>.

## Literatura

- Giertych, W., *Jak żyć łaską*, Kraków 2006.
- Kania, M. – Baraniak, J. – Derebecka, N. – Mrozikiewicz, P., *Ziołolecznictwo i zalecenia żywieniowe według św. Hildegardy z Bingen*, „Postępy Filoterapii” 2 (2012), s. 124-129.
- Klenner, F.K., *The treatment of poliomyelitis and other virus diseases with vitamin C*, “Southern medicine and surgery” 111/7 (1949), s. 209-214.
- Łęcka, I., *Nowe (?) trendy w turystyce zdrowotnej*, „Prace i Studia Geograficzne” t. 32, Warszawa 2003, s. 173-190.
- Mróz, F. – Mróz, Ł., *Droga św. Jakuba w Polsce – powrót do średniowiecznej tradycji pielgrzymowania*, w: J. Partyka red., *Krajobraz sakralny. XXII Seminarium Sacrum i Przyroda*, Lwów 2014, s. 119-134.
- Nowakowska, L., *W stronę socjologii niemedycznego – zarys przedmiotu badań*, „Hygieia Public Health” 47/3 (2012), s. 258-263.
- Roszak, P., *Droga wiary i kultury na Camino de Santiago. O hermeneutyce wiary i tradycji na Szlaku św. Jakuba*. w: Jackowski A. – Mróz F. – Mróz Ł. (red.), *1200 lat Pielgrzymek do Grobu św. Jakuba w Santiago de Compostela*, (Wydawnictwo Czuwajmy), Kraków 2013, s. 123-137.
- Roszak, P., *La fe y la participación en la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino*, “Espiritu” 155 (2018), s. 153-172.
- Seryczyńska, B., *Eskapizm jako ucieczka od zniewolenia w kontekście Camino de Santiago*, „Fides et Ratio” 32/4 (2017), s. 274-284.
- Szymańska-Pasternak, A. – Janicka, J. – Bober, *Witamina C jako oręż w walce z rakiem*, „Onkologia w Praktyce Klinicznej” 7/1 (2011), s. 9-23.
- Warfield, H. A. – Baker, S. B. – Parikh Foxx, S. B., *The therapeutic value of pilgrimage: a grounded theory study*, “Mental Health, Religion and Culture” 17/8 (2014), s. 860-875.

---

<sup>28</sup> F. Mróz - Ł. Mróz, „Droga św. Jakuba w Polsce – powrót do średniowiecznej tradycji pielgrzymowania”, w: J. Partyka, red., *Krajobraz sakralny. XXII Seminarium Sacrum i Przyroda*, Lwów 2014, s. 134.



# RECENZJE I OMÓWIENIA





Stanisław Suwiński – Zbigniew Wanat (red.),  
*Odkrywać dar chrztu świętego*  
(Scripta Theologica Thoruniensia; 44),  
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja  
Kopernika, Toruń 2017, s. 169.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-043>

Ważne wydarzenia powinny być dokumentowane poważnymi opracowaniami naukowymi. Słowa bowiem, choć pozostawiają ślady w umysłach i sercach słuchaczy, są jednak z natury ulotne. Bez wątplenia szczególną okazją do zapamiętania była 1050. rocznica chrztu Polski przeżywana w Jubileuszowym Roku Miłosierdzia. Dobrze się stało, że w ramach serii wydawniczej *Scripta Theologica Thorunensia. Communio sanctorum* została przygotowywana publikacja dotycząca chrztu, która – wprawdzie motywowana rocznicowo – ma jednak charakter zdecydowanie uniwersalny. Ks. dr hab. Stanisław Suwiński oraz ks. dr hab. Zbigniew Wanat w pracy zbiorowej *Odkrywać dar chrztu świętego* udzielili głosu ośrodkom akademickim, poddając wielowymiarowej refleksji rzeczywistość chrztu. Autorzy reprezentują chrześcijańskie (nie tylko katolickie) ośrodki akademickie, zarówno polskie, jak i zagraniczne. Całość charakteryzuje komplementarne spojrzenie na dar chrztu, zachowuje jednocześnie charakter zdecydowanie uniwersalny oraz kerygmaticzny. Ukazuje go w aspekcie teologiczno-biblijnym, patrystycznym, scholastycznym, liturgicznym oraz ekumenicznym. Książka jest wartością samą w sobie i właśnie jej walor autoteliczny czyni z niej pozycję dostępną dla szerokiego grona odbiorców. Przystępne ujęcie tematu prezentuje czytelnikowi bogactwo spojrzeń na chrzest święty jako źródło nowego życia i stanowi konkretną propozycję odbycia osobistej przygody intelektualno-duchowej.

Obchody 1050. rocznicy chrztu Polski dały autorom istotny impuls do przypomnienia historycznych uwarunkowań tego faktu oraz jego oddziaływania na przyszłość kształtującego się Państwa Polskiego. Początki naszej państwowości datowane właśnie na chwilę przyjęcia chrztu przez Mieszka I (prawdopodobnie w Wielką Sobotę 14 kwietnia 966 roku) wskazują na doniosłą rolę tego faktu w krystalizowaniu się państwa, które na trwałe zaznaczyło swoją obecność na mapie Europy. To wydarzenie stało się również okazją – jak piszą redaktorzy 44 tomu „Scripta Theologica Thoruniensia” – by „przypominać znaczenie chrztu świętego, odkrywać bogactwo sakramentalnego obdarowania i dzięki temu owocniej korzystać z otrzymanej łaski” (s. 9). Sformułowany problem badawczy recenzowanego tomu w sposób ciekawy i kompetentny zrealizowali autorzy zawartych w nim artykułów: ks. Stanisław Su-

wiński i ks. Zbigniew Wanat *Chrzest święty – dar nieustannie odkrywany* (s. 9-12); ks. Anton Adam *Usprawiedliwienie a personalistyczny charakter sakramentu chrztu* (s. 13-28); Kalina Wojciechowska *Na początku była tajemnica i zanurzenie – relacje pomiędzy pojęciem mysterion (sacramentum) a obrzędami chrzcielnymi w Nowym Testamencie* (s. 29-44); o. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM *Sacramentum salis. Sól w rytach chrzcielnych starożytnego Kościoła* (s. 45-65); ks. Mirosław Mróz *Chrzest odrodzenia – logika wiary i miłosierdzia. Św. Tomasz z Akwinu i jego katecheza chrzcielna w świetle komentarza do trzeciego rozdziału Ewangelii św. Jana* (s. 67-101); ks. Dominik Jan Domin *Ego te baptizo in nomine pa+tris et fi+lii, et spiritus + sancti. Aspekty teologiczno-duszpasterskie sprawowania sakramentu chrztu w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego* (s. 103-117); ks. Przemysław Sawa *Dynamika chrztu w kontekście ekumenicznym. Teologia, duszpasterstwo, wyzwania* (s. 119-146); Jana Moricová *Wymiar ekumeniczny sakramentu chrztu z uwzględnieniem sytuacji na Słowacji* (s. 147-164). Tom uzupełniają noty o autorach (s. 165) oraz spis dotychczasowych tomów serii (s. 167-169), a także umieszczony na początku publikacji spis treści w języku polskim (s. 5) i języku angielskim (s. 6) oraz wykaz skrótów (s. 7).

Podkreślić należy merytoryczną wartość poszczególnych artykułów. W szczególności na uwagę zasługuje przedstawiony relacyjny charakter daru Bożego jakim jest chrzest, ukazany w artykule ks. prof. Antona Adama pt. *Usprawiedliwienie a personalistyczny charakter sakramentu chrztu* oraz znaczenie pojęcia *mysterion* w kontekście liturgii chrzcielnej, zaprezentowane w artykule pani prof. Kaliny Wojciechowskiej pt. *Na początku była tajemnica i zanurzenie – relacje pomiędzy pojęciem mysterion (sacramentum) a obrzędami chrzcielnymi w Nowym Testamencie*. Interesujące światło na liturgię pierwotnego Kościoła rzuca tekst o. prof. Mieczysława Celestyna Paczkowskiego pt. *Sacramentum salis. Sól w rytach chrzcielnych starożytnego Kościoła*, natomiast biblijną refleksję na kanwie ujęcia scholastycznego prezentuje studium ks. prof. Mirosława Mroza pt. *Chrzest odrodzenia: logika wiary i miłosierdzia. Św. Tomasz z Akwinu i jego katecheza chrzcielna w świetle Komentarza do trzeciego rozdziału Ewangelii św. Jana*. Ksiądz dr Dominik Jan Domin w artykule pt. *Ego te baptizo in nomine Pa+tris et Fi+lii, et Spiritus + Sancti. Aspekty teologiczno-duszpasterskie sprawowania sakramentu chrztu w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego* dotknął ważnej kwestii bogactwa rytów współczesnego Kościoła katolickiego, ilustrując w ten sposób jeden z aspektów jedności w różnorodności. Wreszcie bardzo cenne jest dowartościowanie aspektu ekumenicznego, który znalazł miejsce w dwóch artykułach: ks. dra Przemysława Sawy pt. *Dynamika chrztu w kontekście ekumenicznym. Teologia, duszpasterstwo, wyzwania* oraz pani prof. Jany Moricovej pt. *Wymiar ekumeniczny sakramentu chrztu z uwzględnieniem sytuacji na Słowacji*.

Wszystkie przywołane powyżej artykuły reprezentują wysoki poziom merytoryczny, a zebrane w jednej publikacji bez wątpienia przyczynią się do odkrywania bogactwa daru chrztu świętego. Publikacja ma strukturę przemyślaną, zwartą i kom-

plementarną. Redaktorzy słusznie zwracają uwagę – powołując się na św. Jana Pawła II – że zgłębianie sensu i znaczenia chrztu świętego jest zadaniem całożyciowym, a swoją publikacją chcą pomóc w podjęciu i realizacji tego celu. Dlatego z całym przekonaniem rekomenduję czytelnikom tę książkę.

ks. Wojciech Cichosz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

ORCID: 0000-0003-0839-2179



Stanisław Suwiński – Zbigniew Wanat (red.),  
*Życ łaską chrztu świętego*  
(Scripta Theologica Thoruniensia; 45),  
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja  
Kopernika, Toruń 2017, s. 141.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-044>

Bardzo dobrze się stało, że w ramach serii wydawniczej *Scripta Theologica Thorunensia. Communio sanctorum* została przygotowana kolejna ważna publikacja dotycząca chrztu. To swego rodzaju kontynuacja refleksji zawartej w książce *Odkrywać dar chrztu świętego*. Tym razem ks. Stanisław Suwiński oraz ks. Zbigniew Wanat do swego projektu naukowego zaprosili teologów podejmujących liczne aspekty praktyczne chrztu, zarówno duchownych, jak i świeckich, reprezentujących różne ośrodki akademickie w Polsce. Przemyślana i spójna koncepcja pracy wyraża się w doborze i kolejności prezentowanych treści.

