

# **STUDIA GDAŃSKIE**

TOM XLIV

# STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2019

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**STUDIA GDAŃSKIE**

TOM XLIV

GDAŃSK 2019

### **Rada naukowa**

- ks. Janusz Balicki* (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
*ks. Wojciech Bęben* (Uniwersytet Gdański)  
*ks. Jacek Bramorski* (Akademia Muzyczna w Gdańsku)  
*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 Misiaszek* (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
*ks. Józef Niewiadomski* (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)  
*Robert Petkovšek CM* (Univerza v Ljubljani, Słowenia)  
*Ivan Platovnjak SJ* (Univerza v Ljubljani, Słowenia)  
*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. prof. dr hab. Jan Perszon*, UMK – nauki teologiczne  
*dr hab. Michał Kosznicki*, prof. UG – nauki humanistyczne  
*ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz*, UMK – nauki społeczne

### **Redaktorzy językowi**

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

### **Recenzenci tomu 44 (2019)**

*ks. Daniel Brzeziński*, *ks. Tomasz Dutkiewicz*, *Wojciech Gajewski*, *Edward Jakiel*, *ks. Robert Kaczorowski*,  
*ks. Wiesław Kraiński*, *Anna Kuśmirek*, *ks. Wiesław Łużyński*, *Ireneusz Milewski*, *ks. Andrzej Najda*,  
*ks. Adam Romejko*, *ks. Marek Saj*, *ks. Stanisław Suwiński*, *ks. Janusz Szulist*

### **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

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: [biuroobslugi@bernardinum.com.pl](mailto:biuroobslugi@bernardinum.com.pl)

### **Wydawca**

Gdańskie Seminarium Duchowne  
Kuria Metropolitalna Gdańska

## Spis treści

Od Redakcji .....	9
Editorial .....	11

## Artykuły

### NAUKI TEOLOGICZNE

ANDRZEJ ŁUKASZ JĘDRZEJCZAK Zagadkowe relacje pomiędzy bohaterami sagi o Samsonie. Analiza wybranych elementów Sdz 13-16 .....	15
Ks. JACEK STEFAŃSKI Wyeksponowany motyw Wyjścia w Mk 6,45-52 .....	29
Ks. ŁUKASZ PONDEL „Teologia paruzyjna” jako przełom w eschatologii chrześcijańskiej .....	49
Ks. TOMASZ DUTKIEWICZ Czy anioł jest „rzeczą”? Próba metafizycznej refleksji nad wyznaniem wiary w Boga Stworzyciela „rzeczy niewidzialnych” .....	65
Ks. PIOTR ROSZAK Miara rzeczy. Teologiczny kod Modlitwy Norwida .....	75
Ks. JANUSZ BUJAK Zjawisko „spoczynku w Duchu Świętym” w polskiej literaturze teologicznej i w VI Dokumencie z Malines .....	87

### NAUKI HUMANISTYCZNE

ROMAN MARCINKOWSKI Leczenie w szabat w świetle wybranych tekstów judaizmu rabinicznego .....	109
MATEUSZ IHNATOWICZ Jeziuci warszawscy wobec Marca 1968 w wybranej dokumentacji Służby Bezpieczeństwa Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej .....	123

- Ks. DARIUSZ ŁAWIK  
Wpływ koncepcji obecności Jezusa w Eucharystii na kształtowanie się  
nauki reformatatorów o Wieczerzy Pańskiej ..... 131

- ROBERT KACZOROWSKI  
Cztery pieśni do świętego Mikołaja pochodzące ze Zbioru pieśni nabożnych  
katolickich do użytku kościelnego i domowego (Pelplin, 1871)  
w aspekcie semantycznym oraz wybranych zagadnień muzycznych ..... 145

## NAUKI SPOŁECZNE

- JAKUB J. WOŹNIAK  
Doświadczenie religijne Kościoła a doświadczenie wspólnoty narodowej  
w pismach Josepha Ratzingera-Benedykta XVI ..... 165

- Ks. RAFAŁ DETTLAFF  
Prawa i obowiązki duchownych na podstawie uchwał  
III Synodu Gdańskiego ..... 181

- IZABELA KRASIŃSKA  
Wizerunek działacza antyalkoholowego w przekazie  
„Przyjaciela Trzeźwości” (1927-1939) ..... 205

- Ks. ADAM ROMEJKO  
Obraz medialny Polaków mieszkających w Wiedniu  
w przekazie Austriackiej Rozgłośni Radiowo-Telewizyjnej (ORF) ..... 225

## Recenzje i omówienia

- Ks. WOJCIECH CICHOSZ  
Ks. Zbigniew Wanat, *Hipokrates i sumienie. Teologiczny aspekt  
formacji moralnej pracowników służby zdrowia*,  
Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2019, s. 373..... 247

- Ks. ADAM ROMEJKO  
Cynthia L. Haven, *Evolution of Desire. A Life of René Girard*,  
Michigan State University Press, East Lansing 2018, s. 317..... 251

- Ks. ADAM ROMEJKO  
Sineb El Masrar, *Muslim Men. Wer sie sind, was sie wollen*, Herder,  
Freiburg – Basel – Wien 2018, s. 255 ..... 259

- Ks. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI  
Adam Zadroga, *Katolicka myśl ekonomiczno-społeczna wobec fundamentalnych  
założeń ekonomii głównego nurtu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 279. .... 265

## Contents

Editorial .....	11
-----------------	----

## Articles

### THEOLOGY

ANDRZEJ ŁUKASZ JĘDRZEJCZAK The Puzzling Relations Between the Heroes of the Samson Saga. Analysis of Selected Elements Jud. 13-16 .....	15
JACEK STEFAŃSKI The Underscored Exodus Motif in Mk 6,45-52 .....	29
ŁUKASZ PONDEL “Parousian Theology” as a Breakthrough in Christian Eschatology .....	49
TOMASZ DUTKIEWICZ Is an Angel a “Thing”? An Attempt at Metaphysical Reflection on the Profession of Faith in God, “Maker of Heaven and Earth, of all Things Visible and Invisible” .....	65
PIOTR ROSZAK The Measure of Things. The Theological Code of Norwid’s Prayer .....	75
JANUSZ BUJAK The Phenomenon of “Resting in the Holy Spirit” in Polish Theological Literature and in the Sixth Document of Malines.....	87

### HUMANITIES

ROMAN MARCINKOWSKI Treatment on the Sabbath in the Light of Selected Texts of Rabbinic Judaism .....	109
MATEUSZ IHNATOWICZ The Warsaw Jesuits’ Attitude to March 1968 in Selected Documentation of the Security Service of the Ministry of the Interior of the Polish People’s Republic .....	123
DARIUSZ ŁAWIK The Influence of the Concept of Jesus’ Presence in the Eucharist on the Formation of Reformers’ Teachings about the Lord’s Supper .....	131

ROBERT KACZOROWSKI

- Four Hymns to Saint Nicholas From the Collection Catholic Devotional Hymns  
for Church and Home Use (Pelplin, 1871) in Terms of Semantic  
and Selected Musical Issues ..... 145

## SOCIAL SCIENCES

JAKUB J. WOŹNIAK

- The Religious Experience of the Church and the Experience of National  
Community in the Writings of Joseph Ratzinger–Benedict XVI ..... 165

RAFAŁ DETTLAFF

- The Rights and Duties of Clergymen, Based on the Resolutions  
of the Third Synod of Gdańsk ..... 181

IZABELA KRASIŃSKA

- The Image of an Anti-alcohol Activist in the Message  
of “Przyjaciel Trzeźwości” (1927-1939) ..... 205

ADAM ROMEJKO

- The Media Image of Poles living in Vienna in the Programs  
of the Austrian Broadcasting Corporation (ORF) ..... 225

## Reviews and discussons

WOJCIECH CICHOSZ

- Ks. Zbigniew Wanat, *Hipokrates i sumienie. Teologiczny aspekt  
formacji moralnej pracowników służby zdrowia*,  
Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2019, s. 373..... 247

ADAM ROMEJKO

- Cynthia L. Haven, *Evolution of Desire. A Life of René Girard*,  
Michigan State University Press, East Lansing 2018, s. 317 ..... 251

ADAM ROMEJKO

- Sineb El Masrar, *Muslim Men. Wer sie sind, was sie wollen*, Herder,  
Freiburg – Basel – Wien 2018, s. 255 ..... 259

WIESŁAW ŁUŻYŃSKI

- Adam Zadroga, *Katolicka myśl ekonomiczno-społeczna wobec  
fundamentalnych założeń ekonomii głównego nurtu*,  
Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 279 ..... 265



## Od Redakcji

Pierwszy numer „Studiów Gdańskich” ukazał się w roku 1973. Od tego czasu na łamach periodyku zostało opublikowanych wiele artykułów, których treść odzwierciedla naukową refleksję i badania koncentrujące się wokół zagadnień religijnych i społeczno-kulturowych. Prezentowane dotąd studia wpisują się w dyskusje nad problemami z zakresu historii religii i Kościoła, egzegezy biblijnej, teologii systematycznej i praktycznej, a także filozofii i socjologii. Wysiętek kolejnych Zespołów Redakcyjnych, wsparcie Rad Naukowych i życzliwa współpraca z Recenzentami zaowocowały uznaniem dla czasopisma wśród Czytelników i Autorów. W ostatnich latach „Studia Gdańskie” utrwaliły już swoje miejsce pośród czasopism punktowanych na tzw. „liście ministerialnej”.

W październiku 2018 roku weszła w życie nowa ustawa o szkolnictwie wyższym, zwana potocznie „Konstytucją dla Nauki” lub „Ustawą 2.0”. Jej przepisy mają na celu wysoką jakość kształcenia oraz działalności naukowej. W ustawie jest również mowa o promowaniu działań na rzecz podnoszenia poziomu polskich czasopism naukowych tak, aby umożliwiał on im wejście w międzynarodowy obieg naukowy (Art. 401). Również w październiku 2018 roku Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego wydał rozporządzenie w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych, które ustala ich nową klasyfikację.

Promulgacja tych normatywnych aktów oraz idące za nią zmiany w obszarze badań naukowych, ich organizacji, przeprowadzania oraz publikowania ich rezultatów, stały się wyzwaniem również dla Redakcji „Studiów Gdańskich”. Jednym z elementów odpowiedzi na to wyzwanie jest zastosowany w niniejszym tomie [StGd 44 (2019)] nowy podział treści, który odąd będzie obowiązywał także w następnych numerach czasopisma. Publikowane artykuły naukowe są uporządkowane w trzech blokach, których tytuły odpowiadają nazwom dziedzin naukowych, zgodnie z nową klasyfikacją: 1. Nauki teologiczne; 2. Nauki humanistyczne; 3. Nauki społeczne. Wyróżnione bloki odpowiadają profilowi

merytorycznemu „Studiów Gdańskich” i jako takie zawierają teksty poruszające kwestie obszaru tematycznego dyscyplin naukowych, wchodzących w skład danej dziedziny.

Zespół Redakcyjny i Rada Naukowa „Studiów Gdańskich” widzą potrzebę większego umiędzynarodowienia periodyku, które ma się dokonywać nie tylko poprzez obecność w międzynarodowych referencyjnych bazach czasopism (StGd są już indeksowane w CEJSH, CEEOL, IC Journals Master List, EBSCO, ERIH Plus i PBN), lecz także poprzez publikowanie artykułów również w językach kongresowych, zwłaszcza w angielskim. Takie działania mają służyć włączeniu się Autorów w międzynarodową debatę naukową.

Na tom 44 składa się sześć artykułów naukowych, dotyczących problematyki z zakresu nauk teologicznych, i po cztery artykuły z tematyki kwalifikowanej do nauk humanistycznych i społecznych. W części tomu zatytułowanej „Recenzje i omówienia” zamieszczono recenzje czterech monografii naukowych.

W przygotowaniu tekstów do publikacji ważną rolę odgrywają stali Redaktorzy tematyczni, którzy jako specjaliści w swojej dziedzinie, dokonują wstępnej oceny przesłanych do Redakcji tekstów. Im oraz całemu Zespołowi Redakcyjnemu, Recenzentom oraz Autorom bardzo dziękuję za współpracę.

Szczególną wdzięczność pragnę wyrazić wobec Metropolity Gdańskiego, Księdza Arcybiskupa Sławoja Leszka Głódzia, który wspiera funkcjonowanie „Studiów Gdańskich”, zwłaszcza poprzez zabezpieczenie środków materialnych przeznaczonych na sfinansowanie procesu wydawniczego.

Wszystkim Czytelnikom życzę miłej i owocnej lektury.

Ks. Grzegorz Szamocki  
Redaktor Naczelny

## Editorial

The first issue of *Studia Gdańskie* appeared in 1973. Since then the many articles published in the Journal have presented scholarly reflection and research focused on religious and socio-cultural problems. The topics discussed have included ecclesiastical and religious history, biblical exegesis, systematic and practical theology, philosophy and sociology. The efforts of successive editorial boards, supported by academic advisory boards and the kind help of reviewers, have borne fruit in the respect in which the Journal is held by readers and contributors. In recent years, *Studia Gdańskie* has confirmed its position on the so-called “ministerial list” of point-bearing periodicals.

In October 2018 new legislation on higher education came into force. Colloquially known as the “Constitution for Science and Learning”, or the “2.0 Bill”, its aim was to improve the quality of education and research. The Statute also speaks of steps designed to raise the standard of Polish academic journals so that they enter international scholarly circulation (Art. 401). In October 2018 the Minister of Research and Higher Education also issued a decree establishing a new classification of fields of learning and academic disciplines.

The Editors of *Studia Gdańskie* have responded to the challenge posed by this new legislation and the accompanying changes in fields of academic research, as well as in its organisation and conduct and in the publication of its outcomes. One effect of this is the new division of contents applied in the current issue [StGd 44 (2019)], a division which will be the norm from now on. The articles are arranged in three sections whose titles correspond to the names of the relevant academic fields as classified by the new Statute: 1. Theology; 2. Humanities; 3. Social Sciences. These sections correspond to the profile of the Journal and as such contain texts dealing with questions from the thematic areas of the academic disciplines belonging to the given field.

The Editorial and Academic Boards of *Studia Gdańskie* perceive a need for the Journal to become more international. They intend to respond to this not only by ensuring that the Journal is present on international referential databases (StGd is already catalogued in CEJSH, CEEOL, IC Journals Master List, EBSCO, ERIH Plus and PBN), but also by including articles in congress languages, especially English. These moves are intended to involve contributors in international scholarly debate.

Volume 44 consists of six academic articles concerning problems from the field of theology, and four each related to humanities and social sciences. The “Reviews and Comments” section of the issue contains reviews of four scholarly monographs.

In preparing the texts for publication an important part was played by the regular thematic Editors, who as specialists in their field carry out a preliminary assessment of the texts submitted to the Journal. I thank them and the whole Editorial Team, Reviewers and Contributors for their co-operation.

I wish to express particular gratitude to Sławoj Leszek Głódź, the Metropolitan Archbishop of Gdańsk, for his support for *Studia Gdańskie*, especially for covering the costs of the publication process.

I wish all readers pleasant and fruitful reading.

Grzegorz Szamocki  
Chief Editor

ARTYKUŁY

---

*Nauki teologiczne*



ANDRZEJ ŁUKASZ JĘDRZEJCZAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu  
ORCID: 0000-0001-8892-3632

## Zagadkowe relacje pomiędzy bohaterami sagi o Samsonie. Analiza wybranych elementów Sdz 13-16

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-001>

Streszczenie: Saga o Samsonie jest oryginalną częścią Biblii Hebrajskiej, w której licznie występują niedopowiedzenia, zagadki i stwierdzenia nie do końca zgodne z prawdą. Kolejni bohaterowie zakrywają przed sobą istotne wiadomości, a główny bohater igra ze swoimi przeciwnikami opowiadając im zagadki. Celem przedkładanego artykułu jest wyszczególnić kolejne elementy, które składają się na narrację o Samsonie i stanowią o enigmatyczności całego opowiadania. Analiza wybranych elementów ma uzmysłowić Czytelnikowi, że tajemniczość sagi o Samsonie nie zależy tylko od zagadek konstruowanych przez głównego bohatera, ale także od relacji pomiędzy jego rodzicami i aniołem Pańskim.

Słowa kluczowe: Samson, Filistyni, Księga Sędziów, zagadka

## The Puzzling Relations Between the Heroes of the Samson Saga. Analysis of Selected Elements Jud. 13-16

Abstract: The Samson saga is an original part of the Hebrew Bible in which numerous understatements, puzzles and statements far from the truth appear. Successive heroes hide important information from one another, while the principal figure plays with his opponents by telling them puzzles. The main aim of this article is specify the successive elements which make up the narrative and which give the story as a whole its enigmatic character. The analysis of selected elements is intended to make the reader aware that the enigma of the Samson saga rests not only on the puzzles constructed by the principal figure, but also on the relationship between his parents and the angel of God.

Keywords: Samson, Philistines, The Book of Judges, puzzle

## Wstęp

Historia Samsona daje szereg możliwości interpretacyjnych, bowiem składa się na nią wiele elementów<sup>1</sup>. Precyzyjne określenie kolejnych części, jakie składają się na cały cykl (Sdz 13-16), uwidacznia mnogość motywów: wieści przyniesione przez Bożego posłańca (13,1-23) i cudowne narodziny Samsona (13,24-25); pierwsze miłosne perypetie Samsona (14,1-5a); motyw walki z lwem i symboliczne pojawienie się miodu w padlinie zwierzęcia (14,5b-9); wesele Bożego wybrańca z Filistynką i towarzyszące mu inne wydarzenia (14,10-20); walka Samsona z Filistynami (15,1-20)<sup>2</sup> oraz ostatni etap życia nazirejczyka, kiedy to poznał Dalilę i zakochał się w niej, za co przypłacił życiem (16,4-31). W oparciu o ten ogólny podział lub próbując rozbić kolejne partie tekstu kierując się bardziej szczegółowymi kryteriami analiza egzegetyczna może zostać poprowadzona w kilku kierunkach. Ważnym dla zrozumienia historii Samsona może być ukazanie roli kobiet w życiu bohatera, począwszy od jego matki, nieznaney z imienia żony Manoacha, która była niepełna (13,2), skończywszy na Dalili, ostatniej kobiecie życia biblijnego bohatera (16,4), której rola nie jest wcale oczywista<sup>3</sup>. Relacje w Sdz 13-16 występują na trzech różnych poziomach: etnicznym (Izrael-Filistyni), religijnym (człowiek-Bóg/bóstwo) oraz personalnym (Samson-rodzice; Samson-kobiety)<sup>4</sup>. Innym, równie ważnym motywem poruszonym w historii o Samsonie jest zarys stosunków, jakie utrzymywały się pomiędzy Izraelitami a Filistynami<sup>5</sup>. Również i sama postać

<sup>1</sup> Przeglądu historii egzegezy historii Samsona dokonuje G. Mobley, *Samson and the Liminal Hero in the Ancient Near East*, New York, London 2006, s. 1-36. Interesującą linią interpretacyjną jest potraktowanie Samsona jako obrazu Izraela, por. E.L. Greenstein, *The Riddle of Samson*, "Prooftexts" 1/3 (1981) s. 248-249.

<sup>2</sup> Interesujące opracowanie zagadnień archeologicznych i topograficznych związanych z Sdz 15 dostarczył N. Na'aman, *David's Stronghold and Samson's Rock of Etam*, w: „Let us Go up to Zion”, (Supplement to Vetus Testamentum; 153), red. I. Provan, M.J. Boda, Leiden, Boston 2012, s. 431-440. Przykładem rozbitcia większej partii tekstu na mniejsze fragment jest propozycja Crenshawa dotycząca podanej perykopy: przygotowania do wesela (14,1-9); uczta weselna (ww. 10-20); próba pojednania (15,1-8); walka wręcz (ww. 9-17); prośba o pomoc (ww. 18-19); dwie edytorskie uwagi (14.10; 15.20), por. tenże, *Samson. A Secret Betrayed, a Vow Ignored*, Atlanta 1978, s. 77.

<sup>3</sup> L. Rowlett, *Violent Femmes and S/M: Queering Samson and Delilah*, w: "Queer Commentary and the Hebrew Bible", (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; 334) red. K. Stone, Sheffield 2002, s. 106. Autorka również wskazuje na inne możliwe interpretacje, a wśród nich pojawia się Dalila jako kusicielka.

<sup>4</sup> S. Gillmayr-Bucher, *A Hero Ensnared in Otherness? Literary Imaes of Samson*, w: *Samson: Hero or Fool? The Many Faces of Samson*, (Themes in Biblical Narrative; 17), red. E. Eynikel, T. Nicklas, Leiden, Boston 2014, s. 33.

<sup>5</sup> Historia Samsona ze stosunkami izraelsko-filistynskimi w tle może być odbiciem sytuacji politycznej prawdopodobnie okresu żelaza I, kiedy te dwie kultury wchodziły ze sobą w interakcje; S. Niditch, *Judges*, Louisville 2011, s. 144-145. Badania nad historią Filistynów i ich relacji między innymi z Izraelitami nadal trwają, również w Polsce, czego dowodem jest książka autorstwa Łukasza Niesiołowskiego-Spanò, *Dziedzictwo Goliata: Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych* Toruń 2012. Interesującym opracowaniem zagadnienia jest również książka autorstwa Pekki Pitkänena,



izraelskiego wojownika może być rozumiana na kilka różnych sposobów. W tradycji chrześcijańskiej Samson przedstawiany był jako święty, prorok lub nawet jako typ mesjasza (również w judaizmie), a zdarzały się także negatywne zdania na temat jego osoby<sup>6</sup>.

Pierwsza część artykułu została poświęcona skrótovej analizie czasownika  $\text{הִתְחַלְּקַ$ , który pojawia się w sadze o Samsonie i łączy narrację o spotkaniu żony Manoacha z zagadkami stawianymi przez biblijnego herosa. Przeprowadzona zostanie zatem egzegeza fragmentów biblijnych opowiadających o tym cudownym wydarzeniu (Sdz 13). Dalej, poddana obserwacji zostanie postać głównego bohatera, który, pomimo wybrania przez Boga, nie stanowi odpowiedniego przykładu do naśladowania. Emocjonalny, silny i uległy kochanek, staje w opozycji do swych rodziców, jest agresywny i nieobliczalny. Przeprowadzone badania mają na celu ukazanie *zagadkowości* nie tylko oświadczeń stawianych przez Samsona, a przede wszystkim relacji, jakie występują najpierw pomiędzy rodzicami biblijnego wojownika, a także pomiędzy Samsonem i Bogiem lub Samsonem a Izraelem i Filistynami. Tajemniczość postaci, budowanych relacji międzyludzkich i celowości pojawienia się kolejnych bohaterów w całej sadze o Samsonie, jest zaskakująca, a utkana przez autora biblijnego narracja, obserwowana z bliska, pozwala spojrzeć na problemy relacji w innej perspektywie.

## 1. Występowanie czasownika $\text{הִתְחַלְּקַ$ w tekstach biblijnych

Marghalit<sup>7</sup> wyszczególnił dziewięć miejsc w całej Biblii, w których pojawia się słowo  $\text{הִתְחַלְּקַ$ , tłumaczone w polskich przekładach jako „zagadka” (Ps 59,5) lub „wyrazy ukryte” (Lb 12,8)<sup>8</sup>. Słowo to występuje w bezpośrednim sąsiedztwie z czasownikami ( $\text{עֲבַד}$  - „wypowiadać”, Ps 78,2;  $\text{יָדַע}$  - „rozumieć”,

---

*Ancient Israel and Philistia: Settler Colonialism and Ethnocultural Interaction*, (Ugarit Forschungen; 45), Münster 2014. O greckim tle sagi Samsona i zadawanych przez niego zagadek rozpisuje się A. Yadin, *Samson's hidā*, „Vetus Testamentum” 52/3 (2002), s. 418-423.

<sup>6</sup> M.J. Grey, „The Redeemer to Arise from the House of Dan”: *Samson, Apocalypticism, and Messianic Hopes in Late Antique Galilee*, „Journal for the Study of Judaism” 44 (2013) s. 581. E.L. Greenstein w swoim obszernym artykule napisał wręcz, że „pierwszą anomalią jest charakter Samsona”, por. tenże, dz. cyt., s. 239. Powstało też kilka artykułów, których autorzy umieścili Samsona i Dalilę w kontekście seksualnym, wykazując przy tym elementy scenariusza sadomasochistycznego, gdzie dominująca rolę odgrywała kobieta, zob. U.Y. Kim, *More to the Eye than Meets the Eye. A Protest against Empire in Samson's Death?*, „Biblical Interpretation” 22 (2014).

<sup>7</sup> O. Margalith, *Samson's Riddle and Samson's Magic Locks*, „Vetus Testamentum” 36/2 (1986), s. 225-226. Powtarza tę listę również A. Yadin, dz. cyt., s. 410-411.

<sup>8</sup> Słowo  $\text{הִתְחַלְּקַ$  pojawia się w całej Biblii szesnaście razy. W sadze o Samsonie występuje osiem razy (Sdz 14,12.13.14.15.16.17.18.19); w Pięcioksięgu raz (Lb 12,8); w innych księgach historycznych dwa razy (1 Krl 10,1; 2 Krn 9,1); w dziełach mądrościowych – dwa razy (Ps 78,2; Prz 1,6) oraz u proroków trzykrotnie (Ez 17,2; Dan 8,23; Hab. 2,6).

Dan 8,23) lub rzeczownikami odczasownikowymi (מְלִיצָה – «mówienie», Hab. 2,6). Zestawiane są one także na równi z „mądrymi słowami” (חֲכָמִים דְּבָרִים, Prz 1,6). Z interesującym nas czasownikiem דָּבַר pojawia się jedynie pięciokrotnie<sup>9</sup>, przy czym sam czasownik w całej Biblii Hebrajskiej występuje 370 razy. Zwykle tłumaczone może być jako „mówić”, „oświadczać”, „przekazywać”, „wyjaśniać”, „oświadczać”, „informować”, „tłumaczyć”<sup>10</sup>. Istnieją jeszcze inne możliwości przekładu czasownika דָּבַר: „denuncjować”, „demaskować”<sup>11</sup>. Ta możliwość tłumaczenia w kontekście zagadek stawianych przez Samsona oraz zatajeniu prawdy przez Bożego posłańca i żonę całej prawdy nie może być użyta. Skłaniam się do pierwszej grupy wyrazów, spośród których najlepszym wyborem byłoby słowo „przekazywać”. Egzegeci proponują także inne rozwiązania, które nie znalazły się w słownikach hebrajskiego biblijnego. Omawiany czasownik przetłumaczyć można jako „ujawniać”, „rozgłaszać”. Użycie tego tłumaczenia wskazuje jakoby pewne informacje nie były wcześniej dostępne dla wszystkich i dopiero przy zastosowaniu zagadki można było je odkryć. Jak okaże się w dalszej części artykułu, żona Manoacha po widzeniu anioła nie podaje całej prawdy o wieściach, jakie przekazał jej Boży posłaniec. W zagadkach konstruowanych przez Samsona leżą wskazówki, ale same w sobie nie są one wyjawieniem całej prawdy, tylko pewnym nakierowaniem na rzeczywistość, o której mówią. Manoach, zadając pytanie Bożemu posłańcowi, ujawnił, że istnieje jakaś wiedza jemu jeszcze niedostępna. Pytania pojawiające się poza narracją o zagadkach zadawanych przez Samsona powiększają rezerwar tajemnic. Poprzez te pytania czytelnik może odnieść wrażenie, że zagadki dominują nie tylko w czternastym i szesnastym rozdziale Księgi Sędziów<sup>12</sup>. Tym, co odróżnia zagadki Samsona od tajemniczych oświadczeń jego rodziców, jest ich „karkołomność”. Bohater sagi zadaje je w dramatycznych sytuacjach, kiedy jego życie jest zagrożone, a mimo to prowokuje do poszukiwania odpowiedzi<sup>13</sup>.

## 2. „Zagadkowe” środowisko rodzinne i społeczne

Biblijny życiorys<sup>14</sup> Samsona pozbawiony został okresu młodości. Autor natchniony, po wskazaniu na ramy chronologiczne wydarzeń (13,1)<sup>15</sup>, określeniu

<sup>9</sup> דָּבַר (14,13.14; *hifil*); דָּבַר (14,15; *hifil*, con. imperfecte iussive); דָּבַר (14,17; *hifil*, consecutive imperfect); דָּבַר (14,19; *hifil*, participle).

<sup>10</sup> D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. V, Sheffield 2011, s. 600-603.

<sup>11</sup> D.J.A. Clines, dz. cyt., s. 603.

<sup>12</sup> E.L. Greenstien, dz. cyt., s. 247.

<sup>13</sup> A. Yadin, dz. cyt., s. 408.

<sup>14</sup> Ł. Niesiołowski-Spanò wskazuje na problemy z ustaleniem gatunku literackiego i stawia historię Samsona obok mitów heroicznych starożytnej Grecji, dz. cyt., s. 371.

<sup>15</sup> Soggin wskazuje na pewną dysproporcję w podawanych danych, kiedy porównuje 13,1 z 16,31, por. tenże, *Judges*, Louisville 2016, s. 228. W pierwszym wersecie mowa o czterdziestu latach ucisku

miejsca, w którym historia Samsona się rozgrywa (w. 2) oraz po przedłożeniu informacji o spotkaniu rodziców z Bożym posłańcem (מַלְאָכִי ה' אֶלֵיהֶם) (ww. 3-21), przechodzi do krótkiej adnotacji o narodzinach Samsona i wypełnieniu zadania, jakie jego matce powierzył wcześniej Anioł Pana (w. 24a). Bohater dorastał w swoich rodzinnych stronach, „między Sorea a Esztoł”<sup>16</sup>, a jego wzrostowi towarzyszyło Boże błogosławieństwo (ww. 24a-25). Może wydawać się zaskakujące, jak wiele miejsca poświęcił autor biblijny na opis spotkań matki i ojca przyszłego sędziego Izraela z Bożym wysłańcem, w kontekście krótkiej adnotacji o narodzinach podniośle zapowiadanego potomka<sup>17</sup>. Skupienie hagiografa na szczegółowym przedstawieniu konwersacji pomiędzy rodzicami Samsona a Aniołem Pana stanowi oryginalną część Biblii Hebrajskiej. Podczas gdy zapowiedź narodzin wielkiego izraelskiego wojownika zajmuje w przybliżeniu cały rozdział, tak trudno znaleźć opis narodzin izraelskiego prawodawcy i przewodnika do ziemi obiecanej, Mojżesza, lub innej ważnej postaci, znanej z ksiąg historycznych, jaką był Samuel, inspirator monarchii izraelskiej<sup>18</sup>. Zapowiedzi Bożego wysłańca o narodzeniu potomka (w. 3b) i o jego przyszłości (w. 5b) realizują się kolejno w 13,24 oraz w dalszej części sagi o Samsonie<sup>19</sup>. W opinii niektórych badaczy, cykle o Gedeonie i o Samsonie odsłaniają historię o Danitach. Te dwie sagi o biblijnych sędziach noszą znamiona „opowieści kultycznych”<sup>20</sup>. Rozbudowany opis spotkania Manoacha i jego żony z Bożym posłańcem mógł służyć jako próba identyfikacji kultu Danitów z „oficjalnie”

---

ze strony Filistynów, a w drugim o dwudziestu latach panowania Samsona jako biblijnego sędziego. Co zrobić z brakującymi informacjami o pozostałych dwudziestu latach? Można podążać drogą zaproponowaną przez Soggina, który wskazywał na budowę opowiadania z różnych tradycji. Można jednak uznać, że te dwadzieścia brakujących lat to okres dorastania Samsona, o którym hagiograf wspomina tylko intencjonalnie (13,24b-25). Można jedynie domniemywać, dlaczego autor biblijny zdecydował się na budowę opowiada o Samsonie pomijając jego lata młodości, jednak nie jest to celem przedkładanego artykułu. Ponadto, formuła wprowadzająca główne wątki w Księdze Sędziów, zostaje użyta po raz ostatni (13,1a), por. B.G. Webb, *The Book of Judges. An Integrated Reading*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series; 46), Sheffield 1987, s. 162.

<sup>16</sup> Lokalizacja tego miejsca wiąże się ze wskazaniem na tereny zajmowane przez pokolenie Dana. Soggin wskazuje, że teren, na którym rozgrywa się saga o Samsonie, rozciąga się między ziemiami Efraima na północy, Judą na południu i Benjaminem na wschodzie (zob. Joz 19,40-48), por. tenże, dz. cyt., s. 225-226. Dokładniej tereny, po których przemieszczało się nomadyczne plemię Dana, określił Yadin, wskazując na obszar między Sorea i Esztoł (Sdz 13,25) a Kariat Jearim (18,12). Analizując sagę o Samsonie (prawdopodobnie głównie 15,11-12) uznał, że stosunki Danitów z Filistynami były przyjacielskie, stąd musieli oni zamieszkiwać gdzieś w granicach obszaru zajmowanego przez Filistynów, por. J.S. Bray, *Sacred Dan. Religious Tradition and Cultic Practice in Judges 17-18*, (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; 449), New York 2006, s. 16-17.

<sup>17</sup> R. Baker, *Hollow Men, Strange Women. Riddles, Codes and Otherness in the Book of Judges*, (Biblical Interpretations Series; 143), Leiden-Boston 2016, s. 49.

<sup>18</sup> Analizę porównawczą dwóch postaci, Samsona i Samuela, przeprowadził F. Blumenthal, *Samson and Samuel: Two Styles of Leadership*, JBQ 33/2 (130), s. 108-112.

<sup>19</sup> B.G. Webb, dz. cyt., s. 163; J. Kim, *The Structure of the Samson Cycle*, Leuven 1993, s. 184.

<sup>20</sup> J.S. Bray, dz. cyt., s. 50-52.

sprawowanym kultem Izraela. Całość sagi została skomponowana, by umocnić jahwizm, który mógł przetrwać walkę religijną z rywalami tylko dzięki stworzeniu unikalnych treści i dążeniu do czystości kulturowej<sup>21</sup>, która porządkowała struktury społeczne.

Zdolność do konstruowania zagadek Samson wysłał z mlekiem matki – to stwierdzenie jest uprawomocnione, bowiem żona Manoacha nie dość, że prowadzi dyskusję ze swoim mężem w sposób tajemniczy, to i sama pozostaje enigmatyczną postacią. Jej rola, bezimienną kobiety<sup>22</sup>, która otrzymała widzenie Anioła Pańskiego, jest zaskakująca. Poinformowała o wszystkim swego męża, a ten, być może zwiedziony nieufnością do żeńskiego świadka nadnaturalnych wydarzeń, zwrócił się do Boga z prośbą o ponowne pouczenie. Należy podkreślić dwie kwestie: częstotliwość spotkań żony Manoacha z anielskim posłańcem oraz pełna zaskoczenia postawa Manoacha. Porównując częstotliwość kontaktów matki Samsona z aniołem z tym, ile razy styczność miał jej mąż, można odnieść wrażenie, że Manoach w tej historii nie jest wcale potrzebny<sup>23</sup>, tym bardziej, że ominęły go niektóre informacje. Powstaje pewien brak i niedopowiedzenie ze strony hagiografa. Nie wzmiankował on w żaden sposób zbliżenia się dwojga, by urzeczywistnić nowinę przekazaną przez Bożego zwiastuna. Idiom בוא אל (13,6) tłumaczony był przez Marca Bettlera w kontekście seksualnego zbliżenia. Według koncepcji tego badacza to nie Manoach jest biologicznym ojcem Samsona, lecz anioł, który, jak miałyby oznajmić jego żona, „przyszędł i spał ze mną”<sup>24</sup>. Zaskoczenie Manoacha na wieść o przyszłym potomku

<sup>21</sup> J.L. Crenshaw, dz. cyt., s. 80.

<sup>22</sup> Crenshaw wskazuje, że brak imienia pomaga w identyfikacji z daną postacią. Brak ten jest również wyrazem pogodzenia się z własną „jałową sytuacją” (*barren plight*). Mimo przeciwieństw żonę Manoacha można uznać za jedną z najszlachetniejszych matek w Izraelu, tenże, dz. cyt., s. 70. Żona Manoacha, w przeciwieństwie do swojego męża, uznawana jest jako pozytywna postać, por. M. Le Roux, *The Wife of Manoaah, The Mother of Samson*, “Journal for Semitics” 25/2 (2016), s. 548. Greenstein wskazuje na paradoks: bezimienna matka nadaje synowi imię, równocześnie nie przytaczając jego etymologii, jak to zwykle bywa z scenach narodzin ważnych postaci biblijnych, por. tenże, dz. cyt., s. 241.

<sup>23</sup> Derks sugeruje przy tym, że to nie Manoach jest prawdziwym ojcem Samsona, a Jahwe, stąd hagiograf ogranicza do niezbędnego minimum jego aktywność, tenże, „*If I Be Shaven, Then My Strength Will Go from Me*” *A Queer Reading of the Samson Narrative*, “Biblical Interpretation” 23 (2015), s. 556.

<sup>24</sup> U.Y. Kim, dz. cyt., s. 3. Podobnie również G. Mobley, dz. cyt., s. 87. Interesującą diagnozę stawia Lilian Klein. Wskazuje ona na słowo קקד, które pojawia się w kilku miejscach tekstu biblijnego, gdy mowa jest o Boskich odwiedzinach u kobiet, które po spotkaniu z Jahwe zachodzą w ciążę (Rdz 21,1; 1 Sm 2,21). Czasownik ten występuje również w narracji o Samsonie, kiedy hagiograf odnotowuje jego odwiedziny u Filiżytki, gdy przynosi jej kozłą i chce z nią współżyć (Sdz 15,1). Słowo to funkcjonuje zatem jako określenie „ludzkiej pożądań seksualnych lub boskiej laskawości”, por. L.R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of the Judges*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series; 68), Sheffield 1988, s. 113. Trudno jednak wytłumaczyć na czym ta laskawość miała polegać. Jasnym staje się, że to udział Jahwe w historii ludzkiej prowokuje nowe życie, w tym przypadku Samsona. Assis również zwraca uwagę, że formuła „Chcę wejść do mojej żony, do jej sypialni” (15,1) oznacza w rzeczywistości „Będę miał stosunek płciowy z moją żoną”, por. E. Assis, *The Structure*

nie powinno dziwić, bowiem trudno o proste wyjaśnienie sytuacji, kiedy niepłodna kobieta spodziewa się dziecka. Bezpłodność w Biblii jest miejscem działania Boga, który wykorzystuje je do realizacji swoich celów, a towarzyszą mu obietnica i błogosławieństwo dane człowiekowi<sup>25</sup>. Bóg przy pomocy wysłanników oznajmia ludziom plany, jakie ma wobec nich<sup>26</sup>. Żona Manoacha pominęła jednak w swojej relacji dwie istotne wiadomości, o których nie wspomniał także Anioł Pana w kolejnym widzeniu, jakie dostępne było także dla przyszłego ojca. Miała ona stosować specjalną dietę, wolną od konkretnych napojów i nieczystych pokarmów („nie pij wina ani sycery i nie jedz nic nieczystego”, w. 4a), o czym wspomniała mężowi. Powtórzyła również, że ich potomek „będzie poświęcony Bogu” (w. 5c). Zataiła jednak dwie istotne informacje: by nie golić syna, gdy będzie dorastał (w. 5b), oraz, że jego przeznaczeniem będzie wyzwolenie Izraela spod panowania filistyńskiego (w. 5d). Dane te nie zostały również powtórzone przez Bożego wysłannika w jego drugiej mowie, której świadkiem był Manoach (ww. 13-14). Manoach, mimo iż był głową rodziny, został zignorowany zarówno przez swoją żonę, jak i przez anioła<sup>27</sup>. Przemilczenie wiadomości o nieścianiu włosów z głowy syna może być jednoznaczne z poświęceniem go Bogu, co byłoby również jasne dla jego ojca. Biorąc jednak pod uwagę, że to we włosach Samsona tkwiła jego nadprzyrodzona siła<sup>28</sup>, mniemać można, że zatajenie tej prawdy przed jego ojcem wynikało z troski o nierozprzestrzenienie się tej wiadomości. Trzymane w ukryciu było także przeznaczenie Samsona do walki z Filistynami, czego dowodem jest brak zrozumienia przez rodziców decyzji ich pierworodnego (14,4)<sup>29</sup>. Zastanawiające jest to, że zakaz spożywania napojów alkoholowych oraz produktów uznawanych za nieczyste, odnosił się tylko do matki. Jeśli chodzi o obostrzenia, jakimi został obłożony Samson, to autor biblijny informuje jedynie o nieścianiu przez niego włosów, co ma być oznaką przynależności do Boga. Trzy kwestie decydowały o ważności złożonych ślubów: abstynencji od napojów alkoholowych (Lb 6,3),

---

*and Meaning of the Samson Narratives (Jud. 13-16)*, w: *Samson: Hero or Fool? The Many Faces of Samson*, red. E. Eynikel, T. Nicklas, (Themes in Biblical Narrative; 17), Leiden-Bošton 2014, s. 6.

<sup>25</sup> J. Kim, dz. cyt., s. 181-182.

<sup>26</sup> We fragmencie 13,3 autor biblijny oparł o chiasm AA'BB': „Jesteś niepłodna (A) i dotychczas nie rodziłaś (A'), ale poczniesz (B) i urodzisz syna (B')”, J. Kim, dz. cyt., s. 182.

<sup>27</sup> U.Y. Kim, dz. cyt., s. 2

<sup>28</sup> Interesujący jest pierwszy wers pieśni Debory (Sdz 5,2), który można tłumaczyć jako „Kiedy włosy były dłuższe w Izraelu” (tłumaczenie dosłowne AJ). Sugeruje to, że nie tylko włosy Samsona były oznaką jego siły, ale także pozostałych izraelskich wojowników, którzy stanęli do walki w imię Boga. Długie włosy są oznaką przynależności do Izraela, co stawia Samsona w dogodnej pozycji w przeciwieństwie do jego wrogów. Włosy jako takie nie nadają siły, ale ich posiadanie określa identyfikację jako wojownika. Włosy w narracji biblijnej symbolizują też siłę ludzką pochodzącą wprost od Boga, por. E. Assis, dz. cyt., s. 10.

<sup>29</sup> Szczegółową analizę tego passusu przeprowadza Foster w swoim artykule: *Judges 14,4 – Yahweh uses Samson to provoke the Philistines*, “Old Testament Essays” 25/2 (2012).

wstrzymania się od golenia włosów i brody (6,5) oraz unikania kontaktu ze zwłokami (6,7). Samson jako jedyny bohater biblijny był związany ślubem nazireatu przez całe swoje życie, o czym zaświadcza Boży posłaniec w swojej mowie skierowanej do żony Manoacha: „gdyż chłopiec ten od poczęcia będzie poświęcony Bogu” (Sdz 13,5). Autor biblijny nie odniósł do Samsona wprost zakazu spożywania napojów alkoholowych, co nie oznacza, że go nie dotyczyły. Nakaz dotyczył przede wszystkim matki, co zobowiązuje w przyszłości także i Samsona do respektowania tych instrukcji. Dzięki takiemu zabiegowi autor biblijny ukazał szczególną relację pomiędzy matką a dzieckiem, które ta nosi w sobie. Już wskazanie na to, że Samson będzie nazirejczykiem od poczęcia wiąże go z odpowiednimi zarządzeniami<sup>30</sup>. Ponadto, z oświadczeniem, jakie złożyła Manoachowi jego żona, wiąże się jeszcze problem trwałości ślubu nazireatu, z jakim związany został Samson. Boży wysłannik nie wspominał o tym, by Samson przez całe swoje życie związany był przysięgą, a jedynie wskazuje na to, że urodzi się już jako nazirejczyk (הַנְּזִירִים, 5b). Matka Samsona przekazała jednak Manoachowi inną wersję, twierdząc, że posłaniec mówił o całym życiu ich potomka (מִוְלַדְתּוֹ יִזְמַעֲדָה, 7c). Oryginalna wiadomość została uzupełniona o przeczcucia przyszłej matki<sup>31</sup>.

Wypowiedź żony Manoacha, kiedy informuje męża o swojej nieznajomości imienia Bożego wysłannika (13,6b) i jego ponownym przybyciu (w. 10a) łączy się z wydarzeniami, których bohaterem był Samson (14,1-20) za pomocą czasownika נָגַד. Ów czasownik występuje znacznie częściej w serii opowiadającej o wybraniu przez Samsona kobiety na żonę spośród Filistynek (w. 2), jego walki z lwem, o której nie wspominał swemu ojcu i matce (w. 6); także wówczas, gdy częstował swoich rodziców miodem pochodzącym z padliny pokonanego zwierzęcia (w. 9). Użycie czasownika נָגַד jest typowe dla zagadek, jakie przygotował biblijny bohater dla swoich rozmówców: najpierw dla Filistynów podczas zaślubin z kobietą z Timmy<sup>32</sup> i później, gdy próbował cierpliwość swojej ukochanej Dalili<sup>33</sup>. Tak częste użycie czasownika נָגַד we fragmentach z opisami zagadek może sugerować, że i wcześniej bohaterzy sagi ukrywali przed sobą jakieś prawdy: żona przed mężem, a syn przed rodzicami. Manoach, po tym, gdy usłyszał wieści o swoim przyszłym potomku, którego zrodzi mu jego niepłodna żona, próbował znaleźć ziarno prawdy w jej oświadczeniu i wypytywał ją o imię zwiastuna tej nowiny. W odpowiedzi jednak usłyszał oświadczenie żony o nieznajomości imienia oraz pochodzenia Bożego wysłannika. Zatajenie istotnej dla przyszłego ojca wiadomości o imieniu wysłannika nie jest pomysłem matki Samsona. Wskazała ona jedynie w swoim oświadczeniu, że „on [Anioł Boży] nie oznajmił mi (לֹא־לִי הֵגִיד) swego imienia” (BT,

<sup>30</sup> J. Kim, dz. cyt., s. 184.

<sup>31</sup> B.G. Webb, dz. cyt., s. 166.

<sup>32</sup> ww.12[x2].13.14.15.16[x3].17[x2].19.

<sup>33</sup> 16,6.10.13.15.17.18[x2].

13,6). Pojawia się ono jednak później w w. 18, kiedy Boży posłaniec odpowiada Manoachowi: „Czemu pytasz o moje imię? Ono jest niezwykle” (אֵלֶּיךָ)<sup>34</sup>. W narracji o Samsonie nie tylko główny bohater zadaje trudne do rozwiązania zagadki. Czynią to także i inne osoby, choć w pozostałych przypadkach sprawa jest bliższa zatajeniu prawdy i stworzeniu sekretu, niż słownej łamigówki.

### 3. Samson bohaterem zagadkowym

Samson jest człowiekiem skonfliktowanym ze wszystkimi, których zna lub napotyka na swojej drodze. Nie jest to doskonały przykład do naśladowania, zważywszy chociażby na stosunek wojownika do swoich rodziców, kiedy to oznajmia im o swoich małżeńskich planach, czyniąc to w sposób bezceremonialny (14,2-3)<sup>35</sup>. Samson, jako przyszły wyzwoliciel Izraela spod jarzma filistyńskiego, nie jest w stanie zapewnić swoim pobratymcom bezpieczeństwa. Nawet podczas uroczystego momentu, jakim była jego ceremonia weselna, potrafił doprowadzić do złości swoich gości zadając im w niestosownym momencie trudną zagadkę, od której rozwiązania zależał ich dobytek (14,12b-13)<sup>36</sup>. Jego działania są agresywne i stanowią zagrożenie nie tylko dla Filistynów, ale mogły stać się również powodem zbrojnej napaści na lud Izraela. Skrajną nonszalancją odznacza się w trakcie kreowania zagadek. Podczas gdy pierwsza, skierowana do gości weselnych, mogła kosztować go utratę życia, tak opis, jaki znajdujemy w Sdz 16 rozdziale stanowi przykład dziecinnej zabawy, niestosownej dla wytrwanego wojownika. Wystarczy wskazać, że odpowiedzi zostały przez Samsona udzielone po uporczywych namowach kobiety z Timmy (Sdz 14) i Dalili (Sdz 16). Można by zapytać, po co Samson konstruował trudne zagadki i jaki był ich cel, skoro wyjawiał prawdę pod wpływem niecierpliwości, kiedy musiał znosić natarczywe kobiece szlochanie. Hagiograf nie wskazuje raczej na współczucie, jakie miałyby cechować bohatera sagi.

<sup>34</sup> Webb określa syntaksę ww.18-19 jako anomalną (*anomalous*) i wiąże ją z Wj 15,11, gdzie w modlitwie kilkakrotnie wybrzmiewa odwołanie do piękna Jahwe, por. tenże, dz. cyt., s. 166.

<sup>35</sup> Foster wskazuje jakoby był to pierwszy przejaw anarchii wśród Izraelitów, co w drugiej części Sdz (17-21) zostało wymownie wskazane jako źródło nieszczęść narodu wybranego. Jest to zatem motyw łączący treść pierwszej i drugiej części Sdz, por. tenże, dz. cyt., s. 295. Dla niektórych zachowanie ojca Samsona, Manoacha, jest dowodem na brak ojcowskiej kontroli nad synem, por. U.Y. Kim, dz. cyt., s. 5. Część badaczy jest zdania, że Samson działając na szkodę Filistynom czyni to wyłącznie z pobudek prywatnych, por. S. Gillmayr-Bucher, dz. cyt., s. 34.

<sup>36</sup> Śmiałość, z jaką Samson skierował swe zagadki do Filistynów, oznaczać może jego dzielność, ale także seksualną dominację nad kobietą z Timmy i przewagę siły nad Filistynami, por. M. Derks, *If I Be Shaven*, s. 558.

Samson jest dla Izraela sędzią (שופט), danym przez Boga w obliczu zagrożenia ze strony Filistynów. Trudno jednak wyodrębnić obowiązki, jakie spełniać mieli kolejni biblijni sędziowie opisywani w Księdze Sędziów<sup>37</sup>, stąd niektórzy egzegeci powątpiewają, czy Samsona można uznać za przedstawiciela tej grupy<sup>38</sup>. Wspomina się o Samsonie jako o „sprawującym sądy nad Izraelem” zaledwie trzykrotnie w całej sekcji Sdz 13-16 (13,5b; 15,20<sup>39</sup>; 16,31). Zaznacza się różnica w działaniu podejmowanym przez Samsona a pozostałych sędziów, którzy działając na rzecz Izraela nie czynili tego samotnie, bez wsparcia narodu wybranego. Soggin stwierdza, że wersety, w których określa się bohatera jako sędziego, nie są zbyt przekonujące<sup>40</sup>. Istnieją jednak przesłanki, które pozwalają uznać Samsona za prawdziwego sędziego. Po pierwsze, imię Samsona wywodzi się ze rdzenia *šmš*, co łączy go z solarnym bóstwem mezopotamskim, Šamašem<sup>41</sup>. Ten z kolei piastował ważną funkcję w panteonie starożytnym i był odpowiedzialny za przeprowadzane sądy. W dodatku liczba lat panowania Samsona jako biblijnego sędziego odpowiada liczbie (20), z którą kojarzono Šamaša, a każdy dwudziesty dzień miesiąca poświęcano jego szczególnej czci<sup>42</sup>. Ironią jest, że ten, który ma sądzić Izraela i sprawować nad nim władzę, w pewnym momencie sam błądzi jako ślepiec. Będąc pozbawiony wzroku nie jest już w stanie sprawować władzy nad narodem wybranym<sup>43</sup>.

Poszukując rozwiązania pierwszej zagadki, związanej z piastowaną przez Samsona pozycją, trzeba zwrócić się ku późniejszej tradycji biblijnej. W kata-

<sup>37</sup> Spostrzeżenia Webba na temat naszej wiedzy o instytucji izraelskich sędziów są godne przywołania: „myślmy, że wiemy, co to oznacza bycie sędzią. Ale prawie natychmiast to zrozumienie jest kwestionowane: Ehud jest bardziej przebiegłym zabójcą niż wojownikiem; Szamgar nie jest prawdopodobnie Izraelitą; Debora jest kobietą, i tak dalej, aż w końcu zaprezentowany jest nam Samson, który jest biegunowym przeciwieństwem Otniela”, tenże, dz. cyt., s. 170.

<sup>38</sup> Niektórzy badacze zgadzają się co do tego, że koncepcja instytucji „sędziego” oraz „mesjasza” mają ze sobą wiele wspólnych elementów, por. R. Baker, dz. cyt., s. 44. Być może należałoby zbadać dokładnie te fragmenty biblijne, w których owe koncepcje się pojawiają. Poszczególne tradycje biblijne mogły nazywać jedną rzecz dwojako. Zasadniczą różnicą pomiędzy Samsonem a pozostałymi sędziami jest to, że nie jest on słaby i pokorny, a tacy ludzie zwykle byli wybierani na kierowników Izraela, por. E.L. Greenstein, dz. cyt., s. 240.

<sup>39</sup> Ten passus stoi w sprzeczności z Sdz 15,11, gdzie reprezentacja Izraelitów pojawia się przed Samsonem z pretensjami o jego działania wymierzone w Filistynów.

<sup>40</sup> J. Alberto Soggin, dz. cyt., 228.

<sup>41</sup> Ł. Niesiołowski-Spanò, dz. cyt., s. 409. Według Talmudu imię Samsona wiązać miało się z określeniem Jahwe jako „słońca” (Ps 84,12), co suponuje, iż jego siła ma źródło w Bogu. Wielu starożytnych rabinów nie miało jednak dobrego zdania na temat Samsona, por. E. Gass, B. Zissu, *Sela'a 'Etam and Samson Traditions, from the Biblical to the Byzantine Periods*, w: *Man Near a Roman Arch. Studies Presented to Prof. Yoram Tsafrir*, red. L. Di Segni, Y. Hirshfeld, J. Patrich, R. Talgam, Jerusalem 2009, s. 28-29. Powiązanie Samsona z bóstwami solarnymi i wyodrębnienie elementów mitologicznych z biblijnej sagi zostało zapoczątkowane przez takich badaczy jak H. Steintal i A. Smythe Palmer, por. G. Mobley, dz. cyt., s. 6-7.

<sup>42</sup> R. Baker, dz. cyt., s. 47-48.

<sup>43</sup> Praktyka oślepienia więźniów propagowana była przez Hetytów. Proto-Filistyni, po wcześniejszym zapoznaniu się z nią, mieli przenieść ją podczas osiedlania się w Syro-Kanaanie, i dzięki temu pojawiła się również w tekstach biblijnych, Ł. Niesiołowski-Spanò, dz. cyt., s. 373.



logu wybitnych mężów Syrach w sposób ogólny przedstawia grono sędziów (Syr 46,11-12). Interesujące wydają się być słowa z w.12: „Niechaj ich kości z miejsca swego spoczynku powrócą do życia”, które mogą sugerować, że tradycje o poszczególnych sędziach miały charakter lokalny, a dopiero później zostały zebrane w całość. Także i w samej Księdze Sędziów znaleźć można przykłady zainteresowania hagiografa miejscem pochówku poszczególnych przedstawicieli tej grupy (Sdz 10,1-5; 12,8-15)<sup>44</sup>. Autor Listu do Hebrajczyków wspomina Samsona obok innych sędziów, królów i proroków: „Cóż jeszcze mogę dodać? Zabrakłoby mi czasu, gdybym chciał opowiadać o Gedeonie, Baraku, Samsonie, Jeftem, Dawidzie, Samuelu i prorokach” (Hbr 11,32). Dalej następuje wyliczenie sławetnych dzieł dokonanych przez wspomnianych bohaterów, wśród których autor *Listu* odwołuje się do sceny zabicia lwa z Sdz 14,5-6.

Dysonans zauważalny jest również między dążeniami Samsona a przygotowanym przez Boga planem<sup>45</sup>. Powiązanie mocy płynącej z przynależności do Boga, której symbolem były nieścięte włosy, ze słabością do kobiet, jaką objawił główny bohater trzykrotnie, jest niespotykane w pozostałych częściach Księgi Sędziów, jak i w całym Starym Testamencie, co czyni ten związek jeszcze bardziej enigmatycznym<sup>46</sup>. Mimo poświęcenia Samsona na służbę Bogu, wydaje się on być niepokodzony ze swoim przeznaczeniem lub nie rozpoznał go w sposób odpowiedni. Widoczne jest to chociażby w zapowiedzi o narodzinach Samsona, kiedy wysłannik Boży powiadamia żonę Manoacha: „On zacznie wyzwalać Izraela z rąk Filistynów” (13,5c), podczas gdy Samson, już jako dorosły mężczyzna planuje ślub z Filistynką. Zwycięstwo nad Filistynami, opisywane w 15,9-20, przypisuje sobie, mówiąc: „Ośłą szczęką ich znieważylem. Ośłą szczęką zabiłem tysiąc mężczyzn”, zapominając o działaniu ducha Bożego (w. 14). Jeśli chodzi o kontakty Samsona z Bogiem to można wyróżnić trzy takie momenty. Pierwszy związany jest z obwieszczeniem jego narodzin, kiedy to za przyzwoleniem matki został mianowany nazirejczykiem, oddanym Bogu. Zwycięstwo Samsona w Ramath-Lehi jest prawdopodobnie historią o charakterze etiologicznym<sup>47</sup>. Jest to drugi moment, kiedy Samson kieruje swoją prośbą do Jahwe, kiedy warunki są niesprzyjające, a jemu zagraża niebezpieczeństwo śmierci z pragnienia (15,18). Po raz ostatni więź Samsona ze Stwórcą ukazana została dopiero w 16,28, w momencie krytycznym, kiedy izraelski wojownik spętany został przyprawiony do filistyńskich władców, by ich zabawiać. Prosił wtedy Boga o wsparcie i udzielenie sił, gdyż te opuściły go wraz z momentem ścięcia jego włosów. Co ciekawe, nie chciał pomścić Izraelitów, którzy, wedle biblijnych

<sup>44</sup> P.W. Skehan, A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, (The Anchor Bible Commentary; 39), New York 1987, s. 517.

<sup>45</sup> J. Kim, dz. cyt., s. 233. Niektóre teksty żydowskie widzą w Samsonie odkupiciela narodu żydowskiego, por. M.J. Grey, dz. cyt., s. 575..

<sup>46</sup> E. Assis, dz. cyt., s. 1.

<sup>47</sup> Ł. Niesiołowski-Spanò, dz. cyt., s. 373.

przekazów, mieli być uciskani przez Filistynów. To strata wzroku, którym kierował się Samson przy wyborze kobiet, miała być bezpośrednią przyczyną jego gniewu i pragnienia zemsty na filistyńskich władcach. Mimo odrębnych zamiarów Samsona i Boga osiągnięty skutek był dla nich wymarzony: Samson ginie wraz z Filistynami, którzy stanowili zagrożenie dla narodu wybranego. Ironią jest, że nie ubolewał on nad stratą włosów. Co prawda, odrosły one po pewnym czasie na tyle, by siła fizyczna, jaką dysponował wcześniej bohater mogła do niego wrócić. Włosy jako znak przynależności do Boga i ich utrata symbolicznie oznaczały zerwanie więzi ze Stwórcą. Samson złamał prawo nazireatu, gdy zbliżył się do lwiej padliny, z której wydobyl miód (14,6-9). Stanowisko w sprawie kontaktu ze zmarłymi zostało dobitnie wyłożone w Lb 6,6-9. Ostatni werset zawiera instrukcje na wypadek kontaktu nazirejczyka z ludzkimi zwłokami lub zwierzęcą padliną: musi on dokonać oczyszczenia i zgoli włosy siódmego dnia. Samson, zamiast poświęcić ten czas na uwolnienie się od kultycznej nieczystości, ucztuje siedem dni na swojej weselnej uroczystości (Sdz 14,12).

Inaczej jest, gdy relację rozpatrywać będziemy z perspektywy Boga. Działal on na Samsona znacznie częściej, przy czym w większości momentów wykorzystywał go do walki z Filistynami (13,25<sup>48</sup>; 14,6<sup>49</sup>.19; 15,14). Podczas gdy mieszkańcy Judei pogodzeni byli z sytuacją „niewoli” filistyńskiej (15,11), tak Jahwe działał na rzecz własnych celów<sup>50</sup>. Zestawiając dwa wersety (15,11.20) można dojść do wniosku, że na zniesieniu władzy filistyńskiej zależało tylko Bogu. Jeśli mieszkańcom Judei odpowiadała władza sprawowana przez Filistynów, to dlaczego Bóg wzbudził dla nich kolejnego sędziego? Saga o Samsonie z pewnością była spisana znacznie później, stąd zamiarem hagiografa była próba ukazania, w jaki sposób kształtowały się te relacje, oraz przedstawić sposób budowania tożsamości narodowej przez Izrael. Ważnym było nie tylko zrzucenie filistyńskiego brzemienia, ale również zatrzymanie procesu asymilacji z Filistynami<sup>51</sup>. Oryginalnością na tle historii pozostałych sędziów odznacza się saga o Samsonie, która nie rozpoczyna swojej działalności od walki z innymi bóstwami, czczonymi przez „znenawidzonych” Filistynów.

Oczy, których pozbawiony został biblijny bohater, były mu niezbędne w wyborze kobiety, towarzyszki życia. Jego główny cel, a więc zdobycie kochanki, dostrzegalny jest w jego dwóch mowach, w których oświadcza rodzicom, że wybranką jego „oczu” pozostaje Filistynka z Timny: „W Timnie pośród Filistynek ujrzałem (וַיִּרְאֶה) kobietę, którą weźcie teraz dla mnie za żonę” (w. 2a) i „Weź mi

<sup>48</sup> Gillmayr uznaje w tym wyrażeniu oznakę adolescencji Samsona – bohater nie jest w stanie działać bez ducha Pańskiego; por. tenże, dz. cyt., s. 36.

<sup>49</sup> To jedyny moment w całej sadze o Samsonie, kiedy וַיִּרְאֶה pojawia się nagle i uzdalnia bohatera, by ten mógł pokonać Filistynów, por. E. Gass, B. Zissu, dz. cyt., s. 26.

<sup>50</sup> B.G. Webb, dz. cyt., s. 163.

<sup>51</sup> S.J. Foster, dz. cyt., s. 293; M. Derks, dz. cyt., s. 559.

za żonę właśnie tę kobietę, bo ona *jest dobra w moich oczach*<sup>52</sup> (w. 3b). Wyrażenie *כַּיְשֵׁרָה יִשְׁרָה עֵינַי* pojawia się w tekście Księgi Sędziów jeszcze dwukrotnie i zawsze oznacza pejoratywne zachowania (17,6; 21,25). Zamiar Boga pozostaje zatem ukryty pod dążeniami bohatera sagi, który chce przede wszystkim zrealizować swoje pragnienia. Sformułowanie stoi w opozycji do użytego w hymnie o stworzeniu świata zwrotu: „Bóg widział, że było dobre” (*וַיֵּרָא כִּי-טוֹב אֲלֵהֶם טוֹב*, m.in. Rdz 1,12). Teraz bowiem już nie Bóg widzi jakąś rzecz jako dobrą, tylko człowiek dokonuje oceny sytuacji i działa zgodnie z własnym osądem. Według hagiografa Izrael musi być prowadzony przez specjalnie przygotowaną do tego jednostkę (np. króla, Sdz 17,6a), bowiem bez kierownictwa popada w grzech i „każdy czyni to, co słuszne w jego oczach” (BT, w.6b). Historia biblijnego Izraela ukazuje wiele momentów, kiedy, pomimo sprawowania nad nim władzy przez powołanych przez Boga ludzi, dopuszczał się prawnych i kultycznych wykroczeń (np. Wj 32-34). Tym razem zostaje słabość bohatera sagi, którego dążenia do wzięcia w posiadanie kobiety wywołują u jego najbliższych zdziwienie, zostaje wykorzystana przez Boga do wszczęcia konfliktu z Filistynami, jaki w efekcie ma przynieść Izraelitom wyzwolenie.

## Wnioski

Dokonany przegląd poszczególnych elementów składających się na sagę o biblijnym bohaterze, Samsonie, uzmysławia bogactwo narracji sekcji Sdz 13-16. Już nie tylko Samson opowiada zagadki, ale także jego rodzice zakrywają pewne prawdy przed sobą i nie oznajmiają wszystkiego w sposób jasny. Kolejne passusy oczekują na bardziej dokładne opracowanie, lecz już teraz można stwierdzić, że narracja utkana przez autorów biblijnych i zawarta w sekcji Sdz 13-16 nosi znamiona tajemniczej, pełnej ironii, zawierającej wiele ukrytych i zagadkowych stwierdzeń. Relacje pomiędzy poszczególnymi bohaterami są niejednokrotnie enigmatyczne i mogą stawiać wiele trudności interpretacyjnych. Jedną z pierwszych zagadek, jakie można napotkać podczas lektury sagi, jest ojcostwo Manoacha oraz przeznaczenie głównego bohatera. Dalej, trudności mnożą się, z czego wynikają trudności interpretacyjne. Dla czytelnika poszukującego w sadze o Samsonie prawdy od Boga jasnym jest, że to nie ludzkie zamiary, a wola Boża powinna być realizowana. Dowodem na to jest sam głównym bohater, który w sposób niedoskonały realizował swoje życiowe powinności, bowiem dla Izraela miał być on sędzią i wsparciem, a mógł swoimi decyzjami doprowadzić do militarnej potyczki z Filistynami. Jego działania, pozbawione często prawdziwej relacji z Bogiem, doprowadzają go do sytuacji kryzysowej, a w końcu do śmierci.

<sup>52</sup> Wyróżnienie AJ; polskie przekłady w tym miejscu są niedokładne: „bo ona mi się podoba” (BP) lub „gdźz spodobała się moim oczom” (BT).

## Literatura

- Assis, E., *The Structure and Meaning of the Samson Narratives* (Jud. 13-16), w: *Samson: Hero or Fool? The Many Faces of Samson*, red. E. Eynikel, T. Nicklas, (Themes in Biblical Narrative; 17), Leiden, Boston 2014, s. 1-12.
- Baker, R., *Hollow Men, Strange Women. Riddles, Codes and Otherness in the Book of Judges*, (Biblical Interpretations Series; 143), Leiden, Boston 2016.
- Blumenthal, F., *Samson and Samuel: Two Styles of Leadership*, "Jewish Biblical Quarterly" 33/2 (130), s. 108-112.
- Bray, J.S., *Sacred Dan. Religious Tradition and Cultic Practice in Judges 17-18*, (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; 449), New York 2006.
- Clines, D.J.A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. V, Sheffield 2011.
- Crenshaw, J.L., *Samson: A Secret Betrayed, A Vow Ignored*, Atlanta 1978.
- Derks, M., 'If I Be Shaven, Then My Strength Will Go from Me'. *A Queer Reading of the Samson Narrative*, "Biblical Interpretation" 23 (2015), s. 553-573.
- Foster, S.J., *Judges 14,4 – Yahweh uses Samson to provoke the Philistines*, "Old Testament Essays" 25/2 (2012), s. 292-302.
- Gass, E., Zissu B., *Sel'a 'Etam and Samson Traditions, from the Biblical to the Byzantine Periods, w: Man Near a Roman Arch. Studies Presented to Prof. Yoram Tsafrir*, red. L. Di Segni, Y. Hirshfeld, J. Patrich, R. Talgam, Jerusalem 2009, s. 25-46.
- Gillmayr-Bucher, S., *A Hero Ensnared in Otherness? Literary Images of Samson*, w: *Samson: Hero or Fool? The Many Faces of Samson*, red. E. Eynikel, T. Nicklas, (Themes in Biblical Narrative; 17), Leiden, Boston 2014, s. 33-51.
- Greenstein, E.L., *The Riddle of Samson*, "Prooftexts" 1/3 (1981), s. 237-260.
- Grey, M.J., „*The Redeemer to Arise from the House of Dan*”: *Samson, Apocalypticism, and Messianic Hopes in Late Antique Galilee*, "Journal for the Study of Judaism" 44 (2013), s. 553-589.
- Kim, J., *The Structure of the Samson Cycle*, Leuven 1993.
- Kim, U.Y., *More to the Eye than Meets the Eye. A Protest against Empire in Samson's Death?*, "Biblical Interpretation" 22 (2014), s. 1-19.
- Klein, L.R., *The Triumph of Irony in the Book of the Judges*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series: 68), Sheffield 1988.
- Le Roux, M., *The Wife of Manoah, The Mother of Samson*, "Journal for Semitics" 25/2 (2016), s. 546-571.
- Margalith, O., *Samson's Riddle and Samson's Magic Locks*, "Vetus Testamentum" 36/2 (1986), s. 225-234.
- Mobley, G., *Samson and the Liminal Hero in the Ancient Near East*, (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; 453), New York, London 2006.
- Na'aman, N., *David's Stronghold and Samson's Rock of Etam*, w: *Let us Go up to Zion. Essays in Honour of H.G.M. Williamson on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, red. I. Provan, M.J. Boda, Supplement to Vetus Testamentum; 153), Leiden, Boston 2012, s. 431-440.
- Niditch, S., *Judges. A Commentary*, (Old Testament Library), Louisville 2011.
- Niesiołowski-Spanò, L., *Dziedzictwo Goliata: Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*, Toruń 2012.
- Pitkänen, P., *Ancient Israel and Philistia: Settler Colonialism and Ethnocultural Interaction*, (Ugarit Forschungen; 45), Münster 2014.
- Rowlett, L., *Violent Femmes and S/M: Queering Samson and Delilah*, w: *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, red. K. Stone, (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; 334), Sheffield 2002.
- Skehan, P.W., Di Lella A.A., *The Wisdom of Ben Sira*, (The Anchor Bible Commentary; 39), New York 1987.
- Soggin, A.J., *Judges. A Commentary*, (The Old Testament Library), Louisville 2016.
- Webb, B.G., *The Book of Judges. An Integrated Reading*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series; 46), Sheffield 1987.
- Yadin, A., *Samson's ḥidā*, w: "Vetus Testamentum" 52/3 (2002), s. 407-426.

KS. JACEK STEFAŃSKI

Wigry

ORCID: 0000-0001-9694-1419

## Wyeksponowany motyw Wyjścia w Mk 6,45-52

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-002>

Streszczenie: Św. Marek używa motywu Wyjścia w swojej Ewangelii, aby ukazać związek między różnymi wydarzeniami w życiu Jezusa, Mojżesza oraz Izraelitów od czasu ich pobytu w Egipcie do zakończenia wędrówki na pustyni. Wydarzenie kroczenia Chrystusa po wodach Jeziora Galilejskiego zawiera szczegóły znajdujące się tylko w Ewangelii Marka i mogą one być lepiej zrozumiane w kontekście Wyjścia. To spostrzeżenie jest szczególnie ważne wówczas, gdy wybrane wyrażenia greckie w Mk 6,45-52 są analizowane w świetle Septuaginty oraz wybranych przekładów Nowego Testamentu na język hebrajski. Czynności, które normalnie mogą być trudne do wyjaśnienia – jak np. zamierzone przejście Chrystusa obok Apostołów po jeziorze – stają się bardziej czytelne w świetle starotestamentowego motywu Wyjścia.

Słowa kluczowe: Wyjście, manna, kroczenie po jeziorze, znaki, zatwardziałość serca

## The Underscored Exodus Motif in Mk 6,45-52

Summary: Saint Mark uses the Exodus motif in his Gospel to show the connection between various events in the life of Jesus, Moses and the people of Israel from their time in Egypt until the end of their sojourn in the desert. The episode of Christ walking on the waters of the Sea of Galilee contains various details unique to Mark's Gospel which can be better explained when placed in the context of the Old Testament Exodus event. This is made especially clear when various Greek expressions in Mk 6,45-52 are examined in light of both the Septuagint and selected translations of the New Testament into Hebrew. Details which would be otherwise difficult to explain – such as the Lord passing the Apostles by on the lake – become better understood in light of the Exodus event in its various stages in the Old Testament.

Keywords: Exodus, Mana, walking on the lake, signs, hardened heart

## Wprowadzenie

Ewangelieści Mateusz, Marek i Jan opisują scenę kroczenia Pana Jezusa po Jeziorze Galilejskim (Mt 14,22-33; Mk 6,45-52; J 6,16-21<sup>1</sup>). Wszyscy trzej natchnieni autorzy przedstawiają tę scenę bezpośrednio po cudzie rozmnożenia chleba (Mt 14,13-21; Mk 6,32-44; J 6,1-15), jednak, o ile można się dopatrzeć aluzji do motywu starotestamentowego Wyjścia we wszystkich wyżej wymienionych opisach kroczenia Chrystusa po wodzie, o tyle w perykopie Mk 6,45-52 ten wątek jest najbardziej wyeksponowany i rzuca światło na szczegóły, których nie ma u pozostałych Ewangelistów. To z kolei wpisuje się w myśl przewodnią Ewangelii Marka, jaką jest droga nawracającego się Chrystusowego ucznia, który poznaje wielkie dzieła Boże, podobnie jak naród Izraela poznał je przez doświadczenie Wyjścia.

### 1. Perykopa Mk 6, 45-52

Święty Marek Ewangelista podaje, że po rozmnożeniu chleba Pan Jezus natychmiast kazał Apostołom wejść do łodzi i wyprzedzić Go na drugą stronę jeziora. Chrystus zatem oddalił się od uczniów i udał się na górę, aby się modlić. Gdy nastał wieczór, łódź z uczniami znajdowała się na środku jeziora, a On był sam na łądzie. Widział ich, jak trudzili się przy wiosłowaniu ze względu na przeciwny wiatr. Około czwartej straży nocnej przyszedł do nich, krocząc po wodzie, i chciał ich ominąć. Gdy zobaczyli Go chodzącego po jeziorze, myśleli, że to zjawa i krzyknęli ze strachu. On jednak zawołał do nich: „Odwagi, to Ja jestem, nie bójcie się”. Wówczas wszedł do łodzi i wiatr się uciszył. W związku z tym uczniowie byli bardzo zdumieni, bo nie zrozumieli tego, co stało się wcześniej z rozmnożonymi chlebami, ponieważ ich umysły były oślepiały.

#### 1.1. Osobliwe szczegóły w perykopie Mk 6, 45-52

Zestawiając Markowy opis epizodu kroczenia Pana Jezusa po wodzie z opisami Ewangelistów Mateusza i Jana (Łukasz nie omawia tego wydarzenia), można zauważyć kilka szczegółów, które podaje tylko Marek. Gdy Jan pisze,

---

<sup>1</sup> Zdaniem św. Jana Chryzostoma perykopa J 6,16-21 nie odnosi się do tego samego incydentu, który zostaje opisany przez Mateusza (14,22-33) i Marka (6,45-52). Inaczej myśli św. Augustyn, który dostrzega w perykopie Janowej ten sam epizod. Zob. J. E. Elowsky, *John 1-10* (Ancient Commentary on Scripture. New Testament IV a), Downers Grove, Illinois 2006, 218.

że Apostołowie w trakcie wyprawy udali się do Kafarnaum (J 6,17), Marek podaje, że Jezus kazał Apostołom, aby udali się do Betsaidy (Mk 6,45). Poza tym Mateusz informuje ogólnie, że łódź z uczniami znajdowała się „o wiele stadiów oddalona od brzegu” (τὸ δὲ πλοῖον ἦδη σταδίου πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπέιχεν – Mt 14,24), a Jan pisze dokładniej, że Apostołowie upłynęli „około dwudziestu pięciu lub trzydziestu stadiów” (ὡς σταδίου εἴκοσι πέντε ἢ τριάκοντα – J 6,19). Marek zaś relacjonuje miejsce łodzi na jeziorze jeszcze inaczej, pisząc że znajdowała się „na środku jeziora” (ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης – Mk 6,47). Marek wraz z Janem używa w tym miejscu słowa „morze” (θαλάσσα) w odniesieniu do jeziora. Ponadto o ile Mateusz zaznacza, że łódź była „miotana falami” (βασανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων – Mt 14,24), o tyle Marek zauważa, że Apostołowie „trudzi się przy wiosłowaniu” (καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν – Mk 6,48). Znamienny jest też fakt, że tylko Marek zaznacza, iż podchodząc do uczniów, Jezus „chciał ich minąć” (ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς – Mk 6,48). Oprócz tego wszyscy trzej Ewangelisci piszą, że uczniowie widzieli Chrystusa chodzącego po wodzie, ale tylko Marek podaje tę informację dwa razy, dodając – za drugim razem – słowo „wszyscy” (πάντες – Mk 6,50). Poza tym Mateusz, Marek i Jan piszą, że Jezus wszedł do łodzi (święty Jan podaje, że uczniowie wzięli Go do łodzi – J 6,21), chociaż tylko Marek dodaje – a raczej powtarza – że łódź była z uczniami (dosłownie „z nimi” – πρὸς αὐτοὺς – Mk 6,51). Na koniec perykopy Marek jako jedyny nawiązuje do sceny rozmnożenia chleba, która poprzedziła kroczenie Chrystusa po wodzie, informując, że uczniowie byli zdziwieni, bo nie rozumieli tego, co miało miejsce z chlebami ze względu na ich otepiałe serca (ἀλλ’ ἦν αὐτῶν ἡ καρδιά πεπωρωμένη – Mk 6,52).

## 1.2. Wspólne tło dla osobliwych szczegółów w perykopie Mk 6,45-52

W świetle powyższego zestawienia trzech ewangelijnych opisów sceny kroczenia Jezusa po wodach jeziora można postawić pytanie, czy szczegóły w perykopie Mk 6, 45-52, których nie ma u pozostałych Ewangelistów, są przypadkowymi spostrzeżeniami Marka, czy może wynikają z zamierzonego przekazu wpisującego się w szerszy obraz teologiczny przedstawiony przez tego Ewangelistę. Badania egzegetyczne nad tym fragmentem często nawiązują do starotestamentowych teofanii w kontekście motywu Wyjścia Izraelitów z Egiptu<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> R. E. Watts podaje obszerną syntezę badań na ten temat w swoim dziele *Isaiah's New Exodus in Mark*, Grand Rapids, Michigan 1997, 9-28. Por. także J. R. Donahue – D. J. Harrington, *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina, 2), Collegeville, Minnesota 2002, 215; D. E. Garland, *The NIV Application Commentary: Mark*, Grand Rapids, Michigan 1998, 263; M. Healy, *The Gospel of Mark (Catholic Commentary on Sacred Scripture*, red. P. S. Williamson – M. Healy), Grand Rapids, Michigan 2008, 33; J. Marcus, *Mark 1-8 (The Anchor Bible*, red. W. F. Albright – D. N. Freedman), New York 2000,

Należy zaś zwrócić uwagę, że ów motyw nie odnosi się tylko do geograficznego opuszczenia Egiptu przez naród wybrany. W judaizmie określenie „wyjście z Egiptu” (w języku hebrajskim *jeciat micraim* – יציאת מצרים – dosł. „wyjście Egiptu”) ma o wiele szersze znaczenie. Obejmuje ono wszystko, co miało miejsce bezpośrednio przed, podczas oraz po opuszczeniu Egiptu przez Hebrajczyków (plagi egipskie, ucieczka przed Egipcjanami, przejście przez Morze Czerwone oraz poszczególne wydarzenia podczas pustynnej wędrówki w drodze do Ziemi Obiecanej)<sup>3</sup>. W Nowym Testamencie motyw Wyjścia zostaje podjęty w celu ukazania Chrystusowego dzieła zbawienia jako nowe, duchowe wyjście ludzkości z niewoli grzechu. Marek nawiązuje do tego wątku już w pierwszych wersetach swojej Ewangelii:

„Jak jest napisane u proroka Izajasza: »Oto Ja posyłam wysłańca mego przed Tobą; on przygotuje drogę Twoją. Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu, prostujcie dla Niego ścieżki«,, (Mk 1,2-3).

Mimo że powyższy cytat pochodzi z dwóch źródeł – Iz 40,3 oraz Ml 3,1 – to jednak Ewangelista powołuje się wprost tylko na proroka Izajasza. Czyni to najprawdopodobniej dlatego, że słowa zawarte w Iz 40 pochodzą z drugiej części Księgi Izajasza, gdzie wybrzmiewa nadzieja nowego wyjścia, które dla wygnanych Żydów miało być opuszczeniem Babilonii i powrotem do Judei. Z tej racji bezpośrednio po owym cytacie Marek nawiązuje do pustyni: „Wystąpił Jan Chrzciciel na pustyni [ἐν τῇ ἐρήμῳ] i głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów” (Mk 1,4). Pustynia w tym miejscu nie jest tylko przypadkowym miejscem bezludnym, gdzie Jan Chrzciciel przebywał, lecz rejonem przypominającym ziemię, na której Izraelici byli poddani próbom, buntowali się, ale też głębiej poznawali Boga i nawracali się<sup>4</sup>. To wszystko działo się podczas ich wędrówki do Ziemi Obiecanej, a echem powyższego starotestamentowego tła jest też następujący werset odnoszący się do Jana Chrzciciela: „Ciągnęła [ἐξεπορεύετο] do niego cała judzka kraina” (Mk 1,5). Czasownik ἐκπορεύομαι, który oznacza „wychodzić” lub „wyruszyć”<sup>5</sup>

218; 283; 348-349; 411; 414; 419-422; 482-486.

<sup>3</sup> Por. I. Ta-Szema, תאצי תאצי, w: *Encyclopaedia Hebraica*, red. M. – B. Peli, Jerusalem 1971, t. 20, 190-192. Na ten temat por. także E. Carpenter, *Exodus: Theology of*, w: *Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. Willem A. VanGemeren, t. 4, Grand Rapids, Michigan 1997, 607-615.

<sup>4</sup> Słowo ἐρημος oznacza „pustynię”, „miejsce pustynne”, „miejsce opuszczone”, „ziemię bezludną” (por. R. Popowski, ἐρημος, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, 232). Znamienne jest to, że ów termin występuje osiem razy u Mateusza, dziewięć razy u Marka, jedenaście razy u Łukasza oraz pięć razy u Jana. Biorąc pod uwagę fakt, że Ewangelia Marka jest najkrótsza, można wnioskować, że częstotliwość używania słowa ἐρημος jest największa u Marka.

<sup>5</sup> Por. R. Popowski, ἐκπορεύομαι, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 186.



jest często pojawiającym się terminem u Marka<sup>6</sup>. Wpisuje się on w ideę Wyjścia w jego Ewangelii<sup>7</sup>, na którą wskazuje też rzeczownik *ὁδός* – „droga”. Ewangelista Marek posługuje się słowem „droga” w sumie szesnaście razy nie tylko w sensie geograficznym, lecz również w sensie moralnym i duchowym. W ten sposób odnosi się do życia każdego ucznia Chrystusa, który jest na drodze duchowego dojrzewania, podobnie jak naród Izraela był na drodze nawrócenia torowanej przez Boga i wiodącej do Ziemi Obiecanej<sup>8</sup>.

W jaki sposób idea Wyjścia zostaje ukazana w opisie Mk 6,45-52? Odpowiedź na to pytanie daje analiza poszczególnych części tej perykopy.

## 2. Analiza poszczególnych wersetów perykopy Mk 6,45-52

### 2.1 Przyczyna i kierunek przeprawy na jeziorze

Ewangelisci podają następujące szczegóły dotyczące genezy przeprawy oraz zamierzonego punktu docelowego uczniów w łodzi:

„Zaraz też [Jezus] przynaglił uczniów, żeby wsiedli do łodzi i wyprzedzili Go na drugi brzeg, zanim odprawi tłumy” (Mt 14,22).

Καὶ εὐθέως ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν αὐτὸν εἰς τὸ πέραν, ἕως οὗ ἀπολύσῃ τοὺς ὄχλους.

„Zaraz też [Jezus] przynaglił swych uczniów, żeby wsiedli do łodzi i wyprzedzili Go na drugi brzeg, do Betsaidy, zanim sam odprawi tłum” (Mk 6,45).

Καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον.

„O zmierzchu uczniowie Jego zeszli nad jezioro i wsiadłszy do łodzi, zaczęli się przeprawiać przez nie do Kafarnaum ...” (J 6,16-17).

Ὅς δὲ ὀψία ἐγένετο κατέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν <sup>17</sup> καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναοῦμ...

---

<sup>6</sup> Jedenaście razy u Marka w porównaniu z pięcioma przypadkami u Mateusza, trzema u Łukasza oraz dwoma u Jana

<sup>7</sup> Por. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, 126-132.

<sup>8</sup> Por. M. E. Boring, *Mark. A Commentary (The New Testament Library, red. C. C. Black – J. T. Carroll)*, Louisville, Kentucky 2006, 37-38; J. R. Donahue – D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, 190, przyp. 8. Por. także G. Ebel, *ὁδός*, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, t. 3, red. C. Brown, Grand Rapids, Michigan 1986, 937-941.

Z trzech powyższych opisów wynika, że tylko Mateusz i Marek zauważają, iż przeprawa łodzią nastąpiła w wyniku nakazu Chrystusa. O ile obaj - Mateusz i Marek zaznaczają, że ten nakaz dotyczył wejścia do łodzi oraz wyprzedzenia Jezusa na drugi brzeg, o tyle Marek jako jedyny pisze, że punktem docelowym tej przeprawy miała być Betsaida. Jan zaś, podając Kafarnaum jako miejsce docelowe tej przeprawy, nie mówi, że to Chrystus kazał uczniom tam się udać. Jak wytłumaczyć rozbieżność między tymi informacjami? Wystarczy zwrócić uwagę, że to nie jedno, lecz oba miejsca – Betsaida i Kafarnaum – mogły znaleźć się na szlaku uczniów, aczkolwiek Marek, pisząc w Rzymie pod dyktando świętego Piotra Apostoła, mógł przywołać jedynie Betsaidę, bo z tej miejscowości pochodził Piotr. Natomiast ważniejszym szczegółem jest fakt, że według Mateusza i Marka przeprawa odbyła się w wyniku nakazu Chrystusowego; ponadto tylko Marek daje do zrozumienia, że w nakazie był też ujęty dokładny geograficzny punkt docelowy tej przeprawy. Oznacza to, że informacja podana przez Marka odnośnie do Osoby Pana Jezusa jest bardziej sprecyzowana, bo Jan, mimo że podaje punkt docelowy (Kafarnaum), jednak nie dodaje, że podróż uczniów do tej miejscowości wynikała wprost z nakazu Chrystusowego. Inaczej mówiąc, Jezus zostaje ukazany przez Marka jako ten, który nie tylko nakazuje uczniom, co mają czynić (przeprawić się na drugą stronę jeziora), ale wyznacza im również punkt docelowy.

Gdy zestawia się ten szczegół z Ewangelią Marka z opisem przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone, można zauważyć dwa podobieństwa. Po pierwsze, przejście Izraelitów przez Morze Czerwone jest nakazem Bożym skierowanym do Mojżesza:

„Ty zaś podnieś swą laskę i wyciągnij rękę nad morze i rozdziel je na dwoje, a wejdą Izraelici w środek morza na suchą ziemię” (Wj 14,16).

ואתה הרם את מטך והרם את ידך על הים ובקעהו ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה

Księga Wyjścia podaje kierunek dalszej wędrówki Izraelitów po przejściu przez morze (Wj 15,22):

„Mojżesz polecił Izraelitom wyruszyć od Morza Czerwonego i szli w kierunku pustyni Szur.”

ויסע משה את ישראל מים סוף ויצאו אל מדבר שור

Znamienny jest fakt, że powyższy tekst masorecki rozpoczyna się od czasownika נסע – *nasa* („przemieszczać się”<sup>9</sup>), który w Biblii hebrajskiej występuje w formie *hif-il* tylko w tym miejscu. Przez to należy rozumieć, że Mojżesz nie tylko polecił

<sup>9</sup> Por. L. Koehler – W. Baumgartner, נסע, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, t.1, Leiden 2001, 704.

Izraelitom wyruszyć od Morza Czerwonego, lecz „przemieścić” lub „przeprowadzić” Izraela po przejściu przez wodę. Można więc wnioskować, że dalszy kierunek wędrówki Hebrajczyków był wyznaczony przez Mojżesza (niewątpliwie jako ciąg dalszy nakazu Bożego ujawnionego Mojżeszowi), podobnie jak punkt docelowy dla przepływających się przez Jezioro Galilejskie uczniów Jezusa była – według Marka – Betsaida.

## 2.2. Usytuowanie łodzi na jeziorze

Ewangelisci relacjonują, gdzie na jeziorze znajdowała się łódź, gdy Jezus do niej podchodził:

„Wieczór zapadł, a On sam tam przebywał. Łódź zaś była już o wiele stadiów oddalona od brzegu ...” (Mt 14.23-24).

ὁψίας δὲ γενομένης μόνος ἦν ἐκεῖ. τὸ δὲ πλοῖον ἤδη σταδίου πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς...

„Wieczór zapadł, łódź była na środku jeziora, a On sam jeden na łodzi” (Mk 6,47).

καὶ ὁψίας γενομένης ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, καὶ αὐτὸς μόνος ἐπὶ τῆς γῆς.

„Gdy upłynęli około dwudziestu pięciu lub trzydziestu stadiów ...” (J 6,19).

ἔληλακότες οὖν ὡς σταδίου εἴκοσι πέντε ἢ τριάκοντα...

O ile Mateusz i Jan podają odległość łodzi z uczniami od brzegu w stadiach (Mateusz czyni to w sposób ogólny, a Jan w liczbach), o tyle Marek nie używa tej miary, lecz pisze, że łódź znalazła się na środku jeziora (ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης – Mk 6,47). Ta pozornie drobna różnica w przekazie Marka jest znamienna z dwóch powodów. Po pierwsze, jest to jedyny przypadek w Nowym Testamencie, gdzie zastosowany termin μέσως („środek”<sup>10</sup>) odnosi się do umiejscowienia czegoś na wodzie. Po drugie, w Septuagincie słowo μέσως jest użyte w Księdze Wyjścia w odniesieniu do środkowego szlaku Izraelitów przechodzących przez Morze Czerwone i mających wody po swojej prawej oraz lewej stronie. Określenie εἰς μέσον lub ἐν μέσῳ pojawia się kilkakrotnie w LXX jako odpowiednik hebrajskiego określenia בתוך lub תוך אל<sup>11</sup>, czyli „w środku”, „w środek”, „przez środek” lub „pośrodku”, podczas gdy w Wulgacie to samo określenie jest podane jako *in medio*, *in mediis* lub *per medium*:

<sup>10</sup> Por. R. Popowski, μέσως, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 287-288.

<sup>11</sup> Wyjątkowo werset Wj 15,8 w LXX zawiera określenie ἐν μέσῳ, które jest odpowiednikiem hebrajskiego בלב, czyli „w sercu”, chociaż znaczenie jest to samo, co „w środku” lub „pośrodku”.

Wj 14,16:

καὶ σὺ ἔπαρον τῆ ῥάβδῳ σου καὶ ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὴν θάλασσαν καὶ ῥῆξον αὐτὴν καὶ εἰσελάτῳσαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ εἰς μέσον τῆς θαλάσσης κατὰ τὸ ξηρὸν.

ואתה הרם את מטך ונטה את ירך על הים ובקעהו ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה.

*Tu autem eleva virgam tuam et extende manum super mare et divide illud ut gradientur filii Israhel in medio mari per siccum.*

„Ty zaś podnieś swą laskę i wyciągnij rękę nad morze, i rozdziel je na dwoje, a wejdą Izraelici w środek na suchą ziemię.”

Wj 14,22:

καὶ εἰσῆλθον οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ εἰς μέσον τῆς θαλάσσης κατὰ τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῖς τεῖχος ἐκ δεξιῶν καὶ τεῖχος ἐξ εὐωνύμων.

ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה והמים להם חומה מימינם ומשמאלם.

*...et ingressi sunt filii Israhel per medium maris sicci erat enim aqua quasi murus a dextra eorum et leva.*

„...a Izraelici szli przez środek morza po suchej ziemi, mając mur z wód po prawej i po lewej stronie.”

Wj 14,23:

κατεδίωξαν δὲ οἱ Αἰγύπτιοι καὶ εἰσῆλθον ὀπίσω αὐτῶν πᾶσα ἡ ἵππος Φαραῶ καὶ τὰ ἄρματα καὶ οἱ ἀναβάται εἰς μέσον τῆς θαλάσσης.

וירדפו מצרים ויבאו אחריהם כל סוס פרעה רכבו ופרשיו אל תוך הים.

*...persequentesque Aegyptii ingressi sunt post eos omnis equitatus Pharaonis currus eius et equites per medium maris.*

„Egipcjanie ścigali ich. Wszystkie konie faraona, jego rydwany i jeźdźcy weszli za nimi w środek morza.”

Wj 14,27:

ἐξέτεινεν δὲ Μωσῆς τὴν χεῖρα ἐπὶ τὴν θάλασσαν καὶ ἀπεκατέστη τὸ ὕδωρ πρὸς ἡμέραν ἐπὶ χώρας οἱ δὲ Αἰγύπτιοι ἔφυγον ὑπὸ τὸ ὕδωρ καὶ ἐξετίναξεν κύριος τοὺς Αἰγυπτίους μέσον τῆς θαλάσσης.

ויט משה את ידו על הים וישב הים לפנות בקר לאיתנו ומצרים נסים לקראתו וינער יהוה את מצרים בתוך הים.

*...cumque extendisset Moses manum contra mare reversum est primo diluculo ad*

*priorem locum fugientibusque Aegyptiis occurrerunt aquae et involvit eos Dominus in mediis fluctibus.*

„Wyciągnął Mojżesz rękę nad morze, które o brzasku dnia wróciło na swoje miejsce. Egipcjanie uciekając biegle naprzeciw falom, i pogrążył ich Pan w środku morza.”

Wj 14,29:

οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραηλ ἐπορεύθησαν διὰ ξηρᾶς ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης τὸ δὲ ὕδωρ αὐτοῖς τεῖχος ἐκ δεξιῶν καὶ τεῖχος ἐξ εὐωνύμων.

בני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חמה מימינם ומשמאלם.

*...filii autem Israhel perrexerunt per medium sicci maris et aquae eis erant quasi pro muro a dextris et a sinistris*

„Izraelici zaś szli po suchym dnie morskim, mając mur po prawej i po lewej stronie.”

Wj 15,19:

ὅτι εἰσῆλθεν ἵππος Φαραῶ σὺν ἄρμασιν καὶ ἀναβάταις εἰς θάλασσαν καὶ ἐπήγαγεν ἐπ’ αὐτοὺς κύριος τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραηλ ἐπορεύθησαν διὰ ξηρᾶς ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης.

כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב יהוה עלהם את מי הים ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים

*...ingressus est enim equus Pharaeo cum curribus et equitibus eius in mare et reduxit super eos Dominus aquas maris filii autem Israhel ambulaverunt per siccum in medio eius*

„Gdy weszły w morze konie faraona z rydwanami i jeźdźcami, Pan przywiódł na nich z powrotem fale morskie, synowie zaś Izraela przeszli suchą nogą morze.”

Mimo że tekst masorecki jest późniejszy od Septuaginty i Wulgaty, nie sposób nie zauważyć, że przekład grecki jak również i łaciński wydają się trzymać ściśle pierwotnego hebrajskiego tekstu ze względu na określenie בתוך – *betoch*<sup>12</sup> („w środku”; „pośrodku”). W rzeczywistości wystarczyłoby użyć greckiego ἐν bez μέσως (środek”) lub – w przypadku Wulgaty – *in* bez *medium*, aby oddać tę samą ideę<sup>13</sup>. Poza tym nie chodzi tutaj jedynie o umiejscowienie Izraelitów przechodzących przez Morze Czerwone, lecz przede wszystkim o to, że są zagrożeni przez otaczającą ich wodę. Dlatego w tekście hebrajskim występuje wyrażenie בתוך („w środku”; „pośrodku”), aby wyrazić dobitniej i bardziej obrazowo nadzwyczajną sytuację, w której znaleźli się Izraelici: otaczająca ich woda sprawiła, że byli jakby w środku wody, aczkolwiek wody ich nie dotknęły. Podobnie dzieje się w Mk 6,47, gdzie Ewangelista nie chciał jedynie nawiązać do miejsca, w którym łódź się znajdowała,

<sup>12</sup> Lub תוך.

<sup>13</sup> Zob. np. Wj 12,12: ἐν γῆ Αἰγύπτω – „w ziemi egipskiej”.

lecz pragnął przede wszystkim ukazać związek między sytuacją uczniów a sytuacją Izraelitów przechodzących „przez środek” Morza Czerwonego. W obu zdarzeniach, woda – mimo że była groźna – nie zaszkodziła ani Hebrajczykom, ani uczniom.

Ciekawe potwierdzenie tej interpretacji znajdujemy w wielu przekładach wersetu Mk 6,47 na język hebrajski, gdzie jest stosowane określenie *בְּתוֹךְ הַיָּם* – *betoch hajam* („w środku morza” lub „pośrodku morza”)<sup>14</sup>:

Giovanni Battista Jona<sup>15</sup>:

ובהיות ערב היתה הספינה בתוך הים והוא לבדו בארץ...

„I gdy nastał wieczór, była łódź w środku morza, a On sam na ziemi”...

R. Caddick<sup>16</sup>:

ובהיות הערב היתה האניה בתוך הים והוא לבדו על הארץ...

„I gdy nastał wieczór, była łódź w środku morza, a On sam na ziemi...”

T. Yates<sup>17</sup>:

ובהיות ערב היתה הספינה בתוך הים והוא לבדו על היבשה...

„I gdy nastał wieczór, była łódź w środku morza, a On sam na łądzie”...

T. Fry – W. B. Collyer<sup>18</sup>:

ויהי בערב והאניה בתוך הים והוא לבדו בארץ...

„I stało się wieczorem, a łódź w środku morza, a On sam na ziemi”

E. Margoliouth<sup>19</sup>:

וכאשר היה ערב היתה האניה בתוך הים והוא לבדו על הארץ...

„I gdy był wieczór, była łódź w środku morza, a On sam na ziemi”...

F. Delitzsch<sup>20</sup>:

ויהי ערב והאניה באה בתוך הים והוא לבדו ביבשה...

„I stał się wieczór, a łódź przybliżyła się do środka morza, a On sam na łądzie”...

<sup>14</sup> Przekłady na język polski są dosłowne.

<sup>15</sup> Zob. J. Carmignac, *Evangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Jona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Evangiles rassemblées; t. 2), Turnhout 1982.

<sup>16</sup> Jest to poprawiona wersja Eliassa Huttera z roku 1599 oraz Robertsona z roku 1661. Zob. R. Caddick, *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ, in Hebrew; corrected from the version published by Dr. Hutter, at Nuremburg 1599; and republished by Dr. Robertson, at London 1661*, London 1798.

<sup>17</sup> Zob. tamże.

<sup>18</sup> Zob. B. R. Goakman, *ברית חדשה על פי המשיח*. נעתק מלשון יון ללשון עברי, London 1813.

<sup>19</sup> Zob. E. Margoliouth, *הברית החדשה על פי המשיח*. עם נקודות וטעמים. גם מראה פסוקים והערות על הגליון, London 1923.

<sup>20</sup> Zob. F. Delitzsch, *ספרי הברית החדשה*. נעתקים מלשון יון ללשון עברית, London 1960.

Wszystkie powyższe przekłady używają terminu בתוך – *betoch* („w środku lub „pośrodku”), który jest stosowane w Księdze Wyjścia. Natomiast nowsze przekłady Nowego Testamentu na język hebrajski nie używają słowa בתוך, lecz באמצע – *beemca* („w centrum” lub „na środku”):

United Bible Societies, 1976; 2000<sup>21</sup>:

לעת ערב היתה הסירה באמצע הים והוא לבדו על היבשה.

„Przy nastaniu wieczora, była łódź na środku morza, a on sam na lądzie”.

W hebrajskim przekładzie oba określenia (בתוך – *betoch* – oraz באמצע – *beemca*) są poprawne, jednak בתוך bardziej kojarzy się z przejściem Izraelitów przez Morze Czerwone. Wyrażenie באמצע (*beemca*) wydaje się być nowoczesną próbą ściślejszego przekładu greckiego ἐν μέσῳ. Bądź co bądź osobliwa informacja, którą podaje Ewangelista Marek w Mk 6,47, wskazuje na związek uczniów z Izraelitami przechodzącymi przez Morze Czerwone.

### 2.3. Sytuacja na jeziorze

Ewangelisti ukazują okoliczności związane z sytuacją uczniów i łodzi na jeziorze w następujący sposób:

Mt 14,24: „Łódź zaś była już o wiele stadiów oddalona od brzegu, miotana falami, bo wiatr był przeciwny”.

τὸ δὲ πλοῖον ἦδη σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπείχετο βασιανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος.

Mk 6,48a: „Widząc, jak się trudzili przy wiosłowaniu, bo wiatr był im przeciwny”...

καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασιανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν, ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς...

J 6,18: „Jezioro burzyło się od silnego wichru”.

ἢ τε θάλασσα ἀνέμου μεγάλου πνέοντος διεγείρετο.

Ani Mateusz ani Jan nie odnoszą się bezpośrednio do sytuacji uczniów w łodzi, lecz raczej nawiązują do stanu łodzi („miotana falami” – Mateusz) lub jeziora („burzyło się od silnego wichru” – Jan). Na uczniach koncentruje się jedynie Marek, podając – według przekładu Biblii Tysiąclecia – że uczniowie „trudzi się przy wiosłowaniu” (Mk 6,48). Ewangelista używa w tym miejscu czasownika

<sup>21</sup> Zob. ספרי הברית החדשה. תרגום חדש, Jerusalem 1976; 2000.

βασανίζω – *basanidzo*, który oznacza – w dosłownym przekładzie – „położyć na kamień pobierczy i trzeć”<sup>22</sup>, albo „dręczyć”, „znęcać się”, „torturować”, „dokuczać”, „doskwierać”, „nękać”<sup>23</sup> oraz „usiłować”<sup>24</sup>. Mimo że czasownik βασανίζω wraz z wyrażeniem ἐν τῷ ἐλαύνειν oznacza „męczyć się przy wiosłowaniu”<sup>25</sup>, to jednak faktem jest, że nie tylko βασανίζω, ale również i ἐλαύνειν („wiosłowanie”) zawiera konotację cierpienia wynikającego z prześladowania oraz znęcania się nad kimś<sup>26</sup>. W takim razie, w świetle doświadczenia Wyjścia, czasownik βασανίζω może się kojarzyć z cierpieniem doznany przez Izraelitów w czasie niewoli egipskiej. Jednak najistotniejsze w tym miejscu jest to, że Marek jako jedyny zwraca uwagę na przeżycia uczniów. Stan morza i łodzi jest dla niego rzeczą drugorzędną. On pragnie się skupić na trudnej sytuacji uczniów, dla których jedynym ocaleniem przed falami morza jest sam Chrystus, podobnie jak dla Izraelitów przechodzących przez Morze Czerwone jednym ratunkiem przed wodą był Bóg (por. Ps 136,11-15).

## 2.4. Kroczenie po jeziorze

Ewangelisci opisują kroczenie Pana Jezusa na jeziorze w następujący sposób:

Mt 14,25: „Lecz o czwartej straży nocnej przyszedł do nich, krocząc po jeziorze”.  
τετάρτη δὲ φυλακῆ τῆς νυκτὸς ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν.

Mk 6,48b: „Okolo czwartej straży nocnej przyszedł do nich, krocząc po jeziorze, i chciał ich ominąć”.

περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτὸς ἔρχεται πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς.

J 6,19: „Gdy upłynęli okolo dwudziestu pięciu lub trzydziestu stadiów, ujrzeli Jezusa kroczącego po jeziorze i zbliżającego się do łodzi”...

ἐληλακότες οὖν ὡς σταδίους εἴκοσι πέντε ἢ τριάκοντα θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον...

Śpośród Ewangelistów tylko Marek mówi o pragnieniu Pana Jezusa, aby przejść lub ominąć uczniów. Ewangelista odnosi się do owego „przejścia” lub „ominięcia”

<sup>22</sup> Zob. Z. Weclewski, βασανίζω, *Słownik grecko-polski*, Lwów 1929, 127.

<sup>23</sup> Zob. R. Popowski, παρέρχομαι, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 92-93.

<sup>24</sup> Zob. J. R. Kohlenberger III – E.W. Goodrick – J. A. Swanson, βασανίζω, *The Greek-English Concordance to the New Testament*, Grand Rapids, t. 1, Michigan 1997, 107; H. G. Liddell – R. Scott, βασανίζω, *A Greek-English Lexicon*, New York 1996, 309.

<sup>25</sup> Zob. O. Q. Sellers, *Seed & Bread. Studies in Positive Biblical Theology*, t. 2, Pasadena, California 2009, 385.

<sup>26</sup> Zob. J. Marcus, *Mark 1-8*, 423.



za pośrednictwem czasownika *παρέρχομαι*. Podobna odmiana tego czasownika, którego hebrajskim odpowiednikiem jest *עבר* – *awar* („przejść”), znajduje się w opisie wyjścia Izraelitów z Egiptu, gdzie Bóg mówi Mojżeszowi, jaką rolę spełni krew branka zabitego przez izraelskie rodziny: „Gdy zaś Pan będzie przechodził [LXX: *παρελεύσεται* / TM: *ויעבר*], aby porazić Egipcjan, a zobaczy krew na progu i na odrzwiach, to ominie (LXX: *παρελεύσεται* / TM: *פסס*) Pan takie drzwi” (Wj 12,23)<sup>27</sup>. Również gdy Pan odpowiada na prośbę Mojżesza, aby ukazać mu swoją chwałę, zostaje użyty w LXX czasownik *παρελεύσομαι* jako odpowiednik hebrajskiego *עבר* w TM: „Gdy przechodzić będzie [LXX: *παρέλθῃ* / TM: *בעבר*] moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę dłoń moją na tobie, aż przejdę [LXX: *παρέλθω* / TM: *עד עברי*]” (Wj 33,22). Następnie, gdy natchniony autor opisuje Boże objawienie Mojżeszowi, również posługuje się czasownikiem *παρελεύσομαι* („przejść”) jako odpowiednik hebrajskiego *עבר* („przejść”): „I przeszedł [LXX: *παρήλθεν* / TM: *עבר*] Pan przed jego oczyma i wołał: Pan, Pan” [...] (Wj 34,6)<sup>28</sup>.

Dopiero, gdy bierze się pod uwagę powyższy kontekst „przejścia” Pana Boga jako przejaw teofanii na pustyni można zrozumieć, dlaczego Chrystus pragnął „ominać” Apostołów w Łodzi<sup>29</sup>. Owo „ominięcie” lub „przejście” było jakby powtórzeniem tajemniczego przemieszczenia się Boga Izraela, który, przechodząc, ujawnił nie tylko swoją chwałę, ale również i swoje bóstwo. Takie jest znaczenie słów, które Jezus kieruje do uczniów, gdy przechodzi obok nich: „Odwagi, to Ja jestem, nie bójcie się” (*Θαρσεϊτε, ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε* – Mk 6,50).

## 2.5. Teofania na jeziorze

Ewangelisci opisują początek ujrzenia Jezusa przez uczniów w następujący sposób:

Mt 14,26: „Uczniowie, zobaczywszy go kroczącego po jeziorze”...

οἱ δὲ μαθηταὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα...

<sup>27</sup> W LXX oprócz czasownika *παρελεύσομαι* występuje też czasownik *σκεπάζω*, jako termin odpowiadający hebrajskiemu *פסס* – „ominać” w TM (jak w przypadku Wj 12,13.27). W podobnym sensie jest też użyty czasownik *διέρχομαι* jako dodatkowy termin odpowiadający hebrajskiemu *עבר* – „przejść” (jak w przypadku Wj 12,12). Por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (*Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, t. 2, cz. 1, red. A. Paciorek), Częstochowa 2005, 408-409.

<sup>28</sup> Na górze Horeb Bóg zapowiada, że przejdzie przed Eliaszem i ukaże mu swą moc (por. 1 Krl 19,11). Tekst masorecki stosuje tutaj ten sam czasownik, co Księga Wj – *עבר* – aby odnieść się do teofanii za przyczyną Bożego „przejścia”. Na ten temat por. A. Yarbro Collins, *Mark. A Commentary* (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible), Minneapolis, Minnesota 2007, 334.

<sup>29</sup> Por. J. Marcus, *Mark 1-8*, 426.

Mk 6,49:50: „Oni zaś, gdy Go ujrzeli kroczącego na jeziorze [...] Widzieli Go bowiem wszyscy”...

οἱ δὲ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα...πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδον...

J 6,19b: ...„ujrzeli Jezusa kroczącego po jeziorze i zbliżającego się do łodzi”.

θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον.

Spośród Ewangelistów tylko Marek podkreśla, że „wszyscy” (πάντες) uczniowie ujrzeli Pana (Mk 6,50), mimo że już wcześniej zaznaczył ogólnie, iż „ujrzeli Go” (ἰδόντες αὐτὸν) kroczącego po jeziorze (Mk 6,49). Po raz kolejny można więc dostrzec w perykopie Markowej zwrócenie uwagi na postawę uczniów, chociaż w kontekście Wyjścia ten szczegół staje się jeszcze bardziej wymowny. Jeżeli bowiem w łodzi znajdują się uczniowie reprezentujący dwanaście pokoleń Izraela, to znaczy, że są oni obrazem Izraela przechodzącego przez Morze Czerwone. Podobnie jak Izraelici po wyjściu z Egiptu, uczniowie w łodzi są też świadkami wielkich dzieł Bożych. W związku z tym należy zauważyć, że w opisie przejścia przez Morze Czerwone w Księdze Wyjścia następuje podwójne odniesienie do narodu wybranego widzącego to, czego Bóg dokonał (Wj 14,30b-31):

„I zobaczył [וירא – *wajar*] Izrael martwych Egipcjan na brzegu morza. Gdy Izrael zobaczył [וירא – *wajar*] wielkie dzieło, którego dokonał Pan wobec Egipcjan, ulękli się Pana i uwierzyli Jemu oraz Jego słudze Mojżeszowi”.

וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים. וירא ישראל את הים הגדולה אשר עשה יהוה במצרים וייראו העם את יהוה ויאמינו ביהוה ובמשה עבדו.

Ciąg dalszy teofanii na jeziorze brzmi podobnie u wszystkich trzech Ewangelistów; jedynie Mateusz i Marek – w przeciwieństwie do Jana – zaznaczają, że w mniemaniu uczniów Pan Jezus wydawał się być zjawą (Mt 14,26; Mk 6,49), co z kolei sprawiło, że zlékli się. Pod tym względem podobieństwo do zlékniomych Izraelitów po przejściu przez Morze Czerwone jest ewidentne („ulékli się Pana” – Wj 14,31).

## 2.6. „Ja jestem” (Mk 6,50)

Ewangelisci Mateusz i Marek podają te same słowa Pana Jezusa skierowane do  $\Theta\alpha\rho\sigma\epsilon\iota\tau\epsilon$ ,  $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}$   $\epsilon\iota\mu\iota$ .  $\mu\grave{\eta}$   $\phi\omicron\beta\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$  – „Odwagi, to Ja jestem, nie bójcie się” (Mt 14,27; Mk 6,50). Jan zaś nie uwzględnia zawołania  $\Theta\alpha\rho\sigma\epsilon\iota\tau\epsilon$  („odwagi”), lecz podaje jedynie:  $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}$   $\epsilon\iota\mu\iota$ .  $\mu\grave{\eta}$   $\phi\omicron\beta\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$  – „to Ja jestem, nie bójcie się” (J 6,20).

Rodzi się zatem pytanie, jakie znaczenie w tym miejscu ma wyrażenie ἐγώ εἰμι – *ego ejmi*. Czy Pan Jezus jedynie daje uczniom do zrozumienia, że mają się nie bać, bo to jest On, który idzie w ich stronę, a nie ktoś inny? Niewątpliwie można byłoby odebrać słowa Chrystusa w ten sposób, i tak też je przełożyć na język polski („to Ja jestem”). Natomiast należałoby się zastanowić, czy nie ma tutaj czegoś więcej, zwłaszcza ze względu na fakt, że wyrażenie ἐγώ εἰμι oznacza – dosłownie – nie tyle „to Ja jestem”, co przede wszystkim „Ja jestem”. W świetle doświadczenia i historii starotestamentowego Wyjścia znamienne są słowa, które Mojżesz usłyszał z płonącego krzewu: „Jestem który Jestem” (Wj 3,14). W tych słowach Bóg objawił swoją tożsamość za pośrednictwem tajemniczego imienia „Ja jestem” (LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν; TM: אהיה אשר אהיה – *eheje aszer eheje* – Wj 3,14)<sup>30</sup>. Wypowiadając to „imię” w obecności Mojżesza z płonącego krzewu, który nie spłonął, Bóg nie tylko ujawnił swoją tożsamość, ale ukazał też swoją nadprzyrodzoną władzę nad materią. Z tej racji wspólny podobny kontekst władzy nad światem natury podczas teofanii w obecności Mojżesza na górze Synaj oraz w obecności uczniów na Jeziorze Galilejskim prowadzi do wniosku, że słowa Pana Jezusa – ἐγώ εἰμι – *ego ejmi* – są wyrazem Jego boskiej tożsamości<sup>31</sup>. Dopiero, gdy rozważa się ten fakt w świetle stwierdzenia, że Pan Jezus usiłował przejść obok uczniów lub ominąć ich (tak jak

<sup>30</sup> W języku hebrajskim אהיה אשר אהיה oznacza „będę tym, którym będę”. Widnieje więc w tym miejscu rozbieżność między tymi słowami a tym, co podaje LXX, ponieważ o ile grecki przekład jest w czasie teraźniejszym („jestem”), o tyle hebrajskie zdanie jest w czasie przyszłym („będę”). Jak to wytłumaczyć? Dla wyjaśnienia tego problemu można się posłużyć następującym przykładem z Księgi Izajasza. W hebrajskim tekście Iz 7,14 występuje słowo עלמה (*alma* – „panna”), podczas gdy w LXX w tym miejscu występuje słowo παρθένος (*parthenos* – „dziewica”). Tłumacze LXX żyli bliżej czasów mesjańskich aniżeli natchniony autor hebrajskiego tekstu Starego Testamentu. Pod tym względem LXX odzwierciedla żydowskie przekonanie odnośnie do nadprzyrodzonego pochodzenia Mesjasza i stąd wynika decyzja tłumaczy LXX, aby przełożyć słowo עלמה – *alma* na παρθένος – *parthenos*, niewątpliwie pod wpływem natchnienia Bożego. Podobnie w przypadku przekładu określenia אהיה אשר אהיה (*eheje aszer eheje* – „będę tym, którym będę” – Wj 3,14) na ἐγώ εἰμι – *ego ejmi* – tłumacze LXX byli wyrazicielami ówczesnych oczekiwań mesjańskich jako kontekst w którym imię Boże już nie miało odnosić się do dalekiej przyszłości („będę tym, którym będę” – אהיה אשר אהיה), lecz do teraźniejszości, w której Bóg miał być obecny wśród swojego ludu jako „Jezusa” (Jezus), czyli jako Bóg, który zbawia w czasie teraźniejszym (stąd też greckie *ego ejumi* – „jestem, który jestem”). Wymowne jest to, że imię ישוע – *Jeszua*, tak jak Tetragram (יהוה), składa się z czterech liter i jest nowym imieniem Bożym, przed którym ma się zgiąć każde kolano (por. Flp 2,9-10), tak jak na imię Boże w Starym Testamencie miało się zgiąć każde kolano (por. Iz 45,23). Na ten temat por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków 2012, 46-47.

<sup>31</sup> Zob. B. Pitre, *The Case for Jesus. The Biblical and Historical Evidence for Christ*, New York 2016, 126-129. Na ten temat por. także R. H. Gundry, *Commentary on the New Testament. Verse by Verse Explanations with a Literal Translation*, Peabody, Massachusetts 2010, 164; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (red. W. Chrostowski, Prymasowska seria biblijna), Warszawa 2000, 95; J. Marcus, *Mark 1-8*, 427, 432. Ponadto należy zauważyć, że określenie evgw, eivmi pojawia się też w Iz 43, 11 (LXX) w tym samym sensie, co w Księdze Wyjścia, jako termin określający tożsamość Pana. Jest on odpowiednikiem hebrajskiego אהיה הוּ (ani hu – „Ja nim jestem”) w TM w tym samym wersecie (Iz 43,11).

Bóg przeszedł nad domami Izraelitów w Egipcie, omijając je), można dostrzec, że słowa Pana do przerażonych uczniów wpisują się całość wątku Wyjścia obecnego w opisie Marka Ewangelisty w Mk 6,45-52.

## 2.7. Rozmnożenie chlebów

Marek jako jedyny spośród Ewangelistów kończy opis kroczenia Chrystusa po wodzie słowami nawiązującymi do wcześniejszego epizodu rozmnożenia chleba (Mk 6,30-44):

„I wszedł do nich do łodzi, a wiatr się uciszył. Wtedy oni tym bardziej zdumieni się w duszy, nie zrozumieli bowiem zajścia z chlebami, gdyż umysł ich był otępiały [ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη]” (Mk 6,51-52).

Cudowne wydarzenie, jakim było rozmnożenie chleba, jest jednym z nowotestamentowych przykładów wskazujących na Jezusa w roli nowego Mojżesza, który podobnie jak pierwszy Mojżesz na pustyni staje jako pośrednik między głodnymi Izraelitami po wyjściu z Egiptu a Bogiem obdarowującym ich pokarmem z nieba<sup>32</sup>. Mając na uwadze ten kontekst, gdy Ewangelista Marek przywołuje wydarzenie rozmnożenia chleba, jego stwierdzenie, że „umysł [uczniów] był otępiały”, też wpisuje się w obraz postawy Izraelitów wędrujących na pustyni. W jaki sposób?

Niestety przekład Biblii Tysiąclecia w stwierdzeniu, że umysł uczniów był „otępiały” (Mk 6,52) nie oddaje pełnej rzeczywistości zawartej w terminach *καρδία* oraz *πωρόω*. Rzeczownik *καρδία* – כַּל – „serce” pojawia się w tekście masoreckim w Księdze Wyjścia w sensie pejoratywnym jedynie w odniesieniu do postawy faraona i Egipcjan, których serce Bóg uczynił „upartym” (*chazak* – dosłownie „mocnym” – <sup>33</sup>קִזַּח [LXX – σκληρύνω / κατισχύω], „ciężkim” – *kawed* – <sup>34</sup>כבד [LXX – σκληρύνω / βαρέω] lub „twardym” – *kasze* – <sup>35</sup>השק [LXX – σκληρύνω – „skamieniałym”). Gdy ta sama postawa serca pojawia się u Izraelitów buntujących się przeciw Bogu i Mojżeszowi, tekst masorecki określa ich mianem ludu o „twardym karku” (הרשק – *ksze oref* [LXX – σκληροτραχίλος]). Należy natomiast zauważyć, że gdy buntownicza postawa Izraelitów na pustyni w Massa i Meriba jest przywołana w Psalmie 95,8 wówczas ich zatwardziałe serce jest określone jako „twarde” lub „mocne”:

<sup>32</sup> Por. D. C. Allison, Jr., *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis, Minnesota 1993, 238-242.

<sup>33</sup> Zob. Wj 4,21; 7,13; 7,22; 8,15; 9,12; 9,35; 10,20; 10,27; 11,10; 14,4.8,17.

<sup>34</sup> Zob. Wj 7,14; 8,11.28; 9,7; 9.34; 10,1.

<sup>35</sup> Zob. Wj 7,3.

„Nie zatwardzajcie serc waszych jak w Meriba, jak na pustyni w dniu Massa”

אל תקשו לבבכם כמרובה כיום מסה במדבר  
 μή σκληρούνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ  
 πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ.

Ewangelista Marek co prawda nie używa w tym miejscu żadnego z wyżej wspomnianych terminów stosowanych w Septuagincie (σκληρύνω / κατισχύω / βαρέω / σκληροτράχηλος), aby wyrazić stan serca uczniów w łodzi w Mk 6,52. Jednak posługuje się terminem *πωρόω* – *poroo* – który oznacza „skamienić” lub „stwardnieć”<sup>36</sup>, a to znaczenie wyraźnie odnosi się do postawy narodu wybranego na pustyni.

Związek między terminem *πωρόω* a postawą Izraelitów na pustyni zostaje jeszcze wyraźniej ukazany w kilku przekładach Nowego Testamentu na język hebrajski (Mk 6,52):

Thomas Fry – W. B. Collyer<sup>37</sup>:

...כי לבם קשה

...,„bo ich serce [było] twarde”...

I. Salkinson – C. D. Ginsburg<sup>38</sup>:

...כי היו כבדי לב

...,„bo byli [osobami] ciężkiego serca”

E. Margoliouth<sup>39</sup>:

...כי לבם היה מקשה

...,„bo ich serce było zatwardziałe”

W powyższych przekładach zostały zastosowane terminy קשה – *kasze* („twardy”) oraz כבד – *kawed* („ciężki”). Oba słowa pojawiają się w tekście masoreckim w kontekście Wyjścia (jak ukazano wcześniej). Łącząc stan serca uczniów z cudem rozmnożenia chleba zapowiedzianym w Starym Testamencie przez zesłanie manny na pustyni, Ewangelista Marek sprawia, że wątek Wyjścia w perykopie Mk 6,45-52 zostaje przywołany tutaj w nawiązaniu do postawy żałujących się i niewdzięcznych Hebrajczyków: zanim otrzymali mannę narzekali, że zostali skazani na śmierć głodową (por. Wj 16,2-3), a po otrzymaniu manny skarżyli się, że naprzykrzył im się ten pokarm (por. Lb 11,4-6; 21,4-5).

<sup>36</sup> Zob. Z. Weclewski, *πωρόω*, *Słownik grecko-polski*, 580.

<sup>37</sup> Zob. B. R. Goakman, *בְּרִית הַחֲדָשָׁה עַל פִּי הַמְּשִׁיחַ. נֶעְתָּק מִלְשׁוֹן יוֹן לִלְשׁוֹן עִבְרִי*, London 1813.

<sup>38</sup> Zob. I. Salkinson – C. D. Ginsburg, *הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה. הֶעֱתָקָה מִלְשׁוֹן יוֹן לִלְשׁוֹן עִבְרִית*, London 1886.

<sup>39</sup> Zob. E. Margoliouth, *הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה עַל פִּי הַמְּשִׁיחַ. עִם נְקוּדוֹת וְטַעֲמִים. גַּם מְרָאָה פְּסוּקִים וְהֶעֱרַת עַל הַגְּלִיּוֹן*, London 1923.

Ponadto, mimo że cud manny trwał czterdzieści lat, aż naród wybrany wszedł do Ziemi Obiecanej (por. Wj 16,35; Joz 5,12), Izraelici ciągle brnęli w dalszych buntach przeciwko Bogu i Mojżeszowi. Ewangelista Marek pragnął przywołać związek między postawą uczniów a postawą Izraelitów na pustyni, których upór i serce zamknięte na działanie Boże nie pozwalały na właściwe rozumienie działania Bożego wśród nich<sup>40</sup>. To spostrzeżenie zostaje potwierdzone przez powtarzające się stwierdzenie Pana Jezusa, że Jego uczniowie nie rozumieli tego, co im przekazywał za przyczyną swoich czynów i pouczeń. Taki jest sens powtarzającego się Chrystusowego pytania w Ewangeliach: „czy jeszcze nie rozumiecie?” (por. Mt 16,9; Mk 4,13; 8,17.21; 9,32). Marek sprawia, że to pytanie wybrzmiewa domyślnie, gdy kończy opis perykopy o kroczeniu Jezusa na Jeziorze Galilejskim.

## Zakończenie

Starotestamentowy motyw Wyjścia stanowi tło, którym święty Marek posługuje się w swojej Ewangelii. W opisie kroczenia Pana Jezusa po wodach Jeziora Galilejskiego wątek Wyjścia rzuca światło na poszczególne wyrażenia, które zwracają uwagę czytelnika na tożsamość Pana Jezusa. Chrystus zostaje ukazany jako Ten, który wkracza w życie Apostołów, podobnie jak Bóg wkroczył w życie Mojżesza i Izraelitów w Egipcie przez doświadczenie Wyjścia oraz dalszego wędrowania Hebrajczyków na pustyni. W związku z tym motyw Wyjścia należy zrozumieć – zgodnie z tradycją żydowską – jako szerszy wątek obejmujący długi czas, już od chwili powołania Mojżesza, jeszcze zanim naród wybrany został wyprowadzony z Egiptu. W ten sposób doświadczenie Wyjścia w ramach interwencji Bożej w życie Izraelitów w Egipcie i po opuszczeniu tego kraju przez nich staje się wyrazem rozwijającego się zbawczego planu Bożego. Według tego planu Izrael miał ujrzeć wielkość Pana i uwierzyć w Niego. Podobnie dzieje się w przypadku uczniów Jezusa w łodzi na jeziorze. Ewangelista Marek dostrzega w ich doświadczeniach na wodzie obraz Izraelitów doznających łaskowości Bożej za przyczyną ukazującego się im Boga w swojej mocy. Jednak tak jak cudowne znaki po wyjściu z Egiptu i na pustyni nie zawsze były odbierane przez naród wybrany zgodnie z Bożym zamierzeniem ze względu na zatwardziałość serca ludu, tak też owa zatwardziałość stała się daleką zapowiedzią nierozumności uczniów Jezusa, którzy nie zawsze z otwartym sercem pojmowali skierowane do nich Chrystusowe przesłanie za pośrednictwem pouczeń i znaków. Ewangelista pragnął zestawić uczniów Jezusa z Izraelem na pustyni i to właśnie w tym celu posłużył się subtelnymi odniesieniami i wyrażeniami, które można odczytać w świetle tekstu masoreckiego, Septuaginty oraz przekładów Nowego Testamentu na język hebrajski.

<sup>40</sup> Por. J. Marcus, *Mark 1-8*, 427-428,434.

## Literatura:

- Allison, Jr., D.C., *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis, Minnesota 1993.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków 2012.
- Boring, M.E., *Mark. A Commentary (The New Testament Library)*, Louisville, Kentucky 2006.
- Caddick, R. *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ, in Hebrew; corrected from the version published by Dr. Hutter, at Nuremburg 1599; and republished by Dr. Robertson, at London 1661*, London 1798.
- Carmignac, J. *Evangelies de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Evangiles rassemblées; 2), Turnhout 1982.
- Carpenter, E., *Exodus: Theology of*, w: *Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. Willem A. VanGemeren, t. 4, Grand Rapids, Michigan 1997, 605-615.
- Delitzsch, F., *Sifrey Habrit Hachadasha. Neetakim Milshon Yavan Lilshon Iwrit* [עברית ספרי הברית], London 1960.
- Donahue, J.R. – Harrington, D.J., *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina, 2), Collegeville, Minnesota 2002.
- Ebel, G., ὁδός, w: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, t. 3, red. C. Brown, Grand Rapids, Michigan 1986, 935-943.
- Elowsky, J.E., *John 1-10* (Ancient Commentary on Scripture. New Testament; IV a), Downers Grove, Illinois 2006.
- Garland, D.E., *The NIV Application Commentary: Mark*, Grand Rapids, Michigan 1998.
- Goakman, B.R., *Brit Chadasha Al Pi Hamashiach. Neetak Milshon Yavan Lilshon Iwrit* [ברית חדשה על פי המשיח. נעתק מלשון יון ללשון עברית], London 1813.
- Gundry, R.H., *Commentary on the New Testament. Verse by Verse Explanations with a Literal Translation*, Peabody, Massachusetts 2010.
- Healy, M., *The Gospel of Mark (Catholic Commentary on Sacred Scripture)*, Grand Rapids, Michigan 2008.
- Keener, C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (red. W. Chrostowski, Prymasowska seria biblijna), Warszawa 2000.
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I-II, Leiden 2001.
- Liddell, H.G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, New York 1996.
- Malina, A., *Ewangelia według świętego Marka. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; I-II)*, Częstochowa 2005.
- Marcus, J., *Mark 1-8 (The Anchor Bible)*, New York 2000.
- Margoliouth, E., *Habrit Hachadasha Al Pi Hamashiach. Im Nekudot Utamim. Gam Mar-e Psukim Wehearot Al Hagilayon* [גם מראה פסוקים. עם נקודות וטעמים. הברית החדשה על פי הגליון הברית החדשה על פי המשיח. גם מראה פסוקים], London 1923.
- Pitre, B., *The Case for Jesus. The Biblical and Historical Evidence for Christ*, New York 2016.
- Popowski, R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.
- Salkinson, I. – Ginsburg, C.D., *Habrit Hachadasha. Haataka Milshon Yavan Lilshon Iwrit* [הברית החדשה. העתקה מלשון יון ללשון עברית], London 1886.
- Sellers, O.Q., *Seed & Bread. Studies in Positive Biblical Theology*, I-II, Pasadena, California 2009.
- Sifrej habrit hachadasha. Targum Chadash* [ספרי הברית החדשה. תרגום חדש], Jerusalem 2000.
- Ta-Szema, I., יציאת מצרים, w: *Encyclopaedia Hebraica*, red. M. – B. Peli, Jerusalem 1971, t. 20, 186-192.
- Watts, R. E., *Isaiah's New Exodus in Mark*, Grand Rapids, Michigan 1997.
- Weclowski, Z., *Słownik grecko-polski*, Lwów 1929.
- Yarbro-Collins, A. *Mark. A Commentary* (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible), Minneapolis, Minnesota 2007.





KS. ŁUKASZ PONDEL

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-4835-5762

## „Teologia paruzyjna” jako przełom w eschatologii chrześcijańskiej

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-003>

**Streszczenie:** „Teologia paruzyjna” jako przełom w eschatologii chrześcijańskiej

Nauka nie lubi gwałtownych zmian, dlatego niniejsza propozycja wpisuje się w modelowe ujmowanie traktatów dogmatycznych na sposób integralny. Celem niniejszej publikacji nie będzie kopernikański przewrót, ale próba spojrzenia integralnego na eschatologię dzięki „teologii paruzyjnej” (sic!). Zaproponowana optyka może stać się przełomem w eschatologii po jej gruntowniejszym opracowaniu. Metodologia słusznie „podpowiada”, aby jak to w każdej dziedzinie teologicznej, pierwsze swoje kroki poczynić w kierunku fundamentu chrześcijańskiej wiary, czyli do Słowa Bożego, a następnie przyjrzeć się dotychczasowym sposobom ujmowania eschatologii, szukając przy tym pomostów do jej ujęcia integralnego. „Teologia paruzyjna”, jak to zostanie wykazane, w samej definicji pozwala zbudować pomost pomiędzy teraźniejszością, a przyszłością, wydobywając na światło dzienne dwie drogi, a przy tym dwa sensy jej uprawiania: sens eschatologiczny i sens chrystologiczny. By doszło do połączenia ww. dróg konieczne jest zbadanie wspomnianych sensów w samej „teologii paruzyjnej” (*praesentia* i *adventus*, jako dwóch definicji greckiego *παρουσία*). Próby połączenia wspomnianych dróg podjął się wiele lat wcześniej Marie-Joseph Lagrange, dzieląc czasy eschatyczne na dwa *eony*. Koncepcja Lagrange’a umożliwia „teologii paruzyjnej” zbudowanie pomostu między teraźniejszością a przyszłością i odwrotnie. Czy koncepcja „teologii paruzyjnej” stanie się kopernikańskim przełomem w eschatologii?

Słowa kluczowe: *adventus* – *eon* – *hic et nunc* – *parousia* – *praesentia*

## “Parousian Theology” as a Breakthrough in Christian Eschatology

Summary: Scholarship does not like rapid changes. The current proposal thus fits into the modeling understanding of theological treatises in an integrated manner. The aim is not to initiate a Copernican revolution, but to attempt an integrated look at eschatology with the help of “parousian theology” (sic!). The proposed focus, after a more detailed development, may lead to a breakthrough in eschatology. The methodology rightly “suggests” that, as in every theological field, the first steps should be towards the foundation of Christian faith, that is, the Word of God. Following this, we should look at the current ways of understanding eschatology, looking for integrating connections. It will be shown that “parousian theology”, by its very definition, allows a bridge to be built between the present and the future, bringing out two paths to light, and at the same time two senses in which such theology may be practised: an eschatological and a Christological sense. For these two paths to combine, it is necessary to examine these senses in “parousian theology” (*praesentia* and *adventus*, as two Greek definitions of *παρουσία*). It is many years since Marie-Joseph Lagrange tried to connect these paths, dividing the eschatic times into two *eons*. The Lagrange concept allows “parousian theology” to build a bridge between the present and the future and vice versa. Will the idea of “parousian theology” become a Copernican breakthrough in eschatology?

Keywords: *adventus* – *eon* – *hic et nunc* – *parousia* – *praesentia*

### Wstęp

Współczesne ujęcia eschatologii chrześcijańskiej coraz częściej roszczą sobie prawo – i słusznie – do integralnej zależności, a nawet nadrzędności nad pozostałymi traktatami teologii dogmatycznej. Dzieje się tak ponieważ, wychodząc z cienia „rzeczy ostatecznych” skłania się do rzeczy przyszłych, mających swoje odniesienie tu i teraz. Wydobywane za każdym razem coraz nowe ujęcia w dziedzinie, która częściej wychodzi poza czas i przestrzeń, niż pozostaje w teraźniejszości, pozwalają spojrzeć na eschatologię w sposób całościowy. Mając świadomość powagi i dorobku wielu dogmatyków, warto poszerzyć horyzont ujęć tej jakże ważnej teologicznej dziedziny. Pluriformizm, komplementarność oraz integralność jako swoiste metodologiczne wsporniki posłużą za element formalny naukowej eksplikacji w poszukiwaniu dróg, które pozwolą dostrzec aktualność eschatologiczną każdej teologicznej wypowiedzi. Wszystko co dokonuje się w teologii musi mieć swoje odniesienie do Objawienia zapisanego na kartach Słowa Bożego, oraz do Tradycji,

która jako głos Kościoła, podaje najlepsze drogi interpretacji Bożej ingerencji w dzieje ludzkości. Dzięki odniesieniu do ww. Źródeł metodologia będzie wsparta na egzegizie Pisma Św. oraz na historycznej eksploracji modeli eschatologicznych przeżywających swój rozkwit w przeszłości, z odniesieniem do tych, które obecnie funkcjonują w przestrzeni naukowej.

Eschatologia potrzebuje więc odświeżenia i stworzenia takiej przestrzeni, która pozwoliłaby jej samej ujmować poruszane przez siebie treści w sposób integralny. Taką pomocą mogłaby okazać się „teologia paruzyjna” (sic!), jako „teologia obecności”, której naukowe wyeksponowanie będzie stanowić główny cel niniejszej pracy. Pojęcie „teologia paruzyjna” nie jest nowym określeniem, gdyż temat „obecności” (gr. *παρουσία*) przeplata się wielokrotnie na kartach Pisma Św.<sup>1</sup>. Można dostrzec, że owa „obecność”, szczególnie widoczna w Nowym Testamencie, jest nacechowana oczekiwaniem na ostateczne zstąpienie Chrystusa, stanowiąc Jego powtórne przyjscie podczas sądu ostatecznego. Oczekiwanie jest ukierunkowane na przyszłość z punktem podparcia w terażniejszości podczas, gdy fakt przyjscia Chrystusa ma się dopiero wydarzyć w przyszłości. Elementem łączącym jest dwugłos pojęciowy w określeniu *παρουσία*. Pierwszy tenor to „obecność” (*praesentia* w rozumieniu *hic et nunc*), a drugi to „przyjscie” (*adventus*). W samym pojęciu *παρουσία* dokonuje się połączenie terażniejszości z przyszłością i odwrotnie. Dlatego „teologia paruzyjna” pozwala spojrzeć na eschatologię w jej dwuliniowej korelacji. Od ludzkiego dziś do owego kiedyś w przyszłości (ukazując jej sens eschatologiczny) oraz od owego kiedyś w przyszłości do owego dziś (z jej sensem chrystologicznym). Dzięki temu „teologia paruzyjna” staje się niczym innym, jak „teologią realizacji”, „teologią przejścia” oraz „teologią wypełnienia”.

W celu wydobycia ww. kierunków badań niniejsza praca została podzielona na następujące części: pierwsza będzie próbą wydobycia z eschatologii uprawianej na przestrzeni wieków „teologii paruzyjnej” (1.) z jej dwoma sensami, stanowiącymi dwuliniowe korelaty: ascedencję eschatologiczną (1.1.) z analizą pierwszego znaczenia greckiego pojęcia *παρουσία* – „obecność” (*praesentia* jako *hic et nunc* ludzkiego życia i ludzkiego umierania), oraz descendencję chrystologiczną (1.2.) z analizą drugiego znaczenia greckiego pojęcia *παρουσία* – „przyjscie” (*adventus*) nadając temu znaczeniu sens *stricte* chrystologiczny; druga część będzie próbą połączenia dwuliniowej korelacji za pomocą teorii przepołówionych *eonów* autorstwa Marii-Josepha Lagrang’a (2.); trzecia część, jako zwieńczenie wcześniejszych kierunków badań, posłuży za zdefiniowanie „teologii paruzyjnej” pod kątem „teologii realizacji”, „teologii przejścia” i „teologii wypełnienia” (3.). Wnioski zostaną zaprezentowane w zakończeniu.

<sup>1</sup> Miejsca w których pojawia się greckie *παρουσία*: Mt 24, 3; 24, 27; 24, 37; 24, 39; 1 Kor 15, 23; 16, 17; 2 Kor 7, 6; 7, 7; 10, 10; Flp 1, 26; 2, 12; 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Tes 1, 1; 2, 8; 2, 9; Jk 5, 7; 5, 8; 2 P 1, 16; 3, 4; 3, 12; 1 J 2, 28.

## 1. Eschatologia współczesna wsparta na wcześniejszych modelach eschatologicznych, a „teologia paruzyjna”

Przez całe stulecia eschatologia była osadzona na końcu całej dogmatyki. Natomiast współcześnie – jak zauważa Joseph Ratzinger – „znalazła się w samym centrum myśli teologicznej”<sup>2</sup>. Dzieje się tak, ponieważ zaczęto całe orędzie Jezusa odczytywać na sposób eschatologiczny, gdyż – kontynuuje Ratzinger – „Jezus z całą mocą głosił bliski koniec świata i nadejście Królestwa Bożego”<sup>3</sup>. Można w powyższej wypowiedzi późniejszej Głowy Kościoła dostrzec wyłaniające się dwa elementy ww. dwuliniowej korelacji „teologii paruzyjnej”, a mianowicie: temat „obecności” Boga (*praesentia*) i Jego Królestwa oraz temat „przyjścia” Syna Bożego na końcu świata (*adventus*). W tym celu zostaną zaprezentowane dwie drogi ww. korelacji zachodzącej w „teologii paruzyjnej”: pierwszą będzie droga wstępująca tzw. ascendencja eschatologiczna a drugą droga zstępująca tzw. descendencja chrystologiczna.

### 1.1. Ascendencja eschatologiczna „teologii paruzyjnej”

Biblijne ujęcia ascendencji eschatologicznej to okres przedpaschalny, skupiony na dziele i nauce Chrystusa, która oscyluje wokół tematu Królestwa Bożego. Temat zbliżającego się Królestwa to nie tylko wydarzenie mające swoje zwieńczenie w przyszłości, ale wydarzenie *hic et nunc*, które zakłada faktyczną „obecność” Boga, z którą chrześcijanin codziennie się konfrontuje<sup>4</sup>. Królestwo w rozumieniu semickim – w przeciwieństwie do współczesnego rozumienia, w którym pojmowane jest przestrzennie, jako zdefiniowany obszar – to władza aktualnie sprawowana, w której skład wchodzi rozkazywanie i władanie. Ta aktualność królestwa to nic innego, jak „obecność” władcy (Boga) pośród swoich poddanych (Izraela, a później chrześcijan)<sup>5</sup>.

Ascendencyjna nadzieja eschatologiczna była widoczna w starotestamentowej wykładni prawa i proroków, gdzie np. król Dawid był symbolicznym nośnikiem wypełnienia zapowiedzi eschatycznej przyjścia na świat Mesjasza, który pewnego

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Poznań 1985, s. 16.

<sup>3</sup> Tamże, s. 17.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>5</sup> „Certes sa prédication est dominée par son eschatologie, mais il en a deux. C'est d'abord le salut définitif des hommes dans le royaume surnaturel de Dieu. Il est venu pour prêcher, il est venu pour guérir ce qui était malade, il est venu pour que les hommes aient la vie éternelle auprès de son Père. Et cette vie future, il l'a nommée le royaume de Dieu”. M.-J. Lagrange, *Études bibliques : Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris 1918, s. 251–252.

dnia stanie na czele Królestwa Izraela<sup>6</sup>. Dzięki temu tworzy się wizja przyszłości, której eschatologiczne konotacje sięgają czasów współczesnych. „Teologia parazyjna” w swoich założeniach jest niczym innym jak nadzieją eschatologiczną, a także naukowym wstępowaniem w kolejny etap teologicznej jedności. Jest to możliwe dzięki wciąż realizującej się „obecności” Boga skierowanej na człowieka, przed którym rozpościera się kierunek ruchu ascendencyjnego ku Bogu. Ludzkość wciąż poszukuje swojego wiecznego kierunku, dlatego domaga się wprost interwencji Stwórcy, którego zadaniem jest zapanowanie nad światem. W obliczu trudności człowiek często pyta: „Gdzie jest Bóg?”. Aktywny ruch ascendencyjny może pomóc znaleźć odpowiedź i na to pytanie<sup>7</sup>.

Nietrudno zauważyć, że ruch ascendencyjny jest głównym kierunkiem uprawiania eschatologii. Człowiek jest stale „wrzucany” w *hic et nunc* swojej epoki i swojego czasu<sup>8</sup>. Nie jest jednak w tym stanie sam. To wszechogarniająca „obecność” Boga sprzyja ludzkiej kondycji, która musi zmierzyć się z jej „tu i teraz”. Człowiek wciąż potrzebuje Boga. Dlatego konieczne jest teologiczne spojrzenie na temat „oczekiwania”, które w czasach testamentalnych nosiło dwa typy rozumienia: rabinistyczny i apokaliptyczny.

Typ rabinistyczny był odwzorowaniem semickiej nauki o Królestwie, która została upolityczniona. Według nauki rabinów, czasy mesjańskie zbliżają się dzięki praktykowaniu pokuty, zachowywaniu przykazań, a także pełnieniu uczynków miłosierdzia<sup>9</sup>.

Drugi typ apokaliptyczny, w przeciwieństwie do mocno upolitycznionego typu rabinistycznego, dochodzi do głosu w sytuacji zagrożenia ludzkiego życia, jak stan klęski, lub upadek ducha<sup>10</sup>.

W obliczu tych dwóch jakże odmiennych typów oczekiwania staje Jezus z Nazaretu, którego nowość nauki nie jest wynikiem nowości myśli, ale mocy, która Mu towarzyszy w głoszeniu Bożego orędzia<sup>11</sup>. Nauka Jezusa nie ma nic wspólnego z zelotyczną próbą upolitycznienia „oczekiwania” Boga, ponieważ nigdy nie określił siebie wprost Mesjaszem. Nadejście Królestwa Jezus wiąże z potrzebą nawracania oraz ściśle związaną z nią praktykowaną pokutą (por. Mk 1,15). Co istotne, niniejsze Królestwo realizuje się „tu i teraz”, dzięki zbawczej obecności w nim samego Jezusa. Jest to warunek *sine qua non* nastania Królestwa Bożego na ziemi. Temat Królestwa, jako *hic et nunc* z kursem eschatologicznym na przyszłość, stanowi fundament ascendencji eschatologicznej jako jednej z dróg ww. korelacji zachodzącej w „teologii parazyjnej”.

<sup>6</sup> Por. J. Ratzinger, dz.cyt., s. 42.

<sup>7</sup> Por. tamże.

<sup>8</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 245.

<sup>9</sup> Por. J. Ratzinger, dz.cyt., s. 43.

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. tamże.

Budowanie Królestwa opartego na nauce Jezusa jest ściśle powiązane z decyzją człowieka. Wydawałoby się, że tak postawione twierdzenie jest oczywiste. Niekoniecznie. Zdania są podzielone. I tak np. Josef Schmid (1883–1975) uważa, że pojawienie się Królestwa na ziemi jest uzależnione od pełnienia woli Bożej przez człowieka<sup>12</sup>, zaś inny niemiecki teolog Karl Ludwig Schmidt (1891–1956) dostrzegł, że Królestwo jest synonimem wspólnoty, a jednostka jest jej częścią<sup>13</sup>. Jedno i druga optyka wykazuje, jak różny może być wynik interpretacji i przez to różny sposób stawiania pytań.

Królestwo Chrystusa odbiega od tych wszystkich jego odmian – ani nie jest typem rabinistycznej „obecności” (warunkowanej politycznie) a tym bardziej typem „obecności” apokaliptycznej (bazującej na ludzkim lęku) a nawet jego istnienie nie jest uwarunkowane od woli ludzkiej, albo wyborem wspólnoty – jest jednak darem Odkupienia, ofiarowanym każdemu człowiekowi. Tym bardziej Królestwo pojawi się w sposób niedostrzegalny, a każda próba jego teologicznej interpretacji zakończy się fiaskiem (por. Łk 17,20 n).

Aby zdefiniować, czym jest Królestwo Boże J. Ratzinger proponuje trzy rodzaje spojrzenia: idealistyczny, eschatologiczny i chrystologiczny. Pierwszy typ był obecny w Kościele od czasów Orygenes (184–253), który słowa Jezusa „pośród was” tłumaczył jako „w was”, czyli Królestwo nie jest sprawą zewnętrzną, ale wewnętrznym stanem człowieka i tam należy je szukać. Drugi typ, eschatologiczny, jest efektem badań ostatnich stuleci, według których „Jezus myślał całkowicie w kategoriach eschatologicznych, oczekując Królestwa w najbliższej przyszłości jako wydarzenia dokonującego zupełnego przewrotu”<sup>14</sup>. Trzeci typ chrystologiczny w ostatnim czasie, coraz częściej dochodzi do głosu, kiedy chrystologia zaczyna stanowić centrum wszystkich teologicznych dywagacji, a w połączeniu z pneumatologią sprawia, że ww. Królestwo „nie jest dostrzegalne i takim właśnie jest pośród tych, do których Jezus się zwraca – i dodaje Ratzinger – Królestwo jest bowiem pośród nich w samym Jezusie, [bo w Nim] przyszłość jest teraźniejszością, w Nim przyszło już Królestwo, przyszło jednak tak że można go w ogóle nie dostrzec”<sup>15</sup>.

Temat Królestwa, niezaprzeczalnie stanowi główne ogniwo ascendencji eschatologicznej, ponieważ łączy w sobie teraźniejszość z przyszłością, eschatologię z chrystologią. Oprócz tego eschatologia zna już próby jej ujęcia na sposób ascendencyjny.

---

<sup>12</sup> Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1950, s. 28; por. J. Ratzinger, dz.cyt., s. 45–46.

<sup>13</sup> Por. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*: Studienausgabe Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, Bd. I, Hrsg. G. Friedrich, Stuttgart 1933, s. 587–588; por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 46.

<sup>14</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 49.

<sup>15</sup> Tamże, s. 50.

Najstarszym przykładem teologii ascendencyjnej z kursem eschatologicznym była koncepcja włoskiego opata Joachima z Fiore (1135–1202). Fundamentem jego teologii dziejów była nauka trynitarna. Na jej podstawie włoski opat wywodził tzw. „trójstopniowy rozwój dziejów”<sup>16</sup>. Pierwszym etapem owego rozwoju była epoka Boga Ojca, drugim epoka Syna, trzecim epoka Ducha<sup>17</sup>. Każda z nich odpowiadała kolejnej fazie historii zbawienia, od Starego Testamentu, przez Nowy, aż po czasy Kościoła realizujące się po dzień dzisiejszy. W niniejszym modelowym ujęciu eschatologii dostrzegamy gradację eschatologiczną, tzn. stopniowe przechodzenie jednej epoki w drugą. W „teologii parazyjnej” dokonuje się podobna gradacja teraźniejszości w przyszłość i odwrotnie. Koncepcja Joachima z Fiore ostatecznie uległa sekularyzacji, stając się polityczną utopią.

Marcel Lévêque w książce pt. *Wierzę w życie wieczne*, modelując sens egzystencjalny każdej ludzkiej istoty odnotował następujące słowa: „Gdyby istnienie ludzkie kończyło się dołem cmentarnym, byłoby ono pozbawione sensu”<sup>18</sup>. Życie traci sens, gdy zderza się ze ścianą nihilizmu. Nicosiść scharakteryzowana tu jako dół cmentarny jest symbolem pustki, w którą człowiek wpada odrzucając chrześcijańską nadzieję zmartwychwstania.

Inną koncepcją była tzw. „konsekwentna eschatologia” Johanna Weissa (1863–1914) i Alberta Schweitzera (1875–1965). Według nich im bardziej tekst biblijny akcentuje bliskość końca tym jest starszy. Nasuwający się wniosek jest taki, że na początku musiała istnieć eschatologia radykalna, która stopniowo ulegała tłumieniu na rzecz eschatologii temporalnej<sup>19</sup>.

Odmianą koncepcją od wcześniejszej była eschatologia egzystencjalna Rudolfa Bultmanna (1884–1976), według której eschatologia temporalna była wymysłem Kościoła. Dzięki promowanej przez siebie eschatologii egzystencjalnej widział możliwość dojścia do istoty chrześcijaństwa, a taka jawiła mu się w eschatologii Janowej. Według Bultmanna ewangelista Jan odmitologizował starotestamentowe prorocтва eschatologiczne na rzecz egzystencjalnej głębi, gdyż jak sam stwierdził, aby być chrześcijaninem należy egzystować eschatologicznie. Człowiek – według tej koncepcji – nie dokonuje wyboru sam, ale w konfrontacji z transcendentnym „Ty”. Chrystus w ujęciu Bultmanna nie jest tyle, Bogiem, Osobą, ale „wydarzeniem eschatologicznym”. Dzięki konfrontacji z tym wydarzeniem człowiek osiąga to co jest dla niego najważniejsze. Analizując głębiej niniejszą koncepcję można dostrzec, że jest ona rażąco pusta, gdyż każe chrześcijaninowi niejako porzucić siebie na rzecz egzystencji eschatologicznej<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Tamże, s. 28.

<sup>17</sup> Por. tamże.

<sup>18</sup> M. Lévêque, *Wierzę w życie wieczne*, Olsztyn 1981, s. 3.

<sup>19</sup> Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 51.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 52–53 i 65–66.

Bultmannowska myśl, choćby najbardziej szlachetna nie może przysłonić tego, co w eschatologii powinno być najważniejsze. Bóg wkracza w historię zbawienia i sam pochyla się nad człowiekiem, czego finalnym efektem jest Wcielenie Syna. Dlatego tajemnica Wcielenia ukierunkowana na Odkupienie człowieka, a nie formalny egzystencjalizm, jest fundamentem eschatologii. Stąd konieczne jest wydobyć drugiego kierunku w dwuliniowej korelacji „teologii parazyjnej”, a mianowicie descendencji chrystologicznej.

## 1.2. Descendencja chrystologiczna „teologii parazyjnej”

Okres popaschalny, w przeciwieństwie do okresu przedpaschalnego – w którym na pierwszy plan w nauce eschatologicznej wysuwała się nauka o Królestwie Bożym – jest zdeterminowany przez wierność pierwotnego Kościoła wobec nauki i Osoby Jezusa Chrystusa. Wyłom popaschalny, w przeciwieństwie do poprzedzającego go okresu, nie jest wynikiem zmiany Jezusowej nauki, ale wyrazem wierności Kościoła wobec jego Założyciela. Dlatego descendencja chrystologiczna jest niejako kontynuacją ascendencji eschatologicznej.

Studium nad eschatologią J. Ratzingera skłania do wniosku, iż eschatologia jest ściśle powiązana z chrystologią. „Elementem stałym i niezmiennym – naucza Ratzinger – pozostaje chrystologia; od jej integralności zależy integralność całej reszty”<sup>21</sup>. Odnosi się wrażenie i słusznie, że eschatologia jest odpowiedzią na chrystologię, dlatego można ją zrozumieć dzięki Osobie Jezusa Chrystusa. Stąd postulowany kierunek descendencyjny.

Wspomniana integralność jest niejako wszczepieniem Osoby Chrystusa w każdy teologiczny dyskurs. Owa integralnie pojmowana teologia – postulowana przez Ratzingera – wpisuje się w treść niniejszej pracy, której zadanie nakreśla w swoich kolejnych słowach: „chodzi o takie zintegrowanie perspektyw, które pozwoli objąć jednym spojrzeniem jednostkę i społeczność, terażniejszość i przyszłość”<sup>22</sup>. Niniejsze zadanie stoi więc przed postulowaną „teologią parazyjną”, której fundamentem jest Osoba Jezusa Chrystusa, w Jego terażniejszej „obecności” i przyszej chwale zbawionych wraz z „przyjściem” na końcu wieków.

Pochylając się nad teologią J. Ratzingera, można zauważyć, że konieczne jest jeszcze głębsze osadzenie nauki eschatologicznej w myśli chrześcijańskiej, tak, aby stanowiła „najwyższą aktualność”<sup>23</sup>. Takie rozwiązanie zaproponował szwajcarski teolog Karl Barth (1886–1968) w jednej ze swoich przełomowych prac

<sup>21</sup> Tamże, s. 27.

<sup>22</sup> Tamże, s. 28.

<sup>23</sup> Por tamże, s. 63–65.



pt. *Der Römerbrief*<sup>24</sup>. Owa „najwyższa aktualność” była i jest nacechowana powagą, która powinna charakteryzować każdą eschatologiczną wypowiedź, jak również całe chrześcijaństwo: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun”<sup>25</sup>. Ta „najwyższa aktualność” była konsekwencją modelowo kształtowanej myśli chrystologicznej opartej na takich terminach jak *diastasis* (odległość między Bogiem a człowiekiem nie do pokonania) *krisis* (każda próba pokonania *diastasis* kończy się zderzeniem z Bożym „nie”) i *paradox* (czyli przekroczenie przez Boga niepokonalnej dla człowieka granicy przez wcielenie Syna). Koncepcja „teologii parazyjnej” łączy w sobie wszystkie trzy elementy Barthowskiej myśli: *diastasis* jako owa dwuliniowa korelacja, *krisis* jako ukierunkowanie człowieka na Boga znamionujące sens eschatologiczny oraz *paradox*, jako sens chrystologiczny, czyli wychodzenie Boga w kierunku człowieka.

Teologia K. Bartha stała się próbą przełamania myślenia czaso-przestrzennego, a stwierdzenia „koniec czasów”, czy też „po czasie” stanowią jedynie semantyczną pomoc. Idąc za myślą Bartha, konieczne jest takie spojrzenie na eschatologię, które pozwoli przełamać kategorie czaso-przestrzenne na rzecz kategorii chrystologicznych, co w konsekwencji nie będzie zaprzeczeniem czasu, bo gdyby tak było, byłoby odrzuceniem uczasowienia *Logosu*, które dokonało się w fakcie Wcielenia. Przełamanie pozwala jedynie spojrzeć całościowo, chrystologicznie.

Przykładem przełamania schematu czaso-przestrzennego była „teologia dziejów zbawienia” Oscara Cullmanna (1902–1999). Według niego istotą chrześcijaństwa nie jest lęk eschatologiczny, ale nowotestamentowa nadzieja mająca swoje źródło w historii zbawienia. Eschatologia sama w sobie jest częścią historii zbawienia, a więc czas, czyli jego początek (akt stworzenia) i koniec (paruzja) są częścią wciąż realizującej się historii zbawienia. Punktem kulminacyjnym tej historii jest Jezus Chrystus, ucieleśniony i uczasowiony *Logos*, który nie tylko przełamał czas, ale w Sobie samym związał czas z wiecznością, teraźniejszość z przeszłością i przyszłością<sup>26</sup>.

Descendencyjny ruch dzięki postulowanej „teologii parazyjnej” (stanowiąc jeden z jej elementów) pozwala eschatologii zachować swoją aktualność, a przy tym chrystologiczną integralność. Tylko Osoba Chrystusa może zintegrować eschatologię wewnętrznie oraz pozwala jej odkryć na nowo własną komplementarność z innymi traktatami dogmatycznymi. Próbę połączenia ww. ruchów można dostrzec w teorii przepołowionych *eonów* Marie-Josepha Lagrange’a (1855–1938).

<sup>24</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 2015.

<sup>25</sup> Tamże, s. 325.

<sup>26</sup> Por. J. Ratzinger, dz.cyt., s. 67–71.

## 2. Teoria przepołowionych eonów – jako połączenie ascendencji z descendencją

Historia świata, niosąc w sobie pierwiastek Boski, była uobecniania w tzw. „świętych czasach”, kiedy to świat stykał się z bezpośrednią ingerencją Boga, a przy tym stawał się areną realizacji planów Stwórcy. Boża wieczność (aram. *’ólām*), to to wszystko co istnieje „przed początkiem ludzkiego czasu” i stanowi „ostateczny cel dziejów ludzkości”<sup>27</sup>.

„Wielkie Boże interwencje dziejowe” – jak zauważa jeden z polskich teologów o. Augustyn Jankowski – „nie są czymś tylko przeszłym: one mają swoją terażniejszość, ilekroć się je przeżywa jako dni święte”<sup>28</sup>. Izraelici uobecniali przeszłość w terażniejszości szczególnie podczas Paschy, kiedy to każdy, kto w niej uczestniczył, miał czuć się „współczesny pokoleniu Wyjścia i pierwszej Paschy odprawianej jeszcze pod wodzą Mojżesza w Egipcie”<sup>29</sup>.

Mimo ciągle wkradającego się myślenia cyklicznego, które było naturalnym efektem zjawisk astronomiczno-kalendarzowych układu czaso-przestrzennego (por. Rdz 8,22; Koh 3,1–8), Izrael kierował się koncepcją linearną czasu, która była wynikiem wiary w Jahwe, stanowiąc jej początek i koniec. Pragnienie oraz tęsknota za nieśmiertelnością nabierają kształtu w linearno-biblijnej koncepcji czasu, gdyż „czas ludzki zmierza stale naprzód ku ujawniającej się zwolna nieśmiertelności, która jest udziałem w wieczności samego Boga”<sup>30</sup>.

Izraelici reprezentujący myślenie starotestamentowe oczekiwali przyjścia Mesjasza na końcu historii, podczas, gdy Nowy Testament nadaje tej koncepcji nowe znaczenie, przesuwając albo ześrodkowując owe przyjście, czyniąc z niego „środek”, a nawet początek nowej historii, historii królestwa Bożego. Przyjście Jezusa stanowiło zapowiedź מלכות (‘*ólām*), *aión* (*aion/eon*), które nastanie wraz z pojawieniem się „ostatecznych dni” (por. Hbr 1,2)<sup>31</sup>.

Dzięki nastaniu dni mesjańskich *eon* eschatologiczny został przepołowiony (M.-J. Lagrange). Pierwsza połowa owego *eonu* została zapoczątkowana przyjściem Chrystusa w ciele, lub – jak zauważa św. Paweł – w momencie zmartwychwstania, co nazywamy w obu przypadkach *eonem* eschatologicznym w szerszym znaczeniu.

<sup>27</sup> A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 14.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 16; „La littérature rabbinique a un terme classique pour désigner la vie future : c’est le monde qui vient, ha-olām hab-bā. Olām, quer nous rendons ici par «monde», a d’abord signifié le temps, considéré dans sa masse mystérieuse du passé ou de l’avenir. Il forme ainsi un bloc, une période, d’où le sens de «monde à une certaine époque», et enfin «le monde». Le même mouvement dans la signification s’est produit pour le grec. *aión*, et pour le latin *sæculum*”. M.-J. Lagrange, *Études bibliques : Le messianisme chez les Juifs*, Paris 1909, s. 162.

Paweł skupiał się na zmartwychwstaniu Chrystusa, który stanowił dla niego kluczowy moment zwrotu ludzkości, podczas gdy Jan widział ten moment w tajemnicy Wcielenia Jezusa Chrystusa (por. *Prolog*, oraz trzy listy apologetyczne). Lagrange – przyglądając się *eonowi* w szerszym znaczeniu – dostrzegł jego kontynuację i zwieńczenie w Jezusowej nauce o Królestwie Bożym, które jest możliwe do zrealizowania już tu na ziemi (por. Łk 6,20; 17,20–21). Nie trudno nie zauważyć, że Lagrange zbliża się do postulowanej ascendencji eschatologicznej jako pierwszego korelatu „teologii paruzyjnej”: „En réalité, le règne de Dieu ne devait s'établir que par la mort et la résurrection du Christ; c'était le secret réservé aux Apôtres, et que Jésus eut d'ailleurs tant de peine à leur inculquer à eux-mêmes”<sup>32</sup>. Jezus próbował z uczniów zbudować swoje Królestwo, dlatego w apologii przed Piłatem wskazał na swoje pochodzenie (por. J 18,36). Wiele razy w przypowieściach wprost malował przed uczniami obraz Królestwa, które podobne jest „do człowieka, który posiał dobre nasienie na swej roli” (por. Mt 13,24–30), „do ziarnka gorczycy” (por. Mt 13,31–32; Łk 13,18–19), „do zaczynu” (por. Mt 13,33–35; Łk 13,21), „do skarbu ukrytego w roli” (por. Mt 13,44–46), „do sieci” (por. Mt 13,47–50), „do króla” (por. Mt 18,23–35; 20,1–14), „do gospodarza” (por. Mt 20,1–16), „do dziesięciu panien” (por. Mt 25,1–13).

M.-J. Lagrange dostrzegł, że Jezus w nauce o Królestwie przechodzi od jego rozumienia w sensie przestrzennym do rozumienia jako stanu przebywania<sup>33</sup>. Nauka o Królestwie miała na celu odnowienie świata<sup>34</sup>, przemianę moralną<sup>35</sup>, a tym bardziej wprowadzenie ludu wybranego do nowego Królestwa sprawiedliwości, pokoju i radości w Duchu Świętym (por. Rz 14,17). Temat Królestwa – jako temat wiodący – stanowi treść *eonu* eschatycznego w znaczeniu szerszym i jest zbieżny z ascendencją eschatologiczną.

Drugi *eon* eschatologiczny to czas szczęśliwej wieczności zbawionych, i ten jawi się nam w znaczeniu ścisłym. Kluczowym tekstem jest fragment z Ewangelii według św. Jana: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że nadchodzi godzina, nawet już jest, kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą. Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym. Przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym. Nie dziwcie się temu! Nadchodzi bowiem godzina, w której wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego: a ci, którzy pełnili dobre czyny,

<sup>32</sup> Tenże, *Études bibliques : Évangile selon saint Marc*, Paris 1929, s. 104.

<sup>33</sup> Por. tenże, *Études bibliques : Évangile selon saint Matthieu. Introduction*, Paris 1927, s. 158–159.

<sup>34</sup> Por. tenże, *Études bibliques : Évangile selon saint Jean. Introduction*, Paris 1936, s. 141–142.

<sup>35</sup> *On pouvait ainsi revenir à la grande eschatologie morale, en transformant hardiment le rôle du Messie qui y trouverait sa place, comme juge et comme chef du monde à venir*. M.-J. Lagrange, *Études bibliques : Le messianisme chez les Juifs*, s. 84.

pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie potępienia” (5,25–29). Gdyby jednak sięgnąć po tekst grecki J 5,25–29 zauważalna wyda się gra słów, która może stanowić fundamentalne znaczenie dla zrozumienia niniejszego *eonu*. W tekście greckim można wyróżnić dwa czasy, przyszły i teraźniejszy. Teraźniejszy został wyrażony stwierdzeniem *καὶ νῦν ἐστὶν* („nawet już jest”), zaś przyszły czasownikiem *ἔρχεται* („nadchodzi”). Jan dostrzega w umieraniu dwa rodzaje śmierci, dzieląc zmarłych na dwie grupy, na tych, którzy doświadczyli śmierci na sposób duchowy (*νεκροὶ*) i cielesny (*μνημείοις*). Tekst grecki jasno wskazuje, że drugi *eon* eschatyczny łączy w sobie dwa czasy. Zrealizuje się on przez powtórne przyjście Chrystusa w chwale, stąd św. Paweł buduje naukę o paruzji, którą koryguje w dwóch swoich listach. W pierwszym liście do Tesaloniczan sygnalizuje wspólnocie fakt iż paruzja nastąpi i mają być na nią przygotowani (por. 1 Tes 5,1–11) a gdy Tesaloniczanie zrozumieli, że nastąpi ona w krótkim odstępie czasu to przestali pracować, dlatego prostuje naukę w swoim drugim liście, że paruzja nastąpi w momencie, o którym sam Bóg wie (por. 2 Tes 2,1–12). Nauka Pawłowa jest kontynuacją nauki Apostołów, którzy przyjście Chrystusa-Mesjasza przeżywali jako nastanie „czasów ostatecznych”, lub „kres czasów” (por. 1 Kor 10,11). Dla Apostołów było jasne, że powtórne przyjście będzie spełnieniem drugiego *eonu* eschatologicznego<sup>36</sup>. Scentralizowanie nauki apostoelskiej na Osobie i Dziele Jezusa Chrystusa jest – podobnie jak w przypadku wcześniejszego *eonu* – zbieżne z drugim korelatem „teologii paruzyjnej”, a mianowicie descendencją chrystologiczną.

Warto zauważyć, że *eony* eschatologiczne noszą w sobie również sens negatywny, które stanowi tło, przestrzegające przed „odrzuconiem” Boga. Charakter negatywny *eonów* to nic innego, jak działające w doczesności moce ciemności: „On uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna” (Kol 1,13) oraz „Łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i od Pana Jezusa Chrystusa, który wydał samego siebie za nasze grzechy, aby wyrwać nas z obecnego złego świata, zgodnie z wolą Boga i Ojca naszego” (Ga 1,3–4). Formacja źle ukształtowanego sumienia sprawia, że oczekiwanie na ów *eon* eschatologiczny w sensie ścisłym (kara wieczna) staje się dla człowieka udręką, dlatego konieczne jest ukazywanie wciąż aktualnego *eonu* eschatologicznego w sensie szerokim, jako wyboru stojącego przed każdym człowiekiem.

Połączenie *eonu* w znaczeniu szerokim z *eonem* w znaczeniu ścisłym jest możliwe dzięki chrystocentryzmowi obecnemu nie tylko w strukturach biblijnych, ale np. w liczeniu lat: przed Chrystusem i po Chrystusie, kiedy to z jednej strony liczby maleją, zbliżając się do tajemnicy Wcielenia, by następnie rosnąc oddalać się od tego wydarzenia. Niewątpliwie jest to zasługą tego, iż Nowy Testament jest *stricte* chrystocentryczny. Jankowski na potwierdzenie niniejszych słów przytacza słowa

<sup>36</sup> Por. A. Jankowski, dz.cyt., s. 16.

Sakramentarza Galezjańskiego, które wykorzystwała liturgia Wigilii Paschalnej<sup>1</sup>. Czytamy w nim: „Chrystus wczoraj i dziś; Początek i koniec; Alfa i Omega; Do Niego należy czas; i wieczność; Jemu chwała i panowanie; przez wszystkie wieki wieków. Amen”<sup>2</sup>. Chrystus swoją Osobą wypełnia każdy fragment historii, stając się nie ideą, myślą, ale wyraźną obecnością w wymiarze historycznym i ludzkim.

*Eon* eschatologiczny Nowego Testamentu jest różny od tego, którym żyje bezreligijny świat. Tam koniec jest niewiadomą, sądem, zakończeniem wszystkiego. Tu *eon* eschatologiczny jest przepełniony nadzieją, w sensie szerszym już się zrealizował, w sensie ścisłym trwa aż do dnia ostatecznego wypełnienia<sup>3</sup>. Jeden, jak i drugi *eon* eschatologiczny można scharakteryzować jako „już” i „jeszcze nie”<sup>4</sup>. „Teologia parazyjna”, stanowiąc chrystocentryczne połączenie obu *eonów*, jak to zostało wskazane jest zbieżna z dwuliniową korelacją ascendencyjną i descendencyjną. Tym co łączy *eony* z ich korelatami są wypełniające je treści. *Eon* znaczeniu szerokim poruszał temat Królestwa, podobnie, jak ascendencja eschatologiczna, natomiast *eon* w znaczeniu ścisłym był scentralizowany chrystologicznie, podobnie jak descendencja chrystologiczna. Dlatego teoria przepołowionych *eonów* wpisuje się wielkimi zgłoskami w postulowaną „teologię parazyjną”.

### 3. „Teologia parazyjna” jako „teologia realizacji”, „teologia przejścia” i „teologia wypełnienia”

„Teologia parazyjna” jest na pewno „teologią realizacji”, czyli teologią w drodze. Trudno sprowadzić ją do zwartego schematu, kolejnego modelu. Każde myślenie teologiczne wykracza poza czysto spekulatywne myślenie, choć jest jego wynikiem, to ostatecznie prowadzi do spotkania. Nie sposób ująć ją na sposób jednolity, dlatego konieczne jest zadbanie o to, aby charakteryzował ją pluriformizm.

„Teologia parazyjna” jest także „teologią przejścia”, czyli przekraczaniem linii nieprzekraczalnej dla człowieka. Dokonuje się to nie na płaszczyźnie ludzkiej (egzystencjalnej), ale na płaszczyźnie Bożej (trynitarnej). Stąd „teologia parazyjna” stanowi niejako pomost pomiędzy tym co ludzkie, a tym co Boże, poprzez odkrywanie na nowo w eschatologii Osoby Jezusa Chrystusa, który stał się „purpurową nicią” łączącą dwa tak odległe światy, czyniąc z nich jeden. Większe i głębsze powiązanie eschatologii z chrystologią dzięki „teologii parazyjnej”, pozwoli odnaleźć jakże ważną i postulowaną dzisiaj eschatologiczną integralność.

<sup>1</sup> Por. tamże, s. 17.

<sup>2</sup> *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, wyd. I, Poznań 1986, s. 152.

<sup>3</sup> Por. A. Jankowski, dz.cyt., s. 17–18.

<sup>4</sup> Por. tamże.

„Teologia parazyjna” jest również „teologią wypełnienia”, gdyż, wskazując na Chrystusa, wypełnia wszystkie przestrzenie ludzkiego istnienia. Człowiek nie jest *Sein zum Tode*, ale wciąż ukierunkowaną na Boga i pełną nadziei osobą. Dlatego dwuliniowa korelacja „teologii parazyjnej” pozwala spojrzeć w sposób komplementarny najpierw na człowieka zmierzającego w ascendancyjnym ruchu w kierunku Boga, a później na Boga, który w swoim zbawczym descendancyjnym ruchu pochyła się nad człowiekiem. Choć teologia może sugerować, że kolejność powinna być odwrotna (wpierw descendencja Boga, a następnie ludzka ascendencja), to jednak rozwój eschatologii sam narzucił taką, a nie inną kolejność.

## Zakończenie

Eschatologia chrześcijańska potrzebuje swoistego odświeżenia. W ten jakże ważny nurt odnowy wpisuje się „teologia parazyjna”. Nie jest to kolejny model uprawiania eschatologii, ale dwubiegunowy zwornik, dzięki któremu eschatologia zachowa swoją integralność.

Dzięki zaprezentowanej ascendencji eschatologicznej „teologii parazyjnej”, eschatologia może doczekać się całościowego ujęcia tych wszystkich modelowych ujęć, prezentowanych na przestrzeni wieków. Konieczna jest ciągła biblijna eksploracja okresu przedpaschalnego, którego tematem wiodącym jest Boża „obecność” (*praesentia*), realizująca się *hic et nunc* w potrzebie budowania Królestwa Bożego na ziemi.

Badania nad descendencją chrystologiczną pozwoliły zauważyć, że „teologia parazyjna” w jej drugim korelacie chroni eschatologię przed ujęciem egzystencjalnym (R. Bulltmann), a nawet jej upolitycznieniem (Joachim z Fiore). Osoba Chrystusa, którego przyjście Kościół głosi (*adventus*), stanowi centrum każdej teologicznej myśli. Pomocą w jej zrozumieniu okazuje się koncepcja K. Bartha, z charakterystycznymi dla jego myśli pojęciami, jak *diastasis*, *krisis* i *paradox*. Wszystkie trzy komponenty wpisują się w prezentowaną „teologię parazyjną”. *Diastasis* stanowi odpowiednik dwuliniowej korelacji, *krisis* ludzkiej ascendencji eschatologicznej, natomiast *paradox* chrystologicznej descendencji. Descendencja domaga się jednak głębszego powiązania jej postulatów z eksploracją biblijną okresu popaschalnego Kościoła.

Dzięki teorii przepołowionego *eonu* można było dostrzec, że w eschatologii były już obecne próby ujęcia integralnego, co wskazuje na potrzebę uprawiania „teologii parazyjnej”, jako dwuliniowej korelacji, lub jak kto woli badań dwubiegunowych.

Zwieńczeniem badań okazała się sama koncepcja „teologii parazyjnej”, która z każdej możliwej strony wykazuje cechy pluriformistyczne, integralne, a przy tym pozwala zachować szeroko pojętą naukową komplementarność.

## Literatura

- Barth, K., *Der Römerbrief*, Zürich 2015.
- Heidegger, M., *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Jankowski, A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.
- Lagrance, M.-J., *Études bibliques: Évangile selon saint Jean*, Paris 1936.
- Lagrance, M.-J., *Études bibliques: Évangile selon saint Marc*, Paris 1929.
- Lagrance, M.-J., *Études bibliques: Évangile selon saint Matthieu*, Paris 1927.
- Lagrance, M.-J., *Études bibliques: Le messianisme chez les Juifs*, Paris 1909.
- Lagrance, M.-J., *Études bibliques: Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris 1918.
- Lévêque, M., *Wierzę w życie wieczne*, Olsztyn 1981.
- Ratzinger, J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Poznań 1985.
- Schmid, J., *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1950.





KS. TOMASZ DUTKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

ORCID: 0000-0002-4004-2817

## Czy anioł jest „rzeczą”? Próba metafizycznej refleksji nad wyznaniem wiary w Boga Stworzyciela „rzeczy niewidzialnych”.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-004>

Streszczenie: Zawarte w mszalnym *Credo* łacińskie sformułowanie wskazujące na fakt, iż Bóg jest Stwórcą wszystkiego – zarówno tego, co widzialne, jak i niewidzialne (*visibilium omnium et invisibilium*) w polskim tłumaczeniu oddane zostało przy użyciu terminu „rzeczy widzialne i niewidzialne”. Tłumaczenie takie wydaje się „urzeczwiać” świat duchowy, który w rzeczywistości składa się nie z rzeczy, ale z osób.

Z odmiennym od potocznego rozumienia terminu „rzecz”, jako fragmentu materii nieożywionej, spotykamy się na gruncie realistycznej metafizyki, w której termin ten pojawia się na oznaczenie jednej z tzw. transcendentálnych właściwości bytu i – jako taki – orzekany być może o wszystkim, co istnieje.

Słowa kluczowe: anioł, osoba, rzecz, byt.

## Is an Angel a “Thing”? An Attempt at Metaphysical Reflection on the Profession of Faith in God, “Maker of Heaven and Earth, of all Things Visible and Invisible”

Summary: The Latin phrase from the Creed indicates that God is the Creator of everything, both visible and invisible (*visibilium omnium et invisibilium*) which in the Polish and recently changed English translation is expressed by the phrase “all things visible and invisible”. This translation seems to “objectify” the spiritual world which, in fact, consists of people, not things.

In realistic metaphysics, the term “thing” is used in a sense which differs considerably from the colloquial meaning of the word, where it is understood as a fragment of inanimate matter. For metaphysics, it denotes one of the so-called transcendental properties of being and as such can be applied to everything that exists.

Keywords: angel, person, thing, being

## Wprowadzenie

Jak zauważył żartobliwie ks. Jan Twardowski, obojętność z jaką odmawiając *Credo* mszalne wyznajemy wiarę w Boga Stworzyciela wszystkich rzeczy niewidzialnych, wydawałaby się świadczyć o tym, że spotykamy po stu aniołów każdego dnia<sup>5</sup>. W rzeczywistości powodem wspomnianej obojętności wydaje się być w tym wypadku polskie tłumaczenie nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary, w którym łacińskie *omnium invisibilium* (dosł. „wszystko to, co niewidzialne”) oddane zostało przy użyciu słowa „rzecz”, które w powszechnym rozumieniu stanowi nie tylko swego rodzaju antytezę tego, co duchowe, ale także przeciwieństwo samej przyrody ożywionej. Stąd też niekiedy trudno może, zwłaszcza bez zastanowienia, skojarzyć przywoływane w *Credo* „rzeczy niewidzialne” ze światem bytów anielskich<sup>6</sup>.

Warto zauważyć, że ze znacząco odmiennym rozumieniem terminu „rzecz” mamy do czynienia na terenie realistycznej metafizyki, która to - w myśl formuły *res et ens convertuntur* - utożsamia zakresowo rzecz z wszelkim bytem<sup>7</sup>. Metafizyka ta, podkreślając analogiczną jedność bytu, pozwala zarazem na wyróżnienie istniejącej obiektywnie hierarchii tego, co istnieje, w której zasadnicza linia demarkacyjna nie przebiega pomiędzy tym, co ożywione i nieożywione, czy też pomiędzy tym, co niematerialne i materialne, ale pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. W ramach niniejszego tekstu pragniemy podjąć próbę refleksji nad przywołaną w tytule prawdą wyznawaną przez nas wiary, wykorzystując stosowne metafizyczne instrumentarium.

<sup>5</sup> Zob. J. Twardowski, *Kilka zapisanych myśli*, „W drodze” 12(1979), s. 75-76.

<sup>6</sup> Problem kłopotliwego tłumaczenia powyższego tekstu podejmuje m.in. T. Stępień. Zob. *Doktor anielski o aniołach*, Towarzystwo „Powściągliwość i Praca”, Warszawa 2014, s. 75.

<sup>7</sup> Jednym ze sposobów powstawania terminologii naukowej jest asymilowanie i redefinicja słów zaczerpniętych z języka potocznego. „Rzecz” w metafizyce stanowi jedno z tzw. transcendentaliów absolutnych, wyrażających powszechne własności bytu. Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 28 nn.

## 1. „Zwierzę nie jest rzeczą”

U podstaw szeregu inicjatyw i roszczeń zgłaszanych w zakresie troski o środowisko naturalne wydaje się znajdować fałszywe metafizyczne założenie, w myśl którego nie istnieje zasadnicza różnica pomiędzy człowiekiem i światem zwierzęcym, czego wyrazem mogą być przywoływane często słowa Alberta Schweitzera: „Jestem życiem, które pragnie żyć pośród życia, które pragnie żyć”<sup>8</sup>. Nie sposób natomiast nie zgodzić się z przywoływaną w kontekście tych inicjatyw dewizą, głoszącą, że „zwierzę nie jest rzeczą”, wskazującą na fakt zachodzenia istotnej różnicy pomiędzy zwierzęciem, które żyje, odczuwa i cierpi, a nieożywionym przedmiotem. W tym wypadku dostrzeżony zostaje poprawnie fragment istniejącej obiektywnie bytowej hierarchii, która w sferze praktycznej stanowić będzie podstawę do sformułowania imperatywu nakazującego zróżnicowanie działań, których adresatami będą świat zwierząt i świat rzeczy<sup>9</sup>.

Termin „rzecz” w przywołanej tutaj dewizie pojawia się w sposób oczywisty w jego potocznym znaczeniu jako synonim pewnego wyodrębnionego fragmentu materii nieożywionej<sup>10</sup>. Dewizę powyższą można by zatem w uprawniony sposób rozszerzyć na cały świat bytów ożywionych, jako że materię tę transcendują nie tylko zwierzęta, ale także rośliny oraz istoty osobowe, zarówno widzialne - ludzkie, jak i niewidzialne – anielskie. Przy założeniu powyższego, potocznego rozumienia słowa „rzecz”, odpowiedź na pytanie, czy anioł jest rzeczą, wydaje się zatem jednoznacznie przecząca. Tego typu „urzeczowienie” anielskiego świata mija się z istotną prawdą o naturze czysto duchowych stworzeń, ożywionych i osobowych<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Autor ten stanowi przykład myśliciela opowiadającego się za zrównaniem statusu moralnego człowieka oraz innych istot żywych, cieszącego się niekwestionowanym autorytetem ze względu na bogactwo jego osobowości oraz życiowe dokonania. Ten francuski (choć o niemiecko brzmiącym, z racji jego pochodzenia, nazwisku) filozof i teolog, muzyk i muzykolog, lekarz i misjonarz, laureat pokojowej nagrody Nobla, wyjechał do Gabonu, gdzie za pieniądze uzyskane z honorariów autorskich i recitali zbudował i wyposażył szpital, którym kierował przez długie lata, do swojej śmierci w 1963 r. Zob. T. Dutkiewicz, *Ekoterroryzm a roztropna troska o środowisko naturalne. Metafizyczno-biblijne aspekty zagadnienia*, „Teologia i Człowiek” 26(2014)2, s. 83-84.

<sup>9</sup> Zróżnicowanie takie wskazane będzie także w ramach samego świata organizmów zwierzęcych, które w zależności od stopnia swojego rozwoju w różnej mierze posiadać będą zdolność odczuwania np. bólu. Wyrazem takiego podejścia może być zarządzenie pruskiego ministra v. Gosslera z r. 1885, które wśród kilku warunków, jakie winien spełnić badacz, przeprowadzający eksperyment na zwierzęciu, wskazuje na niedopuszczalność przeprowadzenia eksperymentu na gatunkach wyższych, jeżeli, z punktu widzenia osiągnięcia zamierzonego badawczego celu, wystarczające byłoby jego przeprowadzenie na gatunkach niższych. Zob. T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Wyd. PETRUS, Kraków, 2009, s. 77-78.

<sup>10</sup> Słownik języka polskiego jako pierwsze ze znaczeń słowa „rzecz” wymienia „przedmiot materialny, często w przeciwstawieniu do istoty żywej”. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, t. 3, s. 157-158.

<sup>11</sup> Stworzenia te „aniołami” nazwać można w sensie ścisłym jedynie wówczas, gdy spełniają funkcję

## 2. „Osoby ludzkiej nie wolno traktować przedmiotowo”

W powyższym stwierdzeniu – równie popularnym, jak przywołane wcześniej, w myśl którego zwierzę nie jest rzeczą - użyte zostaje słowo „przedmiot”, które w potocznym rozumieniu, w niektórych kontekstach, występować może jako synonim słowa „rzecz”<sup>12</sup>. W zakazie przedmiotowego traktowania osoby ludzkiej pojawia się ono jednak w sensie zgoła odmiennym. Zakaz ten stanowi bowiem istotny postulat wynikający z personalistycznej koncepcji człowieka, akcentującej fakt jego zasadniczej odrębności, nie tylko w stosunku do świata przedmiotów nieożywionych, ale także świata roślin i zwierząt<sup>13</sup>.

Przedmiotowe traktowanie bytu wiąże się z używaniem go jako środka służącego do osiągnięcia celów innych aniżeli on sam. Celem takim może być w poszczególnych przypadkach pożytek, w innych zaś przyjemność. I tak, w otaczającym go świecie człowiek dostrzega dobra, których pragnie ze względu na korzyść płynącą z posługiwania się nimi. Do tej kategorii dóbr należą wszelkiego rodzaju narzędzia, jakimi będzie się on posługiwał, pokarmy służące wzmocnieniu jego sił, lekarstwa, które przyjmuje ze względu na korzyść, jaką jest zdrowie itp. Odrębną kategorię dóbr stanowią te, motywem dążenia do których jest nie tyle ich użyteczność, co przyjemność towarzysząca ich używaniu. Do kategorii tej zaliczyć można przysmaki, których zasadniczym celem nie jest odżywianie organizmu, ale dostarczanie spożywającemu je przyjemności, jak również wszelkiego rodzaju przedmioty służące ludzkiej rozrywce. Etyczny imperatyw, nakazujący uzgodnienie

---

posłańców, na co zwraca uwagę św. Augustyn, podkreślając fakt, iż imię „anioł” nie oznacza natury, lecz zadanie (*Enarratio in Psalmos*, 103, 1, 15). W niniejszym opracowaniu posługujemy się terminem „anioł” w sensie szerszym, podobnie jak czyni to św. Tomasz z Akwinu, stosując ten termin zamiennie z określeniem „substancja oddzielona” (*substantia separata*) od materii.

<sup>12</sup> Na powyższą zbieżność znaczeniową wskazuje słownik języka polskiego określając „przedmiot” jako „rzecz postrzeganą zmysłami jako odrębny element rzeczywistości”. *Słownik języka polskiego*, t. 2, s. 965.

<sup>13</sup> Na łączność człowieka ze światem przyrody przy zachowaniu jednoczesnej zasadniczej odrębności w stosunku do tego świata zwrócił uwagę Arystoteles, podając określenie, które weszło do krwioobieg myśli filozoficznej jako najprostsza i zarazem najbardziej trafna definicja natury ludzkiej: *zoon logikon* – „zwierzę rozumne”. Na bazie jego antropologii oraz wypracowanych w trakcie toczących się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa sporów, dotyczących Osoby Jezusa Chrystusa oraz wiary w Trójcę Świętą pojęć (gr. *hypóstasis*, *prósopon*; łac. *persona*), ukształtowało się rozumienie osoby ludzkiej jako transcendentnej w stosunku do otaczającego go świata materialnego, samoświadomej istoty. Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 114-119. Powyższe, osadzone w arystotelesowskiej filozofii, ale także inspirowane nadprzyrodzonym Objawieniem rozumienie człowieka jako istoty stworzonej „na Boży obraz i podobieństwo” odgrywa ważną rolę w kontekście prowadzonych współcześnie refleksji bioetycznych. Zob. E. Sgreccia, *Personalist Bioethics. Foundation and Application*, tłum. J.A. Di Kamillo, M. J. Miller, The National Catholic Bioethics Center, Philadelphia 2012, s. 115 nn.

działania z naturą jego adresata<sup>14</sup>, dopuszczać będzie traktowanie w sposób przedmiotowy zwierząt, zarówno na pierwszy, jak i na drugi z wymienionych sposobów. Mogą one stanowić – co potwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego* – źródło pokarmu oraz odzieży, można je oswajać, by towarzyszyły człowiekowi w jego pracach i rozrywkach, dopuszczalnym jest również, w rozsądnych granicach, przeprowadzanie na nich eksperymentów medycznych i naukowych, które mogłyby się przyczynić do leczenia i ratowania życia ludzkiego<sup>15</sup>.

Tego rodzaju przedmiotowe traktowanie pozostawać będzie natomiast w niezgodzie z naturą bytu osobowego, jakim jest człowiek. W przeciwieństwie do wymienionych wyżej kategorii dóbr użytecznych (*utile*) oraz przyjemnościowych (*delectans*), przynależy on do trzeciej, odrębnej kategorii, jaką stanowi dobro godziwe (*honestum*), z natury swej predysponowane do bycia celem samym w sobie<sup>16</sup>. Posiadając swój własny, immanentny cel, osoba ludzka nie może być nigdy redukowana do roli środka, który miałby umożliwić osiągnięcie jakichkolwiek innych celów, zarówno w wymiarze działań jednostkowych, jak i społecznych<sup>17</sup>. Warto zauważyć istotną rolę, jaką w stwierdzeniu powyższym odgrywa pojęcie redukcji, wskazujące na fakt potraktowania osoby wyłącznie w kategoriach środka, jako że - afirmowana jako *bonum honestum*, a więc dla niej samej – może ona być jednocześnie pomocą w realizacji jakichś celów, obcowanie zaś z nią stanowić może źródło przyjemności.

Powyższe konstatacje, poczynione w kontekście rozważań nad godnością ludzkiej osoby, odnieść można również w sposób uprawniony do bytów osobowych niematerialnych, jakimi są aniołowie, co w praktyce rodzić będzie np. postulat odchodzenia od czysto użytecznościowego traktowania Aniołów Stróżów, na rzecz nawiązywania z nimi swego rodzaju duchowej przyjaźni.

---

<sup>14</sup> Poznanie przez człowieka zasad prawa naturalnego dokonuje się poprzez właściwe odczytanie rzeczywistości jako pola jego działania. Zob. A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, wyd. „Navo”, Warszawa 2003, s. 82-83. Błędna interpretacja rzeczywistości, np. monizm materialistyczny założony na poziomie metafizyki sprawia, że zanika realna podstawa zróżnicowania działania w stosunku do świata osób, zwierząt i rzeczy. Zob. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1999, s. 44.

