

# **STUDIA GDAŃSKIE**

TOM XLVI

# STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2020

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**STUDIA GDAŃSKIE**

TOM XLVI

GDAŃSK 2020

#### **Rada naukowa**

- ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*  
*ks. Maciej Bala (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*  
*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 Teologicos "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)*  
*ks. Ivan Platovnjak (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 Grzemski*

#### **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 46 (2020)**

*ks. Jacek Bramorski, ks. Daniel Brzeziński, Edward Jakiel, o. Sebastian Jasiński, ks. Robert Kaczorowski,*  
*ks. Wiesław Kraiński, Anna Kuśmirek, ks. Wiesław Łużyński, Roman Marcinkowski, ks. Andrzej Najda,*  
*ks. Marek Parchem, ks. Adam Romejko, ks. Janusz Szulist, Robert Tyrała, ks. Zbigniew Wanat,*  
*ks. Ireneusz Werbiński, Piotr Wiśniewski, ks. Mirosław Wróbel, ks. Dariusz Zagórski*

#### **Deklaracja o wersji pierwotnej**

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

#### **Adres redakcji**

ul. Bp. 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 Górk (1592/1593),  
ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

#### **Druk i oprawa**

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o. 83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11 tel./fax: 58 536 43 76

e-mail: [biuroobsługi@bernardinum.com.pl](mailto:biuroobsługi@bernardinum.com.pl)

#### **Wydawca**

Gdańskie Seminarium Duchowne

Kuria Metropolitalna Gdańska

ISSN 0137-4338

## Spis treści

### Artykuły

#### NAUKI TEOLOGICZNE

- Ks. ANDRZEJ NAJDA  
Modlitwy pierwszych chrześcijan w świetle Dziejów Apostolskich ..... 11
- PRZEMYSŁAW KUBISIAK  
Pojęcie i rozwój kultu Boga JHWH w kontekście panteonu bóstw  
kananejskich ..... 25
- JAKUB WOŹNIAK  
The Martyrological Dimension of Petrine Primacy in the Teachings  
of Joseph Ratzinger - Benedict XVI ..... 47
- Ks. IRENEUSZ WERBIŃSKI  
Przesłanie świętości kapłańskiej Sługi Bożego Kardynała Stefana  
Wyszyńskiego. .... 67
- PIOTR KUBIAK  
Problematyka dokumentów Zespołu Ekspertów Konferencji  
Episkopatu Polski ds. Bioetycznych wydawanych w latach 2008-2020 ..... 83
- MATEUSZ J. TUTAK  
W stronę socjologii pastoralnej, czyli o relacjach socjologii  
z teologią pastoralną ..... 104

#### NAUKI HUMANISTYCZNE

- Ks. TOMASZ DUTKIEWICZ  
Racjonalnie o nieracjonalnym. Filozoficzne aspekty nauki o wróżbiarstwie  
i magii św. Tomasza z Akwinu ..... 121
- S. DOROTA CHWIŁA  
Synagoga i Kościół w I w. po Chr. - razem czy osobno? ..... 133
- GRZEGORZ WODZIŃSKI  
Obraz życia zakonnego w pismach polemistów kalwińskich  
w Rzeczypospolitej w XVI – XVII wieku ..... 151

Ks. DAWID GALANCIAK Kapelani – męczennicy dekanatu łasińskiego z czasów II wojny światowej .....	167
ROMAN MARCINKOWSKI Miszna o konsekwencjach pomyłek Sanhedrynu, arcykapłana lub rządzących .....	187
Ks. WŁODZIMIERZ GAŁĄZKA Człowiek duchowy w publikacjach ks. prof. dr hab. Ireneusza Werbińskiego ..	209
Ks. JACEK BRAMORSKI Antyczne źródła estetyki muzycznej .....	221
Ks. ROBERT KACZOROWSKI Nieznaną twórczość muzyczna Władysława Żeleńskiego .....	235
NAUKI SPOŁECZNE	
Ks. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI Zasady społeczne w życiu wspólnym. Refleksje na podstawie dokumentu <i>Młode wino, nowe bukłaki</i> .....	257
Ks. ANDRZEJ OCHMAN Sekularyzacja. Kilka uwag w perspektywie myśli J. Ratzingera-Benedykta XVI .....	273
Ks. ADAM ROMEJKO Obraz społeczności polskiej w Wiedniu w twórczości Adama Zielińskiego ....	287