Swoistą busołą tej intelektualnej wędrówki są zgromadzone w publikacji artykuły: ks. Stanisława Suwińskiego i ks. Zbigniewa Wanata *Chrzest święty – źródło życia chrześcijańskiego* (s. 7-10); Pawła Szumskiego *Namaszczenie chrzcielne znakiem udziału w prorockiej, królewskiej i kapłańskiej misji Chrystusa* (s. 11-28); Agnieszki Laddach *Chrzest i jego wpływ na życie człowieka w świetle myśli ks. prof. dra hab. Janusza St. Pasierba* (s. 29-45); Natalii Grochowskiej *Dziecko jako podmiot chrztu. Ujęcie prawno-historyczne* (s. 47-60); ks. Michała Kossowskiego *Droga neokatechumenalna jako jeden ze sposobów realizacji katechumenatu pochrzcielnego* (s. 61-68); ks. Macieja Olczyka *Wolontariat sposobem manifestacji „życia w Chrystusie” otrzymanego w chrzcie świętym* (s. 69-88); ks. Jana Kalniuka *MS Chrzest fundamentem życia konsekrowanego* (s. 89-108); ks. Stanisława Urbańskiego *Chrzest święty fundamentem życia mistycznego* (s. 109-123); Magdaleny A. Liseckiej *Sakrament chrztu a inkulturacja chrześcijaństwa wśród ludu Chewa na terytorium Malawi* (s. 125-136). Numer konsekwentnie uzupełniają noty o autorach (s. 137), wykaz dotychczasowych numerów serii „Scripta Theologica Thorunienisia” (s. 139-141) i dwujęzyczny spis treści (s. 5 i 6).

Redaktorzy nowego tomu *Życ łaską chrztu świętego* z powodzeniem zachęcają, „by zrobić kolejny krok – świadomie i odważnie żyć łaskami otrzymanymi na chrzcie świętym” (s. 7). To swoiste pogłębienie rozumienia sakramentalnej rzeczywistości chrztu świętego, który jako źródło Bożej łaski, nie tylko wzywa, ale nade wszystko umożliwia postępowanie na miarę „nowego życia” zjednoczonego i upodobnionego do Chrystusa. Pogłębiona refleksja nad wielkością obdarowania zabezpiecza

przed moralizowaniem, pokazuje bowiem, gdzie szukać duchowej i moralnej siły do naśladowania Chrystusa w codzienności życia chrześcijańskiego. Podejmująca ten temat publikacja to kapitalny projekt badawczy. Jego przemyślana i spójna koncepcja wyraża się w doborze i kolejności prezentowanych treści. Punktem wyjścia dla szczegółowych aspektów praktycznych chrztu jest artykuł Pawła Szumskiego pt. *Namaszczenie chrzcielne znakiem udziału w prorockiej, królewskiej i kapłańskiej misji Chrystusa*, który nakreśla szeroką teologiczną perspektywę zadań chrześcijanina. Natomiast kolejne artykuły ujmują zagadnienia bardziej szczegółowe, m.in. odniesione do różnych powołań przeżywanych w Kościele. I tak, Agnieszka Laddach ukazuje *Chrzest i jego wpływ na życie człowieka w świetle myśli ks. prof. dra hab. Janusza St. Pasierba*, a Natalie Grochowska podejmuje ważną i ciągle żywo dyskutowaną kwestię chrztu niemowląt, którą przedstawia w artykule pt. *Dziecko jako podmiot chrztu. Ujęcie prawno-historyczne*. Kolejne trzy artykuły zwracają uwagę na wybrany styl lub sposób życia chrześcijańskiego. Najpierw ks. Michał Kossowski przedstawia *Drogę Neokatechumenalną jako jeden ze sposobów realizacji katechumenatu pochrzcielnego*, a następnie ks. prof. Maciej Olczyk ukazuje *Wolontariat jako sposób manifestacji „życia w Chrystusie” otrzymanego w chrzcie świętym*. Z kolei ks. prof. Jan Kalniuk, w artykule pt. *Chrzest fundamentem życia konsekrowanego* omawia realizację nowego życia w Chrystusie na drodze powołania zakonnego. Dopełnieniem tej praktycznej perspektywy jest zwrócenie uwagi na znaczenie i przejawy życia duchowego osób ochrzczonych, co uczynił ks. prof. Stanisław Urbański w artykule pt. *Chrzest święty fundamentem życia mistycznego* oraz na misyjny i kulturotwórczy charakter chrzcielnego daru, który na wybranym przykładzie omawia Magdalena Lisecka w tekście pt. *Sakrament chrztu a inkultuacja chrześcijaństwa wśród ludu Chewa na terytorium Malawi*.

Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że bezsprzecznym walorem recenzowanej pracy zbiorowej jest fachowość i kompetencja autorów, ich rzetelność badawcza oraz samodzielne podejście do omawianych zagadnień. Dzięki wieloaspektowemu ujęciu czytelnik może odnaleźć swój obecny sposób realizacji życia chrześcijańskiego, a także zadania, których być może jeszcze nie odkrył i nie podjął. Wszystkie artykuły składają się na bardzo interesującą całość, reprezentują wysoki poziom merytoryczny, a także jasność i poprawność formalną.

Dzięki wieloaspektowemu ujęciu czytelnik może odnaleźć swój własny sposób realizacji życia chrześcijańskiego. Otrzymuje też bogatą treść poznania intelektualno-praktycznego. Pogłębiona refleksja nad wielkością obdarowania zabezpiecza przed moralizowaniem, albowiem pokazuje, gdzie szukać duchowej i moralnej siły do naśladowania Chrystusa w codzienności życia w ponowoczesności. Płynność narracji czyni z książki pozycję dostępną dla wielu odbiorców.

ks. Wojciech Cichosz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

ORCID: 0000-0003-0839-2179

Damian Zdrada, „*Seksoholizm, perwersja i miłość*”,  
Wydawnictwo Difin SA, Warszawa 2017, s. 264

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-045>

Damian Zdrada, autor recenzowanej książki, jest psychoterapeutą, specjalistą terapii uzależnień, zaś recenzji wydawniczej dokonał dr hab. nauk medycznych Marek Krzystanek – psychiatra i seksuolog, co wskazuje, że tytułowy problem seksoholizmu, perwersji i miłości został zgłębniony przez osoby kompetentne co do istoty problemu. Damian Zdrada skupił swoje analizy wokół czterech zasadniczych wątków, tworzących kolejne rozdziały uporządkowane według następujących zagadnień: „Diagnoza kliniczna”, „Psychodynamika i psychoterapia”, „Seksoholizm a popkultura”, „Kilka słów o miłości”.

Autor najpierw stawia pytanie w kwestii zdiagnozowania problemu. Uważa bowiem, że dokonanie diagnozy uzależnienia od seksu nastęrcza licznych problemów. Pragnąc przybliżyć jego istotę sięga do opracowań autorów zajmujących się tytułową problematyką, prezentując i wyjaśniając proces diagnozy psychologicznej. Na podstawie prowadzonych analiz stwierdza, że diagnoza psychologiczna to umiejętność posłużenia się odpowiednimi metodami, wywiadem, testami, obserwacjami. Chcąc przybliżyć omawiane zagadnienie przeciętnemu czytelnikowi, autor dokonuje pewnego rodzaju metody uproszczonej diagnozy, która mówi, że uzależnienie od czynów o charakterze zaburzenia seksualnego występuje wówczas, gdy zachowania seksualne przynoszą niekorzystne następstwa nie tylko diagnozowanemu podmiotowi, ale również innym osobom.

Autor w swojej pracy stosuje właściwie dwa rozróżnienia: seksoholizm i uzależnienie. Podaje przy tym kilka przesłanek, które wskazują, że osoba może być dotknięta uzależnieniem (seksoholizmem). Wśród nich wymienia: fantazjowanie, czyli obsesyjne myślenie o przygodach seksualnych (połączone z masturbacją); uwodzenie (seksapil jako narzędzie umożliwiające zdobycie nad kimś władzy); liczne kontakty seksualne z anonimowymi partnerami; korzystanie z płatnych usług seksualnych; wikłanie się w seks zarobkowy; podglądactwo, ekshibicjonizm, seks intruzywny (niestosowne zaloty, dotykanie i obmacywanie innych, wykorzystywanie swojej pozycji zawodowej do składania propozycji seksualnych); sadomasochizm, seks z przedmiotami, pedofilia i kazirodztwo. Prowadzone analizy autor uzupełnia o alternatywne sposoby zdemaskowania nałogowej erotomanii, powołując się przy tym na uznane w tej kwestii autorytety. Pisze na przykład: „W swojej publikacji P. Carnes wyliczył 10 oznak nałogowej erotomanii: utrata kontroli nad zachowaniami seksualnymi; ich dotkliwe konsekwencje; niezdolność do zaprzestania mimo negatywnych konsekwencji; powroty do autodestrukcyjnych zachowań i sytuacji wysokiego ryzyka; uporczywe wysiłki lub chęć by ograniczyć lub przestać; obsesja

seksu i fantazjowanie jako główna strategia radzenia sobie w życiu; rosnąca ilość doznań seksualnych; głębokie zmiany usposobienia w wyniku seksualnych zachowań; tracenie czasu na obsesyjne myśli i fantazje; zdobywanie seksu, uprawianie go i radzenie sobie z konsekwencjami; zaniedbywanie spraw zawodowych, rodzinnych czy wypoczynku. Jest to podejście diagnostyczne, które swoje źródło znajduje w kryteriach uzależnienia od substancji” (s. 47).

Analizy teoretyczne autor uzupełnia o praktyczne przykłady terapeutyczne, które jako praktyk stosuje w procesie terapii. Umożliwiają one czytelnikowi zrozumienie problemu seksoholizmu. Zauważa też, że zarówno w klasyfikacji ICD jak i DSM (systematyka zaburzeń), seksoholizm odczytywany jest jako zaburzenie kontroli impulsu, o psychodynamice zbliżonej do parafilii. Dlatego zaproponowane w książce uszczegółowienie i opracowanie zaburzenia kontroli impulsu w odniesieniu do seksoholizmu należy uznać za szczególnie walor publikacji.

Oceniając książkę „Seksoholizm, perwersja i miłość” z perspektywy osób pracujących w sądownictwie kościelnym należy powiedzieć, że publikacja ta pomaga w urobieniu oceny w zakresie ważności małżeństwa w treści normy kanonu 1095 nr 3 – niezdolność do zawarcia małżeństwa z przyczyn natury psychicznej. W opinii biegłych w wykazie zaburzeń osobowości obecny jest seksoholizm. Niektórzy, jak twierdzi Damian Zdrada, uważają, że sam seksoholizm jest niezależną jednostką zaburzenia osobowości. Słusznie stwierdza, że mamy do czynienia z diagnozą różnicową, co oznacza, że seksoholizm obecny jest w związku z innymi zaburzeniami osobowości. Seksoholizm, jak zauważa, powiązany jest z osobowością narcystyczną (s. 95). Dla zrozumienia patologii narcystycznej przywołuje koncepcję struktury Otto Kernberga, a także cechy osobowości *borderline*, zależnej i histrionicznej, które powiązane są z obrazem seksoholika. Zwraca również uwagę na osobowość obsesyjno-kompulsywną, która może się objawiać i występować jako obiekt nadużycia seksualnego.