<sup>15</sup> Zob. KKK, 2417. Charakterystycznym jest fakt, że *Katechizm* nie mówi nic o rzekomych „prawach zwierząt”. To z godnością ludzką sprzeczne jest „niepotrzebne zadawanie cierpień zwierzętom lub ich zabijanie” (KKK, 2418). W świetle powyższych stwierdzeń trudno zgodzić się z tzw. antyantropocentryzmem (biocentryzmem), głoszącym podmiotowość moralną „organizmów żywych indywidualnych, które mają życie komórkowe i specyficzne rytmy rozwoju oraz wzrostu”. Zob. E. Kowalski, *Osoba i bioetyka*, Wyd. Homo Dei, Kraków 2009, s. 357.

<sup>16</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Wydawnictwo Siostr Loretanek, Warszawa 2001, s. 19 nn.

<sup>17</sup> Prawdę tę w doniosły sposób przypomniał Sobór Watykański II w konstytucji o Kościele w świecie współczesnym: „Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych”. *Gaudium et spes*, 25.

### 3. „Człowiek nie jest aniołem”

Odkrycie wspomnianego już wcześniej faktu transcendencji osoby ludzkiej w stosunku do świata przyrody dało początek swoistej pokusie przeakcentowania duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji. Skutkiem takiego podejścia stało się jednostronne, spirytualistyczne spojrzenie na człowieka i jego naturę, eksponujące jedynie ów duchowy wymiar. Starożytne wierzenia orfickie, zasymilowane na gruncie filozofii przez Platona, dały początek - fascynującej skądinąd - wizji człowieka jako istoty „nie z tego świata”. Człowiek w ujęciu platońskim to dusza, rozum, duch, dla którego przebywanie w ciele jest jedynie miejscem bytowania tymczasowego, miejscem odbywania tajemniczej kary. Utworzony poza ciałem, przebywał niegdyś w boskim świecie oddając się kontemplacji idei. Znalazłszy się w cielesnym więzieniu zapomniał o nich, jako „kajdaniarz osobliwy” skazany na oglądanie jedynie cieni prawdziwych bytów. Stąd też właściwym celem człowieka jest, w myśl tej wizji, powrót do świata idei oraz ich kontemplacja<sup>18</sup>.

U podstaw metafizycznej koncepcji Platona legła sformułowana wcześniej przez Parmenidesa z Elei, skrajnie racjonalistyczna koncepcja poznania, w myśl której właściwy jego przedmiot stanowić może jedynie to, co wieczne i niezmienne. Stąd też koncepcja ta kwestionuje wartość poznania zmysłowego, kładąc akcent na konieczność zwrócenia się ku ideom – bytów ogólnym, niezmiennym i bezpostaciowym<sup>19</sup>. Chrześcijańscy kontynuatorzy tradycji platońskiej, tacy jak – w czasach starożytnych - św. Augustyn, w nowożytności zaś Kartezjusz i jego spadkobiercy, odrzucają, rzecz jasna, jako sprzeczne z wyznawaną przez nich wiarą, przekonanie o preegzystencji duszy, pozostaną natomiast wierni parmenidejsko-platońskiej koncepcji poznania. Skoro ludzki umysł posiada pojęcia z natury swej niezmienne i wieczne, to – w ich przekonaniu – umieścić je tam musiał bezpośrednio sam Stwórca<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Zob. Platon, *Państwo*, 514 a., tłum. W. Witwicki, Wyd. ANTYK, Kęty 1997. Zob. też. Z. Pańpuch, *Człowiek jako wędrujący duch (orfizm, platonizm, neoplatonizm)*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień red., *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 250.

<sup>19</sup> Według Platona wszelkie poznanie i uczenie się posiada charakter anamnezy – jest w swej istocie jedynie przypominaniem sobie na podstawie przedstawień zmysłowych tego, co dusza mogła kontemplować zanim została złączona z ciałem: „Skoro więc dusza jest nieśmiertelna i nie raz jeden się rodzi i już widziała to, co tu, i to, co w Hadesie wszystko, to nie ma takich rzeczy, których by nie umiała. Tak, że nic dziwnego, że i o dzielności, i o innych rzeczach przypomnieć sobie potrafi to, co przecież przedtem wiedziała (...) Przecież szukanie i uczenie się to w ogóle jest przypominanie sobie”. Platon, *Menon*, 14 c-d, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.

<sup>20</sup> E. Gilson zwraca uwagę na fakt, iż św. Augustyn „odziedziczywszy filozoficzny świat Platona stał się spadkobiercą jego teorii człowieka”, chociaż zatem - jako wierny chrześcijanin - odrzucił platońską naukę o preegzystencji duszy, to jednak pozostał wyrazicielem poglądu, że „prawda w swej naturze jest boska i nadludzka”. Zob. E. Gilson, *Bóg i ateizm*, Wyd. Zak, Kraków 1996, s. 55-57.

Wpływ myśli platońskiej na chrześcijaństwo w pierwszych jego wiekach, jak i w późniejszym okresie był bardzo rozległy i pociągał za sobą szereg szkodliwych konsekwencji o charakterze tak doktrynalnym, jak i praktycznym<sup>21</sup>. Dopiero w dziewięć stuleci od śmierci św. Augustyna miało nastąpić – jak zauważa E. Gilson – „odkrycie przez innego chrześcijańskiego teologa odmiennego greckiego wszechświata metafizycznego. Tym razem był to metafizyczny wszechświat Arystotelesa, a imię teologa – Tomasz z Akwinu”<sup>22</sup>.

Metafizyka Arystotelesowska przedstawia radykalnie odmienną od platońskiej wizję natury ludzkiej, jak również skrajnie odmienną interpretację ludzkiego poznania. Człowiek nie jest duchem, który „spadł z nieba”, ale duchowo-cieleśną jednością, w której zarówno dusza, jak i ciało, stanowią integralne składniki jego natury. Początkiem ludzkiego poznania nie jest kontemplacja idei, ale zmysłowy kontakt z otaczającą go rzeczywistością. To z dostarczonych przez zmysły danych ludzki intelekt tworzy sobie na drodze abstrakcji ogólne pojęcia, te zaś – jako wytwór naturalnego ludzkiego poznania – nie są jako takie niczym boskim<sup>23</sup>.

Jednym z tytułów, jakimi potomni uhonorowali św. Tomasza z Akwinu, jest tytuł „Doktora Anielskiego” (*Doctor Angelicus*). Fakt ten bywa zazwyczaj łączony z opracowaniem przez tego autora w sposób systematyczny szeregu kwestii z zakresu angelologii, zarówno w jego słynnych *Sumach* – teologicznej (*Summa theologiae*) oraz filozoficznej (*Summa contra gentiles*) – jak i w innych traktatach, z których wymienić warto w szczególności dwa, poświęcone w całości problematyce „anielskiej”: *O substancjach czystych* (*De substantiis separatis*) oraz *O stworzeniach duchowych* (*De spiritualibus creaturis*)<sup>24</sup>. Interesujące spostrzeżenie w kontekście pasji, z jaką Akwinata zdecydował się podjąć tę problematykę poczynił S. Swieżawski, zwracając uwagę na fakt tendencji do zacierania różnicy zachodzącej pomiędzy naturą duchów czystych i naturą człowieka, dominującej w łacińskim świecie chrześcijańskim. W myśl jego opinii, św. Tomasz chciał pokazać tę właśnie różnicę i – kierowany tym zamiarem – zajął się w tak owocny sposób zagadnieniami z zakresu angelologii<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Recepcja myśli Platona dokonywała się w pierwotnym chrześcijaństwie za pośrednictwem średniego platonizmu i neoplatonizmu. Zob. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Wyd. WAM, Kraków 2005, s. 61.

<sup>22</sup> E. Gilson, dz. cyt., s. 59.

<sup>23</sup> Chociaż wśród dzieł Arystotelesa nie znajdujemy odrębnego tytułu poświęconego filozofii ludzkiego poznania, to wiele cennych uwag jemu poświęconych znaleźć możemy w *Metafizyce* oraz w traktacie *O duszy*, w którym Stagiryta zawarł szereg obszernych analiz poświęconych funkcjonowaniu poszczególnych ludzkich zmysłów. Zob. Arystoteles, *O duszy*, 417 a – 427 a, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

<sup>24</sup> Jako „Doktora Anielskiego” tytułuje Tomasza także Jan Paweł II. Zob. *Fides et ratio*, 43-44.

<sup>25</sup> Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wyd. Znak, Kraków 1983, s. 111.

To, co o ludzkiej naturze i sposobie ludzkiego poznania twierdzić zwykli myśliciele nawiązujący do tradycji platońskiej jest – jak możemy wywnioskować, śledząc angelologiczną refleksję Akwinaty – prawdziwe w odniesieniu do natury i sposobu poznania aniołów<sup>26</sup>. Nie posiadając ciała, nie posiadają one tym samym cielesnych władz poznawczych, jakimi są zmysły. Poznanie anielskie dokonuje się zatem z konieczności w sposób czysto intelektualny, za pomocą wrodzonych idei, jakie Bóg umieścił w intelekcie tych czysto duchowych stworzeń<sup>27</sup>. Jako istoty rozumne, noszą one w sobie – podobnie jak człowiek – znak szczególnego podobieństwa do swego Stwórcy. Podobnie jak On i jak my, aniołowie pozostają zatem istotami osobowymi, stąd też - przywoływany w *Credo* świat „rzeczy niewidzialnych” - nie jest tak naprawdę światem rzeczy, ale światem osób<sup>28</sup>.

#### 4. „Rzecz i byt mogą być orzekane zamiennie”

Jak wspomnieliśmy na wstępie, w innym od potocznego znaczenia, termin „rzecz” pojawia się na gruncie realistycznej metafizyki jako jedno z tzw. transcendentaliów. W trakcie metafizycznej refleksji rodzi się pytanie o istnienie powszechnych właściwości bytu, czyli takich, które przypisane by być mogły wszystkiemu, co istnieje. Właściwości, do których odnoszą się bowiem tzw. uniwersalia, czyli stosowane w codziennym użyciu pojęcia ogólne, odnosić się zawsze będą jedynie do jakiegoś ograniczonego zbioru bytów, stanowiących desygnaty takiego pojęcia. Nie można o wszystkim, co jest, powiedzieć, że jest np. domem, drzewem, zwierzęciem itp. Doktor Anielski wskazuje natomiast właściwości, które – z racji faktu, iż mogą być orzekane o wszystkim, co istnieje, przekraczając tym samym granice właściwe uniwersaliom – nazwane zostają transcendentaliami (od łac. *transcendere* – „przekraczać”).

Pierwszą z takich właściwości, przez niego wymienionych, jest właśnie „rzecz” (*res*). Wyjaśniając ten termin, św. Tomasz stwierdza, że nazwa „byt” (*ens*) pochodzi od aktu istnienia (*ab actu essendi*), natomiast „rzecz” wyraża poznaną treść

<sup>26</sup> Zob. więcej na ten temat: T. Dutkiewicz, *Filozoficzny spór o przedmiot poznania a koncepcja poznania duchów czystych w wykładzie angelologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 39(2016), s. 151-164.

<sup>27</sup> Na określenie tych wrodzonych idei Tomasz używa całego szeregu określeń, takich jak: *species adquista*, *species accepta*, *species influxa*, *species infusa*, *species connaturalis*, *species innata*. Zob. R.J. Deferrari, M.I. Barry red., *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, Loreto Publications and Preserving Christians Publications, Fitzwilliam, New Hampshire – Boonville, New York, 2004, s. 1042.

<sup>28</sup> Jak argumentuje św. Tomasz, „doskonałość wszechświata wymaga istnienia jakowychś stworzeń myślących. Myślenie zaś nie może być doskonałością czy czynnością ciała ni jakowejś władzy cielesnej, jako że każde ciało jest ograniczone do ‘tu i teraz’. Stąd to, by wszechświat był doskonały, należy przyjąć istnienie jakowegoś stworzenia bezcielesnego”. *Suma teologiczna*, I, 50, 1; tłum. P. Belch, t. 5, *Bóg Stwórca. Aniołowie*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „VERITAS”, London 1978.



(*quidditatem*), czyli istotę bytu<sup>1</sup>. Ujmując byt w aspekcie istnienia, na uwadze mamy fakt jego realności, stwierdzając, że istnieje coś, co nie jest jeszcze poznawczo dookreślone. Kolejnym dopiero etapem poznania staje się analiza treści dostrzeżonej rzeczy, która to nie tylko istnieje, ale także posiada swoją ściśle określoną istotę. Fakt ten oznacza, że rzeczy realne nigdy nie są „nijakie”, ale istnieją zawsze na sposób zdeterminowanych treściowo konkretów. Tę właśnie powszechną cechę bytu wyraża transcendentalne „rzecz”<sup>2</sup>.

„Rzeczą” w powyższym rozumieniu jest zatem wszystko, co istnieje, co jest bytem, czego wyrazem pozostaje właśnie przywołana zasada, w myśl której „rzecz i byt mogą być orzekane zamiennie” (*res et ens conventuntur*). Mając na uwadze fakt analogiczności istnienia, fakt bycia „rzeczą” rozumieć należy w kontekście poszczególnych bytów analogicznie ogólnie, nie zaś jednoznacznie ogólnie<sup>3</sup>. Przy zachowaniu tego zastrzeżenia, mając na myśli „rzecz” rozumianą jako transcendentalną własność bytu, możemy na postawione w tytule pytanie odpowiedzieć twierdząco: podobnie jak wszelki byt, także anioł – z racji posiadania własnej, zdeterminowanej natury – jest w sensie metafizycznym rzeczą.

## Podsumowanie

Słowo „rzecz” - jak zostało to przedstawione w powyższych rozważaniach - występuje w dwóch zasadniczo różnych znaczeniach na terenie języka potocznego, oraz w terminologii, jaką posługuje się realistyczna metafizyka. W pierwszym znaczeniu pojawia się ono na określenie przedmiotu stanowiącego wyodrębniony fragment materii nieożywionej, w drugim natomiast jako jedno z tzw. wyrażeń transcendentalnych, odpowiadających właściwościom utożsamiającym się z wszelkim bytem. Odpowiedź na pytanie, czy anioł jest rzeczą, uwzględnić musi zatem w pierwszym rzędzie sposób, w jaki słowo „rzecz” zostaje zdefiniowane.

Świat aniołów to z całą pewnością świat istot duchowych, a więc świat żyjących osób, transcendujących świat wszelkiej materii. Nie jest zatem anioł „rzeczą” w rozumieniu języka potocznego.

Jako byt osobowy przynależy anioł do kategorii tzw. „dóbr godziwych”, stąd też – niezależnie od służebnej roli, jaką poszczególni aniołowie spełniają w stosunku do ludzi - traktowany winien być ze strony człowieka jako przedmiot miłości.

---

<sup>1</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, 1,1, tłum., A. Anuszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Wyd. ANTYK, Kęty 1998.

<sup>2</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 107.

<sup>3</sup> Dostrzeżenie analogii w bytowaniu, wyrażającej się w zachodzącym pomiędzy poszczególnymi bytami swego rodzaju „niepodobnym podobieństwie”, jest warunkiem koniecznym uniknięcia ujęć o charakterze monizującym. Zob. tamże, s. 115.

Refleksja nad sposobem – radykalnie odmiennego od ludzkiego - anielskiego poznania pozwala nam uniknąć błędu skrajnego racjonalizmu, zakładającego posiadanie wrodzonych pojęć, w oparciu o które - w oderwaniu od danych zmysłowych - miałyby zachodzić ludzkie procesy poznawcze. Świat aniołów, zarówno w aspekcie struktury bytowej oddzielonych od materii substancji, jak i spełnianych przez nie funkcji poznawczych, wykazuje wyższość nie tylko w stosunku do świata istot nie obdarzonych zdolnościami rozumowego poznania, ale także do świata ludzkich osób.

Odpowiedź na pytanie, czy anioł jest rzeczą, może być twierdzącą jedynie w sytuacji, w której dokonane zostanie zastrzeżenie, iż pojęcie „rzeczy” nie zostaje rozumiane w sposób, w jakim posługuje się nim język potoczny, ale tak, jak definiuje je metafizyka, rozumiejąc przez bycie „rzeczą” fakt posiadania przez byt własnej, treściowo zdeterminowanej natury.

## Literatura

- Andrzejuk, A., *Istnienie i istota*, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *O duszy*, 417 a – 427 a, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 2003, s. 7-145.
- Baron, A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005.
- Deferrari, R.J. – Barry, M.I. red., *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, Loreto Publications and Preserving Christians Publications, New York, 2004.
- Dutkiewicz, T., *Ekoterroryzm a roztropna troska o środowisko naturalne. Metafizyczno-biblijne aspekty zagadnienia*, „Teologia i Człowiek” 26 (2014)2, s. 77-94.
- Dutkiewicz, T., *Filozoficzny spór o przedmiot poznania a koncepcja poznania duchów czystych w wykładzie angelologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 39 (2016), s. 151-164.
- Gilson, E., *Bóg i ateizm*, Kraków 1996.
- Jaroszyński, P., *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 2001.
- Kowalski, E., *Osoba i bioetyka*, Wyd. Homo Dei, Kraków 2009.
- Krąpiec, M.A., *Człowiek jako osoba*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005.
- Krąpiec, M.A., *Metafizyka*, Lublin 1995.
- Maryniarczyk, A., *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999.
- Maryniarczyk, A., *Zeszyty z metafizyki*, t. 4, Lublin 2000.
- Pańpuch, Z., *Człowiek jako wędrujący duch (orfizm, platonizm, neoplatonizm)*, w: A. Maryniarczyk – K. Stępień red., *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 9, Lublin 2007, s. 243 -262.
- Platon, *Menon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1969.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1997.
- Sgreccia, E., *Personalist Bioethics. Foundation and Application*, tłum. J.A. Di Kamillo – M.J. Miller, Philadelphia 2012.
- Stępień, T., *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014.
- Ślipko, T., *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków, 2009.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum., A. Anuszkiewicz – L. Kuczyński – J. Ruszczyński, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, t. 5, *Bóg Stwórca. Aniołowie*, London 1978.
- Twardowski, J., *Kilka zapisanych myśli*, „W drodze” 12 (1979), s. 75-76.

KS. PIOTR ROSZAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

w Toruniu

ORCID: 0000-0002-2723-2667

## Miara rzeczy. Teologiczny kod Modlitwy Norwida

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-005>

**Streszczenie:** W artykule przedstawiono teologiczną interpretację wiersza *Modlitwa* Cypriana K Norwida, wskazując na zakładaną przez poetę wizję działania Boga w świecie oraz sens modlitwy. Nie jest traktowana jako lista próśb, ale specyficzna sytuacja hermeneutyczna, dzięki której człowiek lepiej rozumie siebie i świat. Analiza wiersza wydobywa główne wątki teologicznej refleksji Norwida dotyczącej natury Boga, Jego sposobu komunikowania prawdy człowiekowi, przez co odkrywa się prawdę o skończoności człowieka i mocy słowa, które odkrywa perspektywę ludzkiej egzystencji.

**Słowa kluczowe:** modlitwa, interwencjonizm, opatrność, poezja religijna

## The Measure of Things. The Theological Code of Norwid's Prayer

**Summary:** The article presents a theological interpretation of the poem "Prayer" by Cyprian K Norwid, pointing to the poet's vision of God's action in the world and of the meaning of prayer, which is not treated as a list of requests, but as a peculiar hermeneutic situation, thanks to which a person better understands himself and the world. The analysis of the poem extracts the main themes of Norwid's theological reflection on the nature of God, his way of communicating the truth to man, which reveals the truth about the finitude of man and the power of words, which reveal the perspective of human existence.

**Keywords:** prayer, interventionism, providence, religious poetry

W ujęciu teologicznym modlitwa jest aktem, w którym zawiera się istotne dla człowieka odniesienie relacyjne do Stwórcy, skutkujące „przekroczeniem” historii i świata. Przy całym swym bogactwie antropologiczno-teologicznym stanowi jednocześnie przejaw metarefleksji, twórczego otwarcia się człowieka, będącego *homo orans*, na Boga, który jawi się w modlitwie przede wszystkim jako bliski<sup>1</sup>. Ta szczególna forma relacji obejmuje wszystkie wymiary egzystencji, gdyż modlitwa to dialog konstytutywny dla człowieka jako takiego: afirmuje go w jego tożsamości podmiotowej wobec Rozmówcy. Dotyczy spraw ważnych, a nie tylko doraźnych; nie jest skupianiem się na prostych życzeniach codzienności, ale wykuwaniem się odpowiedzi na pytania fundamentalne, w oparciu o racje ostateczne. A zatem można powiedzieć, że modlitwa w ujęciu chrześcijańskim tworzy specyficzną „sytuację hermeneutyczną”<sup>2</sup>, która dzięki zaangażowaniu podmiotu pozwala rozsupłać zaplątane kwestie egzystencjalne i odnaleźć ostateczne rozwiązania. Z tego właśnie powodu modlitwę można określić jako pewną „hermeneutykę ludzkiego losu”, w której pada odważne pytanie o *logos* egzystencji, o ukryty porządek ziemskich spraw, ich sens, źródłowość. Wyrażanie myśli w modlitwie to znak zgody na dialog, który nie potknie się o błahostki, ale udźwignie zbawienną presję wielkich słów<sup>3</sup>.

## 1. Modlitwa „w szerokiej skali”

Z perspektywy teologa wiersz C.K. Norwida *Modlitwa* jest typem takiego właśnie dialogu z Bogiem, będącym ostatecznym horyzontem ludzkich spraw oraz ich definitywnym zakotwiczeniem. Z jednej strony nie stroni przed świadomością metafizycznego dystansu, który dzieli Stwórcę od stworzenia, ale z drugiej odkrywa Jego bliskość. Jest to modlitwa rodząca się z niepokoju, który pragnie dotrzeć do „odpowiedzi godnej”. Odpowiedzi na miarę Adresata i miarę otrzymanej szansy. Wyczuwam w niej swoisty „szmer” ocierania się o sytuacje graniczne, rekapitulację egzystencjalną, która odkrywa sens bycia w świecie i sens historii.

Dla teologicznego ucha *Modlitwa* Norwida to próba uchwycenia ważnego, filozoficznego przyczółka: to namysł nad *modus actuandi* Boga, nad dyskretnymi przejawami Jego obecności i działania w świecie, zarówno w przyrodzie, historii, jak i życiu człowieka. Tematy dla teologii podstawowe. Chodzi o całą skalę stworzenia, wszystkie przejawy życia i materialne ślady genezyjskiego *fiat*. Dlatego Norwidowska *Modlitwa* to przede wszystkim pytanie o „miarę” rzeczy. Aby ją

<sup>1</sup> M. Eliade, *Sacrum a profanum: o istocie sfery religijnej*, Aletheia, Warszawa 2008.

<sup>2</sup> H. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, PWN, Warszawa 2004.

<sup>3</sup> P. Murray, *Aquinas on prayer. The Interior Life of a “Mystic on Campus”*, “Logos” 1(2011), s. 38-65.

odkryć – miarę historii, ludzkich spraw – Norwid zgłębia sens i istotę Boskiego Objawienia, idąc tym samym tropem biblijnych psalmistów, którzy odkrywali obecność Jahwe w każdym szczególe stworzenia i ludzkiej historii, starając się nie przeoczyć najmniejszego nawet detalu. Dochodzenie do poznania owej „miary rzeczy” dokonuje się u Norwida w klimacie wytrwałej modlitwy, która nie wykoleja się przy pierwszej aporii i nie zatrzymuje w połowie słowa. Była to drogą dobrze znana chrześcijańskiej tradycji, gdyż przemierzali ją wielcy teologowie i filozofowie tej miary co św. Anzelm z Canterbury, który w *Proslogionie*, właśnie w rozmowie z Bogiem, budował zręby swego scholastycznego myślenia o wierze poszukującej zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). Podobnie u Norwida. W jego rozmowie z Bogiem buduje się coś istotnego. W klimacie pokory i świadomości paradoksalności istnienia odsłania się prawda o człowieku, który ze wszystkich spraw na ziemi najbardziej potrzebuje „rozwiązania głosu”. Przecież mówimy, gdy ktoś pierwszy do nas powie słowo (doskonale to widać u niemowląt...). Płodność słowa, jego rozmnażanie się w świecie jest sprawą tajemniczego, uprzedniego pra-Słowa, „przez które wszystko się stało”.

Wbrew pewnym uprzedzeniom, w wierszu Norwida nie słychać ferowanych szybko oskarżeń, właściwych dla romantycznego buntu. Nie ma w nim śladów pretensji, jakie towarzyszyły rozmowom innych romantycznych poetów z Bogiem (wystarczy wspomnieć choćby „Wielką Improwizację” z *Dziadów*)<sup>4</sup>. Wsłuchujemy się w dialog – nazwijmy go – refleksyjny, prowadzony z pewnej perspektywy historycznej, niewypominający Bogu Jego wielkości, lecz wciągający Go w sprawę człowieka. Norwid skupia się na człowieku i jego paradoksalnej tajemnicy, która przyzywa zawsze większych i pełniejszych odpowiedzi. Szuka właściwego światła, które odsłoni prawdę o człowieku: a światło to musi pochodzić „z wysoka”, od Boga, a nie z niskości.

Progiem, przez który poeta dociera do tajemnicy człowieka jest odkrycie wielkości Boga, która nie wyzwala buntu, ale zwyczajnie stawia sprawy we właściwym świetle – „Kimże jest człowiek, że o nim pamiętasz?” (Ps 8). Postrzeganie relacji człowieka i Boga przez pryzmat mitu prometejskiego, a więc ustawiającego wzajemne odniesienie obu na zasadzie „konkurencji”: człowiek kosztem Boga lub *vice versa* – to nie perspektywa właściwa dla Norwida, który potrafi myśleć biblijnie. A tam takich aporii nie ma: człowiek zyskuje na tym, że jest blisko Boga. To przekonanie skłania do szukania odpowiedzi w modlitwie, która w całym tym kontekście nie zapomina (a wręcz wydobywa) istniejącą nieproporcjonalność między Stwórcą a stworzeniem. Co więc powinien zrobić w tej sytuacji człowiek?

---

<sup>4</sup> Por. P. Chlebowski, *Wartość w świecie paradoksu. O „Modlitwie” Cypriana Norwida*, w: *Interpretacje aksjologiczne*, red. W. Panas - A. Tyszczyk, KUL, Lublin 1997 s. 55-73.

Z wiersza pada odpowiedź: pozwolić Bogu dojść do słowa. Pozwalając Mu odsłonić się takim, jakim chce być znany.

Opisywana w wierszu różnoraka w swych przejawach obecność Boga buduje jednak napięcie między zaskakującym człowieka Objawieniem Boga i odpowiedzią człowieka. Św. Paweł niezwykle mocno podkreślał, że Bóg daje siebie poznać przez „głupstwo” głoszenia (por. 1 Kor 1,5), przez skandal Krzyża, przez zupełnie nieoczekiwane drogi, które wybiera Objawienie. W splecionym ludzkim świecie, budowanym na miarę człowieka, gdzie Bogu wyznacza się ściśle granice, w których powinien się objawiać, a w których nie, istnieje ryzyko, że się Go po prostu nie usłyszy. Może zabraknąć – parafrazując słowa Kanta – „oddechu transcendencji”.

*Modlitwa* Norwida ma swój rytm (teologiczny), który wyznacza potrójne wołanie „Panie”. Nie pojawia się ono przypadkowo. Dzieli ono wiersz na trzy wątki, jakby łapiąc za każdym razem oddech przed podjęciem kolejnego, doniosłego punktu refleksji. Dlatego może posłużyć nam do krótkiej refleksji, stając się kryterium teologicznego odczytania wiersza Norwida. Wczytuję się w jego wersy nie jako literaturoznawca, lecz teolog i dlatego moje odczytanie nie rości sobie pretensji do bycia interpretacją całościową, ale raczej przyczynkiem lub formą ‘glosy’ (na wzór średniowiecznych *glossae*, ważnego instrumentu hermeneutycznego) o religijnej wrażliwości Norwida.

## 2. Pierwszy oddech - mowa Boga

„Przez wszystko do mnie przemawiałeś Panie”. Wiersz Norwida rozpoczyna się od wskazania na zasięg i pryzmatyczny charakter Bożego słowa, które będąc jednym i wszystko ogarniającym wciela się w wiele słów, niczym światło w pryzmacie rozbija się na szereg komplementarnych ujęć. Celem Bożego Słowa („przemawiania przez wszystko”) jest szeroko rozumiana komunikacja. W teologii termin *communicatio* ma ogromną pojemność znaczeniową, nie ogranicza się bowiem do przekazywania treści, wtłaczania pewnych prawideł, elementów wiedzy, lecz związany jest z darem samego siebie. Komunikować to wprowadzać we wspólnotę, *communio*. Wehikuł słowa Pana nie zna ograniczeń czasu, jest nieustannie transcendujący, przekraczający. Stwórca musi przemawiać przez wszystko, nie ma przestrzeni neutralnej. Przyczyna pozostaje w pewien sposób w skutku, rzeźbiarz w swym dziele. Ale oczywiście istnieją stopnie tej obecności. Stwórca zostawia ślad na stworzeniu, które wyszło z Jego ręki: dlatego ślad przywołuje obecność<sup>5</sup>. Poeta tropi te ślady, które zaczynają układać się w spójną całość, choć może z początku nie dostrzegał ich ukrytych powiązań. Trochę jak ktoś, kto najpierw spoglądał na

<sup>5</sup> Por. B. Skarga, *Ślad i obecność*, PWN, Warszawa 2002.

drugą stronę arrasu, gdzie krzyżują się bezładnie nitki różnych kolorów, wydając się zbiorem nic nieznaczących nici. Dopiero odwracając arras ujrzymy utkany wzór, w którym wszystko było potrzebne<sup>6</sup>.

Otwierający wiersz Norwida werset – „Przez wszystko do mnie przemawiałeś Panie” – przywołuje ulubione dla Ojców Kościoła zdanie z chrześcijańskiego *Credo*, które dotyczy Chrystusa: „a przez Niego wszystko się stało”. Odtąd nie ma innego wyjścia jak tylko przy opisie świata stosować logikę wcielenia, a za tym idzie język inkarnacyjny, który odsłania pierwotną zależność wszystkiego od Boga<sup>7</sup>. Ten wymóg ‘wszystkiego’, niezadowolenia cząstkowością jest znamioną cechą chrześcijańskiej praktyki. Ale w perspektywie teologicznej przypomina inną ważną prawdę, mianowicie o tym, że Bóg „mówi” (z całym bagażem znaczeniowym tego terminu w kulturze biblijnej) inkluzywnie, nie ekskluzywnie.

Norwid opisuje tę mowę Bożą, która obejmuje alfabet stworzenia, zadziwiając i skłaniając do refleksji: „ciemność burzy, grom i świtanie” obejmują fenomeny wzbudzające podziw ich mocą i zdolnością do pobudzania tak różnych strun uczuciowych. Ale świat zewnętrzny, rezultat stwórczego *opus ornatus*, dzieła zdobienia, jak powiedziałyby Akwinata<sup>8</sup>, nie wyczerpuje tej mowy, która niejako zastygła w stworzeniu. Obecność Boga odmienia się przez przypadki życiowe i dotyczy również języka egzystencji: owych „zapasów ze światem”. Dostrzec Boga w tych „zapasach” o nowy kształt świata to sprawa głębokiej świadomości kogoś, kto wie, że czynienie dobra, kochanie, posiadanie nadziei, zawsze kosztuje. Tak na życie patrzył biblijny Syrach, gdy zachęcał: „aż do śmierci stawaj do zapasów o prawdę, a Pan Bóg będzie walczył o Ciebie” (Syr 4,28).

W Norwidowskich „zapasach ze światem” ta obecność Boga i jej formy stają się wiodącym wątkiem. Modlitewna reminiscencja przywołuje z owych „zapasów” pamięć dłoni przyjaciela, ratującej z odmetów (choćby rozpaczy) i stającej się kolejną, dyskretną formą obecności Boga, Jego objawieniem w konturach codziennych zmagają<sup>9</sup>. To nie są odległe kwestie. Tym pytaniem – jak działa Bóg? – żyje dzisiejsza teologia. Jak opowiedzieć o Bogu, które nie interweniuje za

---

<sup>6</sup> W tym sensie warto spojrzeć także na znaczenie samej teologii i przyjmowanej przez nią perspektywy: por. M. T. Gargiulo, *La teología como posibilidad fundante de una ciencia más humana*, „Scientia et Fides” 1(2018), s. 285-314.

<sup>7</sup> R. Woźniak, *Sekrety Credo*, Zak, Kraków 2014.

<sup>8</sup> Tomasz z Akwinu omawiając w „Sumie teologii” stworzenie świata z Księgi Rodzaju wyróżnia w nim dwa dzieła Boże: rozróżniania (*opis distinctionis*) oraz zdobienia (*opus ornatus*). Por. *Suma teologii*, I, q. 65-74. Por. także P. Roszak, *Creación como relatio, assimilatio y processio. En torno a la exégesis de santo Tomás de Aquino al Gen 1,1-2,3*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4(2011), s. 169-184.

<sup>9</sup> W klasycznej teologii często podejmowano namysł nad formami obecności Boga w swoim stworzeniu: Tomasz określał ją triadą *per praesentiam* (swoją wiedzą, którą doskonale poznaje wszystko), *per potentiam* (wszystko podtrzymując w istnieniu) oraz *per essentiam* (wszędzie przebywając).

każdym razem w historię, ale działa poprzez wolność przyczyn wtórnych<sup>10</sup>. Bogu zależy na tym, aby Jego stworzenie mogło uczestniczyć w łasce bycie przyczyną i dlatego ukrywa się niejako za swoim stworzeniem z szacunku dla jego wolności. W tym wszystkim jednak nie opuszcza całkowicie świata i jego spraw, pozostaje w nie głęboko zaangażowany, ale w sposób tylko Jemu właściwy.

Ta *omnipresentia* boska, jak powiedzieliby scholastycy, nie jest panteizmem ani tym bardziej przemycaniem deistycznych poglądów: dla podmiotu lirycznego Bóg nie ogranicza swej roli do nastawienia zegarka, który potem sam już chodzi, bez Jego pomocy, lecz angażuje się w historię, również tę małą historię pojedynczych osób. Jest to mowa, która kieruje się do konkretnej osoby, wyraża w doświadczeniu dobra, „słodczy, uniesienia” – dobra niespodziewanego i upajającego swą nadobfitością. Rozpoznanie dobroci Boga, która staje się odpryskiem, odbiciem nieba – to kwestia kluczowa. Stanowi klucz do poruszającej prawdy o historii, która nie zapada się pod ciężarem zła i klęsk ambitnych przedsięwzięć konkretnych epok, ale rozkwita na nowo, ciągle zmartwychwstając. Choć rozsadza ją zapomnienie, powracające z pewną regularnością odstawianie w cień wielkich spraw, to jednak niezwykłym zrządzeniem „bujnymi z nowa liśćmi zakwitają”. Ale tu nie chodzi o naiwne przeświadczenie, że zawsze będzie dobrze, ale wybrzmiewa w tych wersach przekonanie, że odrodzenie przychodzi z wnętrza historii.

Historia przypomina w tym Norwidowskim ujęciu dom, którego budowy nie da się skończyć raz na zawsze, lecz ciągle na nowo zakwita: definitywność nie jest jej udziałem, ale ciągła odnowa, przekraczanie. Nie są to prawidła heglowskiej filozofii dziejów, ale rytm chrześcijańskiej nadziei, która rozsadza świat i potrafi wracać do starych gmachów ludzkości, do łuków, „które o [na] kolumnach trwają”. Symbolizują one największe osiągnięcia, trwałe zasady, *arché* poszukiwaną przez filozofów greckich, pomnik wielkich ludzkich poszukiwań, które nie dały się przywiązać za łańcuch do ziemi i jej spraw<sup>11</sup>. Kolumna – jak ta z Saragossy, gdzie objawiła się Matka Boża del Pilar – to znak trwałości i możliwość ciągłego powrotu do tego punktu, w którym się jeszcze nie pogubiło. Na tych kolumnach można stawiać łuki, na tych podstawach, na wielkich słowach, nieprzebrzmiałych i niewyciszonych. Nie da się budować przyszłości bez przeszłości. Norwid, który pisze wiersz w czasie, gdy dokonuje się kontrowersyjna dla wielu przebudowa Paryża, jego arterii komunikacyjnych, powstawanie miast przemysłowych, nie tyle dystansuje się wobec tego, co nowe (również w architekturze), ile pragnie nie zatrzymywać się jedynie na zmianie czysto zewnętrznej i powierzchniowej, ale stawiać pytanie skąd wypływa to, co nowe<sup>12</sup>. A *novum* przedstawia się zawsze przeciwieństwo w odniesieniu

<sup>10</sup> D. Edwards, *Jak działa Bóg?* WAM, Kraków 2012.

<sup>11</sup> P. Chlebowski, *Wartość w świecie paradoksu...* s. 58.

<sup>12</sup> K. Trybuś, *Stary poeta. Studia o Norwidzie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000, s. 81;



do starego (nawet, gdy się go wypiera i je odrzuca), nie pojawia się w próżni. Czerpie swą nowość z zakorzenienia w tym, co dawne i z tego właśnie czerpie życiodajne soki na przyszłość.

Refleksja Norwida rozpięta między dwiema formułami *przez wszystko* odsłania tym samym triadę „świat–człowiek–historia”<sup>13</sup> będącą jakby współrzędnymi dla epifanii Boga, której nie da się zamknąć w krótkich słowach, choćby nawet Biblii. Owa Boża mowa (*communicatio divina*) trwa i interpeluje człowieka. Zmusza go do mówienia, do odkrywania, co tak naprawdę się liczy, jakie są wymiary człowieczego bytu. *Modlitwa* to przekonanie, że trzeba odczytywać rozbrzmiewającą w stworzeniu mowę Boga, który przemawia w różnych tonacjach i z różnym natężeniem, bo z niej rodzi się nasza mowa. Mówię, bo zostałem wpieryw wypowiedziany.

Słowo w przypadku Norwida współgra niejako w tej samej tonacji co rysunek, dlatego warto odwołać się do jego rysunków, zwłaszcza *Modlitwy dziecka* i innego wiersza, jakim jest *Modlitwa Mojżesza* (będącej oryginalnym tłumaczeniem Ps 89) oraz porównać z prozą o tym samym jak nasz wiersz tytule. W rysunku zwraca uwagę jasność, którą emanuje dziecko ufnie modlące się. Uderza spokój właściwy człowiekowi oddającym się modlitwie, który dochodzi do ważnych odkryć o sobie i swoim życiu w pokornym poszukiwaniu. Pokornym, bo otwartym na prawdę – przyjmując ją na „jej warunkach”, wytrwale, w świadomości co tak rzeczywiście się liczy. To modlitwa ufna, która wie, że jest wysłuchiwana, znana Bogu jako Ojcu, a jednocześnie otwierająca świat, bo pokazująca jego historię nie tylko jako *chronos*, ale także jak *kairos*, czas łaski.

Być może ciekawym tłem czy kontekstem dla *Modlitwy* może okazać się inna proza poetycka Norwida poświęcona modlitwie<sup>14</sup>. Opowiada o tym, że do meczetu w Kaaba o godzinie modlitwy południowej wbiegł „zapamiętalec” i zawołał – *Gore*, pali się. Uciekli Grecy i Europejczycy, Arabowie dokończyli modlitwę, „Przypadku żadnego być nie mogło w domu modlitwy – komentuje Norwid – gdzie Arabowie nie przychodzą pod wrażeniem Teatru wiedeńskiego”. *Modlitwa* w świątyni rozjaśnia widzenie świata: głęboka i pełna ufności pozwala w nowy sposób spoglądać na wydarzenia, które spotykają człowieka każdego dnia. Buduje zaufanie oparte na osobowej relacji.

---

por. także Z. Trojanowiczowa - Z. Dembek, *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 1: 1821-1860, Wyd. Poznańskie, Poznań 2007, s. 418.

<sup>13</sup> Pamiętajmy o tym, że historia pojawia się w refleksji tego okresu (w filozofii, literaturze) jako swoiste zagrożenie dla wiary, jej relatywizacja, tak widoczna choćby w systemie Hegla – por. P. Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera*, WN UMK, Toruń 2014.

<sup>14</sup> C.K. Norwid, *Pisma Wszystkie*, t. 6: *Proza*, red. J. Gomulicki, PIW, Warszawa 1971, s. 645.

### 3. Drugi oddech – skończoność i przekroczenie

Drugi z trzech obecnych w wierszu zwrotów do Boga – *Panie*, wyznacza kolejny teologiczny oddech tytułowej modlitwy Norwida. Dotyczy ona świadomości nieproporcjonalności, braku miarodajnej odpowiedzi na mowę Boga, którego słowo żyje i przemienia, wyciąga z otchłani. Ludzkie słowo odpowiedzi nie jest w stanie oddać realnej wielkości Bożego zaangażowania. Dlatego poetyckie „obejmowanie doskonałości Bożej” skończyć się musi wcześniej czy później poczuciem braku miary.

Miara ludzkiego słowa nie dosięga Boga. Ten dysonans sprawia, że słowo staje się nieforemne, wręcz kłamstwem. Nie rezonuje tak jak powinno, trafia na przeszkodę słabości ludzkiej. W jednym z psalmów, które przecież były dla Norwida ważnym punktem odniesienia czy inspiracji, pojawia się podobne wyjąknięcie, wyrastające z rozczarowania człowiekiem: każdy człowiek jest kłamcą (Ps 115)<sup>15</sup>. *Omnis homo mendax*.

Stąd rodzi się myśl o powrocie do niemowlęctwa jako okresu nieposługiwania się słowem, a może lepiej: niepsucia słowa. Często w historii dochodziła do głosu tzw. teologia negatywna, która przypominała myślicielom zachłyśniętym ludzkim słowem, że jak to wyraził się św. Tomasz z Akwinu, „mówimy o Bogu niejako bełkocząc”<sup>16</sup>. Była to próba teologicznego oporu przed teologią rozgadaną, ale przebija przez taką postawę nade wszystko świadomość misterium Boga, który wymyka się ludzkim kalkulacjom. Dlatego stawanie się dzieckiem, wezwanie często rozbrzmiewające w Biblii (por. Mt 18,3), to w gruncie rzeczy zadanie „odzyskania znaczeń” przez udzielenie ponownego pierwszeństwa Bogu, zdobycie przejrzystości semantycznej i aksjologicznej.

Napięcie w tej części wiersza – w drugim *Panie* – zmierza ku przekroczeniu: skończoność i ograniczoność doświadczana na każdym kroku nie są definitywnym horyzontem. Budzi się w poecie świadomość istnienia pewnej drogi, która wybrzmiewa przy trzecim *Panie*, finalnej części wiersza. Zanim to nastąpi pojawia się krótkie wyznanie, ale jakże treściwe: *Jestem znamię*... Być może przede wszystkim chodzi o to, że człowiek nosi w sobie to nieścieralne „dotknięcie Słowem”, które jest istotą dzieła stworzenia: „I rzekł Bóg”. Stwórcze słowo Boga nie przestaje rozbrzmiewać i domaga się ciągłej odpowiedzi człowieka, jego mowy.

*Jestem znamię!* Było znamię Kaina, które go wyróżniało i chroniło. Znamię wyciskano niewolnikom i żołnierzom, aby było wiadomo, do kogo należą i komu służą. Pewien znak charakterystyczny, który buduje tożsamość i pozwala rozpoznać kluczową przynależność. W ten pejzaż znaczeń wpisuje się Norwidowski wyznanie.

<sup>15</sup> P. Chlebowski, „Modlitwa” Cypriana Norwida, „Pamiętnik Literacki” 4(2003), s. 56-57.

<sup>16</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, I, q. 4, a.1, ad 1.

To wskazanie na nieporównywalną z niczym godność człowieka jako słuchacza Słowa, znamię-znak będące powodem do chluby, bo wyciśnięte na zawsze, niepozwalające się zgubić i zapomnieć o własnej tożsamości. A jednocześnie to człowiecze bycie znakiem odsyła do Tego, który ten znak wycisnął. Otwiera się tym samym przestrzeń interpretacyjna do postrzegania samego człowieka jako znaku, który odsyła do „czegoś więcej”.

#### 4. Trzeci oddech. Dźwigając ciężar Słowa

Jeśli uwzględnimy kontekst powstania wiersza, który przypada na lata nadwątlonej nadziei po porażce Wiosny Ludów, a także na okres koniecznego określania się na nowo środowisk emigracyjnych, cierpliwego wykuwania idei, które poniosą i przyniosą niepodległość, to nie może ujść naszej uwadze historiozoficzny ton poetyckiej modlitwy, jak również jej przesłanie<sup>17</sup>. Ale w tej symfonii znaczeń wydaje mi się, że najistotniejszy jest jednak wymiar teologiczny słowa:

Sam głosu nie mam, Panie – dałeś słowo,  
Lecz wypowiedzieć któż ustami zdoła?

Podarowane człowiekowi słowo nie jest zwykłą percepcją, lecz taką formą asymilacji, która domaga się zmiany w człowieku<sup>18</sup>. Już św. Augustyn mówił o „słowie wewnętrznym”, które przebywa pewną drogę w człowieku (od „słowa serca” do „słowa zewnętrznego”), zanim zostanie wypowiedziane. Kryje się za tym przekonanie, że mowa jest także znakiem pierwiastka Bożego w człowieku. Boże Słowo, które rozwiązuje język jest trudne do uniesienia. Słowo o tym, kim jest człowiek i co ma do zrobienia. Słowo o nas i do nas. Słowo, które przypomina o tajemnicy Boga i jego niewypowiedzalności. Były słowa w tradycji judaistycznej, których nie wolno było wypowiadać, choć były napisane: takim słowem było *Jahwe*, które, gdy pojawiało się w tekście biblijnym odczytywanym w synagodze, zamieniano na *Adonai*, Panie.

Teraz to słowo trzeba jednak udźwignąć, donieść do końca.

<sup>17</sup> M. Piechal, *Norwid wczoraj i dziś*, „Poezja” 4/5 (1983), s. 26-35.

<sup>18</sup> T. Huzarek, *Thomas Aquinas' Theory of Knowledge through Connaturality in a Dispute on the Anthropological Principles of Liberalism by John Rawls*, „Espiritu” 156 (2018), s. 403-417.

## 5. Pozwolić Słowu dojść do słowa

Ostatnie wersy wiersza odsłaniają zamysł Norwida i przenikliwość jego teologicznych refleksji. Interpretatorów zadziwiają słowa: *Przez Ciebie prochów stałem się Jehową*, które są afirmacją sposobu, w jaki człowiek *jest* na świecie dzięki łasce wynoszącej go na nieoczekiwany poziom. Miara znów zostaje przekroczona, czego może dokonać tylko Bóg (*przez Ciebie*). Innymi słowy, dochodzi tutaj do głosu „metafizyka donacyjna”, oparta na podstawowej kategorii (dla antropologii i teologii) daru: istnienie jest podarowane, jest uczestnictwem w boskim *esse*, które w pełni *jest*.

Co to znaczy, że podmiot liryczny stał się Bogiem dla ciała? W stworzeniu Bóg ciału nadaje tchnienie życia, ożywia je swoim słowem (Rdz 2,7) – tak człowiek, któremu udzielono „łaski Słowa”, jest w posiadaniu boskiej prerogatywy ożywiania i budzenia życia w tych wszystkich przejawach egzystencji, które można określić jako martwe – jako owe „prochy”.

Bóg przychodzi do człowieka tak jak dziecko do matki, przez wnętrze – inaczej gwałciłby jej integralność. Podobnie ze Słowem, które wciela się w ludzkie słowo. Norwidowski anioł, który jest obecny w człowieku, pobudza do dawania odpowiedzi. Boży głos w człowieku nie pozwala zadowolić się tym, co już dane, wzywa do ciągłego przekraczania, „szukania tego, co w górze” (Kol 3,1). To człowiecze odpowiadanie na wołanie anioła, jeśli ma być sensowne, musi być nie tyle zwykłym wypowiedaniem słów, ile słuchającym inspiracji pochodzących ze źródła:

Twojego w piersiach mam i czczę anioła –  
To rozwiąż jeszcze głos – bo anioł woła.

Ostatnie słowa to najważniejsza prośba tej modlitwy: odkrycie boskich źródeł inspiracji i prawdy o sobie. Rozwiązanie głosu, zaplątanego nic nieznaczącymi słowami, zablokowanego banałem, życie wedle otrzymanej godności, to pragnienie poety.

Norwidowska rozmowa z Bogiem kończy się prośbą o umiejętność mówienia na miarę anielskiego wołania: ten depozyt Boży w człowieku nie jest twardym, zabetonowanym dziedzictwem, ale wołającym, dopominającym się ciągłego odpowiadania. Na miarę rzeczy.

## Literatura

- Chlebowski, P., *Wartość w świecie paradoksu. O „Modlitwie” Cypriana Norwida*, w: *Interpretacje aksjologiczne*, red. W. Panas - A. Tyszczyk, Lublin 1997, s. 55-73.
- Chlebowski, P., „*Modlitwa*” Cypriana Norwida, „*Pamiętnik Literacki*” 4 (2003), s. 56-57.
- Edwards, D., *Jak działa Bóg?*, Kraków 2012.
- Eliade, M., *Sacrum a profanum: o istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008.
- Feliga, P., *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera*, Toruń 2014.
- Gadamer, H., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004.
- Gargiulo, M. T., *La teología como posibilidad fundante de una ciencia más humana*, “*Scientia et Fides*” 1 (2018), s. 285-314.
- Huzarek, T., *Thomas Aquinas’ Theory of Knowledge through Connaturality in a Dispute on the Anthropological Principles of Liberalism by John Rawls*, “*Espiritu*” 156 (2018), s. 403-417.
- Murray, P., *Aquinas on prayer. The Interior Life of a “Mystic on Campus”*, “*Logos*” 1 (2011), s. 38-65.
- Norwid, C.K., *Pisma Wszystkie*, t. 6: *Proza*, red. J. Gomulicki, Warszawa 1971.
- Piechal, M., *Norwid wczoraj i dziś*, „*Poezja*” 4/5 (1983), s. 26-35.
- Roszak, P., *Creación como relatio, assimilatio y processio. En torno a la exégesis de santo Tomás de Aquino al Gen 1,1-2,3*, „*Biblica et patristica thoruniensis*” 4 (2011), s. 169-184.
- Skarga, B., *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.
- Trojanowiczowa, Z., - Dembek, Z., *Kalendarz życia i twórczości Cypriana Norwida*, t. 1: *1821-1860*, Poznań 2007.
- Trybuś, K., *Stary poeta. Studia o Norwidzie*, Poznań 2000.
- Woźniak, R., *Sekrety Credo*, Kraków 2014.

## MODLITWA

Przez wszystko do mnie przemawiałeś - Panie,  
Przez ciemność burzy, grom i przez świtanie;  
Przez przyjacielską dłoń w zapasach z światem,  
Pochwałą wreszcie - ach! - nie Twoim kwiatem...

I przez tę rozkosz, którą urąganie  
Siódmego nieba tchnąć się zdaje - latem -  
I przez najśłodszy z darów Twych na ziemi,  
Przez czułe oko, gdy je łza ociemi;  
Przez całą dobroć Twą, w tym jednym oku,  
Jak całe niebo odjaśnione w stoku!...

Przez całą Ludzkość z jej starymi gmachy,  
Łukami, które o kolumnach trwają,  
A zapomniane w proch włamując dachy,  
Bujnymi z nowa liśćmi zakwitają.  
Przez wszystko!...  
Panie! - ja nie miałem głosu  
Do odpowiedzi godnej - i - milczałem:  
Błogosławionym zazdrościłem stosu  
I do **Boleści** jak do matki drżałem -  
I jak z bliźnięciem zrosły w pól z **Zapalem**,  
Na cztery strony świata mając ramię,  
Gdy doskonałość Twą obejmowałem,  
To, jedno słowo, wyjąknąwszy: „**klamię**”,  
Do niemowlęctwa wracam...

Jestem **znamię!**...  
Sam głosu nie mam, Panie - dałeś słowo,  
Lecz wypowiedzieć któż ustami zdoła?  
Przez Ciebie prochów stałem się Jehową,  
Twojego w piersiach mam i czczę anioła -  
To rozwiąż jeszcze głos - bo anioł woła.

KS. JANUSZ BUJAK

Uniwersytet Szczeciński

ORCID 0000-0001-8881-3134

Zjawisko „spoczynku w Duchu Świętym”  
w polskiej literaturze teologicznej  
i w VI *Dokumencie z Malines*

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-006>

Streszczenie: Zjawisko „spoczynku w Duchu Świętym” obecne jest nie tylko w grupach zielonoświątkowych, ale również w wielu katolickich wspólnotach należących do nurtu charyzmatycznego. Refleksja teologiczna nad tym fenomenem jest jeszcze dość skromna. Również wśród polskich teologów niewiele dotychczas podjęło się teologicznej refleksji nad źródłem i znaczeniem zjawiska „spoczynku w Duchu”. W artykule zostały ukazane poglądy polskich teologów, którzy podjęli się teologicznej refleksji na temat „spoczynku w Duchu”. Autor artykułu dokonał analizy najważniejszych książek i artykułów polskich teologów poświęconych temu zagadnieniu. Wynika z nich, że „spoczynek” jest przejawem działania Ducha Świętego mającym oparcie w Piśmie Świętym i przynoszącym dobre owoce w życiu tych, którzy go doświadczyli. Refleksje polskich teologów zostały następnie skonfrontowane z poglądami kard. L.J. Suenensa wyrażonymi w książce „*Spoczynek w duchu*” kontrowersyjnie opublikowanej w roku 1986. Belgijski purpurat, mianowany przez papieża Pawła VI duchowym opiekunem ruchu Odnowy w Duchu Świętym w Kościele katolickim, jest autorem tzw. *Dokumentów z Malines*, w których poruszał aktualne kwestie dotyczące charyzmatów. Wspomniana książka jest szóstym i ostatnim dokumentem z Malines. Kardynał Suenens uzasadnia w niej, że zjawisko „spoczynku” obecne w grupach odnowy charyzmatycznej ma najprawdopodobniej przyczyny naturalne. Krytyczne i ostrożne podejście do zjawiska „upadku” reprezentowane przez kard. Suenensa jest uważane przez polskich teologów w dużej mierze za nieaktualne i przebrzmiałe.

Słowa kluczowe: charyzmaty, spoczynek w Duchu Świętym, Dokumenty z Malines, uzdrowienie, mistyka

## The Phenomenon of “Resting in the Holy Spirit” in Polish Theological Literature and in the Sixth *Document of Malines*

Summary: The phenomenon of “resting in the Holy Spirit” exists not only in Pentecostal groups, but also in many Catholic communities that belong to the charismatic movement. Theological reflection on this phenomenon is still quite diffident. So far, only a few Polish theologians have undertaken any such reflection on the source and meaning of the phenomenon of “resting in the Spirit”. The article presents an analysis of the most important books and articles devoted to this issue and written by Polish theologians. They show that “the rest” is a manifestation of the Holy Spirit and it is based on the Holy Scriptures. It brings good fruit in the lives of those who experience it.

These reflections were then confronted with the views of Cardinal LJ Suenens, expressed in the book *Resting in the Spirit* published in 1986. The Belgian Purpurate, appointed by Pope Paul VI as the spiritual assistant of the Catholic Charismatic Renewal, is the author of the so-called *Documents from Malines* in which he raised the current issues relating to charisms. The book is the sixth and final document from Malines. Cardinal Suenens argues in the book that the phenomenon of “the rest” which is present in charismatic renewal groups has most likely natural causes. His critical and cautious approach to the phenomenon of “the fall” is considered by Polish theologians to be outmoded and no longer applicable.

Keywords: charisms, resting in the Holy Spirit, Documents from Malines, healing, mysticism



## Wprowadzenie

„Spoczynek”, „upadek”, „spoczynek w Duchu Świętym” – zjawisko to pojawiło się w Kościele katolickim w Polsce za sprawą Odnowy w Duchu Świętym, która przyjęła tę praktykę od protestanckich grup zielonoświątkowych<sup>1</sup>. Wiele osób, niezwiązanych bezpośrednio z ruchem charyzmatycznym, spotkało się z tą praktyką za pośrednictwem ewangelizacji stadionowych czy też rekolekcji prowadzonych przez księży lub świeckich propagujących modlitwę wstawienniczą, w ramach której mają miejsce „spoczynki w Duchu Świętym”. Mimo swojej powszechności zjawisko to wciąż pozostaje w dużej mierze niezbadane z punktu widzenia teologicznego i ciągle jeszcze budzi wiele kontrowersji. Najważniejsze pytanie jakie jest zadawane brzmi: gdzie jest źródło pochodzenia „spoczynku”: czy jest nim Duch Święty, czy może przyczyną naturalne lub nawet zły duch?

Celem artykułu jest zbadanie, w jaki sposób zjawisko to jest rozumiane i wyjaśniane w polskiej literaturze teologicznej. Pewnym zaskoczeniem jest fakt, że o ile na temat „spoczynku w Duchu Świętym” można znaleźć bardzo wiele dyskusji na forach internetowych, to niewiele jest artykułów i książek, które byłyby poświęcone temu zagadnieniu. Zostaną prześledzone zatem najważniejsze, zdaniem autora, publikacje polskich teologów, w których pojawia się i jest opisywana praktyka „spoczynku”. Na końcu będzie przedstawiona pierwsza publikacja, której celem było udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak Kościół katolicki zapatruje się na spoczynki, którą była niewielka książka kard. Léona J. Suenensa „*Spoczynek w duchu*” kontrowersyjne zjawisko<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. Na temat powstania katolickiego ruchu charyzmatycznego por. P. Hocken, *Katolicka odnowa charyzmatyczna*, w: *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901-2001*, tł. M. Wilkosz, Szczecin 2006, s. 251-277; E. Weron, *Odnowa w Duchu Świętym*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 597-603; A. Siemieniowski, *Ruch Odnowy – dzieło Ducha Ożywiciela*, w: *Ducha nie gaście. W stronę wielkiego jubileuszu 2000*, pr. zb. pod red. ks. Ignacego Deca, Wrocław 1998, s. 129-143; M.B. Agnew, *Rinnovamento carismatico*, w: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, M. Downey, L. Borriello, Città del Vaticano 2003, s. 599-602. Mary Barbara Agnew podkreśla, że podczas gdy Kościoły zielonoświątkowe mają większe doświadczenie charyzmatów, Kościół katolicki posiada lepsze źródła teologiczne, z których może czerpać wiedzę na temat darów charyzmatycznych i ich ocenę. Np. wiele ruchów charyzmatycznych pojawiło się już w historii Kościoła. byli to mnisi w IV wieku, franciszkanie w XIII, jezuita w wieku XVI. Sobór Watykański II w *Lumen gentium* podkreśla znaczenie Ducha Świętego w życiu Kościoła, który ma długą tradycję dotyczącą cudów. *Dokumenty z Malines* stanowią przykład krytycznej refleksji nad zjawiskiem odnowy charyzmatycznej w Kościele katolickim. (s. 600).

<sup>2</sup> Por. L.J. Suenens, „*Spoczynek w duchu*” kontrowersyjne zjawisko (Dokument z Malines; 6), Kraków 2007.

# 1. Polscy teologowie na temat „spoczynku w Duchu Świętym”

## 1.1. Ks. Włodzimierz Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym*

Ks. dr Włodzimierz Cyran, założyciel i lider Wspólnoty Przymierza Rodzin „Mamre” napisał artykuł<sup>3</sup>, a następnie książkę<sup>4</sup>, które stanowią ważny punkt odniesienia dla refleksji nad zagadnieniem „spoczynku w Duchu”.

W swoim artykule autor zauważa, że mimo częstego występowania zjawiska „spoczynku”, Urząd Nauczycielski Kościoła nie wypowiedział się jeszcze oficjalnie na jego temat. Tymczasem pojawia się wiele prywatnych opinii, których autorzy wyrażają swoją rezerwę wobec zjawiska spoczynku, czy nawet zaprzeczają jego nadprzyrodzonemu pochodzeniu<sup>5</sup>. Ks. Cyran stwierdza, że dochodzi do paradoksalnej sytuacji, kiedy niektórzy kapłani widzą w tym zjawisku wyłącznie przejaw ludzkiej psychologii czy nawet zaburzeń psychicznych, to psychologowie i antropolodzy dopuszczają myśl o jego nadprzyrodzonym pochodzeniu, traktując zastrzeżenia wobec niego jako przejaw wpływu racjonalistycznego, zachodniego światopoglądu na Kościół katolicki. Jako potwierdzenie w pierwszym paragrafie artykułu pt. *Co na ten temat naukowcy?* przytacza on opinię doktora psychologii Ewy Nieroby, która stwierdza, że zachowania osób doświadczających „spoczynku w Duchu Świętym” nie mogą być określone jako zaburzenie psychiczne<sup>6</sup>.

Drugi paragraf artykułu nosi tytuł *Spoczynek a „chrzest w Duchu Świętym”*. Nie mówi się w nim o relacji pomiędzy tymi dwoma zjawiskami, ale przytacza krytyczne uwagi kard. Paula Josepha Cordesa na temat „chrztu w Duchu Świętym”, do których należą pokusa traktowania własnego doświadczenia jako miary wszelkich innych doświadczeń duchowych, interpretowanie go za pomocą niewłaściwych narzędzi teologicznych, np. pochodzących spoza teologii katolickiej czy też rozeznawania duchowych doświadczeń na własną rękę, bez konsultacji z teologami czy magisterium Kościoła. Również fenomen „upadania” musi zostać poddany racjonalnemu osądowi. Kard. Cordes podkreśla, że łaski Bożej nie można „wymusić” poprzez różnorakie techniki, np. „taniec w ekstazie, śpiew, historyczne okrzyki, śmiech lub upadanie na ziemię w stanie omdlenia czy inne techniki. Sprowokowane różnymi technikami naturalne skutki przypominające skutki Bożego działania nie mogą być odczytywane jako dzieło łaski. Mamy tu do czynienia z manipulacją, która

<sup>3</sup> Por. W. Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2010, s. 257-274. Referując poglądy ks. Cyrana będziemy odnosić się przede wszystkim do artykułu.

<sup>4</sup> Por. W. Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym. Refleksja teologiczna i świadectwa*, Częstochowa 2012, s. 32-38.

<sup>5</sup> Por. W. Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, s. 257.

<sup>6</sup> Por. W. Cyran, dz. cyt., s. 258-260.

wykorzystuje naiwność”<sup>7</sup>. Krytyczne spojrzenie kard. Cordesa na „chrzest w Duchu Świętym” i „upadek” nie przekonują jednak autora artykułu. W trzecim paragrafie zadaje on bowiem pytanie: *Co się dzieje w czasie spoczynku w Duchu Świętym?* i rozpoczyna swoją odpowiedź od krytyki socjologów religii, którzy w zjawisku tym dopatrują się transu albo opętania. Nie posiadają oni jednak narzędzi, by wydawać tego rodzaju osąd, mogą co najwyżej wskazać na podobieństwo zewnętrznych zachowań obecnych w wielu religiach<sup>8</sup>. Następnie ks. Cyran przechodzi do opisu różnych reakcji na zjawisko „spoczynku”, wśród których wymienia reakcje fizyczne (np. drganie powiek, ruch gałek ocznych, uzdrowienia fizyczne); pozostanie świadomym, ale niezdolnym do poruszania się (autor wskazuje na doświadczenia mistyczne św. Teresy z Ávili jako na doświadczenie analogiczne do „spoczynku”); doświadczenie pokoju i pociechy; wolny wybór (upaść, czy pozostać w pozycji stojącej). W czwartym paragrafie pt. *Kto sprawia? Przyczyny* autor zdecydowanie opowiada się za Duchem Świętym jako Sprawcą „spoczynku”. Przyczyną braku akceptacji tego faktu jest według ks. Cyrana dążenie do kontrolowania, tymczasem „spoczynek” uczy pokory, jest znakiem obecności Boga, który „okazuje się tak mocny, że przewraca nawet najmocniejszych, jakby byli pyłkiem wobec Niego”<sup>9</sup>. W kolejnym, piątym paragrafie pt. *W czym spoczynek w Duchu Świętym może być pomocny?* ks. Włodzimierz Cyran wskazuje na owoce tego fenomenu w życiu tych, którzy go doświadczają: doświadczenie objawienia się mocy i obecności Bożej, zachęta do nawrócenia i pokuty, uzdrowienie fizyczne i psychiczne, uwolnienie od zniewolenia lub opętania<sup>10</sup>. W szóstym paragrafie autor wymienia najważniejsze obiekcje kierowane wobec zjawiska „spoczynku” i stara się na nie odpowiedzieć<sup>11</sup>. Ks. Cyran wymienia i obala następujące zarzuty: szamanizm, oszustwo, siła sugestii, szukanie sensacji, prostactwo, bycie niegodnym tej łaski, problemy z weryfikacją. Paragraf siódmy nosi tytuł *Dlaczego nie wszyscy doświadczają spoczynku?* Według autora artykułu, wynika to z braku otwartości na Ducha Świętego i wiary w Jego moc. Może to również wynikać z bycia w stanie grzechu ciężkiego, zbyt dużej koncentracji na sobie samym czy też demonicznego zniewolenia. Nie każdy jednak potrzebuje tego znaku Bożej bliskości, dlatego nie należy wydawać zbyt pochopnych osądów, dlaczego ktoś upada a ktoś inny nie; należy pozostawić Bogu wolność w udzielaniu darów.

<sup>7</sup> W. Cyran, dz. cyt., s. 261.

<sup>8</sup> Por. W. Cyran, dz. cyt., s. 262.

<sup>9</sup> W. Cyran, dz. cyt., s. 264.

<sup>10</sup> Por. W. Cyran, dz. cyt., s. 265-268.

<sup>11</sup> Por. W. Cyran, dz. cyt., s. 268.

## 1.2. Ks. Włodzimierz Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym. Refleksja teologiczna i świadectwa*

W książce ks. Włodzimierza Cyrana *Spoczynek w Duchu Świętym. Refleksja teologiczna i świadectwa*, Częstochowa 2012 można znaleźć kilka paragrafów, których nie ma w omówionym wyżej artykule.

Przede wszystkim na stronach 25-28 powołuje się na własne doświadczenie „spoczynków”<sup>12</sup>. Następny rozdział nosi tytuł *Podstawy biblijne „spoczynku w Duchu Świętym”?* (s. 29-32), w którym autor wskazuje na fragmenty Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu mające mówić o tego rodzaju doświadczeniu, np. Rdz 15,12-21 (sen Abrahama), Lb 24,4 (upadek Balaama), 1 Sm 19,23 nn. (upadek Saula), Ez 1,28; 2,1 (upadek Ezechiela), Dz 9,4 i 26,14 (opis doświadczenia Pawła na drodze do Damaszku) i J 1,17 (upadek Jana). Na koniec stwierdza, że „choć trudno znaleźć jednoznaczne podstawy biblijne dla «spoczynku w Duchu» to nie brak tekstów otwartych na taką interpretację, szczególnie wzmiankujących udzielenie Ducha prorockiego. Ponadto Biblia każe je odróżniać od upadków spowodowanych przez demona w opętaniu, gdy Jezus ma zamiar go wyrzucić z człowieka”<sup>13</sup>.

W piątym rozdziale książki autor pyta o „upadki” w historii chrześcijaństwa i wskazuje na podobieństwo pomiędzy nimi a ekstazą, której doświadczyła św. Perpetua podczas swego męczeństwa i na „sen duchowy” opisany przez św. Teresę z Avili<sup>14</sup>.

Zarówno w artykule, jak i w książce autor wyraża swoją aprobatę dla zjawiska „upadku” i gani ostrożne podejście do niego reprezentowane przez kard. L.J. Suenensa, o. T. Dobsona oraz grupę odpowiedzialnych za katolicki ruch odnowy charyzmatycznej w Irlandii. Według ks. Cyrana, zamiast podejścia negatywnego, „winniśmy przyjmować postawę pozytywną, jednakże pozostawiającą otwartą możliwość, że w nielicznych przypadkach nie jest to dar od Boga czy przejaw Bożej mocy, ale zjawisko problematyczne, spowodowane czynnikami psychicznymi lub wpływem złego ducha. Piszemy to na podstawie ok. piętnastu lat doświadczeń posługi modlitwą o uzdrowienie, uwolnienie i o wylanie Ducha Świętego”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Por. W. Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym. Refleksja teologiczna i świadectwa*, s. 32.

<sup>13</sup> W. Cyran, dz. cyt., s. 32.

<sup>14</sup> Por. W. Cyran, dz. cyt., s. 32-38

<sup>15</sup> W. Cyran, dz. cyt., s. 12.

### 1.3. Maciej Górnicki, *Spoczynek w Duchu Świętym*.

#### *Studium teologiczne*

Maciej Górnicki, członek wspólnoty Szekinah w Gliwicach i Rady ENC – europejskiej sieci wspólnot chrześcijańskich, w swoim artykule wychodzi od opisu „spoczynku” i zaznacza, że jest to zjawisko, a nie charyzmat. Nie zawsze upadek, osunięcie się na ziemię w trakcie modlitwy jest wynikiem działania Ducha Świętego, „spoczynkiem w Duchu Świętym”<sup>16</sup>.

Za księdzem Włodzimierzem Cyranem<sup>17</sup> autor przytacza kryteria uznania zjawiska „spoczynku” za dzieło Ducha Świętego: „a) kontekst (chrzest w Duchu Świętym, modlitwa o wylanie Ducha Świętego, o uzdrowienie lub podobna), b) utrata czucia lub kontroli nad własnym ciałem, przede wszystkim dotycząca niezdolności do utrzymania postawy stojącej, c) doświadczenie wewnętrzne, w którym dominuje głębokie doznanie Bożej mocy i osobowej obecności Boga, d) przynaglenie do nawrócenia, pokuty, przemiany życia czy też większej doskonałości, e) doświadczenie uzdrowienia, a w niektórych przypadkach także uwolnienia od złych duchów. (...) niemal zawsze pojawia się (f) doświadczenie wewnętrznej wolności i pokoju, które nie ma nic wspólnego z transem, ale raczej z nadprzyrodzonym uporządkowaniem działania władz naturalnych”<sup>18</sup>.

Autor przypomina również, że co prawda kard. Suenens nakazywał ostrożność wobec tego zjawiska, dziś jednak potrafimy już je odróżnić od zjawisk demonicznych lub naturalnych, dlatego jest ono obecnie oceniane bardziej pozytywnie niż wtedy, gdy zaczęło pojawiać się w katolickich grupach charyzmatycznych.

W drugim punkcie artykułu autor odniósł się do relacji pomiędzy łaską a naturą, pomiędzy sferą naturalną (obejmującą między innymi emocje) a duchową. Powołując się na badania Kazimierza Dąbrowskiego, twórcy teorii dezintegracji

---

<sup>16</sup> Por. M. Górnicki, *Spoczynek w Duchu Świętym. Studium teologiczne*, „Duchowość w Polsce” 16 (2014), s. 113.

<sup>17</sup> Por. W. Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym. Refleksja teologiczna i świadectwa*, s. 12.

<sup>18</sup> M. Górnicki, *Spoczynek w Duchu Świętym*, s. 113-114. Na stronach 117-118 autor podaje jeszcze inne elementy składające się na doświadczenie „spoczynku”: a) stan szczęścia, które przekracza jakiegokolwiek odczucie szczęścia osiągalne w sposób naturalny. Stan ten najczęściej utożsamiany jest z doświadczeniem Bożej miłości; b) poczucie uwolnienia (czasem opisywane jako „lekkosć”) dotyczące zarówno sfery duchowej, jak cielesnej; c) nieraz (choć nie zawsze) występujące rozmaite pozytywne doświadczenia poznawcze i wolitywne, między innymi: Boże światło prześwietlające życie danej osoby, a także jej relacje z innymi, pozwalające przebaczyć czy przełamać niechęć do drugiego, również pobudzenie pragnienia doskonałości; d) często uzdrowienie z chorób cielesnych czy psychicznych, uwolnienie z nałogów itp. Jednoznaczna ocena, czy w danym przypadku „spoczynek w Duchu Świętym” jest autentyczny, nie jest łatwa, ponieważ owoce można poznać dopiero w perspektywie długofalowej. Jednak już sama analiza kontekstu wydarzenia, nastawienia danej osoby oraz zgodności z typowymi elementami opisu pozwala z dużą dozą pewności odróżnić doświadczenia autentyczne od nieautentycznych (to jest czysto psychologicznych lub demonicznych).

pozytywnej i na pisma św. Jana od Krzyża, Maciej Górnicki podkreśla, że rozwój duchowy często nie dokonuje się w sposób liniowy, ale dzięki kryzysom, przełomom. „Takim momentem przełomowym może być również doświadczenie «spoczynku w Duchu Świętym», otwierające człowieka na działanie łaski, pozwalające wypuścić z rąk zbyt mocno trzymany ster życia i powierzyć go Bogu. Spoczynek zdarza się bowiem najczęściej nie tyle osobom nadmiernie emocjonalnym, co zablokowanym w wymiarze psychicznym lub duchowym, w momencie, gdy stają się gotowe na przezwycięzenie tej blokady”<sup>19</sup>. Ponieważ jednak zjawiska, które występują podczas „spoczynku w Duchu Świętym”, np. stan „świadomego snu”, poczucie ciepła, śmiech, płacz, łzy, mogą mieć przyczyny naturalne, psychiczne lub somatyczne, a nawet demoniczne, dla rozeznania ich pochodzenia konieczne jest spojrzenie na osobę, która ich doświadcza, w szerszym kontekście. Należy zatem sprawdzić jej motywację i nastawienie; przyrzeć się historii jej życia, zwłaszcza gdy chodzi o urazy duchowe, problemy psychiczne lub somatyczne; jaka jest bezpośrednia przyczyna „spoczynku”: modlitwa o wylanie Ducha Świętego, słowo Boże, egzorcyzm, własne przeżycia? należy również zapytać o skutki, owoce bezpośrednie i długofalowe doświadczenia „spoczynku”.

Trzeci punkt artykułu M. Górnickiego dotyczy analogii pomiędzy spoczynkiem w Duchu Świętym a ekstazą i zjawiskami mistycznymi w oparciu o pisma św. Teresy z Avili. Co prawda zjawisko spoczynku nie jest związane z zaawansowanym rozwojem życia duchowego opisanego przez doktor Kościoła, można jednak doszukać się podobieństw pomiędzy ekstazą przez nią opisywaną a spoczynkiem w Duchu Świętym, twierdzi autor. Najbardziej uderzającym podobieństwem jest „utrata kontaktu z otoczeniem, uśpienie władz, które nie jest jednak utratą świadomości, a raczej jakimś szczególnym jej wyostreniem, szczególnie silnym skoncentrowaniem się na Bogu, którego skutkiem jest późniejsze pogłębienie życia duchowego. W obydwu przypadkach stan ten nie jest efektem ludzkiego wysiłku, ale suwerennym działaniem Boga, którego człowiek doświadcza biernie”<sup>20</sup>. Podobieństwo pomiędzy ekstazą a „spoczynkiem” polega przede wszystkim na tym, że oba zjawiska „są reakcją natury człowieka na nieproporcjonalną do tej natury łaskę nadprzyrodzoną; są biernym doznaniem i prowadzą do istotnego pogłębienia życia duchowego”. Gdy chodzi o różnice, wynikają one przede wszystkim z poziomu życia duchowego, które jest związane z oboma doświadczeniami: „ekstaza związana jest z reguły z wyższymi etapami życia duchowego, «spoczynek» natomiast może zdarzyć się na każdym stadium”; kolejna różnica dotyczy intensywności przeżycia: „ekstaza jest swoistym porywem, tak silnym, że zawieszeniu ulega normalne działanie władz, w «spoczynku» natomiast dominuje doświadczenie wewnętrznego

<sup>19</sup> Por. M. Górnicki, dz. cyt., s. 116-117.

<sup>20</sup> M. Górnicki, dz. cyt., s. 118.

pokoju i uwolnienia wewnętrznego (zawieszenie działania władz jest słabsze niż w ekstazie)”; wreszcie ostatnia, ale istotna różnica dotyczy częstości występowania obu zjawisk: „ekstaza jest zjawiskiem bardzo rzadkim i nie jest skutkiem przeżyć duchowych stymulowanych z zewnątrz, «spoczynek» natomiast jest zjawiskiem znacznie częstszym – obecnie wręcz bardzo częstym i niemal zawsze związany jest z modlitwą wstawienniczą lub inną formą modlitwy wspólnotowej”<sup>21</sup>.

W czwartym punkcie artykułu zostaje zadane pytanie o przyczynę, dla której „spoczynek” ma miejsce w pewnych określonych okolicznościach i u pewnych osób. Jeśli chodzi o przyczynę, dla której niektóre osoby są bardziej podatne na „zaśnięcie w Duchu Świętym”, autor artykułu wskazuje ich większą wrażliwość i wyższą emocjonalność oraz dezintegrację osobowości. „Spoczynek” albo „upadek” ma miejsce częściej również wtedy, gdy prowadzący spotkania modlitewne, świeccy lub księża, budują atmosferę napięcia i oczekiwania na niezwykle przeżycia, co ułatwia wywołanie u wrażliwych osób zjawisk takich właśnie jak „spoczynek”, śmiech lub płacz. Maciej Górnicki nie uważa jednak, by emocje wywołane przepowiadaniem dotyczącym grzechów lub trudnych relacji międzyludzkich były czymś nagannym. „Niekonwencjonalne zachowania – «spoczynek», śmiech czy płacz są somatycznymi zjawiskami, które towarzyszą psychicznej i duchowej przemianie, dokonującej się gwałtownie pod wpływem usłyszanego Słowa Bożego. Negatywnie należy natomiast ocenić budowanie napięcia przez jakieś elementy socjotechniki, dramatyzowanie, niezwykle gesty czy zachowania – dotyczy to jednak raczej odmiennych środowisk, głównie protestanckich i rzadko zdarza się w Polsce”<sup>22</sup>. Według autora artykułu, tam, gdzie jest otwartość na dary Ducha Świętego, tam pojawia się również spoczynek.

Piąty i ostatni punkt zawiera konkluzje teologiczne i duszpasterskie. Przede wszystkim autor potwierdza, że „spoczynki” dokonują się w mocy Ducha Świętego, który w taki sposób oddziałuje na duszę człowieka, by pogłębić jego relację z Bogiem i uzdrowić wewnątrznie. Z drugiej jednak strony należy zachować ostrożność i pamiętać, że nie zawsze zjawisko „spoczynku” pochodzi od Ducha Świętego, a sam „spoczynek”, nawet jeśli jest autentyczny, nie świadczy o większej otwartości na Boga osoby, która go doświadcza od tej, która „spoczynku” nigdy nie przeżywała. Konkludując, „w praktyce duszpasterskiej nie należy więc podkreślać

---

<sup>21</sup> M. Górnicki, dz. cyt., s. 119; por. M. Szymula, *Omdleniamistyczne w chrześcijańskim doświadczeniu duchowym*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 5 (2014), s. 26: „Zjawiska fizjologiczne ekscytują ludzką wyobraźnię, ale często bywają błędnie utożsamiane z przeżyciami mistycznymi. Tymczasem bywają one jedynie skutkiem zderzenia się natury z nadnaturą w niedostatecznie przygotowanym i słabym człowieku”. Niekiedy mamy do czynienia ze zjawiskami podobnymi do przeżyć mistycznych, które w rzeczywistości są spowodowane przez siły natury lub nawet diabelskie omamy. Dlatego też doświadczenia duchowe należy badać nie tylko z punktu widzenia duchowości chrześcijańskiej, ale również psychologii i psychiatrii.

<sup>22</sup> M. Szymula, dz. cyt., s. 120.

niezwykłości czy rangi zjawiska «spoczynku», ale raczej ukierunkowywać ludzi na otwarcie się na działanie Ducha Świętego, którego celem jest uświęcenie samego wierzącego i pożytek całej wspólnoty wierzących. Od samego Ducha zależy, jakimi środkami posłuży się dla osiągnięcia tych celów – jednym z nich, ale nie jedynym ani najważniejszym, może być «spoczynek w Duchu»<sup>23</sup>.

#### 1.4. Ks. Adam Rybicki, *Uzdrowienie w „spoczynku w Duchu Świętym” i jako owoc modlitwy wstawienniczej*<sup>24</sup>

Autor artykułu, wychodząc od refleksji Jana Pawła II nad postawą miłosiernego Samarytanina zawartą w liście apostoelskim *Salvifici doloris* nr 28, podejmuje temat cierpienia i uzdrowienia, które przynosi Chrystus. Przejawem wrażliwości na ludzkie cierpienie jest rozwijająca się w Kościele katolickim za sprawą ruchu charyzmatycznego modlitwa wstawiennicza o uzdrowienie i uwolnienie. Tego rodzaju modlitwa ma na celu nie tylko przyniesienie ulgi w cierpieniu fizycznym, ale również zbawienie, które dotyczy całego człowieka. Jednym z elementów modlitwy praktykowanej w Odnowie Charyzmatycznej jest „spoczynek w Duchu Świętym”, który przynosi uzdrowienie wewnętrzne. Autor artykułu pragnie rozwinąć „antropologiczne, teologiczne i zbawcze aspekty tych zjawisk”<sup>25</sup>.

W pierwszym paragrafie ks. Rybicki podkreśla, że istnieje wiele określeń na opisanie „spoczynku w Duchu Świętym”, które to zjawisko występowało już w dziejach Kościoła, a według socjologów religii pojawia się ono również w innych religiach, np. w formie transu. „Doświadczenie to jest wciąż przedmiotem dyskusji i badań, także z powodu mylenia tego zjawiska z innymi, podobnymi mu. Chodzi np. o zjawisko upadku pod wpływem złego ducha (przy modlitwach o uwolnienie czy przy egzorcyzmach), zjawisko naturalnego omdlenia lub hysterii osób nadwrażliwych czy słabszych emocjonalnie”<sup>26</sup>. Dlatego zanim się stwierdzi, że chodzi o „spoczynek w Duchu Świętym” należy uwzględnić również inne

<sup>23</sup> Por. M. Szymula, dz. cyt., s. 121-122; S. Zalewski, *Charyzmaty w doświadczeniu mistycznym według św. Jana od Krzyża*, „Duchowość w Polsce” 16 (2014), s. 192 gdzie można przeczytać, że „współcześnie należałoby dokładniej weryfikować dary i wskazywać charyzmatykom hierarchię wartości: nie tyle bowiem ważny jest charyzmat, ile Dawca tego charyzmatu. Ludziom należy pokazywać, że w działaniach charyzmatycznych przejawia się moc samego Boga. Nie tyle charyzmaty są ważne w rozwoju duchowym, ile sam Bóg, który poprzez znaki pragnie zapraszać ludzi do intymnej relacji ze sobą. Uniknie się wówczas niebezpieczeństwa koncentracji na darach, a będzie dążyć się do relacji z Bogiem”.

<sup>24</sup> Por. A. Rybicki, *Uzdrowienie w „spoczynku w Duchu Świętym” i jako owoc modlitwy wstawienniczej*, „Roczniki Teologiczne” 5 (2014), s. 65-78.

<sup>25</sup> A. Rybicki, dz. cyt., s. 66.

<sup>26</sup> W. Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, s. 264, za: A. Rybicki, dz. cyt., s. 67.



przyczyny, naturalne i demoniczne. Drugi paragraf pt. *Źródła i teologia. Konieczność wiary*, dotyczy działalności Jezusa Chrystusa, która polegała w dużej mierze na uzdrawianiu i egzorcyzmowaniu (por. Dz 10,38). Chrystus polecił apostołom, by uzdrawiali chorych (por. Mt 10,8; Łk 9,2) by również w ten sposób głosić Ewangelię. Zatem polecenie Jezusa by uzdrawiać chorych „jest tak samo ważne, jak wiele innych, dotyczących głoszenia Słowa Bożego czy sprawowania sakramentów”, dlatego Kościół nie może zapominać o tej posłudze w swoim przepowiadaniu<sup>27</sup>. Następnie autor wskazuje na trzy przyczyny zaniku daru uzdrawiania w Kościele, którymi są: brak wspólnot o charakterze charyzmatycznym, przypisywanie charyzmatu uzdrawiania jedynie wielkim świętym albo niezwykłym miejscom, jak sanktuaria i wreszcie podział życia chrześcijańskiego na sferę świecką i religijną. Dar uzdrawiania, który przynosi Duch Święty, został „zamknięty”, uwięziony w instytucjach specjalizujących się w posłudze chorym, jak szpitale, w których zabrakło ducha, a zapanowała wiara w technikę i medycynę<sup>28</sup>.

W trzecim paragrafie autor ukazuje „świeckie” spojrzenie na „spoczynek”, modlitwę wstawienniczą czy uzdrowienie wewnętrzne. Takie nauki jak psychologia czy psychiatria często widzą w tych zjawiskach przejaw choroby albo rodzaj zaburzeń. Nie powinno się jednak stwierdzać zaburzeń psychicznych u kogoś, kto jest zrównoważony emocjonalnie i ma dobre relacje międzyludzkie. Traktowanie, jako zaburzeń odbiegających od normy, zachowań takich jak „spoczynek”, wynika z faktu redukcji tego, co niewytłumaczalne do zaburzeń psychicznych. Tymczasem jest sprawdzone, że „wielu ludzi doświadczających «spoczynku w Duchu Świętym» prezentuje życiowy optymizm oraz wysoki poziom funkcjonalności we wszystkich głównych obszarach swojej egzystencji, dlatego traktowane jest jako nadużycie<sup>29</sup>.

W czwartym paragrafie autor przytacza za ks. W. Cyrana sześć pozytywnych owoców uzdrowienia w „spoczynku w Duchu Świętym” i modlitwy wstawienniczej, do których można zaliczyć doświadczenie głębokiej mocy i obecności Bożej, umocnienie wiary u wątpiących, skruchę i pragnienie odrzucenia grzechów, przebaczenie krzywd, uwolnienie od wpływów szatana, niekiedy uzdrowienie wewnętrzne i otwartość na dary i charyzmaty, wśród nich na najważniejszy – miłość<sup>30</sup>. Ostatni, piąty paragraf to świadectwa osób, które doświadczyły uzdrowienia wewnętrznego w „spoczynku w Duchu Świętym” w oparciu o już wspomnianą książkę ks. W. Cyrana<sup>31</sup>.

W podsumowaniu ks. Rybicki zastrzega, że poruszył jedynie najważniejsze aspekty zagadnienia uzdrowienia przez „spoczynek w Duchu Świętym” i skupił

<sup>27</sup> A. Rybicki, dz. cyt., s. 68.

<sup>28</sup> Por. A. Rybicki, dz. cyt., s. 69-70.

<sup>29</sup> Por. A. Rybicki, dz. cyt., s. 71-73.

<sup>30</sup> Por. A. Rybicki, dz. cyt., s. 73-74.

<sup>31</sup> Por. A. Rybicki, dz. cyt., s. 74-75.

swoją uwagę na pozytywnych skutkach tego zjawiska. Kończy swój artykuł stwierdzeniem, że z pewnością istnieją obiekcje i zarzuty wobec przedstawionych fenomenów. Należy jednak mieć nadzieję, że „w swoich interdyscyplinarnych dociekaniach człowiek będzie zbliżał się prawdy wobec jeszcze nie do końca zbadanych zjawisk”<sup>32</sup>.

### 1.5. Ks. Mariusz Rosik, *Czy Biblia mówi o „spoczynku w Duchu Świętym”?*

Ks. prof. Mariusz Rosiak w swoim artykule wskazuje na istnienie zjawiska „spoczynku” zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie<sup>33</sup>. Pierwszym tekstem, na który powołuje się wrocławski egzegeta to opis poświęcenia świątyni Salomona w 2 Krn 5,13-14, w którym można przeczytać, że kapłani nie mogli pozostać w świątyni po jej poświęceniu z powodu wypełnienia jej przez chwałę Boga. Ks. Rosik wyjaśnia, że słowo *amad*, oznacza najpierw stać albo pozostać. Można zatem ten sam tekst odczytać w następujący sposób: skoro nie mogli stać, upadli, ponieważ moc Boża zwała ich z nóg. Podobnie można rozumieć 1 Krl 8,8-9. Egzegeta dostrzega pomiędzy fenomenem „spoczynku w Duchu” a doświadczeniem kapłanów przy poświęceniu świątyni i przenoszeniu Arki Przymierza uderzającą analogię: „Wielu uczestników spotkań modlitewnych doświadcza tej obecności wręcz fizycznie. Niektórzy poddają się tajemniczej sile która kładzie ich ciała na posadzce. Mówią potem o ogarniającym ich uczuciu błogości i szczęścia (...). Powstają z ziemi ci sami, lecz nie tacy sami”<sup>34</sup>.

Kolejne „spoczynki” opisane w Piśmie Świętym, na które wskazuje autor artykułu to upadek Balaama, pogańskiego proroka (por. Lb 24,4), następnie Saula, który w Najot prorokował najpierw wobec Samuela, „a potem upadł i leżał tak cały dzień i noc” (1 Sm 19, 24), spoczynek, którego doświadczył Ezechiel po tym, jak usłyszał słowa wyroczni Bożej w świątyni (Ez 1,28), wreszcie upadek proroka Daniela (Dn 10,9) oraz Heliodora, który chciał zrabować skarbiec świątynny (2 Mch 3,24) i upadł strwożony. Egzegeta dostrzega w tych „upadkach” zjawisko analogiczne do „spoczynku w Duchu”. Zwraca jego uwagę fakt, że zarówno Balaam, jak i Saul, Daniel i Ezechiel oraz Heliodor, upadli na twarz w podczas prorokowania, co wskazywałoby na związek pomiędzy prorokowaniem a „spoczynkami w Duchu”. Należałoby tę kwestię jeszcze zgłębić<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Por. A. Rybicki, dz. cyt., s. 76-77.

<sup>33</sup> Por. M. Rosik, *Czy Biblia mówi o „spoczynku w Duchu Świętym”?*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 5 (2014), s. 11-21.

<sup>34</sup> M. Rosik, dz. cyt., s. 13.

<sup>35</sup> M. Rosik, dz. cyt., s. 14.

Również w Nowym Testamencie występują „upadki w Duchu”, uważa ks. prof. Rosik. Najbardziej znanym „spoczynkiem” tego rodzaju miałby być upadek Szawła z Tarsu w drodze do Damaszku, kiedy słyszy głos powołujący go do głoszenia Ewangelii (Dz 9,4-6; por. 26,14). Również św. Jan Apostoł pada na twarz (Ap 1,17) podczas swojej wizji proroczej.

W kolejnym punkcie mówi o „konflikcie mocy”, czyli reakcji człowieka na „spoczynek w Duchu” w sytuacji pozostawania w grzechu. Być może w ten sam sposób można odczytać historię Ananiasza i Safiry (Dz 5,1 nn.): „Konfrontacja mocy Ducha Świętego z mocą zła doprowadziła ich do utraty życia”, pisze ks. Rosik. Św. Jan Apostoł zauważa, że „istnieje taki grzech, który sprowadza śmierć. W takim wypadku nie polecam, aby się modlono” (1 J 5,16b). Inny przykład upadku w wyniku „konfliktu mocy” to upadek żołnierzy w Ogrodzie Oliwnym na dźwięk słów Jezusa: „Ja Jestem” (J 18,1-6)<sup>36</sup>.

Ostatni punkt artykułu nosi tytuł *Pytania otwarte*. Ks. Rosik opowiada się za biblijnym fundamentem zjawiska zwanego „spoczynkiem w Duchu Świętym” obecnym w charyzmatycznych grupach modlitewnych. Zaznacza jednak, że mimo iż Biblia opowiada, bez używania określenia „spoczynek w Duchu”, o zdarzeniach, które bardzo przypominają współczesne „upadki w Duchu”, to jednak podobieństwo to nie oznacza, że zjawisko to ma zawsze nadprzyrodzone pochodzenie. „Nie można wykluczyć, że jest to niekiedy (lub zawsze) zjawisko w pewnym sensie naturalne, wyzwalane przez religijny klimat i atmosferę modlitwy, zjawisko obecne także w innych religiach i z którymi zmagać się winna psychologia”. Do zbadania pozostaje analogia „spoczynku” z doświadczeniem mistyków i świętych oraz zagadnienie tzw. *holy laughters*, czyli długo trwającego, głośnego śmiechu, który towarzyszy niektórym po „upadku”<sup>37</sup>.

Konkludując, ks. Mariusz Rosik raz jeszcze podkreśla podobieństwo zjawiska upadku kapłanów wobec chwały Bożej wypełniającej świątynię do „przeżyć osób doświadczających upadków podczas modlitwy uwielbienia czy uzdrowienia”. Zazwyczaj spoczynki te napełniają pokojem i doświadczeniem miłości Bożej, niekiedy jednak są związane z lękiem, drganiem ciała, wykręcaniem kończyn, co wskazuje na podobieństwo do uwalniania człowieka spod władzy złego ducha przez Jezusa. Jest to tzw. konfrontacja mocy. Zjawisko „spoczynku w Duchu” „wciąż domaga się pogłębienia zarówno od strony biblijnej, teologicznej, religioznawczej, psychologicznej, jak i pastoralnej”, zgodnie ze słowami św. Jana: „Badajcie duchy, czy są z Boga” (1 J 4,1)<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> M. Rosik, dz. cyt., s. 17-19.

<sup>37</sup> M. Rosik, dz. cyt., s. 20.

<sup>38</sup> M. Rosik, dz. cyt., s. 21; A. Grefkowicz, *Spoczynek w Duchu Świętym – rozeznawanie*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 5 (2014), s. 58-59. Egzorcysta podkreśla, że człowiek dziś ma do czynienia ze zbyt dużym skupieniem się na zjawisku spoczynku. „Ocenia się stopień działania Ducha Świętego

## 2. Kardynał Léon J. Suenens o zjawisku „spoczynku”

Najważniejszą pozycją, która dotychczas ukazała się na temat „spoczynku w Duchu Świętym” jest książka kard. L.J. Suenensa „*Spoczynek w duchu*” *kontrowersyjne zjawisko*, która ukazała się roku 1986 w serii *Dokumentów z Malines*, poświęconych różnym zagadnieniom dotyczącym katolickiej Odnowy w Duchu Świętym<sup>39</sup>. Opracowanie to było owocem zarówno ankiet przeprowadzonych wśród członków katolickiej Odnowy w Duchu Świętym, którzy doświadczyli spoczynku, jak i konsultacji kardynała Suenensa z teologami katolickimi, takimi jak H. Mühlen czy Y. Congar, którzy sami byli wielkimi entuzjastami ruchu charyzmatycznego. *Dokumenty z Malines*, do których należy wspomniana książka, stanowią ważne kryterium oceny „spoczynku” i innych aspektów Odnowy w Duchu Świętym.