## Recenzje

Ks. PIOTR ROSZAK Stanley P. Rosenberg et al. (ed.), <i>Finding Ourselves after Darwin. Conversations on the Image of God, Original Sin, and the Problem of Evil</i> , Baker Academic, Grand Rapids 2018, s. 376.. .....	307
Ks. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI Jakub Kostiućzuk, <i>Nauczanie społeczne Kościoła prawosławnego</i> , Wydawnictwo Warszawskiej Metropolii Prawosławnej, Warszawa 2018, s. 160 ....	311

# Contents

## Articles

### THEOLOGY

- ANDRZEJ NAJDA  
Prayers of the first Christians in the light of Acts of the Apostles ..... 11
- PRZEMYSŁAW KUBISIAK  
The concept and development of the cult of JHWH in the context  
of the pantheon of the Canaanite deities ..... 25
- JAKUB WOŹNIAK  
The Martyrological Dimension of Petrine Primacy in the Teachings  
of Joseph Ratzinger - Benedict XVI ..... 47
- IRENEUSZ WERBIŃSKI  
The Message of the Priestly Holiness of Servant  
of God Cardinal Stefan Wyszyński ..... 67
- PIOTR KUBIAK  
Issues addressed in the documents of the Bioethics Committee  
of The Polish Episcopal Conference in the years 2008-2020 ..... 83
- MATEUSZ J. TUTAK  
Towards a Pastoral Sociology, or the Relations Between Sociology  
and Pastoral Theology ..... 104

### HUMANITIES

- TOMASZ DUTKIEWICZ  
Rationally on the Non-rational. Philosophical Aspects of St. Thomas  
Aquinas Teaching on the Art of Fortune-telling and Magic ..... 121
- DOROTA CHWIŁA  
The Synagogue and the Church in the first century – together or apart? ..... 133
- GRZEGORZ WODZIŃSKI  
The Image of Monastic Life in the Letters of Calvinist Polemicists in Poland  
in the 16th and 17th Century ..... 151

DAWID GALANCIAK	
Priest–Martyrs of the Łasin Deanery in the times of World War II .....	167
ROMAN MARCINKOWSKI	
The Mishnah on the Consequences of the Mistakes of the Sanhedrin, High Priest or King .....	187
WŁODZIMIERZ GAŁĄZKA	
The Spiritual Man in the Works of Father Prof. Ireneusz Werbiński .....	209
JACEK BRAMORSKI	
The Ancient Sources of Musical Aesthetics .....	221
ROBERT KACZOROWSKI	
Unknown Musical Works of Władysław Żeleński .....	235
SOCIAL SCIENCES	
WIESŁAW ŁUZYŃSKI	
Social Principles in Common Life. Reflections Based upon the Document <i>New Wine in New Wineskins</i> .....	257
ANDRZEJ OCHMAN	
Secularization. Some Remarks in the Perspective of the Thought of J. Ratzinger - Benedict XVI .....	273
ADAM ROMEJKO	
The Image of the Polish Community in Vienna in the Work of Adam Zieliński .....	287

## Reviews

PIOTR ROSZAK	
Stanley P. Rosenberg et al. (ed.), <i>Finding Ourselves after Darwin.</i> <i>Conversations on the Image of God, Original Sin, and the Problem of Evil,</i> Baker Academic, Grand Rapids 2018, s. 376. ....	307
WIESŁAW ŁUZYŃSKI	
Jakub Kostiućzuk, <i>Nauczanie społeczne Kościoła prawosławnego,</i> Wydawnictwo Warszawskiej Metropolii Prawosławnej, Warszawa 2018, s. 160 .....	311



ARTYKUŁY

---

*Nauki teologiczne*



KS. ANDRZEJ NAJDA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie  
ORCID: 0000-0002-0200-0560

## Modlitwy pierwszych chrześcijan w świetle Dziejów Apostolskich

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-001](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-001)

Streszczenie: Łukasz, autor Dziejów Apostolskich ukazuje historię pod pewnym kątem. Uwypukla działanie i kierowanie Boże, ponieważ pisze historię zbawczą, to znaczy „historię Boga z ludźmi”. Autor chce bowiem przede wszystkim formować swoich czytelników, a nie ich informować. Maluje swoiste obrazy, które przemawiają do ludzi wszystkich czasów i tworzy przy tym paradygmaty, które należy traktować jako pewnego rodzaju modele i wzorce. Jednym z takich paradygmatów są modlitwy pierwszych chrześcijan. W ujęciu Dziejów Apostolskich modlitwa – zarówno wspólnotowa jak i indywidualna – stanowi filar życia chrześcijańskiego i kształtuje sposób zachowania wierzących w Chrystusa.