Autor, szukając etiologii zaburzenia osobowości założył, że czytelnik zna etiologię poszczególnych zaburzeń osobowościowych. Zapewne uwypuklenie genetyki zaburzenia (np. rodzina generacyjna, wychowanie, które wpływa na istnienie zaburzenia, dojrzewanie środowiskowe czy aspekt neuropsychologiczny) przyczyniłoby się do lepszego zrozumienia analizowanego problemu przez szersze grono odbiorców tej niewątpliwie potrzebnej publikacji.

Dla zrozumienia problemu seksoholizmu autor wskazuje na metodę psychodynamiki i psychoterapii. Stawia hipotezę, że funkcjonują cztery typy seksoholizmu. Typ pierwszy wydaje się być typem uzależnienia genetycznego, rodziny dysfunkcyjnej, rozwoju psychoseksualnego, natychmiastowej gratyfikacji, defektu charakteru, transowy, transpersonalny, intoksykacyjny lub egzystencjalny. Typ drugi to parafiliczne zaburzenie kontroli impulsu, takie jak kompleks Edypa, który zapoczątkował kwestię identyfikacji seksualnej. Typ trzeci związany jest według autora z narcystycznym zaburzeniem osobowości. Kolejny, czwarty, dotyczy osobowości obsesyjno-kompulsywnej i został przez autora zilustrowany licznymi przykładami znamie-



nitych autorów z dziedziny psychologii i filozofii oraz terapii pacjentów. Rozdział ten zawiera liczne opisy, ćwiczenia i ryciny dotyczące terapii osób uzależnionych od seksu.

W kolejnym rozdziale Damian Zdrada podjął się próby diagnozy seksoholizmu jako postawy społecznej, której przykładem jest popkultura. Ostatni, czwarty rozdział recenzowanej książki został poświęcony miłości, jako remedium na uzależnienie od seksu. Ta część ma charakter wybitnie filozoficzny. Autor, odwołując się do Maxa Schelera i innych filozofów, wskazuje na znaczenie seksualności, pokazuje również drogę wyjścia z uzależnienia przez miłość. Z tego względu, że rozdział ten ma charakter formacyjny, filozoficzny, a nawet terapeutyczny, brakuje elementu religijności. Nie chodzi tutaj tylko o religijność chrześcijańską, ale o religijność jako narzędzie formacji seksualności czy wyjścia ze stanu uzależnienia od seksoholizmu.

Publikacja „Seksoholizm, perwersja i miłość” w pełni zasługuje na zainteresowanie czytelników. Jest szerokim, dobrze opracowanym studium, choć w moim odczuciu metody leczenia uzależnień powinny znaleźć się według systematyki w rozdziale drugim. Jej wartość znacząco została wzbogacona przez zamieszczenie rysunków, wykresów, opracowań statystycznych. Ponadto po każdym rozdziale przedstawiona została bogata bibliografia omawianego problemu i propozycja filmów, które umożliwią dociekliwemu czytelnikowi pogłębienie wiedzy w zakresie tytułowego uzależnienia. Poddając publikację refleksji z pozycji kanonisty, duszpasterza i spowiednika należy przyznać, że może ona stanowić istotną pomoc w dostrzeżeniu problemu uzależnienia i dostarczyć wskazówek co do potrzeby podjęcia terapii przez osoby zmagające się z uzależnieniem od seksu. Ponadto, kanonista – dzięki zawartym w książce wskazówkom – może upewnić się co do istnienia przyczyny natury psychicznej, która skutkuje nieważnością małżeństwa ze względu na niezdolność do podjęcia obowiązku wierności małżeńskiej.

Ks. Wiesław Kraiński  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu  
ORCID: 0000-0002-6236-6652



Thomas Marschler – Klaus von Stosch (red.),  
*Verlorene Strahlkraft. Welches Glaubenszeugnis heute  
gefragt ist*, Herder, Freiburg im Breisgau 2018, s. 156

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-046>

Na Zachodzie popularne jest przekonanie, że człowiek nie ma potrzeby odwoływania się do tego, co transcendentne, szczególnie zaś do osobowego Boga. Konfrontowany z islamem „oświecony” Zachód daje rozbieżne odpowiedzi – od fascynacji po negację. Również chrześcijanie ustosunkowują się do tej religii w odmienny sposób, co znajduje odbicie w opracowaniu opublikowanym w Wydawnictwie Herdera w ramach serii *Kontrowersje teologiczne (Theologie kontrovers)*. Jego niemiecki tytuł *Verlorene Strahlkraft. Welches Glaubenszeugnis heute gefragt ist*, można następująco przetłumaczyć na język polski: *Utracony blask. Jakiego świadectwa wiary nam dzisiaj potrzeba*.

Na opracowanie składa się 10 artykułów autorów obszaru języka niemieckiego. Stąd specyficzna perspektywa, którą chętnie postrzega się jako modelową dla Kościoła katolickiego jako takiego. Artykuły uporządkowano w ramach trzech grup tematycznych. W pierwszej, którą zatytułowano *Slabe świadectwo chrześcijaństwa? (Zeugnisschwaches Christentum?)*, znalazły się dwa – Saskii Wendel *W wolności świadczyć o „życiu w pełni” (In Freiheit das „Leben in Fülle“ bezeugen; s. 11-24)* i Thomasa Marschlera *Wyznanie – pojęcie fundamentalne (Bekennnis – Grundwort; s. 25-38)*. W drugiej grupie znalazły się cztery teksty, w których podjęto się refleksji dotyczącej relacji pomiędzy chrześcijaństwem i islamem. Stąd jej tytuł: *Spotkanie ze świadectwem wiary islamu (Die Begegnung mit dem Glaubenszeugnis des Islam)*. Felix Körner pyta *Czy chrześcijanie i muzułmanie wierzą w tego samego Boga? (Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?; s. 41-51)*. Józef Niewiadomski pisze o *Niuansach chrześcijańskiego świadectwa w codzienności i w doświadczeniu upadku (Im Alltag und in den Abgründen des Lebens. Nuancen des christlichen Zeugnisses; s. 52-68)*. Klaus von Stosch zapytuje: *Działalność misyjna wśród muzułmanów? Jakie pozycje zajmują w tej kwestii katolicy (Mission unter Muslimen? Eine Positionsbestimmung aus katholischer Sicht; s. 69-83)*. Christian W. Troll zastanawia się *Jak powinno prezentować się w stosunku do muzułmanów współczesne „chrześcijańskie świadectwo wiary”? (Wie soll „christliches Glaubenszeugnis“ gegenüber Muslimen heute aussehen?; s. 84-99)*.

Trzecia część opracowania poświęcona została *Chrześcijańskiemu świadectwu w zsekularyzowanym świecie (Christliches Zeugnis in einer säkularen Welt)*. Znalazły się w niej następujące artykuły: Martina Dürnbergera pt. *Świadectwo z pasją! Refleksje dotyczące motywu przewodniego w chrześcijaństwie postludowego Kościoła*

(*Leidenschaftliches Zeugnis! Reflexionen auf ein Leitmotiv nachvolkskirchlichen Christseins*; s. 103-115); Jörga Spletta pt. *Świadectwo wiary wobec ludzi niereligijnych (Glaubenszeugnis gegenüber nichtreligiösen Menschen?)*; s. 116-129); Reinharda Hauke, pt. *Dzielenie i świętowanie życia – z chrześcijanami i niechrześcijanami (Das Leben teilen und feiern – mit Christen und Nichtchristen)*; s. 130-138); Karla Wallnera pt. *Potrzebujemy klasztorów jako miejsc, w których doświadczają się Boga. Przykład Opactwa Świętokrzyskiego (Wir brauchen Klöster als Orte der Gotteserfahrung. Das Beispiel des Stiftes Heiligenkreuz)*; s. 139-154).

*We Wprowadzeniu (Einleitung)*; s. 7-8) redaktorzy opracowania zwracają uwagę na próbę, na którą zostało wystawione współczesne chrześcijaństwo – to konfrontacja ze światem zsekularyzowanym i światem islamu. Udziela się najczęściej odpowiedzi typu „albo, albo” – np. albo powrót do własnych korzeni, albo otwarcie się na pluralizm i indywidualną wolność. Zapomina się, że w życiu codziennym nie mamy do czynienia z „układem zero-jedynkowym”, ale różnymi „odcieniami szarości”. Takie intelektualne cieniowanie to cecha artykułów, które znalazły się w opracowaniu *Verlorene Strahlkraft* – ich autorzy udzielają odmiennych odpowiedzi na te same pytania.

Każda epoka naznaczona jest sytuacjami kryzysowymi, które stanowią sposobność do szukania nowatorskich rozwiązań. Stąd, jak podkreśla Saskia Wendel (1964-), profesor teologii systematycznej na Uniwersytecie Kolońskim<sup>1</sup>, można mieć nadzieję, że to, co trudne, będzie stymulująco oddziaływało na społeczność chrześcijańską, która odnajdzie na nowo własną tożsamość, a to przełoży się na podjęcie misji wobec świata – w wymiarze religijnym oraz politycznym. Polityczne zaangażowanie chrześcijan nie jest współcześnie czymś szczególnym – od zarania swych dziejów byli oni obecni w tej przestrzeni. Do tego zachęca Jezus Chrystus (por. Łk 10,28.37). Można się spotkać z przedstawicielami różnych nurtów teologicznych (Wendel przywołuje teologię wyzwolenia i teologię feministyczną), którzy akcentują swoją apolityczność i neutralność. Wendel sceptycznie podchodzi do takiej powściągliwości i zwraca uwagę, że deklarowanie apolityczności (neutralności) sprawia, że się jest wprost politycznym. Ponieważ chrześcijaństwo to konkretne działania, konieczna jest teologiczna refleksja nad nimi. Wendel negatywnie ocenia krytyczne podejście do teologicznego poznania, jakoby było ono już u samego początku ograniczone (naznaczone brakiem intelektualnej wolności). Jej zdaniem w każdym poznaniu mamy do czynienia ze specyficznym ograniczeniem będącym konsekwencją przyjęcia określonego punktu wyjścia dla intelektualnej refleksji.

Thomas Marschler (1969-), profesor dogmatyki na Uniwersytecie Augsburgskim, podejmuje temat chrześcijańskiego wyznania (świadectwa) i przytacza tytuł zbiorowego dzieła z 2015 r. – *Martyria. Świadczyć o wierze we współczesnym świecie*<sup>2</sup>.

Marschler w skróconej formie prezentuje obiegowe opinie nt. tego, jak powinna

<sup>1</sup> Redaktorzy użyli w krótkiej nocie biograficznej na jej temat (s. 156) nieściśle nazwy uniwersytetu, na którym pracuje, tj. Universität Köln. Powinno być Universität zu Köln.