Dokumenty składają się z trzech rozdziałów: pierwszy dotyczy opisu zjawiska; drugi jest jego krytyką, w trzecim zostały wyciągnięte wnioski duszpasterskie<sup>40</sup>.

### 2.1. Opis zjawiska

W rozdziale pierwszym dokumentów pt. *Opis zjawiska* zostało przypomniane, że cały Kościół, każdy chrześcijanin, od chrztu i bierzmowania jest charyzmatyczny<sup>41</sup>, dlatego nazwa „ruch charyzmatyczny” jest niejasna i powoduje, że członkowie grup Odnowy w Duchu Świętym „zbyt łatwo postrzegają charyzmaty jako dary posiadane tylko przez nich”<sup>42</sup>.

Czym jest zatem „spoczynek”? Jest to bezwiedny upadek, często do tyłu, dość często powiązany z posługą uzdrawiania lub modlitwy. Zbyt łatwo przypisuje się jego autorstwo Duchowi Świętemu, dlatego anglikański pastor John Richards stwierdza, że lepiej w punkcie wyjścia używać neutralnego terminu, takiego jak „zjawisko upadku”, bez wskazywania na Ducha Świętego. Sam upadek należy do porządku naturalnego, ale jako wynik działania Ducha Świętego – do nadprzyrodzonego. Trzeba te dwie płaszczyzny odróżnić i stosować w pierwszym rzędzie neutralne terminy, które pozwolą na przeprowadzenie spokojnej dyskusji.

Następnie przytoczone zostały wyniki ankiety przeprowadzonej na różnych kontynentach wśród grup Odnowy Charyzmatycznej, w której pojawia się zjawisko

---

na różnego rodzaju nabożeństwach czy modlitwach wstawienniczych, według tego, ile osób padło (...). Tymczasem na upadek trzeba patrzeć jako zjawisko wtórne do tego, co Bóg czyni w człowieku”. Tym bardziej, że przed skupianiem się na efektach zmysłowych ostrzega m.in. św. Jan od Krzyża.

<sup>39</sup> Por. L.J. Suenens, dz. cyt., s. 17.

<sup>40</sup> Por. M. Cholewa, *Wstęp*, w: L.J. Suenens, dz. cyt., s. 9.

<sup>41</sup> L.J. Suenens, dz. cyt., s. 17.

<sup>42</sup> L.J. Suenens, dz. cyt., s. 16.

„upadku”. Pierwsze z siedmiu zadanych pytań brzmiało: kto upada? Najczęściej są to kobiety albo osoby z problemami psychicznymi lub żywiące uczucia urazy do innych, czy też będące w trudnych sytuacjach życiowych: choroba, kryzys. Niekiedy są to dzieci, osoby potrzebujące uzdrowienia duchowego, emocjonalnego. Trzecie pytanie brzmiało, W jakich okolicznościach dochodzi do „spoczynku”? W ankiecie znalazły różne odpowiedzi: w wielkich zgromadzeniach prowadzonych przez świeckich lub księży albo w małej grupie modlitewnej; najczęściej na spotkaniach, na których oczekiwane jest to zjawisko, np. podczas posługi uzdrawiania; zjawisko w niektórych grupach pojawia się i znika, nie wiadomo dlaczego. Pojawia się czasem nawet bez modlitwy i gestu dotknięcia, również podczas Mszy Świętej<sup>43</sup>.

Czwarte i szóste pytanie brzmiało: Czego doświadcza się w czasie upadku? Co odczuwa się po upadku? Respondenci odpowiedzieli, że w czasie upadku ma się wrażenie bycia popchniętym; odczuwa się osłabienie; relaks, utratę kontroli nad swoim ciałem, euforię, pokój, niektórzy słyszą śpiew lub muzykę, albo płaczą i krzyczą. Pod powstaniem z upadku odczuwa się odświeżenie duchowe, emocjonalne i fizyczne, uczucie lekkości, pokoju i radości, pragnienie uwielbiania Boga, czasem jednak poczucie obawy i zmieszanie: to znak, że Bóg wydobywa na zewnątrz ukryte zranienia i lęki. Najczęściej pada się do tyłu zaś sam spoczynek może trwać od kilku minut do kilku godzin. Warto zauważyć, że mimo upadku, osoby rzadko robią sobie krzywdę. Ostatnie, siódme pytanie brzmiało: Jakie owoce udaje się stwierdzić? Odpowiedź brzmiała: ustanie lub uspokojenie zaburzeń psychicznych; uzdrowienie wewnętrznych zranień, relacji; odczucie pokoju; umiejętność przebaczenia, skruchy, umiłowanie Pisma Świętego; rzadko – uzdrowienie fizyczne.

Następnie w dokumentach pyta się o *Fakty z przeszłości i analogie*. Jeśli chodzi o chrześcijaństwo, to w XVII i XIX wieku zjawisko to występowało w protestanckich „entuzjastycznych” ruchach przebudzeniowych. O doświadczeniu upadku pisał również założyciel metodystów John Wesley. Podobne zjawiska występowały u początków Armii Zbawienia założonej w 1878 roku.

„Spoczynek” ma miejsce również poza chrześcijaństwem, gdzie występuje w formie e transu, ekstazy, zachwycenia. Doświadczali go zarówno Budda, jak i Mahomet, obecny jest również we wschodnich sektach i wśród prymitywnych plemion Afryki i Ameryki Łacińskiej. Omdlenia, upadki, zdarzają się jednak również podczas koncertów rockowych<sup>44</sup>.

Czym jednak wytłumaczyć popularność zjawiska „spoczynku w Duchu Świętym” w środowiskach katolickich? Kard. Suenens odpowiada, że wynika to przede wszystkim z „taniego ekumenizmu”, którego celem jest zjednoczenie chrześcijan, a nie Kościołów chrześcijańskich w oparciu o najmniejszy wspólny

<sup>43</sup> L.J. Suenens, dz. cyt., s. 20-24.

<sup>44</sup> Por. L.J. Suenens, dz. cyt., s. 25-31.

mianownik, którym jest relacja do Ducha Świętego. Jednak już David du Plessis, pastor zielonoświątkowy, biorący udział w Soborze Watykańskim II jako obserwator, prosił katolików, by nie popełnili ich błędu wprowadzając *falling phenomenon*<sup>45</sup>. Drugą przyczyną rozpowszechnienia się tego zjawiska jest przeniesienie w szybkim tempie fenomenu upadku od wspólnot zielonoświątkowych w Stanach Zjednoczonych do Kościoła katolickiego przez takie osoby jak ex-dominikanin Francis Mac Nutt czy o. Robert de Grandis SSJ.

Na zakończenie pierwszej części książki kard. Suenens stwierdza: „mogę powiedzieć, iż *falling phenomenon* wzbudza niepokój i stawia wiele znaków zapytania, tak w środowiskach katolickich, jak zresztą w innych Kościołach chrześcijańskich”<sup>46</sup>.

## 2.2. Krytyka

Drugi rozdział książki rozpoczyna się od ważnego pytania o biblijne pochodzenie „spoczynku w Duchu Świętym”. Kard. Suenens stwierdza, że w Biblii „nie ma tam mowy o tym, że ktoś otrzymuje od drugiego lub modlącej się grupy nałożenie rąk lub że upada do tyłu. Ogólnie rzecz biorąc, w Piśmie Świętym chodzi o upadki twarzą do ziemi”<sup>47</sup>. Dokument przytacza teksty ze Starego Testamentu, np. Ez 1,28; Dn 10,7-9; Rdz 15,12; Joz 5,14 i z Nowego, np. Mt 17,6; J 18,6; Dz 9,4; Mt 28,1-4; Ap 1,17, które są cytowane przez zwolenników biblijnego pochodzenia tego zjawiska i stwierdza, że pomiędzy „spoczynkiem” a tym, co opisują wskazane teksty Pisma Świętego występują wyraźne różnice: żołnierze cofający się przed Jezusem (J 18,6) są powaleni majestatem Jezusa na moment, ponieważ chwilę później Go aresztują, zatem nie jest to mistyczny „spoczynek w duchu”; święty Paweł (Dz 9,4) przeżywa radykalne nawrócenie, nie zaś „duchową narkozę”; uczniowie na górze Tabor (Mt 17,6) upadają na twarze, ale są świadomi tego, co się dzieje. Ojciec Georg Maloney mówi: „w żadnym z tych tekstów nie rozpoznaję zjawiska «*slain in the Spirit*»”. Podobnego zdania są dwaj pastory, anglikański John Richard i luterański Wolfram Kopfermann<sup>48</sup>.

Niektórzy zwolennicy „spoczynku” wskazują na jego podobieństwo do mistycznego spoczynku duszy lub modlitwy odpocznienia. Są to jednak dwie

<sup>45</sup> Na temat relacji katolicko-zielonoświątkowych por. W. Dąbrowska, *Historia dialogu katolicko-zielonoświątkowego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 32/2 (1993), s. 25-29; K. Karski, *Dialog katolicko-zielonoświątkowy. Historia dialogu*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 53/2 (2003), s. 114-118; T.P. Rausch, *Cattolici e pentecostali. Riflessioni su una storia travagliata*, „La Civiltà Cattolica” I/3877 (2012), s. 24-35.

<sup>46</sup> L.J. Suenens, dz. cyt., s. 37.

<sup>47</sup> L.J. Suenens, dz. cyt., s. 39.

<sup>48</sup> L.J. Suenens, dz. cyt., s. 42-43.

różne płaszczyzny, ponieważ „modlitwa odpocznienia” jest owocem wysokiego stopnia świętości, oczyszczenia, nie można zatem powiedzieć, że jest tym samym, co „spoczynek w Duchu”, pisze Suenens. Przede wszystkim, zarówno Teresa z Avili, jak i Jan od Krzyża przestrzegali przed wyolbrzymianiem peryferyjnych zjawisk, jakimi są cielesne przejawy doświadczeń mistycznych, np. fizyczne omdlenia w czasie modlitwy, widzenia, czucie zapachów, smaków i innych wrażeń zmysłowych. Św. Jan od Krzyża wręcz nakazywał, by uciekać od tego rodzaju zjawisk, ponieważ „im bardziej bowiem są zewnętrzne i cielesne, tym mniej pewne jest ich pochodzenie od Boga. Dla Boga bowiem bardziej właściwe i zwyczajne jest udzielanie się w duchu, w czym jest więcej bezpieczeństwa i korzyści dla duszy niż przy udzielaniu się zmysłem”<sup>49</sup>. *Dokumenty z Malines* mówią o delikatnym, dyskretnym działaniu Ducha Świętego, jak o tym można przeczytać w 1 Krl 19,11-12. Można być pewnym Jego obecności tam, gdzie następuje wzrost cnót teologicznych, miłości Boga i bliźniego. Poza tym, Duchem Świętym nie można rozporządzać, manipulować Nim, sztucznie wywoływać Jego obecność. Nie jest możliwe zorganizowanie jakiegos seansu dla wywołania Ducha Świętego. Jeśli taki jest cel, na pewno w takim zgromadzeniu nie będzie „palca Bożego”<sup>50</sup>.

### 2.3. Na planie duszpasterskim

Trzeci rozdział *Dokumentów z Malines* to pytanie o jego owoce. Często przy ocenie jakiegos nowego nurtu duchowego przytacza się słowa Jezusa z Nazaretu: „Poznacie ich po ich owocach” (Mt 7,20). Należy pamiętać, że niektóre owoce rozpoznaje się jako prawdziwe lub fałszywe natychmiast, inne dopiero po dłuższym czasie<sup>51</sup>.

Kardynał Suenens podzielił niebezpieczeństwa związane ze „spoczynkiem w Duchu Świętym” na te, które dotyczą osób poddanym temu zjawisku i tym, którzy

---

<sup>49</sup> Por. L.J. Suenens, dz. cyt., s. 47-48; Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* II, 11,2, w: Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła, *Dzieła*, Kraków 1995, s. 216: „Trzeba zaś wiedzieć, że chociaż wszystkie te rzeczy mogą się zdarzać zmysłom ciała drogą Bożą, nigdy jednak nie wolno im ufać ani ich dopuszczać, trzeba raczej od nich uciekać, nie badając nawet, czy są dobre czy złe. Im bardziej bowiem są zewnętrzne i cielesne, tym mniej pewne jest ich pochodzenie od Boga. Dla Boga bowiem bardziej właściwe i zwyczajne jest udzielanie się w duchu, w czym jest więcej bezpieczeństwa i korzyści dla duszy niż przy udzielaniu się zmysłowym, w którym zazwyczaj jest wiele niebezpieczeństwa i złudy, ponieważ zmysł cielesny chce być sędzią i rozjemcą w sprawach duchowych, uważając je za takie, jakimi je odczuwa, podczas gdy one są tak różne, jak różne jest ciało od duszy, a zmysły od rozumu. Albowiem zmysły ciała jeszcze mniej pojmują rzeczy duchowe, aniżeli zwierzę pojmuje rzeczy rozumne”.

<sup>50</sup> Por. L.J. Suenens, dz. cyt., s. 49-54.

<sup>51</sup> Por. L.J. Suenens, dz. cyt., s. 54-58.

je wywołują. Jeśli chodzi o niebezpieczeństwa dla osób, których rola jest bierna w „spoczynku w Duchu” belgijski purpurat wyliczył następująco:

- szukanie nie tyle Boga, ile coraz to nowych doświadczeń religijnych, bardziej z ciekawości, „niż z potrzeby uzdrowienia, z zamiłowania do nowinek i spektakularności”;
- zwracanie na siebie uwagi „raczej z psychicznej lub emocjonalnej potrzeby, niż z troski o otwarcie się na prawdziwe działanie Ducha”;
- uleganie impulsom psychologicznym, emocjonalnym, histerycznym;
- ocenianie działania Ducha Świętego po liczbie „upadków w duchu”;
- elitarne samozadowolenie u jednych, niepokój z powodu niezrozumienia sytuacji u drugich<sup>52</sup>.

Podobne niebezpieczeństwa grożą tym, którzy odgrywają aktywną rolę w spoczynku, tzn. osobom, które je wywołują. Niektórzy z nich zapowiadają na początku spotkań, że będą miały miejsce „spoczynku” i inne zjawiska, co wywołuje postawę oczekiwania. Im większe zgromadzenie, tym większe niebezpieczeństwo manipulacji tłumem.

Autorzy dokumentu opowiadają się za naturalnymi przyczynami „spoczynku”, do których można zaliczyć hipnozę, sugestię, autosugestię, psychologię tłumu, *therapeutic touch* (terapeutyczny dotyk). Z tego też powodu konieczne jest zachowanie dystansu wobec tego zjawiska<sup>53</sup>. Kardynał S.J. Suenens powołuje się na opinię Komisji Badań Teologicznych i Duszpasterskich w Irlandii, która zachęca, by unikać określenia „spoczynek w Duchu”, „gdyż pobudza to ludzi do sądzenia, że na pewno lub prawdopodobnie pochodzi to od Boga. Lepiej przyjęc neutralne określenie «upadek», zaproponowane przez wielbego Johna Richardsa (...)”. Suenens wskazuje również na ocenę tego zjawiska przez dwóch teologów, zwolenników odnowy charyzmatycznej, którzy zjawisko „spoczynku” przypisują przyczynom naturalnym. Profesor Héribert Mühlen uważa, że „to zjawisko samo w sobie należy do porządku psychologicznego i terapeutycznego, i jako takie nie mieści się w ramach posługi religijnej. Powinny się nim zajmować tylko osoby wykwalifikowane psychologicznie i medycznie, gdyż reakcje o charakterze medycznym mogłyby wymagać właściwej opieki”. Natomiast Yves Congar OP

---

<sup>52</sup> Por. L.J. Suenens, dz. cyt., s. 59-60; Yves Congar w swoim dziele o Duchu Świętym cytuje opinię prawosławnego teologa Olivier Clément, który pisze, że „Można by się zastanowić wobec takiego czy innego doświadczenia *przeżywanego zbiorowo*, czy chodzi o doświadczenie naprawdę pneumatyczne, duchowe, czy też o doświadczenie psychiczne. Pewnego rodzaju łakomstwo psychiczne nie jest dobrą rzeczą. W wielkiej tradycji chrześcijańskiego Wschodu dostrzegamy postawę dużej powściągliwości i ogromnej czujności. Zawsze radzono, żeby nie szukać niezwykłych doświadczeń, jakie może dawać Duch Święty (...). Nie inaczej wypowiadają się święci i pisarze Zachodu”, Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, Warszawa 1995, s. 203; P. Nikolski, *Święty Jan od Krzyża wobec prawosławnej tradycji ascetycznej*, Poznań 2006, s. 25 nn.

<sup>53</sup> Por. L.J. Suenens, dz. cyt., s. 61-69.



uważa, że „stwierdzenie zewnętrznych faktów fizycznych, a nawet wewnętrznych, psychologicznych, nie pozwala na absolutne przypisywanie Duchowi Świętemu efektów, spowodowanych przez siły psychiczne, które «charyzmatyczne» praktyki mogłyby uwolnić lub wzbudzić (...). Pojawia się tu niebezpieczeństwo, tak wyraźnie widoczne u Koryntian w czasach św. Pawła, którzy upodobali sobie w swych doświadczeniach «pneumatycznych» (...). Skłaniali się ku mniejszemu zainteresowaniu Duchem Świętym, Bogiem, niż Jego darami; niebezpieczeństwo duchowego łakomstwa ukazywane przez mistyków nie jest urojone”. Z tego też względu, „korzystniejszym wydaje się nam nie wprowadzanie lub nie sprzyjanie temu zjawisku w katolickiej Odnowie Charyzmatycznej”, napisali jezuici we wnioskach ze spotkania Odnowy Charyzmatycznej pod Paryżem w roku 1983. Kard. Suenens konkluduje: „z naszej strony dochodzimy do tego samego wniosku”<sup>54</sup>. „Zjawisko powinno być domniemane jako naturalne aż do udowodnienia czegoś przeciwnego. Obowiązek wykazania przeciwności spoczywa na tym, który się na to zjawisko powołuje. Nie występuje tutaj brak wiary ani racjonalistyczna ignorancja, ale jest to po prostu zastosowanie w praktyce teologii klasycznej odnośnie relacji natura – łaska”, podkreśla kard. Léon J. Suenens<sup>55</sup>.

## Zakończenie

Z omówionych artykułach polskich teologów podejmujących temat „spoczynku” bardzo wyraźnie przebija przekonanie, że źródłem jego pochodzenia jest Duch Święty oraz że ma ono podstawy w Piśmie Świętym i w doświadczeniu mistyków takich jak św. Teresa z Avili i św. Jan od Krzyża. W oparciu o to założenie oceniają oni zjawisko „spoczynku” jako pozytywne, przynoszące dobre owoce życia chrześcijańskiego, chociaż z pewnymi zastrzeżeniami.

Podejście to różni się od tego, które reprezentuje szósty dokument z Malines pt. „*Spoczynek w duchu*” *kontrowersyjne zjawisko*, w którym zachęca się, by nie stosować określenia „spoczynek w Duchu Świętym”, ponieważ najprawdopodobniej ma ono przyczyny naturalne. Chodzi również o to, by nie kompromitować katolickiej Odnowy w Duchu Świętym przez wspieranie tego niejasnego, gdy chodzi o źródła i skutki, zjawiska.

*Dokumenty z Malines* są uznawane przez polskich teologów zajmujących się tematyką „spoczynku” w dużej mierze za nieaktualne. Wydaje się jednak, że argumenty podane w opracowaniu kard. Suenensa przemawiają za ostrożnym podejściem do zjawiska „spoczynku”.

<sup>54</sup> L.J. Suenens, dz. cyt., s. 70-72.

<sup>55</sup> L.J. Suenens, dz. cyt., s. 73.

## Literatura

- Agnew, M.B., *Rinnovamento carismatico*, w: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, M. Downey, L. Borriello, Città del Vaticano 2003, s. 599-602.
- Cholewa, M., *Wstęp*, w: L.J. Suenens, „*Spoczynek w duchu*” kontrowersyjne zjawisko (Dokument z Malines; 6), Kraków 2007, s. 9-13.
- Congar, Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, Warszawa 1995.
- Cyran, W., *Spoczynek w Duchu Świętym*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2010, s. 257-274.
- Cyran, W., *Spoczynek w Duchu Świętym. Refleksja teologiczna i świadectwa* (Wspólnota Przymierza Rodzin „Mamre”), Częstochowa 2012.
- Dąbrowska, W., *Historia dialogu katolicko-zielonościowego*, „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 32/2 (1993), s. 25-29.
- Górnicki, M., *Spoczynek w Duchu Świętym. Studium teologiczne*, „*Duchowość w Polsce*” 16 (2014), s. 113.
- Grefkowicz, A., *Spoczynek w Duchu Świętym – rozeznawanie*, „*Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym*” 5 (2014), s. 53-59.
- Hocken, P., *Katolicka odnowa charyzmatyczna*, w: *Historia ruchu zielonościowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*, tł. M. Wilkosz, Szczecin 2006, s. 251-277.
- Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel II*, w: Św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła, *Dzieła*, Kraków 1995, s. 187-308.
- Karski, K., *Dialog katolicko-zielonościowy. Historia dialogu*, „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 53/2 (2003), s. 114-118.
- Nikowski, P., *Święty Jan od Krzyża wobec prawosławnej tradycji ascetycznej*, Poznań 2006.
- Rausch, T.P., *Cattolici e pentecostali. Rifflessioni su una storia travagliata*, „*La Civiltà Cattolica*” I/3877 (2012), s. 24-35.
- Rosik, M., *Czy Biblia mówi o „spoczynku w Duchu Świętym”?*, „*Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym*” 5 (2014), s. 11-21.
- Rybicki, A., *Uzdrowienie w „spoczynku w Duchu Świętym” i jako owoc modlitwy wstawienniczej*, „*Roczniki Teologiczne*” 5 (2014), s. 65-78.
- Siemieniowski, A., *Ruch Odnowy – dzieło Ducha Ożywiciela*, w: *Ducha nie gaście. W stronę wielkiego jubileuszu 2000*, pr. zb. pod red. ks. Ignacego Deca, Wrocław 1998, s. 129-143.
- Suenens, L.J., „*Spoczynek w duchu*” kontrowersyjne zjawisko (Dokument z Malines; 6), Kraków 2007.
- Szymuła, M., *Omdlenia mistyczne w chrześcijańskim doświadczeniu duchowym*, „*Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym*” 5 (2014), s. 23-30.
- Weron, E., *Odnowa w Duchu Świętym*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 597-603.
- Zalewski, S., *Charyzmaty w doświadczeniu mistycznym według św. Jana od Krzyża*, „*Duchowość w Polsce*” 16 (2014), s. 176-193.

ARTYKUŁY

---

*Nauki humanistyczne*



ROMAN MARCINKOWSKI

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0001-9646-1191

**Motto**

Rabi Akiwa:

*„Każdy, kto nie odwiedza chorych,  
to jakby [ich] krew przelewał”.*

Talmud Babiloński, *Nedarim* 40a

## Leczenie w szabat w świetle wybranych tekstów judaizmu rabinicznego

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-007>

Streszczenie: Artykuł ujmuje temat leczenia w szabat od strony formalnej judaizmu rabinicznego sięgając niejednokrotnie do początków halachy. O uświęceniu szabatu i zakazie pracy w ten szczególnie dla wyznawców judaizmu dzień poucza Tora w Księdze Wyjścia 20,9-11, a Miszna w traktacie Szabat 7,2 precyzuje ten zakaz wymieniając trzydzieści dziewięć rodzajów zakazanych prac, które z dzisiejszej perspektywy stanowią podstawę do dalszych zakazów. Czy wolno zatem leczyć w szabat?

Żeby nie przekroczyć prawa szabatowego Miszna zabrania nastawiania złamania, konkludując „a jeśli się wyleczy, to się wyleczy” (Szabat 22,6). W innym miejscu ze względu na poród, pożar, obce wojska, tonącego w rzece czy przywalonego gruzem, w celu ratowania życia w szabat Miszna zezwala na przekroczenie granicy szabatu o dwa tysiące łokci w każdym kierunku (Rosz Haszana 2:5; Eruwin 4:3). Dopiero Gemara wypowiada się bardziej stanowczo na ten temat, a talmudyczna zasada pikuach nefesz (פיקוח נפש) – ratowanie ludzkiego życia stanowi w judaizmie nadrzędną zasadę znoszącą wszelkie przykazania religijne. Znana jest inna talmudyczna maksyma: „Kto ratuje jedno życie, jakby cały świat ratował” (Sanhedryn 37a).

Artykuł przedstawia temat leczenia w szabat w świetle wybranych tekstów judaizmu rabinicznego ze szczególnym uwzględnieniem Miszny i Gemary oraz zbioru Szeelot Utszuwot.

Słowa kluczowe: judaizm, prawo rabiniczne, szabat, leczenie

## Treatment on the Sabbath in the Light of Selected Texts of Rabbinic Judaism

Summary: The paper deals with the problem of treatment on the Sabbath from the formal point of view of Rabbinic Judaism often reaching to the beginnings of Halakhah. The Torah teaches in the Book of Exodus 20:9-11 that the Sabbath is sanctified and that no work is to be performed on this particular day which is so special for the followers of Judaism; and the Mishnah in its Tractate Shabbat 7:2 provides more details of this prohibition by mentioning thirty-nine types of prohibited work which from today's perspective form the basis for further bans. Is it permitted then to heal on the Sabbath?

In order to avoid breaking the Sabbath law, the Mishnah forbids the setting of fractures by concluding: "and if it heals, it will heal" (Shabbat 22:6). Elsewhere, in cases of childbirth, fire, foreign invasion, a person drowning in a river or being buried in debris, in order to save lives on the Sabbath, the Mishnah allows one to cross the Sabbath limits by two thousand cubits in each direction (Rosh Hashanah 2:5; Eruvin 4:3). It is the Gemara that speaks more strongly about this problem, and the Talmudic principle *pikuah nefesh* (.....) – saving human life, constitutes the overriding principle in Judaism, taking precedence over all religious commandments. There is also another Talmudic maxim: "Whoever saves one life, saves the entire world" Sanhedrin (37a).

The article explores the topic of treatment on the Sabbath in the light of selected texts of Rabbinic Judaism with particular emphasis on the Mishnah and the Gemara as well as on the collection Sheelot u-Teshuvot.

Keywords: Judaism, Rabbinic Law, Sabbath, treatment

### Wprowadzenie

Wyróżnia się trzy znaczenia terminu 'religia': formalne, społeczne i emocjonalno-duchowe (Yechiel M. Barilan 2019:27). Formalną miarą religii są pisma, stanowiące podwaliny jej nauczania, przestrzegane przez daną religię, a ściślej mówiąc przez jej wyznawców, którzy je uznają, szanują i zachowują. W drugim znaczeniu chodzi o przejawy społeczne religii, wyrażane przez określone zachowania, zwyczaje, opinie publiczne, wszelkiego rodzaju zjawiska religijne postrzegane ogólnie, a nie jednostkowo. W trzecim znaczeniu mówi się o religijności, tzn. psychologiczno-duchowym doświadczeniu religijnym, co ludzie czują, czego doświadczają w ich życiu religijnym, jak postępują i postrzegają rzeczywistość. Mamy tu też doświadczenia umysłowe, takie jak uniesienia emocjonalne czy poczucie winy.

Te trzy znaczenia religii mogą, ale nie muszą, się na siebie nakładać. Przykładem

w judaizmie łączącym wszystkie trzy wspomniane wyżej pojmowania religii może być sprawa pobrania organów ludzkich do przeszczepu od dawcy, któremu przestało bić serce. Powszechnie uznaje się to za zgodne z halachą. Jednak większość pobożnych Żydów odmawia pośmiertnego pobierania organów obawiając się niekompletności ciała w momencie zmartwychwstania zmarłych. Na prawo formalne nakładają się tu rzeczywistość społeczna i odczucia religijne wyznawców judaizmu. Kolejnym przykładem może być aborcja, która przeraża wiele kobiet żydowskich, mimo iż żydowskie prawo religijne wytworzyło jeden z bardziej przyzwalających systemów prawnych w tym względzie. Aborcja jest przez nie postrzegana jako pogwałcenie najbardziej pielęgnowanych wartości religijnych (Yechiel M. Barilan 2014:18).

Ten artykuł w kontekście leczenia w szabat ujmuje temat od strony formalnej judaizmu rabinicznego sięgając niejednokrotnie do początków halachy. O uświęceniu szabatu i zakazie pracy w ten szczególny dla wyznawców judaizmu dzień poucza Tora w Księdze Wyjścia 20,9-11, a Miszna w traktacie *Szabat* 7,2 precyzuje ten zakaz wymieniając trzydzieści dziewięć rodzajów zakazanych prac, które z dzisiejszej perspektywy stanowią podstawę do dalszych zakazów. Czy wolno zatem leczyć w szabat?

## 1. Istota szabatu

Zanim odpowiemy na postawione wyżej pytanie, spróbujmy najpierw wyjaśnić istotę tego wyjątkowego dnia w judaizmie. Szabat jest dniem świątecznym obchodzonym na koniec każdego tygodnia. Miszna odróżnia go od świąt postrzeganych w kalendarzu rocznym. Już Biblia hebrajska wprowadza rozróżnienie na szabat, święto i półświęto<sup>1</sup>, ale dobitniej różnice precyzuje Miszna: „Rabi Jehuda powiada: <W szabat podaje się [wino] w kielichu, w święto w dzbanie, a w dzień powszedni czasu świątecznego w becze>” (Szab 20,2). Traktat Miszny *Beica* opierając się na Wj 12,16; 35,2; Kpł 23,3; Pwt 5,12-14 za święto uznaje ‘dzień świętego zgromadzenia’, w którym nie wolno wykonywać żadnej pracy prócz przygotowania pożywienia i ujmuje to następująco: „Nie ma różnicy pomiędzy świętem i szabatem z wyjątkiem przyrządzania posiłków” (Beic 5,2), tzn. w szabat

nie można w ogóle przygotowywać posiłków, a w święto jest to dozwolone tylko

---

<sup>1</sup> Hebr. *chol hamoed* – dosł. ‘powszedniość święta’, co zwykle tłumaczę jako ‘dni powszednie czasu świątecznego’ oznaczające półświęto. Mowa tu o świątach trwających kilka dni (Pesach, Sukkot), kiedy w Izraelu świętuje się uroczyste pierwsze i ostatni dzień święta, a dni środkowe traktuje się jak półświąteczne, w które dozwolone są pewne rodzaje prac. Więcej na ten temat R. Marcinkowski, *Kluczowe zagadnienia porządku Moed*, w: *Miszna: Moed (Święto)*, red. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2014, s. 15–27.

na ten świąteczny dzień. W ten sposób szabat odróżnia się od święta.<sup>2</sup>

## 2. Pouczenie Tory

Tora poucza: *Szeszet jamim taawod weasita kol-melachtecha. Wejom haszszewii szabat lAdonaj Eloheicha lo-taase kol-melacha atta uwincha uwittecha awdecha waamatecha uwhemtecha wegerecha aszer bisz'areicha* – „Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszelkie swoje zajęcia. Siódmy zaś dzień jest szabatem dla Pana Boga twego, nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służebnica, ani twoje bydło, ani obcy, który jest w twoich bramach”<sup>3</sup> (Wj 20,9-10). Kluczowym jest tu termin *melacha* – ‘zajęcie’, ‘praca’.

## 3. Sprecyzowanie Miszny

Miszna w traktacie *Szabat* wymienia 39 rodzajów zakazanych prac: „...sianie, orka, żęćcie, wiązanie snopów, młócenie, przewiewanie zboża, oczyszczanie go, mielenie, przesiewanie mąki, zagniatanie ciasta, pieczenie, strzyżenie owiec, wybielanie wełny, gręplowanie, farbowanie, przędzenie, tkanie, robienie dwóch pętli, tkanie dwoma wątkami, rozsypywanie dwóch nici, wiązanie, rozwiązywanie, szycie dwoma ściegami, prucie w celu ponownego zszycia dwoma ściegami, polowanie, zarzynanie upolowanego zwierzęcia, obdzieranie ze skóry, solenie, skrobanie i krojenie, pisanie dwóch liter i zmazywanie w celu napisania dwóch liter, budowanie i burzenie, gaszenie i zapalanie, uderzanie młotem oraz przenoszenie z jednej własności do innej” (Szab 7,2). Mędrcy nazwali je *awot melachot*, czyli główne rodzaje zakazanych prac i wydedukowali z nich formy pochodne, nazywane *toldot* (‘pochodne’), które mają ten sam status prawny. Za świadome przekroczenie któregoś ze wspomnianych zakazów groziło ukamienowanie, jeśli winowajca był wcześniej ostrzeżony; a jeśli nie, podlegał karze *karet* (‘wytępienie’, ‘wycięcie’), tzn. przedwczesnej śmierci.<sup>4</sup> Jeśli ktoś złamał zakaz nieświadomie, miał obowiązek złożenia ofiary przebłagalnej za grzech.

<sup>2</sup> Por. R. Marcinkowski, *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym. Miszna i inne teksty talmudyczne o szabacie, święcie, półświęcie i powszedniości*, Wydawnictwo Antykwa, Kraków 2004, s. 13–14.

<sup>3</sup> Fragmenty Biblii hebrajskiej oraz innych tekstów źródłowych, o ile nie zaznaczono inaczej, są według autorskiego przekładu z oryginału.

<sup>4</sup> Hebr. *karet* – ‘przedwczesna śmierć (jako kara boska), wytępienie, zagłada’. Wyłączenie ze wspólnoty (Wj 12,15; Rdz 17,14), które pierwotnie oznaczało uśmiercenie, potem ograniczono się tylko do życzenia, aby Bóg zechciał pomścić grzech śmiertelny przestępcy jego wczesną śmiercią.



## 4. Talmudyczne rozwinięcie zagadnienia

Talmud z prawem szabatu wiąże cztery domeny: prywatną, publiczną, *karmelit* i *makom patur*. Domena prywatna oznacza obszar o wymiarach cztery na cztery *tefach* (jednostka długości równa szerokości dłoni lub czterech złożonych palców, równa 1/6 łokcia) otoczony murem lub rowem o wysokości lub głębokości co najmniej dziesięć *tefach*, albo otwartą przestrzeń nad domeną prywatną aż do nieba. Domena publiczna to plac miejski, bazar lub otwarte drogi szerokie co najmniej na szesnaście łokci (hebr. *ama*, w l.mn. *amot* – łokieć, nazwa miary długości, ok. 60 cm, równa szerokości 24 palców). *Karmelit* oznacza morze lub dolinę, miejsce na odludziu, gdzie prawie nikt nie chodzi lub obszar o wymiarach cztery na cztery *tefach* otoczony murami niższymi od dziesięciu *tefach*, ale wyższymi niż trzy *tefach*. *Makom patur* – (dosł. ‘wolne miejsce’) to obszar w domenie publicznej mniejszy niż cztery na cztery *tefach* i wysoki co najmniej na trzy *tefach*, albo obszar mniejszy niż cztery na cztery *tefach* otoczony murami, które mają co najmniej dziesięć *tefach* wysokości, albo przestrzeń powietrzna dziesięć *tefach* nad domeną publiczną. *Makom patur* – dosł. ‘wolne miejsce’ lub raczej ‘miejsce zwolnione’ (z zakazu szabatowego), które w kontekście szabatu oznacza własność niczyją, ani prywatną, ani publiczną. Majmonides (Rambam) wyjaśnia etymologię wyrazu *karmelit* jako pochodzącego od złożenia *ke-armelit* – ‘jak wdowa’ (ani panna ani małżonka). Talmud Jerozolimski wyprowadza ten termin od *karmel* – ‘prażone ziarno’ (Kpł 23,14), tzn. ani mokre ani suche, podobnie *karmelit* nie stanowi ani domeny prywatnej ani publicznej. Dlatego wolno wynosić z niego zarówno do domeny prywatnej jak i do domeny publicznej oraz wnosić z nich do niego.

Biblijny zakaz pracy w szabat uzupełniają rabiniczne restrykcje: *szewut*, *mukce* i *owadin dechol*. Na podstawie biblijnego fragmentu *uwajjom haszszewii tiszbot* – „ale siódmego dnia odpoczniesz” (Wj 23,12; 34,21) uczeni talmudyczni rozciągnęli termin *szewut* – dosł. ‘odpoczynek’ na wszelką formę aktywności, która mogłaby przypominać rodzaj zakazanej w szabat pracy. Terminem *mukce* objęli zakaz przenoszenia przedmiotów, które nie były przygotowane przed szabatem do dozwolonego użycia ich w szabat. Na podstawie Tory: *Wehaja bajjom haszsziszzi wehechinu et aszer-jawi’u wehaja miszne al aszer-jilketu jom jom* – „A szóstego dnia przygotowują tyle, ile przyniosą, a będzie to podwojona ilość tego, co zbiorą codziennie” (Wj 16,5) uznano, że wszystko, co nie jest przygotowane przed szabatem, stanowi *mukce* w szabat. W Księdze Izajasza czytamy: *Im-tasziw miszszabbat raglecha asot chafacecha bejom kodszi wekarata laszszabbat oneg likdosz Adonaj mechubbad wechibbadto measot derachejcha mimmeco chefcecha wedabber dawar* – „Jeśli powstrzymasz swoją nogę od [przekraczania] szabatu, od swojego dowolnego postępowania w mój święty dzień i nazwiesz szabat przyjemnością, a święty [dzień]

Pana czcigodnym i uczcisz go nie czyniąc jak zwykle, nie postępując dla własnej chęci i nie prowadząc [próżnej] rozmowy” (Iz 58,13). Mędrcy talmudyczni wyjaśnili to, że dla uczczenia szabatu nie należy wykonywać swych czynności jak zwykle, dlatego sposób chodzenia w szabat powinien różnić się od zwykłego, również nie powinno się załatwiać żadnych spraw, ani ich planować, ani nawet o nich rozmawiać.<sup>5</sup> W rozmowach powinno się unikać wszystkiego, co miałyby jakikolwiek związek z czynnościami powszednimi (hebr. *owadin dechol*). Te wszystkie rabiniczne zastrzeżenia miały na celu przekształcić szabat w dzień uroczystego odpoczynku, poświęcony Panu (Wj 31,15). Talmud Jerozolimski dodaje, że szabaty i święta zostały ustanowione w celu studiowania Tory (J Szab 15,3).<sup>6</sup>

Przykazania Tory nakazują świętowanie szabatu, który ma stanowić odpoczynek i przyjemność (hebr. *menucha weoneg*). Z jednej strony obowiązuje nakaz odpoczynku, a z drugiej zakaz wykonywania pracy. Przypomnijmy, że z szabatem łączą się m.in. następujące zakazy: nie wolno przejść więcej niż dozwoloną odległość dwu tysięcy łokci, nie wolno przenosić przedmiotów z tzw. domeny prywatnej do publicznej (np. z domu na ulicę) i odwrotnie, nie wolno w szabat przygotowywać posiłku. Nie wolno podgrzać ani tym bardziej zagotować wody.

## 5. Miszna o leczeniu w szabat

Namaszcza się brzuch [olejem] i wciera [go delikatnie], ale się [nim] nie naciera [intensywnie] ani się nie drapie<sup>7</sup>. Nie schodzi się też do [błotnistej sadzawki] Kordima i nie sporządza środków wymiotnych. Nie kształtuje się również dziecku jego części ciała, ani nie nastawia złamania. Jeśliby ktoś zwichnął sobie rękę lub nogę, nie będzie polewać ich zimną wodą, ale obmyje normalnie, a jeśli się wyleczy, to się wyleczy. (Szab 22,6)

<sup>5</sup> Według J. Flawiusza *De Bello Judaico* (2,117) najsurowsze przepisy szabatowe obowiązywały w gminie zamieszkującej tereny Qumran. Potwierdzenie tego znaleźć można w jednym z głównych jej dzieł własnych w *Dokumencie Damasceńskim* (X,14–XII,6), zakazującym m.in. próżnych rozmów oraz ustalania zakresu obowiązków i w ogóle mówienia o pracy i służbie w ten szczególnie w tygodniu dzień, por. W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963, s. 131–137; R. Marcinkowski, *Utwory pozabiblijne biblioteki esseńskiej z Qumran*, „Przegląd Orientalistyczny” 1–4 /1991/, s. 132–141.

<sup>6</sup> R. Marcinkowski, *Kluczowe zagadnienia porządku Moed*, w: *Misza: Moed (Święto)*, red. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2014 s. 19–20.

<sup>7</sup> Inna wersja tego fragmentu Miszny dotyczy ciała: „Namaszcza się [ciało olejem] i wciera [go delikatnie], ale się nie ćwiczy ani nie drapie”.

## 6. Miszna o ratowaniu życia w szabat

...Rabban Gamliel Starszy postanowił, że będą mogli przejść dwa tysiące łokci w każdym kierunku. I nie tylko ci, ale również położna udająca się do porodu, także niosący ratunek w [przypadku] pożaru, [obcego] wojska, [tonącego w] rzece lub zawalonego domu, ich wszystkich [traktuje się] jak mieszkańców miasta i mają [prawo przejść] dwa tysiące łokci w każdym kierunku. (Rosz Hasz 2:5)

Rabi Matja ben Charasz powiedział jeszcze: “Jeżeli ktoś czuje ból gardła, to można w szabat podawać mu lek doustnie, ponieważ wszelka niepewność, czy życie nie jest zagrożone, znosi szabat”. (Jom 8:6)

## 7. Modlitwa ważniejsza od ratowania życia?

Do modlitwy przystępuje się wyłącznie z powagą. Dawniej pobożni czekali godzinę, zanim [zaczęli] się modlić, aby móc [lepiej] skierować swe serca do Wszechmocnego. [Gdy ktoś się modli], to gdyby nawet król go pozdrowiał, nie odpowie. A nawet gdyby wąż owinał mu się wokół pięty, nie przestanie [się modlić]. (Ber 5:1)

## 8. Miszna na temat lekarzy

Najlepszy z lekarzy<sup>8</sup> [trafi] do Gehinnom<sup>9</sup>, a najporządniejszy spośród rzeźników jest współnikiem Amaleka<sup>10</sup>. (Kid 4:14)<sup>11</sup>

## 9. Mądrość medycyny według średniowiecznej opinii żydowskiej

Wielu spośród mędrców żydowskich i wielkich postaci znani byli jako wyśmienici lekarze. Na przykład Rambam<sup>12</sup> był największym spośród lekarzy swojego pokolenia. W 1170 roku rozpoczął w Egipcie swą praktykę lekarską,

<sup>8</sup> Lekarzy postrzega się tu jako tych, którzy przyczyniają się do śmierci chorych. Ich zestawienie razem z rzeźnikami też ma swoją wymowę.

<sup>9</sup> Gehinnom (Gehenna) tłumaczy się zwykle jako ‘Dolina Jęku’ lub ‘Dolina Synów Hinnoma’, nazwa doliny na południe od Jerozolimy splamionej kultem Molocha i przeklętej. W teologii judaizmu oznacza miejsce wiecznego potępienia.

<sup>10</sup> Jest okrutny, brutalny, bezlitosny jak Amalekici. Ponadto rzeźnicy mają diabelską naturę, por. Albeck 2008 III 329; Kehati 2003, Kid 4:14. Nie bez znaczenia jest też zestawienie lekarzy obok rzeźników.

<sup>11</sup> Marcinkowski 2016: 432.

<sup>12</sup> Akronim od rabi Mosze ben Majmon, znany powszechnie jako Majmonides.

aż został nadwornym lekarzem władcy Egiptu. Rambam napisał także wiele książek lekarskich, np. *Księga astmy*, *Księga trucizn*, *Księga zdrowego prowadzenia się*, *Księga sentencji Mojżeszowych* i wiele innych tajników medycznych. Niektóre z pouczeń zdrowotnych zawarł w swym dziele *Miszne Tora*. Na początku czwartego rozdziału *Halachot deot* Rambam pisze: „Zdrowe i całe ciało bierze się na wzór Stwórcy, albowiem jest niemożliwe, żeby ktoś rozumiejący i posiadający choć trochę wiedzy Bożej, był chory. Dlatego trzeba odciągnąć człowieka od spraw, które niszczą jego ciało i ukierunkować go tak, żeby prowadził się zdrowo”. Następnie Rambam wyjaśnia, w jaki sposób należy się prowadzić i dodaje: „Każdy, kto będzie kierował się tymi zasadami, o których pouczyliśmy, zapewniam go, że nigdy nie zachoruje w swym życiu, aż się bardzo postarzeje i umrze. Nie będzie potrzebował lekarza, a jego ciało będzie w pełni zdrowia przez całe życie, gotowe do służenia swemu Stwórcy”. Rambam był pierwszym spośród mędrców w swoim pokoleniu, który ośmielił się występować przeciw temu, co było przyjęte. Przyjął za pewnik, że każdą przesłankę trzeba sprawdzić i zbadać od początku. (*Musagim talmudiim, Chochmat harefu 'a*)<sup>13</sup>

## 10. Szacunek dla ludzkiego życia podstawową zasadą biblijną

Szacunek dla ludzkiego życia stanowi podstawową zasadę biblijną. Już w Księdze Rodzaju znajdujemy charakterystyczny zwrot, który w oryginale zachowuje grę słów: *szofech dam haadam badam damo iszszafech* – „Kto przelewa krew człowieka, przez człowieka jego krew będzie przelana” (Rdz 9:6).

Tora zawiera również bezpośredni zakaz: *Lo taamod al dam reecha!* – „Nie powstaniesz przeciwko życiu twójemu bliźniego!” (Kpł 19:16)

Najbardziej znany zakaz biblijny podaje Dekalog: *lo tircach* – ‘nie będziesz mordować’ (Wj 20:13; Pwt 5:17).

Raszi<sup>14</sup> (1040-1105) w swym komentarzu do Talmudu nawołuje, żeby nie stać bezczynnie wobec zagrożenia ludzkiego życia. Podaje przykłady tonącego w rzece i napaści obcego wojska.

Według Majmonidesa<sup>15</sup> (1135-1204): „Chociaż są grzechy cięższe od przelewania krwi, to nic tak nie niszczy świata jak przelewanie krwi” (*Hilchot Roceach* 4:3).

<sup>13</sup> *The Responsa Project 23 plus*, Bar-Ilan University, Ramat Gan 2015.

<sup>14</sup> Akronim od rabi Szlomo Icchaki, znany francuski komentator Biblii i Talmudu, którego opinie, zamieszczane do dzisiaj w Talmudzie, zostały spisane nieco odmiennym alfabetem hebrajskim nazywanym od jego imienia pismem Raszi.

<sup>15</sup> Majmonides (jego akronim został wyjaśniony wyżej) – żydowski filozof i lekarz. Był autorem najważniejszego średniowiecznego komentarza do Talmudu – „Księga przykazań”.

Nachmanides<sup>16</sup> nazywa przelewającym krew tego, kto nie udziela pomocy medycznej.

Josef Karo<sup>17</sup> (1488-1575), autor *Szulchan Aruch*, powołuje się na Nachmanidesa, ale występuje przeciw pacjentowi, a dokładniej mówiąc przeciw utracie nadziei na wyleczenie.

## 11. „Kto ratuje jedno życie, jakby cały świat ratował” (Sanh 37a)

Znana jest talmudyczna maksyma: „Kto ratuje jedno życie, jakby cały świat ratował” (Sanh 37a). W oryginale: ‘ratowanie jednej żydowskiej osoby’. Powszechnie przyjmuje się, że termin ‘żydowski’ jest późniejszym dodatkiem (Urbach 1971; JB 99).

Zgodnie z wykładnią halachy zwrot *chasidei umot haolam* – ‘sprawiedliwi narodów świata’ odnosi się do ‘wierzących gojów, którzy wypełniają siedem przykazań danych Noachitom’ bez żadnego związku z ratowaniem Żydów. Talmud Babiloński (Sanh 56a) wymienia wspomniane wyżej siedem przykazań: zakaz bałwochwalstwa, bluźnierstwa, przelewania krwi, odsłaniania nagości, rabowania, odcięcia kończyny żywemu zwierzęciu oraz nakaz ustanawiania sądów (Marcinkowski 2004: 177)

## 12. Pikuach nefesz (פיקוח נפש) – ratowanie ludzkiego życia, które wypiera szabat

*Pikuach nefesz* (פיקוח נפש) – ratowanie ludzkiego życia stanowi w judaizmie nadrzędną zasadę znoszącą wszelkie przykazania religijne. Zasadę halachiczną *pikuach nefesz* Talmud ilustruje przykładem człowieka, który znalazł się w pułapce walącego się budynku. Można powiedzieć, że jest to ratowanie życia człowieka przysypanego gruzem, ale usuwanie gruzu zasypuje reguły szabatowe.

Talmud wyjaśnia, że pytanie rabina o zbezczeszczenie szabat w celu ratowania ludzkiego życia jest jak przelewanie krwi, a rabin, który ma z tym problem, zasługuje na potępienie (TJ Joma 8:5). Powinien niezwłocznie zadziałać, a nie zastanawiać się (Israel Meir HaCohen, *Miszna Brura*, *Orach Chajim*, 328:6), gdyż w tym czasie człowiek może umrzeć. W sytuacji zagrożenia ludzkiego życia nie ma miejsca na wątpliwości w sprawie działania w szabat. Jest ono usprawiedliwione, nawet jeśli tylko przedłuży życie na pewien czas (Joma 84b-85a).

<sup>16</sup> Nachmanides, w kulturze żydowskiej najczęściej nazywany jako Ramban, co stanowi akronim od rabi Mosze ben Nachman (Mojżesz syn Nachmana) – kataloński rabin, znany komentator Biblii, filozof i kabalista. Był także lekarzem.

<sup>17</sup> Jeden z największych rabinów żydowskiej diaspory, kodyfikator i kabalista.

Istnieją wyjątki od zasady *pikuach nefesz*. Są nimi: zakaz idolatrii, cudzołóstwo/kazirodztwo i napaść na drugiego człowieka (Pes 25a; *Hlichot Jesodei HaTora* 5:7; Sanh 74a). Większość rabinów zabrania także kradzieży w celu ratowania życia (B Kam 60b; Ket 19a). Rabin Ettliger zabronił również wszelkiego działania, które mogłoby poniżyć drugiego człowieka (Ettliger 1868: 170, 173).

### 13. Czy wolno w szabat zwrócić się o pomoc do obcego?

Czy obcy może wykonać zabronioną dla Żyda pracę w szabat? Biblia hebrajska wyraźnie tego zabrania: „Pamiętaj o dniu szabatu, żeby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracował i wykonywał swoje zajęcia. Siódmy dzień jednak jest szabatem dla Pana Boga twego, nie wykonasz żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służąca, ani twoje bydło, ani obcy, który jest w twych bramach” (Wj 20,9-10). Główna zasada talmudyczna sprowadza się do stwierdzenia: „Żadnej pracy, której Żydowi nie wolno wykonać w szabat, nie wolno mu zlecić jej wykonania obcemu”. I w innym miejscu za tekstem Tory: „... żeby odpoczął twój sługa i twoja służebnica tak jak ty” (Pwt 5,14; Jew 48b; B Kam 54b).

### 14. Wybrane przykłady ze zbioru *Szeelot utszuwot*

Pytanie: Czy choremu, który nie może zasnąć w szpitalu, wolno zwrócić się do goja, żeby włączył mu lampkę przy łóżku w celu studiowania Tory?

Odpowiedź: Jest przyjęte w niektórych szpitalach, np. w szpitalu *Szaarei Cedek*, że w wieczór szabatowy po wszystkich oddziałach w ustalonej porze chodzi goj i wyłącza urządzenia elektryczne. Skoro dla wypełnienia przykazania obrzezania wolno posłać goja po konieczny do tego sprzęt przez domenę publiczną, to powinno się zezwolić na zapalenie przez goja lampki przy łóżku chorego, który nie może zasnąć. Nie chodzi tu tylko o sam fakt umożliwienia choremu studiowania Tory, ale też o jego zdrowie psychiczne i fizyczne. Brak snu i wyleżenia choroby mógłby doprowadzić do rozstroju nerwowego i pogorszenia się jego stanu zdrowia. Dlatego zezwala się choremu przebywającemu w szpitalu, który nie może zasnąć, zwrócić się do goja o włączenie mu lampki przy łóżku w celu studiowania Tory. Zaleca się jednak, żeby uczynić to posługując się znakiem lub słownie na tyle tylko, żeby goj zrozumiał polecenie. (*Szeelot utszuwot, Cic Eliezer* 12:42)

Pytanie: Czy wolno w szabat umyć całe ciało ciepłą wodą w dużej wannie?

Odpowiedź: W sprawie kąpieli całego ciała w szabat w dużej wannie: jest zwyczaj we wszystkich miejscach, że nie myje się całego ciała nawet zimną wodą,

co zostało wyjaśnione w Tosefcie Szabat 39, a jedynie przypadkowo w rzece. Wanna stanowi naczynie, co traktuje się bardziej restrykcyjnie (z całą surowością), nawet z zimną wodą, jak wyjaśniono to wyjaśniono w Tosefcie. Jest ogólnie przyjęty zwyczaj, że się nie kąpie w wannie ani w rzece nawet w zimnej wodzie, a zezwala się tylko na przypadkowe zanurzenie najlepiej w źródle. (*Szeelot utszuwot, Igerot Mosze, Chajim 3:87*)

Pytanie: Czy wolno przy pomocy goja dorzucić do pieca w szabat?

Odpowiedź: Nie wolno tam, gdzie się tego zabrania ze względu na zakaz obowiązujący zarówno Żyda jak i goja. Tam jednak, gdzie się tego nie wzbrania, wolno to uczynić również Żydowi. (*Szeelot utszuwot, Igerot Mosze, Orach chajim 1:94*)

Pytanie: Czy wolno w szabat zwrócić się do goja, żeby przestawił pokrętko centralnego ogrzewania?

Odpowiedź: Większość urządzeń grzewczych centralnego ogrzewania działa za pomocą pompy napędzanej prądem elektrycznym. Przy każdorazowym odkręceniu kurka, włącza się pompa doprowadzająca ciepłą wodę do grzejnika. Poza tym woda w instalacji grzewczej oddaje swoje ciepło i jest ponownie podgrzewana, co też reguluje system grzewczy oparty na elektronice. Zasięgnięto opinii inżyniera grzejnictwa, który oświadczył, że woda pozostaje w grzejniku około minuty, zanim popłynie dalej, co wyklucza bezpośrednie ręczne sterowanie. To z kolei mogłoby sugerować łagodniejsze potraktowanie sprawy. Lepszym rozwiązaniem byłoby wcześniejsze, tzn. przed szabatem ustawienie temperatury w mieszkaniu tak, żeby uniknąć ręcznego sterowania w szabat. (*Szeelot utszuwot, Orach chajim 36:6*)

Pytanie: Czy wolno przy pomocy goja napisać prośbę o modlitwę i błogosławieństwo dla kogoś poważnie chorego?

Odpowiedź: Sprawa sprowadza się do zeświecczenia szabatu dla pozyskania błogosławieństwa i wsparcia modlitewnego. Wolno w tej sytuacji zwrócić się do goja, żeby napisał w szabat telegram. (*Szeelot utszuwot, Minchat Icchak 10:31*)

Pytanie: Czy można zezwolić na zeświecczenie szabatu ze względu na chorego, u którego nie ma zagrożenia życia?

Odpowiedź: Na pewno wobec chorego z zagrożeniem życia, ale i wobec chorego bez zagrożenia życia zachodzi potrzeba wykonania kilku czynności spośród zabronionych w szabat, np. ugotowanie pożywienia, jeśli tego zechce. Ponieważ stanowi to tylko zakaz rabiniczny, wolno to uczynić także wobec chorego bez zagrożenia życia. (*Szeelot utszuwot, Heichal Icchak, Orach Chaim 33:5*)

## 15. Moc medycyny a prawo religijne

Zgodnie z wykładnią Talmudu w religijnym dialogu z medycyną konieczne jest łączenie dwu czynników: zaufania do lekarza z obiektywnym kryterium skuteczności. Takie podejście daje szansę na ocenę ryzyka i na odróżnienie medycyny jako technologii od terapii zgodnej z religią, jest także konieczne do określenia możliwości opieki medycznej w celu kompromisu z przestrzeganiem prawa religijnego.

### Podsumowanie

W przeciwieństwie do innych starożytnych religii medycyna nie stanowi w judaizmie istotnego przedmiotu zainteresowań. Najważniejsze dzieło judaizmu, Biblia hebrajska, a w szczególności Tora, prawie nie zajmuje się medycyną. Pięcioksiąg traktuje medyków w nieco ironiczny sposób wspominając ich po raz pierwszy jako potrzebnych do zabalsamowania ciała Jakuba, co zajęło im czterdzieści dni (Rdz 50:2-3). Pierwszy i zasadniczy komentarz do Tory spisanej, jakim jest Miszna, stanowiąca istotę judaizmu rabinicznego i tzw. Tory ustnej, wypowiada się o medykach negatywnie stawiając ich w jednym rzędzie z rzeźnikami. To w pewnym sensie kłóci się nawet z podstawową zasadą biblijną, jaką jest szacunek dla ludzkiego życia, do czego Tora nawołuje wielokrotnie, przypomnijmy wcześniej cytowane jej fragmenty, np.: Rdz 9:6; Kpł 19:16; Wj 20:13; Pwt 5:17.

Prawo biblijne nakłada karę śmierci na tego, kto świadomie złamie prawo szabatu. Miszna, a za nią Gemara, zabraniają przerwania modlitwy w sytuacji, gdy wąż owinie się wokół nogi modlącego się. To świadczy, że początkowo obowiązek ratowania życia nie był ważniejszy od podstawowych wartości religijnych i nie chodziło tu tylko o przestrzeganie praw szabatowych. To faryzejskie spojrzenie dało początek prawu Miszny, a następnie Gemary.

Żeby nie przekroczyć prawa szabatowego Miszna zabrania nastawiania złamania, konkludując „a jeśli się wyleczy, to się wyleczy” (Szab 22,6). W innym miejscu ze względu na poród, pożar, obce wojska, tonącego w rzece czy przywalonego gruzem, w celu ratowania życia w szabat Miszna zezwala na przekroczenie granicy szabatu o dwa tysiące łokci w każdym kierunku (Rosz Hasz 2:5; Eruw 4:3). Dopiero Gemara wypowiada się bardziej stanowczo na ten temat, a talmudyczna zasada *pikuach nefesz* (שפּוּחַ חַיּוּת) – ratowanie ludzkiego życia stanowi w judaizmie nadrzędną zasadę znoszącą wszelkie przykazania religijne. Znana jest inna talmudyczna maksyma: „Kto ratuje jedno życie, jakby cały świat ratował” (Sanh 37a). Wielkie autorytety judaizmu rabinicznego (Raszi, Majmonides, Nachmanides, Karo) nawołują, żeby nie stać beczynnie wobec zagrożenia ludzkiego życia.



Trzeba wyraźnie podkreślić, że nie zabrania się leczenia w szabat zgodnego z zasadami religijnymi, ale należy przeciwdziałać łamaniu praw szabatowych. Nieprzestrzeganie w szabat zakazu wykonywania wymienionych w Misznie 39 rodzajów zabronionych prac prowadzi do zbezczeszczenia szabatu, a to jest zabronione. Inaczej mówiąc: nie zabrania się leczenia, ale zabrania się zeświecczenia szabatu. Problem leczenia w szabat sprowadza się do ustalenia, czy jest ono konieczne tego właśnie dnia.

## Literatura

- Albeck, Ch., *Szisa Sidre Miszna* (hebr. Sześć Porządków *Miszny*). Jeruzalaim (Jerozolima): The Bialik Institute Jerusalem and Dvir Publishing House, 2008.
- Barilan, Y.M., אתיקה רפואית ביהדות. היסטוריה, הלכה והחוק הישראלי, תרגום מאנגלית: עמנואל לוסט, הוצאת ספרים, 2019. ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים.
- Barilan, Y.M., *Jewish Bioethics. History, Halakhah and Israeli Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- Danby, H., *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory Notes*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, 2016.
- Ettlinger, J., *Responsa „Binjan Zijon”*, Altona 1868.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tł. Jan Radożycki, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1980.
- Kehati, P., *The Mishnah. A New Translation With a Commentary*. (Transl.) Rafael Fisch, Jerusalem: Maor Wallach Press, 1994.
- Kehati, P., *Misznajot mewoarot*. Jeruzalaim: Dfus Chemed, 2003.
- Marcinkowski, R., *Utwory pozabiblijne biblioteki esseńskiej z Qumran*, „Przegląd Orientalistyczny” 1–4 (1991), s. 132–141.
- Marcinkowski, R., *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym*. Kraków: Wydawnictwo Antykwa 2004.
- Marcinkowski, R., *Kluczowe zagadnienia porządku Zeraim*. W: *Miszna: Zeraim (Nasiona)*. Roman Marcinkowski (Red.). Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2013.
- Marcinkowski, R., *Kluczowe zagadnienia porządku Moed*, w: *Miszna: Moed (Święto)*, red. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2014, s. 19–20.
- Marcinkowski, R., *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie: Roman Marcinkowski, Wydawnictwo DiG – Edition La Rama, Warszawa–Bellerive-sur-Allier, 2016.
- Marcinkowski, R., *Z pogranicza przynależności do społeczności Izraela w świetle wybranych zagadnień „Szeelot utszuwot”*, w: *Granice i pogranicza w perspektywie orientalistycznej. Szkice o literaturze i kulturze*, red. A. Bednarczyk - M. Kubarek – M. Szatkowski, Kraków: Wydawnictwo Libron – Filip Lohner, 2017.
- Neusner, J., *The Mishnah. A New Translation*, New Haven – London: Yale University Press, 1988.
- Papa, Y., *Klale amira lenochri* (Zasady zwracania się do obcego), „Or Meir” 752 (1992), s. 97-106, 131-153.
- Steinzaltz, A., מדריך לתלמוד, ירושלים, 2001.
- Talmud Bawli*, Wydawnictwo Daniela Bomberga (i późniejsze), Wenecja 1520–1523.
- Talmud Jeruzalmi*, Wydawnictwo Daniela Bomberga (i późniejsze), Wenecja 1523–1524.
- Tyloch, W., *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Książka i Wiedza, Warszawa, 1963.
- The Responsa Project 23 Plus*. Ramat Gan: Bar-Ilan University 2015.



MATEUSZ IHNATOWICZ

Muzeum Piaśnickie w Wejherowie  
Oddział Muzeum Stutthof w Sztutowie  
ORCID: 0000-0002-8059-101X

## Jezuici warszawscy wobec Marca 1968 w wybranej dokumentacji Służby Bezpieczeństwa Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-008>

**Streszczenie:** Artykuł przedstawia stosunek jezuitów warszawskich, zamieszkałych przede wszystkim przy ulicy Rakowieckiej, do Marca 1968 r. w Warszawie. Został on ukazany na podstawie różnych materiałów operacyjnych Służby Bezpieczeństwa Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Jezuici warszawscy zaprezentowani zostali jako zdystansowani, sceptyczni i krytyczni do dziejących się wydarzeń, co wynikało z ich negatywnych doświadczeń z przeszłości.

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

## The Warsaw Jesuits' Attitude to March 1968 in Selected Documentation of the Security Service of the Ministry of the Interior of the Polish People's Republic

**Summary:** The article presents the attitude of the Warsaw Jesuits, who lived mainly on Rakowiecka Street, to March 1968 in Warsaw. The conclusions are based on various operational materials of the Security Service of the Ministry of the Interior of the Polish People's Republic. The Jesuits of Warsaw are shown to have been distanced, sceptical and critical in their attitude to the events happening. This resulted from their negative experiences from the past.

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

## Wprowadzenie

Celem artykułu jest przedstawienie, na podstawie wybranej dokumentacji Służby Bezpieczeństwa (SB) Ministerstwa Spraw Wewnętrznych (MSW) Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL), stosunku jaki przejawiali zakonnicy Towarzystwa Jezusowego (łaciński skrót nazwy zakonu SI, stawiany na końcu nazwiska zakonnika) domów zakonnych w Warszawie wobec wydarzeń mających miejsce w Marcu 1968 r. Uzyskane informacje pochodzą z danych operacyjnych MSW takich jak notatki służbowe funkcjonariuszy MSW, donosy tajnych współpracowników (TW) SB i informacje resortu MSW. W dokumentach tych przytoczono wypowiedzi wybranych zakonników. Głosy i zachowania jezuitów nie są reprezentatywne dla całego zakonu w Polsce<sup>1</sup>. Zostawiono oryginalną gramatykę i pisownię dokumentów, miejscami tylko ją poprawiając, starając się dotrzeć do sedna wypowiedzi.

## Wstęp

Zgadzam się z Joanną Sadowską, że: „Pod pojęciem Marca 1968 rozumiemy zazwyczaj cały ciąg wydarzeń zapoczątkowany jeszcze w 1967 i trwający do 1969 r., ale też specyficzne procesy i zjawiska dotyczące życia politycznego, społecznego, kulturalnego, a nawet w pewnych wypadkach osobistego, które dawały o sobie znać znacznie dłużej. Jest tu kilka podstawowych warstw i aspektów: protest studencki, sprowokowany zdjęciem »Dziadów« i brutalnie stłumiony przez władze, rozgrywki w partii – walki »partyzantów« Mieczysława Moczara z grupą Władysława Gomułki, rozprawy ze środowiskami intelektualistów, nagonki antysemickie. Centrum wydarzeń była Warszawa i Uniwersytet, ale demonstracje miały miejsce także w innych ośrodkach, a specyficzna atmosfera i akcja polityczna władz odczuwalna była w całej Polsce”<sup>2</sup>.

Zdaniem świadka tego czasu – Karola Modzelewskiego<sup>3</sup> (1937-2019): „[...] Marzec był na pewno jedną z najczarniejszych kart w powojennej historii Polski (choć nie jedyną i nie ostatnią). W pamięci szerokich kręgów inteligencji pozostał on jako szczególnie bulwersujące doświadczenie moralne”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Zróżnicowane postawy i zachowania jezuitów zaprezentowane zostały m.in. w: M. Ichnatowicz, *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, s. 285-536.

<sup>2</sup> J. Sadowska, *Marzec 1968 w Białymstoku*, „Studia Podlaskie” 13 (2003), s. 183. Tam również literatura dotycząca zagadnienia Marca 1968. Najnowszym opracowaniem w tym temacie jest zbiorowa praca *Marzec 1968. Fakty, wydarzenia, interpretacje*, red. A. Czwołka – S. Galij-Skarbińska – W. Polak, Toruń 2018, wydana na pięćdziesiątą rocznicę Marca 1968.

<sup>3</sup> Zob. H. Samsonowicz, *O Karolu Modzelewskim – historyku, działaczu politycznym, przyjacielu, słów kilka*, „Przegląd Historyczny” 102/1 (2011), s. 4.

<sup>4</sup> K. Modzelewski, *Sześćdziesiąty ósmy w osiemdziesiątym ósmym*, „Res Publica” 15/9 (1988), s. 8.

## 1. Doniesienie TW o ps. „Farys”

W związku z Marcem 1968 r. por. Konrad Gniotek z Wydziału I Departamentu IV MSW zaprosił 17 marca 1968 r. TW o ps. „Farys” (prawdopodobnie wysoko postawiony w hierarchii jezuita) na rozmowę do kawiarni „Arkady”. Donosiciel na wstępie zameldował, że minister kolegium przy ul. Rakowieckiej o. Butowski SI (1929-1995) (prawdopodobnie chodzi o o. Wacława) wydał zarządzenie dla wszystkich domowników: „dotyczące niebrania udziału w żadnych wiecach i manifestacjach na terenie Warszawy, obowiązku każdorazowego meldowania o opuszczeniu klasztoru”. Inicjatorami tego zarządzenia ograniczającego poruszanie się zakonników po mieście mieli być o. Ryszard Przymusiński SI (1928-1996), o. Stanisław Głowa SI i o. Marian Żurowski SI (1923-1988)<sup>5</sup>. Ten ostatni miał skłonić ministra do wydania tego zarządzenia na piśmie.

Wśród jezuitów warszawskich w związku z Marcem 1968 panowały następujące nastroje: „zaniepokojenie rozwojem wydarzeń” (prognozowanie pogorszenia sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego, „a zwłaszcza jezuitów”, w momencie, gdy „elementy syjonistyczne” zwyciężą); „nastroje antysyjonistyczne i antyżydowskie” („Do 1946 r. nie wolno było przyjmować do zakonu ludzi pochodzenia żydowskiego, aż do piątego pokolenia. Do 1946 r. sytuacja uległa zmianie z tym, że każdy prowincjał musi pytać o zgodę Kurię Generalną w Rzymie”); „wśród jezuitów warszawskich jest duży odsetek b. przedwojennych endeków i antysyjonistów” (o. Jan Korewa SI (1920-1976) miał sympatie propaxowskie<sup>6</sup>, a o. Stanisław Wawryn SI (1904-1991) przejawiał nastroje antyżydowskie z powodu krzywd, jakich doznali jezuita w okresie stalinowskim ze strony ludzi pochodzenia żydowskiego). Ponadto jezuita twierdzili: „sprawy karne Bulandy i Nawrockiego i innych były sprawą elementów syjonistycznych, to się pamięta i dlatego jezuita nie będą się angażować przynajmniej na razie po stronie prowodyrów zajęć. [...] zwłaszcza jezuita przynajmniej na razie nie interesuje czynne zaangażowanie się w wydarzenia. Zorientowali się oni, że są to rozgrywki wewnątrz-partyjne nie dotyczące spraw wiary, światopoglądu i stosunku państwo-kościół [tak w oryginale – MI]”. Stąd postawa wyczekiwania i przyjęcie roli biernego obserwatora. Jezuita nawet nie brali wtedy udziału („Jezuita warszawscy w żadnym wypadku nie podejmą żadnych inicjatyw. Nie wiedzą rzekomo kto za kim stoi i jakie grupy w KC [Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii

<sup>5</sup> O. Marian Żurowski SI był znanym prawnikiem prawa kanonicznego (zob. *Marian Żurowski*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, red. L. Grzebień i in., Kraków 2004, s. 803).

<sup>6</sup> Warto w tym miejscu nadmienić, że organy prasowe PAX-u w trakcie Marca 1968 włączyły się w nagonkę antysemitką – zob. m.in. J. Eisler, *Polski rok 1968*, Warszawa 2006, s. 282-283; D. Stola, *Antyżydowski nurt Marca 1968*, w: *Oblicza Marca 1968*, red. K. Rokicki – S. Stępień, Warszawa 2004, s. 69.

Robotniczej] się wzajemnie zwalczają. Przeprowadzają dostępnymi im środkami analizę zjawisk, ale do żadnych wniosków jeszcze nie doszli. Niemniej klerycy jezuicy a zwłaszcza z III roku fakultetu byli obecni na miejscu zająć, ale tylko w roli obserwatorów”), z wyjątkiem o. Stefana Moysy-Rosochackiego SI (1922-2007), w pracach warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej, który „przychodzi tylko na zebrania otwarte”.

Na końcu swojego donosu informator scharakteryzował niektórych braci jezuitów w kontekście aktualnej sytuacji. O. Jan Maria Szymusiak (1920-1987) SI miał obawy czy Ministerstwo Oświaty i Szkolnictwa Wyższego zatwierdzi mu habilitację<sup>7</sup>. O. Jan Korewa SI, historyk na Wydziale Teologicznym, będąc kapelanem ambasady angielskiej, posiada także kontakty z ambasadą amerykańską, włoską i duńską. O. Józef Majkowski SI (1915-1987) nie chce być wicerektorem ani w przyszłości rektorem kolegium ze względu na stan zdrowia. Podobnie nie chcieli przyjąć tej funkcji o. Stanisław Głowa SI i o. Stefan Moysa-Rosochacki SI. Prowincjał desygnował na stanowisko wicerektora o. Tadeusza Koczwarę (1918-1998) SI<sup>8</sup>, co pociągnęło za sobą nastroje niezadowolenia. „Zdaniem »Farysa« władze państwowe w wypadku gdyby urzędowanie Koczvary przedłużało się, nie powinny szukać z nim kontaktu. Z Koczwarą nie będzie bowiem żadnych punktów do rozmowy. Jest to człowiek głęboko oddany Wyszyńskiemu, przy nim nie można nawet najdelikatniej krytykować Wyszyńskiego, gdyż od razu reaguje bardzo ostro”. Ma: „negatywny stosunek do Znaku, Więzi i Pax-u. »Farys« wątpi czy Koczvara stawiał by się na rozmowę z władzami nawet w wypadku wezwania oficjalnego. Ponadto t.w. oświadczył, iż każda nieudana rozmowa z Koczwarą, stworzyła by bardzo poważne trudności w podjęciu dialogu z władzami dla następców Koczvary na stanowisku rektora. – Wśród jezuitów na Rakowieckiej panuje również pogląd, iż o wiele lepszym człowiekiem od Koczvary na stanowisku rektora byłby jezuita Buhholz [tak w oryginale – MI]. »Farys« podziela te opinie”. Na końcu dokumentu funkcjonariusz napisał między innymi: „dane dotyczące Korewy przekazałem t. [towarzyszowi] Dąbrowskiemu”. We „Wnioskach” podał, że: „»Farys« bardzo chętnie zgodził się na uczestotliwienie [tak w oryginale – MI] spotkań. Informacje przekazał chętnie i wyczerpująco. Stanowią one dużą wartość operacyjną. Ponadto w określonej aktualnej sytuacji »Farys« działał czynnie”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Zob. M. Ihnatowicz, *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>8</sup> Według katalogu Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego w Polsce stanowisko rektora kolegium nie było obsadzone. Ministrem domu był o. Wacław Butowski SI. Zob. ATJKr 2461/122, t. 5/54, *Provincia Poloniae Maioris et Mazoviae Societatis Iesu*, w: *Catalogus Provinciarum Poloniae et Missionis Lusakensis Societatis Iesu 1968*, Warszawa, s. 18.

<sup>9</sup> AIPN BU 01283/1122, *Notatka służbowa dotyczący spotkania z t. w. „Farys” w dniu 17 marca 1968 r.*, Warszawa 18 III 1968 r., k. 410-415 (pdf).

## 2. Dialog z o. Janem Korewą SI

Z o. Janem Korewą SI przeprowadził w dniu 19 marca 1968 r. półtoragodzinną („o godz. 14. 00 do godz. 15. 30”) rozmowę w Biurze Skarg i Wniosków MSW przy ul. Rakowieckiej mjr Ludwik Dąbrowski z Wydziału I Departamentu IV MSW. Następnego dnia funkcjonariusz sporządził notatkę z tego spotkania. Jak się potem okazało, MSW rozmawiała z wybranymi jezuitami z ul. Rakowieckiej, by sondować nastroje w ich środowisku w okresie Marca 1968. Zakonnik przyszedł do MSW na rozmowę (wezwany telefonicznie przez anonimowego pracownika MSW. „Korewa zgodził się od razu, sam podając godzinę”). Bez oporów napił się kawy, winiaku i zjadł ciastka. „Na wstępie ks. Korewa oświadczył, iż od dawna nosił się z zamiarem prowadzenia z nami dialogu. Często myślał nad tą sprawą i stopniowo do niej dojrzywał. Uważa, że taki dialog jest potrzebny, gdyż pozwala wyjaśnić wiele spornych problemów, usuwać niepotrzebne zadrażnienia i zbliżyć poglądy. Podobnie jak on, myśli kilku jego kolegów, jak np. Moysa-Rosochacki, Szymusiak, Głowa”. Jezuita zastrzegł w rozmowie, że chodzi mu tylko o dialog polegający na wyjaśnieniu wspólnych stanowisk i „szukaniu rozwiązań w zaistniałych sprzecznościach”. Był zdania, że dialog jezuitów z MSW powinien się toczyć od dawna, ponieważ zakon nie jest wrogi PRL, a zakonnicy zajmują się wyłącznie działalnością religijną, choć jako obywatele interesują się wydarzeniami politycznymi w Polsce. Taki dialog jest koniecznością dla dobra kraju. Oficer odnotował, że jezuita „podoba się stanowisko ministra Moczara, który postuluje ścisłą więź organów MSW z ludnością i odwołuje się do jej pomocy w zabezpieczeniu bezpieczeństwa i porządku”. O. Jan Korewa SI sądził, że gdyby władze pozwoliły jezuitom na wybudowanie kościoła parafialnego przy ul. Rakowieckiej, to ich sympatie do „władz wzrosłyby co najmniej o 25%”. Następnie zaznaczył, że pochodzi z bogatej rodziny o tradycjach endeckich i chociaż jako ksiądz oraz narodowy demokrat, jest „przeciwnikiem komunizmu”, to jednak „w pełni popiera i podziwia osiągnięcia i reformy społeczno-gospodarcze PRL”. „Najbardziej cieszyłyby się gdyby PRL ustrojowo przyjęła religię. Uważa to jednak w obecnych warunkach za nierealne i prawdopodobnie do tego nie dojdzie, gdyż wierzy w siłę oddziaływania idei komunistycznych a ponadto on jako historyk [wie] że historii nie da się zawrócić. Uważa, że [powinno być: za] głupców tych wszystkich, którzy chcą siłą zwalczać komunizm, [powinno być: iż] to można robić tylko mądrze przemyślaną działalnością polityczną [tak w oryginale całe zdanie – MI]”. Jego zdaniem Polska „słusznie potępiła agresję izraelską w czerwcu 1967 r.”. Stwierdził, że: „jako kapłan nie może być antysemitą ale jest zdecydowanym antysyjonistą. Żydzi są według niego potężną siłą szczególnie ekonomiczną co odbija się poważnie na polityce. Odczuła to również i Polska [...] Organizacje syjonistyczne rozpiętały przeciwko Polsce wielką oszczerczą kampanię i przyczynili

nam wiele szkód ekonomicznych i politycznych. Żydów, jego zdaniem, można było uważać za internacjonalistów do czasu dopóki nie mieli swego państwa. Od czasu, gdy powstało państwo izraelskie, z każdego Żyda w określonych warunkach wyłazi syjonista – nacjonalista najgorszej kategorii. W Polsce Żydzi od lat mają uprzywilejowane pozycje i start, a mimo tego nie odpłacają się krajowi tak jakby należało. Dużą bolączką polskiego komunizmu jest to, że od lat Żydzi zajmowali w nim dominującą pozycję, wykazywali nawet duży internacjonalizm, ale od chwili umocnienia się państwa izraelskiego zaczęło wyłazić szczydło z worka, zaczęli przechodzić na pozycje syjonistyczne. Sprawę żydowską i syjonistyczną w Polsce będzie trudno i boleśnie rozwiązać, gdyż wielu zajmuje bardzo odpowiedzialne stanowiska a poza tym trzeba się liczyć z wzajemnymi powiązaniem działaczy, którzy razem wspólnie pracowali i pracują i trudno im będzie podejmować jakieś decyzje. Ponadto decyzje takie mogą się odbić poważnie za granicą i Polska może mieć z tego powodu nawet duże trudności ekonomiczne, gdyż syjoniści będą robić wszystko by za takie posunięcie szkodzić PRL. Osobiście nie bardzo wierzy by ten problem w Polsce można było w pełni rozwiązać, ale oczekuje z niecierpliwością na dzisiejsze wystąpienie tow. [towarzysza] Gomułki na spotkaniu z aktywem”. „Jeśli chodzi o jezuitów, to nie angażują się do żadnej działalności politycznej, ale tak jak wszyscy interesują się żywo obecnymi wydarzeniami, czekając jak to się zakończy”. Uważał, że zamieszki studenckie są niepotrzebne i „że są one celowo organizowane i kierowane a trafiają na podatny grunt dlatego iż młodzież a nawet społeczeństwo nie ma właściwego wychowania politycznego i łatwo daje się pociągać różnym hasłom”. Zadał funkcjonariuszowi „złośliwe” pytanie: „jeśli pan zna wielu ludzi z elity rządzącej i mającej wpływy a wie pan coś o ich narodowości, czy nie myśli tak czasem pan jak ja, że żyjemy w Izraelu, gdyż procent Żydów we wszelkich władzach jest w stosunku do Polaków wprost zastraszający”. Jezuita zdawał sobie sprawę z tego, że MSW rozmawiało również z innymi jezuitami z kolegium przy ul. Rakowieckiej i nie widział w tym niczego zaskakującego. Zdaniem funkcjonariusza MSW jezuita „na jakąś formalnie udokumentowaną współpracę nie pójdzie ale chętnie będzie rozmawiał. Podczas rozmów można będzie uzyskać od niego wiele informacji oraz poprzez niego wywierać na zakon wpływ w kierunku dla nas korzystnym”<sup>10</sup>. Jest to jeden z przykładu na tzw. dialog operacyjny, który mógł się przekształcić w formalną współpracę. Nie badano dalej tego zagadnienia.

---

<sup>10</sup> Zob. AIPN BU 01283/1120, *Notatka z rozmowy przeprowadzonej w dniu 19 III 1968 r. z ks. jezuitą KOREWA Janem*, Warszawa 20 III 1968 r., k. 100-105 (pdf).



### 3. Informacja funkcjonariusza por. Konrada Gniotka

Dnia 20 marca 1968 r. por. Konrad Gniotek, inspektor Wydziału I Departamentu IV MSW, sporządził informację dotyczącą nastrojów wśród warszawskich jezuitów w związku z Marcem 1968. „Środowisko jezuitów warszawskich pozytywnie oceniło referat tow.[towarzysza] Gomułki”. Zdaniem TW o ps. „Farys” (w dokumencie podpisany jako: „profesor fakultetu teologicznego jezuitów w Warszawie”) kwintesencja jego: „referatu można zrelacjonować w ciągu 1,5 minuty. Zasada się ona na podkreśleniu przez tow. [towarzysza] Wiesława troski Partii i Rządu o spokój wewnętrzny i bezpieczeństwo Państwa” oraz na tym, że: „polska racja stanu to sojusz i przyjaźń ze Związkiem Radzieckim”. Zakonnicy: „z prawdziwym uznaniem ocenili brak w referacie jakichkolwiek aluzji do stosunków państwo-kościół [tak w oryginale – MI]. Obawiali się oni, iż być może władze będą chciały powiązać ostatnie wydarzenia z postawą części hierarchi [tak w oryginale – MI] i wpływem jaki wywiera ona na społeczeństwo. Byłoby to tylko pretekstem do ostatecznej rozprawy z kościołem i społeczeństwo polskie tak by to oceniło. Jezuici oceniają, iż ten brak aluzji oznacza, że pełne dezinteressment [tak w oryginale – MI] ze strony kościoła [tak w oryginale – MI] wobec bieżących wydarzeń, zostało właściwie zrozumiane przez władze partyjne i administracyjne. Uważa się przy tym, iż kościół [tak w oryginale – MI] może obecnie spodziewać się dowodów wdzięczności ze strony Partii, tym bardziej, iż jego obecna postawa będzie kontynuowana”. Jednak ich niepokój budzi fakt, że Władysław Gomułka, wprawdzie „niektóre żądania studentów” uznał „za słuszne” („pełna demokracja, liberalizacja i jawność życia politycznego”), to jednak opatrzył je przymiotnikiem „klasowy” („A więc »klasowa demokracja« co ona oznacza, czy wolność dla jednej tylko klasy bądź warstwy społecznej? Jezuici w swych ocenach wskazują, że i przed 1956 r. wysuwano i akceptowano takie przecież principia życia społecznego, a przecież w konsekwencji okres ten oceniono jako »okres błędów i wypaczeń«”). Zdziwienie jezuitów: „wywołuje brak w referacie jakiegokolwiek oceny wypadków u naszych południowych sąsiadów”. „Zdaniem jezuitów podkreślenie roli syjonistów i roli jaką odegrali w wypadkach ostatnich, w referacie było mocne. Nie wypowiadają się co do słuszności takiego postawienia sprawy. Przewidują tylko, iż fakt ten wywoła falę oburzenia za granicą, gdzie Żydzi o wiele liczniej niż w Polsce biorą udział w życiu państwowym. Przewidują demonstracje, ataki i protesty. Postawy natomiast niektórych ludzi określone przez tow. [towarzysza] Wiesława w Referacie są zbyt mocne. Dotyczy to zwłaszcza [Pawła] Jasionicy [1909-1970, historyka – MI] którego sylwetkę przedstawiono z kompromitującymi również władze państwowe, detalami”. Wielu z jezuitów uważa, iż: „tow.[towarzysz] Moczar prędzej uregulował by stosunki państwo – kościół niż kto-kolwiek [tak w oryginale – MI] inny. Prędzej dogadał by się z kościołem. Twierdzą oni przy tym, iż użycie M.O. [Milicji Obywatelskiej] i ORMO [Ochotniczej Rezerwy Milicji

Obywatelskiej] w ostatnich wypadkach nie było osobistą inicjatywą Moczara. Został on do tego zmuszony przez czynniki partyjne”. Funkcjonariusz podsumowuje w zakończeniu, że generalnie w kolegium przy ul. Rakowieckiej panował: „[...] pełny spokój. Nie będą się oni angażować w żadne wydarzenia, bądź ich komentarze”<sup>1</sup>.

## Podsumowanie

Jezuici warszawscy zachowali krytyczny i zdystansowany stosunek wobec zdarzeń, które miały miejsce w Marcu 1968. Nie uważali je za ważne dla swojego zakonu. Nie chcieli się w nie angażować. Woleli zachować chłodny ogląd sytuacji. Tak wynika z wypowiedzi tajnego współpracownika oraz analiz funkcjonariuszy SB MSW.

## Literatura:

### Archiwalia:

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (AIPN BU): 01283/1120 (pdf), 01283/1122 (pdf).

Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (ATJKr): 2461/122, t. 5/54, *Provincia Poloniae Maioris et Mazoviae Societatis Iesu*, w: *Catalogus Provinciarum Poloniae et Missionis Lusakensis Societatis Iesu 1968*, Warszawa.

### Opracowania:

Eisler, J., *Polski rok 1968*, Warszawa 2006.

*Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, red. L. Grzebień i in., Kraków 2004.

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.

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.

*Marzec 1968. Fakty, wydarzenia, interpretacje*, red. A. Czwołka – S. Galij-Skarbińska – W. Polak, Toruń 2018.

Modzelewski, K., *Sześćdziesiąty ósmy w osiemdziesiątym ósmym*, „Res Publica” 15/9 (1988), s. 7-10.

Sadowska, J., *Marzec 1968 w Białymstoku*, „Studia Podlaskie” 13 (2003), s. 183-196.

Samsonowicz, H., *O Karolu Modzelewskim – historyku, działaczu politycznym, przyjacielu, słów kilka*, „Przegląd Historyczny” 102/1 (2011), s. 3-6.

Stola, D., *Antyżydowski nurt Marca 1968*, w: *Oblicza Marca 1968*, red. K. Rokicki – S. Stępień, Warszawa 2004, s. 65-72.

---

<sup>1</sup> AIPN BU 01283/1122, *Informacja dot. komentarzy i ocen wystąpienia tow. Wiesława oraz wydarzeń bieżących, formułowanych w środowisku jezuitów warszawskich*, Warszawa 20 III 1968 r., k. 428-430 (pdf).

KS. DARIUSZ ŁAWIK

Gdańsk

ORCID: 0000-0002-7047-9737

## Wpływ koncepcji obecności Jezusa w Eucharystii na kształtowanie się nauki reformatorów o Wieczerzy Pańskiej

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-009>

Streszczenie: We współczesnym świecie zauważamy wiele odłamów jednej religii. Tak jest i z Chrześcijaństwem, gdzie na przestrzeni wieków pojawiło się wiele jego denominacji. Największymi wydarzeniami z tym związanymi była Schizma Wschodnia (1054) oraz Reformacja XVI wieku. Jednym z najważniejszych tematów podejmowanych w dialogu międzywyznaniowym jest interpretacja misterium Eucharystii. Protestantyzm, to pewien dynamizm i ruch wypowiadający się w historycznych przemianach teologicznego myślenia, a w konsekwencji praktyki kościelnej. Niniejszy tekst dotyczy nauki na temat obecności Jezusa Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej w Kościołach luterańskim i reformowanym. Wypowiedzi Reformatorów zawarte w Księgach symbolicznych i wyznaniowych tychże Kościołów pokazują, iż nawiązywali oni w swej nauce do koncepcji przedreformacyjnych. U. Zwingli odwoływał się do koncepcji sakramentalnej nawiązującej do Tertuliana, natomiast M. Luter zwalczając jego teorię minimalistyczną, jak uważał, ku koncepcji realistycznej, reprezentowanej wcześniej przez Berengariusza. Artykuł także zwraca uwagę na to, jakie konsekwencje na stanowisko wobec transsubstancjacji ma nauka na temat obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej Reformatorów (np. koncepcja współobecności).

Słowa kluczowe: Eucharystia, Wieczerza Pańska, Stół Pański, Sakrament Ołtarza, Komunia Święta

## The Influence of the Concept of Jesus' Presence in the Eucharist on the Formation of Reformers' Teachings about the Lord's Supper

Summary: In the contemporary world we can observe many branches of the same religion. This is also true of Christianity, with the many denominations created over the centuries. The most important events were the Great Easter Schism (1054) and the Reformation (XVI c.). One of the most important questions taken up in inter-confessional dialogue is the interpretation of the mystery of the Eucharist. Protestantism is a certain dynamism and a movement which expresses itself in historical changes in theological understanding and in consequence in the Church's experience. This article concerns teaching on the presence of Jesus Christ in the Last Supper in the Lutheran and Reformed Churches. The pronouncements of the reformers contained in Symbolic and Confession Books of these Churches show us that they referred in their teaching to pre-reformation conceptions. Zwingli referred to the sacramental conception connected with Tertulian teaching; while Luther, who opposed what he considered this minimalist theory, turned in his teaching to the realistic conception represented before him by Berengarius. This article also focuses on the consequences that the Reformers' teaching on the presence of Christ in the Last Supper (for example the concept of co-presence) has on their view of transubstantiation

Keywords: Eucharist, Last Supper, Communion Table, Holy Communion, the Sacrament of the Altar

We współczesnym świecie zauważyć można szereg odłamów jednej religii. Tak jest i z chrześcijaństwem, w łonie którego powstało szereg wyznań<sup>1</sup>. Interpretacja misterium Eucharystii w różnych wyznaniach jest odmienna. To zróżnicowanie jest widoczne m.in. wewnątrz protestantyzmu. Przyczyn tego stanu rzeczy jest wiele: różne koncepcje Kościoła, odmienne pojmowanie sakramentów, urzędu duchownego, czy inaczej rozumiana obecność Chrystusa w Kościele. Poważne różnice odnośnie Wieczerzy Pańskiej pojawiły się już w nauce samych reformatorów i w pierwszych latach po ich wystąpieniu<sup>2</sup>. Należy również pamiętać, że protestantyzm to nie

<sup>1</sup> Por. W. Miziołek, „Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych”, Warszawa 1986, s. 43.

<sup>2</sup> O sporze o Eucharystię między M. Lutrem i U. Zwinglim pisze S. C. Napiórkowski przy okazji refleksji nad genezą „Księgi Zgody”, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 3 (1974), s. 39.

skostniały twór, ale pewien dynamizm i ruch wypowiedający się w historycznych przemianach teologicznego myślenia, a także praktyki kościelnej<sup>3</sup>. W Kościołach protestanckich Eucharystię nazywa się: Wieczerzą Pańską, Stołem Pańskim, Sakramentem Ołtarza, Komunią Świętą.

Niniejszy tekst dotyczy obecności Jezusa w Wieczerzy Pańskiej w Kościołach luterańskim i reformowanym<sup>4</sup>. Jest to jeden z głównych tematów dialogów międzywyznaniowych, w których rozważa się naukę poszczególnych Kościołów na ten temat szukając możliwości zbliżenia, jedności chrześcijan, zarówno w dziedzinie doktryny, jak i, w kolejnym kroku – celebracji.

Celem tego artykułu jest ukazanie na ile wpływ na doktrynę reformatorów miały obecne w historii różne koncepcje rozumienia Eucharystii ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji obecności Chrystusa pod świętymi postaciami. Ważnym też momentem jest spojrzenie na sposób przemiany.

Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP i Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP posiadają spisane elementy doktryny wiary w księgach symbolicznych, czyli wyznaniowych. Są to: „Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego”<sup>5</sup> i „Katechizm heidelberski”<sup>6</sup> Kościoła reformowanego.

Stosując metodę analityczno-porównawczą wydaje się celowe podjęcie następujących tematów: w części pierwszej: obecność Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej<sup>7</sup>, w części drugiej natomiast problem przemiany – stanowisko Kościołów reformacyjnych wobec transsubstancjacji.

## 1. Obecność Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej

Obecność Chrystusa w Eucharystii zakorzeniona jest we wszechobecności Boga: w Słowie Bożym, w ubogich, cierpiących (por. Mt 18,20)<sup>8</sup>. Jednak obecność ta ma szczególny charakter, jest czymś wyjątkowym. Wypływa ona z sensu słów

---

<sup>3</sup> Por. S. C. Napiórkowski, *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (1983), s. 381.

<sup>4</sup> Niniejszy artykuł bazuje na moim niepublikowanym opracowaniu pod tytułem „Liturgia Wieczerzy Pańskiej a katolicka celebracja Eucharystii, Gdańsk-Oliwa 1991, maszynopis.

<sup>5</sup> „KWKL”, Warszawa 1999. Na tom składają się: „Mały katechizm” i „Duży katechizm” Marcina Lutra, „Wyznanie augsburskie”, „Obrona Wyznania augsburskiego”, „Artykuły szmalkaldzkie”, „Formuła zgody”, „Traktat o władzy i prymacie papieża”.

<sup>6</sup> *Katechizm heidelberski*, Warszawa 1988 (dalej: KH).

<sup>7</sup> Celowo chcę przedstawić rozwój koncepcji obecności Chrystusa w Eucharystii na przestrzeni wieków, gdyż koncepcje te miały wpływ na rozwój nauki o teże obecności u Reformatorów.