Słowa kluczowe: modlitwa, Kościół, Dzieje Apostolskie

## Prayers of the first Christians in the light of Acts of the Apostles

Abstract: Luke, author of the Acts of the Apostles, portrays history from a certain angle. He highlights divine action and direction, because he is writing the story of salvation, in other words the “story of God with people”. Above all the author wants to form his readers, not to inform them. He paints pictures of a special sort which speak to people of all times, creating paradigms which should be treated as models and patterns of a certain kind. The prayers of the first Christians are one such paradigm. As understood in the Acts of the Apostles, prayer - both communal and individual - constitutes the pillar of the Christian life and shapes the conduct of believers in Christ.

Keywords: prayer, Church, Acts of the Apostles

## Wprowadzenie

Dzieje Apostolskie to powstała w latach dziewięćdziesiątych I wieku<sup>1</sup> jedyna w swoim rodzaju księga w kanonie Nowego Testamentu, która jest traktowana jako historia pierwotnego Kościoła<sup>2</sup>. Jednakże znany od około 180 r., poświadczony przez Ireneusza (*Adv. haer.* III, 13,3), Klemensa Aleksandryjskiego (*Strom.* V, 82,4) czy Tertuliana (*Bapt.* X, 4)<sup>3</sup> tytuł księgi *prakseis apostolōn* (łac. *Acta Apostolorum*)<sup>4</sup> nie odpowiada w pełni treści dzieła. Księga opowiada bowiem o rozprzestrzenianiu się świadectwa o Chrystusie i o zakładaniu wspólnot chrześcijańskich przez pełnomocnych świadków zmartwychwstałego Jezusa, zwłaszcza przez Piotra, Filipa, Barnabę i później głównie przez Pawła, którego praca misyjna i proces zostają dokładnie opisane. Spośród apostołów mowa jest jedynie o działalności Piotra. Wspomina się też o Janie i Jakubie, a pozostałych wymienia się z imienia jedynie na liście (Dz 1,13) jako jednostki, które nie odgrywają żadnej roli.

Autor księgi, Łukasz – wykształcony chrześcijanin pochodzenia pogańskiego, pochodzący według Euzebiusza z Cezarei (*Hist. eccl.* III, 4,6) z Antiochii Syryjskiej<sup>5</sup> – ukazuje historię pod pewnym kątem. Dokonuje selektywnego spojrzenia na wydarzenia historyczne z pierwszych dziesięcioleci chrześcijaństwa, wielokrotnie uwypukla działanie i kierowanie Boże, ponieważ pisze historię zbawczą, to znaczy „historię Boga z ludźmi”<sup>6</sup>. Postępuje przy tym jak malarz<sup>7</sup>, który maluje farbami języka, wzorcowymi motywami biblijnymi, efektownymi obrazami scenicznymi i dramatycznymi sekwencjami wydarzeń<sup>8</sup>. W ten sposób maluje obrazy, które

---

<sup>1</sup> Proponowane przez poszczególnych autorów daty powstania *Dziejów Apostolskich* prezentuje i omawia np. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (Uni-Taschenbücher-1830), Göttingen 2002, s. 307.

<sup>2</sup> Por. A. J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 39), Warszawa 2011, s. 11-15.

<sup>3</sup> Zastosowano transkrypcję i skróty z zakresu biblistyki i historii wyjaśnione w: P. Walewski, *Praca naukowa nad Biblią. Cytowanie i skróty* (Studia Biblica Paulina, 1), Częstochowa 2006.

<sup>4</sup> Pochodzący prawdopodobnie z drugiej połowy II w. *Kanon Muratoriego* nazywa księgę *Acta omnium apostolorum*. Więcej o tytule księgi pisze np. W. Eckey, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 1: Apg 1,1 – 15,35*, Neukirchen-Vluyn 2000, s. 1-3. Por. też E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1961, s. 33-35.

<sup>5</sup> Więcej o osobie i pochodzeniu Łukasza pisze np. H. Klein, *Lukasstudien* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 209), Göttingen 2005, s. 11-40.

<sup>6</sup> J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1994, s. 25.

<sup>7</sup> Według powstałej prawdopodobnie w VI w., a powszechnie znanej od VIII w. legendy, ewangelista Łukasz był malarzem. Por. H. Beltling, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, s. 70-72; M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, Kraków 1995, s. 335-336.

<sup>8</sup> Tak K. Backhaus, *Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche*, w: K. Backhaus – G. Häfner, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, Neukirchen-Vluyn 2007, s. 30.

przemawiają do ludzi wszystkich czasów. Tworzy przy tym paradygmaty, które należy traktować jako pewnego rodzaju modele i wzorce. Chodzi mu bowiem nie tyle o opisanie tego, co rzeczywiście zdarzyło się w przeszłości, lecz bardziej o ukazanie tego, co może wydarzyć się zawsze, w każdym czasie Kościoła. Autor chce bowiem przede wszystkim formować swoich czytelników, a nie ich informować<sup>9</sup>. Jednym z takich obrazów, paradygmatów są modlitwy pierwszych chrześcijan.