<sup>2</sup> *Martyria. Den Glauben bezeugen in der Welt von heute*, red. M. Kirschner i in., Freiburg im Bre-

prezentować się chrześcijańska codzienność. Jej „sercem” nie jest przekaz wiary w sensie dzielenia się prawdami wiary, ale praktykowanie miłości, przede wszystkim w jej charytatywnym wymiarze. Stąd (inspirowane papieżem Franciszkiem) skupienie się na „sprawie biednych”, którą ustawia się w opozycji wobec innych form chrześcijańskiej ekspresji, m.in. modlitwy. Nie powinno więc dziwić, że akcentowanie prawd wiary postrzegane będzie jako przeszkoda w „prawdziwej” ewangelizacji.

Na powyższą, zadamowioną w niemieckim Kościele perspektywę, Marschler spogląda krytycznie. Przywołuje św. Pawła (2 Kor 4,13), dla którego bez wyraźnego świadectwa wiara będzie czymś ukrytym i niemym, natomiast bez wiary w sercu wypowiedziane ustami świadectwo pozostaje czymś bezzasadnym. Innym tekstem, który jest przez Marschlera cytowany, to słowa wypowiedziane przez biskupa do diakonów w czasie liturgii święceń: „Wierz w to, co będziesz czytać, nauczaj tego, w co uwierzysz, i pełnij to, czego będziesz nauczać” („Was du liest, ergreife im Glauben; was du glaubst, das verkünde, und was du verkündest, erfülle im Leben“; s. 29).

Marschler wskazuje, że w ramach charytatywnego zaangażowania potrzebne jest życie modlitewne, bez którego łatwo zagubić chrześcijańskie oblicze. Modlitwa jest także niezbędna tym, którzy świadczą, gdyż bez niej można stracić motywację do działania („*Diakonia verliert ohne leiturgia ihr christliches Gesicht, martyria ihre Motivation*“; s. 33). Problem ten dostrzegają nie tylko ludzie zaangażowani w kościelnych strukturach. Ulf Poschardt, redaktor naczelny dziennika „Die Welt”, zapytał: „Kto będzie jeszcze chciał dobrowolnie chodzić na pasterkę, kiedy na końcu kazania, dojdzie do wniosku, że spędził wieczór z socjalistyczną lub zieloną młodzieżówką?” („Wer soll eigentlich noch freiwillig in eine Christmette gehen, wenn er am Ende der Predigt denkt, er hat einen Abend bei den Jusos bzw. der Grünen Jugend verbracht?“; s. 35).

Wyzwaniem dla zachodnich chrześcijan jest islam. Jego wyznawcy są głęboko przekonani o prawdziwości swej religii i nie mają oporów, aby innym o tym (w różnych formach) świadczyć. W jaki sposób powinni zachowywać się chrześcijanie? Odpowiedzi na to pytanie udziela o. Felix Körner (1963-), niemiecki jezuita, wykładowca na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, którego chętnie prezentuje się jako znawcę islamu. W artykule, w którego tytule znalazło się pytanie o to, czy chrześcijanie i muzułmanie wierzą w tego samego Boga, krytykuje on oczekujących w tej kwestii jasnych odpowiedzi typu *albo, albo*. Zwraca uwagę, że bliskowschodni chrześcijanie, którzy posługują się językiem arabskim, używają tego samego słowa na oznaczenie Boga, co muzułmanie. Ma świadomość, że potrzeba czegoś więcej. Pyta się, czy jest jakieś pojęcie, które chrześcijanie i muzułmanie używają, mówiąc o Bogu. Jego zdaniem to *miłosierdzie*. Arabskie określenie Boga *Miłosierny* może być oddane jako *Litościwy*. Podkreśla jednak, że chrześcijanie inaczej spoglądają na Boże miłosierdzie – nie jest ono abstrakcyjnym, lecz history-

cznie osadzonym pojęciem (motyw wcielenia Syna Bożego).

Krytykując rozwiązania typu *albo, albo* Körner decyduje się na udzielenie tego typu odpowiedzi. Przywołuje soborową Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, w której znalazło się stwierdzenie, że chrześcijanie i muzułmanie wierzą w tego samego Boga (por. nr 16). Takie samo przekonanie wyraził papież Franciszek w *Adhortacji apostolskiej Evangelii gaudium*, w której zacytował ww. fragment *Lumen gentium* (por. nr 252). Körner stwierdza dobitnie<sup>3</sup>: „Muzułmanie i chrześcijanie zwracają się do Tego samego: Tego, od którego wszystko przychodzi i do którego wszystko zdąża. Kto twierdzi, że wierzymy w tego samego Boga, mówi coś sensownego” („Muslime und Christen wenden sich beide demselben zu: Dem, von Dem alles kommt und auf Den alles zuläuft. Wer das meint, wenn es heißt, dass wir an denselben Gott glauben, sagt etwas Sinnvolles”; s. 49).

Niedostatkiem artykułu o Felixa Körnera jest brak odniesienia do tego, co stanowi o specyfice chrześcijaństwa – do wiary w jednego Boga w trzech osobach, do Trójcy Św. Trynitarna perspektywa pojawia się w artykule ks. Józefa Niewiadomskiego (1951-), profesora dogmatyki na Uniwersytecie Innsbruckim. Swoją artykuł rozpoczyna i kończy nawiązaniem do testamentu o Christian de Chergé (1937-1996), przeora wspólnoty trapistów w Tibhirine w Algierii, który razem z sześcioma współbraćmi został zamordowany przez muzułmańskich terrorystów.

W życiu o. de Chergé, który nie tylko był zwolennikiem dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego, ale praktykował go w życiu codziennym poprzez niesienie pomocy miejscowej (muzułmańskiej) ludności, można dostrzec wyraźną motywację trynitarną. Perspektywa ta nie współgra z „credo” współczesnego świata, dla którego szczytem tego, co akceptowalne w przestrzeni religijnej jest koncentrowanie się na etyce. Odrzuca się dogmatyczne myślenie, postrzegając je jako coś zniewalającego. Prędzej czy później doświadcza się fiaska budowania na „czystej etyce”. Pytanie tylko, czy się to dostrzega i czy jest wola uznania, że to ślepy zaułek. Tej kwestii ks. Niewiadomski poświęca trzeci punkt artykułu, który zatytułowano *W obliczu „katastrofy etyki”* (*Im Angesicht der „Katastrophe der Ethik”*; s. 56-59).

Ks. Niewiadomski odnosi się do teologicznego tematu, który pojawia się w chrześcijaństwie i islamie – do *sądu Bożego* – i proponuje, aby z tej perspektywy spojrzeć na muzułmańskich zamachowców. Są oni przekonani, że mają władzę „katapultować się” na dzień sądu ostatecznego. Sięgając po przemoc, cieszą się z nagrody (raju) dla siebie i kary (piekła) dla niewiernych.

Chrześcijaństwo przynosi ze sobą inną wizję sądu Bożego. Jej centralną figurą jest Ukrzyżowany i dlatego, podejmując dialog z islamem, nie można rezygnować z odniesienia do Jezusa Chrystusa – tego, kim On jest i co (według chrześcijańskiej wiary) uczynił. Nie wolno zapominać o Trójcy Św. To prawda, że dla muzułmanów Trójca Św. symbolizuje coś innego, nieznanego i przerażającego. Ks. Niewiadoms-

<sup>3</sup> Opinię tę o. Felix Körner powtarza na s. 51, podkreślając, że uznanie tego, iż chrześcijanie i muzułmanie wierzą w tego samego Boga, jest warunkiem sine qua non dla prowadzenia dialogu pomiędzy wyznawcami tych religii.

ki wskazuje skąd takie skojarzenia. Nie chodzi tu o średniowiecze i czas wypraw krzyżowych, ale o czasy współczesne. Np. w Bośni i Hercegowinie członkowie serbskich bojówek (i nie tylko) praktykują pozdrawianie się trzema palcami – to znak Trójcy Św. a jednocześnie gest lekceważenia wobec muzułmanów. Ks. Niewiadomski przestrzega przed oczekiwaniem moralnego wysiłku wyłącznie od chrześcijan – to także zadanie dla muzułmanów.

Czy powinno się ewangelizować muzułmanów? Na to pytanie padają dwie odmienne odpowiedzi. Klaus von Stosch (1971-), profesor teologii systematycznej na Uniwersytecie Paderbornskim uważa, że nie jest to potrzebne, natomiast jezuita o. Christian W. Troll (1937-), emerytowany profesor w Filozoficzno-Teologicznej Szkole Wyższej (Philosophisch-Theologische Hochschule) Sankt Georgen we Frankfurcie nad Menem, gdzie zajmował się islamem i stosunkami chrześcijańsko-muzułmańskimi, że tak.

Klaus von Stosch zwraca uwagę na dwa typy wiary – 1. (niezwerbalizowane) opowiadanie o wierze osobistym życiem; 2. bezpośrednie zapraszanie innych do przyjęcia wyznawanej wiary. To pierwsze podejście jest jego zdaniem do zaakceptowania w katolickim spojrzeniu na islam, drugie – nie. Katolicy nie powinni zachęcać muzułmanów do tego, aby stawali się członkami ich wspólnoty kościelnej. Zadaniem Kościoła jest bowiem pomoc ludziom w doświadczeniu Bożej miłości. Takiej, w ramach której nie stawia się żadnych warunków. Pod kościelnym świadczeniem o Bożej miłości do każdego człowieka von Stosch rozumie działania o charakterze charytatywnym.

Zdaniem von Stoscha Jezus Chrystus nie jest potrzebny, aby Bóg przemawiał do człowieka. Wypowiadając tę opinię, posiłkuje się przekonaniem o „trwałym i nieodwołanym wybraniu Izraela” („die bleibende und unwiderrufliche Erwählung Israels”; s. 73). Argumentuje politycznie – skoro odrzuca się (szczególnie po Shoah<sup>4</sup>) działania misyjne wobec Żydów, to również nie powinny one mieć miejsca wobec muzułmanów, których święta księga – Koran – bazuje na judaizmie i chrześcijaństwie. Proponuje rozwiązanie, które należy uznać za odrealnione. Muzułmanie powinni mieć możliwość nadal być muzułmanami (praktykować pięć filarów islamu), a jednocześnie wyznawać Jezusa Chrystusa jako wcielone Słowo Boże. Tak jak było to w I w. – byli tacy, którzy jako praktykujący Żydzi kierowali się Torą oraz wyznawali Jezusa Chrystusa.

O. Christian W. Troll pozytywnie odnosi się do idei zapraszania innych, w tym muzułmanów do Kościoła, gdyż w ten sposób daje się im okazję poznania Jezusa Chrystusa. Wie, że przywołuje się argumenty przeciw ewangelizowaniu muzułmanów. Np. sięga się po będącą pokłosiem Soboru Watykańskiego II

<sup>4</sup> Klaus von Stoch prezentuje w tej kwestii specyficzną „niemiecką wrażliwość” – w jednym szeregu z nazistami stawia chrześcijan/katolików, nie wspomina jednocześnie o rodakach: „Es ist bleibend Anlass zur Scham der Kirche, dass es erst die versuchte Auslöschung jüdischen Lebens durch die Nazis war, die Christen dazu gebracht hat, ohne Wenn und Aber den bleibenden Wert Israels für das Christentum anzuerkennen“ (s. 77).

*Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, w której mowa jest o współpracy między przedstawicielami obu religii w celu wzajemnego zrozumienia, rozwijania społecznej sprawiedliwości, budowania pokoju i wolności (por. nr 3). Skoro zrezygnowano w Kościele katolickim z ewangelizowania Żydów, to w taki sam powinno się traktować muzułmanów.

Pomimo zawartego w kościelnych dokumentach (soborowych i posoborowych) zdystansowania się i niechęci w stosunku do idei głoszenia muzułmanom Chrystusa, o. Troll uważa, że nie powinno się z tego adresata misyjnej aktywności rezygnować. Punktem wyjścia jego argumentacji jest wolność człowieka, w tym wolność religijna. Nie można dokonać wolnego wyboru w przestrzeni religijnej, skoro się nie posiada odpowiednich wiadomości, m.in. o Jezusie Chrystusie. Stąd Kościół nie tylko ma prawo, ale obowiązek mówienia na Jego temat.

W jaki sposób to realizować? Dla zamieszkujących w Niemczech muzułmanów przygotowano specjalny program katechumenalny. Wskazano w nim na konieczność uwzględnienia specyfiki środowisk, z których się wywodzą, oraz problemu, przed którym (najprawdopodobniej) staną, tj. odrzucenia przez własne środowisko w tym rodzinę. Już w 2009 r. Konferencja Episkopatu Niemiec wydała wytyczne dotyczące przygotowania do chrztu osób pochodzących z islamu<sup>5</sup>. W dokumencie zwraca się uwagę, że katechumeni powinni starać się nie zrywać więzi z dotychczasowym środowiskiem. Znaczenie ma także właściwe dobranie osób towarzyszących katechumenom (rodziców chrzestnych). Powinny one z jednej strony być czytelnymi świadkami Chrystusa, z drugiej zaś interesować się kulturą, z której wywodzą się katechumeni. Oczekuje się jednocześnie, że chrzestni będą osobami dyskretnymi, umiejącymi zachować tajemnicę.

Pod koniec artykułu o. Troll prezentuje tematy podejmowane w ramach katechezy dla pochodzących z islamu katechumenów. Wskazuje także na powody, które sprawiają, że muzułmanie kierują się w stronę Kościoła katolickiego. Są to: 1. poszukiwanie trwalszej duchowości; 2. pragnienie intelektualnego przełamania religijnych wątpliwości; 3. odrzucenie bazującego na szariacie przymusu oraz posługiwanie się przemocą; 4. fascynacja osobą Jezusa i Ewangelią; 5. tęsknota za Bogiem, który kocha w bezwarunkowy sposób.

Martin Dürnberger (1980-), wykładowca teologii fundamentalnej i ekumenicznej na Uniwersytecie Salzburskim zwraca uwagę na panujące obecnie przekonanie o tym, że chrześcijańskie świadectwo ma niewielką siłę oddziaływania. Z tego powodu, oprócz aktywności intelektualnej, oczekuje się osobistego przykładu. Autor przywołuje św. Augustyna, który mówił, że kto chce innych zapalić, sam musi płonąć, oraz papieża Franciszka, który wskazuje, że Kościół nie potrzebuje biurokratów i funkcjonariuszy, ale misjonarzy z pasją, którzy będą się zatracali, aby dzielić się prawdziwym Życiem (Jezusem). Niestety, nie ma gwarancji, że wiara, którą

<sup>5</sup> *Christus aus Liebe verkündigen, Zur Begleitung von Taufbewerbern mit muslimischem Hintergrund*, Bonn 2009. Dokument w wersji elektronicznej zob. [https://www.dbk-shop.de/media/files\\_public/gxtwcugmo/DBK\\_5236-Broschuere.pdf](https://www.dbk-shop.de/media/files_public/gxtwcugmo/DBK_5236-Broschuere.pdf).



próbuję się żyć w codzienności, będzie przemawiała do współczesnego świata.

Jakim krajem są Niemcy? Czy to kraj chrześcijański? Jaka jest jego wiara? Jakie świadectwo jest mu potrzebne? Kwestii tej poświęcony został artykuł Jörga Spletta (1936-), emerytowanego profesora filozofii (podobnie jak o. Troll) w Filozoficzno-Teologicznej Szkole Wyższej Sankt Georgen. Jako ciekawostkę można podać, że jego dalszym krewnym był Carl Maria Splett (1898-1964), biskup gdański.

Splett przywołuje dane statystyczne dotyczące niemieckich chrześcijan. 85% nie wierzy w Boga, który jest osobą, tj. takiego, do którego można się zwrócić „per Ty”. Tylko 12% ewangelików i 16,2% katolików w taki sposób do Boga kieruje swe modlitwy. Zastanawiając się, dlaczego ludzie tak zdystansowali się od osobowego Boga, Splett odpowiada, że jest to konsekwencją promowania w Biblii i Kościele Jego karzącego oblicza. Dalej to cierpienie i zło, które niewłaściwie przepracowane mogą prowadzić do dystansowania się wobec wiary. Splett wylicza negatywne wydarzenia z XX w. To: „ludobójstwo, wojna, wypędzenie, ze swoim szczytowym punktem w postaci «Auschwitz»” („...Völkermorde, Krieg, Vertreibung, mit dem Höhepunkt der Shoa, für die der Name «Auschwitz» steht“, s. 121). Przywołując tragiczne losy Żydów w XX w., podkreśla, że od nich chrześcijanie powinni się uczyć skarżenia się Bogu, a jednocześnie robienia Mu wyrzutów z powodu tego, co się zdarzyło.

Nietrudno jest być biskupem w katolickim kraju. A co powinien zrobić biskup w takim, który nie tylko, że nie jest katolicki, ale nie jest także chrześcijański? Odpowiedzi na to pytanie udziela Reinhard Hauke (1953-), biskup pomocniczy diecezji erfurckiej. Odnosi się m.in. do „ochrzczenia” popularnej w czasach erudowskich ceremonii inicjacji, tzw. *konsekracji młodych (Jugendweihe)*, w której uczestniczyli młodzi Niemcy, a która stanowiła świecki odpowiednik katolickiego bierzmowania i protestanckiej konfirmacji. Okazuje się, że w nowych wschodnich Niemczech ten obyczaj jest nadal pielęgnowany, choć bez państwowego wsparcia, m.in. pomiędzy Wielkanocą a Zielonymi Świątkami w katolickich kościołach diecezji erfurckiej jako *świętowanie życiowego przejścia (Feier der Lebenswende)*. Uczestniczą w nim uczniowie szkół katolickich, którzy nie są chrześcijanami. Dla młodych stanowi to okazję do refleksji nad własnym życiem oraz zapoznania się z przestrzenią kościelną. Wyraża się nadzieję, że w przyszłości zdecydują się oni na przyjęcie chrztu. Nie jest to akcja, która przynosi „plon stokrotny”. W Erfurcie rocznie w *Feier der Lebenswende* bierze udział 70-90 młodych, w Halle zaś do 600. Bp Hauke wspomina o pięciu uczestnikach (od 1998 r.), którzy przyjęli chrzest w Kościele katolickim lub luterańskim.

Interesującą inicjatywą jest *bożonarodzeniowa noc chwaty (Nächtliches Weihnachtslob)*. Zorganizowano ją po raz pierwszy w katedrze erfurckiej w 1987 r., kiedy dostrzeżono, że większość osób uczestniczących w pasterce to niechrześcijanie. Wspólne spotkanie rozpoczyna się o godz. 23 i trwa ok. 45 minut. Bp Hauke wspomina inne inicjatywy duszpasterskie, których adresatami są nieochrzczone osoby otwarte na duchowe doświadczenia w Kościele katolickim. Odnosi się to m.in. do opieki nad chorymi oraz pochówków w kolumbariach zarządzanych w katolickich

świętyniach i na katolickich cmentarzach.

Ostatni artykuł opracowania *Verlorene Strahlkraft* to krótka prezentacja życia w cysterskim opactwie Heiligenkreuz pod Wiedniem. Cysters o. Karl Wallner (1963-), profesor dogmatyki w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej im. Benedykta XVI (Philosophisch-Theologische Hochschule Benedikt XVI.) w Heiligenkreuz oraz Dyrektor Krajowych Papieskich Dzieł Misyjnych w Austrii (Nationaldirektor der Päpstlichen Missionswerke in Österreich), odnosi się do ujawniającego się trendu w postaci spędzania urlopu we wspólnotach zakonnych. Klasztory, w tym cysterskie opactwo Heiligenkreuz, chętnie przyjmują gości poszukujących duchowego ubogacenia.

Można się spotkać ze stwierdzeniem „idę do klasztoru” („Ich gehe ins Kloster”; s. 143), które współcześnie ma inne znaczenie niż w minionych czasach. W przeszłości oznaczało to wolę wstąpienia do wspólnoty zakonnej, obecnie zaś odnosi się do chęci skorzystania ze specyficznej oferty „duchowego spa” – zakonnego hotelarstwa połączonego z religijnym programem. Cystersi, duchowi synowie św. Benedykta, są przekonani, że gościnność to część ich powołania, które jednocześnie staje się sposobnością do świadczenia o Chrystusie. Niekiedy wydaje się to być uciążliwe, szczególnie gdy w klasztorze zaciera się granica pomiędzy gośćmi i gospodarzami. Stąd wielka wartość klauzury.

Przybywający do Heiligenkreuz mają możliwość uczestniczenia w nabożeństwach tam sprawowanych. Stąd troska o oprawę liturgiczną, w tym muzyczną, na najwyższym poziomie. Potwierdzeniem tego jest płyta kompaktowa wydana przez klasztor, którą zatytułowano *Chorał gregoriański – rajska muzyka (Chant – Music for Paradise)*. Obecność gości może przeszkadzać – o. Wallner stwierdza uszczypliwie, że czasem ma wrażenie, że jest obserwowany jak egzotyczne zwierze w zoo („Aber sogar ich [...] werde manchmal von dem Gefühl beschlichen, als würde ich beobachtet wie ein exotisches Tier im Zoo”; s. 146). Pomimo tego jest zdania, że w Opactwie Świętokrzyskim powinno się umożliwiać „zażycia duchowego antydepresantu” tym wszystkim, którzy znajdują się w potrzebie.

W polskim Kościele chętnie akcentuje się wolność od negatywnych przypadłości zachodniego chrześcijaństwa. Nie trzeba być jednak wnikliwym obserwatorem, aby dostrzec, że wiele „zachodnich problemów” już teraz ujawnia się na polskich ziemiach. Warto więc korzystać z doświadczenia tych, którzy od dłuższego czasu są z nimi konfrontowani. Okazją do tego jest opracowanie *Verlorene Strahlkraft*. Ponieważ prezentuje się w nim różne punkty widzenia, oznacza to, że konieczna będzie uważna i krytyczna zarazem lektura.