<sup>8</sup> Por. W. Hanc, *Obecność Chrystusa w Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 2 (1983), s. 213-215 oraz por. W. Hanc, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003, s. 685-689.

ustanowienia: „To jest ciało moje (...). To jest krew moja (...)” (1 Kor 11,24-25). Słowa te Kościół zawsze rozumiał w znaczeniu realistycznym, bowiem wyznaje rzeczywistość, żywą i działającą obecność Chrystusa w Eucharystii<sup>9</sup>.

M. Thurian pisze tak: „To Chrystus sam łączy się przez swoje słowo i moc Ducha Świętego z eucharystycznymi postaciami, znakami Jego ofiarowanej obecności”<sup>10</sup>.

W dziejach Kościoła pojawiło się szereg koncepcji obecności Chrystusa w Eucharystii. Różne ujęcia rzeczywistej obecności, jeśli nie są ze sobą sprzeczne, to się wzajemnie nie wykluczają, co więcej, mogą się wzajemnie korygować i uzupełniać.

Za M. Thurianem można dokonać pewnego uogólnienia i powiedzieć, że Kościoły Wschodnie są raczej metabolistyczne, to znaczy, że kładą nacisk przede wszystkim na przemianę postaci w ciało i krew Chrystusa, podczas gdy Kościoły Zachodnie, nie przecząc tej przemianie (czego dowodzi doktryna o transsubstancjacji), obstają raczej przy idei sakramentu-znaku, który ukazuje i jednocześnie ukrywa obecność Chrystusa<sup>11</sup>.

W celu głębszej analizy tajemnicy Eucharystii, jej rozumienia przez Kościoły ewangeliczne, koniecznym jest przedstawianie w skrócie zasygnalizowanych koncepcji. Ważnym jest to o tyle, że do wielu z nich w swej nauce będą nawiązywali wielcy Reformatorzy: Marcin Luter, Jan Kalwin i Ulryk Zwingli.

## 2. Przegląd koncepcji obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej

### a) Koncepcja rozumienia dosłownego

Pierwsi chrześcijanie przyjęli słowa Jezusa – „To jest ciało moje, (...) to jest krew moja” – zgodnie z przekazem Ewangelii i św. Pawła. Słowa czy teksty wystarczyły ich wierze w rzeczywistą obecność Chrystusa. Zwolennikami tej koncepcji było wielu Ojców Kościoła z II i III wieku, m.in.: św. Ignacy Antiocheński, św. Justyn, św. Ireneusz z Lyonu<sup>12</sup>.

Koncepcja ta jest o tyle ważna, iż skłaniał się ku niej Luter, który pojmując dosłownie słowa przekazu biblijnego stoi w opozycji do U. Zwingliego i tych,

<sup>9</sup> Por. M. Thurian, *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, s. 39.

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 41.

<sup>12</sup> Więcej na temat rozumienia Eucharystii przez Ojców Kościoła zob. M. Starowieyski, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987.

którzy Eucharystię traktują tylko jako symbol ciała i krwi Chrystusa<sup>13</sup>. Wypowiedź Marcina Lutra znajduje się w traktacie „O Wieczery Chrystusowej”<sup>14</sup>.

## b) Koncepcja metabolistyczna

Metaboliści uważają że podczas celebracji eucharystycznej dokonuje się przemiana (*metabole*) poprzez połączone działanie słowa Pana: „To jest ciało moje (...), To jest krew moja” oraz wylanie Ducha Świętego przyzywanego nad Eucharystią w epiklezie<sup>15</sup>. Koncepcję przemiany chleba i wina wyznawała większość Ojców Kościoła w IV wieku, między innymi: św. Atanazy, św. Cyryl Jerozolimski, akcentując epiklezę w liturgii<sup>16</sup>. Według Ojców przemiana dokonuje się podczas modlitwy eucharystycznej, pojętej jako całość obejmująca w każdym przypadku słowa Jezusa z ustanowienia podczas Ostatniej Wieczery oraz inwokację do Ducha Świętego, albo do słowa (epikleza). To Duch Święty albo Słowo (Logos) w łączności ze słowami Jezusa dokonuje tej przemiany chleba i wina w ciało i krew Chrystusa. Św. Ambroży z Mediolanu, miał wpływ na Kościół Zachodni. Zwrócił on uwagę, że „przemienienie chleba i wina dokonuje się przede wszystkim przez Jezusowe słowa ustanowienia z Ostatniej Wieczery, podczas gdy Ojcowie wschodni łączyli z nimi na równi działanie Ducha Świętego albo Logosu”<sup>17</sup>.

Z przytoczonych poglądów można wywnioskować, że w IV wieku najbardziej rozpowszechnioną w Kościele była idea przemienienia chleba w ciało i krew Chrystusa (*metabole*).

---

<sup>13</sup> Zwingli był określany jako „teolog ducha”. Interpretuje on słowa ustanowienia sakramentu symbolicznie. Np.: słowa „To jest ciało moje” rozumiał w sposób przenośny i uważał, że można je tłumaczyć – „To oznacza ciała moje” – Por. K. Karski, *Poglądy Ulryka Zwinglego*, „Jednota” 7-8 (1981), s. 12-16 oraz U. Zwingli, *O obecności ciała Chrystusa w Wieczery Pańskiej – Wykład wiary chrześcijańskiej* (1531), „Jednota” 7-8 (1981), s. 35-36.

<sup>14</sup> Luter głosił: „Trzeba wypowiadać bez żadnych zastrzeżeń: „To jest Ciało moje”, biorąc te słowa w takim brzmieniu w jakim się znajdują... Jeśli chodzi o tekst Ostatniej Wieczery, chcemy, aby był jedyny prosty i absolutnie pewny co do każdego słowa, sylaby i litery” – za M. Thurianem, dz. cyt., s. 43.

<sup>15</sup> Liturgie wschodnie bardzo rozbudowują inwokację do Ducha Świętego w uczcie eucharystycznej, zarówno nad chlebem i winem, a także zgromadzeniem liturgicznym.

<sup>16</sup> Por. M. Thurian, dz. cyt., s. 45.

<sup>17</sup> Św. Ambroży mówi tak, że: „(chleb) jest chlebem tak długo dopóki nie padną słowa sakramentalne. Od konsekracji chleba staje się Ciałem Chrystusa (...) Czyimi słowami dokonuje się konsekracja? Od kogo one pochodzą? Są to słowa Pana Jezusa” – por. tamże, s. 47.

### c) Koncepcja sakramentalna

Wielu Ojcom Kościoła przyjmowanie koncepcji przemienienia nie przeszkadzało, aby mówić o Eucharystii jako o sakramencie, znaku czy figurze. Należy zaznaczyć, że jeśli w istocie najgłębsza rzeczywistość Eucharystii stała się Chrystusem, dzięki przemienieniu dokonанemu przez Ducha Świętego i słowa Jezusa, to zewnętrzny wygląd, natura chleba i wina trwają nadal dla naszych ludzkich zmysłów i mogą zostać nazwane figurą znakiem lub sakramentem, pod którymi kryje się tajemnicza rzeczywistość ciała i krwi Pańskiej<sup>18</sup>. O chlebie eucharystycznym jako o figurze ciała Chrystusa wypowiadał się Tertulian, który mówił, że przez chleb Chrystus przedstawia swoje prawdziwe ciało<sup>19</sup>. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na znaczenie słowa „przedstawiać” (*representer*). Występuje ono tu jako „uobecniać”, „czynić obecnym”. Jest to o tyle ważne, że w ten sposób termin „przedstawiać” będzie rozumiał Jan Kalwin. Ciekawa jest wypowiedź na ten temat zawarta w „Konstytucjach Apostolskich”, gdzie czytamy, że postacie eucharystyczne są „antytypami najdroższego ciała i krwi Chrystusa”, natomiast śmierć Chrystusa przywołana jest w pamiętce dzięki symbolom Jego ciała i krwi<sup>20</sup>. Można tu dodać, że Cyryl Jerozolimski mówił o figurze (typie) chleba, która daje ciało Chrystusa. Dla św. Ambrożego w liturgii eucharystycznej ofiara jest „figurą ciała i krwi Chrystusa”<sup>21</sup>. Ważnym reprezentantem tej koncepcji był św. Augustyn, który kładąc nacisk na pojęcie sakramentu, jednocześnie pragnie utrzymać wiarę w obecność Chrystusa w celebracji eucharystycznej, przy równoczesnym wykluczeniu idei materialnego używania fizycznego ciała Chrystusa. Stwierdza nie tyle cielesną obecność, co rzeczywiste uczestnictwo w Chrystusie zmartwychwstałym, za pośrednictwem sakramentu (*in sacramentum*)<sup>22</sup>.

Sakramentalna koncepcja Eucharystii, nie kwestionuje przekonania o rzeczywistej i żywej obecności Chrystusa, próbuje zwrócić uwagę na fakt, iż przez słowa Jezusa mocą Ducha udzielane nam są prawdziwe ciało i krew Chrystusa, choć zmysły nasze postrzegają w dalszym ciągu chleb i wino, dlatego też są sakramentem

<sup>18</sup> Por. M. Thurian, dz. cyt., s. 47.

<sup>19</sup> Tertulian mówił tak: „Łączność, jaką mamy z ciałem i krwią Pana Jezusa, jest duchową tajemnicą której niepodobna dostrzec okiem, ani pojąć ludzkim rozumem. Dlatego jest nam ona przedstawiona za pomocą widzialnych znaków, jak tego domaga się nasza ułomność, jednakże w taki sposób, że nie jest to figura pusta, lecz ściśle złączona ze swoją prawdą i substancją. Zatem zupełnie słusznie chleb jest nazwany ciałem, skoro nie tylko je nam przedstawia (*represente*), ale także je przed nami uobecnia (*presente*). (...) Miano ciała Chrystusa zostaje przelane na chleb, jest on bowiem Jego sakramentem i figurą” – za M. Thurianem, dz. cyt., s. 48-49.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 49.

<sup>21</sup> Por. W. Hanc, *Obecność Chrystusa w Eucharystii*, s. 216.

<sup>22</sup> Por. M. Thurian, dz. cyt., s. 49.



czyli znakiem, symbolem, typem i antytypem, figurą ciała i krwi Chrystusa, które rzeczywiście przedstawiają uobecniają.

Ku tej koncepcji skłonił się później Kalwin<sup>23</sup>, który powie, że Bóg nie może wprowadzić w błąd, ani kłamać, zatem wypełnia wszystko to, co oznajmia. Trzeba, byśmy podczas Wieczerzy Pańskiej przyjmowali ciało i krew Jezusa Chrystusa. Musimy więc wyznawać, że jeśli to uobecnienie, które Bóg uczynił dla nas podczas Wieczerzy jest prawdziwe – ta wewnętrzna substancja sakramentu jest ściśle złączona z widzialnymi znakami i gdy rozdaje się nam chleb do ręki, to komunikujemy się również ciałem Chrystusa, aby się stać Jego uczestnikami<sup>24</sup>. Rozważając koncepcję sakramentalną warto wspomnieć o problemie „duchowego i sakramentalnego spożywania ciała Chrystusa”. Takie rozważania prowadził Ulryk Zwingli<sup>25</sup>.

#### d) Koncepcja realistyczna

Patrystyczna myśl o Eucharystii, jej liturgii, zwracała uwagę na fakt, iż rzeczywistość i sakrament się nie wykluczają. Polaryzację stanowisk przyniosły spory na temat Eucharystii w IX i XI wieku. Wiek IX to wystąpienie dwóch mnichów Paschaziusza Radbertusa i Ratramnusa, natomiast wiek XI – to wystąpienie Berengariusza.

Paschaziusz Radbertus uważał, że Eucharystia daje nam Chrystusa zmartwychwstałego, albo nie daje wcale. Bowiem ciało Chrystusa przez zmartwychwstanie stało się Eucharystią, natomiast sakrament ten, będąc prawdziwym ciałem żyjącego, przekazuje nam życie Zmartwychwstałego<sup>26</sup>. Według Ratramnusa Eucharystia jest jedynie ciałem sakramentalnym, wyobrażonym, które jest duchowym pokarmem w wierze<sup>27</sup>.

Zwolennicy tego kierunku uważają, iż Eucharystia jest jedynie figurą ciała Chrystusa, który został powołany do chwały, ponieważ Jezus zmartwychwstał.

Ważnym dla teologii Eucharystii było wystąpienie Berengariusza, który również napotkał na trudności, rozważając kwestię rzeczywistości ciała Chrystusa w Eucharystii. Trudności te wypływały z założeń filozoficznych, niemożliwości oddzielenia przypadłości od substancji. Dla Berengariusza każda substancja podlega prawom przestrzeni. Nie sądził, aby ciało Chrystusa miało stanowić

---

<sup>23</sup> Szerzej na temat eklezjologii reformowanej i rozumienia sakramentów przez Jana Kalwina zob. S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995, s. 120-154.

<sup>24</sup> Por. J. Kalwin, *Krótki wykład nauki o Komunii Św.*, Warszawa 1905, s. 16-17.

<sup>25</sup> Por. U. Zwingli, *O obecności*, s. 35-36.

<sup>26</sup> Por. W. Hanc, *Obecność Chrystusa w Eucharystii*, s. 216-217.

<sup>27</sup> Odbicie tej teorii znajdujemy u Zwingliego i jego uczniów.

wyjątek<sup>28</sup>. Tą sprawą zajmowano się na kilku synodach. Na kolejnym w Rzymie (1079) musiał odwołać swoje stanowisko i podpisać następującą przysięgę: „Ja, Berengariusz, sercem wierzę i ustami wyznaję, że chleb i wino, które są na ołtarzu, przez tajemnicę świętej modlitwy i przez słowa Zbawiciela naszego substancjalnie zostają przemienione w prawdziwe, właściwe i ożywiające ciało oraz krew Jezusa Chrystusa Pana naszego, że po konsekracji są prawdziwym ciałem Chrystusowym, które – zrodzone z Dziewicy i ofiarowane dla zbawienia świata – wisiało na krzyżu oraz zajmuje miejsce po prawicy Ojca i (jest) prawdziwą krwią Chrystusową, która z boku Jego wypłynęła. Ta obecność jest nie tylko symboliczna i przez moc sakramentu, ale we właściwościach natury i prawdziwości substancji (...)”<sup>29</sup>.

Marcin Luter, zwalczając minimalistyczną koncepcję znaku sakramentalnego (Zwingli), skłaniał się do pierwszej koncepcji Berengariusza. Tak więc broniąc przekonania o rzeczywistej obecności Ciała Chrystusa w Eucharystii, broni koncepcji realistycznej<sup>30</sup>.

## e) Koncepcja substancjalistyczna

Możemy zauważyć, że już w przysiędze Berengariusza pojawia się pojęcie substancji, które ma wyjaśnić koncepcję realistyczną obecności Chrystusa w Eucharystii, a której zarzuca się, iż jest wizją zbyt cielesną: chleb i wino zostają „substancjalnie przemienione”, aby stać się ciałem i krwią Chrystusa „w ich właściwej naturze i rzeczywistej substancji”. W ten sposób się kształtowała koncepcja substancjalistyczna, której szczytowym punktem będzie nauka o transsubstancjacji. Do rozwoju tej koncepcji wiele wkładu wnieśli Lafranck z Bec i Guimond z Aversa. Podkreślają oni, że „substancja chleba i wina przemienia się w najgłębszą rzeczywistość Chrystusa, istotę Jego ciała i krwi”<sup>31</sup>.

Według Guitmonda z Aversa przemiana substancjalna, dotykając głębokiej i ukrytej rzeczywistości, pozostawia niezmiennym wygląd zewnętrzny, czy też przypadłości rzeczywistości uprzedniej. Tak więc pomimo zmiany substancji, nie zmienia się smak i barwa<sup>32</sup>. Ponad sto lat później napisze papież Innocenty III: „(...) w kanonie Mszy św. znajdujemy słowa „tajemnica wiary” (...), ponieważ

---

<sup>28</sup> Tekst pierwszego wystąpienia Berengariusza zawierał stwierdzenie: „Chleb i wino po konsekracji nie są już tylko sakramentem, lecz również prawdziwym ciałem i krwią Chrystusa, których w sposób namacalny, nie jedynie sakramentalny, ale naprawdę dotykają ręce kapłanów i łamią oraz kruszą zęby wiernych” – M. Thurian, dz. cyt., s. 52.

<sup>29</sup> *Brewiarium Fidei* (dalej: BF), n. 279 s. 389-390.

<sup>30</sup> Por. M. Thurian, dz. cyt., s. 53-54.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 55.

<sup>32</sup> Por. tamże.

w co innego tam wierzymy niż w to, co spostrzegamy; widzimy zaś co innego niż to, w co wierzymy. Spostrzegamy bowiem postać chleba i wina, wierzymy zaś w prawdziwe ciało i krew Chrystusa i w jego moc zjednoczenia i miłości”<sup>33</sup>

Sobór Lateraneński IV w 1215 roku zatwierdził naukę, pragnącą obronić zarówno realizm obecności Chrystusa, jak i tajemnicę obecności sakramentalnej.

Na zakończenie przedstawić należy spojrzenie św. Tomasza z Akwinu, który dostarczając argumentów metafizycznych próbuje uzupełnić naukę o obecności Chrystusa w chlebie i winie. Mówi tak: „W tym sakramencie jest prawdziwe ciało Chrystusa: że nie zaczęło ono tam istnieć przez ruch lokalny, bo jak zostało stwierdzone, nie jest ono tam jako byt umiejscowiony w przestrzeni. Musimy więc uznać, że istnienie jego w Eucharystii zostało zapoczątkowane przez przemianę w to ciało substancji chleba. (...) I to dzieje się mocą Boga w sakramencie Eucharystii. Cała substancja chleba zostaje przemieniona w całą substancję Chrystusowego ciała, a cała substancja wina w całą substancję Chrystusowej krwi. Więc nie jest tylko zmiana formy, lecz przemiana substancji. I nie stanowi jakiegś odmiany ruchu przyrodzonego, nadając jej nazwę właściwą możemy mówić o przeistoczeniu”.<sup>34</sup>

## f) Koncepcja współobecności

Koncepcja ta zwana jest też konsubstancją. W niej potwierdza się stanowczo tajemnicę rzeczywistej obecności, bez próby dochodzenia związku pomiędzy substancją ciała i krwi Chrystusa a znakami chleba i wina. Krótko mówiąc, nacisk kładzie się na akceptację tajemnicy, odrzucając jakiegokolwiek tłumaczenia<sup>35</sup>. Zwolennikami tej koncepcji był Marcin Luter i Jan Kalwin, co będzie miało swe odzwierciedlenie w stanowisku reformatorów i reprezentowanych przez nich Kościołów wobec transsubstancji.

## 3. Problem przemiany – transsubstancja

W tej części rozważań nad Eucharystią należy przedstawić stanowisko omawianych Kościołów na temat transsubstancji. Najpierw należy jednak przybliżyć ten termin.

Sobór Trydencki w „Dekrecie o Najświętszym Sakramencie” (rozdział IV) mówi tak: „Transsubstancja (czyli przeistoczenie) – Ponieważ zaś. Chrystus, nasz

<sup>33</sup> Por. BF, nr 280, s. 391.

<sup>34</sup> Za M. Thurianem, dz. cyt., s. 56.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 54.

Odkupiciel, powiedział, że to co podawał pod postacią chleba jest prawdziwie Jego ciałem (przeto) zawsze było w Kościele Bożym to przekonanie, które dziś na nowo Święty Sobór wyraża, że przez konsekrację chleba i wina dokonywa się przemiana całej substancji chleba w substancję ciała Chrystusa, Pana naszego, i całej substancji wina w substancję Jego krwi. Tę przemianę trafnie i właściwie nazwał święty katolicki Kościół przeistoczeniem (kan. 2)<sup>36</sup>.

Innymi słowy transsubstancjacja polega na przemianie substancji chleba i wina (tego, przez co chleb jest chlebem, z kolei wino winem, czego też empirycznie nie możemy doświadczyć) w substancję ciała i krwi, gdzie przypadłości (czyli to, co nie jest istotne i jest doświadczalnie uchwytnie: smak, ciężar, kolor, zapach) zostają te same i nie zmienione.

Ks. R. Rogowski, powołując się na dokumenty Kościoła<sup>37</sup>, szczególnie zaś na encyklikę Pawła VI „Mysterium fidei”, pisze, że po wypowiedzeniu w imieniu Chrystusa słów konsekracji (...) stanowiących formę sakramentalną Eucharystii, nad chlebem i winem zmieszonym z odrobiną wody, będącymi materią sakramentu, następuje przeistoczenie (zmiana istoty, substancji), w wyniku którego postaci chleba i wina nabierają zupełnie nowego znaczenia (transfiguracja) i nowego celu (transfinalizacja), bo zawierają nową rzeczywistość ontologiczną<sup>38</sup>.

Kościół ewangelicko-augsburski odrzucając transsubstancjację przyjmuje konssubstancjacje<sup>39</sup>. Ważną jest tu formuła: „z”, „pod” postacią chleba mocą słowa Chrystusowego, które stało wypowiedziane nad chlebem i winem, otrzymujemy w Wieczerzy Pańskiej prawdziwe ciało i prawdziwą krew Pana Jezusa (1 Kor 10,16)<sup>40</sup>. Z chlebem i winem, które nie zmieniają swej fizycznej substancji obecne jest prawdziwe ciało i krew Jezusa Chrystusa. Możliwe jest to dlatego, że ciało Chrystusa jest wszechobecne (*ubiquitas corporis Christi*)<sup>41</sup>. Należy podkreślić, że Luter uważał, iż Chrystus obecny jest w chlebie i winie w trakcie sprawowania

<sup>36</sup> BF, nr 292.

<sup>37</sup> Por. Leon XIII, *Encyklika „Caritas studium”* (1898), „Mirae caritatis”, Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei et hominum”* (1947), „Humani generis” (1950), Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”* (1965).

<sup>38</sup> Por. R. Rogowski, *Transsubstancjacja*, w: *Katolicyzm, od A do Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 101.

<sup>39</sup> W „Artykułach Szmalkaldzkich” (pkt. VI, 1) – O sakramencie Ołtarza czytamy: „W sprawie transsubstancjacji (przemiany substancji elementów) w ogóle nie bierzemy pod uwagę sofistycznego, chytrego wymysłu, dzięki któremu zmyślają że chleb i wino wyzbywają się i zatracają swoją naturalną substancję i że zachowuje się tylko kształt i barwa chleba, a nie pozostaje on chlebem prawdziwym. Bardzo dobrze, bowiem, zgadza się z Pismem Św., że chleb jest obecny i nim pozostaje, jak sam Paweł to określa: „Chleb, który łamiemy”(1 Kor 10,16) i dalej „Tak niechaj je z chleba”(1 Kor 11,28), s. 370.

<sup>40</sup> Por. P. Mendroch, *Nauka o Sakramencie Ołtarza w Księgach Symbolicznych Kościoła luterńskiego*, „Z problemów Reformacji” 2 (1980), s. 100.

<sup>41</sup> Por. E. Józwiak (red.), *Porównanie wyznań rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 2014 (dalej: PW), s. 74.

sakramentu, chodzi tylko o sam moment przyjmowania Komunii<sup>42</sup>. Konsekwencją tego stanowiska jest fakt zakwestionowania adoracji hostii, uroczystości Bożego Ciała, procesji eucharystycznych. Luter bowiem mówi: „Słowo Boże uczy, że to, co mamy z tym sakramentem czynić, ogranicza się tylko do nabożnego spożywania go (Sakramentu Ołtarza)<sup>43</sup>.

Zdaniem Lutra nauka o konsubstancjacji lepiej tłumaczy zjawisko realnej i substancjalnej obecności ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej<sup>44</sup>

Kościół ewangelicko-reformowany w „Katechizmie heidelberskim” w odpowiedzi na pytanie, czy chleb i wino stają się rzeczywistym ciałem i krwią Jezusa Chrystusa, mówi: „Jak podczas chrztu woda nie zmienia się w krew Jezusa Chrystusa i sama nie oczyszcza nas z grzechów, lecz pozostaje jedynie znakiem i zapewnieniem danym od Boga, tak i chleb poświęcony podczas Wieczerzy nie staje się ciałem Chrystusa, chociaż zgodnie z naturą sakramentów i ich sprawowaniem nazywany jest ciałem Chrystusowym<sup>45</sup>.

Członkowie Kościoła reformowanego nie sądzą, aby chleb stawał się ciałem Chrystusa, a wino Jego krwią, ale wierzą że Pan i Zbawiciel jest rzeczywiście duchowo obecny w akcie Wieczerzy Pańskiej. W Wieczerniku bowiem Chrystus podał uczniom materialnie znaki swego życia za nich ofiarowanego, a żyjący i obecny, określa przez chleb i wino swą ofiarę – dzieło spełnione dla wierzących. Sam przy tym jest obecny, a nie materia zabitego ciała i przelanej krwi. Ów znak nie oznacza czegoś lecz Kogoś<sup>46</sup>. Tak więc przyjmując tylko symboliczną obecność Chrystusa, podobnie jak i luteranie, kwestionują kult eucharystii poza nabożeństwem Wieczerzy Pańskiej.

Katolickie stanowisko na temat Eucharystii najkrócej przedstawia Sobór Trydencki<sup>47</sup> Stanowisko to jest poparte wypowiedziami ostatniego Soboru<sup>48</sup>, a także wypowiedziami papieży przedstawionymi wcześniej<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> Por. A. Gerken, *Teologia eucharystii*, Warszawa 1977, s. 141.

<sup>43</sup> Por. PW, s. 75.

<sup>44</sup> Por. M. Uglorz, *Świadectwo Lutra o Wieczerzy Pańskiej*, w: *Teologia wiary*, Bielsko-Biała 2007, s. 322

<sup>45</sup> KH, s. 50.

<sup>46</sup> Por. B. Stanisławski, *Zarys nauki Kościoła ewangelicko-reformowanego*, „Jenota” 7-8 (1973), s. 8.

<sup>47</sup> Por. BF, s. 397-417.

<sup>48</sup> Por. KL 47; KK 11.26.28; SM 12.14.21; DK 5.

<sup>49</sup> Por. KH, s. 50.

## Zakończenie

Niniejszy artykuł miał na celu przedstawienie nauki Kościołów luterkańskiego i reformowanego na temat Wieczery Pańskiej w oparciu m.in. o myśl Kościoła wschodniego i zachodniego na przestrzeni wieków, ze szczególnym uwzględnieniem dwóch soborów trydenckiego i watykańskiego II.

Przedstawiona w części pierwszej teologia eucharystyczna ukazała jej protestancką interpretację, głównie w oparciu o księgi wyznaniowe poszczególnych Kościołów: luterkańskie „Księgi Symboliczne”, reformowany „Katechizm heidelberski”. Celowo została rozbudowana kwestia obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina (przedstawiono szereg koncepcji występujących na przestrzeni wieków, aby lepiej zrozumieć genezę jej rozumienia przez poszczególnych reformatorów).

Rozwój ruchu ekumenicznego w XX wieku spowodował powstanie szeregu inicjatyw zarówno rzymskokatolickich, jak i innych konfesji. Doprowadziły one, po okresie krytyki, do międzywyznaniowego dialogu, którego owocem są ustalenia w kwestiach chrztu, Eucharystii i urzędu duchownego. Najbardziej znanymi dokumentami są tu ustalenia z Malty i Limy.

W dokumencie czytamy: Uczta eucharystyczna (...) jest sakramentem Jego (Chrystusa) rzeczywistej obecności<sup>50</sup>. Dokument ten zawiera jednak wiele uogólnień i domaga się głębszego wyjaśnienia tej tajemnicy<sup>51</sup>

Z rozważań można wysunąć pewne wnioski:

1. W celu większego zbliżenia w dialogu doktrynalnym konieczne są dyskusje w następujących kwestiach: koncepcja Kościoła, ofiarniczy charakter Eucharystii, urzędu duchownego – szczególnie jego sakramentalnego charakteru i sukcesji apostołskiej.

2. Pomimo tak wielu różnic, można zauważyć pewien przełom w dialogu doktrynalnym. Sam Dokument z Limy, jak mawiał o. Celestyn Napiórkowski, musi budzić znacznie więcej kontrowersji po stronie protestantów, niż katolików.

Jest rzeczą oczywistą, że przy tak szerokim zagadnieniu nie sposób wyczerpać tematu, a perspektywę ekumeniczną jedynie zasygnalizowałem. Jednak w artykule tym starałem się wniknąć w istotę zagadnienia, aby to, co najważniejsze, nie zostało pominięte.

<sup>50</sup> BEM, *Eucharystia*, 13

<sup>51</sup> Por. I. Bokwa., *Rzeczywista obecność jako temat dialogu ekumenicznego*, w: *Nie podzieleni i nie zjednoczeni. Ekumeniczna debata o Eucharystii/Wieczery Pańskiej z niemiecko-polskiej perspektywy - Nicht getrennt und nicht geeint. Der ökumenische Diskurs über Abendmahl/Eucharistie in deutsch-polnischer Sicht*, Opole 2006, s.127 oraz W. Hanc, *Ekumeniczny wymiar...*, s. 690-691.

## Literatura:

- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa i in., Poznań 2007.
- Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowe. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. S. Partyka - S. Pawłowski - M. Składanowski, Lublin 2012.
- Gerken, A., *Teologia eucharystii*, Warszawa 1977.
- Hanc, W., *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003.
- Hanc, W., *Obecność Chrystusa w Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 101 (1983), s. 213-230.
- Kalwin, J., *Krótki wykład nauki o Komunii Św.*, Warszawa 1905.
- Karski, K., *Poglądy Ulryka Zwinglego*, „Jednota” 7-8 (1981), s. 12-16.
- Katechizm heidelberski*, Warszawa 1988.
- Katolicyzm od A do Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989.
- Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Warszawa 1999.
- Mendroch, P., *Nauka o Sakramencie Ołtarza w Księgach Symbolicznych Kościoła luterskiego*, w: *Z problemów Reformacji*, t. 2, Warszawa 1980, s. 96-107
- Miziołek, W., *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Warszawa 1986.
- Napiórkowski, S.C., *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 101 (1983), s. 381-390.
- Piwko, S., *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995.
- Porównanie wyznań rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, red. E. Józwiak, Warszawa 2014.
- Starowiejski, M., *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987.
- Thurian, M., *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987.
- Uglorz, M., *Teologia wiary*, Bielsko-Biała 2007.





ROBERT KACZOROWSKI

Akademia Muzyczna

Gdańsk

ORCID: 0000-0002-8228-6801

Cztery pieśni do świętego Mikołaja pochodzące  
ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich  
do użytku kościelnego i domowego (Pelplin, 1871)  
w aspekcie semantycznym  
oraz wybranych zagadnień muzycznych

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-010>

Streszczenie: W niniejszym artykule autor przybliży cztery pieśni do świętego Mikołaja, pochodzące z opublikowanego w 1871 roku w Pelplinie *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*. Pieśni nie posiadają tytułów. Ich incipity są następujące: pieśń I *Niech będzie Bóg nasz pochwalony w świętym Mikołaju*, pieśń II *Krzyknijmy wszyscy, zgodnemi głosami*, pieśń III *Mikołaj Biskup przebłogosławiony*, pieśń IV *Kochany Bogu święty Mikołaju*. Warstwa semantyczna pieśni wyrasta z nurtu tzw. religijności potrydenckiej, która wyrażała się między innymi w postrzeganiu istniejącego zła, choroby czy innego nieszczęścia jako kary Bożej za grzechy ludzi. Z drugiej jednak strony ukazuje postawę, która świadczy o tym, że to właśnie Bóg może dokonać cudownej interwencji, dlatego człowiek wzywa orędownictwa świętego. Z kolei w warstwie muzycznej pieśni posiadają prostą budowę i nieskomplikowaną linię melodyczną. Te przymioty niewątpliwie pomagały w modlitwie do ulubionego świętego.

Słowa kluczowe: Święty Mikołaj, pieśń religijna, kult.

## Four Hymns to Saint Nicholas From the Collection Catholic Devotional Hymns for Church and Home Use (Pelplin, 1871) in Terms of Semantic and Selected Musical Issues

Summary: In this article, the author describes four hymns to Saint Nicholas originating from the collection *Catholic Devotional Hymns for Church and Home Use*, published in 1871 in Pelplin. The hymns are untitled. Their incipits are as follows: hymn I *Let our God Be Praised in Saint Nicholas*, hymn II *Let us All Shout with One Voice*, hymn III *Saint Nicholas the Blessed Bishop*, hymn IV *Beloved God and Saint Nicholas*. The semantic layer of the hymn grows out of the trend of so-called post-Tridentine devotion, which was expressed, i.a., in the perception that evil, illness or other misfortune was God's punishment for people's sins. On the other hand, it shows an attitude that illustrates that God can make a wonderful intervention, and for that reason the human calls on the intercession of the saint. In the musical layer, in turn, the hymns have a simple structure and an uncomplicated melodic line. These qualities undoubtedly helped in the prayer to the beloved saint.

Keywords: Saint Nicholas, religious hymn, cult

### Wstęp

Święty Mikołaj to jeden z najbardziej znanych i rozpoznawanych świętych na świecie. Urodził się około 270 roku w Grecji, zmarł zaś 6 grudnia między 345 a 352 rokiem<sup>1</sup>.

Otoczająca go od wczesnej młodości aura świętości, wyrażająca się w niesieniu pomocy potrzebującym, wstawianiu się za niesłusznie oskarżanymi oraz cudowne interwencje sprawiły, że sława Mikołaja zaczęła zataczać coraz szersze kręgi. Szybko stał się patronem wielu grup i warstw społecznych oraz wielu zawodów<sup>2</sup>.

Tylko w Polsce święty Mikołaj patronuje około 330 kościołom, wzniesionym pod jego wezwaniem<sup>3</sup>. W Archidiecezji Gdańskiej znajduje się zaś sześć świątyń dedykowanych temu świętemu. Są to kościoły w Szemudzie, Gdyni-Chyloni, w Gdańsku-Śródmieściu (ojcowie dominikanie), w Łęgowie, Mechowie (Mikołaj jest współpatronem, obok św. Jakuba Apostoła) i w Czapielsku<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Święty Mikołaj, biskup*, w: *Sanctus.pl*, <http://sanctus.pl/index.php?podgrupa=424&doc=375> [14.06.2019].

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> *Parafie Archidiecezji Gdańskiej*, <https://www.diecezja.gda.pl/parafie> [14.06.2019].

Nie może więc dziwić, że wraz z rosnącą popularnością świętego, na przestrzeni wieków zaczęły powstawać modlitwy, teksty dewocyjne, litanie oraz utwory wokalne i wokalnie-instrumentalne ku jego czci.

W takim też kontekście mieści się główny problem niniejszego artykułu, którego celem jest przybliżenie czterech pieśni do świętego Mikołaja, pochodzących z wydanego w 1871 roku w Pelplinie *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, zarówno w ich warstwie semantycznej, jak i muzycznej.

Powyższy cel zadecydował o przyjęciu następujących kroków metodologicznych. Na początku zaprezentowany zostanie materiał źródłowy, z którego pochodzą cztery pieśni do świętego Mikołaja, w kolejnym etapie zostaną one omówione, zaś w zakończeniu zebrane będą najważniejsze wnioski.

## I. Prezentacja materiału źródłowego

Cztery pieśni do św. Mikołaja pochodzą z wydanego przez ks. Szczepana Kellera w 1871 roku w Pelplinie *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*. Publikacja ta liczy 1038 stron oraz 16 stron dodatku; zawiera teksty 1218 pieśni religijnych.

Pieśni do św. Mikołaja nie posiadają tytułów, oznaczone są numerami. I tak:

- pieśń I opatrzona jest numerem 689; znajduje się na stronach 705–706, inc. *Niech będzie Bóg nasz pochwalony w świętym Mikołaju*,
- pieśń II opatrzona jest numerem 690; znajduje się na stronach 706–708, inc. *Krzyknijmy wszyscy, zgodnemi głosami*,
- pieśń III opatrzona jest numerem 691; znajduje się na stronie 708, inc. *Mikołaj Biskup przebłogosławiony*,
- pieśń IV opatrzona jest numerem 692; znajduje się na stronach 708–710, inc. *Kochany Bogu święty Mikołaju*.

Również w 1871 roku w Pelplinie księża Józef Mazurowski i Teodor Kiewicz opublikowali *Melodye do zbioru pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy*. W zbiorze tym znajdują się 4-głosowe harmonizacje pieśni I (strona 227) oraz pieśni II (strona 227)<sup>5</sup>.

Redaktorzy *Melodyji...* podają ponadto wariantywną melodię, którą można się posłużyć wykonując pieśń II. Jest to melodia pieśni o Świętych Aniołach (oznaczona numerem 596)<sup>6</sup>. Melodia ta stanowi przykład kontrafaktury (pod tę samą linię melodyczną podkładany jest inny tekst).

---

<sup>5</sup> W niniejszym artykule autor używa III wydania *Melodyji do zbioru pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy*, wydanego w Pelplinie w 1907 roku.

<sup>6</sup> Pieśń ta znajduje się w dziale „O SS. Aniołach”, zob. *Melodye...*, s. 218.

Pieśń III nie posiada własnej melodii. Autorzy proponują jej wykonywanie na melodię pieśni *Boże w dobroci*<sup>7</sup>.

Pieśń IV przez redaktorów *Melodyji...* została zakwalifikowana jako pieśń domowa, której nie można wykonywać podczas nabożeństw w kościele. Zapewne też z tego powodu nie podana została melodia tej pieśni<sup>8</sup>.

Własną melodię posiadają więc tylko dwie pierwsze pieśni. I to one staną się przedmiotem szerszego omówienia i analizy.

## II. Pieśni do św. Mikołaja

### 1. Pieśń I

W pieśni pojawia się zachęta, aby poprzez dzieło świętego Mikołaja wychwalać Pana Boga. Czczony przez wielu patron staje się bowiem „otwartą drogą” prowadzącą do Pana Wszechświata oraz do „wiecznego portu szczęśliwości”.

Mikołaj nazwany jest „Patryarchą”, którego „wielkie cuda” rozślawiły na cały świat. Autor tekstu przywołuje znaki, jakie są przypisywane Mikołajowi. Wspomina o podrzuconych „trzech bryłach złota”, za pomocą których samotnemu ojcu udało się zapewnić posag swym młodym córkom. W ten sposób ochronił on swoje dzieci przed oddaniem ich na niegodną służbę. To Mikołaj więc sprawił, że „cnota jaśniała przed niebem”.

Inne cuda, jakie działy się za sprawą Mikołaja to przywrócenie życia młodym ludziom, którzy ponieśli śmierć w tragicznych okolicznościach, to potępienie „tyrana”, który nawraca się pod wpływem słów świętego. Mikołaj jest więc głosicielem „prawdziwej wiary” i sprawia, że ludzie garną się do Boga.

W pieśni pojawia się ponadto zachęta, aby obrać za patrona świętego Mikołaja, gdyż „kto tylko do jego opieki uda się serdecznie, ten nigdy nie zginie na wieki, żyć może bezpiecznie”. To on jest w stanie obronić człowieka od złego. To on również jest gwarantem bezpiecznego życia i patronem rzeczy zagubionych.

Święty Mikołaj nazwany jest „cnót obrońcą wielkim” oraz „w dobytках strażnikiem”. Jest on również „sierot miłośnikiem”, do którego „garnie się człek wszelki”. Autor pieśni kieruje do niego prośbę, aby tych, którzy wzywają jego imienia i proszą go o wstawiennictwo, strzegł od wszelkiego złego.

---

<sup>7</sup> Pieśń *Boże w dobroci* opatrzona jest numerem 949 i znajduje się na stronie 266. Zob. *Melodye...*, s. 227.

<sup>8</sup> Zob. *Melodye...*, s. 227.

Święty Mikołaj przez samego Boga został wybrany na „Patrona”. Dlatego wzywają jego opieki ludzie „z każdej świata strony, obcy i domowi”, aby Mikołaj im pomagał i „stawał w obronie”, on, który przez swych wiernych czcicieli nazywany jest „wielkim Patronem”.

W kontekście zagadnień muzycznych na uwagę zasługuje linia melodyczna pieśni – w czterogłosowym układzie jest to głos najwyższy, sopranowy. Kształt linii melodycznej jest falisty, struktura melodii w większości jest drobnointerwałowa. Najczęściej są to interwały sekundy wielkiej i małej oraz tercji małej. Pojawia się także interwał kwarty czystej, kwinty czystej oraz jeden raz interwał seksty wielkiej.

Przykład nutowy 1. Pieśń I *Niech będzie Bóg nasz pochwalony...*

Niech be - dzie Bóg nasz pochwa - ny w świętym Mi ko - ła - ju.  
Gdy w wszystkierce - biekie tryum - fy do gor - nego kra - ju

689.

Otwar - ta dro - ga, kto sie do Bo - ga U - daj przez nie - go, dojdzie wiecnie - go Por - tu szczę - śli - wo - ści.

Źródło: *Melodye...*, s. 227.

Stosując współczesne oznaczenia harmonii funkcyjnej, plan harmoniczny pieśni można oddać następująco.

F-dur:

F-dur:

T .. S T .. D T<sub>V1</sub> (D ..<sup>7</sup>) D | T .. S T D<sub>3-2</sub><sup>5-4</sup> D ||

3 3 3 3 3

D T .. D ..<sup>7</sup> T | S<sub>II</sub> .. D<sup>7</sup> T D | T .. (D<sup>7</sup>) S<sub>II</sub> (D) | S<sub>II</sub> .. D<sup>7</sup> T D | T .. S<sub>II</sub> S<sub>V1</sub> D ..<sup>7</sup> T ||

3 3 5 3 3 3 3 3 3 3 3 3

Powyższy schemat jasno ukazuje tonalny charakter harmonizacji. Struktura harmoniczna oparta jest na trzech głównych akordach triady harmoniczej, czyli toniki, subdominandy i dominanty<sup>9</sup>. Występują również akordy poboczne, zbudowane na II stopniu ( $S_{II}$ ) oraz na VI stopniu ( $T_{VI}$  i  $S_{VI}$ ). Na uwagę zasługują także dominanty wtrącone: do dominandy oraz do  $S_{II}$ .

Z punktu widzenia współczesnej harmonii, parę połączeń akordów winno się unikać. I tak:

– pierwszy system, pierwszy odcinek pieśni (zakończony pierwszą fermatą): dwie ćwierćnuty w sopranie, dźwięki *g–f* tworzą równoległe prymy (niedozwolone), zaś wszystkie dźwięki obu akordów, które współtworzą (C-dur – d-moll) postępują w jednym kierunku (ruch opadający),

– pierwszy system, drugi odcinek pieśni: wszystkie dźwięki składowe pierwszych dwóch akordów (oba F-dur, półnuta i ćwierćnuta) również postępują równoległe w jednym kierunku (wznoszącym),

– drugi system, ostatni odcinek: podobnie jak powyżej, wszystkie dźwięki składowe pierwszych dwóch akordów postępują równoległe w jednym kierunku, również wznoszącym.

## 2. Pieśń II

Niniejsza pieśń jest rymowaną opowieścią o życiu i cudach świętego Mikołaja. Już w pierwszych wersach autor zachęca do wyrażania wspólnej radości z faktu, że na świat przyszedł „miłością przejęty Mikołaj święty”. Od pierwszych chwil, gdy pojawił się na świecie aż do wydania ostatniego tchnienia Mikołaj – według rymowanej opowieści – praktykował „ostry post”, podjęty ze względu na miłość do Pana Boga.

W młodości nie pociągały go żadne „marności świata”, dlatego swe dni spędzał na nauce oraz wzrastał w „anielskiej czystości i pobożności”.

Po śmierci swych rodziców Mikołaj, pozostawione przez nich dobra i majątkości, rozdaje ubogim i potrzebującym. Udaje się także w pielgrzymce do Ziemi Świętej i tam, w Palestynie, jego słowom zaczynają towarzyszyć niezwykle cuda. Znajdując się na okręcie, przepowiada straszliwą burzę, która może przynieść wiele szkód i nieszczęście uczestnikom wyprawy. Jego żarliwa modlitwa sprawia, że nawałnica nagle ustaje i niebezpieczeństwo jest zażegnane. Wspomaga również ubogiego ojca, który nie ma funduszy na wydanie za mąż swych córek. Mikołaj przez okno wrzuca „posag w złocie drogi” i w ten sposób ratuje młode niewiasty, które miały być sprzedane za swoje dziewictwo.

<sup>9</sup> A. Poszowski, *Harmonia tonalna*, Gdańsk 1980, s. 23–28.

Jako kapłan słyszy w sercu głos Pana Boga, który nakazuje mu opuścić rodzinne strony i udać się do Miry. W mieście tym Mikołaj zostaje wybrany biskupem i konsekrowany.

Święty znany był z praktykowania chrześcijańskich cnót, które pomagały mu kierować wzrok ku temu, co wieczne, a nie przyziemne. Jego sławę wzmacniały dokonywane za jego przyczyną cuda. Uratował na przykład trzech mieszkańców Miry, niesłusznie oskarżonych i skazanych na śmierć. Interwencja Mikołaja, która wydawała się już bez znaczenia, przyniosła ocalenie. W innej sytuacji Mikołaj podarował kupcowi sprzedającemu zboże pieniądze. Kupiec zaś w niewyjaśniony sposób zamiast jechać na rynek, udaje się do rodzinnego miasta Mikołaja, gdzie rozdaje zboże i żywność, czym sprawia niewypowiedzianą radość „głodem zmorzonych” ludziom.

Autor pieśni podkreśla również, że ci wszyscy, którzy prosili Mikołaja o orędownictwo, „dziwnej pomocy zawsze doznawali”. Każdy ponadto w swej potrzebie „był wspomozony i pocieszony”.

Mikołaj zawsze odbierany był przez innych jako człowiek święty, „pełen cnót, cudów, zasług gorliwości”. Nawet wówczas, gdy „wybierał się do nieba wieczności”, słyszał radosne śpiewy aniołów.

Po śmierci świętego Mikołaja jego kult jeszcze bardziej się wzmógł. W Bar – rodzinnej miejscowości świętego „nikt się nie zawiódł na jego przyczynie”. Wszyscy zaś, którzy z jakąkolwiek prośbą udają się do Mikołaja, zostają wysłuchani i doznają potrzebnych łask.

Dlatego również autor pieśni w swoim imieniu i innych czcicieli wielkiego świętego prosi o wstawiennictwo i pomoc, aby Mikołaj bronił i „ratował w wszelkiej potrzebie”. Prosi także, aby pomagał ludziom wstępować w jego ślady i naśladować go w zdobywaniu chrześcijańskich cnót i w ten sposób przygotował innym drogę „do rajy”.

W kontekście zagadnień muzycznych odnotować należy kształt linii melodycznej, który również – tak jak w poprzedniej pieśni – jest falisty i drobnointerwałowy. Melodia pieśni, zanotowana w głosie najwyższym, sopranowym, wznosi się i opada w interwałach sekundy wielkiej i małej oraz tercji wielkiej. Natomiast interwały kwarty czystej występują trzy razy:

- na zakończenie pierwszego i przed drugim członem (gregoriańskie *divisio minor*),
- na zakończenie czwartego i przed piątym członem,
- w ostatnim członie – zwrot kadencyjny. Skok o kwartę czystą w dół umożliwił osiągnięcie dźwięku prowadzącego (dźwięk *a*) i zakończenie pieśni na prymie toniki tonacji głównej (dźwięk *b*).

Przykład nutowy 2. Pieśń II *Krzyknijmy wszyscy...*

Krzyknijmy wszyscy zgodnemi głosi, Że się na-rodził mi-łoscia przeje - ty Mi-kołaj święty.  
Winszu-jąc so-bie wzajem z ni-ebio- sami.

690. albo na Nótę 506.

Źródło: *Melodye...*, s. 227.

Również przy tej pieśni warto, stosując współczesne oznaczenia harmonii funkcyjnej, ukazać jej plan.

B-dur:

B-dur:

T S<sub>VI</sub> S ..<sup>7<</sup> D .. | T<sub>VI</sub> T<sub>III</sub> S<sub>VI</sub> D T .. || T (D<sup>7</sup>) S<sub>VI</sub> (D) T<sub>VI</sub> | D T D (S<sup>7</sup> D) T<sub>III</sub> | T D T D ..<sup>7</sup> T ||

5

3

3

Już sam plan harmoniczny wskazuje, że pieśń została zharmonizowana w sposób tonalny<sup>10</sup>. W zdecydowanej większości dominują akordy toniki i dominanty. Raz występuje subdominanta. Spośród akordów pobocznych pojawiają się te zbudowane na III stopniu (T<sub>III</sub>) oraz na VI stopniu (T<sub>VI</sub> i S<sub>VI</sub>). Ponadto trzy razy pojawiają się dominanty wtrącone do akordów zbudowanych na VI stopniu i III stopniu.

Na uwagę zasługuje fakt, że absolutna większość akordów zbudowana jest w postaci zasadniczej – tylko dwa razy akordy są zbudowane w pierwszym przewrocie i raz – w drugim przewrocie.

Dość śmiałym zabiegiem jest użycie septymy wielkiej (7<), gdzie dźwięk *d* zostaje odprowadzony na kwintę dominanty (dźwięk *c*).

W kontekście omawianej harmonizacji godne podkreślenia są pewne występujące w niej zjawiska:

– takt trzeci, akordy: (D<sup>7</sup>) S<sub>VI</sub> (D) T<sub>VI</sub>. W ciągu tych akordów występuje tzw. tonikalizacja, co oznacza, że S<sub>VI</sub> pełni funkcję toniki wobec wtrąconej D<sup>7</sup>. Również T<sub>VI</sub> pełni funkcję toniki wobec wtrąconej D,

– ostatni takt, akord z dźwiękiem *d*<sup>2</sup> w sopranie (akord B-dur – tonika) i akord z dźwiękiem *a* w sopranie (akord F-dur – dominanta). Oba dźwięki w sopranie:

<sup>10</sup> A. Poszowski, *Harmonia tonalna*, dz. cyt.



$d^2$  oraz  $a$  są to tercje akordów i stanowią akademicki przykład swobodnego łączenia w pokrewieństwie kwinty z zachowaniem dźwięku wspólnego – jest to dźwięk  $f$ .

### 3. Pieśń III

Kolejna pieśń nazywa świętego Mikołaja „przebłogosławionym”. Mikołaj został wybrany przez Pana Boga na „sługę wiernego” jako „jasny przykład”. To wybraństwo dokonało się tuż po narodzeniu przyszłego świętego. Według rymowanej opowieści mały Mikołaj tylko „w środy i piątki” „ssał” pierś matki, aby poprzez taką praktykę postną już od pierwszych swych dni dać przykład „świętego życia”. W ten sposób miało się również wypełnić proroctwo jego stryja, że Mikołaj będzie „słońcem Kościoła Bożego”.

Jego twarz od najmłodszych lat wydawała się święta i „cudnie promieńmi jaśniała”. Mikołaj dawał przykład swym cnotliwym życiem i pobożnością. Pozostawione po ojcu dobra, sprzedał i „rozdał na ubogich cele”. Był miłosierny nie na pokaz. Jałmużnę dawał tak, aby nikt tego nie widział. Często działał pod osłoną nocy, zawsze też „prawdziwie nędznym stawał ku pomocy”.

W swym rodzinnym mieście uratował biednego człowieka, który nie mając pieniędzy na posag, „na zły zysk córki swe gotował”. Interwencja Mikołaja sprawiła, że dziewczęta zachowały swą panięńską niewinność.

Autor wspomina o cudzie uratowania tonących oraz o świadectwach bilokacji, gdy Mikołaj był widziany w kilku oddalonych od siebie miejscach w tym samym czasie. Zawsze jawił się jako „pociecha” dla smutnych oraz „obrońca” dla niesłusznie oskarżanych.

Mikołaj to „hojny patron”, który nigdy nie odmawia pomocy proszącym. Dlatego autor pieśni również prosi, aby swych wiernych czcicieli Mikołaj bronił „od nieprawości” i „wszystkiego złego” oraz aby ich serca zawsze były skierowane „ku Boskiej miłości”.

### 4. Pieśń IV

Prezentowana pieśń nosi podtytuł: „Podczas morowego powietrza w 1653 i 1654 r.” i najprawdopodobniej powstała właśnie w połowie XVII wieku. Z tekstu pieśni nie wiadomo jednak, na jakim terenie szalało owo „morowe powietrze”. Wiadomo jedynie, że zbierało ono wielkie śmiertelne żniwo i przez wielu odczytywane było jako kara za popełnione grzechy.

W tej tragicznej dla wielu sytuacji ludzie zanoszą modlitwy do świętego Mikołaja, który jest „kochany Bogu” i „dziedzicem wiecznym niebieskiego rajy”.

Do swego patrona ludzie zanoszą prośby, aby „u zagniewanego Boga” wyprosił im dar zdrowia.

Najpewniej prośba kierowana jest od tych, którzy przynależą do parafii poświęconej świętemu Mikołajowi. Pojawia się bowiem prośba: „twojej parafii broń od morowego powietrza”.

Opisany w kolejnych wersetach obraz ówczesnej rzeczywistości nie napawa optymizmem, a wręcz przeciwnie – wieje grozą. Wszędzie obecna jest śmierć, ściągająca do siebie wszystkich ludzi, bez względu na ich wiek, pochodzenie czy majątność. Wszędzie rozpościerają się „nędzne trupy”. Umierają także „kapłanowie”, którzy są „wodzami dusz”. Zamykane są kościoły, nie słychać też dźwięku dzwonów. Zamykane są szkoły. Trudno gdziekolwiek spotkać człowieka zdrowego. Umierają najmłodsi, „jeszcze chudziątka”, którzy „płaczą do piersi”. Umiera żona, odchodzi czeladnik, „brat brata swego nie może ratować”. Wszędzie po polach leżą ludzkie ciała. Brakuje grabarza, który wypełniłby swą posługę wobec umarłych.

W kolejnych wersetach pieśni pojawia się wiadomość, że w wiosce, której patronuje święty Mikołaj „nikt się nie morduje straszną morówką”, ale już w pobliskiej, oddalonej o milę innej osadzie „gęsty trup leci na nasze śmieci”.

To ocalenie wszyscy zawdzięczają swemu patronowi Mikołajowi. To „jego łaska” i jego zasługa, że „śmierć mając łuk napięty i nałożony strzałami, nas mija”.

Ludzie są już mocno wycieńczeni spadającymi na nich razami i doświadczeniami. Śmierć bowiem „już dosyć trupów pod ziemię wepchnęła”. Teraz więc wszyscy czekają już tylko „łaski”.

Autor zachęca, aby za to „małe karanie” podziękować samemu Bogu. Gdyż On „słusznie karze grzesznego za złości jego”. Jednocześnie zwraca się do Najświętszej Maryi Panny, aby wyprosiła u Boga koniec Jego „sprawiedliwego gniewu”.

W ostatnich wersach pieśni autor kieruje prośbę także do Syna Bożego, którym jest „Jezus litościwy” i „Jezus drogi”, aby nie był „już srogi”.

## Zakończenie

Omówione w niniejszym artykule cztery pieśni do świętego Mikołaja, pochodzące z wydanego w 1871 roku w Pelplinie *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, pod wieloma względami stanowią cenny przyczynek do studiów nad fenomenem kultu świętego, którego imię rozpoznawane jest na całym niemal świecie.

Nieznany jest autor tekstów poetyckich. Nieznany jest również czas ich powstania. Skoro jednak *Zbiór pieśni nabożnych...* opublikowany został w trzeciej ćwierci XIX wieku oznacza to, że w tradycji ustnej pieśni te funkcjonowały i znane były już długo wcześniej.

W warstwie semantycznej utwory te – pisząc najogólniej – opowiadają o życiu świętego, o jego cudach oraz stają się modlitwą prośby o jego wstawiennictwo u Boga.

Utwory posiadają rysy hagiografii Mikołaja. W przerysowany sposób podkreślają jego niezwykłą świętość, która towarzyszyła mu już od jego narodzin (pieśń III) oraz jego posty, które podejmował już w niemowlęctwie (pieśń II) i dzieciństwie (pieśń III).

Autorzy tekstów zwracają uwagę na pochodzenie Mikołaja. Podkreślają, że po majątnych rodzicach odziedziczył dobra, które następnie rozdał ubogim i potrzebującym (pieśń II). Pieśń III zwraca z kolei uwagę, że dobra te odziedziczył po swym ojcu.

To sam Bóg wybrał Mikołaja jako swoje narzędzie (pieśń I). Cuda, jakie dzieją się za jego przyczyną sprawiają, że sława o nim roznosi się na cały świat (pieśni I i II). W szczególny sposób w pieśniach zostały zaakcentowane cuda o ocaleniu biednych dziewcząt – córek ubogiego wdowca, który z braku funduszy na posag dla córek postanowił je sprzedać (pieśni II i III), cud ocalenia tonących marynarzy (pieśni II i III) oraz innych cudownych interwencji (pieśni II i III).

Mikołaj jawi się jako obrońca biednych, uciśnionych i niesprawiedliwie oskarżanych (pieśń I). Pomoc innym okazywał zawsze w dyskretny sposób (pieśń III).

Kierowane są do niego modlitwy, aby bronił ludzi od złego (pieśni I i III) oraz aby im pomagał i strzegł (pieśni I i II). Czczyciele Mikołaja zapewniają, że wzywając jego pomocy zawsze doznawali potrzebnych łask (pieśń II).

Pieśń IV zawiera ponadto prawdy, które wpisują się w praktykowaną przez ludzi w tym czasie tzw. religijność potrydencką. Wszelka choroba, nieszczęście czy zło jawiło się zawsze jako kara Boża za grzechy, stąd stwierdzenie, że „słusznie Bóg karze grzesznego za złości jego”. Dlatego ludzie zanoszą modlitwy do Matki Bożej i do świętego Mikołaja, aby Bóg odjął im już te bolesne doświadczenia. Pojawiają się też sformułowania, których raczej trudno by szukać we współczesnej literaturze teologicznej, gdy wzywane jest imię „Jezusa litościwego” po to, aby zaprzestał „gniewu sprawiedliwego”. W innym zaś zdaniu występuje prośba: „Jezu drogi, już nie bądź srogi”.

Na podkreślenie zasługuje pozytywny fakt oddający również świadomość ludzi epoki potrydenckiej, że to Pan Bóg czyni cuda, a nie święty. Dlatego do Mikołaja kierowana jest prośba, aby to Bóg obdarzył znękanymi chorobami ludźmi łaską zdrowia.

Z kolei w warstwie muzycznej prezentowane pieśni posiadają nieskomplikowane linie melodyczne, które dodatkowo wsparte akompaniamentem organowym, wykorzystującym proponowaną 4-głosową harmonizację, na pewno ułatwiały wiernym oddawanie czci swojemu ulubionemu świętemu.

## Literatura

- Keller, S., *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871.
- Mazurowski, J., Kiewicz, T., *Melodye do zbioru pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy*, wydanie III, Pelplin 1907.
- Parafie Archidiecezji Gdańskiej*, <https://www.diecezja.gda.pl/parafie> [14.06.2019].
- Poszowski, A., *Harmonia tonalna*, Gdańsk 1980.
- Święty Mikołaj, biskup*, <http://sanctus.pl/index.php?podgrupa=424&doc=375> [14.06.2019].

## Aneks

### Pieśń I

Niech będzie Bóg nasz pochwalony w świętym Mikołaju,  
Gdy w wszystkie niebieskie tryumfy do górnego kraju  
Otwarta droga, kto się do Boga  
Uda przez niego, dojdzie wiecznego  
Portu szczęśliwości.

Wielkiemu Patryarcho cudu wsławiony na świecie,  
Zradzieckie widziawszy obłudy w niewinności kwiecie;  
Wnet czynisz dobrze, gdy rzucasz szczerze  
Trzy bryły złota, ażeby cnota  
Jaśniała przed niebem.

Młodzieńcom odebrane życie, niewinność gdy widzi,  
Mikołaj przywraca sownicę, tyrana zawstydzi,  
Zrąbanych sztuki, dla swej nauki,  
Prawdziwej wiary, Bogu ofiary,  
Wolny przystęp czyni.

Kto tylko do jego opieki uda się serdecznie,  
Ten nigdy nie zginie na wieki, żyć może bezpiecznie;  
Przy jego pieczy w każdej mu rzeczy,  
Szkoda się wróci, on zabezpieczy,  
Obroni od złego.

Do Ciebie, cnót obrońco wielki, w dobytках strażniku,  
Z ufnością garnie się człek wszelki, sierot miłośniku,  
Broń nas każdego przypadku złego,  
Którzy do Ciebie w każdej potrzebie,  
Garniem się sieroty.

Ciebie Bóg obrał za Patrona wszelkiemu ludowi,  
Wzywa cię każda świata strona, obcy i domowi,  
Abyś w ich sprawie pomógł łaskawie,  
Stawał w obronie wielki Patronie,  
Święty Mikołaju! Amen.

## Pieśń II

Krzyknijmy wszyscy, zgodnemi głosami,  
Winszując sobie wzajem z niebiosami:  
Że się narodził miłością przejęty  
Mikołaj święty.

Ledwie żyć bowiem w pieluszkach poczyna,  
Aż zaraz Bogu post ostry zaczyna,  
Zachowując go aż do ostatniego  
Skonania swego.

W młodości swojej marnościami świata  
Mężnie pogardza i wszystkie swe lata  
Trawi w naukach, anielskiej czystości  
I pobożności.

Zmarłych rodziców dobra pozostałe  
Daje ubogim i na Boską chwałę,  
A pielgrzymując w świętej Palestynie  
Cudami słynie.

W okręt napowrót z żeglarzami wsiada,  
Przyszłą nawałność morską przepowiada;  
Lecz za modlitwą jego straszne wały  
Wkrótce ustały.

Panieństwo córek gdy rodzic ubogi  
Myśli zaprzedać, posag w złocie drogi  
Okienkiem wrzuca, czystość zachowuje,  
Złą myśl tamuje.

Kapłanem będąc gdy od ludzi stroni,  
Bóg mu Swym głosem wielce tego broni;  
Iść rozkazuje do Miry, Lickiego  
Miasta głównego.

Tam nieznajomy po śmierci przeszłego  
Biskupa zgodnie z zrządzenia Boskiego  
Od zgromadzenia Biskupem obrany,  
Konsekrowany.

Doskonale się w cnotach rozkrzewiwszy,  
Światem i sobą zupełnie wzgardziwszy,  
Niezliczonemi cudami uczczony,  
Został wślawiony.

Trzech osądzonych na gardło niesłusznie  
Mieszkańców Miry od stracenia dusznie  
Uwalnia, znowu sądzić rozkazuje,  
Złość pokazuje.

Kupca gdzieindziej z zbożem jadącego,  
Pieniądz mu dawszy, do miasta swojego  
Dziwnie obraca, cieszy utrapionych,  
Głodem zmorzonych.

Wszyscy, którzy się jemu polecali,  
Dziwnej pomocy zawsze doznawali;  
Każdy w potrzebie swej był wspomóżony  
I pocieszony.

Pełen cnót, cudów, zasług, gorliwości,  
Gdy się wybiera do nieba wieczności,  
Słyszy wesołe Aniołów śpiewanie,  
Powinszowanie.

Nawet po śmierci w Bar cudami słynie,  
Nikt się nie zawiódł na jego przyczynie;  
Wszyscy, którzy się do niego udają,  
Łaski doznają.

I my cię także pokornie wzywamy,  
A jako dzieci do ojca wołamy:  
Broń nas i ratuj w wszelkiej potrzebie,  
Prosimy ciebie.

Spraw, byśmy w twoje ślady wstępowali,  
Coraz to więcej cnoty przymnażali:  
Byśmy za tobą, święty Mikołaju,  
Doszli do raj. Amen.

### Pieśń III

Mikołaj Biskup przebłogosławiony  
Na jasny przykład światu wystawiony;  
Pan Bóg go Sobie za służbę wiernego  
Obrał w pieluszkach jeszcze będącego

Raz tylko piersi ssał w środy i piątki,  
Świętego życia te dając początki;  
Wypełniły się słowa stryja jego,  
Że miał być słońcem Kościoła Bożego.

Jak pałał wewnątrz, twarz święta wydała,  
Gdy nieraz cudnie promieńmi jaśniała,  
Przyświecał cnotą, przykładem pobożnym,  
Jaśniał nauką Boską stanom różnym.

Znaczne po ojcu dobra pozostałe  
Sprzedawszy rozdał na ubogich całe,  
Dając jałmużnę rozsyłał ją w nocy,  
Prawdziwie nędznym stawał ku pomocy.

W mieście rodzinném człowieka ratował,  
Który na zły zysk córki swe gotował,  
Obmyślił posąg pasterz nieospały,  
Przez co panienki cnotę salwowały.

Tonący w morzu jego wspomóżenie,  
Znają niemocni czerstwe uzdrowienie;  
Na kilku razem bywa miejscach żywym,  
Pociechą smutnych, obrońcom prawdziwym.

Hojny Patronie! Boga wszechmocnego  
Proś, niech nas broni od wszystkiego złego;  
Skoń serca nasze ku Boskiej miłości,  
Strzeż, abyśmy się strzegli nieprawości. Amen.

Pieśń IV

(PODCZAS MOROWEGO POWIETRZA W 1653 I 1654 R.)

Kochany Bogu święty Mikołaju,  
Dziedzicu wieczny niebieskiego raj,  
Uproś nam zdrowie u zagniewanego  
Boga naszego.

Twój parafii broń od morowego  
Powietrza, jakoś począł niebieskiego  
Oka nie zmrużaj, gdy śmierć nędzne trupy  
Zwłóczy do kupy.

Żle o nas wszystkich! Dusz naszych wodzowie  
Zapowietzeni już mrą kapłanowie;  
Nie słyhać dzwonów, zawarte kościoły,  
Pustkami szkoły.

W miastach na koło już nie masz zdrowego  
Człeka, co zarwał jadu morowego,  
Tylko twój kościół mija zła choroba,  
Śmierć i żałoba.

U sąsiad dziatki w kolebkach igrają,  
A co śmierć, jeszcze chudziątka nie znają,  
Płaczą do piersi; ale jad wyssawszy  
Mrą z rąk wypadłszy.

Płacze mąż żony, że w boleściach jęczy,  
Wrzód ją morowy rozpala i dręczy;  
Czeladnik strasznie stęka, głowę wznosi,  
Ratunku prosi.

Brat brata swego nie może ratować,  
Choćby chciał, ale ani obżalować;  
Żałośnie na się w budach poglądają,  
Śmierci czekają.

Ciała po polach leżą, a żadnego  
Grabarza nie masz, coby psa głodnego  
Odegnął od nich, albo schował w grobie  
O nocnej dobie.



Jeszcze w twój wiosce nikt się nie morduje  
Straszną morówką; o miłą choruje  
Chociaż co żywo, choć gęsty trup leci  
Na nasze śmieci.

Twoja to łaska, Mikołaju święty,  
Sprawuje, że śmierć mając łuk napięty  
I nałożony strzałami, nas mija,  
Sąsiad zabija.

Już wiele dosyć śmierć się nasyciła,  
Już dosyć trupów pod ziemię wepchnęła,  
Już i sąsiedzi złość swą wyznawają,  
Łaski czekają.

Aby w kościele za małe karanie  
Podziękowali, i takie śpiewanie  
Zaczęli: Słusznie Bóg karze grzesznego  
Za złości jego.

Najświętsza Panno z świętym Mikołajem!  
Na nas i na nich patrzcie, mówiąc wzajem:  
Już nam Twój dosyć, Jezu litościwy,  
Gniew sprawiedliwy!

O wierze dosyć! bo grabarze sami  
Już sił nie mają wybierać rydlami  
Żalodne groby; przeto, Jezu drogi,  
Już nie bądź srogi. Amen.



ARTYKUŁY

---

*Nauki społeczne*



JAKUB J. WOŹNIAK

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

w Toruniu

ORCID: 0000-0002-3994-619X

## The Religious Experience of the Church and the Experience of National Community in the Writings of Joseph Ratzinger–Benedict XVI

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-011>

**Summary:** The main subject covered in this paper is the coexistence of the religious experience of the Church and the experience of national community in the teaching of Joseph Ratzinger–Benedict XVI. The starting point is the understanding of experience in the writings of Joseph Ratzinger–Benedict XVI. In his view, experience manifests itself in three ways: through faith and liturgy, through testimony and through saints. This, in turn, translates to the national experience, which encompasses such areas as culture and academia, religious and universal values, natural law, family and education, and the principles of subsidiarity and solidarity in development and progress. The interdependence between the Church and the national community reflected in the works of Joseph Ratzinger–Benedict XVI highlights the need for these two institutions to work together towards the common good of those who constitute the Church and those who constitute the nation, regardless of their religious beliefs or political convictions. Throughout Cardinal Ratzinger's teaching, one can observe that the religious experience of the Church provides a starting point for the national experience that manifests itself in the brotherhood of all people.

**Keywords:** religious experience, national community, culture, academia, religious values, universal values, natural law, family, education, subsidiarity, solidarity, development, progress, brotherhood

## Doświadczenie religijne Kościoła a doświadczenie wspólnoty narodowej w pismach Josepha Ratzingera-Benedykta XVI

Streszczenie: Głównym zagadnieniem artykułu jest współlistnienie doświadczenia religijnego Kościoła i doświadczenia wspólnoty narodowej w nauczaniu Josepha Ratzingera-Benedykta XVI. Punkt wyjścia stanowi rozumienie doświadczenia w pismach Josepha Ratzingera-Benedykta XVI. Doświadczenie to przejawia się w na trzy sposoby wiara i liturgia; świadectwo oraz święci. to z kolei przekłada się na doświadczenie narodowe, które obejmuje następujące zagadnienia: kulturę i uniwersytet; wartości religijne i uniwersalne; prawo naturalne; rodzinę i wychowanie; oraz na zasadę pomocniczości i solidarności w rozwoju i postępie. Współzależność Kościoła jak i wspólnoty narodowej w nauczaniu Josepha Ratzingera-Benedykta XVI kładą nacisk na współpracę tych dwóch instytucji w dziedzinie dobra wspólnego tych, którzy tworzą Kościół oraz tych którzy tworzą naród nie zależnie od wyznawanej religii czy przekonań politycznych. W nauczaniu kard. Ratzingera, papieża Benedykta XVI widać, że doświadczenie religijne Kościoła stanowi punkt wyjścia dla doświadczenia narodowego, które widać we wspólnym braterstwie ludzi.

Słowa kluczowe: doświadczenie religijne, wspólnota narodowa, kultura, uniwersytet, wartości religijne, wartości uniwersalne, prawo naturalne, rodzina, wychowanie, zasada pomocniczości, solidarność, rozwój, postęp, braterstwo

In their respective missions, the Church and the nation have a variety of responsibilities to fulfill in order to serve the entire community: both those who believe in God and those who are part of a group of people living in a given area, share the same language and socioeconomic life, but have a different faith, different system of beliefs or different lifestyle. The idea of religious and community experience has its foundation and starting point in God. The basis here is truth, and it is from truth that religious and universal values are derived and materialized. These values then provide the necessary protection to the family, allowing it to experience help and solidarity from both institutions of the Church and institutions of the State.

## 1. Religious Experience

When considering the nature of experience, one needs to bear in mind that this concept stems from the Latin verb *experior*, which can be translated as “to attempt,” “to experience” or “to ascertain something.” References similar to the English word *experience* can also be found in other modern languages, such as French (*expérience*) or German (*Erfahrung*). Going further, one could say that experience in its narrow sense is a form of direct knowledge without which it is impossible to embrace knowledge as a whole. And in its broad sense, experience means knowledge that incorporates such aspects as sensory perception (both external and internal), aesthetics and emotional responses evoked by the object or subject being examined.

In his article entitled “Faith and Experience”, originally written for *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, Joseph Ratzinger drew upon the Aristotelian axiom expressed by Saint Thomas Aquinas in the formula “*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*” (“There is nothing in the intellect that was not first in the senses”) to conclude that sensory perception is required for all knowledge<sup>1</sup>. In other words, perception is the gateway to the understanding of the nature of things through human senses. Following this line of reasoning, one could argue that human knowledge must, by its very nature, „have a sensory structure; it must have its beginning in experience, in the perception of the senses. [...] Thus it was clear to Thomas that we cannot know God except through the senses and that even our way of thinking about God is dependent on and mediated by sense perception. If this is so, it means that every introduction to the faith—catechesis, catechumenate—must be by way of the senses. Here, too, it is necessary to find the way to faith by means of experiences made possible by the senses”<sup>2</sup>.

This way of thinking belongs to the sphere of human experience and is not entirely alien to it. As Cardinal Ratzinger noted, it follows the internal dynamics of the earthly content: “Reality is self-transcendence, and when man is led to transcend it, he not only comprehends God but, for the first time, also understands reality and enables himself and creation to be what they were meant to be. Only because creation *is* parable can it become the *word* of parable. That is why the material of daily living can always lead beyond itself; that is why a history can take place in it that both transcends it and is profoundly conformable to it”<sup>3</sup>. Thus, one could further argue that, as Cardinal Ratzinger put it, „the way to faith begins

---

<sup>1</sup> Cf. J. Ratzinger, *Principles of Catholic Theology. Building Stones for a Fundamental Theology*, San Francisco 1987, p. 343.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 345.

in sensory experience, and sensory experience as such is the *sine qua non* of faith and is capable of transcendence”,<sup>4</sup> and that self-transcendence means stepping beyond what is perceptible to the human eye and looking further, beyond the horizon of human perception, to see the depth of things through experience.

Therefore, the Church as a place of experience becomes an intermediary for a different, new kind of experience that manifests itself in three ways: through faith and liturgy, through testimony and through saints.

1. Faith and liturgy provide support to believers in the form of common beliefs, prayer, celebration, joy and a shared experience of anguish and hardship, creating a community of the faithful in which people can experience living faith and—through it—gain the strength to overcome difficulties in their daily lives. Hence the need for communities in the Church, as it is communities that foster a living, authentic experience of the Church’s faith and a living experience of brotherhood<sup>5</sup> with the Eucharist as its focal point: a sacrament that embodies the experience of communion, of unity in the one body of the Lord that is expressed in the brotherhood of all Christians. This idea of brotherhood is encapsulated in the formula of “we,” where the “I” creates unity in the “we”: “we” as Christians, “we” as people sharing one faith that has a community dimension.

2. As a result of the communal experience of faith expressed in liturgy, a person becomes more mature, both individually and as part of the community, and thus can act as a point of reference for others to help them towards their own experience of faith. One could argue that, at the initial stage of course, this is a “second-hand” faith that serves as an introduction to “first-hand” faith, the latter consisting in a direct experience of the Lord that opens one to transcendence.

3. The third component of the new experience is the figure of a saint. According to Joseph Ratzinger, saints are living witnesses of “a faith that has been tried and found steadfast, of transcendence that has been experienced and confirmed, are, so to speak, the living spaces into which one can turn, in which faith as experience

---

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Today, as can be observed, the idea of brotherhood is vanishing. Brotherhood is becoming a fragmentary part of the broader concept of the nation, and it needs to be revived and rekindled in the awareness of those in power first, and only then in the national community. As Rev. Krzysztof Gózdź observed, “today, perhaps like never before, we are [...] witnesses of the collapse of our state, of the structures of Euro-Atlantic democracy and even the structures of the Church, as well as the structures of the primary constituent of the society: the family unit. This begs the question: why is this happening and what is the main cause of this crisis?” Rev. Gózdź went to write: “I believe that the cause is the degeneration of the idea of brotherhood inside ourselves: at home, at work, in our country and in our world... This is why we need to re-establish the idea of brotherhood in our existence. A promoter of this idea is Joseph Ratzinger–Benedict XVI. His original piece on the subject was published in 1964 in the *LThK*.” K. Gózdź, *Logos i Miłość. Teologia Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, Lublin 2018, p. 165. For more thoughts on brotherhood, see J. Ratzinger, *The Meaning of Christian Brotherhood*, San Francisco 1993; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Freiburg 2011.



is simultaneously stored up, anthropologically conditioned, and approximated to our life”<sup>6</sup>. This attitude enables experience in the strict sense of the word, which becomes a “tasting of God” (*cf.* Psalm 34:9; 1 Peter 2:3; Hebrews 6:4). At this point, it is important to emphasize that this “tasting of God” in earthly life is a foretaste of what is yet to happen; it must not be a goal in itself as it may prove to be a passing moment only. If that were the case, according to Joseph Ratzinger, “faith would become self-gratification rather than self-transcendence and would thus betray its own nature. Such moments stand under the sign of the Tabor-experience. They are not places to linger, but are encouragement, strengthening, for going anew into the everyday world to preach the word of Jesus Christ and to understand that the brightness of the divine nearness is present wherever someone is bringing the word of God”<sup>7</sup>, which offers comfort and strength.

The context described above, which points to the three aspects of man’s openness to God and the community of believers, can be further explained through the experience of national community. This is because national community is shaped by religious experience, which, in turn, is relational and personal. Here, particular attention should be paid to the spheres of culture and academia, religious and universal values, the relevance of natural law to positive law, the context of education in the family, and the principles of subsidiarity and solidarity.

As has been discussed above, the context of the Church as a place of experience is also relevant to the relationships that exist in a society or a nation. This is possible thanks to the common involvement that occurs in the “we” and aims to develop appropriate skills in the “I” as a subject of the Church and the “I” as a subject of the State: an individual. In the “we” of the community, in acting for the benefit of the “we,” appropriate characteristics of the “I” become specialized. Only through the efforts of the “I” for the “we” does it become possible to build a society founded on values accessible by way of faith and reason, working together in unison for the benefit of the society as a whole.

## 2. Culture and Academia

The first area that needs to be examined in terms of the experience of the Church and the experience of national community is the mutual interaction between culture and academia. Analyzing the contemporary nature of academicism, Cardinal Ratzinger made the following observations: “The word ‘academic’ arouses conflicting feelings today. It immediately connotes something out of date, a theory which has installed

---

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *Co-Workers of the Truth. Meditations for Every Day of the Year*, San Francisco 1992, p. 35.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 35-36.

itself comfortably in a world of its own, where it can reflect without having to face the demands of reality. [...] In *one* sphere only has the luster of the word ‘academic’ remained untarnished, or even increased: where ‘academic freedom’ is at issue. In a society which on the whole is shaped by the cry for freedom, but which, at the same time, is hedged round by constraints quite unimaginable in a pretechnological world, it has become vitally important that the mind have a haven of freedom which observes none but its own rules and is not subject to any set of norms issued by an outside authority. Talk of ‘academic freedom’ is meant to erect a dam against the all-encompassing power of the bureaucracies as well as against the pressure emanating from the dictatorship of needs”<sup>8</sup>.

This is why there is a need to rebuild the humanistic culture and place it on par with disciplines that focus on production. Benedict XVI has addressed this issue in his many speeches to the academic community, including the address to the students and faculty of the Catholic University of the Sacred Heart on May 21, 2011, where he noted that the major, rapid changes occurring in our times also affect the academic sphere. In that sphere, as the Pope observed, there is a decline of humanistic culture and an emphasis on disciplines which could be described as “productive.” The Pope pointed to the fact that technological and economic studies had come to the forefront in the world of academia, degrading humans by reducing their horizon to what is measurable, eliminating the fundamental questions of meaning, purpose and destiny in the world<sup>9</sup>.

To Benedict XVI, the influence of faith remains an important aspect of the proper functioning of culture in the world<sup>10</sup>. The Pope noted: “Indeed, taking on a closed or detached attitude in the face of a perspective of faith means forgetting that throughout history it has been, and still is, a leaven of culture and light for intelligence, stimulus to develop all positive potentials for the authentic good of human beings. As the Second Vatican Council stated, faith is able to give light to existence, affirming: ‘For faith throws a new light on all things and makes known the full ideal which God has set for man, thus guiding the mind towards solutions that are fully human’ (*Gaudium et Spes*, n. 11)”<sup>11</sup>. Therefore, the first sphere in which

<sup>8</sup> J. Ratzinger, *The Nature and Mission of Theology. Essays to Orient Theology in Today's Debates*, San Francisco 1995, p. 31.

<sup>9</sup> Cf. Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Board of Directors, Professors and Students of the Catholic University of the Sacred Heart*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110521\\_sacro-cuore.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20110521_sacro-cuore.html) [10.04.2019].

<sup>10</sup> In his address to the Doctrinal Commissions in Asia, Cardinal Ratzinger noted that “there is no such thing as naked faith or mere religion. Simply stated, insofar as faith tells man who he is and how he should begin being human, faith creates culture; faith is itself culture.” *Christ, Faith and the Challenge of Cultures: Meeting with the Doctrinal Commissions in Asia*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/incontri/rc\\_con\\_cfaith\\_19930303\\_hong-kong-ratzinger\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19930303_hong-kong-ratzinger_en.html) [05.04.2019].

<sup>11</sup> Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Board of Directors, Professors and*

a rational approach to culture can be applied is the working together of faith and reason, and the primary venue for that is academia as a place in which one can search for, discover and develop a passion for truth. And it is truth that points people to the core universal and religious values that need to be passed on to the society.

### 3. Religious and Universal Values

The second sphere common to the Church and the nation is that of religious and universal values founded on truth<sup>12</sup>. Hence, a relationship can be identified between culture and academia on the one part and values on the other: academia and culture are the places where values are discovered and where truth becomes their source. The role of academia is to unravel these values by communing with truth, and the role of culture is to promote them in the world, aided by institutions intended to act as guardians of these values. The first such institution is the Church, followed by institutions of the State, including the European Union as a national community.

For example, during his meeting with participants in the congress organized by the Commission of the Bishops' Conferences of the European Community, Benedict XVI made the following observation: "From all this it clearly emerges that an authentic European "common home" cannot be built without considering the identity of the people of this Continent of ours. It is a question of a historical, cultural, and moral identity before being a geographic, economic, or political one; an identity comprised of a set of universal values that Christianity helped forge, thus giving Christianity not only a historical but a foundational role vis-à-vis Europe. These values, which make up the soul of the Continent, must remain in the Europe of the third millennium as a 'ferment' of civilization. If these values were to disappear, how could the 'old' Continent continue to function as a 'leaven' for the entire world?"<sup>13</sup>.

---

*Students of the Catholic University of the Sacred Heart*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110521\\_sacro-cuore.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20110521_sacro-cuore.html) [10.04.2019].

<sup>12</sup> In his encyclical *Caritas in veritate*, Pope Benedict XVI argued that truth is dialogic by nature, revealing the basic principle that truth can be reached through dialog in communication and communion. Hence, the main role of dialog is, in Pope Benedict XVI's view, to move beyond subjective opinions and perceive the nature of things or issues objectively. This makes it possible to rise above cultural and historical limitations and arrive at the substance of things. Cf. Benedict XVI, *Encyclical Letter Caritas in Veritate on Integral Human Development in Charity and Truth*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) [11.04.2019]; J. J. Woźniak, *Niezbywalność prawdy a cnota tolerancji w dialogu międzykulturowym i międzyreligijnym w pismach Josepha Ratzingera–Benedykta XVI*, "Studia Gdańskie" 42 (2018), p. 177.

<sup>13</sup> Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the Convention Organized by the Commission of the Bishops' Conferences of the European Community (COMECE)*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070324\\_comece.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comece.html) [11.04.2019].

In his addresses delivered during the visit to Portugal in 2010, Pope Benedict XVI noted, among other things, that the truth that is present in the nation should become a core value for the world. The Pope warned that “indeed, a people no longer conscious of its own truth ends up by being lost in the maze of time and history, deprived of clearly defined values and lacking great and clearly formulated goals”<sup>14</sup>. Furthermore, the Pope emphasized that “the Church takes her place in the world, helping society to understand that the proclamation of truth is a service which she offers to society, and opening new horizons for the future, horizons of grandeur and dignity. The Church, in effect, has ‘a mission of truth to accomplish, in every time and circumstance, for a society that is attuned to man, to his dignity, to his vocation. [...] Fidelity to man requires fidelity to the truth, which alone is the guarantee of freedom (cf. John 8:32) and of the possibility of integral human development. For this reason the Church searches for truth, proclaims it tirelessly and recognizes it wherever it is manifested. This mission of truth is something that the Church can never renounce’ (*Caritas in Veritate*, 9)”<sup>15</sup>.

In light of the above, when religious and universal values are not associated with truth and do not serve the nation, they have no reason to exist, and are only a shadow of the values inscribed in the eternal law of nature which the State or the nation should rescue from oblivion and restore to their rightful place in the world. This is what the modern world also demands, a world which has replaced religious and universal values with those of its own, often devised to support a specific world view that prevails in the nation.

#### 4. Natural Law

Religious experience and national experience touch upon the question of positive law, which is founded on natural law. For example, during an evening event organized on January 19, 2004 by the Catholic Academy of Bavaria in Munich, Professor Jürgen Habermas and Cardinal Joseph Ratzinger presented a vision of the moral foundations of the state. The latter noted that today, “the natural law has remained (especially in the Catholic Church) the key issue in dialogues with the secular society and with other communities of faith in order to appeal to the reason we share in common and to seek the basis for a consensus about the ethical principles of law in a secular, pluralistic society. [...] The idea of the natural law

---

<sup>14</sup> Benedict XVI, *Meeting with the World of Culture: Address of His Holiness Benedict XVI*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100512\\_incontro-cultura.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100512_incontro-cultura.html) [12.04.2019].

<sup>15</sup> *Ibidem*.

presupposed a concept of nature in which nature and reason overlap, since nature itself is rational. With the victory of the theory of evolution, this view of nature has capsized: nowadays, we think that nature as such is not rational, even if there is rational behavior in nature. This is the diagnosis that is presented to us, and there seem to be few voices today that are raised to contradict it. This means that, of the various dimensions of the concept of nature on which the earlier concept of the natural law was based, only one remains. Ulpian summed this up in the early third century after Christ in the well-known words: '*Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*' ('The law of nature is that which nature teaches all sentient beings')<sup>16</sup>.

Considering the above, it is worth invoking the concept of natural law found at the beginning of the *Decretum Gratiani* (approx. 1140), to which Cardinal Ratzinger is referring: "*Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri* (The human race is governed by two things, namely, the natural law and customs. The natural law is that which is contained in the law and in the gospel, whereby each one is commanded to do to another what he wishes to be done to himself and is forbidden to inflict on another what he does not wish to be done to himself)"<sup>17</sup>.

Addressing the question of natural law in reference to modern times, Cardinal Ratzinger made the following remarks: "The philosophical doctrine about the State, in antiquity and in the Middle Ages and even in the debates of the modern era, has appealed to the natural law, which *recta ratio* [right reason] can recognize. But today this *recta ratio* no longer seems to provide an answer, and natural law is regarded not as something self-evident to all, but rather as a specifically Catholic doctrine. [...] Now, it seems, there is only partisan reasoning, instead of reason that is common to all men, at least in major, fundamental value judgments"<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> J. Ratzinger, J. Habermas, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, San Francisco 2006, p. 69-70. Cf. Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to Members of the International Theological Commission*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20071005\\_cti.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti.html) [12.04.2019]; John Paul II, *Veritatis splendor*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html) [13.04.2019].

<sup>17</sup> J. Ratzinger, J. Habermas *The Dialectics of Secularization*, footnote 3 in Part Two, p. 71. For a discussion of natural law, see J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, San Francisco, 1990.

<sup>18</sup> J. Ratzinger, *Europe Today and Tomorrow. Addressing the Fundamental Issues*, San Francisco 2007, p. 63.

## 5. Family and Education

One of the first and most important values which should be fostered by the State and the Church is the family. In his papal address for the International Day of Peace on January 1, 2013, Pope Benedict XVI defended the natural structure of marriage against being made equal with other types of relationships: “There is also a need to acknowledge and promote the natural structure of marriage as the union of a man and a woman in the face of attempts to make it juridically equivalent to radically different types of union; such attempts actually harm and help to destabilize marriage, obscuring its specific nature and its indispensable role in society”<sup>19</sup>.

In the natural order of things, according to His Holiness Benedict XVI, the family is “the primary place of ‘humanization’ for the person and society” and a “cradle of life and love”<sup>20</sup>. It is in the family and through the family that one can find such values as love, peace, brotherhood, justice or community. Through the family, one can understand the principle of subsidiarity and learn to help others: the elderly, the sick or the disabled. And it is thanks to the family that one can learn acceptance for others and embrace such attitudes as tolerance towards people with different systems of values and world views, towards different faiths and different cultures. Furthermore, according to Benedict XVI, the family provides an ideal environment in which one can develop an attitude of forgiveness. Therefore, by providing proper education and instilling correct patterns of behavior or a properly structured hierarchy of values, the family is the first school in which one receives appropriate, original education for which there is no substitute; it is in such a properly functioning family that the value of peace can be promoted. Otherwise, as Benedict XVI notes, the weakening of the institutions of marriage and family makes it difficult to adhere to the law and hinders efforts to maintain peace. This is why the Pope clearly and specifically demands that the family and its rights be respected, and that appropriate conditions be created for it to function<sup>21</sup>.

The stance taken by Pope Benedict is consistent with the postulate put forward by Pius XII in 1942 in his radio address on Christmas Eve: “He should give to the family, that unique cell of the people, space, light and air so that it may attend to its

---

<sup>19</sup> Benedict XVI, *Blessed are the Peacemakers: Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the Celebration of the World Day of Peace*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20121208\\_xlvi-world-day-peace.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20121208_xlvi-world-day-peace.html) [10.04.2019].

<sup>20</sup> Benedict XVI, *The Human Family, a Community of Peace: Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the Celebration of the World Day of Peace*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20071208\\_xli-world-day-peace.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html) [10.04.2019].

<sup>21</sup> *Ibidem*.

mission of perpetuating new life, and of educating children in a spirit corresponding to its own true religious convictions”<sup>22</sup>.

Another issue relevant to the family is education. As Pope Benedict XVI noted, “education is the most interesting and difficult adventure in life. Educating—from the Latin *educere*—means leading young people to move beyond themselves and introducing them to reality, towards a fullness that leads to growth. This process is fostered by the encounter of two freedoms, that of adults and that of the young. It calls for responsibility on the part of the learners, who must be open to being led to the knowledge of reality, and on the part of educators, who must be ready to give of themselves”<sup>23</sup>.

## 6. The Principles of Subsidiarity and Solidarity in Development and Progress<sup>24</sup>

The last aspect of the experience of national community that I would like to address is subsidiarity. Benedict XVI offered the following definition: “The principle of subsidiarity requires that each group within society be free to make its proper contribution to the good of the whole”<sup>25</sup>. In addition, during his meeting with participants in the 14th Session of the Pontifical Academy of Social Sciences on May 3, 2008, the Pope noted that “subsidiarity is the coordination of society’s activities in a way that supports the internal life of the local communities”<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Pius XII, *Con sempre nuova freschezza*. AAS 35/1 (1943), p. 19-20. English version according to the official translation of the Christmas Address broadcast over the Vatican Radio Station (December 24, 1942) as recorded and transcribed by the New York Times, <http://www.ibiblio.org/pha/policy/1942/1942-12-24b.html> [09.04.2019].

<sup>23</sup> Benedict XVI, *Educating Young People in Justice and Peace: Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the Celebration of the World Day of Peace*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20111208\\_xlv-world-day-peace.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html) [10.04.2019].

<sup>24</sup> In his interview for Peter Seewald, Pope Benedict XVI expressed concern about the contemporary state of progress and put forward many questions. The Pope noted that “a major examination of conscience should begin today. What really is progress? Is it progress if I can destroy? Is it progress if I myself can make, select, and dispose of human beings? How can progress be achieved ethically and humanely? But not only the criteria for progress would have to be reconsidered.” Benedict XVI, P. Seewald, *Light of the World. The Pope, the Church and the Signs of the Times*, San Francisco 2010, p. 43.

<sup>25</sup> Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to Participants in the 31st Session of the Governing Council of the International Fund for Agricultural Development (IFAD)*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090220\\_ifad.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20090220_ifad.html) [08.04.2019].

<sup>26</sup> Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the 14th Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080503\\_social-sciences.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080503_social-sciences.html) [10.04.2019].

Therefore, one could see subsidiarity as a focus on promoting the individual, thus guaranteeing freedom while internally strengthening local communities and, in consequence, strengthening the society as a whole. Moreover, in Benedict XVI's view, subsidiarity is not limited to mutual assistance between individuals; the principle can also be extended to include the institutions of the nation or the State. John Paul II noted that "the State has the further right to intervene when particular monopolies create delays or obstacles to development"<sup>27</sup>. This is consistent with the principle of subsidiarity, which, in John Paul II's understanding, states that societies at a higher level of economic or social development should support societies at lower levels while preserving the autonomy of the individuals and the societies to whom such assistance is provided<sup>28</sup>. In addition, Benedict XVI wrote the following in his third encyclical letter: "Subsidiarity is first and foremost a form of assistance to the human person via the autonomy of intermediate bodies. Such assistance is offered when individuals or groups are unable to accomplish something on their own, and it is always designed to achieve their emancipation, because it fosters freedom and participation through assumption of responsibility. Subsidiarity respects personal dignity by recognizing in the person a subject who is always capable of giving something to others"<sup>29</sup>.

Based on the above definitions of subsidiarity, one can distinguish a triple semantic range of the term. The first range refers to the substantive principle: the existence of specialized entities whose role is to assist individuals or groups which are dependent on them in becoming independent. The second one refers to the legal principle: institutions which serve the society should have clear and specific areas of activity defined by legal norms, intended to support both individuals and groups in becoming independent. And the third one refers to the social principle: restoring the correct functioning of an individual or group within their community through short-term or, in certain cases, long-term assistance, helping them overcome the difficulties or disfunctions they are experiencing<sup>30</sup>.

Another aspect that needs to be addressed with respect to religious and national experience is solidarity. According to Benedict XVI, solidarity "refers to the virtue enabling the human family to share fully the treasure of material and

---

<sup>27</sup> John Paul II, *Encyclical Letter Centesimus Annus on the Hundreth Anniversary of Rerum Novarum*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html) [08.04.2019].

<sup>28</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>29</sup> Benedict XVI, *Encyclical Letter Caritas in Veritate on Integral Human Development in Charity and Truth*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) [11.04.2019].

<sup>30</sup> Cf. J. Szulist, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Toruń 2016, p. 305-306.



spiritual goods”<sup>31</sup>, and entails “responsibility on the part of everyone with regard to everyone”<sup>32</sup>. Solidarity is founded on love, an attitude which is most fully embodied in brotherly love and love for one’s neighbor, and which is both a duty and a task. It is a duty in the sense that it arises from a sense of moral responsibility of the individual for and towards others. And it is a task because such love needs to translate into concrete actions and attitudes<sup>33</sup>.