Pod pojęciem modlitwy należy rozumieć „akt religijny, w którym człowiek wchodzi niejako w rozmowę z objawiającym mu się Bogiem. Uznając Jego Transcendencję i wszechmoc, składa Mu uwielbienie, oddaje Mu się w wierze, nadziei i miłości, otwierając się zarazem na Jego działanie”<sup>10</sup>. Najczęściej rozróżnia się modlitwę: indywidualną i zbiorową, przebłagalną, dziękczynienia, uwielbienia i prośby oraz modlitwę nieustanną. Jeżeli chodzi o elementy językowe modlitwy, wyróżnić można takie jej aspekty, jak: prośba, uwielbienie, dziękczynienie, skarga, wyznanie winy i ekstatyczną mowę. Strukturę starożytnej modlitwy z terenów basenu Morza Śródziemnego stanowi: 1. wezwanie skierowane do Boga; 2. charakterystyka bóstwa na podstawie jego przymiotów, istotnych cech czy też wcześniej otrzymanych dobrodziejstw; 3. Prośba sformułowana najczęściej w drugiej osobie liczby pojedynczej; 4. formuła zakończenia. Należy zauważyć, że nie zawsze muszą wystąpić wszystkie elementy<sup>11</sup>.

## 1. Modlitwa filarem życia chrześcijańskiego

Życie pierwszych wyznawców Chrystusa ukazują w Dziejach Apostolskich przede wszystkim summaria, a więc teksty: Dz 2,41-47; 4,32-35; 5,11-16<sup>12</sup>. Nie opisują one „pojedynczych wydarzeń, lecz trwające przez dłuższy okres czasu stany lub powtarzające się ciągle w dłuższym okresie czasu wydarzenia. Te stany lub wydarzenia mają miejsce równocześnie z aktualnym przebiegiem opowiadania”<sup>13</sup>. W pierwszym z nich (Dz 2,41-47) czytamy, że wierni trwali „w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach”. Te cztery elementy stanowią niejako filary życia chrześcijańskiego.

<sup>9</sup> Tamże, s. 47.

<sup>10</sup> S. Grabska - A. Zuberbier, *Modlitwa*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 308.

<sup>11</sup> Por. U. von Arx, *Fürbittendes Gebet im Neuen Testament*, w: *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus 4.-8. August 2007* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 249), red. H. Klein – Vasile Mihoc – K. W. Niebuhr, Tübingen 2007, s. 28. Por. też M. Gołębiewski, *Modlitwa w Starym Testamencie*, Warszawa 1996, 21-35.

<sup>12</sup> Tak J. Zmijewski, dz. cyt., s. 161.

<sup>13</sup> U. Wendel, *Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte* (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen, 20), Neukirchen-Vluyn 1998, s. 13.

Czwartym filarem są modlitwy. Liczba mnoga rzeczownika „modlitwy” (proseukai), po trzech wymienionych wcześniej w liczbie pojedynczej nauce apostołskiej, wspólnocie i łamaniu chleba, wskazuje na regularną praktykę modlitwy chrześcijan<sup>14</sup>. Modlitwa, która stanowi akt uwielbienia Boga i jest wyrazem pobożności, należy do znamion Kościoła. Podobnie jak w pierwszym tomie swego podwójnego dzieła, w Ewangelii, w której maluje Łukasz obraz modlącego się Jezusa (Łk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28n; 11,1; 22,41-46, 23,34.36), tak również w Dziejach Apostolskich wiele uwagi poświęca modlitwie.

## 2. Miejsca i pory modlitwy

W Dziejach Apostolskich mowa jest również o miejscach modlitwy chrześcijan. Są nimi: świątynia (Dz 2,46; 3,1; 5,12.20; 21,26-28; 22,17) i domy prywatne (Dz 2,46; 10,9; 11,5; 12,5) oraz więzienie w Filipi, w którym „o północy Paweł i Syłas modlili się, śpiewając hymny Bogu” (Dz 16,25). Stałe pory modlitwy chrześcijan, to godzina trzecia, szósta i dziewiąta (tercja, seksta i nona). O godzinie szóstej udaje się Piotr na dach domu w Jafie, aby się modlić (Dz 10,9-16), o dziewiątej idzie z Janem na modlitwę do świątyni (Dz 3,1). Wspomina się też o postawie klęczącej, która powinna towarzyszyć modlitwie. I tak na kolanach wznosi głos do Boga Szczepan przed swoją męczeńską śmiercią (Dz 7,60), Piotr przed wskrzeszeniem Tabity (9,40), Paweł po wygłoszonej w Milecie mowie do starszych Kościoła z Efezu (20,36) i przed udaniem się do Jerozolimy (21,5).