Ks. Adam Romejko

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8513-2955

Bartłomiej Stypa, *Odpowiedzialność spowiednika za życie duchowe małżonków*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2017, s. 420

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-047>

Jednym z aspektów refleksji na posługę spowiednika jest zwrócenie uwagi na różne grupy penitentów. Wśród nich chyba najliczniejszą grupę stanowią małżonkowie. Autorzy opracowań dla spowiedników starają się możliwie najlepiej ukazać specyfikę małżeńskiego powołania, ich zadania i obowiązki, a także trudności i problemy natury moralnej związane z życiem małżeńskim. Wiedza ta jest konieczna, by owocnie sprawować sakrament pokuty i pojednania, formować sumienia małżonków i towarzyszyć im w duchowym rozwoju. Jednak ze względu na dynamicznie zmieniający się kontekst społeczny i kulturowy, refleksję nad zadaniami spowiednika trzeba ciągle aktualizować i pogłębiać. To jedno z bardzo ważnych zadań, które staje przed teologami moralistami, którzy zwykle jako księża są także aktywnymi spowiednikami. Dlatego z radością i uznaniem należy przyjąć fakt, że zadanie to podjął o. Bartłomiej Stypa OFM, a owoce jego pracy ukazały się w ramach serii wydawniczej *Studia i materiały* publikowanej przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Dokonując oceny książki należy podkreślić, że przedstawia ona temat bardzo ważny z eklezjalnego punktu widzenia. Troska o wspólnotę małżeńską i rodzinną, o jej duchowe oblicze stoi w centrum spraw współczesnego Kościoła, o czym świadczy jego bogate nauczanie oraz niestanie podejmowana refleksja. Potwierdziły to dwa Zgromadzenia Ogólne Synodu Biskupów poświęcone rodzinie (5-19.10.2014 i 4-25.10.2015) oraz posynodalna adhortacja papieża Franciszka *Amoris laetitia* (opublikowana 8.04.2016). Szczególna odpowiedzialność za życie duchowe małżonków oraz pomoc w wypełnianiu zadań wynikających z ich powołania spoczywa na kapłanach-spowiednikach. O. Bartłomiej Stypa ten szeroki temat przedstawił w sposób całościowy, ujawniając przy tym zarówno swoją duszpasterską wrażliwość, jak i naukową dojrzałość.

Podkreślić należy, że takie integralne spojrzenie na temat odpowiedzialności spowiednika za życie duchowe małżonków stało się możliwe dzięki bardzo dobrej znajomości źródeł i literatury przedmiotu. Bibliografia książki (s. 369-415) jest dowodem ogromnej pracowitości Autora, który pod kątem podjętego tematu przeanalizował i wykorzystał zarówno nauczanie Kościoła, jak i współczesną literaturę przedmiotu, aż po najnowsze opracowania z 2015 roku. Wykaz imponującej ilości wykorzystanych teksów został precyzyjnie podzielony na źródła: Pismo Święte, na-

uczanie papieskie (Pius XI, Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek), dokumenty Soboru Watykańskiego II, dokumenty Stolicy Apostolskiej, dokumenty episkopatów (polskiego i brytyjskiego) oraz na opracowania bliższe i dalsze (stanowiące zasadniczo literaturę pomocniczą, która formalnie nie została wyróżniona). Trzeba przy tym zauważyć, że choć książka ukazała się w 2017 roku, to – zapewne z powodu czasu potrzebnego na przygotowanie do druku – wykorzystane w niej nauczanie papieża Franciszka nie obejmuje adhortacji *Amoris laetitia*.

Bardzo wysoko trzeba ocenić metodologiczną dyscyplinę Autora, który w toku prowadzonych rozważań (na ponad czterystu stronach) nie tracił z oczu celu swojej książki i przedstawiane kwestie małżeńskie i rodzinne, zarówno ogólne, jak i bardzo szczegółowe, ukazywał w związku z posługą spowiednika i jego odpowiedzialnością za życie duchowe małżonków. Szerokie spojrzenie i solidną wiedzę na podjęty temat o. Stypa potwierdził już w dwóch pierwszych rozdziałach książki. Ukazał w nich rolę spowiednika w formacji duchowej, odwołując się m.in. do tradycyjnego schematu czterech figur spowiednika jako ojca, lekarza, nauczyciela i sędziego, oraz przedstawił znaczenie praktyk religijnych w życiu małżonków. Natomiast w kolejnych rozdziałach książki przedstawił szczegółowe rozważania i konkretne wskazania dotyczące budowania komunii małżeńskiej, jednoczącego sensu współżycia małżeńskiego oraz przekazywania życia. Rozwijając je wykazał się umiejętnością analitycznego podejścia do trudnych i dyskutowanych kwestii, z którymi spowiednik spotyka się na forum internum, m.in. do kwestii sztucznego zapłodnienia. Towarzyszyła mu w tym świadomość zmieniającego się kontekstu kulturowego i oddziaływania na życie duchowe małżonków różnych prądów myślowych, niekiedy dalekich chrześcijaństwu.

Autor słusznie przypomniał liczne zagadnienia oraz problemy moralne i duchowe, z którymi od dawna spotykali się spowiednicy małżonków, np. dotyczące modlitwy, życia sakramentalnego, świętowania niedzieli. Pozostają one niezmiennie aktualne i ważne. Na te tradycyjne kwestie spojrział uwzględniając współczesny kontekst oraz interdyscyplinarną wiedzę dotyczącą penitenta, w szczególności odwołując się do osiągnięć współczesnej psychologii. Dobrze podkreślił, że owocna pomoc duchowa udzielana przez spowiednika domaga się koniecznie uwzględnienia różnic w przeżywaniu wiary – właśnie na poziomie psychiki – przez kobietę i mężczyznę, a także różnic dotyczących ich aktualnego stopnia rozwoju duchowego. W ten sposób wskazał także na jeden z ważnych kierunków poszerzania wiedzy przez współczesnych spowiedników.

Do niektórych zagadnień, w sposób merytorycznie uzasadniony, Autor powracał w kolejnych rozdziałach książki. Było tak np. przy omawianiu wskazówek dotyczących reagowania spowiednika na problem antykoncepcji. Zagadnienie to pojawiło się już w rozdziale pierwszym przy omawianiu kwestii zadawania przez spowiednika pytań dotyczących intymnego życia małżonków (s. 68-69). Używanie przez nich środków antykoncepcyjnych z jednej strony destrukcyjnie wpływa na jakość

ich relacji małżeńskiej, a z drugiej jest formą sprzeciwu wobec ich rodzicielskich zadań powierzonych im przez Boga. Dlatego szczegółowe omówienie zła antykoncepcji znalazło się najpierw w rozdziale czwartym poświęconym współżyciu seksualnemu małżonków, jako wykroczenie przeciw czystości małżeńskiej (s. 210-212; 229; 254-262), a następnie także w rozdziale piątym omawiającym odpowiedzialne rodzicielstwo (s. 283-285).

Do bardzo interesujących i cennych fragmentów książki należą rozważania dotyczące spowiedzi małżonków, którzy skorzystali lub zamierzają skorzystać z metod sztucznego zapłodnienia (s. 303-325). Ta bioetyczna kwestia pilnie domaga się dobrego przemyślenia i przełożenia na odpowiedni sposób postępowania spowiedników. Dlatego dobrze, że o. Stypa ukazał ją szeroko, odnosząc się do różnych stanowisk prezentowanych przez duszpasterzy i moralistów. Słusznie podkreślił potrzebę traktowania penitentów z wielkim taktem i delikatnością, gdyż problem niepłodności jest przyczyną wielkiego cierpienia małżonków, które często zostaje dodatkowo powiększone przez działania związane ze sztucznym zapłodnieniem i jego konsekwencjami. Położył jednocześnie akcent na konieczność obiektywnej oceny moralnej, którą w odniesieniu do sztucznego zapłodnienia jasno prezentują dokumenty Kościoła (s. 315-316). Rozpatrywanie przez spowiednika każdego przypadku w sposób indywidualny służy nade wszystko upewnieniu się, że penitent ma wystarczającą dyspozycję do przyjęcia rozgrzeszenia. Dlatego kwestią, którą Autor bardziej rozwinął, jest autentyczny żal za grzechy wynikające ze skorzystania z metod sztucznego zapłodnienia, inne w przypadku metod *in vivo*, a inne w przypadku procedur *in vitro* (s. 316-319). Do istotnych problemów należy także sprawa zadośćuczynienia w sytuacji, gdy do istnienia powołano większą ilość ludzkich zarodków i zamrożono je. Szukając rozwiązania tej moralnie skomplikowanej sytuacji Autor prezentuje opinie teologów oraz jednostkowe, ale bardzo ważne orzeczenie Penitencjarii Apostolskiej (28.10.2011), które nie wiąże możliwości sakramentalnego rozgrzeszenia z koniecznością przeniesienia do macicy zamrożonych embrionów (s. 321). W sposób przekonujący uzasadnia, że przypadku szczerego żalu za grzechy związane ze sztucznym zapłodnieniem – kiedy trudno znaleźć godziwe sposoby zmiany zaistniałej już sytuacji – nie powinno się odmawiać rozgrzeszenia (s. 321, 326).

Podsumowując uwagi natury merytorycznej, należy stwierdzić, że konkretne wskazania, jak powinien postąpić spowiednik, by pomóc małżonkom na drodze ich duchowego wzrostu, poprzedzone zostały rzetelnym opisem i analizą pojawiających się problemów moralnych, przedstawieniem ich oceny w świetle nauczania Kościoła oraz krytycznym uwzględnieniem opinii teologów. W ten sposób powstała książka o wysokich walorach naukowych, stanowiąca jednocześnie praktyczną pomoc dla spowiedników, inspirującą do dalszych osobistych przemyśleń i poszukiwań.

Przedstawioną wyżej pozytywną ocenę książki warto dopełnić kilkoma uwagami natury formalnej. Zauważyć należy, że ma ona logiczną, dobrze przemyślaną strukturę. Dzięki niej w sposób dopełniający ukazana została postać spowiednika w odniesieniu do różnych obszarów życia małżeńskiego. Autor szczegółowo oma-

wiał sytuacje i problemy małżonków, wobec których staje szafarz sakramentu pokuty i pojednania, zaczynając od fundamentalnej więzi obojga z Bogiem, poprzez budowanie komunii małżeńskiej, aż po realizację zadań rodzicielskich i wychowawczych. Dobrze, że każdy rozdział zwieńczył syntetycznym podsumowaniem prezentowanych treści. Całość tekstu cechuje zasadniczo stylistyczna i ortograficzna poprawność. Wśród nielicznych błędów literowych jeden znalazł się w nazwisku śp. ks. Bronisława Grulkowskiego (w przypisie 2 na s. 77 oraz w bibliografii na s. 388 jest ono błędnie zapisane: Grulikowski).