Furthermore, John Paul II taught that “the exercise of solidarity within each society is valid when its members recognize one another as persons”<sup>34</sup>. This is because a human being possesses such an amount of internal resources that he or she can be responsible not only for himself/herself, but also for others: those closest to him or her (family) and those further away who are weak and unable to act for reasons beyond their control. The resulting sense of responsibility means acting in the spirit of solidarity, adopting an active stance that helps build the social fabric and contributes to the common good.

## Summary

To summarize, one can observe that the two foundations of human experience—the Church and the nation—clearly constitute an important part of the moral teaching of Joseph Ratzinger–Benedict XVI, who points to the important role of these two institutions in the social sphere and in supporting the ideas of peace, justice and brotherhood; ideas which need to be rediscovered, reinstated and lived by. Without doubt, the teaching of Joseph Ratzinger–Benedict XVI make a valuable contribution to a more in-depth analysis of some of the most important issues in the world, with experience being the starting point for both the Church and the nation. Experience,

---

<sup>31</sup> Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the 14th Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080503\\_social-sciences.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080503_social-sciences.html) [10.04.2019].

<sup>32</sup> Benedict XVI, *Encyclical Letter Caritas in Veritate on Integral Human Development in Charity and Truth*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) [11.04.2019]; cf. Francis, *Visit to the Cathedral of Quito: Address of the Holy Father*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/july/documents/papa-francesco\\_20150706\\_ecuador-cattedrale-quito.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150706_ecuador-cattedrale-quito.html) [13.04.2019].

<sup>33</sup> Cf. Benedict XVI, *Encyclical Letter Deus Caritas est on Christian Love*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html) [10.04.2019].

<sup>34</sup> John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis for the Twentieth Anniversary of Populorum Progressio*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html) [14.04.2019]; cf. Paul VI, *Encyclical Populorum Progressio on the Development of Peoples*, [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html) [14.04.2019].

which provides a basis for being a genuine part of the community of the Church and the nation, facilitates the development of the individual and the entire group, as well as economic and social development. This becomes possible thanks to culture and academia, thanks to the values promoted in the Church and the nation, and thanks to laws that derive their core tenets from natural law, the primary source of all law in the Church and the nation, which in turn translates to the correct functioning of the family and to proper education, making it possible to provide mutual assistance and act in line with the principle of social equity.

As a closing remark, I would like to quote the following passage by Cardinal Ratzinger: “The Christian faith—following the way shown to us by Jesus—banished the ideal of political theocracy. To put it in modern language, it promoted the secular character of the State, in which Christians live together in freedom with those who hold other beliefs, united by the common moral responsibility founded on human nature, on the nature of justice. The Christian faith distinguishes this from the Kingdom of God, which does not and cannot exist in this world as a political reality, but rather comes into being through faith, hope and charity and must transform the world from within. [...] This secular, ‘lay’ character of the State includes by its very nature this balance between reason and religion.”<sup>35</sup> Cardinal Ratzinger deliberately pointed to the principle of subsidiarity, according to which a Christian is no longer an isolated island, but rather takes an active part in the life of the entire national community. This is done without asking about religious affiliation first; instead, the main motivation for acting together is humanity as such. A Christian knows that the humanity of man is rooted in the humanity of Christ himself, and that through the commitment of individual believers, it can be discovered by those who see them and describe them. In this case, therefore, Joseph Ratzinger can be seen as a promoter of the age-old Christian principle of *verba docent, exempla trahunt*.

## Literature:

Benedict XVI, *Encyclical Letter Deus Caritas est on Christian Love*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html) [10.04.2019].

Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to Members of the International Theological Commission*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20071005\\_cti.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti.html) [12.04.2019].

Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the Convention Organized by the Commission of the Bishops' Conferences of the European Community (COMECE)*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070324\\_comece.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comece.html) [11.04.2019].

<sup>35</sup> J. Ratzinger, *Europe Today and Tomorrow*, p. 99.

- Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the 14th Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080503\\_social-sciences.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080503_social-sciences.html) [10.04.2019].
- Benedict XVI, *The Human Family, a Community of Peace: Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the Celebration of the World Day of Peace*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20071208\\_xli-world-day-peace.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html) [10.04.2019].
- Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to Participants in the 31st Session of the Governing Council of the International Fund for Agricultural Development (IFAD)*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090220\\_ifad.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20090220_ifad.html) [08.04.2019].
- Benedict XVI, *Encyclical Letter Caritas in Veritate on Integral Human Development in Charity and Truth*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) [11.04.2019].
- Benedict XVI, *Meeting with the World of Culture: Address of His Holiness Benedict XVI*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100512\\_incontro-cultura.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100512_incontro-cultura.html) [12.04.2019].
- Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Board of Directors, Professors and Students of the Catholic University of the Sacred Heart*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110521\\_sacro-cuore.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20110521_sacro-cuore.html) [10.04.2019].
- Benedict XVI, *Educating Young People in Justice and Peace: Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the Celebration of the World Day of Peace*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20111208\\_xlv-world-day-peace.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html) [10.04.2019].
- Benedict XVI, *Blessed are the Peacemakers: Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the Celebration of the World Day of Peace*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20121208\\_xlvi-world-day-peace.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20121208_xlvi-world-day-peace.html) [10.04.2019].
- Benedict XVI, Seewald, P., *Light of the World: The Pope, the Church and the Signs of the Times*, San Francisco 2010.
- Francis, *Visit to the Cathedral of Quito: Address of the Holy Father*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/july/documents/papa-francesco\\_20150706\\_ecuador-cattedrale-quito.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150706_ecuador-cattedrale-quito.html) [13.04.2019].
- Góźdz, K., *Logos i Miłość. Teologia Josepha Ratzinger-Benedykta XVI*. Lublin 2018.
- John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis for the Twentieth Anniversary of Populorum Progressio*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html) [14.04.2019].
- John Paul II, *Encyclical Letter Centesimu Annus on the Hundreth Anniversary of Rerum Novarum*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html) [08.04.2019].
- John Paul II, *Veritatis splendor*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html) [13.04.2019].
- Kleska Ł., *Oblicza Josepha Ratzinger. Zarys dyskusji wokół przemian w teologii strażnika wiary na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2011.
- Paul VI, *Encyclical Populorum Progressio on the Development of Peoples*, [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html) [14.04.2019].
- Pius XII, *Con sempre nuova freschezza*, AAS 35/1 (1943), p. 9-24.
- Ratzinger, J., Habermas, J. (2006). *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco 2006.
- Ratzinger, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Freiburg 2011.
- Ratzinger, J., *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, San Francisco 1987.
- Ratzinger, J., *Introduction to Christianity*, San Francisco 1990.

- Ratzinger, J., *Co-Workers of the Truth: Meditations for Every Day of the Year*, San Francisco 1992.
- Ratzinger, J., *Christ, Faith and the Challenge of Cultures: Meeting with the Doctrinal Commissions in Asia*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/incontri/rc\\_con\\_cfaith\\_19930303\\_hong-kong-ratzinger\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19930303_hong-kong-ratzinger_en.html) [05.04.2019].
- Ratzinger, J., *The Meaning of Christian Brotherhood*. San Francisco 1993.
- Ratzinger, J., *The Nature and Mission of Theology: Essays to Orient Theology in Today's Debates*, San Francisco 1995.
- Ratzinger, J., *Europe Today and Tomorrow: Addressing the Fundamental Issues*, San Francisco 2007.
- Szulist, J., *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*. Toruń 2016.
- Woźniak, J. J., *Niezbywalność prawdy a cnota tolerancji w dialogu międzykulturowym i międzyreligijnym w pismach Josepha Ratzingera–Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie” 42 (2018), p. 175-187.

KS. RAFAŁ DETTLAFF

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

w Warszawie

ORCID: 0000-0002-2886-8464

## Prawa i obowiązki duchownych na podstawie uchwał III Synodu Gdańskiego

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-012>

**Streszczenie:** Duchowni zajmują specyficzne miejsce wśród ludu Bożego, stąd prawodawca w Kodeksie prawa kanonicznego przewidział dla tego stanu odrębny katalog obowiązków i praw. Zawarta w Kodeksie dyscyplina ogólnokościelna, ze względu na specyfikę wspólnot partykularnych, powinna być aplikowana do odrębności Kościoła lokalnego. Uszczegółowienie i dostosowanie prawa powszechnego do warunków lokalnych jest zadaniem synodu diecezjalnego. Niniejsze opracowanie to analiza porównawcza poszczególnych praw i obowiązków osób duchownych zawarta w Statutach III Synodu Gdańskiego, w zestawieniu z poszczególnymi kanonami dotyczącymi tego zagadnienia w obowiązującym Kodeksie.

**Słowa kluczowe:** duchowni, prawa, obowiązki, synod, III Synod Gdański

## The Rights and Duties of Clergymen, Based on the Resolutions of the Third Synod of Gdańsk

**Summary:** The clergy occupy a special place among the people of God, which is why the legislator in the Code of Canon Law for this state has provided a separate catalogue of duties and rights. The ecclesiastical discipline contained in the Code, due to the specificity of particular communities, should be applied to the distinctiveness of the local Church. Specifying and adjusting the common law to local conditions is the task of the diocesan synod. This study is a comparative analysis of individual rights and duties of clergy included in the Statutes of the Third Synod of Gdańsk, in combination with individual canons regarding this issue in the current Code.

**Keywords:** clergy, rights, duties, synod, the Third Synod of Gdańsk

## Wprowadzenie

Synod diecezjalny stanowi zgromadzenie kapłanów oraz innych wiernych Kościoła partykularnego, którzy dla dobra całej diecezji pomagają biskupowi diecezjalnemu w refleksji nad doniosłymi sprawami lokalnymi oraz wspierają go w podejmowaniu decyzji, które mają usprawnić działalność Kościoła partykularnego<sup>1</sup>. Zadaniem synodu jest nie tylko odnowienie duszpasterstwa diecezjalnego na poziomie ewangelizacyjno-formacyjnym, czy organizacyjno-instytucjonalnym, ale również rewizja obowiązujących norm oraz usprawnienia w zakresie administracyjno-prawnym. Statuty synodalne promulgowane przez biskupa diecezjalnego powinny zawierać magisterium uniwersalne oraz aplikować do realiów partykularnych dyscyplinę kanoniczną<sup>2</sup>. Instrukcja Kongregacji ds. Biskupów oraz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów na temat odbywania synodów diecezjalnych stanowi: „Poprzez dekryty synodalne biskup diecezjalny popiera i ponagla zachowywanie tych norm kanonicznych, które najbardziej przywołują sytuacje życia diecezjalnego, reguluje te materie, które prawo powierza jego kompetencji oraz aplikuje dyscyplinę ogólnokościelną do odrębności Kościoła partykularnego”<sup>3</sup>. Zatwierdzone przez biskupa deklaracje i dekryty synodalne, statuty i instrukcje, dotyczą zarówno instytucji kościelnych znajdujących się na terenie diecezji, jak i osób: wiernych świeckich oraz duchownych.

Diecezja Gdańska erygowana w dniu 30 grudnia 1925 roku<sup>4</sup> (od roku 1992 Archidiecezja Gdańska<sup>5</sup>), w swojej historii przeżywała trzy synody diecezjalne. Pierwszy z nich odbył się w roku 1935, zaś kolejny miał miejsce w roku 1973, a jego celem było wprowadzenie nauki Soboru Watykańskiego II w życie kościoła lokalnego<sup>6</sup>. Dekretem z dnia 29 kwietnia 2001 roku Arcybiskup Metropolita Gdański Tadeusz Gocłowski zwołał trzeci synod w Archidiecezji Gdańskiej. Był on odpowiedzią na zakończony właśnie II Synod Plenarny w Polsce. Jednocześnie w swoim słowie wypowiedzianym do kapłanów z okazji Wielkiego

<sup>1</sup> Por. W. Góralski, *Instytucja synodu w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, „Prawo Kanoniczne” 31 (1988) nr 3-4, s. 41; J. Dyduch, *Synod diecezjalny – narzędziem odnowy Kościoła partykularnego*, „Prawo Kanoniczne” 40 (1997) nr 3-4, s. 25.

<sup>2</sup> Por. T. Rozkrut, *Nowa Instrukcja o synodach diecezjalnych*, „Prawo Kanoniczne” 42 (1999) nr 1-2, s. 150.

<sup>3</sup> *Congregatio pro Episcopis, Congregatio pro Gentium Evangelizatione, Instructio De Synodis dioecesanis agendis*, 19 III 1997, „Acta Apostolicae Sedis” 89 (1997), s. 720.

<sup>4</sup> Por. Pius PP. XI, *Ditionis Polonicae. De nova dioecesium latini ritus circumscriptione “Vixdum Poloniae unistas”* (28.10.1925), „Acta Apostolicae Sedis” 17 (1925), s. 521-528.

<sup>5</sup> Por. Ioannes Paulus PP. II, *Nova Polonicarum circumscriptionum ecclesiasticarum compositio „Totus Tuus Poloniae Populus”* (25.03.1992), „Acta Apostolicae Sedis” 84 (1992), s. 1099-1112; tekst polski w: „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 3 (1992), nr 2, s. 4-27.

<sup>6</sup> Por. *Kościół w Gdańsku i na Pomorzu Gdańskim w swej tysiącletniej historii*, w: Statuty III Synodu Gdańskiego, tom I, Gdańsk 2001, s. 19-31.

Czwartku 2001 roku Metropolita Gdański zaznaczył, że Archidiecezja Gdańska w aktualnym kształcie ma podwójne doświadczenie: gdańskie i chełmińskie, dlatego też zadaniem synodu będzie ujednoczenie różnych doświadczeń dla dobra całej wspólnoty diecezjalnej<sup>7</sup>. Różnorodność doświadczeń, do których w przywołanej wypowiedzi nawiązał biskup, odnosiła się również do duchowieństwa. Kapłani pracujący na terenie Archidiecezji Gdańskiej otrzymali bowiem formację w kilku seminariach duchownych oraz wychowywani byli w tradycjach odrębnych diecezji. Statuty III Synodu Gdańskiego, uroczyste promulgowane 29 grudnia 2001 roku, a obowiązujące od 25 marca 2002 roku, odnosząc się do różnych płaszczyzn życia i działalności Archidiecezji Gdańskiej, nie pominęły tematu duchowieństwa. Ujednoczenie różnorodnych doświadczeń dla dobra całej Archidiecezji Gdańskiej, obok przypomnienia obowiązujących norm ogólnokościelnych, znalazło swoje odbicie w przepisach synodalnych odnoszących się do kapłanów. Niniejsze opracowanie ma na celu przywołanie praw i obowiązków wspólnych wszystkim duchownym, które to normy zawarte zostały w uchwałach III Synodu Gdańskiego.

## I. Aplikacja norm kodeksowych w dokumentach III Synodu Gdańskiego

Jednym z zadań synodu diecezjalnego jest aplikacja dyscypliny ogólnokościelnej do odrębności Kościoła partykularnego<sup>8</sup>. Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II zagadnienie obowiązków i praw duchownych ujął w księdze drugiej, w części pierwszej, w kanonach 273-289<sup>9</sup>. Przywołane kanony są wspólne osobom, których prawo nazywa duchownymi. Na mocy motu proprio *Ministeria quaedam* papieża Pawła VI, duchownym staje się mężczyzna ochrzczony poprzez przyjęcie święceń diakonatu<sup>10</sup>. Prawo to zostało inkorporowane do aktualnego Kodeksu<sup>11</sup>. Prawodawca precyzuje też, że do stanu duchownego, należą: diakoni, prezbiterzy

<sup>7</sup> Por. Metropolita Gdański do swoich kapłanów przed rozpoczęciem perygrynacji obrazu *Chrystusa Miłosiernego* i III Synodu Diecezjalnego, w: Statuty III Synodu Gdańskiego, tom I, Gdańsk 2001, s. 9.

<sup>8</sup> Por. M. Sitarz, *Synod diecezjalny w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku. Zarys problematyki*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 27 (2014), s. 95.

<sup>9</sup> Por. kan. 273-289, *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 [dalej cyt.: KPK/83].

<sup>10</sup> Por. Pauli PP. VI, *Litterae Apostolicae Ministeria quaedam* motu proprio datae quibus disciplina circa Primam Tonsuram, Ordines Minores et Subdiaconatum in Ecclesia Latina innovatur (15.08.1972), AAS 64 (1972), s. 529-534, tekst polski w: Paweł VI, List motu proprio wprowadzające nową dyscyplinę w odniesieniu do tonsury, święceń niższych i subdiakonatu w Kościele Łacińskim, „Wiadomości Diecezji Lubelskiej” 1 (1973), s. 1-5.

<sup>11</sup> Por. kan. 266 § 1, KPK/83.

i biskupi<sup>12</sup>. Duchowni (*clerici*), to zatem ci, którzy przyjęli święcenia<sup>13</sup>: w stopniu diakonatu, prezbiteratu lub episkopatu. Przywołane powyżej kanony Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II dotyczą duchownych, niezależnie od pełnionych przez nich zadań. W odrębnych kanonach kodeks ujmuje te uprawnienia i zobowiązania duchownych, które wynikają z piastowanej przez nich funkcji czy urzędu<sup>14</sup>. Aplikacja omawianych norm kodeksowych do prawa partykularnego Archidiecezji Gdańskiej, która została dokonana w dokumentach III Synodu Gdańskiego posiada podobny schemat. Oznacza to, że statuty synodalne odrębnie ujmują prawa i obowiązki wszystkich duchownych, a w innych miejscach określają prawa i obowiązki tych duchownych, którzy znaleźli się w specyficznych warunkach ze względu na zadanie zlecone im przez biskupa diecezjalnego lub ze względu na aktualną sytuację życiową. Rozdział II Statutów III Synodu Gdańskiego został zatytułowany „Kapłaństwo i życie konsekrowane jako wspólnota życia i posługi z Chrystusem”<sup>15</sup>. Jest to fragment dokumentów synodalnych, w którym omówiony został teologiczny wymiar powołania i służby kapłańskiej oraz przywołana nauka i dyscyplina Kościoła dotycząca zobowiązań ciążących na osobach duchownych. Niektóre prawa i obowiązki odnoszące się do wszystkich duchownych zostały rozproszone w innych miejscach statutów synodalnych. Podobnie jest z uprawnieniami i zobowiązaniami dotyczącymi duchownych piastujących urzędy i sprawujących określone funkcje.

## II. Obowiązki wszystkich duchownych zawarte w Statutach III Synodu Gdańskiego

Duchowni realizują swoje pasterskie powołanie poprzez posługę wśród wiernych, do których zostają posłani. Posługę tę ukierunkowują na realizację zbawczej misji Kościoła. Z racji przyjętych święceń nabywają nie tylko należne im prawa, lecz zaciągają również szczególne obowiązki<sup>16</sup>. Statuty III Synodu Gdańskiego przypominają nauczanie Kościoła w tym zakresie. Synod w swoim podstawowym wymiarze ma charakter pastoralny, a nie kanoniczny. Treść dokumentów synodalnych stanowi więc raczej przypomnienie ogólnych zasad oraz ich uzasadnienie teologiczne niż ujęcie normatywne praw i obowiązków osób duchownych.

<sup>12</sup> Por. kan. 1009 § 1 KPK/83; por. J. Krukowski, *Kanon 207*, w: red. J. Krukowski, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Tom II/1 Księga II, Lud Boży*, Poznań 2005, s. 21.

<sup>13</sup> Por. W. Góralski, *Lud Boży, Kościelne prawo osobowe*, Częstochowa 1996, s. 13.

<sup>14</sup> Por. E. A. Sweeny, *The Obligations and Rights of the Pastor of a Parish According to The Code of Canon Law*, Ottawa 2002, s. 51-52.

<sup>15</sup> Por. Statuty III Synodu Gdańskiego, tom I, Gdańsk 2001, s. 114-158 [dalej: Statuty, tom I].

<sup>16</sup> Por. J. Wroceński, *Zajęcia zakazane duchownym według Kodeksu Jana Pawła II i uchwał polskich synodów*, w: *Domine, ego servus tuus. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia kapłaństwa ks. oficjara dr Stefana Kośnika*, red. J. Babiński, Warszawa 2009, s. 461-462.



## 1. Obowiązek okazywania szacunku i posłuszeństwa papieżowi oraz własnemu ordynariuszowi

Statuty synodalne nawiązując do ujętego w kanonie 273 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II obowiązku okazywania posłuszeństwa papieżowi oraz własnemu ordynariuszowi odwołują się do wymogu radykalizmu ewangelicznego w życiu kapłanów. Radykalizm ten winien przejawiać się w ewangelicznej radzie posłuszeństwa, która obok czystości i ubóstwa stanowi konkretny wyraz miłości pasterskiej<sup>17</sup>. Statuty ukazują teologiczny wymiar posłuszeństwa kapłańskiego, które widoczne jest w usposobieniu ducha, dzięki któremu kapłan jest gotów szukać nie własnej woli, ale woli Tego, który go posłał. Ponadto dokumenty synodalne wyjaśniają, że posłuszeństwo kapłańskie posiada wymiar apostolski, wspólnotowy i pastoralny, służąc budowaniu Kościoła przez stałą dyspozycyjność kapłana w podejmowaniu zadań wyznaczonych mu przez władzę kościelną<sup>18</sup>. Termin władza kościelna należy tu rozumieć szeroko, jako przekazany przez Chrystusa apostołom i ich następcom autorytet, który ma służyć pożytkowi wiernych<sup>19</sup>. Teologię władzy kościelnej dokumenty synodalne ukazują w opracowaniu zatytułowanym „Teologia Kościoła”, w rozdziale: „Kościół hierarchiczny” przypominając, że „Papież jako zastępca Chrystusa i Pasterz całego Kościoła ma pełną, najwyższą i powszechną władzę nad Kościołem”<sup>20</sup>. Dokumenty synodalne precyzują też, że kapłan winien okazywać posłuszeństwo biskupowi, do którego należy odważnie zwracać się z inicjatywami i potrzebami parafii będąc jednocześnie zawsze w gotowości do poddania się jego decyzji<sup>21</sup>. Dodać należy, że Statuty III Synodu Gdańskiego w żadnym miejscu nie wspominają o kanonicznym obowiązku okazywania szacunku papieżowi oraz własnemu ordynariuszowi, wynikającemu z kanonu 273 KPK/83.

## 2. Obowiązek przyjęcia i wypełnienia zadania powierzonego przez ordynariusza

Obowiązek przyjęcia zadań zleconych przez ordynariusza wynika z kan. 274 § 2 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II. Literatura przedmiotu za jedno

<sup>17</sup> Por. tamże, nr 192, s. 118.

<sup>18</sup> Por. tamże, nr 193, s. 118-119.

<sup>19</sup> Por. M. Żurowski, *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984, s. 21-25.

<sup>20</sup> *Teologia Kościoła*, w: Statuty, tom I, s. 34.

<sup>21</sup> Por. Statuty, tom I, nr 193, s. 119.

ze źródeł tego zobowiązania uznaje akt inkardynacji<sup>22</sup>. Statuty synodalne połączyły go z posłuszeństwem wobec władzy kościelnej. Posłuszeństwo wyraża się bowiem w gotowości poddania się decyzjom biskupa, również w zakresie powierzanych przez nie go zadań, funkcji czy urzędów. Statuty synodalne kładą nacisk na konieczność kapłańskiej postawy *sentire cum Ecclesia*, czyli zjednoczenia, współmyślenia, współprzeżywania swoich spraw w zjednoczeniu z całym Kościołem. W praktyce ta postawa widoczna jest w przyjmowaniu i wykonywaniu w duchu wiary poleceń i nakazów papieża oraz biskupa, a także działanie w duchu służebnego i pokornego oddania się powierzonym sobie wiernym<sup>23</sup>. Prawodawca kościelny ustala, że obowiązek przyjęcia i wiernego wypełniania zadania powierzonego przez biskupa nie jest absolutny. Istnieje możliwość wyrażenia swojej dezaprobaty wobec nakazu własnego ordynariusza, jeśli jest ona usprawiedliwiona prawnie uznaną przeszkodą<sup>24</sup>. Może ją stanowić np. choroba, inwalidztwo lub inne zadanie kościelne prawnie wykonywane. Jednakże zasadność odnowy przyjęcia urzędu kościelnego zawsze ocenia własny ordynariusz. Statuty synodalne podają zasadę, w myśl której prezbiterzy powinni odważnie występować i przedkładać swojemu biskupowi inicjatywy własne oraz potrzeby parafii, w której posługują, będąc jednocześnie zawsze gotowi poddać się jego decyzji<sup>25</sup>.

### 3. Obowiązek współpracy z innymi duchownymi i popierania misji świeckich w Kościele

Jednym z podstawowych zadań, koniecznym dla budowania wspólnoty kościelnej jest wzajemna współpraca pomiędzy duchownymi oraz na linii duchowni - świeccy<sup>26</sup>. Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II obowiązek ten ujmuje w kanonie 275. Statuty III Synodu Gdańskiego nawiązują do omawianego kanonicznego obowiązku współpracy przypominając, że jedność, która zespala prezbiterów z biskupem oraz nawzajem między sobą, wyraża istotę kapłańskiej służby, która powinna być spełniana jako dzieło wspólne<sup>27</sup>. Węzłami łączącymi duchownych, w myśl prawodawcy, powinny być braterstwo i modlitwa. Wyświęcony kapłan, zarówno diecezjalny, jak i zakonny, na mocy sakramentu święceń pozostaje w łączności

<sup>22</sup> Por. J. Krukowski, *Kanon 274*, w: red. J. Krukowski, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 95.

<sup>23</sup> Por. Statuty, tom I, nr 190, s. 118.

<sup>24</sup> Por. kan. 274 § 2, KPK/83.

<sup>25</sup> Por. Statuty, tom I, nr 193, s. 119.

<sup>26</sup> Por. P. Wierzbicki, *Współpraca wiernych świeckich z duchownymi w Kościele partykularnym według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, Lublin 2016, s. 33.

<sup>27</sup> Por. Statuty, tom I, nr 187, s. 117.

z innymi członkami prezbiterium przez miłość, posługę i braterstwo<sup>28</sup>. III Synod Gdański nawiązuje do tej zasady nauczając, że prezbiterzy są braćmi wśród braci i sługami Kościoła – komunii, aby w jedności z papieżem, własnym biskupem oraz w ścisłej więzi z całym prezbiterium tworzyć wspólnotę kościelną<sup>29</sup>. Ponadto statuty synodalne przypominają teologiczny sens oraz zasady współpracy duchowieństwa z wiernymi świeckimi: „Synod zaleca duchowieństwu i wiernym świeckim prowadzenie dialogu i współpracy w atmosferze zaufania, miłości i prawdy w celu pełniejszego wcielania w życie Kościoła i świata wymagań Ewangelii. Przedmiot i formy dialogu oraz współpracy apostołskiej, w zależności od potrzeb i okoliczności, powinny być ustalane przez duszpasterzy i wiernych świeckich”<sup>30</sup>. Warunkiem współpracy duchownych i świeckich jest wzajemne uznanie chrześcijańskiej godności i kościelnej tożsamości oraz uznanie odrębności i promowanie misji każdego z omawianych stanów<sup>31</sup>. Synod zwraca uwagę, że wzajemna autonomia, a jednocześnie chęć wspólnej pracy w dziele ewangelizacji stwarza możliwość dotarcia do szerszego kręgu ludzi efektywniejszej realizacji pracy apostołskiej. Jednocześnie dokumenty synodalne przypominają wiernym świeckim ich prawo do przedstawiania swoich potrzeb i poglądów pasterzom Kościoła<sup>32</sup>.

#### 4. Obowiązek dążenia do świętości

Statuty synodalne w kilku miejscach odnoszą się do obowiązku duchownych ujętego w kan. 276 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II, a dotyczącego dążenia do świętości. Podejmując zagadnienie życia duchowego kapłanów dokumenty synodalne stwierdzają, że kapłaństwo jest ściśle związane z wezwaniem do świętości, które ma swoje źródło w przyjętych święceniach, a tym samym w upodobnieniu kapłana do Chrystusa. Świętość kapłańska jest ukierunkowana chrystocentrycznie i polega na zjednoczeniu z Jezusem i działaniu w Jego imieniu. Statuty stwierdzają, że „Kapłani realizują powołanie do świętości, wypełniając gorliwie swe obowiązki, wynikające z uczestniczenia w prorockiej, kapłańskiej

---

<sup>28</sup> Por. L. Sabbaresi, *I fedeli costituiti popolo di Dio. Commento al Codice Diritto Canonico libro II*, parte I, Roma 2003, s. 101.

<sup>29</sup> Por. Statuty, tom I, nr 186, s. 116.

<sup>30</sup> Statuty, tom I, nr 332b, s. 178.

<sup>31</sup> Por. D. Lipiec, *Trudności we współpracy duchowieństwa i laikatu*, „Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn - Łomża” 20 (2002), s. 207-209; W. Wesoty, *Kapłan i laikat w Kościele*, w: *Sacerdos Alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga Jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, red. S. Ropiak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2010, s. 382.

<sup>32</sup> Por. Statuty, tom I, nr 310, s. 167, kan. 212 §2, KPK/83.

i królewskiej misji Chrystusa”<sup>33</sup>. Zdanie to w swojej treści łączy się z kan. 276 KPK/83, który stanowi, że duchowni powinni przede wszystkim wiernie i niestrudzenie wypełniać obowiązki pasterskiej posługi<sup>34</sup>. Ponadto statuty synodalne uszczegóławiają codzienne obowiązki i zadania duchowe życia kapłańskiego, które powinny stać się drogą do świętości. Są to następujące zadania: codzienna Msza święta i adoracja eucharystyczna; sakrament pokuty, codzienny rachunek sumienia i kierownictwo duchowe; odprawianie Liturgii Godzin; medytacja z wykorzystaniem tekstów Liturgii Słowa; lektura Pisma Świętego; pobożność maryjna; przyjazne i odpowiedzialne bycie ze wspólnotą i we wspólnocie kapłańskiej; roztropne i wzbogacające wykorzystanie czasu, w tym także na odpoczynek oraz regenerację fizyczną i psychiczną; korzystanie z przewidzianych w programie diecezjalnym form stałej formacji kapłańskiej<sup>35</sup>. Wymienione zadania są spójne z wymienionymi w kan. 275 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II. Prawodawca kodeksowy wymienia ponadto obowiązek odprawiania rekolekcji, według przepisów prawa partykularnego. Statuty synodalne precyzują, iż w Archidiecezji Gdańskiej kapłani zobowiązani są do odprawiania dni skupienia (w miarę możliwości co miesiąc) i corocznych rekolekcji (organizowanych w Archidiecezji lub poza jej terenem). Ponadto prawodawca partykularny dodaje dodatkowe zobowiązanie: kapłani odprawiający doroczne rekolekcje poza diecezją powinni przedstawić w Kurii Metropolitalnej pisemne zaświadczenie o ich odbyciu<sup>36</sup>.

## 5. Obowiązek zachowania wstrzemięźliwości i celibatu

Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II stanowi, iż celibat będący darem Bożym, dzięki któremu święci szafarze mogą niepodzielnym sercem łączyć się z Chrystusem, a także posługiwać Bogu i ludziom, ma swoje źródło we wstrzemięźliwości, którą duchowni mają obowiązek zachować ze względu na Królestwo niebieskie<sup>37</sup>. Stosowność celibatu w życiu kapłańskim opiera się na podstawach teologicznych i duchowych. Symbolizuje on istotę służby wykonywanej w możliwie skutecznym sposób. Im bardziej życie kapłańskie oddane jest niepodzielnym sercem Chrystusowi, tym bardziej owocna i wiarygodna jest jego posługa<sup>38</sup>. W Statutach III Synodu Gdańskiego został podjęty temat celibatu kapłańskiego

<sup>33</sup> Statuty, tom I, nr 188, s. 117.

<sup>34</sup> Por. kan. 274 § 2, 1<sup>o</sup>, KPK/83.

<sup>35</sup> Por. Statuty, tom I, nr 196, s. 120-121.

<sup>36</sup> Por. Statuty, tom I, nr 219, s. 128.

<sup>37</sup> Por. kan. 277 § 1, KPK/83.

<sup>38</sup> Por. J.E. Lynch, *can. 277*, w: red. J.A. Coridem, T.J. Green, D.E. Heintschel, *The Code of Canon Law. A text and commentary*, New York/Mahwah 1985, s. 209.

oraz uzasadniony jego sens teologiczny i praktyczny. Celibat kapłański należy postrzegać jako dar z siebie na rzecz Kościoła. Źródłem tego zobowiązania jest bowiem własna wola kandydata do święceń<sup>39</sup>. Statuty przypominają, że celibat kapłański należy rozumieć jako aspekt pozytywnego ukierunkowania, bodziec miłości pasterskiej i jako szczególny udział w ojcostwie Boga oraz płodności duchowej Kościoła. Jest on też okazją do większej dyspozycyjności na rzecz Kościoła oraz ułatwia poświęcenie się wspólnocie, wśród której kapłan duszpasterzuje<sup>40</sup>. Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II przewiduje, że biskup diecezjalny może wydać bardziej szczegółowe normy w kwestii obowiązku zachowania wstrzemięźliwości i celibatu. Dokumenty synodalne nie zawierają jednak dodatkowych dyspozycji w tej kwestii.

## 6. Obowiązek stałej formacji duchownych

Prawodawca kodeksowy zobowiązuje duchownych do kontynuacji studiów z zakresu teologii oraz z innych dziedzin, które mogłyby przyczynić się do ułatwienia posługi duszpasterskiej<sup>41</sup>. Dokumenty Soboru Watykańskiego II, jak też posoborowa adhortacja Jana Pawła II *Pastores dabo Vobis* uściślają, że istnieją cztery podstawowe wymiary formacji kapłańskiej: ludzka, duchowa, intelektualna i duszpasterska<sup>42</sup>. Statuty III Synodu Gdańskiego poświęcają temu tematowi cały rozdział określając na czym polega stała formacja i jakie jest jej teologiczne uzasadnienie, uszczegóławiając aspekty tej formacji w duchu posoborowego nauczania Kościoła, wskazując na czas, sposoby i środki formacji stałej oraz odnosząc się do szczegółowych sytuacji życia kapłańskiego<sup>43</sup>. Pośród tych sytuacji dokumenty synodalne wymieniają kapłanów seniorów, kapłanów dotkniętych chorobą i cierpieniem oraz duchownych przeżywających trudności życia kapłańskiego prowadzące nawet do doświadczenia kryzysu. Kodeks prawa kanonicznego stanowi, że kapłani mają uczestniczyć w zorganizowanych konferencjach i wykładach według przepisów prawa partykularnego<sup>44</sup>. Statuty synodalne ustanawiają tego rodzaju normy i ujmują je w *Instrukcji dotyczącej stałej formacji kapłańskiej w Archidiecezji Gdańskiej*<sup>45</sup>. Instrukcja uszczegóławia ilość i program spotkań formacyjnych dla wszystkich

<sup>39</sup> Por. M. Grochowina, *Zobowiązanie duchownych do celibatu według Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, „Kościół i Prawo” 1 (14) 2012, s. 18.

<sup>40</sup> Por. Statuty, tom I, nr 194, s. 119.

<sup>41</sup> Por. kan. 279, KPK/83.

<sup>42</sup> Por. Cz. Rychlicki, *Aktualność soborowego przesłania o formacji kapłańskiej w 50 lat po Soborze*, „Studia Płockie” 42 (2014), s. 103.

<sup>43</sup> Por. Statuty, tom I, nr 201-227, s. 123-131.

<sup>44</sup> Por. kan. 279 § 2, KPK/83.

<sup>45</sup> Por. Statuty, tom II, 2.1, s. 139-143.

kapłanów, miejsca ich spotkań oraz odpowiedzialność programowo – organizacyjną. Następnie w sposób jeszcze bardziej szczegółowy odnosi się do formacji stałej młodych kapłanów: neoprezbiterów, kapłanów od drugiego do piątego roku po święceniach oraz kapłanów od szóstego do ósmego roku po święceniach. Dokument ustanawia jednocześnie obowiązkowy egzamin wikariuszowski dla duchownych z pięcioletnim stażem kapłańskim oraz egzamin proboszczowski po ósmym roku kapłaństwa. Ponadto dokumenty synodalne kładą nacisk na zapewnienie duchowieństwu stałej formacji liturgicznej tak, by duszpasterze przeniknięci duchem i mocą liturgii stali się nauczycielami dla wszystkich wiernych<sup>46</sup>. Należy zwrócić uwagę, realizacji zadania stałej formacji kapłańskiej, w zakresie rozwoju intelektualnego, w Archidiecezji Gdańskiej służy Gdańskie Archidiecezjalne Kolegium Teologiczne w Gdyni. W ramach swojej działalności, we współpracy naukowej z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, organizuje ono 3 letnie studia podyplomowe z teologii praktycznej dla młodych księży. Celem studiów jest pogłębienie wiedzy z zakresu współczesnej problematyki duszpasterskiej, prawa kościelnego, teologii biblijnej, teologii dogmatycznej, teologii moralnej, ekumenizmu, duchowości i katechetyki. Po ukończeniu studiów uczestnicy otrzymują świadectwo ukończenia studiów podyplomowych, a także mają możliwość uzyskania tytuł licencjata teologii. Wydaje się, że normy prawa partykularnego wynikające ze Statutów III Synodu Gdańskiego są odpowiedzią na kodeksowe zobowiązanie duchownych do stałej formacji kapłańskiej.

## 7. Obowiązek prowadzenia prostego życia

Jednym z zobowiązań odnoszących się do duchownych jest obowiązek prowadzenia prostego życia oraz powstrzymania się od wszystkiego, co trąci próżnością. Wynika on z treści kanonu 282 Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II. Obowiązek ten łączy się bezpośrednio z dobrami materialnymi, których należy używać w taki sposób, aby starczyło na godziwe utrzymanie i wypełnianie wszystkich obowiązków własnego stanu. To, co duchownym zbywa, należy przeznaczyć na dobro Kościoła i dzieła miłości<sup>47</sup>. Jan Paweł II nauczał, że duchowny powinien otrzymywać odpowiednie wynagrodzenie za swoją posługę, zgodnie z ewangeliczną zasadą (por. Łk 10, 7; Mt 10, 10), jednak urząd kościelny, jaki piastuje nie może być dla niego okazją do osobistego wzbogacenia się, czy też czerpania korzyści dla swoich krewnych<sup>48</sup>. Dobra, które duchownym przypadają z racji wypełniania funkcji

<sup>46</sup> Por. Statuty, tom I, 638, s. 284.

<sup>47</sup> Por. kan. 282 § 2, KPK/83.

<sup>48</sup> Por. M. Kaczmarek, *Rady ewangeliczne w życiu kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 5 (1996), s. 204.

kościelnej powinny być używane z poczuciem odpowiedzialności, umiarkowanie, z prawą intencją i właściwym dystansem do rzeczy materialnych. Przepisy synodalne nie definiują na czym polega „godziwe utrzymanie”, ale w nawiązaniu do przepisów kodeksowych zachęcają duchownych do realizacji ewangelicznej rady ubóstwa<sup>49</sup>. Ponadto wyjaśniają, że ubóstwo polega na podporządkowaniu wszystkich dóbr najwyższemu dobru Boga i Jego Królestwa oraz, że praktykowanie tej rady ewangelicznej chroni i podtrzymuje w kapłanie wewnętrzną wolność. Statuty podkreślają też pewną praktyczną korzyść: ubóstwo ma charakter pastoralny, ponieważ pomaga duchownemu uważać biednych i najślabszych za powierzonych mu w szczególny sposób oraz czyni kapłana dyspozycyjnym i gotowym do pójścia wszędzie tam, gdzie jest najbardziej potrzebny. Ponadto synod zauważa, że dzięki realizacji rady ubóstwa kapłan potrafi stanąć u boku biednych, a także okazać solidarność z wysiłkami na rzecz ustanowienia bardziej sprawiedliwego społeczeństwa oraz być wrażliwym i lepiej rozumieć problemy społeczne i ekonomiczne<sup>50</sup>.

## 8. Obowiązek rezydencji

Ustawodawca kościelny w obowiązującym kodeksie zawarł dyspozycję, iż duchowni nie powinni na dłuższy czas opuszczać swojej diecezji bez zezwolenia – przynajmniej domniemanego – własnego ordynariusza<sup>51</sup>. Stały pobyt duchownych w swojej diecezji, w której pełnią posługę wynika z ich obowiązku służby i z tym jest związane kodeksowe ograniczenie prawa do swobodnego przesiedlania się duchownych. Z przytoczonej normy kodeksowej wynika, iż obowiązek przebywania we własnej diecezji mają wszyscy duchowni, zarówno piastujący urzędy rezydencjalne, jak i nierezydencjalne, z tym jednak, że pierwsi muszą stale przebywać w miejscu pełnienia swojego urzędu, drudzy zaś - przynajmniej w granicach swojej diecezji<sup>52</sup>. Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II o obowiązku rezydencji stanowi wprost wobec: kardynałów<sup>53</sup>, biskupów diecezjalnych<sup>54</sup>, proboszczów<sup>55</sup>, wikariuszy parafialnych<sup>56</sup>. W literaturze przedmiotu istnieje przeświadczenie, iż obowiązek ten rozciąga się również w stosownym wymiarze na innych kapłanów pełniących

<sup>49</sup> Por. Statuty, tom I, 192, s. 118.

<sup>50</sup> Por. Statuty, tom I, 195, s. 120.

<sup>51</sup> Por. kan. 283 § 1, KPK/83.

<sup>52</sup> Por. J. Adamczyk, *Rezydencja duchownych w dyspozycjach Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 48 (2005) nr 3-4, s. 115.

<sup>53</sup> Por. kan. 356, KPK/83.

<sup>54</sup> Por. kan. 395 § 1, KPK/83.

<sup>55</sup> Por. kan. 533 § 1, KPK/83.

<sup>56</sup> Por. kan. 550 § 1, KPK/83.

urzędy zrównane z biskupem bądź proboszczem, bądź analogiczne, a także na tych duchownych, którzy z racji sprawowanej posługi kościelnej powinni być na stałe do dyspozycji wiernych. Należy tu zaliczyć: legatów papieskich, prałatów i opatów terytorialnych, wikariuszy i prefektów apostolskich, administratorów apostolskich ustanowionych na stałe, biskupów polowych, administratorów parafii, a także rektora seminarium i moderatorów seminaryjnych, kapelanów odpowiedzialnych za jakąś wspólnotę lub specjalny zespół wiernych, przełożonych zakonnych i innych<sup>57</sup>. Ustawodawca kodeksowy zaznacza, że „dłuższy czas” pobytu poza miejscem rezydencji należy określić przepisami prawa partykularnego. W literaturze przedmiotu uznaje się, iż przez *notabile tempus* („znacznym czasem”) należy rozumieć taką nieobecność w diecezji, która uniemożliwia duchownemu wypełnianie obowiązków służbowych<sup>58</sup>. Statuty III Synodu Gdańskiego w żadnym miejscu nie określają ile wynosi „dłuższy czas”, po przekroczeniu którego na kapłanie ciąży obowiązek uzyskania aprobaty własnego ordynariusza na wyjazd poza diecezję. W statutach synodalnych tylko w dwóch miejscach mowa jest o obowiązku rezydencji, i to zawsze w odniesieniu do obowiązku ciążącego na wikariuszu<sup>59</sup>. Duchowni Archidiecezji Gdańskiej nie są więc zobowiązani żadnymi dodatkowymi, partykularnymi przepisami w tej dziedzinie.

## 9. Obowiązek noszenia stroju kościelnego

Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II stanowi, że duchowni powinni nosić odpowiedni strój kościelny. Szczegółowe rozporządzenia dotyczące zasad noszenia stroju pozostawia dyspozycji właściwych Konferencji Episkopatów oraz miejscowym zwyczajom<sup>60</sup>. Istota stroju duchownego polega na tym, iż jest on znakiem osoby, która we wspólnocie kościelnej i przez nią składa publiczne świadectwo szczególnej przynależności do Boga<sup>61</sup>. Według aktualnie przyjętego w Polsce zwyczaju strojem duchownym może być strój długi, czyli sutanna, lub strój krótki, charakteryzujący się ciemnymi spodniami z marynarką i rzymską koloratką. Przepis nie dotyczy diakonów stałych, chyba że prawo partykularne stanowi co innego<sup>62</sup>. Statuty III Synodu Gdańskiego zawierają regulację w tym zakresie.

<sup>57</sup> J. Adamczyk, *Rezydencja duchownych*, dz. cyt., s. 115-130.

<sup>58</sup> Por. J. Krukowski, *Kanon 283*, w: red. J. Krukowski, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 107.

<sup>59</sup> Por. Statuty, tom I, 73, s. 82; Statuty, tom II, 1.16, *Rozporządzenie o prawach i obowiązkach księży wikariuszy*, s. 123.

<sup>60</sup> Por. kan. 284, KPK/83.

<sup>61</sup> Por. T. Rincón-Pérez, *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 266.

<sup>62</sup> J. Krukowski, *Kanon 284*, w: red. J. Krukowski, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 108.



Czytamy w nich, że kapłan powinien być rozpoznawany przez strój. Ubiór ten ma być wyraźnym znakiem poświęcenia i tożsamości wykonywania urzędu publicznego oraz przynależności duchownego do Boga i do Kościoła. Statuty synodalne ustalają, że „przy wykonywaniu czynności liturgicznych kapłani powinni być ubrani w sutannę. Podczas katechizacji szkolnej oraz innych zajęć duszpasterskich strój kapłański stanowi sutanna lub ciemny garnitur z koloratką (tzw. *clergyman*), który jest również codziennym ubiorem duchownych”<sup>63</sup>. Wydaje się, że są to wyczerpujące i czytelne zasady prawa partykularnego dotyczące obowiązku noszenia stroju kościelnego.

## 10. Obowiązek powstrzymania się od tego, co nie przystoi duchownym

Ustawodawca kościelny w obowiązującym kodeksie stanowi, że duchowni powinni powstrzymać się od tego wszystkiego, co wprost nie przystoi ich stanowi<sup>64</sup>. Kodeks nie wylicza, o jakie sytuacje konkretnie chodzi, nie wskazuje poszczególnych aktywności, które można by uznać za nieprzyzwoite. W literaturze przedmiotu wskazuje się na takie zajęcia zawodowe, które – choć same z siebie nie są złe – są jednak nieodpowiednie do stanu życia i powołania kapłańskiego<sup>65</sup>. Niektórzy kanoniści podjęli próbę wyliczenia pewnych sytuacji, które nie przystają do charakteru powołania kapłańskiego, zaliczając do nich np. przesiadywanie w lokalach, w których podaje się alkohol, udział w gorszących widowiskach, oddawanie się grom hazardowym czy wykonywanie zawodów powszechnie uważanych za zaszczytne itp.<sup>66</sup>. Kapłani zawsze powinni mieć na uwadze fakt, że ich powołanie skierowane jest ku celom wyższym i wartościom duchowym. Taka postawa sprzyja podejmowaniu właściwych decyzji i unikaniu tego, co światowe. Należy jednak dodać, że prawodawca wydał w tej kwestii tylko pewne zarządzenie ogólne pozostawiając ostateczną kwalifikację konkretnych zachowań prawu partykularnemu. Ponadto uszczegóławiając tę dyspozycję ustawodawca kościelny najpierw zachęca duchownych do tego, aby sami rozsądzili, co nie przystoi ich stanowi, a następnie ustanawia zakazy, przez które ogranicza swobodę ich działania. Zakazy te dotyczą przyjmowania urzędów publicznych, z którymi łączy się udział w wykonywaniu władzy świeckiej oraz zakaz podejmowania się zarządu dóbr, które należą do osób lub urzędów świeckich, a z którymi łączy się obowiązek

<sup>63</sup> Statuty, tom I, 197, s. 121.

<sup>64</sup> Por. kan. 285 §§ 1 i 2, KPK/83.

<sup>65</sup> Por. J. Krukowski, *Kanon 285*, w: red. J. Krukowski, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 109.

<sup>66</sup> Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, t. II, Olsztyn 2010, s. 93.

składania rachunków. Ponadto zakazuje się składania poręczeń i podpisywania weksli<sup>67</sup>. Prawodawca stwierdza, że duchowni powinni powstrzymać się od zakładania lub przynależenia do stowarzyszeń, których cel jest nie do pogodzenia z obowiązkami stanu duchownego<sup>68</sup>. W odrębnym kanonie prawodawca zabrania duchownym uprawiania handlu lub transakcji<sup>69</sup>. Większość kanonistów traktuje handel i transakcję jako synonimy. W kanonistyce za transakcję uznaje się kupno rzeczy przeznaczonych lub nie do handlu, które w takiej samej formie zostają następnie sprzedane po wyższej cenie (np. obca waluta, papiery wartościowe, przedmioty artystyczne)<sup>70</sup>. W kolejnym kanonie prawodawca zakazuje duchownym czynnego udziału w partiach politycznych oraz w kierowaniu związkami zawodowymi<sup>71</sup>. Ostatnim zakazem ujętym w ramy kodeksowe jest dobrowolne zaciąganie się do wojska<sup>72</sup>. Jedynie zgoda legalnej władzy kościelnej usprawiedliwia wymienione powyżej działania. Omawiany obowiązek powstrzymania się od wszystkiego, co nie przystoi duchownym nie znajduje wyrazistego określenia w prawie partykularnym Archidiecezji Gdańskiej. Statuty III Synodu Gdańskiego przypominają soborową i posoborową naukę Kościoła na temat sakramentu kapłaństwa, omawiają wymiary i cel posługi kapłańskiej, zwracają uwagę na eklezjologiczny wymiar kapłaństwa sakramentalnego oraz na życie duchowe kapłana, szeroko opisują również zasady formacji stałej kapłanów, ale nie zawierają konkretnych wskazówek dotyczących wyżej wymienionych okoliczności. W dokumentach synodalnych nie znajdujemy katalogu sytuacji, której wprost nie licują z powołaniem kapłańskim. Synod zwraca wprawdzie uwagę, zarówno duchownych jak i świeckich, na właściwy wymiar zaangażowania osobistego i instytucjonalnego w dialog polityczny podkreślając, że bezpośrednio zaangażowanie w życie polityczne jest domeną katolików świeckich<sup>73</sup>. Prawodawca partykularny nie mówi jednak wprost o stosunku duchownych do życia politycznego i sposobach realizacji własnych poglądów, jako obywateli państwa. Poza tym aspektem, żadne z wymienionych zakazów dotyczących zaangażowania osób duchownych nie znajdują odzwierciedlenia w dokumentach synodalnych.

<sup>67</sup> Por. kan. 285 §§ 3 i 4, KPK/83.

<sup>68</sup> Por. kan. 278 § 3, KPK/83.

<sup>69</sup> Por. kan. 286, KPK/83.

<sup>70</sup> Por. T. Gałkowski, *Zakaz uprawiania handlu i dokonywania transakcji przez duchownych Kościoła katolickiego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 25 (2016) 2, s. 84-85.

<sup>71</sup> Por. kan. 287 § 2, KPK/83.

<sup>72</sup> Por. kan. 289 § 1, KPK/83.

<sup>73</sup> Statuty, tom I, 977, s. 390.

## 11. Obowiązek popierania pokoju i zgody między ludźmi

Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II w kanonie 287 zobowiązuje duchownych do wspierania pokoju i harmonii opartej na sprawiedliwości<sup>74</sup>. Postawa kapłanów w tej kwestii musi być zdecydowana i pozytywna, a dążenie do pokoju ma się odbywać w każdy rozsądny i możliwy do przeprowadzenia sposób. Duchowni swoim postępowaniem i głoszoną nauką mają odzwierciedlać nauczanie Kościoła, który szczególnie w ostatnich latach, wykazywał aktywną i pozytywną troskę o promocję pokoju i sprawiedliwości<sup>75</sup>. Dyspozycję przytoczonego kanonu należy więc interpretować w duchu nauczania Kościoła, który wskazuje, że prawdziwy pokój między ludźmi polega przede wszystkim na poszanowaniu praw człowieka<sup>76</sup>. Statuty III Synodu Gdańskiego przywołują nauczanie Kościoła na temat poszanowania podstawowych i niezbywalnych praw ludzkich, domagania się dobrobytu i rozwoju społecznego oraz utrwalania wartości pokoju, sprawiedliwości i bezpieczeństwa<sup>77</sup>. W żadnym miejscu dokumentów synodalnych zadania te nie odnoszą się jednak wprost do duchownych. Nie znaczy to, że nie są one domeną duchowieństwa, gdyż to właśnie ono z racji szczególnego udziału w misji nauczycielskiej Kościoła zobowiązane jest do prezentowania i wcielania w życie Jego Magisterium.

### III. Prawa wszystkich duchownych w Statutach III Synodu Gdańskiego

Duchowni obok obowiązków, które nakłada na nich prawodawca kodeksowy, posiadają również uprawnienia. Chociaż można uznać, że niektóre z prezentowanych w Kodeksie Jana Pawła II praw osób duchownych są wspólne wszystkim wiernym, to jednak zostały one wyodrębnione i zaznaczone jako odnoszące się do duchowieństwa. Są to uprawnienia wspólne wszystkim kapłanom, niezależnie od pełnionych przez nich funkcji kościelnych.

---

<sup>74</sup> Por. kan. 287 § 1, KPK/83.

<sup>75</sup> Por. A. McGrath, can. 287, w: *The Canon Law. Letter & Spirit. A practical guide to the Code of Canon Law*, red. G. Sheehy, R. Brown, D. Kelly, A. McGrath, London 1999, s. 165.

<sup>76</sup> Por. J. Krukowski, *Kanon 287*, w: red. J. Krukowski, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 111.

<sup>77</sup> Statuty, tom I, 961, s. 385.

## 1. Prawo duchownych do otrzymania urzędów kościelnych

Ustawodawca kodeksowy zaznacza, że istnieją takie urzędy w Kościele, które piastować mogą tylko duchowni. Są to urzędy wymagające władzy święceń albo kościelnej władzy rządzenia<sup>78</sup>. Pełnię władzy posiadają biskupi, którzy są spadkobiercami sukcesji apostołskiej, zostali obdarzeni najwyższym kapłaństwem oraz pełnią świętego posługiwania. Współpracownikami biskupa, wspierającymi go w jego apostołskim posłannictwie są prezbiterzy. Na mocy przyjętych święceń stają się oni pasterzami wiernych i celebryją kult Boży. Z kolei diakoni, choć są duchownym, to nie wypełniają właściwej posługi kapłańskiej. Mogą jednak sprawować przepisane im prawem funkcje kościelne<sup>79</sup>. W prawie kościelnym świętą władzę (*potestas sacra*), która ze swej natury jest jedna, dzieli się ze względu na podmiot na władzę święceń (*potestas ordinis*) i na władzę rządzenia (*potestas regiminis seu iurisdictionis*). Pierwsza zasadniczo związana jest z ważnym przyjęciem święceń, druga zaś wiąże się z objęciem urzędu, który daje możliwość sprawowania władzy bądź z otrzymaniem delegacji<sup>80</sup>. Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II nie zawiera ustawowej definicji władzy święceń. W literaturze przedmiotu uznaje się, że jest to władza, której akty odnoszą się do sprawowania kultu Bożego i uświęcania ludzi<sup>81</sup>. W doktrynie prawa kanonicznego za władzę rządzenia uznaje się wywodzące się od Chrystusa upoważnienie do kierowania wiernymi i do określenia ich działalności z poszanowaniem wolności osobistej, odpowiednio do celu Kościoła<sup>82</sup>. Kiedy mocą samego prawa władza ta łączy się z urzędem, nazywamy ją władzą zwyczajną, kiedy udziela się jej za pośrednictwem urzędu, mówimy o władzy delegowanej. Z cytowanego kanonu wynika wprost, że świeccy nie są zdolni przyjąć i sprawować urzędów do wykonywania których wymaga się władzy święceń albo kościelnej władzy rządzenia. Ustawodawca kodeksowy nie wylicza też, o jakie urzędy chodzi. Statuty III Synodu Gdańskiego przytaczają naukę Kościoła na temat rozróżnienia pomiędzy kapłaństwem powszechnym a kapłaństwem urzędowym<sup>83</sup>, przywołują też doktrynę o kapłaństwie urzędowym<sup>84</sup>. Nie znajdujemy w nich pogłębionej refleksji nad tematem urzędów kościelnych, ale raczej podkreślenie potrzeby wspólnego posługiwania kapłanów z biskupem w Kościele, dla Kościoła i wobec Kościoła. Należy zauważyć, że dokumenty

<sup>78</sup> Por. kan. 274 § 1, KPK/83.

<sup>79</sup> Por. M. Ozorowski, *Urząd i posługa w Kościele*, „Studia Teologiczne” 22 (2004), s. 21.

<sup>80</sup> Por. F. Lempa, *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok 2013, s. 84.

<sup>81</sup> Por. Tamże.

<sup>82</sup> Por. F. Lempa, *Kompetencje, uprawnienia...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>83</sup> Statuty, tom I, 180-183, s. 114-115.

<sup>84</sup> Statuty, tom I, 187, s. 117.

synodalne nie mówią wprost o otrzymywaniu tychże urzędów, jako o kodeksowym prawie przysługującym osobom duchownym.

## 2. Prawo duchownych do zrzeszania się

W obowiązującym Kodeksie prawa kanonicznego zaznaczono, iż duchowni diecezjalni mają prawo zrzeszania się z innymi dla osiągnięcia celów zgodnych ze stanem duchownym<sup>85</sup>. Uprawnienie to ma swoje źródło w prawie naturalnym i w godności osoby ludzkiej<sup>86</sup>. Prawodawca zauważa, że cele dla których działają stowarzyszenia muszą być zbieżne z celami stanu kapłańskiego. Należy więc brać pod uwagę posługę dla zbawiania Ludu Bożego oraz działalność na rzecz osobistego uświęcenia kapłanów. Jeśli celem zrzeszenia byłoby pomnażanie środków materialnych i wzbogacanie się, należy uznać, że byłoby to obce duchowości kapłańskiej. Zbieżne z nią wydają się być te stowarzyszenia, które za cel obierają rozwój w zakresie kultury, teologii, misji, prawa, posługi charytatywnej, czyli takie które mają bezpośredni związek z misją Kościoła. Ustawodawca wskazuje wprost, że należy szczególnie doceniać te stowarzyszenia, które mają statuty zatwierdzone przez kompetentną władzę kościelną<sup>87</sup>. Odnosząc omawiane uprawnienie do prawodawstwa partykularnego Archidiecezji Gdańskiej należy zauważyć, że w obowiązujących dokumentach synodalnych nie ma wprost mowy o prawie duchownych do zrzeszania się. Statuty synodalne zawierają wskazówki dotyczące eklezjologicznego wymiaru kapłaństwa sakramentalnego oraz przypominają o braterskim współdziałaniu dla realizacji celów Kościoła<sup>88</sup>. W żadnym jednak miejscu dokumentów synodalnych nie ma normatywnych regulacji w tym zakresie.

## 3. Prawo do wynagrodzenia i opieki społecznej

Pośród różnych uprawnień, jakie Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II zapewnia osobom duchownym, znajduje się również to, które dotyczy wynagrodzenia i opieki społecznej<sup>89</sup>. Sprawiedliwa zapłata za pracę stanowi fundamentalne prawo każdego człowieka. Istnieją trzy podstawy prawne, z których wynika uprawnienie duchownych do wynagrodzenia. Są nimi: wykonywana posługa,

<sup>85</sup> Por. kan. 278 § 1, KPK/83.

<sup>86</sup> Por. J. Krukowski, *Kanon 278*, w: red. J. Krukowski, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 101.

<sup>87</sup> Por. kan. 278 § 2, KPK/83.

<sup>88</sup> Statuty, tom I, 187, s. 117.

<sup>89</sup> Por. kan. 281 §§ 1 i 2, KPK/83.

stosunek inkardynacji i przynależność do prezbiterium<sup>90</sup>. Treść kanonu 281 podaje ogólną zasadę, wskazującą na podstawie, dzięki której duchowni nabywają prawo do pobierania wynagrodzenia. Podstawą tą jest wypełnianie kościelnej posługi. Do takiej posługi kwalifikują się z pewnością wszystkie działania, które bezpośrednio związane są z kanonicznie powierzonym urzędem, a także te, które wynikają z władzy święceń. Kościelną posługą będą również wszystkie zadania powierzone duchownym przez ich zwierzchników, a wykonywane dla dobra wspólnoty Kościoła. Ostatecznie określenie „kościelnej posługi” jest kompetencją biskupa diecezjalnego, któremu w powierzonej diecezji przysługuje wszelka władza zwyczajna, własna i bezpośrednia, i który zobligowany przez przepisy kodeksowe, koordynuje pracę duchownych na swoim terenie oraz troszczy się, aby właściwie wywiązywali się ze zleconych im zadań<sup>91</sup>. Jako przykłady takich działań można wymienić: katechizację, prowadzenie wykładów, czy też sprawowanie innych obowiązków w seminarium duchownym, wszelkie posługi duszpasterskie, sprawowanie sakramentów lub sakramentaliów, pracę w biurze parafialnym, pracę w sądzie kościelnym bądź też w kurii diecezjalnej. Analizując praktykę polskich Kościołów partykularnych, które w tym zakresie kierują się najczęściej wypracowanymi przez lata tradycjami, można wymienić następujące posługi, z których duchowni otrzymują uposażenie: praca katechetyczna, stypendia za sprawowane Msze święte, opłaty za pracę kancelaryjną, ofiary wypominkowe i z kolędy, ofiary składane z okazji spełniania posług kapłańskich (tzw. *iura stolae*), takie jak: udzielanie chrztu, asystowanie przy zawieraniu sakramentu małżeństwa, odprawianie pogrzebu kościelnego<sup>92</sup>. Statuty III Synodu Gdańskiego nie zawierają szczegółowych zasad i norm w odniesieniu do wynagrodzenia duchownych. Wydaje się, że prawodawca partykularny pomijając tę kwestię, pozostawia ją wypracowanej przez lata praktyce duszpasterskiej. Ustawodawca kodeksowy w rozwiązaniach dotyczących wynagrodzenia duchownych zawarł także dyspozycję dotyczącą opieki społecznej (*assistentia socialis*)<sup>93</sup>. Jako podstawy takiej opieki ustawodawca kodeksowy wymienia: chorobę, niesprawność lub starość. Statuty III Synodu Gdańskiego zawierają pewne unormowania w tej dziedzinie. Znajdujemy w nich najpierw ogólną zasadę, że całe prezbiterium Kościoła Gdańskiego powinno otaczać szczególną troską kapłanów seniorów oraz chorych kapłanów. Następnie prawodawca partykularny stwierdza, że diecezja zapewnia kapłanowi przechodzącemu na rentę

<sup>90</sup> Por. D. Walencik, *Podstawy prawa duchownych do utrzymania w ujęciu Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” XV, 2005, nr 1, s. 438.

<sup>91</sup> Por. kan. 381 § 1, KPK/83.

<sup>92</sup> Por. S. Dubiel, *Uprawnienia majątkowe Kościoła katolickiego w Polsce w świetle Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku, Konkordatu z 1993 roku i ustaw synodalnych*, Lublin 2007, s. 202-222.

<sup>93</sup> Por. kan. 281 § 2, KPK/83.

lub emeryturę odpowiednie mieszkanie i utrzymanie<sup>94</sup>. Dokumenty synodalne nie zawierają bardziej szczegółowych unormowań w tej kwestii. W praktyce ustalenia te odbywają się pomiędzy zainteresowanym kapłanem i biskupem. W Archidiecezji Gdańskiej nie ma formalnie powołanego do istnienia domu dla kapłanów seniorów. Jeśli taka jest ich wola, w porozumieniu z biskupem diecezjalnym znajdują oni miejsce swojej rezydencji przy którejś z parafii na terenie Archidiecezji Gdańskiej. Dokumenty synodalne pośród różnych świadczeń pieniężnych, do których płatności zobowiązane są parafie, proboszczowie, wikariusze, i inni kapłani, wymieniają Fundusz Kapłański. W statutach nie ma szczegółowych informacji na jego temat. Został on powołany do istnienia 11 stycznia 2003 roku<sup>95</sup> i znowelizowany 31 maja 2019 roku<sup>96</sup>. Fundusz Pomocy Kapłańskiej posiada swój regulamin<sup>97</sup>, który jako cel zakłada niesienie pomocy braterskiej kapłanom Archidiecezji Gdańskiej znajdującym się w trudnej sytuacji materialnej będącej skutkiem choroby, podeszłego wieku, niepełnosprawności lub innych sytuacji losowych. Regulamin określa zasady udzielania pomocy, która przekazywana jest na podstawie skierowanego wniosku rozpatrzonego przez powołaną do tego celu Komisję<sup>98</sup>. Stworzone w Archidiecezji Gdańskiej normy prawa partykularnego wynikające ze Statutów III Synodu Gdańskiego są odpowiedzią na kodeksowe uprawnienie duchownych do wynagrodzenia i opieki społecznej.

#### 4. Prawo do urlopu

Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II stanowi, że duchownym przysługuje prawo do wypoczynku. Okres i warunki należytych oraz wystarczających, corocznych wakacji mają być określone prawem ogólnokościelnym lub partykularnym<sup>99</sup>. Urlopy wypoczynkowe są społecznym, powszechnym, podmiotowym prawem pracowników. Uprawnienie to ma charakter osobisty. Jest gwarantowane prawem państwowym i wynika z realizacji głównego celu, jakim jest zapewnienie pracownikowi czasu na regenerację sił, a co za tym idzie, zdrowia fizycznego i psychicznego. Prawodawstwo kościelne jest w tym względzie spójne z prawem państwowym. Sobór Watykański

<sup>94</sup> Statuty, tom I, 83, s. 84.

<sup>95</sup> Por. Dekret powołujący Fundusz Wzajemnej Pomocy Kapłańskiej, „Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej” 4-6 (2003), s. 232.

<sup>96</sup> Korespondencja Arcybiskupa Metropolity Gdańskiego, Znak akt. IV F 5 – 120/2019 (Archiwum Kurii Metropolitalnej Gdańskiej).

<sup>97</sup> Regulamin Funduszu Pomocy Kapłańskiej, Znak akt. XIII A 22 – 1/2019 (Archiwum Kurii Metropolitalnej Gdańskiej).

<sup>98</sup> Por. List dotyczący Funduszu Pomocy Kapłańskiej, „Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej” 7-9 (2019), s. 407-409.

<sup>99</sup> Por. kan. 283 § 2, KPK/83.

II naucza, że pracownicy z jednej strony powinni z odpowiedzialnością angażować swój czas i siły w wykonywanie powierzonej im pracy, z drugiej zaś strony powinni wszyscy dysponować wystarczającym odpoczynkiem i czasem wolnym<sup>100</sup>. Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II zawiera szczegółowe i wyraźne regulacje w tym zakresie w odniesieniu do proboszcza<sup>101</sup> oraz wikariusza<sup>102</sup>. Bardziej precyzyjne w tym względzie powinno być prawo partykularne. Statuty III Synodu Gdańskiego podejmują ten temat tylko w odniesieniu do wikariuszy i kapelanów szpitalnych. W pierwszym przypadku dokumenty synodalne stwierdzają, że obowiązki i uprawnienia wikariusza dotyczące rezydencji, urlopów, wynagrodzenia, podatków, ubezpieczeń, zobowiązań płatniczych parafialnych i diecezjalnych itp. są zawarte w zarządzeniach biskupa diecezjalnego<sup>103</sup>. Zarządzenie to znajduje swoją realizację w synodalnym „Rozporządzeniu o prawach i obowiązkach księży wikariuszy”<sup>104</sup>. Przytoczony dokument stwierdza, że „wikariusz – podobnie jak proboszcz – ma prawo do miesięcznego urlopu, którego termin zatwierdza Kuria Metropolitalna, po uprzednim potwierdzeniu ze strony proboszcza parafii”<sup>105</sup>. Jednocześnie dokument zaznacza, że udział w pielgrzymkach archidiecezjalnych i parafialnych, w obozach, których organizatorem jest parafia lub w rekolekcjach jest w całości lub w części traktowany jako czas pozaurlopowy. Analizując treść tej normy można zauważyć, że pośrednio dotyczy ona również wypoczynku w odniesieniu do proboszcza parafii. Synodalne przepisy odnoszące się do kapelana szpitala stanowią, że ma on obowiązek czas swojego urlopu ustalić z dyrekcją szpitala. Natomiast zastępcę kapelana na czas jego urlopu wyznacza proboszcz miejsca, na którego terenie znajduje się szpital, w porozumieniu z dyrekcją szpitala<sup>106</sup>. W innych miejscach dokumentów synodalnych nie ma mowy o wypoczynku duchownych, co oznacza, że nie ma innych norm prawa partykularnego regulujących te kwestie. Przyjętą przez duchownych praktyką jest ustalanie terminu urlopu z proboszczem parafii, w której aktualnie posługują. Najczęściej czas urlopowy przypada na miesiące letnie. Praktyką przyjętą przez wielu duchownych jest też przesyłanie tej informacji do Kurii Metropolitalnej Gdańskiej i prośba skierowana do biskupa o zatwierdzenie czasu wypoczynku.

---

<sup>100</sup> Por. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), nr 67, s. 1025-1120; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-163.

<sup>101</sup> Por. kan. 533 § 2, KPK/83.

<sup>102</sup> Por. kan. 550 § 3, KPK/83.

<sup>103</sup> Statuty, tom I, 73, s. 81-82.

<sup>104</sup> Por. Statuty, tom II, 1.16, *Rozporządzenie o prawach i obowiązkach księży wikariuszy*, s. 123.

<sup>105</sup> Tamże.

<sup>106</sup> Statuty, tom I, 879, s. 358.



## Zakończenie

Statuty III Synodu Gdańskiego zostały promulgowane jako odpowiedź na uchwały II Synod Plenarnego w Polsce. Analiza dokumentacji synodalnej nasuwa wniosek, że ma ona raczej charakter pastoralny niż normatywny. Prawa i obowiązki duchownych nie znalazły wielu szczegółowych unormowań w zakresie prawa partykularnego na gruncie Archidiecezji Gdańskiej. Statuty synodalne podejmują temat praw i obowiązków pewnych grup kapłanów, wiążąc je z urzędami i funkcjami przez nich pełnionymi. Dokumenty synodalne zawierają więc np. szczegółowe rozporządzenia dotyczące praw i obowiązków wikariuszy, instrukcję o wykonywaniu urzędu dziekana, czy też instrukcję o prowadzeniu kancelarii parafialnej, która jest szczegółowym wyliczeniem obowiązków odpowiedzialnego za jej funkcjonowanie proboszcza. Statuty, w swojej generalnej formie, nie dostosowują norm zawartych w Kodeksie prawa kanonicznego Jana Pawła II, a dotyczących obowiązków i praw wszystkich osób duchownych, do warunków życia Archidiecezji Gdańskiej. Przytaczają one naukę Kościoła dotyczącą kapłaństwa sakramentalnego i stanowiącą pozytywne uzasadnienie norm prawnych. Analiza przedmiotu prowadzi do wniosku, że bardziej szczegółowych zarządzeń w analizowanych kwestiach doczekały się tylko: obowiązek stałej formacji kapłańskiej, obowiązek noszenia stroju kapłańskiego oraz prawo duchownych do opieki społecznej. Wydaje się, że pomijając szczegółowe rozwiązania prawne ustawodawca partykularny pozostawia omawiane tematy ustalonym przez lata zwyczajom. Być może nie pogłębia i nie poddaje bardziej szczegółowym rozwiązaniom kwestię praw i obowiązków duchownych, bo za wystarczające w tych sprawach uznaje prawodawstwo powszechne.

## Literatura

### 1. Źródła

- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgates*, 25 I 1983, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski w: *Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984, s. 18-673.
- Congregatio pro Episcopis, Congregatio pro Gentium Evangelizatione, *Instructio De Synodis dioecesis agendis*, 19 III 1997, „Acta Apostolicae Sedis” 89 (1997), ss. 706-727.
- Ioannes Paulus PP. II, *Nova Polonicarum circumscriptionum ecclesiarum compositio „Totus Tuus Poloniae Populus”* (25.03.1992), „Acta Apostolicae Sedis” 84 (1992), s. 1099-1112; tekst polski w: „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 3 (1992), nr 2, s. 4-27.
- Pauli PP. VI, *Litterae Apostolicae Ministeria quaedam motu proprio datae quibus disciplina circa Primam Tonsuram, Ordines Minores et Subdiaconatum in Ecclesia Latina innovatur* (15.08.1972), AAS 64 (1972), s. 529-534, tekst polski w: Paweł VI, *List motu proprio wprowadzające nową dyscyplinę w odniesieniu do tonsury, święceń niższych i subdiaconatu w Kościele Łacińskim*, „Wiadomości Diecezji Lubelskiej” 1 (1973), s. 1-5.

- Pius PP. XI, *Dittonis Polonicae. De nova dioecesium latini ritus circumscriptione* "Vixdum Poloniae unistas" (28.10.1925), „Acta Apostolicae Sedis” 17 (1925), s. 521-528.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 1025-1120; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-163.
- Statuty III Synodu Gdańskiego, tom I, Gdańsk 2001.
- Statuty III Synodu Gdańskiego, tom I, Gdańsk 2001.

## 2. Opracowania

- Adamczyk, J., *Rezydencja duchownych w dyspozycjach Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 48 (2005) nr 3-4, s. 111-133.
- Coriden, J.A., Green T.J., Heintschel D.E. (red.), *The Code of Canon Law. A text and commentary*, New York/Mahwah 1985.
- Dubieli, S., *Uprawnienia majątkowe Kościoła katolickiego w Polsce w świetle Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku, Konkordatu z 1993 roku i ustaw synodalnych*, Lublin 2007.
- Dyduch, J., *Synod diecezjalny – narzędziem odnowy Kościoła patrykularnego*, „Prawo Kanoniczne” 40 (1997) nr 3-4, s. 23-36.
- Gałkowski, T., *Zakaz uprawiania handlu i dokonywania transakcji przez duchownych Kościoła katolickiego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 25 (2016) 2, s. 79-90.
- Góralski, W., *Instytucja synodu w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, „Prawo Kanoniczne” 31 (1988) nr 3-4, s. 35-44.
- Góralski, W., *Lud Boży, Kościelne prawo osobowe*, Częstochowa 1996.
- Grochowina, M., *Zobowiązanie duchownych do celibatu według Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, „Kościół i Prawo” 1 (14) 2012, s. 11-24.
- Kaczmarek, M., *Rady ewangeliczne w życiu kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 5 (1996), s. 199-210.
- Krukowski, J. (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Tom II/1 Księga II, Lud Boży*, Poznań 2005.
- Lempa, F., *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok 2013.
- Lipiec, D., *Trudności we współpracy duchowieństwa i laikatu*, „Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyń – Łomża” 20 (2002), s. 207-224.
- Ozorowski, M., *Urząd i posługa w Kościele*, „Studia Teologiczne” 22 (2004), s. 15-25.
- Pawluk, T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, t. II, Olsztyn 2010.
- Rincón-Pérez, T., *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 223-274.
- Rozkrut, T., *Nowa Instrukcja o synodach diecezjalnych*, „Prawo Kanoniczne” 42 (1999) nr 1-2, s. 145-156.
- Rychlicki, Cz., *Aktualność soborowego przesłania o formacji kapłańskiej w 50 lat po Soborze*, „Studia Płockie” 42 (2014), s. 91-104.
- Sabbarese, L., *I fedeli costituiti popolo di Dio. Commento al Codice Diritto Canonico libro II, parte I*, Roma 2003.
- Sheehy, G., Brown R., Kelly D., McGrath A. (red.), *The Canon Law. Letter & Spirit. A practical guide to the Code of Canon Law*, London 1999.
- Sitarz, M., *Synod diecezjalny w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku. Zarys problematyki*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 27 (2014), s. 91-106.
- Sweeny, E. A., *The Obligations and Rights of the Pastor of a Parish According to The Code of Canon Law*, Ottawa 2002.

- Walencik, D., *Podstawy prawa duchownych do utrzymania w ujęciu Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” XV, 2005, nr 1, s. 437-465.
- Wesoły, W., *Kapłan i laikat w Kościele*, w: *Sacerdos Alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga Jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, red. S. Ropiak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2010, s. 375-387.
- Wierzbicki, P., *Współpraca wiernych świeckich z duchownymi w Kościele partykularnym według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, Lublin 2016.
- Wroceński, J., *Zajęcia zakazane duchownym według Kodeksu Jana Pawła II i uchwał polskich synodów*, w: *Domine, ego servus tuus. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia kapłaństwa ks. oficjła dr Stefana Kośnika*, red. J. Babiński, Warszawa 2009.
- Żurowski, M., *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984.



IZABELA KRASIŃSKA

Uniwersytet Jana Kochanowskiego  
w Kielcach  
ORCID: 0000-0002-5897-9333

## Wizerunek działacza antyalkoholowego w przekazie „Przyjaciela Trzeźwości” (1927-1939)

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-013>

Streszczenie: „Przyjaciel Trzeźwości” (1907-1914; 1927-1939) to jedno z popularniejszych polskojęzycznych czasopism abstynenckich. Celem tych pism było ukazywanie szkodliwego wpływu alkoholu, tytoniu, hazardu, pokarmów mięsnych oraz rozpusty, a po pierwszej wojnie światowej również narkotyków, na zdrowie jednostki i społeczeństwa. Na łamach omawianego periodyku odnoszono się do różnych abstynenckich kwestii. Redaktorzy i współpracownicy informowali czytelników o rozwijającym się ruchu antyalkoholowym w Polsce i za granicą, abstynenckim prawodawstwie czy leczeniu nałogu pijaństwa. Prezentowali też abstynencką literaturę naukową i fachową, a zwłaszcza beletrystykę. W „Przyjacielu Trzeźwości” możemy znaleźć ponadto interesujące informacje na temat osób, bez których polski czy światowy ruch antyalkoholowy nie mógłby się rozwijać. I właśnie te zagadnienia stanowią główny cel rozważań. Z uwagi na fakt, że „Przyjaciel Trzeźwości” ukazywał się również w czasach zaborów, ale ten okres w dziejach pisma został już dogłębnie opracowany, autorka ograniczyła się do zaprezentowania interesujących ją kwestii po wznowieniu w 1927 r. zawieszono go z powodu wybuchu pierwszej wojny światowej tytułu.

Słowa kluczowe: abstynencja, czasopisma, Polska, trzeźwość, XIX-XX w.

## The Image of an Anti-alcohol Activist in the Message of „Przyjaciel Trzeźwości” (1927-1939)

Summary: “Przyjaciel Trzeźwości” [“The Friend of Sobriety”] (1907-1914; 1927-1939) is one of the most popular Polish abstinence magazines. The purpose of these writings was to show the harmful effects of alcohol, tobacco, gambling, meat foods and debauchery, and after the First World War also drugs, on the health of the individual and society. In the columns of the journal, various abstinence issues were considered. The editors and collaborators informed readers about the developing abstinence movement in Poland and abroad, abstinence legislation and the treatment of the various addictions. They also presented scientific and professional abstinence literature, and especially fiction. In “The Friend of Sobriety” we can also find interesting information about the people without whom the Polish and the global abstinence movement, especially the anti-alcohol movement, could not have developed. These issues are the main focus of the article. “The Friend of Sobriety” also appeared during the partitions, but since this period in the history of the magazine has already been thoroughly discussed, the author limits herself to presenting the issues of interest to her after publication of the journal was resumed in 1927 after suspension due to the outbreak of the First World War.

Keywords: abstinence, magazine, Poland, sobriety, XIXth and XXth centuries

### Wstęp

W okresie zaborów na ziemiach polskich oraz w środowisku emigrantów ukazało się co najmniej 25 polskojęzycznych czasopism, które w swoich tytułach czy podtytułach sygnalizowały związki z abstynencją, czyli powstrzymywaniem się całkowitym lub częściowym od alkoholu, tytoniu, hazardu, pokarmów mięsnych oraz rozpusty. O narkomanii jako nałogu prasa abstynencka zaczęła szerzej informować po pierwszej wojnie światowej. Wśród najpopularniejszych, a zarazem najdłużej ukazujących się polskojęzycznych abstynenckich periodyków, z których pierwszy „Pismo Centralne dla Sprawy Wstrzemięźliwości w Wielkim Księstwie Poznańskim” opuścił prasy drukarskie w 1843 r., należy wskazać na: „Miesięcznik dla Popierania Ruchu Wstrzemięźliwości” („Świt. Miesięcznik dla Popierania Ruchu Wstrzemięźliwości”), „Przyszłość”, „Wyzwolenie”, „Czystość”, „Przyszłość Ludu”, „Walkę z Alkoholizmem” oraz „Przyjaciela Trzeźwości”. Ten ostatni tytuł został wznowiony w 1927 r. po 13-letniej przerwie i z powodzeniem ukazywał się do 1939 r., choć okres dwudziestolecia międzywojennego dostarczył kilku innych, równie ciekawych pism. Warto tutaj wskazać na czołowy abstynencki

periodyk „Trzeźwość. Organ Polskiego Towarzystwa Walki z Alkoholizmem «Trzeźwość»” (Warszawa 1919/1920-1939). Pismo reprezentowało również interesy Abstynenckiej Ligi Kolarzy (Kolejowców), Koła Lekarzy Abstynentów, Wileńskiego Towarzystwa Walki z Alkoholizmem i Innymi Nałogami „Mens” czy Polskiego Komitetu do Spraw Narkotyków i Zapobiegania Narkomanii.

## 1. Geneza i rozwój „Przyjaciela Trzeźwości” (1907-1914)

W styczniu 1907 r. ukazał się w Bytomiu pierwszy numer opublikowanego nakładem tamtejszego wydawnictwa „Katolik” pisma pt. „Przyjaciel Trzeźwości”, z podtytułem: „Miesięcznik poświęcony sprawom krzewienia trzeźwości i zwalczania alkoholizmu”. W jego historii można wyróżnić dwa okresy. Pierwszy (1907-1909), to czas, gdy „Przyjaciel Trzeźwości” ukazywał się w Bytomiu i drugi (1910-1914), kiedy czasopismo wydawał w Poznaniu Związek Księży Abstynentów dla archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej<sup>1</sup>.

Pierwszym redaktorem odpowiedzialnym miesięcznika był, od stycznia do września 1907 r., Bronisław Ruczyński, publicysta i redaktor. Od października 1907 do czerwca 1909 r. funkcję redaktora „Przyjaciela Trzeźwości” pełnił Paweł Dombek (1865-1925), górnośląski działacz polityczny, społeczny i oświatowy, dziennikarz<sup>2</sup>. W okresie bytomskim, ostatnim redaktorem odpowiedzialnym był, od lipca do grudnia 1909 r., Józef Bednorz (1882-1941), śląski działacz narodowy, poeta, publicysta i redaktor<sup>3</sup>.

Siedziba redakcji „Przyjaciela Trzeźwości” mieściła się w Bytomiu przy ul. Równoległej 13, a od lipca do grudnia 1909 r. w Rozbarku (obecnie dzielnica Bytomia); ukazywał się nakładem Spółki Wydawniczej „Katolik”, gdzie również go drukowano. Objętość pojedynczego numeru wynosiła 16 stron. W rocznej prenumeracie czasopismo kosztowało 60 fenigów w Niemczech, w Monarchii Austro-Węgierskiej 80 halerzy, a w Cesarstwie Rosyjskim i Królestwie Polskim 30 kopiejek. „Przyjaciel Trzeźwości” posiadał więc charakter trójzaborowy i był tani, o czym przypominała redakcja: „jest zatem najtańszym pisemkiem ludowym i powinien znajdować się w każdym polskim domu”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> I. Kraśńska, *Polskojęzyczne czasopisma abstynenckie w latach 1843-1914*, Kraków 2018, s. 101.

<sup>2</sup> W. Ogrodziński, *Dombek Paweł*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 5, Kraków 1946, s. 312; *Dombek (Dąbek) Paweł*, w: P. Majewski, *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1939. Słownik biograficzny*, t. 3, K – L, red. nauk. G. Mazur, Warszawa 2005, s. 426-427.

<sup>3</sup> Cz. Mykita-Glensk, *Bednorz Józef*, w: *Encyklopedia powstań śląskich*, red. F. Hawranek [i in.], Opole 1982, s. 28-29.

<sup>4</sup> *Do naszych Czytelników*, „Przyjaciel Trzeźwości” 1/4 (1907), s. 49; I. Kraśńska, *Polskojęzyczne czasopisma abstynenckie*, s. 103.

W latach 1907-1909 szpalty „Przyjaciela Trzeźwości” wypełniały artykuły popularnonaukowe, dotyczące głównie alkoholizmu i sposobów jego przezwyciężania. Zamieszczane były również sprawozdania z wieców przeciwalkoholowych, teksty kronikarskie, najczęściej ostrzegające przed zgubnym wpływem trunków. Drukowano również beletrystyczne utwory antyalkoholowe: opowiadania, wiersze, utwory sceniczne. Zamieszczano przedruki z prasy polskiej, w tym z pism abstynenckich, np. z „Wyzwolenia”. Z uwagi na adresata, najczęściej mało wykształconego człowieka, teksty pisane były potocznym językiem. Pogrupowane były w działy, a najczęściej występujące to: *Rozmaitości*, *Kronika*, *Korespondencje*, *Fraszki (Żarty)*. Sporadycznie treść uzupełniały ilustracje<sup>5</sup>.

W okresie bytomskim na łamach omawianego miesięcznika teksty popularnonaukowe i beletrystyczne publikowali zarówno znani działacze abstynency, głównie katolicycy duchowni, (ks. Józef Janiszewski, ks. Jan Kapica, ks. Józef Makłowicz, ks. Kazimierz Niesiołowski), jak i ci mniej znani: Franciszek Marzec, Jan Pyka czy Stanisław Szega. Z zagranicznych autorów na łamach pisma znalazło się np. opowiadanie Lwa Tołstoja *Pierwsza gorzałka*. Teksty podpisywane były również trudnymi do rozszyfrowania inicjałami (W.H.), bądź pseudonimami (Trzeźwy). Blisko 3/4 artykułów nie zostało podpisanych przez autorów imieniem i nazwiskiem, dlatego też wszystko wskazuje na to, że pisali je redaktorzy odpowiedzialni<sup>6</sup>.

Podczas zebrania Związku Księży Abstynentów na archidiecezję gnieźnieńską i poznańską, odbytego 18 listopada 1909 r., na wniosek prezesa, ks. Niesiołowskiego, zdecydowano, aby od 1 stycznia 1910 r. Związek przejął nakład „Przyjaciela Trzeźwości”. W numerze 12 z grudnia 1909 r. dotychczasowy wydawca pisma, bytomski „Katolik”, poinformował o tym fakcie czytelników i prenumeratorów<sup>7</sup>.

Począwszy od stycznia 1910 r. „Przyjaciel Trzeźwości” ukazywał się nakładem Związku Księży Abstynentów, a jego redaktorem został ks. Maksymilian Mrugas (1878-1957), kapłan katolicki, działacz abstynencki, społeczny i niepodległościowy<sup>8</sup>. W pracy redakcyjnej pomagał mu komitet złożony z wielkopolskich księży: Feliksa Bociana, Nikodema Cieszyńskiego, Antoniego Ludwiczaka, Kazimierza Niesiołowskiego i Stanisława Tyblewskiego<sup>9</sup>.

Zmiana wydawcy i redakcji spowodowała zmianę podtytułu i odtąd czasopismo ukazywało się jako: „Miesięcznik dla szerzenia wstrzemięźliwości między ludem”

<sup>5</sup> I. Krasieńska, *Polskojęzyczne czasopisma abstynenckie...*, s. 104.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> *Rozmaitości*, „Przyjaciel Trzeźwości” 3/12 (1909), s. 192; I. Krasieńska, *Działalność wydawnicza Związku Księży Abstynentów (1903-1914)*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 103 (2015), s. 118.

<sup>8</sup> H. Szatkowski, *Mrugas Maksymilian*, w: *Księża społecznicy w Wielkopolsce 1894-1919. Słownik biograficzny*, t. 2, (I – O), [red. L. Wilczyński – H. Szatkowski], Gniezno 2007, s. 318-319.

<sup>9</sup> I. Krasieńska, *Polskojęzyczne czasopisma abstynenckie*, s. 104-105.



i jak zaznaczono w winiecie tytułowej było to najtańsze pismo przeznaczone dla bractw i towarzystw wstrzemięźliwości. Wychodziło w połowie każdego miesiąca. Redakcja miesięcznika znajdowała się w Poznaniu przy Nowym Rynku 16, a od lipca 1911 r. w Głuszynie pod Poznaniem (obecnie dzielnica miasta). Przeniesienie redakcji do Głuszyny związane było z objęciem przez księdza redaktora tamtejszej parafii<sup>10</sup>.

W okresie poznańskim nie zmieniała się objętość pojedynczego numeru (16 stron). Rzadko pojawiały się ilustracje, ale znacznie wzbogacono winietę tytułową. Układ miesięcznika był działowy i najczęściej pojawiały się następujące: *Od redakcji, Wiadomości z towarzystw, Wiadomości z ziem polskich, Wiadomości ze świata, Artykuły, Obrazki z życia, Ofiary alkoholizmu, Rozmaitości, Nowe książki czy Wesoły kącik*<sup>11</sup>.

Najwięcej tekstów dotyczących sprawy wstrzemięźliwości nadsyłał zarząd główny oraz zarządy poszczególnych okręgów i kół, funkcjonującego w Wielkim Księstwie Poznańskim oraz wśród emigrantów, Towarzystwa Zupełnej Wstrzemięźliwości od Napojów Alkoholowych „Wyzwolenie”. Informowano czytelników o działalności światowych organizacji walczących z pijaństwem. Pisano o zgubnym wpływie alkoholu na życie i zdrowie ludzkie. Sporo miejsca zajmowała abstynencka beletrystyka (opowiadania, nowele i wiersze), w tych ostatnich specjalizował się głównie ks. Józef Janiszewski. Nie zabrakło przedruków z prasy polskiej<sup>12</sup>.

W latach 1910-1914 obok redaktora oraz wspomnianego ks. Janiszewskiego, na łamach „Przyjaciela Trzeźwości” pojawiały się teksty innych duchownych katolickich związanych z ruchem abstynenckim, np.: ks. Nikodema Cieszyńskiego, ks. Jana Kapicy, ks. Onufrego Śpikowskiego, ks. Henryka Antoniego Szumana. Z pismem współpracowali również bardziej lub mniej znani abstynenci świeccy: Paweł Gantkowski, Jan Przybyła „Sierakowski”, Stanisław Skalski, Paula Wężyk, Ferdynand Kuraś, Stanisław Mocek, Jan Pyka, Antoni Kucharczyk i wielu innych. Teksty podpisywane były również inicjałami (J.K., J.N., T.K., X.K.) oraz pseudonimami (Jantek z Bugaja – Antoni Kucharczyk czy Iskierka – Anna Gabszewiczowa)<sup>13</sup>.

Dzięki nowemu redaktorowi i wydawcy znacznie wzrosła popularność „Przyjaciela Trzeźwości”, który już na początku 1910 r. miał 1200 abonentów, w końcu tegoż roku doczekał się przeszło 4000, a w 1912 r. było ich około 4500. Periodyk bowiem pomimo swej monotematyczności, był przez ks. Mrugasa

<sup>10</sup> H. Szatkowski, dz. cyt., s. 318; I. Kraśńska, *Działalność wydawnicza Związku*, s. 118-119.

<sup>11</sup> I. Kraśńska, *Polskojęzyczna czasopisma abstynenckie...*, s. 106.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 107.

redagowany w zajmujący i żywy sposób. Poza przystępnie napisanymi artykułami czy wzmiankami z działalności towarzystw abstynenckich, zawierał także żartobliwe powiastki, wierszyki oraz tzw. *Wesoły kącik*<sup>1</sup>.

W styczniu 1913 r. ks. Mrugas pisząc o ważnej roli redagowanego przez siebie miesięcznika stwierdził, że nie może on „schodzić z posterunku, ale na nim [...] wiernie stać, [...] do [...] służby i walki zagrzewać słowem i przykładem, z większym niż dotąd zapałem, zacięciem i poświęceniem”<sup>2</sup>. I rzeczywiście, pismo w miarę regularnie ukazywało się do końca 1914 r., kiedy to w grudniu wyszedł skumulowany numer 8-12, po czym wydawnictwo „Przyjaciela Trzeźwości” zostało czasowo zawieszono<sup>3</sup>.

## 2. „Przyjaciela Trzeźwości” w okresie międzywojennym

W 1927 r. ukazał się numer okazowy „Przyjaciela Trzeźwości” z podtytułem: „Kwartalnik dla szerzenia wstrzemięźliwości między ludem” jako organ prasowy Związku Bractw Wstrzemięźliwości archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, a od lipca 1934 r. także Katolickich Kół Abstynentów<sup>4</sup>. Numer ten datowany był na lata 1915-1927, a w słowie wstępnym przeczytać można było, że „Przyjaciela Trzeźwości” miał zastąpić ukazującego się (przez kilka miesięcy) od 1 maja 1927 r. w Katowicach „Apostoła Trzeźwości” stanowiącego dodatek do „Gościa Niedzielnego”<sup>5</sup>.

W imię Boże wznawiamy wydawnictwo „Przyjaciela Trzeźwości” po przerwie lat trzynastu. Chcemy spełnić życzenia wielu zwolenników trzeźwości ludu naszego. Pragniemy, aby pismo nasze przyczyniło się do ożywienia pracy w kościelnych bractwach wstrzemięźliwości, które istnieją na obszarze całej Polski, a które w archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej już tworzą diecezjalny Związek Bractw Wstrzemięźliwości. [...]. Pismo nasze pragnie zadowolić czytelników dorosłych oraz młodzież, która po dziś dzień tak bardzo jest narażona na niebezpieczeństwo picia<sup>6</sup>.

Redakcja apelowała do czytelników, aby abonowali „Przyjaciela Trzeźwości” i nadsyłali do druku teksty związane z pijaństwem oraz abstynencją, a zwłaszcza

<sup>1</sup> Tamże.

<sup>2</sup> M. M.[rugas], *Nowy Rok*, „Przyjaciela Trzeźwości” 7/1 (1913), s. 3-4.