## 3. Modlitwa wspólnotowa

Na kartach Dziejów Apostolskich zaznacza się szczególnie wytrwałość modlitwy chrześcijan (Dz 1,14; 2,42.46; 6,4; 12,5) i jej wspólnotowy charakter (Dz 1,14; 1,24-25; 4,24-30; 12,5). Informacje o modlitwach wyznawców Chrystusa w różnych momentach i okolicznościach, takich jak: w chwilach radości (Dz 2,42.46), przed podjęciem ważnych decyzji (Dz 1,24-25; 6,4; 13,3), przed rozpoczęciem trudnych przedsięwzięć (Dz 10,9; 11,5; 21,5; 22,17-21) i w momentach ciężkiej próby prześladowań (Dz 12,5.12), stanowią wezwanie do nieustannej i intensywnej modlitwy skierowane do chrześcijan wszystkich czasów<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Por. H. Balz, Art. proseu,combi ktl., w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz – G. Schneider, T. I-III, Stuttgart – Berlin – Köln <sup>2</sup>1992, s. 408.

<sup>15</sup> Por. G. Schille, *Grundzüge des Gebetes nach Lukas*, w: *Der Treue Gottes trauern. Beiträge zum Werk des Lukas*. FS G. Schneider, red. C. Bussmann – W. Radl, Freiburg 1991, s. 215-228.

W księdze czytamy o modlitwie wspólnoty przed wyborem Macieja (Dz 1,24-25), przed posłaniem Barnaby i Szawła w pierwszą podróż misyjną (Dz 13,3), po uwolnieniu Piotra i Jana (Dz 4,24-30), za uwięzionego Piotra (Dz 12,5), w domu Marii, do którego przybył cudownie uwolniony z więzienia Piotr (Dz 12,12), modlitwie apostołów przed włożeniem rąk na siedmiu wybranych mężów (Dz 6,6), modlitwie Piotra przed udaniem się do Korneliusza (Dz 10,9; 11,5), modlitwie Pawła przed przybyciem Ananiasza (Dz 9,11), przed rozpoczęciem działalności misyjnej wśród pogan (Dz 22,17-21) i przed wyruszeniem do Jerozolimy (Dz 21,5).

Modlitwa wspólnotowa – inaczej niż w antycznej historiografii, która, podążając za stwierdzeniem programowym Herodota z prologu jego *Dziejów*, opisywała „dzieje ludzkie” w celu zachowania ich od zapomnienia i gdzie ludzie, ich decyzje i czyny wyznaczały bieg historii – wyraża głębokie przekonanie, że ponad człowiekiem stoi Bóg jako Pan swego ludu i całego świata. To On jest Panem historii, który określa zarówno cel, jak i przebieg wydarzeń<sup>16</sup>.

W dobitny sposób wyrażają tę prawdę słowa modlitwy wspólnoty jerozolimskich chrześcijan w Dz 4,24-30. Po powrocie z więzienia Piotra i Jana oraz w kontekście danego im przez Sanhedryn zakazu przemawiania i nauczania w imię Jezusa (Dz 4,18), wyznawcy Chrystusa wznoszą „jednomyślnie głos do Boga” (Dz 4,24). Po recytacji początku psalmu (Ps 2,1-2), wypowiadają słowa: „Zesli się bowiem rzeczywiście w tym mieście przeciw świętemu Słudze Twemu, Jezusowi, którego namaściłeś, Herod i Poncjusz Piłat z poganami i pokoleniami Izraela, aby uczynić to, co ręka Twoja i myśl zamierzyły” (Dz 4,27-28). Wyraźnie ukazane zostały tu dwie płaszczyzny historii i ich znaczenie. Z jednej strony według własnych norm i zasad działali Herod Antypas, żydowski tetrarcha Galilei i Perei, Poncjusz Piłat, rzymski prefekt Judei, poganie i Żydzi. Postąpili zgodnie ze swoimi pobudkami, zamiarami i interesami oraz przejęli odpowiedzialność za swój czyn. Nienawiść do Jezusa zbliżyła Żydów i pogan. Żydzi połączyli się z wrogami Izraela przeciwko Mesjaszowi Izraela. Jednakże z drugiej strony Bóg nie pozwolił zabrać cugli ze swojej ręki. Poprzez działanie ludzi dokonało się jedynie to, co On zamierzył w swojej myśli<sup>17</sup>.