Od strony semantycznej interesujące jest bardzo częste używanie (około trzydziestu razy), a niekiedy nadużywanie przymiotnika *penitencjalny* (od łacińskiego *poenitentialis* – pokutny), a więc odnoszący się do spowiedzi (przymiotnik *spowiedniczy* występuje w książce kilkanaście razy). Nie można mieć zastrzeżeń do sformułowań typu: wielowiekowa praktyka penitencjalna Kościoła (s. 54), czy też penitencjalna posługa kapłana (s. 12, 83, 327), natomiast stylistyczną wątpliwość budzą sformułowania typu: penitencjalna działalność spowiednika (s. 145), penitencjalny dialog w konfesjonale (s. 199), penitencjalna odpowiedzialność spowiednika (s. 367), penitencjalne interwencje spowiednika (s. 360, 368).

Po uważnej lekturze książki o. Bartłomieja Stypa OFM można z satysfakcją stwierdzić, że stanowi ona rzetelną, bardzo szczegółową refleksję nad posługą spowiednika wobec małżonków. Trzeba podkreślić, że omówienie zadań spowiednika w tym obszarze i sposobu ich realizacji ma charakter całościowy. Obejmuje ono zarówno tradycyjne zagadnienia, jak i nowe problemy moralne, zaprezentowane w formie dojrzałego studium naukowego, które ma jednocześnie charakter praktyczny. Bez wątpienia skorzystają z niego zarówno seminarzyści dopiero przygotowujący się do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania, jak i bardzo doświadczeni spowiednicy.

Ks. Zbigniew Wanat

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

ORCID: 0000-0002-6352-8377







# **SPAWOZDANIA**



## Theologie im Spannungsfeld von Politik- und Literaturwissenschaft. Sprawozdanie z 12. International Colloquium of Dramatic Theology

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2018-048>

Banałem jest stwierdzenie o przemijaniu. Łatwo je dostrzec przy okazji spotkania z osobą dawno niewidzianą, np. w ramach organizowanych, przy okazji najczęściej okrągłych rocznic, zjazdów absolwentów. Rzadziej mamy do czynienia z regularnymi spotkaniami osób, które miały sposobność zasiadać wspólnie w szkolnej ławie. Do wyjątku na tym polu należy International Colloquium of Dramatic Theology (Międzynarodowe Kolokwium nt. Teologii Dramatycznej). To coroczne spotkanie osób, które pod kierownictwem ks. profesora Józefa Niewiadomskiego (1951-)<sup>1</sup>, przygotowywały na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Innsbruckiego rozprawy doktorskie. Wśród nich jest ks. Adam Romejko, autor niniejszego sprawozdania, który w latach 1999-2004 odbywał studia doktoranckie na ww. wydziale. Spotkania odbywają się jednego roku w Innsbrucku, drugiego w różnych krajach europejskich, w których mieszkają absolwenci. Pierwszy zjazd miał miejsce w 2007 r. w Innsbrucku. Powołano wówczas do istnienia Międzynarodowe Kolokwium nt. Teologii Dramatycznej, które prawnie zostało osadzone w przestrzeni Uniwersytetu Innsbruckiego. Jego nazwa koresponduje z *teologią dramatyczną* – intelektualnym modelem wypracowanym w Innsbrucku, we współpracy z ks. Niewiadomskim, przez Raymunda Schwagera (1935-2004), szwajcarskiego jezuitę, który od 1977 r. do śmierci był profesorem teologii dogmatycznej i ekumenicznej<sup>2</sup>.

Z biegiem lat wykrystalizowała się struktura kolokwiów. Zasadniczo obejmuje ona cztery elementy: 1. prezentacja własnej osoby – aktualności z życia zawodowego i prywatnego; 2. praca na zadany temat (najczęściej jest to wskazana wcześniej książka lub artykuł, będące nowościami na teologicznym rynku); 3. własne referaty – dotyczą często tego, czym się uczestnik w danej chwili zajmuje; 4. zwiedzanie atrakcji turystycznych (w przypadku kolokwium mającego miejsce poza Innsbruckiem) lub świętowanie przy grillu w ogrodzie przed mieszkaniem ks. Józefa Niewia-

<sup>1</sup> Por. A. Romejko, *Ks. prof. Józef Niewiadomski – współtwórca teologii dramatycznej na uniwersytecie w Innsbrucku*, „Rocznik Polonii” 2005, nr 1, s. 83-87; Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski, <https://www.uibk.ac.at/systheol/niewiadomski/index.html.de> (15.11.2018).

<sup>2</sup> Por. A. Romejko, *Dramat zbawienia – Raymunda Schwagera teologiczna recepcja i transformacja teorii mimetycznej*, „Studia Gdańskie” 2007, t. 21, s. 173-193.

domskiego (w Innsbrucku)<sup>3</sup>.

Dwunaste kolokwium miało miejsce w dn. 2-5 lipca 2018 r. w Gdańsku. Jego logistycznego przygotowania podjął się ks. Adam Romejko. Skorzystano z gościny Sióstr Brygidek w prowadzonym przez nie Centrum Ekumenicznym w Gdańsku-Oliwie<sup>4</sup>. Zatytułowano je *Theologie im Spannungsfeld von Politik- und Literaturwissenschaft*, co po polsku można oddać jako: *Teologia w przestrzeni napięcia pomiędzy politologią a literaturoznawstwem*. Opracowanie, które posłużyło w czasie kolokwium jako przyczynek do dyskusji, zostało opublikowane przez wydawnictwo Herdera w 2018 r. pt. *Verlorene Strahlkraft. Welches Glaubenszeugnis heute gefragt ist (Utracony blask. Jakiego świadectwa wiary nam dzisiaj potrzeba)*<sup>5</sup>.

Liczba uczestniczących w spotkaniach w Innsbrucku jest większa niż w tych organizowanych w miejscach zamieszkania i pracy doktorantów ks. Niewiadomskiego. Na spotkanie do Gdańska przyjechało siedem osób: ks. Józef Niewiadomski; Nikolaus Wandinger (Uniwersytet Innsbrucki); Karin Peter (Uniwersytet Wiedeński); Maximilian Paulin (Lucerna, Szwajcaria); ks. Wojciech Gałda (Wyższe Seminarium Duchowne w Tarnowie); ks. Adam Sroka (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); ks. Adam Romejko (Uniwersytet Gdański). Uczestnicy byli pod wrażeniem miejsca oraz gościnności Sióstr Brygidek. Poza obradami zwiedzano Gdańsk (m.in. katedrę oliwską i bazylikę Mariacką), Sopot, Malbork i Frombork. Dla Nikolasa Wandingera wielką atrakcją okazała się przeprawa przez przekop Wisły pomiędzy Mikoszewem i Świbnem, gdyż na promie spotkał bawarskich krajan.

Osobą, która najwięcej mówiła na swój temat, był Maximilian Paulin. W przeszłości pracował jako adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Lucernie. Ponieważ nie zdołał się habilitować, został zwolniony. Przekwalifikował się – zdobył wykształcenie jako fizjoterapeuta (masażysta). Współpracuje z jednym z klubów sportowych z Lucerny, gdzie zamieszkuje. Utrzymuje się z tego, lecz nie uzyskuje – jak na szwajcarskie warunki – ponadprzeciętnych dochodów. Innym problemem jest to, że praca ta daje mu satysfakcję, lecz nie rozwija go – jak podkreślił – duchowo. Bezskutecznie szukał pracy w duszpasterstwie diecezji bazylejskiej. Otrzymał natomiast propozycję zatrudnienia w duszpasterstwie reformowanym. Formalną koniecznością okazało się zaliczenie wskazanych przedmiotów, co nie stanowiło dla niego, pod względem intelektualnym, specjalnego wyzwania.

Maximilian Paulin zwrócił uwagę na specyficzną religijność szwajcarskich kalwinów, którą można scharakteryzować jako *bekennnisfrei* – tj. bezwyznaniową. Mamy tam do czynienia z charakterystyczną perspektywą. Wyraża się zgodę na obecność tego, co boskie w człowieku, ale już nie na Boga jako takiego. Ten

<sup>3</sup> Por. A. Romejko, *Sprawozdanie z uroczystości jubileuszowych ku czci ks. prof. Józefa Niewiadomskiego – Dziekana Fakultetu Teologii Katolickiej Uniwersytetu Innsbruckiego*, „Studia Gdańskie” 2011, t. 28, s. 405.

<sup>4</sup> Zob. [www.brygidki.pl](http://www.brygidki.pl).

<sup>5</sup> *Verlorene Strahlkraft. Welches Glaubenszeugnis heute gefragt ist*, red. T. Marschler, K. v. Stosch, Freiburg im Breisgau 2018.

antropocentryzm w konsekwencji prowadzi do agnostycyzmu, a nawet ateizmu.

Ks. Józef Niewiadomski odniósł się do pewnego Szwajcara, który przez semestr studiował w Innsbrucku. Twierdził on, że większość kalwińskich proboszczów w jego ojczyźnie nie wierzy w Boga. Czymś, co ich w przeszłości jednoczyło była antykatolickość, która przyjmowała nieraz kuriozalną postać; np. w czasie liturgii w zborach nie zapalano świec, gdyż uważano to za zbyt „katolickie”. Współcześnie można dostrzec inne centrum, wokół którego konsolidują się Szwajcarzy (nie tylko kalwini) – to wiara w pieniądź. Gdyby tej „wiary” zabrakło, ich wspólnota by się rozpadła. Maximilian Paulin wskazał na religijne przewartościowanie, które dokonuje się w Szwajcarii i innych krajach zachodnich. Kiedyś najgorszą rzeczą dla człowieka była perspektywa pójścia do piekła, obecnie – bycia biednym.

Omawiając opracowanie *Verlorene Strahlkraft* ks. Józef Niewiadomski przywołał opublikowany w nim artykuł swego autorstwa pt. *Im Alltag und in den Abgründen des Lebens. Nuancen des christlichen Zeugnisses (Nuanse chrześcijańskiego świadectwa w codzienności i w doświadczeniu upadku; s. 52-68)*. Podejmuje w nim kwestię relacji chrześcijańsko-muzułmańskich. Na poziomie teologicznym są one „obciążone”. Muzułmanie nie akceptują idei Trójcy Świętej i wcielenia, które mają kapitalne znaczenie dla chrześcijan. Stąd uzasadnione jest pytanie, czy chrześcijanie i muzułmanie wierzą w tego samego Boga, czy też nie? Zdaniem ks. Niewiadomskiego idea „boskiego pluralizmu” (Trójca Święta) ma znaczenie w przestrzeni politycznej i społecznej. Dla chrześcijan możliwe jest mówienie o jednej ludzkości i to w sytuacji, gdy nie wszyscy są chrześcijanami. Inna wizja panuje w islamie – tam mówi się o jedności, ale pod warunkiem, że wszyscy będą muzułmanami. Trójca Święta budzi w świecie muzułmańskim negatywne skojarzenia. Nie chodzi tu o czasy krucjat, lecz o najnowszą historię Bałkanów. Np. w Bośni i Hercegowinie członkowie serbskich bojówek praktykują pozdrawianie się trzema palcami. Stanowi to z jednej strony symbol trynitarny, z drugiej znak lekceważenia muzułmanów.