<sup>3</sup> H. Szatkowski, dz. cyt., s. 318.

<sup>4</sup> *Od redakcji*, „Przyjaciela Trzeźwości” 16/3 (1934), s. 34.

<sup>5</sup> Redakcja, *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!*, „Przyjaciela Trzeźwości” 9/[1-12] (1915-1927), s. 1; E. Lubojańska, *Gość Niedzielny – charakterystyka dodatków do czasopisma w latach 1923-1939*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 28-29/1-2 (2009), s. 161-163.

<sup>6</sup> Redakcja, *Niech będzie pochwalony*, s. 1.

korrespondencje odnoszące się do działalności kościelnych bractw wstrzeźliwości i organizacji przeciwalkoholowych z kraju i ze świata. Zapowiadano także wypłacać autorom bardziej wartościowych tekstów honoraria<sup>7</sup>.

W latach 1927-1930 redaktorem odpowiedzialnym periodyku był ks. Tadeusz Gałdyński (1891-1941). Po ukończeniu gimnazjum klasycznego w Ostrowie odbył studia teologiczne w seminariach duchownych w Poznaniu i Gnieźnie. Świecenia kapłańskie otrzymał w 1916 r., a następnie był wikariuszem w kościele pw. św. Floriana w Poznaniu. W trakcie studiów zaangażował się w prace ruchu antyalkoholowego, a w 1922 r. został sekretarzem generalnym Katolickiego Związku Abstynentów z siedzibą w Poznaniu<sup>8</sup>. Ks. Gałdyński był też przez krótki czas redaktorem abstynenckiego pisma „Świt” ukazującego się w latach 1908-1939<sup>9</sup>. Określany był mianem nieugiętego szermierza walki z alkoholizmem. Pisał na temat tego nałogu do wielu czasopism, organizował abstynenckie zjazdy i kongresy, podczas których dzielił się swymi spostrzeżeniami na temat pijaństwa i jego zwalczania. Od 1938 r. działał w Związku Kobiet Katolickich<sup>10</sup>.

W styczniu 1931 r. obowiązki redaktora odpowiedzialnego „Przyjaciela Trzeźwości” przejął ks. Józef Janiszewski (1880-1940), pastoralista, publicysta, poeta i pisarz, mówca i prelegent, działacz kulturalno-oświatowy i abstynencki. Urodził się w Poznaniu, lecz w czasach gimnazjalnych z powodu przynależności do tajnych kółek młodzieży polskiej zmuszony był opuścić Wielkie Księstwo Poznańskie. Seminarium duchowne ukończył w 1906 r. we Lwowie. Po święceniach kapłańskich pracował jako wikary w Hliboce (niedaleko Czerniowiec), gdzie włączył się w działalność abstynencką. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości powrócił w rodzinne strony i w Poznaniu objął stanowisko sekretarza generalnego Towarzystwa

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Związek zasięgiem swego oddziaływania objął bez mała całe terytorium Drugiej Rzeczypospolitej z wyjątkiem województw tarnopolskiego i wołyńskiego i ściśle współpracował z Akcją Katolicką. Zalecał dobrowolną abstynencję od wszelkich trunków, a jego głównym celem było wyeliminowanie alkoholu z życia rodzinnego, towarzyskiego i zawodowego członków. Troszczył się o przestrzeganie ustawodawstwa przeciwalkoholowego, otaczał opieką alkoholików współpracując z zakładami leczniczymi, popierał bezalkoholowe lokale gastronomiczne i świetlice. Zwalczał też używanie substancji odurzających np. morfiny, eteru, kokainy, a także tytoniu. Członkami Związku mogli być katolicy, którzy ukończyli 14 lat. Zob.: *Katolicki Związek Abstynentów w Poznaniu. Statut, regulaminy, legitymacja i kwestionariusz*, Poznań 1936, s. 5-10.

<sup>9</sup> W okresie międzywojennym był to organ prasowy Polskiej Ligi Przeciwalkoholowej, Katolików Abstynentów „Wyzwolenie”, Polskiego Związku Księży Abstynentów, Księży Moderatorów Bractw Wstrzeźliwości i Związku Nauczycieli Abstynentów. Periodyk omawiał aktualne zagadnienia dotyczące alkoholizmu, informował o akacjach przeciwalkoholowych, prowadzonych w kraju i za granicą oraz o nowych publikacjach z dziedziny abstynencji, higieny i zdrowego stylu życia. Zob.: I. Kraśńska, *Działalność Związku Nauczycieli Abstynentów w latach 1924-1939*, w: *W kręgu dawnych i współczesnych teorii wychowania. Uczeń – szkoła – nauczyciel*, red. K. Dormus – R. Ślęczka, Kraków 2012, s. 497.

<sup>10</sup> J. Nowacki, *Gałdyński Tadeusz*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 7, Kraków 1948-1958, s. 240.

„Wyzwolenie” oraz Polskiego Związku Księży Abstynentów. Współpracował z abstynenckimi periodykami np. miesięcznikiem „Przyszłość”, a od stycznia do grudnia 1920 r. był redaktorem „Naszego Przewodnika” – jedyne abstenenckiego pismka adresowanego do dzieci<sup>11</sup>. W 1934 r. przeszedł na emeryturę. Ks. Janiszewski był autorem broszur, wierszy i piosenek poświęconych walce z pijaństwem i szerzeniu abstynencji oraz kazań i homilii niedzielnych i świątecznych publikowanych też na łamach „Przewodnika Katolickiego” czy „Nowej Biblioteki Kaznodziejskiej”<sup>12</sup>. Obejmując stanowisko redaktora odpowiedzialnego ks. Janiszewski napisał:

Posłuszny wielce zaszczytnemu wezwaniu objąłem z dniem 1 stycznia 1931 r. redakcję „Przyjaciela Trzeźwości”, zdając sobie aż nadto sprawę, że niezwykle trudnej podjąłem się pracy. Lecz ufny w pomoc Bożą, która zawsze wspiera dobre chęci ludzkie, i licząc na współpracę znacznego grona czynnych Przyjaciół naszego pisma, chwytam za pióro redaktorskie, by oddać się całą duszą krzewieniu wśród szerokich mas ludowych tak bardzo mi drogiej idei trzeźwości i abstynencji. [...]. Wszystkich zatem Szanownych Czytelników „Przyjaciela Trzeźwości” proszę uprzejmie, by raczyli podać mi pomocną dłoń i wspierać słabe wysiłki moje swą działalnością i światłą radą, aby pismo nasze stawało się coraz lepsze i bardziej zajmujące, a tym sposobem coraz poczytniejsze<sup>13</sup>.

W kwietniu 1932 r. redaktorem odpowiedzialnym „Przyjaciela Trzeźwości” został Tadeusz Tomaszewski, o którym jedynie wiadomo, że zaangażowany był w działalność Katolickiego Związku Młodzieży Męskiej (KZMM). W 1934 r. w serii „Szare Książeczki KZMM” wyszła jego publikacja poświęcona kółkom abstynenckim działającym w strukturach Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej. Tomaszewski na stanowisku redaktora odpowiedzialnego pozostał do końca ukazywania się periodyku, czyli do czerwca 1939 r. Od marca 1936 do września roku następnego w pracy redakcyjnej pomagał mu jednak ks. Gałdyński. Po objęciu stanowiska redaktora odpowiedzialnego Tomaszewski zwrócił się z prośbą do czytelników oraz prenumeratorów o nadsyłanie uwag i propozycji odnośnie dalszego prowadzenia pisma i prosił ich o modlitwę<sup>14</sup>.

Obok redaktorów teksty publikowali: Mieczysław Sygnarski (1889-1979) –

<sup>11</sup> Na temat „Naszego Przewodnika” zob. szerzej: I. Krasieńska, *Działalność redakcyjno-wydawnicza ks. Henryka Antoniego Szumana na rzecz najmłodszych odbiorców. Na przykładzie „Naszego Przewodnika” (1913-1919)*, w: *Działalność instytucji wydawniczych na rzecz oświaty i edukacji w XIX i początkach XX wieku*, red. I. Michalska – G. Michalski, Łódź 2014, s. 299-318.

<sup>12</sup> M. Banaszak, *Janiszewski Józef*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981*, t. 5, a-j, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 575-576; J. Bujak, *Motywy religijne w poezji ks. Józefa Janiszewskiego (1880-1940) z okresu bukowskińskiego (1908-1919)*, „Religious and Sacred Poetry. An international quarterly of religion, culture and education” 5/1 (2014), s. 135, 140.

<sup>13</sup> Redakcja, *Od nowej redakcji*, „Przyjaciel Trzeźwości” 13/1 (1931), s. 1-2.

<sup>14</sup> Redakcja, *Od nowej redakcji*, „Przyjaciel Trzeźwości” 14/2 (1932), s. 2.

nauczyciel gimnazjalny, popularyzator języka esperanto<sup>15</sup>, Augustyn Kunsdorff (1881-1934) – działacz abstynencki z Katowic<sup>16</sup>, Paula Wężyk (1876-1963) – poetka, działaczka społeczna i filantropka na rzecz dzieci i młodzieży. Współpracowała z wieloma pismami np. „Naszym Przewodnikiem”, „Przewodnikiem Katolickim”, „Naszym Misjonarzem”, „Wielkopolaninem”, „Głosem Wielkopolskim” czy „Dziennikiem Poznańskim”<sup>17</sup>. Możemy również znaleźć teksty Czesławy Wolniewiczówny – pisarki i dramatopisarki, autorki utworów scenicznych i nowel dla młodzieży oraz szkiców poświęconych życiu i twórczości Marii Konopnickiej oraz Stanisława Moniuszki. Znaleźć też można artykuły mniej znanych autorów: Franciszka Staszaka, Stefana Dolińskiego, Zbigniewa Kaczorowskiego, Józefa Jaszewskiego, Władysława Bernaciaka, Stanisława Mąderka i innych. Artykuły były również podpisywane inicjałami i pseudonimami. Pojawiały się ponadto przedruki z innych pism np.: „Powściągliwości i Pracy”, „Kuriera Poznańskiego” czy „Nowego Kuriera”.

Wydawcą „Przyjaciela Trzeźwości” był Katolicki Związek Abstynentów w Poznaniu. W okresie międzywojennym za druk odpowiadało kilka drukarni, np. Spółka Akcyjna „Ostoja” w Poznaniu, Drukarnia Diecezjalna w Łomży, L. Misiak, tłocznia w Śremie, Drukarnia Seminarium Zagranicznego w Potulicach czy Drukarnia Wydawnicza Franciszek Krajna Spółka z o.o. w Poznaniu. Pojedynczy numer kosztował w zależności od objętości 15-25 groszy.

W latach 1928-1939 pismo kilkakrotnie zmieniało częstotliwość. Do połowy 1934 r. było kwartalnikiem, od lipca tegoż roku do grudnia 1936 – dwumiesięcznikiem, natomiast w latach 1937-1939 – miesięcznikiem. Ostatni numer opuścił prasy drukarskie w czerwcu 1939 r. Zmienna była również objętość pojedynczego numeru i wynosiła od 8 do 26 stron. W styczniu 1939 r. czasopismo upodobniono do gazety zmieniając format i szatę graficzną o czym redakcja poinformowała czytelników:

W obecnym formacie z pewnością chętniej go weźmiesz do ręki, bo przypomina Ci gazetę, do której przywykliśmy codziennie zaglądać. Przeczytasz go też łatwiej w przekonaniu, że ma tak niewiele stron. Ale to tylko złudzenie – tekstu bowiem jest obecnie nawet więcej niż na dawniejszych 16 stronach! Powiększył się bowiem format dwukrotnie oraz zyskaliśmy miejsce, zajmowane dawniej przez marginesy. Najchętniej dalibyśmy mu również 16 stron – ale to przedrożyłoby kosztą druku i trzeba by abonament podwyższyć. Ale i tak będzie co czytać<sup>18</sup>.

Najczęściej pojawiającymi się działami były: *Kronika*, *Z kraju*, *Ze świta* przekształcone później w jeden dział *W kraju i w świecie*, *Kronika pijacka*, *Kącik*

<sup>15</sup> E. Zając, *Szkice z dziejów Sanoka*, cz. 2, Sanok 2000, s. 94-97.

<sup>16</sup> I. Kraśńska, *Alkoholizm na łamach abstynenckich czasopism lubelskich (1928-1929)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio J” 31/2 (2018), s. 113.

<sup>17</sup> I. Kraśńska, *Działalność redakcyjno-wydawnicza ks. Henryka Antoniego Szumana...*, s. 308.

<sup>18</sup> Redakcja, *Od redakcji*, „Przyjaciel Trzeźwości” 21/1 (1939), s. 2.

dla dzieci czy *Kącik zabawowy*, gdzie zamieszczano uprzyjemniające spędzanie wolnego czasu krzyżówki, szarady i inne łamigłówki.

Z uwagi na fakt, że „Przyjaciel Trzeźwości” był organem prasowym Związku Bractw Wstrzemięźliwości archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, starano się na bieżąco informować czytelników o nowo powstałych, istniejących oraz zlikwidowanych bractwach, liczbie ich członków czy działalności. Pisano o ruchu trzeźwościowym w Polsce i na świecie. Drukowano „ku rozwadze” przestrogi, donosząc jak wiele złego przynieść może alkohol, nie zabrakło utworów beletrystycznych (opowiadań, nowel i wierszy). Periodyk dostarczał też informacji o działaczach antyalkoholowych, których stawiano za wzór czytelnikom. I właśnie celem tego artykułu będzie przybliżenie życia i działalności tych osób, często już zapomnianych, a obecnie nawet nieznanych, ale ważnych dla historii ruchu abstynenckiego oraz redakcji charakteryzowanego periodyku. Z uwagi na fakt, że „Przyjaciel Trzeźwości” ukazywał się również w czasach zaborów, ale ten okres w dziejach pisma został już dogłębnie opracowany, autorka ograniczyła się do zaprezentowania interesujących ją kwestii po wznowieniu w 1927 r. zawieszono go z powodu wybuchu pierwszej wojny światowej tytułu.

### 3. Osoby duchowne w walce z alkoholizmem

Przeгляд polskich działaczy abstynenckich związanych z Kościołem katolickim, o których informowano w „Przyjacielu Trzeźwości”, rozpocząć należy od wybitnego teologa, kaznodziei i pisarza ks. Piotra Skargi (1536-1612). Ks. Nikodem Cieszyński w artykule zamieszczonym w numerze 4 z 1936 r. wypowiedział się o nim jako „szermierzu przeciwalkoholowym” ostro piętnującym w kazaniach i mowach „rozprężenie i zepsucie” moralne ówczesnego społeczeństwa. Stawiał go za wzór dla innych działaczy trzeźwościowych określając mianem nauczyciela, dzielnego hetmana i lekarza narodowego budzącego zapal w abstynentach. Skarga nie obawiał się wytykać wad rozpasania i nadużywania alkoholu nawet „tonącej w bogactwach i zbytkach szlachcie” czy dzielnym rycerzom, których bali się „dzicy Tatarzy i janczarowie tureccy”<sup>19</sup>.

W walkę z alkoholizmem piórem zaangażował się również biskup warmiński, arcybiskup gnieźnieński, poeta, prozaik, publicysta i encyklopedysta Ignacy Krasicki (1735-1801). W swoich utworach krytykował panujące wówczas w Polsce zwyczaje, a czasy w których żył przyczyniły się do utraty przez kraj niepodległości. Krasicki był również przeciwnikiem pijaństwa. Wiele mówił i pisał o szkodliwości alkoholu, ostro karmił „wybryki pijackie”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> N. Cieszyński, *Skarga - szermierz przeciwalkoholowy*, „Przyjaciel Trzeźwości” 18/4 (1936), s. 80-81.

<sup>20</sup> Z.T., *Ignacy Krasicki*, „Przyjaciel Trzeźwości” 17/5 (1935), s. 103-104.

W 1934 r. abstynenci polscy obchodzili 90. rocznicę zapoczątkowania przez ks. Jana Nepomucena Alojzego Ficka (1790-1862) krucjaty wstrzeźliwości na Górnym Śląsku. Z tej okazji przybliżono dokonania tego kapłana, który 2 lutego 1844 r., czyli w dniu kiedy władze pruskie wyznaczyły w Bytomiu jarmark słynący z pijaństwa, w kościele w Piekarach, gdzie był proboszczem, prosił parafian i pątników odwiedzających tę świątynię, aby nie brali w nim udziału. W tym dniu ks. Ficek wygłosił też pierwsze kazanie przeciw używaniu wódki i zaczął nawoływać do zakładania kościelnych bractw wstrzeźliwości. Wraz ze swoim współpracownikiem kapucynem o. Stefanem Brzozowskim zaczął na Górnym Śląsku organizować misje trzeźwosciowe. Jak duży był odzew ze strony innych śląskich kapłanów oraz wiernych świadczy fakt, że pod koniec 1884 r., czyli 22 lata po śmierci ks. Ficka oraz po 40 latach od zapoczątkowania przez niego krucjaty, pół miliona ludzi wstąpiło do parafialnych bractw wstrzeźliwości. Jak napisał Augustyn Kunsdorff trudy ks. Ficka doceniali nie tylko katolicy, ale i „różni innowiercy” uważali go za prawdziwego „apostoła ludu”<sup>21</sup>.

Znanym śląskim działaczem antyalkoholowym był ks. Jan Kapica (1866-1930), którego zasługi w roku śmierci przypomniła redakcja „Przyjaciela Trzeźwości”. Ks. Kapica przez 32 lata był proboszczem w Tychach, ale jego działalność na rzecz wstrzeźliwości wykraczała „daleko poza granice parafii”. Słynne były jego przemówienia i kazania przeciwko pijaństwu. Warto za analizowanym periodykiem odnotować, że dokonał też ciekawej klasyfikacji osób nadużywających trunków. Pijakami pierwszej klasy byli dla ks. Kapicy ci co pili szampana, drugiej – wino i drogie likiery, trzeciej – piwosze, a czwartej klasy pijący gorzałkę<sup>22</sup>:

A jak w pociągu wagony wszystkich klas w jednym jadą kierunku, tak też pijacy wszystkich klas prowadzą naród w jednym kierunku – do zguby. Gdy pod zatwardziałe serca pijaków nałogowych ks. Kapica podłożył dynamit swego słowa i zapalił je afektem, rozwiewały się pijakom wszystkie wymówki i pękały skały oporu. Było można nie być na Jego kazaniach, ale być i oprzeć się Jego mowie, rzeczą była niepodobną<sup>23</sup>.

Na łamach pisma przywoływano również osobę ks. Bronisława Markiewicza (1842-1912), który po kilku latach pracy duszpasterskiej w diecezji przemyskiej wyjechał do Włoch i wstąpił do zakonu salezjanów; na czele zgromadzenia stał wówczas niezmordowany wychowawca opuszczonej młodzieży ks. Jan Bosko (1815-1888). Po powrocie w 1892 r. do rodzinnej diecezji objął probostwo w Miejscu Piastowym, gdzie za przykładem ks. Bosko rozpoczął działalność pedagogiczną.

<sup>21</sup> A. Kunsdorff, *Dziewięćdziesiąt lat istnienia ruchu wstrzeźliwości na G.[órnym] Śląsku*, „Przyjaciela Trzeźwości” 16/1 (1934), s. 3-5.

<sup>22</sup> *Wspomnienie pośmiertne dla śp. ks. infułata Kapicy*, „Przyjaciela Trzeźwości” 12/4 (1930), s. 60-61.

<sup>23</sup> Tamże, s. 61.

Dla ubogiej i pozbawionej troski rodziców młodzieży zbudował zakład; można było tam kształcić się w rzemiośle. Z myślą o wychowankach zorganizował Towarzystwo „Powściągliwość i Praca” oraz pismo pod tym samym tytułem, na łamach którego propagował cele i działalność stowarzyszenia oraz zasadę zupełnej wstrzemięźliwości. W prowadzonym przez siebie zakładzie ks. Markiewicz wykluczał spożywanie trunków, co przyszło tym łatwiej, gdyż sam był abstynentem. Dzięki temu udało mu się wychować liczne zastępy ludzi pracowitych i trzeźwych<sup>24</sup>.

W 1934 r. po ciężkiej chorobie zmarł ks. Jan Nowok (1895-1934) z diecezji katowickiej, w którym ruch wstrzemięźliwości miał gorliwego członka i propagatora. Założył i kierował Katolickim Kołem Abstynentów w Michałkowicach, należał też do Koła Polskiego Związku Księży Abstynentów w Katowicach. Chętnie głosił kazania antyalkoholowe oraz referaty i odczyty, ściśle też współpracował z Augustynem Kunsdorffem<sup>25</sup>.

W październiku 1938 r. polski ruch antyalkoholowy poniósł niepowetowaną stratę z powodu śmierci ks. Józefa Kłosa (1870-1938), kaznodziei, redaktora, pisarza, publicysty, działacza społeczno-politycznego. W latach 1895-1910 był redaktorem „Przewodnika Katolickiego”. Działał społecznie w Towarzystwie Terminatorów, w Stowarzyszeniu Katolickiej Służby Żeńskiej oraz Towarzystwie Wstrzemięźliwości „Jutrzenka” jako długoletni jej prezes. Zachęcał do walki z pijaństwem oraz hazardem głosząc na posiedzeniach „Jutrzenki” oraz Towarzystwa Terminatorów interesujące odczyty i wykłady, a u oo. Dominikanów w Poznaniu kazania przeciwalkoholowe. Jako delegat „Jutrzenki” wziął ks. Kłós udział w VI Międzynarodowym Kongresie Przeciwalkoholowym w Brukseli (30 sierpnia – 3 września 1897 r.). Po pierwszej wojnie światowej wspierał materialnie polski ruch antyalkoholowy<sup>26</sup>.

Informowano ponadto, najczęściej tuż po śmierci, o dokonaniach na niwie abstynenckiej polskich dostojników kościelnych. W 1934 r. w krótkiej wzmiance przybliżono zasługi ks. Wincentego Tymienieckiego (1871-1934), biskupa diecezji łódzkiej. Zachował się w pamięci redakcji „Przyjaciela Trzeźwości” jako człowiek skromny, „oddający całe życie Bogu i bliźnim” i prowadzący niezwykle surowe, a wręcz ascetyczne życie. Napisano, że jeden z licznych listów pasterskich skierowanych do wiernych z podległej mu diecezji całkowicie poświęcił sprawie alkoholizmu<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> J. J.[aniszewski], *Ks. Bronisław Markiewicz*, „Przyjaciel Trzeźwości” 13/1 (1931), s. 11-13; *Ks. Bronisław Markiewicz*, „Przyjaciel Trzeźwości” 16/5 (1934), s. 88.

<sup>25</sup> T., *Śp. ks. Jan Nowok*, „Przyjaciel Trzeźwości” 17/1 (1935), s. 20.

<sup>26</sup> Ski, *Śp. X. infułat Kłós*, „Przyjaciel Trzeźwości” 20/12 (1938), s. 187-190; Cz. Lechicki, *Kłós Józef*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 13, Wrocław 1967-1968, s. 69-70.

<sup>27</sup> [W Łodzi zmarł...], „Przyjaciel Trzeźwości” 16/4 (1934), s. 65.



Przypomniano też zasługi zmarłego w 1937 r. biskupa łomżyńskiego ks. Bernarda Dembka (1878-1937), honorowego członka Polskiej Ligi Przeciwalkoholowej. Już jako wikary zainteresował się walką z pijaństwem, opracowując i głosząc cykl kazań na temat alkoholizmu. Będąc proboszczem w Grudziądzu zorganizował wystawę przeciwalkoholową i przyczynił się do założenia bezalkoholowej gospody, ofiarowując na ten cel spore kwoty pieniężne. Jako biskup troszczył się o rozwój Koła Alumnów Abstynentów przy Seminarium Duchownym w Łomży, założył również w mieście Koło Ligi Przeciwalkoholowej<sup>1</sup>.

W 1938 r. przybliżono czytelnikom zasługi na niwie trzeźwościowej metropolity warszawskiego ks. kard. Aleksandra Kakowskiego (1862-1938), który przyczynił się do zorganizowania w Warszawie I Międzynarodowego Katolickiego Kongresu Przeciwalkoholowego (12-14 września 1937 r.). Z tej okazji wydał też list pasterski o trzeźwości i abstynencji oraz czynnie uczestniczył w obradach<sup>2</sup>.

W ostatnim wydanym numerze periodyku redakcja poinformowała o śmierci aż dwóch biskupów – propagatorów abstynencji. Pierwszym był ks. Henryk Przeździecki (1873-1939), biskup diecezji podlaskiej. W 1936 r. wydał list pasterski na temat trzeźwości, w którym pisał nie tylko o skutkach pijaństwa, ale i o sposobach zaradzenia temu nałogowi. Polecał wiernym zupełną abstynencję i wzywał ich do składania na ołtarzu Matki Bożej kartek z przyrzeczeniami nieużywania napojów alkoholowych. Na apel pasterza odpowiedziało 1948 diecezjan. W 1937 r. ks. bp Przeździecki zorganizował w Siedlcach Koło Księży Abstynentów i ogłosił jego statut, przystąpił również do tworzenia kościelnych bractw wstrzemięźliwości. W związku z I Międzynarodowym Katolickim Kongresem Przeciwalkoholowym wezwał wiernych do modlitwy w intencji pomyślnych i owocnych obrad. Żywo interesował się kursami przeciwalkoholowymi dla duchowieństwa diecezji podlaskiej, w których uczestniczył w charakterze prelegenta<sup>3</sup>.

W 1939 r. zmarł również ks. Antoni Laubitz (1861-1939), biskup pomocniczy archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej. Był członkiem Polskiej Ligi Przeciwalkoholowej, zachęcał wiernych do wstępowania w szeregi członków kościelnych bractw wstrzemięźliwości, np. przy okazji otwarcia wystawy antyalkoholowej w Gnieźnie. Tak bliski mu ruch abstynencki wspierał materialnie<sup>4</sup>.

Twórcy „Przyjaciela Trzeźwości” znali też zasługi zagranicznych działaczy antyalkoholowych z grupy duchowieństwa. Wysoko cenili działalność kapucyńskiego zakonika z Irlandii o. Theobalda Mathew (1790-1856), który 11 kwietnia 1838 r. w mieście Cork wyrzekł się alkoholu i niedługo potem założył

<sup>1</sup> *Śp. X. biskup Dembek*, „Przyjaciel Trzeźwości” 19/7-8 (1937), s. 124.

<sup>2</sup> Redakcja, *Jubileusz Księdza Kardynała Kakowskiego*, „Przyjaciel Trzeźwości” 20/7 (1938), s. 102; *Śp. Kardynał Aleksander Kakowski*, „Przyjaciel Trzeźwości” 21/3 (1939), s. 28.

<sup>3</sup> *Śp. X. Biskup Przeździecki*, „Przyjaciel Trzeźwości” 21/6 (1939), s. 50-51.

<sup>4</sup> *Śp. X. Biskup Laubitz*, „Przyjaciel Trzeźwości” 21/6 (1939), s. 51.

bractwo wstrzeźliwości. Urodził się w mieście Thomastown leżącym w hrabstwie Kilkenny w Irlandii i po zakończeniu edukacji szkolnej wstąpił do zgromadzenia kapucynów. Po 19 latach od założenia przez niego w Cork pierwszego bractwa, liczba abstynentów w Irlandii wynosiła około dwóch milionów osób (blisko 1/4 ludności tego kraju), a produkcja i sprzedaż trunków zmniejszyła się tam o połowę; spadła też liczba wykroczeń pod wpływem alkoholu. Później o. Mathew „głosił krucjatę przeciw alkoholizmowi” również w Anglii i w Stanach Zjednoczonych, gdzie do grona abstynentów dołączyło 500 000 osób. Jego działalność w Irlandii przyhamowała jednak epidemia cholery i klęska głodu, na skutek których ludzie z rozpaczyc zaczęli szukać zapomnienia i „pociechy w – kieliszku”<sup>5</sup>. Orędownikiem o. Mathew został jednak sam papież Grzegorz VI (1765-1846), który na wieść o „cudownych wprost skutkach” jego antyalkoholowej działalności sam został abstynentem. Na znak przynależności do ruchu przyjął też medalik, który nosili wszyscy członkowie bractw wstrzeźliwości w Irlandii<sup>6</sup>.

Uwagę ks. Józefa Janiszewskiego zwróciła osoba i czyny ks. kard. Henrego Edwarda Manninga (1808-1892). Urodzony w rodzinie anglikańskiej, w 1850 r. przeszedł na katolicyzm i w 1865 został arcybiskupem westminsterskim, a w 1875 „w nagrodę za nadzwyczajne [...] zasługi” otrzymał godność kardynalską. Poświęcając wiele czasu sprawom społecznym, szybko poznał plagę alkoholizmu nękającą mieszkańców Londynu. Sam również został abstynentem od wszelkich trunków i zachęcał innych do zupełnej wstrzeźliwości. Uznać go można za kontynuatora zapoczątkowanej w Anglii przez o. Mathew pracy trzeźwościowej. W chwili jego śmierci w samym tylko Londynie odnotowano 28 000 katolickich abstynentów<sup>7</sup>.

Krajem o rozwiniętym ruchu antyalkoholowym była Szwajcaria. Stąd wywodzili się wybitni katolicy działacze abstynency. Redakcja „Przyjaciela Trzeźwości” zaliczała do nich biskupów z Sankt Gallen: Augustyna Eggera, Antona Scheiwilera i Josepha Mile. *Pierwszy z nich – ks. bp Egger (1833-1906), pomimo ciężkiej choroby przeżył 73 lata, co jak uważał zawdzięczał abstynencji. Pijaństwo zwalczał przy pomocy kazań, nauk rekolekcyjnych i misyjnych, artykułów, broszur i książek, z których najpopularniejsza Duchowieństwo a walka z alkoholizmem została przetłumaczona na język polski przez ks. Nikodema Cieszyńskiego i wydana w 1910 r. w Poznaniu nakładem Związku Księży Abstynentów. Ks. bp Augustyn Egger był też współzałożycielem Szwajcarskiej Katolickiej Ligi Abstynenckiej,*

<sup>5</sup> J. J.[aniszewski], *O. Theobald Mathew*, „Przyjaciel Trzeźwości” 13/3 (1931), s. 38-39; *O. Theobald Mathew*, „Przyjaciel Trzeźwości” 20/7 (1938), s. 107.

<sup>6</sup> J. J.[aniszewski], *Papież Grzegorz XVI (1831-1846)*, „Przyjaciel Trzeźwości” 13/3 (1931), s. 38; *Papież Grzegorz XVI*, „Przyjaciel Trzeźwości” 20/10 (1938), s. 158.

<sup>7</sup> J. J.[aniszewski], *Kardynał Henryk Edward Manning*, „Przyjaciel Trzeźwości” 13/2 (1931), s. 22; J. Janiszewski, *Kardynał Manning*, „Przyjaciel Trzeźwości” 17/1 (1935), s. 20.

przewodniczył Międzynarodowemu Związkowi Księży Abstynentów, wspierał abstynenckie stowarzyszenie studentów, powołał również do istnienia stowarzyszenie modlitewne, które nazwał Związkiem Prześlągania; jego członkowie modlili się w intencji alkoholików. Pprzyczynił się do założenia w 1897 r. katolickiego zakładu dla alkoholików Vonderflüh koło Sarnen<sup>8</sup>.

Kolejny szwajcarski dostojnik kościelny, biskup Anton Scheiwiler (1872-1938) będąc jeszcze wikarym zrozumiał, że alkoholizm był główną przyczyną wielu problemów społecznych i nieszczęść rodzinnych. Zapragnął w myśl wskazań papieża Leona XIII (1810-1903) zawartych w encyklice *Rerum novarum* pracować nad zmianą stosunków społecznych. Wkrótce został sekretarzem dla spraw robotniczych i w Zurychu szkolił głównie świeckich przywódców ruchu chrześcijańsko-społecznego. W 1930 r. mianowano go biskupem diecezji Sankt Gallen. W 1936 r. po śmierci holenderskiego premiera, a zarazem wybitnego działacza antyalkoholowego Charlesa Ruijsa de Beerenbroucka przejął po nim obowiązki prezesa Międzynarodowej Katolickiej Ligi Przeciwalkoholowej, był także protektorem Katolickiej Ligi Studentów Abstynentów<sup>9</sup>.

Po śmierci ks. bp. Antona Scheiwilera stolicę biskupią w Sankt Gallen objął ks. Joseph Mile (Meile), który został również prezesem Międzynarodowej Katolickiej Ligi Przeciwalkoholowej. Podczas zjazdów Szwajcarskiej Katolickiej Ligi Abstynenckiej, której był członkiem, dużo mówił o ruch przeciwalkoholowym. Stał się być wiernym abstynenckim ideom<sup>10</sup>.

#### 4. Osoby świeckie związane z ruchem wstrzemięźliwości od alkoholu

Wśród polskich oraz zagranicznych działaczy antyalkoholowych nie związanych z duchowieństwem wskazać można na pisarzy i poetów, prezydentów oraz polityków i innych, np. uczonych, lekarzy czy osób zaangażowanych w sprawy społeczno-oświatowe. W pierwszej grupie tzw. ludzi pióra „Przyjaciół Trzeźwości” wskazał Marię Konopnicką, Paulę Wężyk i Józefa Chociszewskiego.

Maria Konopnicka (1842-1910), jak napisano na szpaltach omawianego periodyku: „nie tylko pisała o sprawie pijaństwa. Ona chciała życiem swoim udowodnić, że trzeźwo żyć należy”<sup>11</sup>. Dlatego wstąpiła w szeregi członków

<sup>8</sup> B., *Biskup Egger*, „Przyjaciół Trzeźwości” 19/12 (1937), s. 181-182.

<sup>9</sup> *Nowy prezes Ligi*, „Przyjaciół Trzeźwości” 19/9 (1937), s. 132; *Biskup Scheiwiler nie żyje*, „Przyjaciół Trzeźwości” 20/9 (1938), s. 134.

<sup>10</sup> *Nowy prezes Ligi – X. biskup Meile*, „Przyjaciół Trzeźwości” 21/3 (1939), s. 29.

<sup>11</sup> *Maria Konopnicka (w 25 rocznicę śmierci)*, „Przyjaciół Trzeźwości” 17/6 (1935), s. 124.

galicyjskiego Towarzystwa Zupełnej Wstrzemięźliwości od Napojów Alkoholowych „Eleuteria”, dając wyraz uznania dla idei abstynenckiej. Przystąpienie do Towarzystwa przyszło jej tym łatwiej, że od dawna nie spożywała trunków. Ruch abstynencki, a szczególnie bliską jej „Eleuterię”, uhonorowała poetka *Hymnem Eleatów*, znanym również jako *Hymn Wyzwoleńców* albo *Hymn Abstynentów*. Towarzystwu brakowało bowiem pieśni, która mogłaby być wykonywana przez członków podczas zebrań, wycieczek i innych wydarzeń. Hymn nadający się nie tylko do śpiewu, ale i recytacji został po raz pierwszy zaprezentowany (odśpiewany na nutę *Warszawianki*) podczas uroczystego spotkania opłatkowego krakowskiej „Eleuterii” w 1905 r. W utworze tym Konopnicka wyraziła: „wiarę w zwycięstwo sprawy abstynenckiej i podkreśliła, że ruch abstynencki, to ruch walczący o odrodzenie duszy, o wyzwolenie jej z mocy zła”<sup>12</sup>.

Życiowym hasłem wielkopolskiego działacza społecznego i pisarza ludowego Józefa Chociszewskiego (1837-1914) były słowa: „Oświecajmy lud i podnośmy go moralnie”. Ideę wstrzemięźliwości propagował na łamach wydawanych i redagowanych przez siebie licznych czasopism, np. „Gwiazdki Cieszyńskiej” w Cieszynie, „Piasta” w Pelplinie, „Nadwiślaninia” i „Przyjaciela Ludu” w Chełmnie, „Lecha” w Poznaniu oraz w wielu książkach i broszurach, których był autorem<sup>13</sup>. Obserwując stopniowy upadek ludu wielkopolskiego, nękanego przez plagę alkoholizmu, Chociszewski powołał do istnienia 26 stycznia 1890 r. w Poznaniu Towarzystwo Wstrzemięźliwości „Jutrzenka”, które starało się przede wszystkim poprzez częste posiedzenia, odczyty, prelekcje, wystawy, wydawanie i zachęcanie do czytania abstynenckiej literatury, wycieczki, zabawy i wspieranie lokali bezalkoholowych odwozić od pijaństwa. Na czele pierwszego zarządu Towarzystwa stanął oczywiście Józef Chociszewski<sup>14</sup>. Porównując go do innych działaczy społeczno-oświatowych redakcja „Przyjaciela Trzeźwości” podkreśliła, że na pierwszym miejscu stawiał walkę z alkoholizmem, wiedząc że: „szerzenie samej tylko oświaty ogólnej bez równoczesnego zwalczania pijaństwa wyda małe owoce, bo co trochę dobrego się zbuduje – to pijaństwo znowu zniszczy”<sup>15</sup>.

„Przyjaciela Trzeźwości” nie zapomniał też o swojej współpracownicy – Pauli Wężyk, wielkopolskiej poetce, patriotce oraz „przyjaciółce dzieci”, osobie niezwykle religijnej. Podkreślono jej zasługi dla periodyku i ruchu wstrzemięźliwości z okazji 25-lecia pracy pisarskiej<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Tamże, s. 126.

<sup>13</sup> J. J.[aniszewski], *Józef Chociszewski*, „Przyjaciela Trzeźwości” 13/3 (1931), s. 40; I. Krasieńska, *Ruch abstynencki w Wielkopolsce w latach 1840-1902*, „Folia Historica Cracoviensia” 19 (2013), s. 268.

<sup>14</sup> Tamże, s. 269; *Józef Chociszewski. W 100-lecie urodzin*, „Przyjaciela Trzeźwości” 19/4 (1937), s. 58-59.

<sup>15</sup> *Józef Chociszewski. W 100-lecie urodzin*, s. 58.

<sup>16</sup> *Cześć zasłudze!*, „Przyjaciela Trzeźwości” 12/2 (1930), s. 22.

W grupie hołdujących abstynencji polityków znalazł się Benjamin Franklin (1706-1790), który urodził się w Bostonie w wielodzietnej rodzinie niezamożnego wytwórcy mydła i świec. Dzięki zdolnościom oraz wytrwałości osiągnął „najwyższe w [USA] godności i szacunki”, został posłem oraz przewodniczącym Najwyższej Rady Wykonawczej Stanu Pensylwania. Franklin był także wybitnym naukowcem, przypisuje się mu wynalezienie piorunochronu. Już jako młody robotnik zatrudniony w drukarni, wstrzymywał się od spożywania napojów alkoholowych, pomimo drwin i szyderstw ze strony kolegów. Abstynencji pozostał wierny do końca życia, nie ulegając namowom najbardziej nawet wpływowych osób, namawiających go do wypicia choćby jednego kieliszka wina. Abstynencką dewizą Franklina były słowa, że: „Pielęgnowanie skłonności do picia o wiele jest kosztowniejsze, niż wychowanie trojga dziatka”<sup>17</sup>.

Abstynentem był również William Henry Harrison (1773-1841) – dziewiąty prezydent Stanów Zjednoczonych, który po wyborze na ten urząd, podczas przyjęcia zorganizowanego na jego cześć przez przyjaciół, gdzie „szampan lał się strumieniami, [a] toasty sypały się jak z rogu obfitości” pił tylko wodę, ponieważ jeszcze w czasach szkolnych złożył przyrzeczenie całkowitej wstrzeźliwości<sup>18</sup>. Autor artykułu ks. Józef Janiszewski w podsumowaniu napisał:

Oto wzniosły dla nas wszystkich przykład, byśmy nigdy, nawet w najuroczystszych chwilach życia naszego (jak np. ślubu, awansu, odznaczenia, świąt kościelnych i narodowych) nie ulegali namowom tych, którzy nas słodkimi słówkami lub ironicznymi uwagami zachęcają do wznoszenia i picia zdrowia swego lub cudzego – trucizną kryjącą się w każdym napoju alkoholowym!<sup>19</sup>

W roku śmierci wspomniano też holenderskiego premiera Charlesa Ruijsa de Beerenbroucka (1873-1936), prezesa Międzynarodowej Katolickiej Ligi Przeciwalkoholowej i Światowego Związku Przeciwalkoholowego, który okazywał „wielkie serce” ubogim i cierpiącym. Szybko dostrzegł, że główną przyczyną niedoli ludzkiej jest pijaństwo, zalecił więc abstynencję członkom towarzystw dobroczynności publicznej i założył organizację antyalkoholową pod nazwą „Związek Krzyża”. Brał udział w przeciwalkoholowych zjazdach i kongresach<sup>20</sup>.

Już od wczesnej młodości abstynentem był amerykański przedsiębiorca i wynalazca Thomas Alva Edison (1847-1931). Zapytany przez pewną kobietę, dlaczego nie pije napojów alkoholowych, odrzekł: „ważne mam bardzo zajęcia na głowie, nie mogę [...] mózgu zatruwać alkoholem! [...]. Zauważyłem sam na sobie,

<sup>17</sup> [J. Janiszewski], *Benjamin Franklin*, „Przyjaciel Trzeźwości” 16/4 (1934), s. 69-70.

<sup>18</sup> J. J.[Janiszewski], *Wilhelm Henryk Harrison*, „Przyjaciel Trzeźwości” 13/1 (1931), s. 8-9.

<sup>19</sup> Tamże, s. 9.

<sup>20</sup> *Śp. Jhr. Ruys de Beerenbrouck*, „Przyjaciel Trzeźwości” 18/6 (1936), s. 131-132.

że głowa moja o wiele lepiej pracuje bez trunków”<sup>21</sup>. Przybliżając jego dokonania ks. Janiszewski zauważył, że w Polsce niejedyn wybitny talent zmarnował się usidlony przez „duch alkoholizmu”<sup>22</sup>.

Redakcja „Przyjaciela Trzeźwości” zwróciła też uwagę na dokonania Petera Wieselgrena (1800-1877) ze Szwecji, który jeszcze podczas studiów, wraz z grupą podobnie myślących ludzi, zainicjowali (24 kwietnia 1819 r.) działalność towarzystwa antyalkoholowego; uważane było za pierwszą w Europie organizację opowiadającą się za całkowitą abstynencją. Chcąc uniknąć drwin ze strony pijących, zebrania odbywały się początkowo we wczesnych godzinach rannych. W 1837 r. udało mu się połączyć wszystkie szwedzkie lokalne towarzystwa wstrzemięźliwości w jedną organizację, która w 1840 r. liczyła już około 100 000 członków. Działalność Wieselgrena doprowadziła też do spadku pijaństwa w Szwecji, i gdy w 1830 r. na jednego mieszkańca przypadało tam 46 litrów 50% wódki, to w 1860 już tylko 7,5 litra<sup>23</sup>.

Modlitwie i sakramentom świętym wstrzemięźliwość zawdzięczał Matt Talbot (1856-1925), irlandzki robotnik, zachowujący abstynencję alkoholik i asceta. Już jako chłopiec „oddawał się pijaństwu”, a w latach młodzieńczych był „nałogowym pijakiem”. W wieku 27 lat nastąpiła jego przemiana, co jak sam podkreślał, zawdzięczał modlitwie matki. Po 16 latach życia w alkoholizmie podjął decyzję o złożeniu kościelnych ślubów abstynencji, choć wytrwanie w trzeźwości okazało się trudne. Jednak dzięki miłości do Chrystusa i Matki Bożej udało mu się skutecznie pokonać dotychczasowe złe nawyki i brak umiarkowania<sup>24</sup>.

Wśród zwalczających alkoholizm lekarzy „Przyjaciela Trzeźwości” przypominał w roku śmierci zasługi Pawła Gantkowskiego (1869-1938), prezesa Polskiej Ligi Przeciwalkoholowej oraz Katolickiego Związku Abstynentów. W okresie zaborów „nie żałował czasu i trudu, by jeździć do miast i wsi wielkopolskich z przemówieniami propagandowymi”. W 1905 r. stanął na czele zarządu głównego Towarzystwa Zpełnej Wstrzemięźliwości od Napojów Alkoholowych „Wyzwolenie”, a w 1907 r. objął kierownictwo nad Stacją Opiekuńczą dla Alkoholików w Poznaniu. Prowadził kursy z alkoholologii dla kierowców, kolejarzy, policjantów i pielęgniarek, był członkiem honorowym Polskiego Towarzystwa Walki z Alkoholizmem „Trzeźwość”. Szacuje się, że udało mu się wyleczyć z nałogu pijaństwa kilka tysięcy osób, a wśród nich i takich, którzy nie wierzyli już w swoje siły. Opracował i wydał kilka broszur: *Najważniejsze zagadnienia z dziedziny alkoholizmu w świetle nauki lekarskiej doby*

<sup>21</sup> J. J.[aniszewski], *Tomasz Edison*, „Przyjaciela Trzeźwości” 14/1 (1932), s. 15.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> *Piotr Wieselgren*, „Przyjaciela Trzeźwości” 19/2 (1937), s. 22-23.

<sup>24</sup> *Matt Talbot*, „Przyjaciela Trzeźwości” 17/3 (1935), s. 60-61; F. Machay, *Mateusz Talbott (1856-1925) alkoholik, abstynent, apostoł trzeźwości*, <http://www.duszp.trzezwoosci.plock.opoka.org.pl/mat.htm> [24.09.2019].

obecnej. *Popularny szkic społeczno-lekarski* (Poznań 1929) czy *Próba analizy obecnych podstaw naukowych walki z alkoholizmem* (Warszawa 1934)<sup>25</sup>.

W 1934 r. zmarł wspomniany już współpracownik „Przyjaciela Trzeźwości” Augustyn Kunsdorff, sekretarz śląskiego Okręgu Katolickiego Związku Abstynentów. Miał duże zasługi w organizowaniu wędrownych wystaw przeciwalkoholowych<sup>26</sup>. Członkiem śląskiego Okręgu Katolickiego Związku Abstynentów był Henryk Pakuła (1859-1935), o którym przeczytać można w numerze 2 z 1935 r. Pełnił on ponadto funkcję prezesa koła Związku funkcjonującego przy katedrze w Katowicach. Jak podkreślano, stanowił typ „abstynenta, który szedł w życie społeczne i brał czynny w nim udział, pracując [...] w różnych organizacjach”<sup>27</sup>.

## Zakończenie

Na łamach „Przyjaciela Trzeźwości” wspomniano zarówno bardzo znanych polskich i zagranicznych działaczy oraz sympatyków ruchu abstynenckiego, jak i tych zapomnianych. Podawano ich bardziej lub mniej obszerne biogramy i opisywano zasługi na rzecz ruchu antyalkoholowego. Redakcja wspominała o ich życiu i działalności, najczęściej w chwili śmierci, rocznicach urodzin, śmierci, ważnych osiągnięciach na niwie abstynenckiej, objęciu jakiegoś urzędu czy stanowiska. Pisano o działaczach trzeźwościowych wywodzących się ze środowisk kościelnych (księża, zakonnicy), jak i świeckich, w tym o dostojnikach państwowych, np. popierających i propagujących wstrzemięźliwość od alkoholu prezydentach czy politykach, uczonych, pisarzach oraz poetach. O życiu i zasługach niektórych działaczy abstynenckich informowano kilka razy m.in. o irlandzkim zakonniku o. Theobaldzie Mathew czy ks. Bronisławie Markiewiczu. Z uwagi na fakt, że „Przyjaciel Trzeźwości” był nie tylko abstynenckim, ale i katolickim periodykiem, redakcja o wiele więcej uwagi poświęciła abstynenckim duchownym, niż świeckim propagatorom trzeźwości.

---

<sup>25</sup> Zmarł prof. Gantkowski, „Przyjaciel Trzeźwości” 20/11 (1938), s. 166; I. Kraśńska, *Paweł Gantkowski jako działacz trzeźwościowy (1905-1938)*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne” 23 (2014), s. 17-18, [http://www.pomost.net.pl/tom\\_23/krasinska.pdf](http://www.pomost.net.pl/tom_23/krasinska.pdf) [24.09.2019].

<sup>26</sup> Śp. Augustyn Kunsdorff, „Przyjaciel Trzeźwości” 17/1 (1935), s. 18-19.

<sup>27</sup> K., Śp. Henryk Pakuła, „Przyjaciel Trzeźwości” 17/2 (1935), s. 44.

## Literatura

- Banaszak, M., *Janiszewski Józef*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981*, t. 5, a – j, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 575-576.
- Bujak, J., *Motywy religijne w poezji ks. Józefa Janiszewskiego (1880-1940) z okresu bukowińskiego (1908-1919)*, „Religious and Sacred Poetry. An international quarterly of religion, culture and education” 5/1 (2014), s. 135-212.
- Dombek (Dąbek) Paweł*, w: P. Majewski, *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1939. Słownik biograficzny*, t. 3, K – Ł, red. nauk. G. Mazur, Warszawa 2005, s. 426-427.
- Katolicki Związek Abstynentów w Poznaniu. Statut, regulaminy, legitymacja i kwestionariusz*, Poznań 1936.
- Kraśńska, I., *Alkoholizm na łamach abstynenckich czasopism lubelskich (1928-1929)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio J” 31/2 (2018), s. 105-119.
- Kraśńska, I., *Działalność redakcyjno-wydawnicza ks. Henryka Antoniego Szumana na rzecz najmłodszych odbiorców. Na przykładzie „Naszego Przewodnika” (1913-1919)*, w: *Działalność instytucji wydawniczych na rzecz oświaty i edukacji w XIX i początkach XX wieku*, red. I. Michalska – G. Michalski, Łódź 2014, s. 299-318.
- Kraśńska, I., *Działalność wydawnicza Związku Księża Abstynentów (1903-1914)*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 103 (2015), s. 105-120.
- Kraśńska, I., *Działalność Związku Nauczycieli Abstynentów w latach 1924-1939*, w: *W kręgu dawnych i współczesnych teorii wychowania. Uczeń – szkoła – nauczyciel*, red. K. Dormus – R. Ślęczka, Kraków 2012, s. 492-505.
- Kraśńska, I., *Paweł Gantkowski jako działacz trzeźwościowy (1905-1938)*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne” 23 (2014), s. 9-16, [http://www.pomost.net.pl/tom\\_23/krasinska.pdf](http://www.pomost.net.pl/tom_23/krasinska.pdf) [24.09.2019].
- Kraśńska, I., *Polskojęzyczne czasopisma abstynenckie w latach 1843-1914*, Kraków 2018.
- Kraśńska, I., *Ruch abstynencki w Wielkopolsce w latach 1840-1902*, „Folia Historica Cracoviensia” 19 (2013), s. 247-278.
- Lechicki, Cz., *Kłos Józef*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 13, Wrocław 1967-1968, s. 69-70.
- Lubojańska, E., *Gość Niedzielny – charakterystyka dodatków do czasopisma w latach 1923-1939*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 28-29/1-2 (2009), s. 149-165.
- Machay, F., *Mateusz Talbott (1856-1925) alkoholik, abstynent, apostoł trzeźwości*, <http://www.duszp.trzezowosci.plock.opoka.org.pl/mat.htm> [24.09.2019].
- Mykita-Glensk, Cz., *Bednorz Józef*, w: *Encyklopedia powstań śląskich*, red. F. Hawranek [i in.], Opole 1982, s. 28-29.
- Nowacki, J., *Gałdyński Tadeusz*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 7, Kraków 1948-1958, s. 240.
- Ogrodzkiński, W., *Dombek Paweł*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 5, Kraków 1946, s. 312.
- „Przyjaciół Trzeźwości” 1907-1914, 1927-1939.
- Szatkowski, H., *Mrugus Maksymilian*, w: *Księża społecznicy w Wielkopolsce 1894-1919. Słownik biograficzny*, t. 2, (I – O), [red. L. Wilczyński – H. Szatkowski], Gniezno 2007, s. 318-319.
- Zajęc, E., *Szkice z dziejów Sanoka*, cz. 2, Sanok 2000.



KS. ADAM ROMEJKO

Uniwersytet Gdański

ORCID 0000-0002-8513-2955

## Obraz medialny Polaków mieszkających w Wiedniu w przekazie Austriackiej Rozgłośni Radiowo-Telewizyjnej (ORF)

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-014>

Streszczenie: Na tle krajów zachodnich Austria wyróżnia się zmonopolizowaniem i upartyjnieniem mediów audiowizualnych. Dostrzegają to obywatele, określając prześmiewczo głównego nadawcę radiowo-telewizyjnego (ORF) mianem *Rotfunk*, tj. *Czerwonej Rozgłośni*. Odbija się w tym praktyka zatrudniania, szczególnie na wysokich stanowiskach, osób związanych z ugrupowaniem socjaldemokratycznym. Temat Polaków zamieszkujących w Wiedniu nie pojawia się w ORF zbyt często. Potwierdza to fakt, że Polacy są dobrze zintegrowani w austriackiej stolicy. Ponieważ w mediach dobrze „sprzedaje się” to, co negatywne, patologiczne, więc brak odniesień do Polaków stanowi powód do zadowolenia. Od czasu do czasu prezentuje się Polaków wbijających się w świecie kultury, sztuki i gospodarki. Pojawiają się także postaci negatywne – osoby dopuszczające się przestępstw.

Słowa kluczowe: ORF, Polacy, radio, telewizja, Wiedeń

## The Media Image of Poles living in Vienna in the Programs of the Austrian Broadcasting Corporation (ORF)

Summary: Among western countries, Austria stands out in its monopoly by state and political parties of audio-visual media. This is perceived by the citizens, who make a mockery of the main radio and television broadcaster (ORF), describing it as *Rotfunk*, i.e. *the Red Broadcaster*. This reflects the practice of employing persons associated with the social democratic party in high positions. The issue of Poles living in Vienna does not appear too often in the ORF. This is confirmed by the fact that Poles are well integrated in the Austrian capital. Because the media are “selling” what is negative, pathological,

the lack of references to Poles is a reason for satisfaction. From time to time, Poles appear as people of success in the world of culture, art and economy. There are also negative references, to Poles who commit offences.

Keywords: ORF, Poles, radio, television, Vienna

## Wstęp

Miastem, które było i nadal jest chętnie wybierane przez polskich emigrantów jako miejsce osiedlenia, jest Wiedeń. Pomimo bariery językowej dość szybko aklimatyzują się oni w naddunajskiej metropolii i – na co zwraca uwagę wielu badaczy – stają się „niewidzialni”. Większość z nich dobrze wpisuje się w austriacką przeciętność. Fakt, że nie odstają zbyt od wiedeńskiej zwyczajności – pozytywnie, jako ludzie wybitni, i negatywnie, jako ludzie z marginesu – powoduje, że nie są interesujący. Z tego powodu nie pojawiają się często w austriackich mediach. Opinię tę potwierdzają wyniki badań, które autor niniejszego opracowania przeprowadził w 2018 r. w Archiwum ORF (ORF-Archiv) w Wiedniu. Zasoby audiowizualne, zapisane w formie cyfrowej, dostępne są w Bibliotece Dziejów Najnowszych Uniwersytetu Wiedeńskiego (Fachbereichsbibliothek Zeitgeschichte – Universitätsbibliothek)<sup>1</sup>.

W artykule zaprezentowano najpierw w syntetycznej formie dzieje radia i telewizji w Austrii, następnie bardziej interesujące programy, które dotyczą Polaków mieszkających w Wiedniu<sup>2</sup>. Pierwsze programy na ich temat pojawiają się na początku lat 80. XX w. Wcześniejsze miały zdawkowy charakter i dotyczyły Polaków odwiedzających austriacką metropolię, w tym polityków i artystów, oraz kolejnych peerelowskich ambasadorów. Na koniec zamieszczono krytyczne uwagi dotyczące programów o Polakach w Wiedniu.

## 1. Radio i telewizja w Austrii

Początki działania na ziemiach austriackich nadawcy najpierw radiowego, a następnie radiowo-telewizyjnego, który od 1967 r. określany jest skrótem ORF (Österreichischer Rundfunk, Austriacka Rozgłośnia Radiowo-Telewizyjna)<sup>3</sup>, sięgają połowy lat 20. XX w. W 1924 r. w Wiedniu powołano do istnienia pierwszą austriacką rozgłošnię radiową – Radio Verkehrs AG (RAVAG,). Inicjatorem i długoletnim

<sup>1</sup> *ORF-Archiv*, <https://bibliothek.univie.ac.at/fb-zeitgeschichte/orf-archiv.html> [24.06.2019].

<sup>2</sup> Szczegółowa prezentacja tych programów dokonana zostanie w przyszłości w publikacji książkowej pt. *Polacy w Wiedniu*.

<sup>3</sup> *ORF*, w: *Österreich Lexikon in drei Bänden*, t. 2, *H-Q*, red. E. Bruckmüller, Wien 2004, s. 525.

(do 1938 r.) dyrektorem rozgłośni był Oskar Czejja (1887-1958)<sup>4</sup>. Tam, dzień przed anszlusem (11 marca 1938 r.), ostatnią mowę wygłosił kanclerz Kurt Schuschnigg (1897-1977), którą zakończył wezwaniem „Gott schütze Österreich!” („Niech Bóg chroni Austrię!”)<sup>5</sup>.

W 1955 r., po odzyskaniu niepodległości, zjednoczono działające na terenie austriackim rozgłosnie jako Austriackie Radio (Österreichisches Rundspruchwesen). 11 grudnia 1957 r. powołano do istnienia Austriacką Rozgłosnię Radiowo-Telewizyjną sp. z o.o. (Österreichischer Rundfunk Ges. m. b. H). Spółka ta od 1 stycznia 1958 r. była odpowiedzialna za nadawanie w Austrii programów radiowych i telewizyjnych<sup>6</sup>. Postanowiono, że przedstawiciele władz federalnych i landowych będą mieli na nią wpływ w kwestiach ekonomicznych. O treściach programowych decydować miało jej kierownictwo<sup>7</sup>.

Dyrektor generalny Karl Cejka (1917-1978) kierował transformacją prowadzonych przez aliantów rozgłośni w ogólnokrajową instytucję państwową. Problemem było specyficzne upolitycznienie rozgłośni – ważniejsze stanowiska powierzano osobom mającym partyjne powiązania z Socjaldemokratyczną Partią Austrii (Sozialdemokratische Partei Österreichs, SPÖ) lub Austriacką Partią Ludową (Österreichische Volkspartei, ÖVP). Przyjęto założenie, że telewizja będzie domeną socjaldemokratów, a radio – ludowców<sup>8</sup>. W powyższej sytuacji odbijała się funkcjonująca w Austrii od 1945 r. polityczna *zasada proporcjonalności* (*Proporzprinzip*) nazywana także *demokracją proporcjonalną* (*Proporzdemokratie*). Z jednej strony jej stosowanie umożliwiło, szczególnie w dwóch dekadach po zakończeniu II wojny światowej, ustabilizowanie politycznej sytuacji, z drugiej sprzyjało niezdrowemu elitaryzmowi, osłabianiu parlamentu i partyjnej konkurencji, brakowi właściwej kontroli i innowacyjności, a także pomijaniu niewygodnych tematów politycznych i społecznych<sup>9</sup>.

Przekładanie się życia partyjnego na radio i telewizję oceniane było przez Austriaków z niezadowoleniem. Z tego powodu z inicjatywy dziennikarzy

<sup>4</sup> RVAVAG, w: *Österreich Lexikon in drei Bänden*, t. 3, R-Z, red. E. Bruckmüller, Wien 2004, s. 18.

<sup>5</sup> *Letzte Rundfunkansprache als Österreichischer Bundeskanzler von Kurt Schuschnigg am 11. März 1938*, <https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/015C6FC2-2C9-0036F-00000D00-015B7F64/pool/BWEB/> [03.06.2019].

<sup>6</sup> Pierwszy program telewizyjny nadano w Austrii w dn.1 sierpnia 1955 r.; zob. A. Novak – O. Rathkolb, *Die Macht der Bilder*, Berndorf 2017, s. 633.

<sup>7</sup> *Nur die Programmleitung soll das Programm gestalten. Die gründende Generalversammlung der Österreichischen Rundfunk Ges. m. b. H.*, „Arbeiter-Zeitung“, 12.12.1957, s. 1.

<sup>8</sup> ORF, w: *Österreich Lexikon...*, s. 525.

<sup>9</sup> H. Wereszycki, *Historia Austrii*, Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986, s. 305; *Proporzdemokratie*, w: *Österreich Lexikon in drei Bänden*, t. 2, H-Q, red. E. Bruckmüller, Wien 2004, s. 618; J. Miecznikowska, *Europeizacja partii i systemu partyjnego Austrii*, Warszawa 2018, s. 105, 371-372.

i redaktorów niezależnych dzienników i czasopism podjęto *społeczną inicjatywę ustawodawczą (Volksbegehren)*. Była to pierwsza tego typu inicjatywa zrealizowana w powojennej Austrii. Trwała ona od 5 października do 12 grudnia 1964 r. Dotyczyła projektu ustawy o zadaniach i działaniu Austriackiej Rozgłośni Radiowo-Telewizyjnej sp. z o.o. Inicjatywa okazała się sukcesem – wzięło w niej udział 832 tys. osób uprawnionych do głosowania<sup>10</sup>.

Konsekwencją inicjatywy była ustawa wydana 8 lipca 1966 r., a która weszła w życie 1 stycznia 1967 r.<sup>11</sup>. Postanowiono, że ORF ma być rozgłośnią „misyjną”, tj. nienakierowaną na zyski, troszczącą się o społeczną edukację, dostęp do kultury i nienagannej rozrywki, obiektywny przekaz informacji dotyczących bieżących wydarzeń połączony z krytycznym komentarzem oraz umożliwienie wypowiedzi osobom mającym różne poglądy. Realizacja powyższych postulatów miała dokonywać się na najwyższym poziomie<sup>12</sup>. Przewidziano, że ORF będzie otwarta dla instytucji politycznych, w tym partii, lecz w ograniczonym stopniu<sup>13</sup>, oraz że emitowane będą (poza dniami świątecznymi) reklamy<sup>14</sup>.

Z biegiem czasu okazało się, że „partyjne uwolnienie” oraz obiektywizm ORF – pomimo że wypowiada się odmienne opinie – nie zostały zrealizowane<sup>15</sup>. Szczególnie telewizję kojarzy się jako pozostającą na usługach SPÖ, stąd żartobliwe określenie używane przez politycznych oponentów oraz przeciętnych Austriaków (m.in. w komentarzach internetowych), tj. *Rotfunk (Czerwona Rozgłośnia)*<sup>16</sup>. Na początku 2017 r. przeprowadzono badania, z których wynika, że 4% Austriaków uważa ORF za w pełni niezależną od polityki i grup interesów. Pod tym względem rozgłośnia zajęła ostatecznie miejsce wśród austriackich nadawców. Podkreślono, że socjaldemokraci, ludowcy i zieloni są traktowani przez ORF lepiej niż inne ugrupowania<sup>17</sup>. Austriacy krytykują tę sytuację, są jednocześnie do niej

<sup>10</sup> *Rundfunkvolksbegehren*, <https://austria-forum.org/af/AEIOU/Rundfunkvolksbegehren> [23.05.2019].

<sup>11</sup> *Bundesgesetz vom 8. Juli 1966 über die Aufgaben und die Einrichtung der „Österreichischer Rundfunk Gesellschaft m. b. H.“ (Rundfunkgesetz)*, „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich“ 1966, nr 195.

<sup>12</sup> Tamże, par. 1, p. 1.

<sup>13</sup> Przeznaczono dla nich nie więcej niż 1% czasu antenowego; zob. tamże, par. 4, p. 1.

<sup>14</sup> 120 minut dziennie w radiu i 20 minut w telewizji; zob. tamże, par. 4, p. 4.

<sup>15</sup> Na stronie internetowej ORF zamieszczono „dekalog” wartości zadeklarowanych jako szczególnie cenione, m.in. niezależność, różnorodność, bycie „informacyjnym oknem” na Europę i świat; zob. *Das Leitbild des ORF*, <https://der.orf.at/unternehmen/leitbild-werte/leitbild/index.html> [23.05.2019].

<sup>16</sup> Por. *Grosz: ORF verkommt immer mehr zum Rotfunk*, [https://www.ots.at/presseaussendung/OTS\\_20070919\\_OTS0160/grosz-orf-verkommt-immer-mehr-zum-rotfunk](https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20070919_OTS0160/grosz-orf-verkommt-immer-mehr-zum-rotfunk) [28.05.2019]; strona facebookowa Heinza-Christiana Strache *HC Strache*, <https://www.facebook.com/HCStrache/posts/dieser-orf-rotfunk-ist-nur-mehr-eine-zumutung-nicht-nur-ein-schlechtes-programm-10151152236843591/> [28.05.2019].

<sup>17</sup> M. Wurnitsch, *TV-Studie 2017: Was die Österreicher übers Fernsehen denken*, <https://www.tv-media.at/top-stories/tv-studie-2017> (30.05.2019).

przyzwyczajeni. Wynika to z głębokiego upolitycznienia (upartyjnienia) ich życia codziennego<sup>18</sup>. Dobre warunki pracy, w tym dwukrotnie wyższe zarobki od przeciętnej w branży, sprawiają, że zatrudnieni w ORF pozostają wierni kierownictwu<sup>19</sup>.

W latach 70. rozpoczęto rozbudowę materialnego zaplecza ORF. W 1975 r., na znajdującym się w 13. Dzielnicy (Hietzing) wzniesieniu Küniglberg, oddano do użytku centralną siedzibę rozgłośni. W tej dekadzie otwarto także dziewięć studiów landowych<sup>20</sup>. W 2014 r. postanowiono siedzibę rozgłośni na Küniglbergu powiększyć, aby znalazły się tam pomieszczenia dla pracujących w innych miejscach w Wiedniu<sup>21</sup>.

Współcześnie ORF jest największą instytucją medialną w Austrii. Obejmuje ona cztery stacje telewizyjne, dwanaście radiowych oraz portale internetowe. ORF 1 i ORF 2 to kanały telewizyjne, w ramach których informuje się o bieżących wydarzeniach, analizuje je, prezentuje programy dokumentalne, reportaże, talk-showy, filmy i seriale. ORF 1 kieruje swą ofertę do widowni miejskiej, młodszej i bardziej kosmopolitycznej, ORF 2 zaś do widzów starszych, o bardziej tradycyjnych poglądach. ORF III to kanał o charakterze informacyjnym i kulturalnym, natomiast programy sportowe stanowią domenę kanału ORF Sport Plus<sup>22</sup>. Regionalne studia ORF prowadzą całodobowe rozgłoszenie radiowe, które skupiają się na tym, co lokalne, a także – korzystając z materiałów przygotowywanych przez Ö1 – prezentują bieżące informacje dotyczące Austrii i świata. Landowe studia telewizyjne produkują półgodzinne programy informacyjne, które transmitowane są w ramach „regionalnego okienka” w ORF 2<sup>23</sup>.

Ważną rolę odgrywa portal internetowy orf.at, który stanowi źródło informacji na temat bieżących wydarzeń i nie tylko. W ramach serwisu ORF-TVthek oferowany jest dostęp do programów, które nadane zostały w telewizji w okresie ostatnich siedmiu dni. Opracowano aplikacje przeznaczone na smartfony i tablety. Droga satelitarną dostępny jest kanał ORF 2 EUROPE<sup>24</sup>.

---

<sup>18</sup> A. Romejko, *Przeszłość demokratycznego państwa prawa. Sytuacja współczesnej Austrii*, w: *Demokratyczne państwo prawa i jego przyszłość*, red. M. Sulkowski, Warszawa 2018, s. 39; por. K. Williams, *Media w Europie*, t. A. Piwnicka, Warszawa 2008, s. 91.

<sup>19</sup> *ORF-Gehälter fast doppelt so hoch wie Branchenschnitt*, <https://diepresse.com/home/kultur/medien/528329/ORFGehaelter-fast-doppelt-so-hoch-wie-Branchenschnitt-> (30.05.2019).

<sup>20</sup> *ORF*, w: *Österreich Lexikon...*, s. 525; W. Pensold, *Zur Geschichte des Rundfunks in Österreich. Programm für die Nation*, współpr. O. Moritsch, Wiesbaden 2018, s. 185-187.

<sup>21</sup> A. Gaugl, *ORF Neubau: Es wird ernst am Küniglberg*, [https://www.meinbezirk.at/hietzing/c-lokales/orf-neubau-es-wird-ernst-am-kueniglberg\\_a1118972](https://www.meinbezirk.at/hietzing/c-lokales/orf-neubau-es-wird-ernst-am-kueniglberg_a1118972) [03.06.2019].

<sup>22</sup> *ORF – The Austrian Broadcasting Corporation*, <https://der.orf.at/unternehmen/orf-english100.html> [23.05.2019].

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże.

## 2. Wiedeńscy Polacy w programach ORF

Historia polskiej obecności w Wiedniu obejmuje okres ponad dwóch stuleci. Przywołuje się także starsze wydarzenia, głównie Odsiecz Wiedeńską (1683). Najnowsze dzieje polskiej diaspory nad Dunajem to cztery ostatnie dekady. Panująca w Polsce polityczna i gospodarcza sytuacja sprawiła, że na początku lat 80. XX w. do Austrii licznie przybywali polscy obywatele. W 1982 r. w Niemczech Zachodnich znajdowało się 91 tys. polskich uchodźców a w Austrii 79 tys. Łącznie poza granicami Polski przebywało wówczas ok. 300 tys. Polaków<sup>25</sup>. Pod koniec lat 70. w kościele przy Rennweg 5A w Wiedniu, który jest własnością polskich zmartwychwstańców, odprawiano w niedzielę po polsku tylko jedną mszę św. Na początku lat 80. liczba nabożeństw wzrosła kilkukrotnie. Obecnie wynosi ona osiem. Do tego można dodać dwie msze św. odprawiane w oddalonym o ok. 400 m kościele sióstr salezjanek<sup>26</sup>.

Dramatyzm początku lat 80. w Polsce zauważano w Austrii. Zaciekawienie, a nawet fascynacja miały jednak krótkotrwały charakter – przeradzały się w znudzenie, zniechęcenie, a niekiedy wrogość<sup>27</sup>. Relatywnie długi (liczący ok. 15 minut) jest wywiad, przeprowadzony na początku 1982 r. z polską piosenkarką Teresą Haremzą (1952-1996), która od pół roku mieszkała w Wiedniu<sup>28</sup>. W Polsce jej droga do kariery zamknęła się, gdyż śpiewała piosenki, których treść nie była akceptowana przez władze państwowe. Ponieważ otrzymała zakaz publicznych występów, zdecydowała się na emigrację. Haremza rozgoryczona mówi o tym, że Austriacy zaskoczyli ją nietolerancją. Nie spodziewała się fanfar, lecz także nie była przygotowana na odrzucenie. Wytyka, że w Austrii brakuje informacji o tym, co się dzieje w Europie i świecie, oraz iż ta specyficzna apolityczność ją przeraża. Odnosi się do stereotypowego spojrzenia na Polaków – to złodzieje, kombinatory, osobnicy zajmujący się podejrzanymi interesami<sup>29</sup>. Ta opinia boli Haremzę,

<sup>25</sup> Zachód – emigracja, „Kultura” 11 (1982), s. 129.

<sup>26</sup> Msze św. i nabożeństwa w j. polskim, <http://www.kosciol.at/informacje/msze-sw-w-j-polskim/> [17.05.2019].

<sup>27</sup> Por. J. Niewiadomski, *Fascynujący czas dramatycznych przełomów*, w: *Polacy na uniwersytecie w Innsbrucku*, red. E. Walewander, Lublin 2002, s. 82-83.

<sup>28</sup> Więcej na jej temat zob. B. Ratajczak, *Teresa (Iwaniszewska) Haremza*, <https://retromuzyka.pl/biografie/biografie-i/teresa-iwaniszewska-haremza/> [10.05.2019].

<sup>29</sup> Por. programy, w których zawarto negatywne opinie Austriaków na temat Polaków, głównie jako złodziei samochodów: *Erlesen F: 152*, 28.02.2017, nr 2017056233 (program dostępny jest w Internecie; zob. *erLesen 28.2.2017*, <https://youtu.be/-q7jA9Ae78U> [02.01.2019]); *Moment am Sonntag*, 26.02.2012, nr MOM120226 („Die Assimilierungskünstler”. *Ein Streifzug durch die polnische Volksgruppe in Wien*). Informacje bibliograficzne o programach w ORF będą podawane wg następującego schematu: 1. tytuł programu; 2. data emisji; 3. numer programu; 4. w nawiasie tytuł części programu (*Beitragstitel*). Ponieważ w elektronicznym katalogu Archiwum ORF nie zawsze ww. informacje są zawarte, podawane będą tylko te, które są dostępne. W opisie programów zachowano oryginalną pisownię.

a jednocześnie sprawia, że ona nie wierzy w Austrię, którą określa się mianem *wyspy błogosławionych* (*Insel der Seligen*). Wspomina ojczyznę i Solidarność, która była czymś więcej niż tylko związkiem zawodowym. Tłumaczy, że Polska jest biednym krajem, ale to nie wynika z lenistwa Polaków, gdyż oni ciężko pracują. Chwali Kościół katolicki, który stanowi fundament tysiącletniej tradycji Polski. Pobyt w Wiedniu, w tym czas zamieszkiwania w domu, który był przeznaczony do rozbiórki, stał się okazją do osobistego namysłu. Również tu nie ma sprawiedliwości, lecz jest łatwiej niż w Polsce. Razem z rodziną wyjeżdża pod koniec marca do Australii. Dodaje, że będzie za Polską tęskniła, jednak nie wie, czy wróci<sup>30</sup>.

Informując w ORF o Polakach w Wiedniu, nie podejmuje się kwestii związanych z ich aktywnością organizacyjną i społeczną, przede wszystkim zaś polonijną. Najczęściej wskazuje się na jednostki wybijające się w społeczności polskich wiedeńczyków w odniesieniu do kultury i gospodarki. W wiedeńskim (szerzej austriackim) świecie kultury wyróżnia się dwóch Polaków – to Radek (Radosław) Knapp (1964-) i Krzysztof Dobrek (1967-). Knapp jest autorem powieści *łotrzykowskiej* (*Schelmenroman*), Dobrek zaś muzykiem (akordeonistą). Knapp to przykład udanej integracji. Pomimo że jest *pisarzem naznaczonym kontekstem migracyjnym* (*Schriftsteller mit Migrationshintergrund*), odnosi w Austrii sukcesy<sup>31</sup>. Jest on znany przede wszystkim dzięki dwóm książkom – *longsellerom*, tzn. z powodzeniem sprzedawanym od dłuższego czasu<sup>32</sup>. Chodzi tu o powieść *Lekcje pana Kuki*<sup>33</sup> i *Instrukcję obsługi Polski*<sup>34</sup>, rodzaj przewodnika „na wesoło” po Polsce – dla turystów i nie tylko. Książki Knappa nie tylko chętnie są czytane – równie chętnie publiczność przychodzi na prezentację literackich nowości jego autorstwa<sup>35</sup>. Odnosi się to także do jego powieści pt. *Der Gipfeldieb*<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> *Prisma*, 02.03.1982 (*Eine Polin in Wien – Interview Teresa Haremza*).

<sup>31</sup> *Tageskassete* (2)/ *ZIB-20*, *ZIB-2*, *ZIB-24*, 12.11.2008 (*ZIB-2/ Literatur von Migranten*). *Migrationshintergrund* to pojęcie, które w Austrii używa się w badaniach demograficznych od 2008 r. Oznacza ono osobę (niezależnie od posiadanego obywatelstwa), która urodziła się poza Austrią lub której przynajmniej jeden z rodziców tam się urodził. Zob. *Bevölkerung in Privathaushalten nach Migrationshintergrund*, [www.statistik.at/web\\_de/statistiken/menschen\\_und\\_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung\\_nach\\_migrationshintergrund/index.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/index.html) [24.04.2019]; takie samo pojęcie, choć nieco inaczej definiowane, używa się w Niemczech; por. P.O. Loew, *Wir Unsichtbaren. Geschichte der Polen in Deutschland*, München 2014, s. 233.

<sup>32</sup> *ZIB 9.00*, 09.09.2015 (*Radek Knapp*).

<sup>33</sup> R. Knapp, *Herrn Kukas Empfehlungen*, München – Zürich 1999; tenże, *Lekcje pana Kuki*, tł. S. Lisiecka, Kraków 2003.

<sup>34</sup> Tenże, *Gebrauchsanweisung für Polen*, München – Zürich 2005; tenże, *Instrukcja obsługi Polski*, tł. M. Merunowicz, Warszawa 2009.

<sup>35</sup> Por. *Treffpunkt Kultur*, 07.04.2003, nr 2003F4M004 (*Studiogast: Knapp*).

<sup>36</sup> R. Knapp, *Der Gipfeldieb*, München – Zürich 2015; *Osiół na ósmym pięttrze*, tł. J. Stanaszek, Katowice 2017. Dosłownie tytuł można przetłumaczyć jako *Złodziej [górskiego] szczytu*.

Najbardziej rozpoznawalną powieścią Knappa są *Lekcje Pana Kuki*. Została ona sfilmowana pod takim samym tytułem<sup>37</sup>. Wystąpili w niej znani aktorzy polscy i zagraniczni. Bohaterem powieści jest Waldemar, młody *nicpoń* (*Tunichtgut*) z Polski, który pod wpływem sąsiada, pana Kuki, udaje się do Wiednia<sup>38</sup>. Film prezentuje zderzenie młodzieńczych marzeń z wiedeńską codziennością. Okazuje się, że dramatyczne przeżycia kończą się szczęśliwie – zakochaniem w tym mieście<sup>39</sup>.

Postać Radka Knappa przywołuje się przy okazji kolejnych utworów przez niego publikowanych. W 2003 r. ukazał się zbiór opowiadań pt. *Papierowy tygrys* (*Papiertiger*)<sup>40</sup>. Podkreślono, że skomponowano je jak zwykle w sposób pełny humoru, ironii i sarkazmu. Przypomniano, że urodzony w 1964 r. w Warszawie Knapp, od lat 70. zamieszkuje w Wiedniu. Jego debiutem literackim był zbiór opowiadań pt. *Franio*, za który otrzymał nagrodę literacką „Aspekte”<sup>41</sup>.

Ostatnia powieść Radka Knappa pt. *Człowiek, który jadł powietrze na śniadanie* (*Der Mann, der Luft zum Frühstück aß*)<sup>42</sup>, opublikowana została w 2017 r. Wpisuje się ona dobrze w „szelmowski” charakter pisarstwa Knappa. Przy okazji prezentacji utworu przywołano szczegóły z jego biografii, w tym fakt, że matka wywiozła go od dziadków do Wiednia<sup>43</sup>. Motywy autobiograficzne odbijają się w powieści, w której odpowiedziano na pytanie, co należy uczynić, aby stać się Austriakiem. Jej bohaterem jest Walerian, młody Polak, który niespodzianie znalazł się w Wiedniu, gdzie jest konfrontowany z nieznanym sobie językiem oraz licznymi uprzedzeniami<sup>44</sup>.

W twórczości literackiej Radek Knapp podejmował się wyzwania związanych z zamieszkiwaniem w „wiedeńskiej ojczyźnie”; np. w utworze pt. *Wie klein die Welt in Wien ist. Jaki świat jest mały w Wiedniu*, który opublikowano w zbiorze opowiadań poświęconych wiedeńskiemu *Ringowi* (*Ringstraße*)<sup>45</sup>. Knapp został zaproszony do udziału w interesującym projekcie plastyczno-literackim. Do 41 obrazów autorstwa znanego austriackiego artysty i pisarza Alfreda Kubina (1877-1959)

<sup>37</sup> R. Knapp, *Lekcje pana Kuki*, reż. D. Gajewski, prod. Austria, Polska 2007.

<sup>38</sup> *Treffpunkt Kultur/ Zuspielungen Cleanfeed*, 13.09.1999, nr 1999F4M009 (Radek Knapp).

<sup>39</sup> *Tageskassete (2)/ ZIB-20, ZIB-2, ZIB-24*, 03.09.2008 (ZIB-24/ *Herrn Kukas Empfehlungen*); a.viso, 31.08.2008, nr 2008F4A108 (*Film „Herrn Kukas Empfehlungen”*).

<sup>40</sup> R. Knapp, *Papiertiger* (München – Zürich 2003).

<sup>41</sup> *Treffpunkt Kultur*, 07.04.2003, nr 2003F4M004 (*Papiertiger*); *Heute Leben*, 21.07.2017, nr 2017F1V007 (Radek Knapp).

<sup>42</sup> R. Knapp, *Der Mann, der Luft zum Frühstück aß* (Wien 2017).

<sup>43</sup> *Von Tag zu Tag*, 01.12.2015, nr VTT151201.

<sup>44</sup> *Kulturtipps. Kulturwoche*, 12.02.2017, nr 2017F4T2012 (*Buchtipps: Radek Knapp, „Der Mann, die Luft zum Frühstück aß”*); ZIB 9.00, 10.02.2017 (*Neuer Knapp-Roman*).

<sup>45</sup> R. Knapp, *Wie klein die Welt in Wien ist. Jaki świat jest mały w Wiedniu*, w: 1865, 2015. 150 Jahre Wiener Ringstraße. Dreizehn Betrachtungen, Wien 2014, s. 81-91; *Aufgetischt am Sonntag F: 16*, 26.06.2016, nr 2015F5F2020006 (*Der Wiener Ring*). Opowiadanie w języku polskim (tekst i audiobook) zob. Radek Knapp: *Jaki świat jest mały w Wiedniu*, <https://www.wien.info/pl/sightseeing/book-150-years-ringstrasse-knapp> [16.05.2019].



skomponował opowiadanie<sup>46</sup>. Całość zaprezentowana została w *Muzeum Leopoldów* (*Leopold Museum*) w ramach wystawy pt. *Godzina narodzin* (*Die Stunde der Geburt*). Poszukując w utworze sensu życia, Knapp dociera do surrealistycznych światów ludzkich fantazji<sup>47</sup>.

Krzysztof Dobrek i prowadzony przez niego zespół Dobrek Bistro – podobnie jak Radek Knapp – dobrze wpisuje się w ideę wielokulturowego Wiednia; sprawiają, że miasto to nadal zachowuje kosmopolityczny charakter<sup>48</sup>. Tworzący Dobrek Bistro muzycy pochodzą z różnych krajów – akordeonista Krzysztof Dobrek z Polski, skrzypek Aliosha Biz z Rosji, perkusista Luis Ribeiro z Brazylii i kontrabasista Christian Wendt z Austrii. Łączą oni różne style muzyczne, w tym muzykę romską, klezmerską i jazz<sup>49</sup>. Pojawiają się także inspiracje twórczością Kwartetu Schrammel<sup>50</sup>. Krzysztof Dobrek opowiada o muzyce wykonywanej przez Dobrek Bistro: „U nas salsa brzmi po cygańsku, tango po wiedeńsku, jazz po żydowsku [jidysz] a musette ma posmak rosyjski” („Bei uns klingt der Salsa zigeunerisch, der Tango wienerisch, der Jazz jiddisch und die Musette hat einen russischen Touch“)<sup>51</sup>.

Motyw wielokulturowości towarzyszy zespołowi Dobrek Bistro od początku funkcjonowania, tj. od 2000 r. W 2002 r. Krzysztof Dobrek i Aliosha Biz skierowali do trzech muzyków, których twórczość darzyli szacunkiem, zaproszenie do podjęcia współpracy. Napisali: „Słowiański Wiedeń zaprasza arabski, brazylijski i wiedeński Wiedeń na muzyczne spotkanie” („Das slawische Wien lädt das arabische, das brasilianische und das wienerische Wien zu einer musikalischen Begegnung an”)<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> R. Knapp, *Die Stunde der Geburt. Eine Erzählung zu 41 Grafiken von Alfred Kubin. The Hour of Birth. A Story Based upon 41 Graphic Works by Alfred Kubin* (München 2017).

<sup>47</sup> ZIB 9.00, 08.07.2017 (Radek Knapp & Alfred Kubin); Kulturwoche. Kulturtipps, 09.07.2017, nr 2017F4T207 (Buchtip: Radek Knapp. A. Kubin + Ausst. Leopoldmuseum...); por. Radek Knapp liest aus „Die Stunde der Geburt”. Leopold Museum, <https://youtu.be/aVaPfwgJec> [12.052019]; D. Rudle, *Leopold Museum: Radek Knapp trifft Alfred Kubin*, <https://www.tanzschrift.at/panorama/bildende-kunst/579-leopold-museum-radek-knapp-trifft-alfred-kubin> [12.05.2019].

<sup>48</sup> Por. określenie wielokulturowy zespół muzyczny Dobrek Bistro (das multikulturelle Ensemble Dobrek Bistro) oraz wiedeński kwartet grający muzykę światową (Wiener Weltmusik-Quartett); zob. a.viso, 14.10.2007, nr 2007F4A110 (Dobrek Bistro neues Album & Konzert/ Radiokulturhaus); Kulturtipps/ Kulturwoche, 29.11.2015, nr 2015F4T211 (Neue CD: Dobrek Bistro feat. David Krakauer).

<sup>49</sup> Aviso, 30.10.2011, nr 2011F4A110 (KlezMoreFestival, Wien); Schon gehört, 22 Uhr 55, 04.11.2015, nr G2H151104 (12. Klezmore Festival Vienna).

<sup>50</sup> Heimat, fremde Heimat/ Folge 926 F: 926, 30.12.2007, nr 2007F9J012 (Dobrek Bistro). To wiedeńska muzyka ludowa o rozrywkowym charakterze, którą spopularyzowali bracia Johann (1850-1893) i Josef Schrammel (1852-1895). Wykonuje się ją najczęściej na skrzypcach, gitarze, klarnecie i akordeonie. Zob. Schrammel-Quartett, w: *Österreich Lexikon in drei Bänden*, t. 3, R-Z, red. E. Bruckmüller, Wien 2004, s. 166; E. Weber, *Schrammelmusik*, w: *Oesterreichisches Musiklexikon. Online-Ausgabe*, Wien 2002-2006, [http://www.musiklexikon.ac.at/ml/musik\\_S/Schrammel-Musik.xml](http://www.musiklexikon.ac.at/ml/musik_S/Schrammel-Musik.xml) [22.05.2019].

<sup>51</sup> Tageskasette (2)/ ZIB-20, ZIB-2, ZIB-24, (ZIB-24/ Dobrek Bistro); CD-Tipp: „Dobrek Bistro feat. David Krakauer”, <https://tv.orf.at/groups/kultur/mgr/236052/> [14.05.2019].

<sup>52</sup> *Österreich 1 Klassik-Treffpunkt/ RP8 via FQ3*, 31.12.2005, nr KTP051231 (Live aus dem ORF

Początki artystycznej kariery Krzysztofa Dobrka były niełatwe. Rozpoczął jako muzykant na wiedeńskich deptakach, w tym na Kärntner Straße, jednej z najbardziej znanych ulic w centrum Wiednia<sup>53</sup>. Od kilkunastu lat Dobrek Bistro jest w Austrii znaną i popularną grupą muzyczną. Potwierdzeniem tego są liczne koncerty (w kraju i za granicą) oraz prezentowanie muzyki zespołu w austriackim radiu, w tym w ogólnokrajowej rozgłośni Ö1<sup>54</sup>. Dobrek Bistro uczestniczy w festiwalach muzycznych, najczęściej tych organizowanych w Wiedniu<sup>55</sup>. Do największych sukcesów zalicza się nawiązanie współpracy z pochodzącym z USA światowej sławy klarncistą Davidem Krakauerem (1956-). Jej owocem jest wydany w 2015 r. album pt. *Dobrek Bistro featuring David Krakauer*<sup>56</sup>.

Z dzisiejszej zachodniej Ukrainy pochodzi Adam Zieliński/ Zielinski (1929-2010). W Krakowie pracował jako dziennikarz, skąd w 1957 r. wyemigrował do Austrii. Tam rozpoczął działalność handlową – prowadził interesy z krajami dalekowschodnimi, w tym Chinami. Po przejściu na emeryturę zajął się pisarstwem, głównie o tematyce żydowskiej<sup>57</sup>. W mediach austriackich określa się go mianem pisarza (dziennikarza) polsko-austriackiego lub polsko-żydowskiego<sup>58</sup>. On sam preferuje inne, tj. Galicjanin, gdyż Galicji zawdzięcza to, kim jest – na poziomie intelektualnym i moralnym. Galicyjskie pochodzenie oddziałuje na niego nieustannie – np. gdy liczy, to czyni to w języku polskim, tj. w języku szkoły, do której uczęszczał. Jego zdaniem odmienność nie musi być balastem – odpowiednio wykorzystana może stać się atutem w postaci szerszego spojrzenia, inspirującego do poszukiwania nowatorskich rozwiązań<sup>59</sup>. Zielińskiego postrzega się jako jednego z bardziej charyzmatycznych kronikarzy XX w. i świadka żydowskiej Zagłady. Jego twórczość przyjęta została z zainteresowaniem i uznaniem, czego potwierdzeniem są nagrody i wyróżnienia, w tym wręczona tuż przed 80. urodzinami Nagroda Uznania Manèsa Sperbera za Życie i Dzieło (Manès-Sperber-Würdigungspreis für Leben und Werk)<sup>60</sup>.

W wiedeńskim świecie artystycznym rozpoznawalną osobistością jest Anna Badora, urodzona w 1951 r. w Częstochowie reżyser i dyrektor teatrów

---

*KulturCafe*).

<sup>53</sup> *Treffpunkt Kultur*, 17.11.2003, nr 2003F4M011 (*Porträt: Dobrek*); *Nachtquartier*, 24.01.2013, nr NAQ130124 (*Es war einmal in Polen*).

<sup>54</sup> *Treffpunkt Kultur*, 17.11.2003; *a.viso*, 14.10.2007; *Heimat, fremde Heimat/ Folge 926...*; *ZIB-24*, 14.04.2010 (*Dobrek Bistro*).

<sup>55</sup> Por. *Kulturwoche und Kulturtipps*, 21.02.2016, nr 2016F4T202 (*Akkordeon-Festival. Wien*); *Schon gehört*, 23.03.2017, G2H170221 (*18. Internationale Akkordeonfestival*).

<sup>56</sup> *Kulturtipps/ Kulturwoche*, 29.11.2015; *ZIB 11.00*, 06.12.2015 (*Dobrek Bistro*).

<sup>57</sup> *Tageskassette (1)*, 18.06.2001 (*ZIB-2/ Ukraine*).

<sup>58</sup> *ZIB 9.00*, 22.06.2009 (*Adam Zielinski*); *ZIB 19.30*, 27.06.2010 (*Block Zielinski*).

<sup>59</sup> *Heimat, fremde Heimat*, 25.08.2002 (*Adam Zielinski*).

<sup>60</sup> *ZIB 9.00*, 22.06.2009; por. *Manes-Sperber-Würdigungspreis für Adam Zielinski*, <https://derstandard.at/1244461123797/Manes-Sperber-Wuerdigungspreis-fuer-Adam-Zielinski> [15.05.2019].

w Niemczech i Austrii<sup>61</sup>. W 2013 r. została mianowana (począwszy od 2015 r.) na stanowisko dyrektor Wiedeńskiego Teatru Ludowego (Wiener Volkstheater). Ogłaszając tę nominację, podkreślano, że Badora jest osobą doświadczoną, m.in. z powodzeniem prowadziła teatr w Grazu<sup>62</sup>. Sama Badora była przekonana o tym, że jest właściwym człowiekiem na właściwym miejscu<sup>63</sup>. Z biegiem czasu okazało się, że w Wiedniu Badora konfrontowana była z licznymi problemami, w tym z faktem, że na przedstawieniach widownia była w połowie zapełniona. Badora była jednak przekonana, że kurs, który obrała, był słuszny<sup>64</sup>. Brak sukcesów przełożył się na to, że postanowiła nie kandydować na kolejną kadencję – jej kontrakt kończy się w 2020 r.<sup>65</sup>

Do światowej sławy śpiewaków operowych należy urodzony w 1966 r. w Czechowicach-Dziedzicach Piotr Beczała. Jego osoba pojawia się w pierwszym odcinku poświęconego ludziom sztuki cyklu *Orte der Kindheit*<sup>66</sup>. Tytuł ten można oddać jako *Miejsca dzieciństwa*. Beczała, który nazywa siebie „szczęśliwym tenorem” („glücklicher Tenor”), opowiada o dzieciństwie w południowej Polsce oraz o początkach kariery w Wiedniu, która go zaskoczyła. Zaczynał skromnie jako uliczny śpiewak – podobnie jak Krzysztof Dobrek – na Kärntner Straße<sup>67</sup>.

17 września 2016 r. Piotr Beczała był gościem prowadzonego w ramach ORF przez Birgit Denk (1971-) talk-show pt. *DENK mit KULTUR*<sup>68</sup>. Spotkanie upłynęło pod znakiem luźnej rozmowy o życiu Beczały. Denk wskazała na Katowice (Kattowitz) jako miejsce jego pochodzenia. On poprawił ją, mówiąc, że urodził się w Czechowicach-Dziedzicach; m.in. temu miastu – jak wspomina – poświęcony był program z cyklu *Orte der Kindheit*. Część materiału nakręcono tam w 2013 r., gdy wręczano mu honorowe obywatelstwo. Beczała przypomniał swe początki w Wiedniu – zarabkowanie jako uliczny śpiewak. Z biegiem czasu stał się on miejscem, w którym najchętniej przebywa<sup>69</sup>.

W 1989 r. w ramach ORF rozpoczęto produkcję cyklu telewizyjnego, który poświęcony jest mniejszościom narodowym oraz społeczności gasarbeiterkiej

<sup>61</sup> Anna Badora, <http://www.volkstheater.at/person/anna-badora/> [06.05.2019].

<sup>62</sup> *Kultur Heute*, 27.11.2013, nr 2013056111 (*Neue Volkstheater Direktorin*).

<sup>63</sup> Por. *Die ORF III Neujahrsbotschaft Anna Badora*, <https://youtu.be/PmnI0ArMOLI> [24.06.2019].

<sup>64</sup> *Wien Heute*, 03.05.2016 (*PK Volkstheater Präsentation*).

<sup>65</sup> *Intendantin Badora verlässt Volkstheater*, <http://wien.orf.at/news/stories/2921167/> [24.06.2019].