Należy pamiętać tu również o modlitwie uwielbienia po tym, gdy po przybyciu do Jerozolimy Piotr wyjaśnia swoje postępowanie w domu Korneliusza apostołom i innym członkom wspólnoty (Dz 11,1-18). Chrześcijanie pochodzenia żydowskiego robią mu wymówki (Dz 11,2). Warto zauważyć, że jako krytyków

<sup>16</sup> Por. U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments* (Uni-Taschenbücher, 2917), Göttingen 2007, s. 434-439.

<sup>17</sup> Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, <sup>17</sup>III), Göttingen 1998, s. 187.

wymienia Łukasz jedynie chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Nie wspomina zaś apostołów (Dz 11,1), którzy również otwarcie występują przeciw Piotrowi<sup>18</sup>. Autor odnotowuje jedynie, że judeochrześcijanie zarzucają apostołowi wejście do domu „ludzi nieobrzezanych” i spożywanie z nimi posiłku (Dz 11,2-3)<sup>19</sup>. Piotr tłumaczy, że to Bóg wyznaczał jego postępowanie, on zaś spełniał tylko polecenia Boże. Opowiada judeochrześcijanom o wizji, którą otrzymał w Jafie (Dz 11,5-10). Zaznacza przy tym, że to Duch Święty powiedział mu, aby bez wahania poszedł z ludźmi posłanymi przez Korneliusza (Dz 11,12). Na zakończenie wyznaje, że Bóg udzielił poganom Ducha Świętego. Stawiając pytanie: „Jakżeż ja mogłem sprzeciwić się Bogu?” (Dz 11,17), wskazuje na Boga – właściwego Sprawcę tych wydarzeń. Wtedy występujący przeciw apostołowi judeochrześcijanie nie tylko milkną, lecz również dostrzegają w przyjęciu pogan do Kościoła działanie Boga. Historiozbawcze znaczenie tej Bożej decyzji wypowiadają we wspólnotowej modlitwie uwielbienia: „A więc i poganom udzielił Bóg łaski nawrócenia, aby żyli” (11,18)<sup>20</sup>.

Modlitwa wspólnotowa połączona z postem ma miejsce również przed podjęciem ważnej decyzji. O pierwszej interwencji Ducha Świętego w pracę ewangelizacyjną Pawła czytamy w Dz 13,2. Dokonuje się ona podczas zgromadzenia liturgicznego, jeszcze przed rozpoczęciem pierwszej podróży misyjnej Pawła i Barnaby. Wspólnota chrześcijan w Antiochii Syryjskiej, która trwa na modlitwie i poście, otrzymuje bezpośredni nakaz posłania Barnaby i Pawła do dzieła, do którego On ich powołuje. W Dz 13,4 przeczytamy ponownie, że obaj misjonarze, „wysłani przez Ducha Świętego”, udali się do portu w Seleucji i stamtąd odpłynęli na Cypr. Duch Święty jawi się tu jako właściwy inicjator misji ewangelizacyjnej, która nie jest dziełem ludzkim, lecz wypełnieniem powierzonego Pawłowi i Barnabie zadania<sup>21</sup>.

O modlitwie wspólnotowej wspomina też Łukasz, gdy prezentuje chrześcijanom i czytelnikom wszystkich czasów autorytet apostołów i ich ekskluzywną rolę w Kościele. W opowiadaniu o ustanowieniu Siedmiu (Dz 6,1-7) zaznacza, że apostołowie oddają się „wyłącznie modlitwie i posłudze słowa” (Dz 6,4). Poucza w ten sposób, że sprawują oni ten urząd, który polega na kierowaniu wspólnotą i na nadzorowaniu wszystkich innych urzędów. Do ich zadań należy

<sup>18</sup> Por. J. Zmijewski, dz. cyt., s. 433.

<sup>19</sup> Judeochrześcijanie dowiedzieli się, że „poganie przyjęli słowo Boże” (11,1). To sformułowanie o charakterze generalizującym podkreśla, że „zapadła zasadnicza decyzja, która dotyczy całego Kościoła”, z którą nie dyskutują. Tak J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (Neues Testament Deutsch-175), Göttingen 1981, s. 175.

<sup>20</sup> Por. F. Wilk, *Apg 10,1–11,18 im Licht der lukanischen Erzählung vom Wirken Jesu*, w: *The Unity of Luke-Acts* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium, 142), red. J. Verheyden, Leuven 1999, s. 611.