Pomimo odmiennych perspektyw, niezbędne jest teologiczne argumentowanie z islamem. Ks. Niewiadomski wskazuje, że taka potrzeba ujawnia się np. w ocenianiu zamachowców muzułmańskich. Według nich przemoc, którą się posługują, ma moc antycypowania sądu Bożego. Niejako są oni katapultowani w tę rzeczywistość, która ich prowadzi do raju, a niewiernych do piekła. Inną trudnością w dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim jest rozszczenie zgłaszane przez obie religie, a odnoszące się do ich ostateczności. Zdaniem chrześcijan nie będzie innego objawienia, niż te, które zostało dane w Jezusie Chrystusie. Muzułmanie zajmują podobne stanowisko, z tym że w centrum znajduje się nie tyle osoba Mahometa, ile święta księga – Koran. Muzułmanie nie potrafią prowadzić sensownej dyskusji o charakterze teologicznym. Ta, do której przyzwyczajeni są chrześcijańscy teolodzy, jawi się im jako zbyt skomplikowana.

Nikolaus Wandering podkreślił, że mówienie o islamie to sprawa przede wszystkim samych muzułmanów, a nie katolików, w tym papieża Franciszka. Dodał, że wszyscy potrzebujemy nawrócenia, które ma się objawić w odejściu od sakralne-

go interpretowania religii, tzn. takiego, w którym jest miejsce na posługiwanie się przemocą. Wprawdzie z ontologicznej perspektywy możemy powiedzieć, że mamy jednego Boga, to jednak wykorzystujemy różne Jego obrazy. To nie jest problem Boga, ale to nasz problem, że wchodzimy w ślepe zaułki.

Ks. Józef Niewiadomski odwołał się do specyficznego przewrażliwienia wielu chrześcijan w stosunku do islamu. Uważają, że należy uczynić wszystko, aby nie urazić muzułmanów. Podobne zjawisko można zaobserwować w odniesieniu do społeczności żydowskiej – brakuje tam odwzajemnienia. Np. w Innsbrucku działa komisja ds. dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Funkcjonuje ona w wykrzywiony sposób – popiera się inicjatywy mające na celu poznanie judaizmu, lecz nie chrześcijaństwa. Ze strony żydowskiej artykułuje się oczekiwanie, że będzie się o niej mówiło pozytywnie, bez jakichkolwiek krytycznych uwag.

W czasie kolokwium poruszane były także kwestie związane z aktualnym stanem badań naukowych realizowanych przez jego uczestników. Karin Peter, która pełni funkcję przewodniczącej kolokwium, odniosła się do przygotowywanej rozprawy habilitacyjnej, natomiast ks. Adam Romejko do semestralnego pobytu w Wiedniu (luty-czerwiec 2018 r.), gdzie zbierał materiały do książki nt. polskiej społeczności zamieszkującej w stolicy Austrii.

Karin Peter zwróciła uwagę na dwie trudności, z którymi się zмага. Z jednej strony nie ma jeszcze całościowej wizji pracy, z drugiej ma świadomość, że jej czas zawodowej aktywności w Instytucie Teologii Praktycznej na Fakultecie Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego<sup>6</sup> powoli dobiega końca. Zgodnie z obowiązującymi tam uregulowaniami umowa nie zostanie przedłużona i bez znaczenia jest to, czy przygotowana zostanie rozprawa habilitacyjna, czy też nie. Z tego powodu Peter ma żal do swojej przełożonej, że naciska na nią w sprawie habilitacji. Jest to nie do końca uczciwe – Peter nie będzie z tego nic miała, a jedynie fakultet pochwali się kolejnym osiągnięciem naukowym. Ks. Józef Niewiadomski w życzliwy (jak zwykle) sposób wytknął Peter, że wstydzi się pisać o tym, o czym chce pisać. Polecił jej uwierzyć, że ma stosowne kompetencje, a przede wszystkim w to, że ludzie chcą słuchać tego, co ona mówi, gdyż ma im wiele do powiedzenia.

Karin Peter planuje w rozprawie habilitacyjnej podjąć kwestię ofiary w szkolnej katechezie. Podkreśla, że nie ma na ten temat wielu opracowań. Dokonała już wstępnych badań socjologicznych wśród 42 uczniów szkół średnich w Innsbrucku i Wiedniu. Wybrała młodzież wieku 17-18, gdyż jest przekonana, że od takich uczniów można wymagać „czegoś więcej”. Pojęcie „ofiara” może być używane w różnym znaczeniu, na co zwraca uwagę badana młodzież. Można np. o nieudaczniku powiedzieć *ty ofiario (du Opfer)*. Ofiara pojawia się także w odniesieniu do zachowania rodziców wobec dzieci – ich poświęcenia, wysiłku, aby potomkom było w życiu lepiej. Peter przywołuje pewną ciekawostkę – młodzież nie krytkowała kwestii ofiary w odniesieniu do Boga. Pojawiła się m.in. opinia, że nie mamy do czynienia z ofiarą

<sup>6</sup> Zob. Dr. Karin Peter, <https://pt-ktf.univie.ac.at/ueber-uns/team/peter/> (15.11.2018).

u Jezusa, gdyż On zmartwychwstał.

Wystąpienie ks. Adama Romejki zostało zatytułowane *Wien 2018. Zur Frage Polen in Wien (Wiedeń 2018. O Polakach w Wiedniu)*. Zaprezentował w nim, czym zajmował się w czasie pobytu w Wiedniu – odniósł się do zbierania materiałów w bibliotekach i archiwach, przeprowadzonych wywiadów oraz duszpasterskiej aktywności przy Polskiej Misji Katolickiej w Wiedniu. Uogólniając, stwierdził, że Polakom raczej dobrze wiedzie się w Wiedniu – zawdzięczają to swojej pracowitości. Ujawniają się jednak różnego rodzaju problemy związane z życiem duchowym, moralnym prowadzeniem się oraz nałogami. Interesujące jest to, w jaki sposób Austriacy spoglądają na Polaków. Nierzadko kojarzą się im oni z konsumpcją alkoholu. Z tego powodu jeden z interlokutorów, chcąc okazać uprzejmość oraz „znanstwo” spraw polskich, przeproszał, że nie jest dobrze przygotowany na spotkanie, gdyż nie mógł poczęstować ks. Romejki, jak stwierdził dosłownie, „polmosem”, tj. wódką.

Obecność na kolokwium księży z Tarnowa, Wojciecha Gałdy i Adama Sroki, którzy w tamtejszym seminarium pełnią funkcję ojców duchownych, była okazją do rozmowy na tematy duszpasterskie. Diecezja tarnowska znana jest w Polsce jako „powołaniowy potentat”. Jednocześnie kształciło się w niej 300-320 kleryków. Obecnie liczba ta wynosi 117, w tym 18 na pierwszym roku. Trudno przewidzieć ilość kleryków, którzy zgłoszą się do seminarium. W 2018 r. ciekawostką okazało się seminarium w Kaliszu, gdzie na pierwszy rok przyjęto 16 kandydatów do kapłaństwa, podczas gdy w całym seminarium studiuje ich 42<sup>7</sup>. Dla porównania można wskazać Gdańskie Seminarium Duchowne, w którym na pierwszy rok przyjęto siedmiu kleryków. Liczba wszystkich alumnów to 52<sup>8</sup>.

Dwunaste spotkanie w ramach International Colloquium of Dramatic Theology w Gdańsku było udane. Kolejne, trzynaste, zaplanowano na 15-17 lipca 2019 r. w Innsbrucku. Będzie ono miało szczególny charakter, gdyż odbędzie się tuż po przejściu ks. profesora Józefa Niewiadomskiego na emeryturę. Oficjalne pożegnanie zaplanowane zostało na 25 czerwca. Czy „13” okaże się łaskawa? Czy kolokwia będą kontynuowane? Najbliższe lata rozwieją te wątpliwości.

Ks. Adam Romejko

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8513-2955

<sup>7</sup> M. Puchała, *Inauguracja Roku Akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Kaliszu*, <http://www.radiorodzina.kalisz.pl/inauguracja-roku-akademickiego-w-wyzszym-seminarium-duchownym-w-kaliszu/> (15.11.2018).

<sup>8</sup> *Roczniki*, <https://gsd.gda.pl/wspolnota/klerycy/roczniki/> (15.11.2018).

## Noty o Autorach

MICHAŁ BIAŁKOWSKI, dr; adiunkt na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; bialkowski@umk.pl.

MONIKA BOBULSKA, mgr; doktorantka na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; mbobulska@o2.pl.

KS. WOJCIECH CICHOSZ, prof. dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; cichosz@umk.pl.

KS. MATEUSZ CYRKLAFF, mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; mc.noster@wp.pl.

KS. RAFAŁ DETTLAFF, mgr; doktorant na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; rdet@diecezjagdansk.pl.

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; tomasz.dutkiewicz@op.pl.

MATEUSZ IHNATOWICZ, dr; pracownik Muzeum Piaśnickiego w Wejherowie, Oddziału Muzeum Stutthof w Sztutowie; mateuszihnatowicz@gmail.com.

ANDRZEJ Ł. JĘDRZEJCZAK, mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; andrzejjedrzejczak@onet.eu.

KS. ROBERT KACZOROWSKI, dr hab. szt. muz.; adiunkt na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. St. Moniuszki w Gdańsku; x-erka@wp.pl.

KS. WŁODZIMIERZ S. KOSIACKI, mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; umkk@wp.pl.

KS. MAREK KOWALKOWSKI, mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; mkowalkowski19@wp.pl.

KS. WIESŁAW KRAIŃSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; krainskw@umk.pl.

KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; darkwt63@amu.edu.pl.

KS. ADAM KUBUŚ, dr; adiunkt na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; akubis@gmail.com.

KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; wieslaw.Luzynski@umk.pl.



- IRENEUSZ MILEWSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; hisim@univ.gda.pl.
- KS. JANUSZ NAWROT, prof. dr hab., profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; jannaw@amu.edu.pl.
- KS. ANDRZEJ PRYBA MSF, dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; pryba@amu.edu.pl.
- KS. ADAM ROMEJKO, dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; aromejko@gmx.net.
- BERENIKA SERYCZYŃSKA, mgr; doktorantka na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; berenika.camino@gmail.com.
- KS. SŁAWOMIR STASIAK, dr hab.; profesor na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; gimel@poczta.onet.pl.
- KS. GRZEGORZ SZAMOCKI, dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; g.szamocki@ug.edu.pl.
- KS. ZBIGNIEW WANAT, dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; wanat@umk.pl.
- KS. MATEUSZ ZAWADZKI, mgr.; doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; matzawadzki@gmail.com.