<sup>66</sup> *Orte der Kindheit. Piotr Beczala*, <http://www.pretv.at/deutsch/tv-produktionen/orte-der-kindheit/orte-der-kindheit-piotr-beczala/orte-der-kindheit-piotr-beczala.html> [06.05.2019].

<sup>67</sup> *Orte der Kindheit. 1*, 18.08.2013, nr 2013F4T0520001 (*Piotr Beczala*).

<sup>68</sup> W nazwie talk-show odbija się gra słów. Denk to nazwisko oraz polecenie *myśl!* Stąd można go w języku polskim oddać jako *Denk i kultura* lub *Myśl kulturalnie*.

<sup>69</sup> *DENK mit KULTUR – Folge 19 – Piotr Beczala und Nina Proll – Wien, Ottakringer Brauerei am 17092016*, <https://www.youtube.com/watch?v=3k3ICijHuio> [09.05.2019].

w Austrii. Zatytułowano go *Heimat, fremde Heimat (Ojczyzna, obca ojczyzna)*<sup>70</sup>. W 1997 r. zaprezentowano w ramach niego „serce” polonijnej społeczności w Wiedniu, tj. polski kościół, który znajduje się przy Rennweg. Przywołano uroczystości związane z 100. rocznicą polskiego duszpasterstwa w Wiedniu, którym przewodniczył kard. Józef Glemp w otoczeniu 80 duchownych określonych mianem *austriacko-polskich proboszczów (österreichisch-polnische Pfarrer)*. Jako ciekawostkę podano, że kościół „na Rennwegu” to największa wspólnota parafialna w Austrii – liczy ona 45 tys. członków<sup>71</sup>.

W programie *Heimat, fremde Heimat* prezentowani są m.in. „imigranci sukcesu”, w tym Polacy. W 1980 r. z Polski, z politycznych i ekonomicznych powodów, do Austrii przybył Aleksander Kordyka. Obecnie jest szefem małego imperium jako deweloper, handlarz nieruchomościami i browarnik. Produkuje piwo Core-Bier. Mieszka z rodziną w Klosterneuburgu pod Wiedniem. Potwierdzeniem osiągnięć zawodowych Kordyki są liczne wyróżnienia, które otrzymał w Austrii i w Polsce, w tym godność *radcy handlowego (Kommerzialrat)*<sup>72</sup>.

Wśród Polaków, którzy osiedlają się w Wiedniu, są duchowni rzymskokatolicki. Większość z nich duszpasterzuje pomiędzy miejscowymi katolikami. Dziennikarze ORF zwracają uwagę na jednego – to urodzony w 1964 r. w Kościerzynie ks. Dariusz Schutzki. Wstąpił do zakonu zmartwychwstańców, gdzie w 1990 r. przyjął święcenia kapłańskie, a następnie rozpoczął jako wikariusz pracę w wiedeńskiej parafii św. Othmara, z którą jest związany (obecnie jako proboszcz) do dzisiaj. W 2011 r. został mianowany wikariuszem biskupim Wikariatu Wiedeń-Miasto (*Bischofsvikar für das Vikariat Wien-Stadt*)<sup>73</sup>. Oceniając działalność duszpasterską ks. Schutzkiego podkreśla się, że to: „...rodzaj supergwiazdy wśród pasterzy wiedeńskich parafii...” („...eine Art Superstar unter den Hirten der Wiener Pfarren...“). W nabożeństwach, które prowadzi, chętnie uczestniczą nie tylko parafianie, lecz także osoby z innych wiedeńskich wspólnot katolickich, w tym młodzież<sup>74</sup>.

Prominentną bohaterką programu *Heimat, fremde Heimat* jest pochodząca z Polski Ewa Dziedzic (1980-)<sup>75</sup>, która drugą kadencję (2015-2018, 2018-) zasiada

<sup>70</sup> A. Novak, O. Rathkolb, dz. cyt., s. 641.

<sup>71</sup> *Heimat, fremde Heimat / Folge 439 / Sendeband – 439*, 19.10 1997, nr 1997F1J610 (*Wochenrückblick: 100 Jahre polnische Seelsorge*).

<sup>72</sup> *Heimat, fremde Heimat*, 11.09.2016, nr 2016F9J009 (*Bierbrauer Kordyka*). *Kommerzialrat* to jeden z honorowych tytułów zawodowych (*Berufstitel*) nadawanych osobom, które przez wiele lat są aktywne w zawodzie i w ten sposób zasłużyły się Austrii; zob. *Entschließung des Bundespräsidenten betreffend die Schaffung von Berufstiteln*, „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich” 2002, nr 261, art. 1.

<sup>73</sup> *Bischofsvikar Dariusz Schutzki CR*, <https://www.erzdioezese-wien.at/site/menschenorganisation/menschen/bischofsvikare/article/30777.html> [06.05.2019].

<sup>74</sup> *Der kleine Exodus – Glaubensabfall im Islam*, <https://religion.orf.at/stories/2838845/> [06.05.2019].

<sup>75</sup> *Heimat fremde Heimat*, 1155, 03.03.2013, 2013F9J003 (*Ewa Dziedzic. Porträt*).

w Radzie Federalnej (Bundesrat), izbie wyższej austriackiego parlamentu<sup>76</sup>. Program zaczyna się od nawiązania do motywu nierzadko pojawiającego się w kontekście społeczności imigranckiej, tj. tendencji do pozycjonowania się jako ofiary. Dziedzic podkreśla, że nie ma zamiaru patrzeć na siebie z tej perspektywy i to w sytuacji, gdy ma do tego prawo – jest kobietą, lesbijką i osobą z kontekstem migracyjnym.

W 2012 i 2013 r. w ramach rozgłośni Ö1 wyemitowano 40-minutową audycję pt. „*Mistrzowie asymilacji*”. *Wycieczka po polskiej mniejszości w Wiedniu* („*Die Assimilierungskünstler*”. *Ein Streifzug durch die polnische Volksgruppe in Wien*)<sup>77</sup>. Zrealizowano ją pod kierunkiem dziennikarki ORF Andrei Hauer<sup>78</sup>. Zasluguje ona na uwagę, gdyż zaprezentowano w niej (w syntetycznej, a jednocześnie naznaczonej sympatią formie) codzienność polskiej społeczności zamieszkującej w Wiedniu. Na stronie internetowej ORF zamieszczono streszczenie audycji<sup>79</sup>. Oprócz zawartego w tytule stwierdzenia, że Polacy (dosłownie *Austropolacy* – *Austropolen*), których według danych Austriackiego Funduszu Integracyjnego (Österreichischer Integrationsfonds) zamieszkuje w Wiedniu 57 tys., to mistrzowie asymilacji, wskazuje się na inne „cnoty” – mówią ponadprzeciętnie dobrze po niemiecku, szybko znajdują pracę i austriackich przyjaciół, a Austrię traktują jako ojczyznę<sup>80</sup>. Cechą charakterystyczną Polaków jest ich „niewidzialność”. Ich wygląd fizyczny oraz zachowanie sprawiają, że wtapiają się w wiedeńską codzienność. Jedna z występujących w audycji Polek potwierdziła to, mówiąc, iż „...Polacy są raczej niewidocznymi migrantami” („...die Polen sind eher so unsichtbare Migranten”)<sup>81</sup>.

Prezentując Polaków zamieszkujących w Wiedniu, Andrea Hauer zatrzymuje się w miejscach, które są dla nich ważne. To polski kościół przy Rennweg. Z jednej strony to świątynia, gdzie od rana do wieczora dziewięć niedzielnych mszy św. odprawianych jest dla 5-6 tys. Polaków, z drugiej zaś miejsca w jej pobliżu się znajdujące – centrum parafialne, w którym co niedzielę serwowane jest polskie jedzenie, a także gdzie spotykają się członkowie Chóru Polonii Wiedeńskiej „Gaudete”, oraz sklep ze sprowadzonymi z Polski artykułami spożywczymi (m.in. ogórkami kiszonymi) oraz polską prasą (m.in. czasopismem „Polonika”). Następnym etapem w wędrówce po „polskim Wiedniu” jest Stowarzyszenie

<sup>76</sup> *Mag. Dr. Ewa Dziedzic*, [https://www.parlament.gv.at/WWER/PAD\\_87146/index.shtml](https://www.parlament.gv.at/WWER/PAD_87146/index.shtml) [09.04.2019].

<sup>77</sup> *Moment am Sonntag*, 26.02.2012.

<sup>78</sup> *Mag. Andrea Hauer*, [http://www.kreativschule.at/html/andrea\\_hauer.html](http://www.kreativschule.at/html/andrea_hauer.html) [14.05.2019].

<sup>79</sup> *Moment am Sonntag*, <https://oe1.orf.at/programm/20120226/262333> [14.05.2019].

<sup>80</sup> *Moment am Sonntag*, 26.02.2012.

<sup>81</sup> Podobny motyw widoczny jest w Niemczech; por. P. O. Loew, *dz. cyt.* Tytuł tego opracowania można przetłumaczyć następująco: *My niewidzialni. Historia Polaków w Niemczech*.

Polskich Inżynierów (Verein der Polnischen Ingenieure) w Austrii<sup>82</sup>. Ważnym wydarzeniem jest spotkanie w czasie niedzielnego obiadu u polskiej rodziny zamieszkującej w bloku znajdującym się w 2. Dzielnicy (Leopoldstadt). Kolejne stacje to sklep z polską żywnością i wypożyczalnią filmów przy Märzstraße w 15. Dzielnicy (Rudolfsheim-Fünfhaus) oraz Instytut Polski w Wiedniu (Polnisches Institut Wien). Łącznikiem pomiędzy sklepem i instytutem jest Dorota Krzywicka-Kaindel – w sklepie robi zakupy, a w instytucie pracuje. Ostatnim miejscem, do którego poprowadziła słuchaczy Andrea Hauer, jest znajdująca się przy Burggasse 22 w 7. Dzielnicy (Neubau) księgarnia, którą założyła i do dzisiaj prowadzi Zofia Reinbacher. Ją i księgarnię Hauer określa mianem „...pewnej instytucji, takiej małej przy wiedeńskiej Burggasse 22” („...eine Institution, eine winzige in der Wiener Burggasse 22“).

### 3. Uwagi krytyczne

W przekazie ORF na temat Polski i Polaków zawiera się specyficzna perspektywa – jego adresatami są mieszkańcy Austrii. Ich wiedza o Polsce i Polakach jest raczej ograniczona, co się przekłada na to, że nie są w stanie krytycznie ocenić odbieranych informacji. Inną kwestią jest pytanie o znajomość szeroko rozumianych spraw polskich u dziennikarzy austriackich, którzy z jednej strony zwracają uwagę na konieczność wyzbycia się uprzedzeń<sup>83</sup>, z drugiej zaś są usposobieni protekcyjnie wobec Polaków<sup>84</sup>.

Analiza prezentowanych wiadomości ujawnia zawarty w nich mankament w postaci posiłkowania się opiniami pojedynczych osób, na których bazie buduje się ogólny obraz Polski i Polaków. Tak jak informacje na temat jednostkowych wydarzeń mogą być prawdziwe, tak wyciągane z nich wnioski niekoniecznie. Być może wynika to z łatwowierności austriackich dziennikarzy. Raczej jest to konsekwencją

---

<sup>82</sup> Por. stronę internetową stowarzyszenia [www.vpivienna.org](http://www.vpivienna.org), gdzie jego nazwa (polska i niemiecka) występuje w odmiennej formie, tj. Stowarzyszenie Polskich Inżynierów i Techników w Austrii oraz Verein Polnischer Ingenieurinnen und Ingenieure in Österreich. Nazwa niemiecka różni się od polskiej. Można ją przetłumaczyć następująco: Stowarzyszenie Polskich Inżynierek i Inżynierów w Austrii.

<sup>83</sup> Por. komentarz, który zamieszczono w programie na temat Roku Polskiego w Austrii 2002-2003: „W przededniu rozszerzenia UE należy wyzbyć się uprzedzeń” („Im Vorfeld der EU-Erweiterung sollen Vorurteile abgebaut werden“); zob. *Tageskassette (1)/ ZIB 9.00 – 19.30*, 19.04.2002 (*ZIB-17.00/ Polen/ Musikverein*).

<sup>84</sup> Oczekuje się m.in., że będą oni lojalnymi obywatelami, tak jak byli nimi ich galicyjscy dziadowie; por. *Hohes Haus – 388. Das Parlamentsmagazin*, 14.09.1997, nr 1997F1H129 (*Stenogram*). Na problem spoglądania przez Austriaków z góry na pochodzących z sąsiednich krajów zwracał uwagę Adam Zieliński; zob. *Heimat, fremde Heimat*, 25.08.2002.

wygodnictwa – przekonania, że nie ma potrzeby weryfikacji wiarygodności pozyskiwanych informacji, gdyż austriacki odbiorca (niewiele wiedząc o Polsce i Polakach) i tak je „kupi”. Na potwierdzenie powyższej opinii można przywołać zaprezentowaną wcześniej audycję pt. „*Mistrzowie asymilacji*”. Z perspektywy uznawanych na Zachodzie standardów zawarte w tytule określenie Polaków należy uznać za niestosowne. Dotyczy to także Austrii, której polityczni liderzy podkreślają, że to państwo otwarte na wielokulturowość. Afirmując multikulturalizm, nie można jednocześnie promować asymilacji, gdyż są to sprzeczne idee. Można by mówić o integracji, a więc o sytuacji, gdy jednostka lub grupa czuje się w danym miejscu u siebie, traktuje je jako dom, wobec którego jest lojalna, dla którego dobra pracuje, a jednocześnie pielęgnuje pamięć o swych korzeniach. Treść audycji wskazuje, że Polacy są raczej mistrzami integracji, a nie asymilacji. Traktują Austrię (w audycji Wiedeń) jako dom, a jednocześnie nie zapominają o kraju pochodzenia.

Jednym z elementów polskiej „kultury pamiętania” jest troską o ojczystą sztukę kulinarną. Często jest to przeceniane, gdyż pomiędzy austriacką a polską kuchnią zachodzą różnice, które jednak nie są znaczące. Większe odmienności można dostrzec pomiędzy poszczególnymi regionami w Polsce. Np. kotlet schabowy, który uważa się za typowo polski, jest w Austrii powszechnie konsumowany jako sznycel wiedeński. Błędem jest traktowanie lokalnych zwyczajów jako tych, które obowiązują w całej Polsce, a tym, które mają ogólnokrajowy charakter przypisywanie cech typowych dla kuchni regionalnej. W grudniu 2013 r. wyemitowano program pt. *Tak smakuje Boże Narodzenie w Polsce (So schmeckt Weihnachten in Polen)*<sup>85</sup>, w którym odniesiono się do gastronomicznych obyczajów w Polsce. Właściciel jednej ze znajdujących się w Zakopanem restauracji opowiedział o tym, co Polacy<sup>86</sup> jedzą przy okazji Bożego Narodzenia. W centrum znalazły się *krokiety z kapustą i pieczarkami (Kroketten mit Kraut und Champignons)*, które są w Polsce popularną potrawą, jednak nie wyczerpują obyczajowości związanej z tymi świętami.

W audycji „*Mistrzowie asymilacji*” kierunek utożsamiania kulinarnych zwyczajów jest odwrotny. Zaserwowany przez zamieszkującą w Wiedniu polską rodzinę obiad złożony z rosółu, ziemniaków, pieczonego kurczaka i kompotu uznano za typowy dla kuchni śląskiej. Opinię tę oparto na fakcie, że polscy gospodarze pochodzą z Wrocławia. Tu odbija się „niemieckie” postrzeganie Europy, w ramach którego Wrocław to najważniejsze miasto regionu śląskiego. Polska perspektywa jest odmienna – ze Śląskiem chętniej kojarzy się Katowice i miasta w ich pobliżu się znajdujące.

<sup>85</sup> *Wien Heute*, 15.12.2013 (*So schmeckt Weihnachten in Polen*).

<sup>86</sup> W programie użyto określenia *Górale (die Goralen)*, które nie jest znane przeciętnemu Austriakowi.

W ww. audycji przywołano znacznej długości wypowiedź „wysokiej blondynki” Ani Haar – Polki, którą przedstawiono jako mieszkającą od pięciu lat w Wiedniu wolną dziennikarkę i matkę samotnie wychowującą dziecko<sup>87</sup>. Prawie co niedzielę przychodzi z siedmioletnim synem do polskiego kościoła na Rennweg. Haar wyjaśnia, dlaczego Polacy dobrze czują się w Wiedniu. Tam spotykają ludzi, którzy mają podobny charakter – chętnie pomagają innym, lubią ponarzekać oraz mają upodobanie do różnego rodzaju tytułów, które często traktują jako substytut imienia i nazwiska.

Józef Buczak, przedstawiony jako prezes działającego w Wiedniu od lat 90. XX w. Stowarzyszenia Polskich Inżynierów, podkreślił, że Polacy czują się źle w Niemczech, gdyż tam wszystko jest poukładane. Inaczej jest w Austrii, szczególnie zaś w Wiedniu, którego mieszkańcy są bardziej *na luzie (locker)*. Panuje tam atmosfera, którą określa jako *gemütlich*. Termin ten można oddać jako *przytulny, nieskrępowany, zaciszny, dobroduszny, miły*. To dlatego, gdy w latach 80. XX w. Buczak przybył tam z Krakowa, poczuł się jak w domu.

Powyższe jednostkowe opinie Haar i Buczaka są osadzone w ich osobistym doświadczeniu, które niekoniecznie musi odbijać się życiowej historii pozostałych rodaków. Każdy, kto miał okazję mieszkać w Austrii, wie, że tamtejsza „tytułomania” jest nieporównywalna z polską wrażliwością w tej materii. To w Austrii, chociażby przy włącznikach dzwonek znajdujących się przed wejściem do domów, umieszcza się obok nazwisk skróty tytułów naukowych i zawodowych. Podobna praktyka obowiązuje przy wydawaniu dowodów osobistych, paszportów, czy wydruków potwierdzających zameldowanie (tzw. Meldezettel). Gdyby Polacy tak źle się czuli w Niemczech, na co zwraca uwagę Buczak, to dlaczego jako miejsce osiedlenia preferują nie Austrię, lecz krytykowane Niemcy?

W programach o Polakach w Wiedniu pojawiają się większe i mniejsze nieścisłości, które nie są korygowane. Jednym z uczestników audycji „*Mistrzowie asymilacji*” jest pewien emerytowany pracownik budowlany. Pracuje w Austrii, gdzie zarabia 700 euro, co stanowi ogromną sumę, gdy porówna się to z jego emeryturą wynoszącą w Polsce 60 euro. Trudno tę ostatnią kwotę uznać za realną. W 2012 r., kiedy zaprezentowano po raz pierwszy audycję, były to pieniądze uniemożliwiające przeżycie oraz pomoc – o czym jest mowa w programie – choremu bratu. Prezentując skrótowo polską diasporę na świecie, przywołuje się Polaków mieszkających w USA. Pada stwierdzenie, które nie jest prawdziwe, że Chicago to po Warszawie drugie co do wielkości skupisko Polaków. Do drobnych nieścisłości należy paszport, który służył jako ilustracja programu o Ewie Dziedzic. Ma on

---

<sup>87</sup> Por. A. Haar, *Polnische Priester als Importschlager in Österreich*, [www.m-media.or.at/gesellschaft/polnische-priester-als-importschlager-in-osterreich/2012/04/03/](http://www.m-media.or.at/gesellschaft/polnische-priester-als-importschlager-in-osterreich/2012/04/03/) [21.05.2019].



kolor bordowy, podczas gdy powinien mieć kolor granatowy<sup>88</sup>. Inne „drobiazgi” to np. nieprawidłowo zapisywane imię Krzysztofa Dobrka, czy nieużywanie litery „l” w nazwisku Piotra Beczały<sup>89</sup>.

## Zakończenie

Austria charakteryzuje się specyficznym sposobem działania rynku mediów audiowizualnych. Są one zmonopolizowane przez państwo i silnie upartyjnione. Możliwość prowadzenia niezależnych rozgłośni radiowych i telewizyjnych nie skutkuje wyraźnym pluralizmem informacyjnym, gdyż prywatni nadawcy nie odgrywają znaczącej roli. Większość Austriaków korzysta z programów emitowanych przez ORF. Z tego powodu nie bez znaczenia jest to, w jaki sposób prezentowani są tam Polacy, w tym ci mieszkający w Wiedniu. Kwestia tych ostatnich nie gości zbyt często w austriackich mediach. Jest to pozytywny sygnał, który uzasadnia przekonanie, że funkcjonują oni w mieście stołecznym bez większych problemów. Gdyby było inaczej, to media – chętnie prezentujące to, co patologiczne – poświęcałyby im więcej uwagi. Z reguły w programach ORF pojawiają się Polacy wybijający się – pozytywnie i negatywnie. Do pierwszych należą ludzie kultury i sztuki oraz przedstawiciele świata biznesu, do drugiej – mniejsi i więksi przestępcy. Na ich tle pewien wyjątek stanowi audycja dwukrotnie zaprezentowana w Ö1 (2012 i 2013) o „polskich przeciętniakach” w Wiedniu, a których pochlebnie określono mianem *mistrzów asymilacji*.

## Literatura

*a.viso*, 14.10.2007, nr 2007F4A110 (*Dobrek Bistro neues Album & Konzert/ Radiokulturhaus*).

*a.viso*, 31.08.2008, nr 2008F4A108 (*Film „Herrn Kukas Empfehlungen”*).

*Aviso*, 30.10.2011, nr 2011F4A110 (*KlezMoreFestival, Wien*).

*Anna Badora*, <http://www.volkstheater.at/person/anna-badora/> [06.05.2019].

*Aufgetischt am Sonntag F: 16*, 26.06.2016, nr 2015F5F2020006 (*Der Wiener Ring*).

*Bevölkerung in Privathaushalten nach Migrationshintergrund*, [www.statistik.at/web\\_de/statistiken/menschen\\_und\\_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung\\_nach\\_migrationshintergrund/index.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/index.html) [24.04.2019].

*Bischofsvikar Dariusz Schutzki CR*, <https://www.erzdioezese-wien.at/site/menschenorganisation/menschen/bischofsvikare/article/30777.html> [06.05.2019].

<sup>88</sup> *Heimat fremde Heimat, 1155*.

<sup>89</sup> Podczas gdy Birgit Denk w przeprowadzonym z Piotrem Beczałą wywiadzie poprawnie wymawiała jego nazwisko, to na ekranie telewizyjnym było ono zapisane przez „l”; zob. *DENK mit KULTUR*.

- Bundesgesetz vom 8. Juli 1966 über die Aufgaben und die Einrichtung der „Österreichischer Rundfunk Gesellschaft m. b. H.“ (Rundfunkgesetz)*, „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich“ 1966, nr 195.
- CD-Tipp: „Dobrek Bistro feat. David Krakauer”, <https://tv.orf.at/groups/kultur/mgr/236052/> [14.05.2019].
- Das Leitbild des ORF*, <https://der.orf.at/unternehmen/leitbild-werte/leitbild/index.html> [23.05.2019].
- DENK mit KULTUR – Folge 19 – Piotr Beczala und Nina Proll – Wien, Ottakringer Brauerei am 17092016, <https://www.youtube.com/watch?v=3k3ICijHuio> [09.05.2019].
- Der kleine Exodus – Glaubensabfall im Islam*, <https://religion.orf.at/stories/2838845/> [06.05.2019].
- Die ORF III Neujahrsbotschaft Anna Badora*, <https://youtu.be/PmnI0ArMOLI> [24.06.2019].
- Entschließung des Bundespräsidenten betreffend die Schaffung von Berufstiteln*, „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich“ 2002, nr 261.
- erLesen* 28.2.2017, <https://youtu.be/-q7jA9Ae78U> [02.01.2019].
- Erlesen F: 152*, 28.02.2017, nr 2017056233.
- Gaugl, A., *ORF Neubau: Es wird ernst am Küniglberg*, [https://www.meinbezirk.at/hietzing/c-lokales/orf-neubau-es-wird-ernst-am-kueniglberg\\_a1118972](https://www.meinbezirk.at/hietzing/c-lokales/orf-neubau-es-wird-ernst-am-kueniglberg_a1118972) [03.06.2019].
- Grosz: *ORF verkommt immer mehr zum Rotfunk*, [https://www.ots.at/presseaussendung/OTS\\_20070919\\_OTS0160/grosz-orf-verkommt-immer-mehr-zum-rotfunk](https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20070919_OTS0160/grosz-orf-verkommt-immer-mehr-zum-rotfunk) [28.05.2019].
- Haar, A., *Polnische Priester als Importschlager in Österreich*, [www.m-media.or.at/gesellschaft/polnische-priester-als-importschlager-in-osterreich/2012/04/03/](http://www.m-media.or.at/gesellschaft/polnische-priester-als-importschlager-in-osterreich/2012/04/03/) [21.05.2019].
- HC Strache, <https://www.facebook.com/HCStrache/posts/dieser-orf-rotfunk-ist-nur-mehr-eine-zumutung-nicht-nur-ein-schlechtes-programm-/10151152236843591/> [28.05.2019].
- Heimat fremde Heimat*, 1155, 03.03.2013, 2013F9J003 (Ewa Dziedzic. Porträt).
- Heimat, fremde Heimat / Folge 439 / Sendeband – 439*, 19.10 1997, nr 1997F1J610 (*Wochenrückblick: 100 Jahre polnische Seelsorge*).
- Heimat, fremde Heimat*, 11.09.2016, nr 2016F9J009 (*Bierbrauer Kordyka*).
- Heimat, fremde Heimat*, 25.08.2002 (*Adam Zielinski*).
- Heimat, fremde Heimat/ Folge 926 F: 926*, 30.12.2007, nr 2007F9J012 (*Dobrek Bistro*).
- Heute Leben*, 21.07.2017, nr 2017F1V007 (*Radek Knapp*).
- Hohes Haus – 388. Das Parlamentsmagazin*, 14.09.1997, nr 1997F1H129 (*Stenogram*).
- Intendantin Badora verlässt Volkstheater*, <http://wien.orf.at/news/stories/2921167/> [24.06.2019].
- Knapp, R., *Der Gipfeldieb*, München – Zürich 2015.
- Knapp, R., *Der Mann, der Luft zum Frühstück aß*, Wien 2017.
- Knapp, R., *Die Stunde der Geburt. Eine Erzählung zu 41 Grafiken von Alfred Kubin. The Hour of Birth. A Story Based upon 41 Graphic Works by Alfred Kubin*, München 2017.
- Knapp, R., *Gebrauchsanweisung für Polen*, München – Zürich 2005.
- Knapp, R., *Herrn Kukas Empfehlungen*, München – Zürich 1999.
- Knapp, R., *Instrukcja obsługi Polski*, tł. M. Merunowicz, Warszawa 2009.
- Knapp, R., *Lekcje pana Kuki*, tł. S. Lisiecka, Kraków 2003.
- Knapp, R., *Osiol na ósmym piętrze*, tł. J. Stanaszek, Katowice 2017.
- Knapp, R., *Papiertiger*, München – Zürich 2003.
- Knapp, R., *Wie klein die Welt in Wien ist. Jaki świat jest mały w Wiedniu*, w: 1865, 2015. *150 Jahre Wiener Ringstraße. Dreizehn Betrachtungen*, Wien 2014.
- Kultur Heute*, 27.11.2013, nr 2013056111 (*Neue Volkstheater Direktorin*).
- Kulturtipps. Kulturwoche*, 12.02.2017, nr 2017F4T2012 (*Buchtipps: Radek Knapp, „Der Mann, die Luft zum Frühstück aß“*).
- Kulturtipps/ Kulturwoche*, 29.11.2015, nr 2015F4T211 (*Neue CD: Dobrek Bistro feat. David Krakauer*).
- Kulturwoche und Kulturtipps*, 21.02.2016, nr 2016F4T202 (*Akkordeon-Festival. Wien*).
- Kulturwoche. Kulturtipps*, 09.07.2017, nr 2017F4T207 (*Buchtipps: Radek Knapp. A. Kubin + Ausst. Leopoldmuseum...*).

- Lekcje pana Kuki*, reż. D. Gajewski, prod. Austria, Polska 2007.
- Letzte Rundfunkansprache als Österreichischer Bundeskanzler von Kurt Schuschnigg am 11. März 1938*, <https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/015C6FC2-2C9-0036F-00000D00-015B7F64/pool/BWEB/> [03.06.2019].
- Loew, P.O., *Wir Unsichtbaren. Geschichte der Polen in Deutschland*, München 2014.
- Mag. Andrea Hauer, [http://www.kreativschule.at/html/andrea\\_hauer.html](http://www.kreativschule.at/html/andrea_hauer.html) [14.05.2019].
- Mag. Dr. Ewa Dziedzic, [https://www.parlament.gv.at/WWER/PAD\\_87146/index.shtml](https://www.parlament.gv.at/WWER/PAD_87146/index.shtml) [09.04.2019].
- Manes-Sperber-Würdigungspreis für Adam Zielinski*, <https://derstandard.at/1244461123797/Manes-Sperber-Wuerdigungspreis-fuer-Adam-Zielinski> [15.05.2019].
- Miecznikowska, J., *Europeizacja partii i systemu partyjnego Austrii*, Warszawa 2018.
- Moment am Sonntag*, 26.02.2012, nr MOM120226 („Die Assimilierungskünstler”. Ein Streifzug durch die polnische Volksgruppe in Wien).
- Moment am Sonntag*, <https://oe1.orf.at/programm/20120226/262333> [14.05.2019].
- Msze św. i nabożeństwa w j. polskim*, <http://www.kosciol.at/informacje/msze-sw-w-j-polskim/> [17.05.2019].
- Nachtquartier*, 24.01.2013, nr NAQ130124 (*Es war einmal in Polen*).
- Niewiadomski, J., *Fascynujący czas dramatycznych przełomów*, w: *Polacy na uniwersytecie w Innsbrucku*, red. E. Walewander, Lublin 2002, s. 81-84.
- Novak, A. – Rathkolb, O., *Die Macht der Bilder*, Berndorf 2017.
- Nur die Programmleitung soll das Programm gestalten. Die gründende Generalversammlung der Österreichischen Rundfunk Ges. m. b. H.*, „Arbeiter-Zeitung“, 12.12.1957.
- ORF – The Austrian Broadcasting Corporation, <https://der.orf.at/unternehmen/orf-english100.html> [23.05.2019].
- ORF, w: *Österreich Lexikon in drei Bänden*, t. 2, H-Q, red. E. Bruckmüller, Wien 2004, s. 525.
- ORF-Archiv, <https://bibliothek.univie.ac.at/fb-zeitgeschichte/orf-archiv.html> [24.06.2019].
- ORF-Gehälter fast doppelt so hoch wie Branchenschnitt, <https://diepresse.com/home/kultur/medien/528329/ORFGehaelter-fast-doppelt-so-hoch-wie-Branchenschnitt-> [30.05.2019].
- Orte der Kindheit. 1*, 18.08.2013, nr 2013F4T0520001 (*Piotr Beczala*).
- Orte der Kindheit. Piotr Beczala*, <http://www.pretv.at/deutsch/tv-produktionen/orte-der-kindheit/orte-der-kindheit-piotr-beczala/orte-der-kindheit-piotr-beczala.html> [06.05.2019].
- Österreich 1 Klassik-Treffpunkt/ RP8 via FQ3*, 31.12.2005, nr KTP051231 (*Live aus dem ORF KulturCafé*).
- Pensold, W., *Zur Geschichte des Rundfunks in Österreich. Programm für die Nation*, współpr. O. Moritsch, Wiesbaden 2018.
- Prisma*, 02.03.1982 (*Eine Polin in Wien – Interview Teresa Haremza*).
- Proporzdemokratie*, w: *Österreich Lexikon in drei Bänden*, t. 2, H-Q, red. E. Bruckmüller, Wien 2004, s. 618.
- ProSiebenSat.1 PULS 4 (vormals SevenOne Media Austria)*, [http://www.prosiebensat1puls4.com/content/bereich/wir\\_ueber\\_uns.html](http://www.prosiebensat1puls4.com/content/bereich/wir_ueber_uns.html) [04.06.2019].
- Radek Knapp liest aus „Die Stunde der Geburt”. *Leopold Museum*, <https://youtu.be/aVaPfwgiJec> [12.05.2019].
- Radek Knapp: Jaki świat jest mały w Wiedniu*, <https://www.wien.info/pl/sightseeing/book-150-years-ringstrasse-knapp> [16.05.2019].
- Ratajczak, B., *Teresa (Iwaniszewska) Haremza*, <https://retromuzyka.pl/biografie/biografie-i/teresa-iwaniszewska-haremza/> [10.05.2019].
- Romejko, A., *Przyszłość demokratycznego państwa prawa. Sytuacja współczesnej Austrii*, w: *Demokratyczne państwo prawa i jego przyszłość*, red. M. Sulkowski, Warszawa 2018.
- Rudle, D., *Leopold Museum: Radek Knapp trifft Alfred Kubin*, <https://www.tanzschrift.at/panorama/bildende-kunst/579-leopold-museum-radek-knapp-trifft-alfred-kubin> [12.05.2019].
- Rundfunkvolksbegehren*, <https://austria-forum.org/af/AEIOU/Rundfunkvolksbegehren> [23.05.2019].

- RVAVAG, w: *Österreich Lexikon in drei Bänden*, t. 3, R-Z, red. E. Bruckmüller, Wien 2004, s. 18.
- Schon gehört*, 22 Uhr 55, 04.11.2015, nr G2H151104 (12. Klezmore Festival Vienna).
- Schon gehört*, 23.03 Uhr, 21.02.2017, G2H170221 (18. Internationale Akkordeonfestival).
- Schrammel-Quartett*, w: *Österreich Lexikon in drei Bänden*, t. 3, R-Z, red. E. Bruckmüller, Wien 2004, s. 166.
- Tageskassette (2)/ ZIB-20, ZIB-2, ZIB-24, (ZIB-24/ Dobrek Bistro)*.
- Tageskassette (2)/ ZIB-20, ZIB-2, ZIB-24, 03.09.2008 (ZIB-24/ Herrn Kukas Empfehlungen)*.
- Tageskassette (2)/ ZIB-20, ZIB-2, ZIB-24, 12.11.2008 (ZIB-2/ Litertur von Migranten)*.
- Tageskassette (1)*, 18.06.2001 (ZIB-2/ Ukraine).
- Tageskassette (1)/ ZIB 9.00 – 19.30, 19.04.2002 (ZIB-17.00/ Polen/ Musikverein)*.
- Treffpunkt Kultur*, 07.04.2003, nr 2003F4M004 (Papiertiger).
- Treffpunkt Kultur*, 07.04.2003, nr 2003F4M004 (Studiogast: Knapp).
- Treffpunkt Kultur*, 17.11.2003, nr 2003F4M011 (Porträt: Dobrek).
- Treffpunkt Kultur/ Zuspieldungen Cleanfeed*, 13.09.1999, nr 1999F4M009 (Radek Knapp).
- Von Tag zu Tag*, 01.12.2015, nr VTT151201.
- Weber, E., *Schrammelmusik*, w: *Oesterreichisches Musiklexikon. Online-Ausgabe*, Wien 2002-2006, [http://www.musiklexikon.ac.at/ml/musik\\_S/Schrammel-Musik.xml](http://www.musiklexikon.ac.at/ml/musik_S/Schrammel-Musik.xml) [22.05.2019].
- Wereszycki, H., *Historia Austrii*, Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986.
- Wien Heute*, 03.05.2016 (PK Volkstheater Präsentation).
- Wien Heute*, 15.12.2013 (So schmeckt Weihnachten in Polen).
- Williams, K., *Media w Europie*, t. A. Piwnicka, Warszawa 2008.
- Wurnitsch, M., *TV-Studie 2017: Was die Österreicher übers Fernsehen denken*, <https://www.tv-media.at/top-stories/tv-studie-2017> [30.05.2019].
- Zachód – emigracja*, „Kultura” 11 (1982), s. 128-130.
- ZIB 11.00*, 06.12.2015 (Dobrek Bistro).
- ZIB 19.30*, 27.06.2010 (Block Zielinski).
- ZIB 9.00*, 08.07.2017 (Radek Knapp & Alfred Kubin).
- ZIB 9.00*, 09.09.2015 (Radek Knapp).
- ZIB 9.00*, 10.02.2017 (Neuer Knapp-Roman).
- ZIB 9.00*, 22.06.2009 (Adam Zielinski).
- ZIB-24*, 14.04.2010 (Dobrek Bistro).

## RECENZJE I OMÓWIENIA

---



Ks. Zbigniew Wanat, *Hipokrates i sumienie. Teologiczny aspekt formacji moralnej pracowników służby zdrowia*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2019, s. 373.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-015>

Istnieje wiele zawodów, których wykonywanie wymaga nie tylko profesjonalizmu, ale także wysokich kwalifikacji etycznych. W powszechnym przekonaniu dotyczy to lekarzy, pielęgniarek i położnych, a także innych pracowników służby zdrowia. Dlatego obok wiedzy i doświadczenia zawodowego jest im potrzebna także odpowiednia formacja moralna. Teologiczną refleksję nad tym zagadnieniem przedstawia książka ks. dra hab. Zbigniewa Wanata, prof. UMK, wykładowcy teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jej tytuł *Hipokrates i sumienie* wskazuje na konieczność powrotu do źródła etyki i etosu służby zdrowia, zasady Hipokratesa: *Po pierwsze, nie szkodzić* (łac. *primum non nocere*). Tę starożytną zasadę dopełnia drugi człon postulatyczny o praktycznej konieczności czynienia dobra (łac. *bonum facere*): *salus aegroti suprema lex esto!* – zdrowie chorego niech będzie najwyższym dobrem! Nowe problemy etyczne, które towarzyszą dynamicznemu rozwojowi medycyny potwierdzają aktualność i wagę podjętego tematu. Dlatego warto przyjrzeć się nowej publikacji pytając: na ile przedstawione rozważania pomogą lepiej zrozumieć teologiczne spojrzenie na formację moralną pracowników służby zdrowia? Czy mogą one stać się dla nich swego rodzaju kompasem w codziennym dokonywaniu wyborów aksjonormatywnych?

Już na wstępie warto zauważyć, że zaproponowana refleksja znajduje głębokie uzasadnienie, a jednocześnie bogatą bazę źródłową w nauczaniu papieży XX wieku. Jeden z nich, św. Paweł VI pisał w słynnej encyklice *Humanae vitae*: „Wysokim uznaniem darzymy tych lekarzy i członków służby zdrowia, którzy w pełnieniu swojego zawodu ponad wszelką ludzką korzyść przenoszą to, czego wymaga od nich szczególnie wzgląd na chrześcijańskie powołanie. Niech niezachwianie trwają w zamiarze popierania zawsze tych rozwiązań, które zgadzają się z wiarą i prawym rozumem oraz niech starają się dla tych rozwiązań zjednać uznanie i szacunek ze strony własnego środowiska” (nr 27). Powyższą wypowiedź dopełniają

słowa św. Jana Pawła II zawarte w encyklice *Evangelium vitae*: „Szczególna odpowiedzialność spoczywa na personelu służby zdrowia: lekarzach, farmaceutach, pielęgniarkach i pielęgniarach, kapelanach, zakonnikach i zakonnicach, pracownikach administracyjnych i wolontariuszach. Ich zawód każe im strzec ludzkiego życia i służyć mu. W dzisiejszym kontekście kulturowym i społecznym, w którym nauka i sztuka medyczna zdają się tracić swój wrodzony wymiar etyczny, mogą doznawać oni często silnej pokusy manipulowania życiem, z czasem wręcz powodowania śmierci. Wobec istnienia takiej pokusy wzrasta niezmiernie ich odpowiedzialność, która znajduje najgłębszą inspirację i najmocniejsze oparcie właśnie we wrodzonym i niezbywalnym wymiarze etycznym zawodu lekarskiego, o czym świadczy już starożytna, ale zawsze aktualna przysięga Hipokratesa, według której każdy lekarz jest zobowiązany okazywać najwyższy szacunek życiu ludzkiemu i jego świętości” (nr 89). Przywołane słowa, z jednej strony, doceniają i dowartościowują środowisko pracowników służby zdrowia, a z drugiej, wskazują na powagę etosu i powinności (odpowiedzialności) tego zawodu. Zarówno wysoki poziom etyczny, jak i wysiłek, który trzeba podjąć, aby go osiągnąć, wymagają pogłębionej formacji moralnej. Taka optyka analiz przyświeca monografii ks. prof. Zbigniewa Wanata.

Na korpus książki składa się pięć rozdziałów zatytułowanych odpowiednio: Współczesne uwarunkowania formacji moralnej (s. 29-86), Formacja sumienia głównym elementem formacji moralnej (s. 87-182), Formacja moralna w świetle Ewangelii życia (s. 183-249), Eklezjalno-sakramentalny aspekt formacji moralnej (s. 251-292), Formacja moralna w perspektywie nadziei (s. 293-323). Całość dopełniają przejrzysty wstęp (s. 11-27) i syntetyczne zakończenie (s. 325-330), a także wykaz literatury (s. 331-366) i skrótów (s. 9-10) oraz streszczenie w języku angielskim (s. 367-373).

Recenzowana książka stanowi przemyślaną całość dotyczącą formacji moralnej wybranej grupy zawodowej. Podkreślić należy, że chodzi o środowisko, które słusznie cieszy się ogromnym zaufaniem społecznym, co jest efektem troski o własny etos zawodowy, często określany jako hipokratejski. Do tego faktu dobrze nawiązuje trafny tytuł monografii „Hipokrates i sumienie”. Słusznie zdaje się sugerować, że tak wiele zależy od dobrze uformowanych sumień, zwłaszcza, że dynamiczny rozwój biomedycyny prowokuje nowe pytania i problemy natury etycznej. Na ten element współczesnego kontekstu formacji moralnej pracowników służby zdrowia Książd Profesor zwraca uwagę już na początku swojej książki. Ponadto, w rozdziale pierwszym przedstawia znacznie szerszą refleksję nad formacyjnymi uwarunkowaniami, która najpierw kieruje uwagę na podstawowe środowiska wychowania moralnego: rodzinę, szkołę i wspólnotę religijną, a następnie uwzględnia dwa szersze zjawiska charakterystyczne dla kultury



Zachodu, na które można wskazać używając wyrażen: „kryzys prawdy” lub „post-prawda” oraz „sekularyzm”.

Przedmiotem rozważań rozdziału drugiego jest formacja sumienia, słusznie uznana za główny wymiar formacji moralnej. Przedstawiona w nim interpretacja sumienia ma charakter biblijny. Obejmuje ona zdolność rozróżniania dobra i zła, na którą wskazuje termin *serce* (gr. *καρδιά*), naukę o sumieniu wynikającą z pedagogii Jezusa, tzn. obecną w Jego słowach i czynach, oraz znaczenie nauczania św. Pawła dla ukształtowania biblijnego pojęcia sumienia – termin *syneidesis* (gr. *συνείδησις*). Drugim zagadnieniem jest możliwość i cel kształtowania sumienia ukazany w perspektywie trynitarnej. Pozwala ona zobaczyć, że sumienie człowieka jest darem kochającego Boga Ojca. Pomaga ono człowiekowi upodabniać się do Syna Bożego i dzięki obecności i działaniu Ducha Świętego wzrastać i spełniać się w miłości. Trzecim, bardziej szczegółowym zagadnieniem jest profetyczna funkcja sprzeciwu sumienia. Refleksja obejmuje omówienie roli biblijnego proroka jako sumienia narodu, przykłady sprzeciwu sumienia zawarte w Starym Testamencie, a także sprzeciw sumienia w świetle słów i czynów Jezusa jako Proroka. To ostatnie zagadnienie jest niezwykle ważne i aktualne w odniesieniu do pracowników służby zdrowia, zwłaszcza w kontekście debat bioetycznych nad tzw. klauzulą sumienia.

Rozdział trzeci kładzie wyraźny nacisk na znaczenie wartości życia ludzkiego. To ona w sposób zasadniczy określa istotę powołania i misji pracowników służby zdrowia. Książd prof. Zbigniew Wanat słusznie podkreśla, że podstawowym światłem i punktem odniesienia dla ich formacji moralnej powinna być Ewangelia życia, jego nienaruszalność i „świętość”. Pozytywne ukazanie wartości życia od poczęcia do naturalnej śmierci Autor dopełnia realistyczną refleksją nad kondycją człowieka, który doświadcza choroby i cierpienia. Stąd w uzasadniony sposób pojawia się w analizach biblijna droga odkrywania zbawczego sensu choroby i cierpienia. W świetle słów i czynów Chrystusa – Boskiego Lekarza i Dobrego Samarytanina – została ukazana potrzeba integralnego i harmonijnego ujmowania zdrowia człowieka oraz odpowiadających mu przejawów troski. Na koniec Autor książki przypomina chrześcijańskie rozumienie dobrej śmierci oraz podkreśla znaczenie duchowego towarzyszenia osobom umierającym.

Rozdział czwarty został poświęcony formacji moralnej pracowników służby zdrowia w perspektywie eklesjalno-sakramentalnej, a więc w ramach duszpasterstwa specjalnego. Książd Profesor omówił specyfikę tego duszpasterstwa, odpowiedzialność i współpracę duszpasterzy i wiernych świeckich oraz wskazał na sprawdzone metody pracy. Zasygnalizował potrzebę lepszego wykorzystania formacyjnych możliwości duszpasterstwa ogólnego oraz koordynacji działań na poziomie parafialnym, a także podkreślił formacyjną rolę sakramentów świętych, zwłaszcza sakramentu pokuty i pojednania oraz Eucharystii. Ponadto zaakcentował

rolę wzorów osobowych, jakimi są święci Kościoła oraz szlachetni przedstawiciele środowiska medycznego.

Ostatni rozdział książki stanowi refleksję zorientowaną ku przyszłości. Jest pewną propozycją spojrzenia na formację moralną w perspektywie nadziei, która towarzyszy uczniom Chrystusa, gdy podejmują trudne zadania i napotykają przeszkody. Uzasadniając tę nadzieję, Autor słusznie wyakcentował fakt Zmartwychwstania, które jest ostatecznym zwycięstwem Chrystusa nad cierpieniem, chorobą i śmiercią. Pokazał także wybrane przykłady moralnej przemiany pracowników służby zdrowia, które dobrze ilustrują zwycięstwo Ewangelii życia nad przejawami cywilizacji śmierci. Przykłady te mają ogromne znaczenie formacyjne. Książk Profesor wyraźnie podkreślił nadzieję, jaką niesie aktywność i zaangażowanie katolików świeckich, którzy stanowią ogromny potencjał służący formacji moralnej całego środowiska medycznego. Odwołał się przy tym do kilku konkretnych przykładów, które ilustrują różnorodność inicjatyw i wspólnotowy charakter działania. Zwrócił także uwagę na możliwości związane z rozwojem środków społecznego przekazu, postulując zwiększenie obecności w Internecie bogatszej propozycji materiałów, które mogłyby stać się dobrą bazą dla formacji pracowników służby zdrowia.

Recenzowana i w pewnej mierze zaprezentowana powyżej monografia jest bez cienia wątpliwości szerokim ujęciem teologicznym kwestii sumienia w kontekście formacji moralnej pracowników służby zdrowia. Dotyczy zarówno źródeł biblijnych, Magisterium Kościoła oraz wybranej literatury przedmiotu, jak i uwzględnionych aspektów moralnych, eklezjalno-pastoralnych, sakramentalnych, a nade wszystko społeczno-kulturowych (hermeneutyczny postulat *Sitz im Leben*). Trzeba wyraźnie stwierdzić, że książka zawiera nie tylko bardzo aktualną, metodologicznie uporządkowaną refleksję nad ważną kwestią etyczną, ale jest konkretną propozycją uniwersalnego modelu dotyczącego formacji moralnej środowiska zawodowego służby zdrowia. Po uwzględnieniu specyfiki tego środowiska i współczesnego kontekstu jego funkcjonowania, można praktycznie wykorzystywać z dużym powodzeniem na co dzień treści recenzowanej książki. Stąd z całym przekonaniem polecam i rekomenduję publikację ks. prof. Zbigniewa Wanata nie tylko pracownikom służby zdrowia, ale i szerokiemu gronu odbiorców.

KS. WOJCIECH CICHOSZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0000-0003-0839-2179

Cynthia L. Haven, *Evolution of Desire. A Life of René Girard*,  
Michigan State University Press, East Lansing 2018, s. 317.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-016>

Michigan State University wydaje serię książkową, która poświęcona jest myśli francusko-amerykańskiego literaturoznawcy i antropologa René Girarda (1923-2015). Jedną z najnowszych spośród blisko 40 pozycji jest ta autorstwa amerykańskiej dziennikarki Cynthii L. Haven. Na 317 stronach podjęła się ona prezentacji biografii oraz intelektualnego rozwoju Girarda. Haven jest przekonana, że dobrze nadaje się do tego zadania. Znała Girarda od strony zawodowej, a także prywatnej. Do tego nawiązuje dedykacja, którą umieściła na początku książki: „For René, with all my love (but not the triangular sort)”, a którą można przetłumaczyć następująco: „Dla René, z całą moją miłością (ale nie tą trójkątną)”. Osoby znające myśl Girarda wiedzą, czym jest owa „trójkątna miłość”. To miłość naznaczona zazdrością i rywalizacją, które prowadzą do przemocy – nie tylko duchowej, lecz także (a może przede wszystkim) fizycznej. Autorka systematycznie podkreśla przyjacielskie relacje z rodziną Girardów, w tym z samym René. Odniesienie do tego zawarte zostało w ostatnim zdaniu *Podziękowań*: „But surely my greatest thanks of all go to a man I was extremely fortunate to call my friend for eight years, René Girard, the dedicatee of this book and the maker of the feast” (s. 282). Autorka przypomina także odręcną dedykację, którą Girard zamieścił w jednym z egzemplarzy książki *Mimesis and Theory*: „To Cynthia, with all my thanks for her splendid contribution to my scholarly reputation” (s. 212).

Na opracowanie *Evolution of Desire. A Life of René Girard* (*Ewolucja pragnienia. Życie René Girarda*) składa się czternaście następujących rozdziałów: 1. *Introduction* (*Wprowadzenie*; s. 1-8); 2. *Magnetic North* (*Przyciągająca Północ*; s. 9-26); 3. *Dark Times in the City of Light* (*Ciemne czasy w mieście światła*; s. 27-46); 4. *Everything Is Possible* (*Wszystko jest możliwe*; s. 47-61); 5. *Mankind Is Not so Kind* (*Ludzkość nie jest tak życzliwa*; s. 63-80); 6. *The Pleasure of His Company* (*Przyjemność jego towarzystwa*; s. 81-108); 7. *Everything Came to Me at Once* (*Wszystko przyszło do mnie od razu*; s. 109-120); 8. *The French Invasion* (*Francuska inwazja*; s. 121-146); 9. *Le Système-Girard* (*System Girarda*; s. 147-174); 10. *The Zero Hour of Culture*

(*Godzina zero dla kultury*; s. 175-189); 11. *Lotus Land (Kraina lotosu*; s. 191-209); 12. *The New Darwin of the Human Sciences (Nowy Darwin nauk o człowieku*; s. 211-230); 13. *Who Asks about the Souls of These Men? (Kto pyta o dusze tych ludzi?*; s. 231-254); 14 *Terra Incognita (Terra incognita*; s. 255-269). Książka kończy się *Posłowiem*, które zatytułowano *Ręka w rękę (Postscript: Hand in Hand*; s. 271-279); *Podziękowaniami (Acknowledgments*; s. 281-282); *Kalendarium (Chronology*; s. 283-290); *Przypisami (Notes*; s. 291-310) i osobowym *Indeksem (Index*; s. 311-317).

Czytając książkę *Evolution of Desire* można dostrzec jej wielowątkowość. Poznajemy nie tylko fakty z życia René Girarda, ale także główne założenia jego teorii, nazywanej – od dominującego w niej motywu, którym jest ludzkie naśladownictwo – mimetyczną. Pojawiają się też odniesienia do życiowego kontekstu Girarda, m.in. do sytuacji społecznej i politycznej we Francji i w USA. Przy okazji Autorka opowiada o sobie, chcąc niejako zaznaczyć, że również jej osoba stanowi element Girardowskiej biografii. Inni poznali Girarda, czytając jego książki, badając jego idee, ona spotkała go osobiście. Stwierdza: „...my perspective differs from most of Girard’s admirers. I encountered René Girard not through theory or books, but through the man himself. Unlike many who have written about him, I came to his work through his kindness, generosity, and his personal friendship, not the other way around” (s. 6). W ostatnim zdaniu *Wprowadzenia* podkreśla, że jej książka to rzadka okazja do poznania życia Girarda: „We have his books; here are the outlines of the life” (s. 8).

Już we *Wprowadzeniu* Autorka zwraca uwagę na ponadprzeciętność osoby i dzieła René Girarda. Jego idee odbiły się szerokim echem w akademickim świecie – dla jednych były quasi-objawieniem, dla innych intelektualnym i moralnym skandalem. Opowieść o jego życiu rozpoczyna od krótkiej prezentacji Awinionu, miasta, z którego się wywodził. Przed wiekami miało ono polityczne, a przede wszystkim kościelne znaczenie. Obecnie ma prowincjonalny charakter, a o dawnej świetności przypominają ruiny oraz muzea. Rodzice Girarda byli wykształceni. Ojciec był historykiem, pełnił m.in. funkcję kustosza pałacu papieskiego. Matka, jako jedna z niewielu kobiet w regionie, miała ukończoną edukację na poziomie maturalnym. Pod względem religijnym rodzice stanowili „specyficzną mieszankę” – matka była religijna, ojciec antyklerykałem. Być może fakt, że kształcił się w jezuickich szkołach, wpłynął na to, że pozwalał dzieciom chodzić do kościoła oraz na lekcje religii. Nie było jednak w tej materii nacisków, skoro trzynastoletni René zaprzestał udziału w niedzielnych nabożeństwach.

Trudnym doświadczeniem dla młodego Girarda był wyjazd do Paryża na studia historyczne. Nie wspomina dobrze intelektualnego skostnienia profesorów, a także deficytu żywności i opału, będących konsekwencją czasu wojny. O studiach na

paryskiej École des Chartes (1943-1947) mówi krótko, jako o najgorszym okresie życia („the worst experience in my life”; s. 28). Narzekając na okupacyjne niedogodności, Girard był świadomy, że one niewiele miały wspólnego z „prawdziwą” wojną. Porównuje Francję z Polską: „There was no danger. France, during the occupation, was not like Poland” (s. 23). To pierwszy polski motyw, który pojawia się w *Evolution of Desire*. Pozostałe przywołane zostaną pod koniec recenzji. Z perspektywy późniejszego rozwoju myśli Girarda ważne znaczenie miało obserwowanie mechanizmu kozła ofiarnego w praktyce. Chodzi o kolektywną przemoc stosowaną wobec oskarżonych o kolaborowanie z Niemcami. Girard nadmienia, że ofiarami często były kobiety, którym za karę golono głowy. Gorliwymi prześladowcami byli mężczyźni, którzy dopiero przed końcem wojny przyłączyli się do francuskiego ruchu oporu. Mogli sobie w ten sposób zrekompensować nieudolność, która została wcześniej obnażona przez niemieckiego okupanta (por. s. 35-39).

Ponieważ René Girard nie chciał, podobnie jak ojciec, pracować jako archiwista lub wykonywać inny tego typu zawód, zdecydował się wyjechać we wrześniu 1947 r. do USA, aby na Uniwersytecie Indiana w Bloomington uczyć języka francuskiego. Autorka podkreśla, że nie mógł się tego doczekać: „By 1947, Girard was a man who couldn't wait to throw the Middle Ages behind him” (s. 44). Sam Girard następująco skomentował decyzję wyjazdu za ocean: „My first opportunity to move out was an offer to teach in the USA, and I took it immediately” (s. 45).

Pobyty w USA był dla René Girarda okazją do zawodowego i osobistego spełnienia. Gdy rozpoczął drugi semestr wykładów, poznał Marthę McCullough (1929-), która zapisała się na prowadzony przez niego lektorat języka francuskiego. Wspomina, że miał problemy z poprawną wymową jej nazwiska. Kłopoty te skończyły się, gdy pobrali się w 18 czerwca 1951 r., w dniu zakończenia studiów przez Marthę. Przyjaciele zwracali uwagę na jej urodę oraz „amerykańskie cnoty”, co ich zdaniem przekładało się na to, że stanowiła z René kontrastującą parę. Jean-Michel Oughourlian (1940-), we współpracy z którym Girard napisał książkę *Rzeczy ukryte od założenia świata*, wyraził opinię, że znajomość z Marthą wpłynęła na jego zdeterminowanie, aby pozostać w USA: „When you fall in love you love the place” (s. 52). Czymś, co miało pomóc w zrealizowaniu tego celu, była obrona pracy doktorskiej (1950) nt. *Amerykańskiej opinii o Francji w latach 1940-1943* (*American Opinion on France, 1940-1943*). Autorka zaznacza, że w dysertacji ujawniło się zacięcie Girarda do badania tego, co bazuje na mimetyzmie, tj. opinii. Stwierdza: „The man who would become hooked on the daily news was already glued to that mimetic phenomenon – opinion. We are mimetic creatures, and preoccupied with what others think of us” (s. 53). Przytacza opinię, którą Michel Serres (1930-), przyjaciel René Girarda z Uniwersytetu Stanforda, a od 1990 r. członek Akademii Francuskiej, wygłosił nt. Marthy w czasie uroczystości przyjęcia jej małżonka

do Akademii Francuskiej (2005). Zaakcentował, że jest ona: „oddana, lojalna, urocza, hojna, skromna i powściągliwa” („steadfast, loyal, sweet, generous, modest, and reserved”; s. 55). Sama Autorka *Evolution of Desire* chwali Marthę, jako „dobrego ducha” rodziny Girardów.

Przyjęcie w poczet członków Akademii Francuskiej było najbardziej prestiżowym wśród licznych wyróżnień, które otrzymał René Girard. Autorka w *Kalendarium* przypomina, że w przeszłości tytułem tym uhonorowany został Wolter, Jean Racine i Victor Hugo. Dodaje, iż Girardowi przypadło krzesło numer 37, które wcześniej zajmował o. Ambroise-Marie Carré (1908-2004), dominikanin znany z zaangażowania we francuski ruch oporu (s. 289). W czasie laudacji Michel Serres mówił o znaczeniu Girarda dla intelektualnego świata; określił go mianem „Darwina nauk społecznych” („the Darwin of the social sciences”; s. 148).

Życie zawodowe i rodzinne to poważne wyzwanie. Trudnym dla Girarda doświadczeniem okazała się konieczność opuszczenia Uniwersytetu Indiana. Na jego miejsce znaleziono innego uczonego – „młodszeo i bardziej obiecującego”. Było to konsekwencją tego, że Girard relatywnie późno rozpoczął publikowanie artykułów, zapominając o obowiązującej na amerykańskich uniwersytetach niepisanej zasadzie *publikuj albo umieraj* (*publish or perish*; por. s. 58). Wydawało mu się, że jest we Francji, gdzie nauczyciele byli nieusuwalni. Wspomina na ten temat: „Perhaps, programmed with French attitudes, I could only imagine that a teacher, once in place, must be impossible to remove” (s. 59). Młodzieńcze zaniedbanie przełożyło się na „peregrynację” po uczelniach amerykańskich. Ostatnim miejscem pracy (1980-1995) okazał się kalifornijski Uniwersytet Stanforda. Tam Girard przeszedł na emeryturę. Pod względem klimatycznym Kalifornia przypominała mu francuską (prowansalską) ojczyznę. Któregoś dnia zwierzył się żonie z radości, iż mają już za sobą długie zimy w Buffalo i Baltimore: „«I always thought this would be the best place,» he told Martha, the winters of Buffalo and Baltimore long forgotten” (s. 192).

Pomimo że z pobytem w USA związana była konieczność walki o pozycję akademicką, to jednak warunki intelektualne, które oferował ten kraj, sprawiły, że René Girard osiągnął tam wiele. Do tego nawiązał Benoît Chantre (1963-), prezydent paryskiego stowarzyszenia zajmującego się badaniem teorii mimetycznej (Association Recherches Mimétiques), z którym Girard napisał swą ostatnią książkę pt. *Achever Clausewitz* (Paris 2007). Stwierdził: „René would never have experienced such a career in France” (s. 61). Dodał, że francuski świat akademicki nie udzieliłby mu wsparcia. Dlatego uzasadnione jest porównanie go do Alexa de Tocqueville’a, który życiowy sukces odniósł w Ameryce: „That is why Girard is, like Tocqueville, a great *French* thinker – and a great *French* moralist – who could yet nowhere exist but *in the United States*. René ‘discovered America’ in every sense of the word:

he made the United States his second country, he made there fundamental discoveries, he is a pure 'product' of the Franco-American relationship, he finally revealed the face of a universal – and not an imperial – America” (s. 61).

Autorka odnotowała, że powojenne doświadczenie René Girarda, odnoszące się do kolektywnych prześladowań osób oskarżanych o kolaborowanie z Niemcami, stymulująco wpłynęło na wykrystalizowanie się idei kozła ofiarnego. Niekiedy wskazywano, że na południu USA Girard był naocznym świadkiem linczu dokonanego na czarnoskórej osobie. Autorka uważa to za mało prawdopodobne. Sam Girard wspomina niechęć, z którą się spotkał w stanie Alabama za to, że razem sfotografował czarnych i białych: „Just once in my life, I experienced such a thing as violent threat, in the days when there was still segregation in Alabama. We took a picture of blacks and whites together at a bar counter, and suddenly the people ganged up against us” (s. 79).

Dla René Girarda, obok wykładów oraz publikowania książek, znaczenie miało uczestnictwo w konferencjach naukowych, a także ich organizowanie. Zajmujący się myślą Girardowską chętnie przywołują sympozjum nt. krytyki literackiej i nauk o człowieku (*The Languages of Criticism and the Sciences of Man*), które miało miejsce na Uniwersytecie Johna Hopkinsa (Baltimore) w dn. 18-21 października 1966 r. Do niej odnosi się również Autorka w rozdziale, który zatytułowała *Francuska inwazja*. Wśród organizatorów był René Girard. Europejscy uczestnicy konferencji, w tym 36-letni Jacques Derrida (1930-2004), przywieźli ze sobą nowy model myślowy, tj. dekonstrukcjonizm, który dość sprawnie wyparł obowiązujący do tej pory strukturalizm. Girard nie identyfikował się z tą intelektualną nowością. Dla niego była ona niczym *dżuma* (fr. *la peste*; por. s. 124). Z tego m.in. powodu zmienił miejsce pracy. Decyzję tłumaczył następująco: „At that point, I felt at Johns Hopkins as alienated as in Avignon with my post-surrealistic friends. One year later deconstruction was already becoming fashionable. I felt uncomfortable with that fashion. That's the reason why I went to Buffalo in 1968” (s. 144).

W opracowaniu *Evolution of Desire* Autorka wskazuje, że René Girard wpłynął na wielu ludzi, w tym znanych pisarzy, takich jak Milan Kundera (1929-) i John Maxwell Coetzee (1940-). Ten drugi – podobnie jak Girard – pracował na uniwersytecie w Buffalo. Wzmiankując jego osobę Autorka używa pojęcia *Girardowska soczewka* (*Girardian lens*; s. 171). Warto je odnotować, gdyż teoria mimetyczna nie jest jakimś sztywnym paradygmatem, ale raczej specyficzną wrażliwością, charakterystycznym spojrzeniem na ujawniające się problemy.

Myślicielem, na którego wpłynął René Girard – i na odwrót – był szwajcarski jezuita Raymund Schwager (1935-2004), profesor teologii na Uniwersytecie Innsbruckim. Pierwsze ich osobiste spotkanie miało miejsce w Sauveterre, małej miejscowości położonej na północ od Awinionu. W kontekście tego

wydarzenia Autorka pisze o *mocnej bryzy* (*strong breeze*; s. 183) w życiu Girarda, zapowiadającej intelektualne przewartościowanie, które ujawniło się w czasie pracy nad książką *Rzeczy ukryte od założenia świata*. Wydano ją po francusku w 1978 r., a dziewięć lat później po angielsku. We Francji książka była bestsellerem. René Girard stał się rozpoznawalną osobistością – w świecie akademickim, jak i poza nim. Innym sukcesem wydawniczym, o którym wspomina Autorka, okazała się książka pt. *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Schwager – jako intelektualny partner, ale też i przyjaciel – sprawił, że Girard zmienił krytyczne nastawienie do idei ofiary w przestrzeni chrześcijańskiej. Zaslugą Schwagera było także przekonanie do myśli Girarda innsbruckiego środowiska akademickiego. W 1988 r. Girard otrzymał tam tytuł doktora honoris causa. Pisząc o relacji pomiędzy obu uczonymi, Autorka cytuje Girarda, który stwierdza, że Schwager był całkowicie wolny od pragnienia mimetycznego i w efekcie między nimi nie było rywalizacji: „I must say on a personal level Raymund Schwager was totally alien to mimetic desire. There never was any spirit of rivalry between us, any race to the finish... He was totally selfless, the most selfless man I have encountered perhaps. The spirit of research was in him, but totally pure and totally dedicated to the truth of Christianity and to the enhancement of that truth“ (s. 226-227).

Z perspektywy czytelnika z Polski interesujące są motywy dotyczące tego kraju, a które pojawiają się w *Evolution of Desire*. Zasadniczo dotyczą one II wojny światowej oraz Solidarności. Podkreśla się okrucieństwo wojennych czasów, w tym wskazuje na Warszawę, w której do dziś można spotkać się ze śladami śmierci i przemocy sprzed ponad siedmiu dekad (por. s. 32, 78, 238). Okres rozkwitu związku zawodowego Solidarność to zdaniem Autorki (podpierającej się różnymi opiniami) okazja do praktycznego zastosowania Girardowskich intuicji. Raczej należy potraktować to jako opinię przesadzoną. Pisze, że Solidarność była ogólnopolskim ruchem społecznym, którego członkowie w sposób wolny od przemocy walczyli o prawa robotników oraz przemiany społeczne. Wspomniana została osoba Radosława Sikorskiego (1963-) akcentującego niespodziewane zjednoczenie polskiego społeczeństwa (s. 277; por. 179).

W opracowaniu przywołano znanych Polaków. To: krytyk i teoretyk teatru Jan Kott (1914-2001); poeta Adam Zagajewski (1945-); papież Jan Paweł II (1920-2005); reżyser teatralny Jerzy Grotowski (1933-1999). Odnosząc się do kardynała Jeana-Marie Lustigera (1926-2007) zaznaczono, że urodził się on w Paryżu w rodzinie pochodzących z Polski Żydów (s. 30, 134, 179, 277, 302).

W *Evolution of Desire* znalazło się także odniesienie do profesor Ewy Domańskiej (1963-), uczoney na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, która co roku prowadzi zajęcia na Uniwersytecie Stanforda. Autorka cytuje jej opinię



nt. książek Girarda, które w Polsce krążyły w ramach drugiego obiegu. Domańska stwierdziła, że prezentowane tam idee inspirowały do walki z naznaczoną przemocą instytucją ówczesnego państwa polskiego (por. s. 277).

Atutem książki autorstwa Cynthii L. Haven są zamieszone w niej fotografie (s. A-P), na których zaprezentowany został René Girard, jego bliscy i przyjaciele. Girard kojarzony jest najczęściej z kościstym, przyozdobionym krzaczastymi brwiami obliczem starszego mężczyzny. Zdjęcia pozwalają spojrzeć na niego z innej perspektywy – z perspektywy życia rodzinnego, czasów dzieciństwa, wieku młodzieńczego itp. Pochodzą one w większości ze zbiorów rodzinnych. Jedno, które przedstawia Girarda palącego papierosa na zewnątrz klubu uniwersyteckiego w Stanfordzie, zostało wykonane w 2006 r. przez Ewę Domańską (s. O).

Opracowanie *Evolution of Desire* jest ciekawe. Zaprezentowano w nim motywy z biografii René Girarda, które nie są znane szerszemu gronu odbiorców jego dzieł. Należy zaznaczyć, że łatwo i przyjemnie będzie się je czytało osobie, która zna założenia teorii mimetycznej, trudniejsze może to być w przypadku czytelnika dopiero zaczynającego „przygodę z Girardem”. Temu drugiemu warto polecić inne opracowania, których na szczęście w języku polskim, angielskim i pozostałych nie brakuje.

KS. ADAM ROMEJKO

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8513-2955



Sineb El Masrar, *Muslim Men. Wer sie sind, was sie wollen*,  
Herder, Freiburg – Basel – Wien 2018, s. 255

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-017>

Widoczną grupą we współczesnych Niemczech są muzułmanie. Im poświęcony jest program *Forum am Freitag* (*Forum w piątek*), nadawany co piątek na falach telewizji ZDF. Wyemitowana 14 września 2018 r. audycja rozpoczęła się stwierdzeniem prowadzącej ją dziennikarki Nazan Gökdemir: „Muzułmańscy mężczyźni. Chętnie rozmawia się o nich, rzadko z nimi samymi. Kim są i czego chcą, na ten temat autorka Sineb El Masrar napisała książkę – *Muzułmańscy mężczyźni*” („Muslimische Männer. Es wird viel über sie gesprochen, selten aber mit ihnen. Wer sie sind und was sie wollen, darüber hat jetzt die Autorin Sineb El Masrar ein Buch geschrieben – *Muslim Men*”).

Sineb El Masrar to urodzona w 1981 r. w Hanowerze niemiecka dziennikarka i autorka książek. Jej rodzice pochodzą z Maroka. W 2006 r. założyła półrocznik „Gazelle” („Gazela”), określany jako niezależne, kosmopolityczne czasopismo kobiece. Szerszemu gronu czytelników El Masrar znana jest dzięki wydanej w 2010 r. książce *Muslim Girls – Wer wir sind, wie wir leben* (*Muzułmańskie dziewczęta – Kim jesteśmy, jak żyjemy*). W *Forum am Freitag* El Masrar tłumaczy, że napisała książkę o muzułmańskich mężczyznach, ponieważ jest zapotrzebowanie na tego typu publikację, a do tej pory nikt nie podjął się przygotowania jej.

Opracowanie, którego tytuł na język polski można przetłumaczyć *Muzułmańscy mężczyźni. Kim są, czego chcą*, składa się z pięciu nierównych pod względem objętości części. Są to: *Einführung* (*Wprowadzenie*; s. 9-15); *Bestandsaufnahme* (*Stan faktyczny*; s. 17-34); *Nahaufnahme* (*Zbliżenie*; s. 35-154); *Analyse* (*Analiza*; s. 155-250); *Fazit* (*Konkluzja*; s. 254). Na s. 254 Autorka umieściła *Podziękowanie* (*Danksagung*), które skierowała do rozmówców, przyjaciół, rodziny oraz osób, które wsparły wydanie książki, m.in. pracowników wydawnictwa Herdera.

W Niemczech nierzadko mamy do czynienia z zawężonym spojrzeniem na islam, w tym na jego połowę, tj. na mężczyzn, których kojarzy się z przestępczością, terroryzmem i przemocą w rodzinie, szczególnie wobec kobiet. Zdaniem Sineb El Masrar jest to obraz wykrzywiony, w którym odbijają się przesady i stereotypy.

Faktycznie świat muzułmański jest bogatszy. Jego różnorodność potwierdzają wywiady, które Autorka przeprowadziła z niemieckimi muzułmanami. Ich ilość określa niedokładnie – pisze o dwudziestu kilku (dosł. ponad dwóch tuzinach) spotkaniach oraz intensywnych wywiadach („...mehr als zwei Dutzend Begegnungen und intensiven Gesprächen...“; s. 251). Wspólnym mianownikiem rozmówców jest nie tylko islam, lecz postrzeganie ich przez niemieckie społeczeństwo jako obcych, czego oni sami są świadomi. Nie ma znaczenia, czy ktoś urodził się za granicą, czy jego rodzina mieszka w Niemczech od 2-3 generacji. Chętnie „naznacza się” takie osoby dwoma literami, tj. MH, będące skrótem słowa *Migrationshintergrund*, które po polsku można oddać jako *kontekst migracyjny/ tło migracyjne*.

Zdaniem Autorki islam jest częścią niemieckiej codzienności. Potwierdzają to dane statystyczne z 2015 r., które podał Federalny Urząd ds. Migracji i Uchodźców (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge). Wówczas w Niemczech zamieszkiwało 4,7 mln muzułmanów (s. 13). Stąd nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że muzułmanie są w Niemczech wszędzie. I nie ma znaczenia, jaka jest w tej kwestii opinia Alternatywy dla Niemiec (Alternative für Deutschland, AfD) (s. 13-14), czy Horsta Seehofera, w latach 2008-2018 premiera Bawarii (s. 234).

Muzułmanie nie pojawili się w Niemczech przypadkowo. Autorka w syntetycznej formie prezentuje dzieje relacji pomiędzy Niemcami a Bliskim Wschodem i Afryką Północną. Przywołuje habsbursko-perskie stosunki dyplomatyczne pielęgnowane w XVI w. oraz prusko-osmańskie z XVIII w. Można zaryzykować i stwierdzić, że obie strony (niemiecka i muzułmańska) spoglądały na siebie z życzliwością. W XX w. niemiecki nacjonalizm znalazł pobratymca w nacjonalizmie tureckim. Z przychylnością spotykał się on także ze strony władz irańskich. W 1924 r. powołano w Turcji do istnienia urząd ds. religijnych (Diyanet), który do dzisiaj stanowi najważniejszy punkt odniesienia dla mających tureckie korzenie muzułmanów, którzy zamieszkują w Niemczech. Autorka podkreśla, że instytucja ta jest ważnym instrumentem politycznych wpływów prezydenta Turcji Recepta Tayyipa Erdoğana (s. 23).

Nowa jakość w relacjach muzułmańsko-niemieckich ujawniła się po II wojnie światowej wraz z napływem do Niemiec Zachodnich robotników cudzoziemskich (tzw. *gastarbeiterów*), głównie z Turcji i Jugosławii, których zatrudniano na niskopłatnych a co za tym niepopularnych wśród Niemców stanowiskach – mężczyzn w przemyśle ciężkim, kobiety w przemyśle tekstylnym, chemicznym oraz w przetwórstwie spożywczym. Dla ówczesnych Niemców nie miała znaczenia religia przybyszów, lecz fakt, że byli oni cudzoziemcami. Autorka wspomina przyjazne relacje pomiędzy NRD oraz krajami, w których na znaczeniu zyskiwał ustrój socjalistyczny, również muzułmańskimi. Z tych obszarów do NRD przybywali młodzi ludzie na studia, najczęściej o profilu inżynierskim. Większość z nich wróciła do krajów ojczystych, przywożąc ze sobą zdobyte umiejętności.

Na zmianę spojrzenia na muzułmanów wpłynęły spektakularne zamachy terrorystyczne, w tym te z 11 września 2001 r. Obok neutralnych terminów, takich jak *islamski*, *muzułmański* (*islamisch*, *muslimisch*), pojawiły się ich odpowiedniki, lecz o pejoratywnym zabarwieniu, np. *islamistyczny*, *salafistyczny* (*islamistisch*, *salafistisch*). Autorka nie wyjaśnia czym jest *salafizm*, gdyż jest to pojęcie funkcjonujące w potocznej niemczyźnie jako ekwiwalent *fundamentalizmu islamskiego*.

W ostatnich latach muzułmanów kojarzy się z tzw. *migrantami i uchodźcami* (*Migranten und Flüchtlinge*). Autorka odnosi się do braku rzetelnych danych statystycznych. Jest przekonana, że we wspomnianej grupie dominują mężczyźni. Wspomina, że w 2018 r. zamieszkiwało w Niemczech 380 tys. syryjskich mężczyzn, którym przysługiwało prawo do ściągnięcia do Niemiec członków rodziny. Sytuacja panująca w minionych dekadach, jak i obecnie uzasadnia nazywanie Niemiec *krajem imigracji* (*Einwanderungsland*) i to pomimo tego, że wielu niemieckich polityków broni się przed używaniem takiego określenia (s. 33). Nie sprzyja to integracji przybyszów w społeczeństwie niemieckim, które Autorka nazywa *naszym społeczeństwem* (*unsere Gesellschaft*). Zamiast tego ujawnia się specyficzne zdystansowanie, wzmacniane przez islam pełniący funkcję *namiastki tego, co narodowe* (*Ersatznationalität*) (s. 33-34).

Najobszerniejszą część opracowania *Muslim Men* zatytułowano *Zbliżenie*. Rozpoczyna się ona nawiązaniem do roli islamu w życiu poszczególnych muzułmanów, przede wszystkim zaś Turków. Zasadniczo Autorka wskazuje na dwie grupy, które określa mianem *Turków domowych* (*Haustürken*) i *zawodowych muzułmanów* (*Berufsmuslime*). Dla pierwszych islam to element życia prywatnego, dla drugich to przestrzeń zawodowej aktywności – sposób na zarobkowanie (s. 35-36). Zawodowi muzułmanie zajmują się zaspokajaniem potrzeb natury religijnej oraz konsumenckiej, najczęściej poprzez handel towarami i usługami, które podpadają pod kategorię *halal*, tzn. są akceptowane przez islamskie prawo. Chodzi tu o niemałe pieniądze. Autorka przywołuje dane statystyczne z 2009 r., w ramach których podano informację, że handel produktami spożywczymi, które były certyfikowane jako *halal*, stanowił 17% światowego obrotu. Jej zdaniem certyfikaty *halal* są zbędne. Ona sama od dłuższego czasu bojkotuje tak oznaczone towary. W Niemczech wystarczy powstrzymać się od konsumpcji alkoholu i produktów zawierających wieprzowinę, aby żyć w zgodzie z muzułmańskimi normami (s. 38-39).

Sineb El Masrar krytycznie ocenia działalność islamskich duchownych. Cytuje opinię jednego z rozmówców, który stwierdził, że imam to ktoś, kto nic nie stworzył, a zarabia pieniądze. To ktoś, kto widzi „czarno-biały” świat, kto jednak nie potrafi dać odpowiedzi na poważniejsze pytania. Najważniejsze dla niego jest to, że „...kolejne 50 euro zostało złożone w ofierze” („...schon werden fünfzig Euro gespendet”;

s. 40). Imam tworzy „wymagowaną alternatywę” („imaginäre Alternative”), w której wszystko jest za darmo, bez wysiłku i ograniczeń (s. 41). To niebezpieczna propozycja, gdyż sprzyja radykalizacji poglądów.

Spoglądając na muzułmanów, jako potencjalnych kryminalistów, przywołuje się arabskie klany. Sineb El Masrar wskazuje, że niezbędne jest oddzielenie mitu od rzeczywistości. Podaje nazwy znanych klanów oraz miejsce ich działania – Berlin, Bremę i Nadrenię Północną-Westfalię. Członkowie klanów wywodzą się (w pierwszym pokoleniu) ze Wschodniej Anatolii, z pogranicza turecko-syryjsko-irackiego. Stamtąd w latach 40. minionego stulecia emigrowano do Libanu, a następnie (w czasie wojny w Libanie w latach 80.) szukano azylu w Niemczech, gdzie dość sprawnie integrowano się z miejscowym światem przestępczym. Problemem jest uwikłanie w społeczności klanowej – klan umożliwia funkcjonowanie w życiu codziennym, zapewnia bezpieczeństwo, możliwość awansu, lecz jednocześnie stawia wymagania. Może się to okazać trudne dla mających arabskie (muzułmańskie) korzenie policjantów, którzy jako urzędnicy państwowi stoją przed poważnym dylematem. Wobec kogo być lojalnym – państwa, czy klanu? (s. 46, 74, 114-115).

Przekonanie o braku akceptacji przez niemiecki ogół sprawia, że niejako nie ma alternatyw dla klanów. To „koktajl z odrzucenia, wstydu, frustracji, braku perspektyw...” („Ein Cocktail aus Ablehnung, Scham, Frust, Perspektivlosigkeit...”; s. 47). Sytuację tę muzułmanie wykorzystują do pozycjonowania siebie jako ofiary niemieckiego (zachodniego) społeczeństwa. Autorka jest świadoma, że ten zabieg mentalny jest popularny w środowisku niemieckich muzułmanów, również tych urodzonych i wychowanych w Niemczech. Jednocześnie uważa, czemu wielokrotnie daje wyraz w swym opracowaniu, że problem leży gdzie indziej, przede wszystkim w niewłaściwie funkcjonujących rodzinach, w których dzieci doświadczają przemocy i gdzie brakuje zachęty, aby wykorzystać atuty związane z zamieszkiwaniem w Niemczech, w tym możliwość zdobycia dobrego wykształcenia.

Rodziny są miejscem, w których hoduje się kolejne generacje muzułmańskich macho. Szczególnie matki przyczyniają się do wzmacniania w życiu synów takiej postawy (por. „Mama, specjalistka od macho”, „Mama, die Macho-Macherin”; s. 186). Problemem jest brak ojca w procesie wychowania. Pojawia się on jako karząca (stosująca przemoc) instancja, gdy matka nie daje sobie rady z dziećmi. Dominacja kobiety w życiu synów sprzyja ambiwalentnemu spojrzeniu na nią. Matka (i podobne do niej kobiety) jawi się jako symbol świętości, inne są oceniane negatywnie. Wobec tych drugich używa się takich określeń jak  *prostytutka*,  *dziwka* ( *Prostituierte*,  *Hure*). Autorka zwraca uwagę, że z podobną ambiwalencją mamy do czynienia we Włoszech, gdzie osoba matki to „wcielenie” Matki Bożej, a innym kobietom bliżej jest do prostytutki Marii Magdaleny (s. 189-193).

Tylko jeden mężczyzna, z którym Sineb El Masrar przeprowadziła wywiad,

prezentuje odmienny obraz matki. Dzięki jej wpływowi zdobył dobre wykształcenie. Jego rodzice pochodzą z Iraku. Mają wyższe wykształcenie, którego jednak nie udało się im wykorzystać w Niemczech. Bariera okazała się banalna – znajomość niemieckiego na niezadowalającym poziomie. Ciekawostką jest duchowa wolta, którą w Niemczech dokonali rodzice rozmówcy – stali się (inaczej niż miało to miejsce w ojczyźnie) religijnymi muzułmanami. Sytuacja ta potwierdza wcześniejszą opinię Autorki, że islam stanowi namiastkę utraconej ojczyzny. Znany świat religijnej obyczajowości pozwala łatwiej funkcjonować w tym, co obce, szczególnie w sytuacji, gdy brakuje zdolności komunikowania w języku kraju osiedlenia (s. 117-121).

Mentalność ofiary uwidacznia się, gdy podejmuje się temat patologii dotykających w Niemczech muzułmańską młodzież. Chodzi tu o uzależnienie od alkoholu, narkotyków i hazardu. Popularne jest tłumaczenie, że winni są „oni”, tj. niemieckie państwo, sami Niemcy. Autorka krytykuje takie podejście, podając za przykład imigrantów z Wietnamu, których dzieci nie stwarzają większych problemów natury wychowawczej (s. 60). Dla wielu muzułmańskich rodziców jedynym sensownym rozwiązaniem jest wczesny ożenek synów. Stąd praktykowanie przymusowych małżeństw, połączone z oczekiwaniem, że posiadanie rodziny zmusi do prowadzenia bardziej odpowiedzialnego życia (s. 62).

Z jednej strony Sineb El Masrar krytykuje gettowość muzułmanów, dla których Niemcy to „oni”, z którymi nie warto się utożsamiać, z drugiej zaś sama prezentuje bliską im postawę. W jej książce pojawia się od czasu do czasu motyw chrześcijaństwa (właściwie katolicyzmu) jako „antytezy” świata islamu. Odnosząc się do katolicyzmu, Autorka eksponuje to, co negatywne. Np. pisząc o imamach, którzy obawiając się obnażenia ich fizycznej słabości, na czarnym rynku kupują środki medyczne mające wzmocnić potencję, stwierdza, że bigoteria nie jest jedynie domeną Kościoła katolickiego („Bigotterie hat schließlic nicht nur ein Teil der katholischen Kirche für sich allein gepachtet”; s. 105). Można przytoczyć inne opinie, w których zawiera się przekonanie, że katolicyzm nie jest nośnikiem wartości pozytywnych, lecz promuje patologie (s. 10 i 189). Ciekawostką jest to, że analogicznych, zabarwionych resentymentem opinii Autorka nie wygłasza nt. innych wyznań chrześcijańskich.

Trudno uznać książkę *Muslim Men* za ponadprzeciętną. Nie chodzi tu o brak odwoływania się do poważnych publikacji naukowych, podawania źródeł cytowanych danych statystycznych, opinii itp. Brakuje w niej osadzenia sytuacji społeczności niemieckich muzułmanów w szerszej perspektywie imigranckiej. Wprawdzie pojawiają się nawiązania do imigrantów innej narodowości, m.in. Polaków, to jednak są one zdawkowe. Można by wskazać na wiele podobieństw, które ujawnią się w czasie wchodzenia przybyszów w przestrzeń kraju przyjmującego, oraz na różnice.

Sineb El Masrar nie odnosi się do tego, że zamieszkujący w Niemczech muzułmanie rzadko wchodzą w mieszane pod względem religijnym oraz narodowym (np. Turcy) związki małżeńskie, które stanowiłyby rodzaj katalizatora dokonującej się integracji. Stąd niechętnie utożsamianie się z niemieckością lub całkowity jego brak.

Pomimo ujawniających się niedoskonałości opracowanie Sineb El Masrar jest ciekawe. Autorka przybliży czytelnikom wielobarwność niemieckiego świata islamu w jego męskim wydaniu. Zwraca uwagę, że stereotypy na jego temat sprawdzają się, lecz tylko częściowo. Są w tym świecie kryminaliści, są także szanowani ludzie biznesu, osoby o konserwatywnych poglądach, jak i te nowocześnie spoglądające na codzienność. Stąd nie należy się dziwić, że wśród niemieckich muzułmanów można spotkać osoby homoseksualne, transwestytów itd. (s. 80-93). Krytykując panujące w muzułmańskich rodzinach wzorce wychowawcze El Masrar apeluje o ich zmianę. Podkreśla, że nie jest to zadanie tylko dla niemieckiego państwa. Stąd jej apel, który stanowi tytuł podsumowania książki: *Proszę o więcej odpowiedzialności za samych siebie!* (*Mehr Eigenverantwortung, bitte!*; s. 251).

KS. ADAM ROMEJKO  
Uniwersytet Gdański  
ORCID 0000-0002-8513-2955



Adam Zadroga, *Katolicka myśl ekonomiczno-społeczna wobec fundamentalnych założeń ekonomii głównego nurtu*,  
Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 279.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-018>

Adam Zadroga w swojej publikacji podjął ważny temat z zakresu katolickiej nauki społecznej koncentrujący się na życiu gospodarczym. W ten sposób dotknął zagadnienia, które stanowi samo serce nauczania społecznego Kościoła. Zrodziło się ono z tzw. kwestii robotniczej nabrzmiewającej w wieku XIX. To właśnie problem niesprawiedliwości społecznej, obecny w rozwijających się i urbanizujących społecznościach, skłonił papieża Leona XIII do napisania encykliki *Rerum novarum*, która dała początek tradycji nauczania społecznego Kościoła. Sto lat później tradycję tę kontynuował Jan Paweł II encykliką *Centesimus annus*. Dziś jej kontynuatorem jest papież Franciszek. Adam Zadroga swoją publikacją wchodzi w tę problematykę. Wykorzystuje on nauczanie społeczne Kościoła do analizy oraz oceny współczesnych problemów życia gospodarczego.

We wstępie monografii autor uzasadnia wybór problematyki, jaką się zajął. Stwierdza, że dominujący w nauce scjentystyczno-pozytywistyczny standard naukowości jest niewystarczający dla zrozumienia rzeczywistości gospodarczej. W ramach szerszego, interdyscyplinarnego podejścia Autor proponuje włączyć do dyskusji na temat podstaw ekonomii szczególnie dorobek wypracowany przez myśl katolicką. Jest to tradycja religijno-moralna. Przyjęta perspektywa teologiczna, mieszcząca się w obszarze nauk humanistycznych, obejmuje również refleksję nad człowiekiem w różnorodnym kontekście społecznym, również ekonomicznym (s. 18–20). Głównym przedmiotem analizy jest katolicka myśl ekonomiczno-społeczna jako jeden z nurtów ekonomii normatywnej (s. 20). Celem pracy jest nadanie „szerszego wymiaru ekonomii poprzez odwołanie się do tożsamości ontologiczno-epistemologicznej oraz praktyki badawczej nauki społecznej Kościoła”. Następnie autor precyzuje wiele szczegółowych celów badawczych (s. 22–23). Główną tezę pracy jest stwierdzenie, że katolicka myśl ekonomiczno-społeczna stanowi taką wersję ekonomii normatywnej, której główne założenia pozwalają uznać ją za istotny nurt myśli ekonomicznej (s. 24). Tezę tę konsekwentnie udowadnia

w trzeciej, najbardziej obszernej części książki. Metodą przyjętą w pracy jest analiza literatury, selekcja zebranego materiału, analiza najbardziej charakterystycznych stanowisk. Przyjęta metoda ma doprowadzić do realizacji celu poznawczego i oceniającego dotyczącego katolickiej myśli ekonomiczno-społecznej (s. 24). W dalszej części wstępu Autor zwięźle prezentuje układ treści rozprawy (s. 25–26). Pan Zadroga w sposób bardzo uporządkowany wprowadza czytelnika w fundamentalne założenia swojej dysertacji i później w toku analiz pozostaje tym założeniom wierny. Konsekwentnie realizuje zarysowany we wstępie cel.

Autor bardzo umiejętnie łączy tezy o charakterze normatywnym z dogłębną znajomością rzeczywistości ekonomii. Trafnie ukazuje filozoficzne podstawy przemian społecznych. Zauważa punkty zwrotne w ewolucji myśli filozoficznej oraz wskazuje na społeczne i ekonomiczne konsekwencje, jakie ze sobą niosły. Zatem widzi problemy, z jakimi boryka się współczesna ekonomia, z szerokiej perspektywy przemian dokonujących się w wymiarze kulturowym. Jego ocena moralna tych zjawisk jest autentyczną refleksją o charakterze normatywnym. Autor rozprawy nie tylko opisuje zewnętrznie dostrzegalne zjawiska, trendy i procesy o charakterze ekonomicznym, lecz także wskazuje na ich kulturowe, filozoficzne i etyczne podstawy. Tezy formułuje w sposób dojrzały i wywarzony. W obu obszarach: teologii moralnej i ekonomii porusza się swobodnie, z ogromną znajomością analizowanych rzeczywistości.

Publikacja stanowi oryginalny wkład do myśli ekonomicznej i teologii moralnej. Jest on cenny ze względu na niewystarczalność paradygmatu scjentyistycznego w ekonomii i konieczność przyjęcia perspektywy interdyscyplinarnej i bardziej otwartej na refleksję o charakterze normatywnym. Książka Adama Zadrogi w sposób istotny przyczynia się do szerszej dyskusji na temat tożsamości ekonomii. Omawiana dysertacja jest znacząca również dla myśli społecznej Kościoła. Ukazuje bowiem jego zasady moralne w kontekście konkretnych zagadnień ekonomicznych. Można nawet stwierdzić, że jej Autor w sposób modelowy ukazuje, jak w sposób rzetelny uprawiać teologię moralną życia gospodarczego.

Adam Zadroga nie powtarza utartych w literaturze przedmiotu tez, ale formułuje własne oceny i wnioski oraz proponuje samodzielne kierunki działania. Ta niezmiernie interesująca publikacja świadczy, że jest samodzielnym i dojrzałym naukowcem.

KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu  
ORCID: 0000-0001-8855-3686

## Noty o autorach

- KS. JANUSZ BUJAK, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego; [bujak@koszalin.opoka.org.pl](mailto:bujak@koszalin.opoka.org.pl)
- KS. WOJCIECH CICHOSZ, prof. dr hab.; Kierownik Katedry Nauk Społecznych i Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; Dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im. św. Jana Pawła II w Gdyni; [cichosz@umk.pl](mailto:cichosz@umk.pl); [www.cichosz.pl](http://www.cichosz.pl)
- KS. RAFAŁ DETTLAFF, mgr lic.; doktorant na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, [rdet@diecezjagdansk.pl](mailto:rdet@diecezjagdansk.pl)
- KS. TOMASZ DUTKIEWICZ, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; [tomasz.dutkiewicz@op.pl](mailto:tomasz.dutkiewicz@op.pl)
- MATEUSZ IHNATOWICZ, dr; pracownik Muzeum Piaśnickiego w Wejherowie Oddział Muzeum Stutthof w Sztutowie; [mateuszihnатовicz@gmail.com](mailto:mateuszihnатовicz@gmail.com)
- ANDRZEJ Ł. JĘDRZEJCZAK, mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; [andrzejjedrzejczak@onet.eu](mailto:andrzejjedrzejczak@onet.eu)
- KS. ROBERT KACZOROWSKI, dr hab.; adiunkt w Katedrze Wokalistyki na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; [r.kaczorowski@amuz.gda.pl](mailto:r.kaczorowski@amuz.gda.pl)
- IZABELA KRASIŃSKA, dr hab.; profesor na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach; [izabela.krasinska@ujk.edu.pl](mailto:izabela.krasinska@ujk.edu.pl)
- KS. DARIUSZ ŁAWIK, mgr lic.; diecezjalny duszpasterz ds. ekumenicznych Archidiecezji Gdańskiej; [dario60@o2.pl](mailto:dario60@o2.pl)
- KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; [wieslaw.Luzynski@umk.pl](mailto:wieslaw.Luzynski@umk.pl)
- ROMAN MARCINKOWSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego; [r.marcinkowski@uw.edu.pl](mailto:r.marcinkowski@uw.edu.pl)
- KS. ŁUKASZ PONDEL, dr; wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (filia w Kaliszu); [pondelos@op.pl](mailto:pondelos@op.pl)

KS. ADAM ROMEJKO, dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; adam.romejko@ug.edu.pl

KS. PIOTR ROSZAK, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Navarry w Pampelunie /Hiszpania; piotrroszak@umk.pl

KS. JACEK STEFAŃSKI, dr; biblista, kierownik duchowy w Wigierskim Areopagu Nowej Ewangelizacji w Wigrach; jfstefanski@gmail.com

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI, dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; grzegorz.szamocki@ug.edu.pl

JAKUB J. WOŹNIAK, lic. mgr; doktorant nauk teologicznych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; jakub88w@gmail.com