<sup>21</sup> Por. B. Kowalski, *Widerstände, Visionen und Geistführung bei Paulus*, „Zeitschrift für Katholische Theologie“ 125 (2003), s. 400.



z jednej strony modlitwa o zbawienie całej wspólnoty wierzących w Chrystusa, czyli sprawowanie liturgii i troska o jej poprawność oraz piękno, z drugiej zaś wykonywanie urzędu nauczycielskiego Kościoła<sup>22</sup>. Pełniona przez apostołów „posługa słowa” to także „zachowywanie i przekazywanie tradycji i jej kerygmatycznego rozwinięcia w kazaniu i przepowiadaniu, w Eucharystii i modlitwie”<sup>23</sup>. O modlitwie jedenastu apostołów czytamy też w opowiadaniu o uzupełnieniu grona Dwunastu, którzy podjęli decyzję i zainicjowali wybór Macieja (Dz 1,15-26) na miejsce tragicznie zmarłego Judasza. Wówczas „tak się pomodlili: «Ty, Panie, znasz serca wszystkich, wskaż z tych dwóch jednego, którego wybrałeś, by zajął miejsce w tym posługiwaniu i w apostołstwie, któremu sprzeniewierzył się Judasz, aby pójść swoją drogą»” (Dz 1,24-25).

#### 4. Modlitwa indywidualna

Obok modlitw wspólnoty wierzących w Dziejach Apostolskich ukazane zostały również modlitwy osobiste poszczególnych bohaterów księgi i to zarówno tych pierwszoplanowych, takich jak Piotr i Paweł jak i postaci z drugiego planu: Szczepana i Korneliusza.

Zaprezentowany w Dziejach Apostolskich Piotr stanowi paradygmat pobożności i modlitwy. Łukasz ukazuje apostoła, który uczestniczy w różnych rodzajach modlitwy. Są to przede wszystkim modlitwy wspólnoty chrześcijańskiej (Dz 1,14,24-25; 2,46-47; 4,24-30). Oprócz tego Piotr i Jan chodzili regularnie do świątyni jerozolimskiej na popołudniowe nabożeństwo żydowskie o godzinie dziewiątej, to jest o trzeciej po południu (Dz 3,1; por. 2,46), na co wskazuje użyty w czasie imperfekt czasownik *avne,bainon* (= „*wchodzili*”)<sup>24</sup>. Po przybyciu do Samarii Piotr i Jan modlą się za Samarytan, którzy przyjęli słowo Boże, aby „mogli otrzymać Ducha Świętego” (Dz 8,15).

Autor prezentuje też Piotra, który oddaje się modlitwie prywatnej. Ma to miejsce przed cudem wskrzeszenia Tabity (Dz 9,36-42). Apostoł usuwa wówczas wszystkich z pomieszczenia, gdzie leżała zmarła, a sam pada na kolana i modli się (Dz 9,40). Przebywając w Jafie, Piotr wchodzi około godziny szóstej, to jest około południa, na dach, aby się modlić (Dz 10,9) i wtedy otrzymuje wizję zwierząt. O tej swojej modlitwie opowie apostoł później judeochrześcijanom w Jerozolimie (Dz 11,5).

<sup>22</sup> Por. J. Zmijewski, dz. cyt., s. 286.

<sup>23</sup> J. Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965, s. 224.

<sup>24</sup> Por. J. Zmijewski, dz. cyt., s. 171.

Ukazany w *Dziejach Apostolskich* Paweł jawi się również jako paradygmat pobożności i modlitwy<sup>25</sup>. Paweł, który po spotkaniu z Chrystusem na drodze pod Damazkiem, po którym stracił wzrok (Dz 9,9), modli się w domu na ulicy Prostej (Dz 9,11). W Antiochii Syryjskiej bierze udział w publicznym nabożeństwie i pości przed wysłaniem go w pierwszą podróż misyjną (Dz 13,2). W drodze powrotnej z tej wyprawy w każdym Kościele wraz z Barnabą „wśród modlitw i postów” (Dz 14,23) ustanawia Paweł prezbiterów, polecając ich Panu. Przebywając w więzieniu w Filipi, modli się razem z Sylasem, „śpiewając hymny Bogu” (Dz 16,25). W Milecie, po zakończonej mowie pożegnalnej do starszych Kościoła z Efezu, upada Paweł na kolana i modli się wraz ze zgromadzonymi (Dz 20,36). W przemówieniu do Żydów przypomina o swojej modlitwie w świątyni jerozolimskiej, podczas której ujrzał Chrystusa, który polecił mu szybko opuścić miasto (Dz 22,17-18). Należy też zaznaczyć, że w trakcie podróży misyjnych zawsze udaje się Paweł „według swego zwyczaju” (Dz 17,2) do synagogi, gdzie bierze udział w nabożeństwach i rozprawia z Żydami, objaśniając i wykładając im Pisma (por. Dz 9,20; 13,5.14; 14,1; 17,3.10; 18,4; 19,8).

Warto również odnotować, że opisane w księdze poszczególne cuda apostołów i Pawła dokonują się w wyniku wysłuchania przez Boga ich modlitw (Dz 4,30; 9,40; 28,8). Uzdrawiają oni „w imię Jezusa Chrystusa” (Dz 3,6; 4,10; 16,18), z Jego polecenia Ananiasz udaje się do Pawła i ten odzyskuje wzrok (Dz 9,17), a także wypowiadając wprost słowa: „Jezus Chrystus Cię uzdrawia” (Dz 9,34), jak czyni to Piotr przy uzdrowieniu Eneasa<sup>26</sup>. Ponadto, uczynione przez Pawła „napelnionego Duchem Świętym”, oślepienie maga Bar-Jezusa, określone zostało jako dotknięcie go przez rękę Pańską (Dz 13,11). Piotr opowiada zgromadzonym w domu Marii chrześcijanom, „jak to Pan wyprowadził go z więzienia” (Dz 12,17). Paweł, kładąc ręce na chorego ojca namiestnika Publiusza, zaznacza, że działa mocą zmartwychwstałego Chrystusa. Towarzysząca temu gestowi modlitwa Pawła wyraża jego świadomość o tym, kto jest prawdziwym sprawcą uzdrowienia (Dz 28,8). We wszystkich relacjach autor wskazuje dobitnie na to, że to Bóg dokonuje zawsze cudów, działając pośrednio przez ludzi i wysłuchując ich modlitw.

Przykład wytrwałej i ufnej modlitwy stanowi także Szczepan. W opowiadaniu o jego prześladowaniu i oskarżeniu został on ukazany jako paradygmat ucznia Chrystusa, zwłaszcza takiego, który piastuje w Kościele jakiś urząd, bądź obdarzony

<sup>25</sup> Por. Benedykt XVI, *Paweł. Apostoł Narodów*, Częstochowa 2008, s. 37.

<sup>26</sup> Por. F. Avemarie, *Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte*, w: *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 162), red. J. Frey – C.K. Rothschild – J. Schröter, Berlin – New York 2009, s. 553.

został szczególnym charyzmatem<sup>27</sup>. Szczepan uosabia los chrześcijanina „aż do ostatniej konsekwencji”<sup>28</sup>. Bycie uczniem Chrystusa oznacza bowiem gotowość do przyjęcia cierpienia „z powodu Syna Człowieczego” (Łk 6,22). Szczepan to też paradygmat męczennika, który z miłością, odważnie i bez jakichkolwiek zastrzeżeń oddaje życie za wiarę Chrystusa. W swojej męczeńskiej śmierci jawi się ponadto jako paradygmat naśladowania Chrystusa, modlitwy, pobożności i całkowitego zaufania Bogu. Podczas kamienowania Szczepan, podobnie jak jego Pan, modli się słowami: „Panie Jezu, przyjmij ducha mego” (Dz 7,59; por. Łk 23,46). Męczennik, podobnie jak Jezus na krzyżu (Łk 23,34), wybacza swoim oprawcom, wołając donośnym głosem: „Panie, nie licz im tego grzechu” (Dz 7,60).

Przykład indywidualnej modlitwy daje także Korneliusz, setnik z kohorty zwanej Italską. To, jak podaje Łukasz, człowiek „pobożny i »bojący się Boga«,” który „dawał wielkie jałmużny ludowi i zawsze się modlił” (Dz 10,2). Autor kreuje go na paradygmat pobożności i modlitwy, zaznaczając słowami anioła, że jego modlitwy zostają wysłuchane przez Boga, a jałmużny przyjęte (Dz 10,4.31). Korneliusz spełnia też powierzone mu przez anioła Pańskiego zadanie (Dz 10,5.32) i posyła ludzi do Jafy, aby sprowadzili Piotra (Dz 10,7-8.33). Jawi się przy tym jako paradygmat wypełniania woli Bożej. W oczekiwaniu na przybycie Piotra Korneliusz zwołał do swego domu krewnych i najbliższych przyjaciół, zapewne też „bojących się Boga” (Dz 10,24)<sup>29</sup>, aby mogli „słuchać wszystkiego”, co Pan polecił mówić Piotrowi (10,33). Korneliusz stanowi tu również otwartości na słuchanie i przyjmowanie chrześcijańskiej nauki o zbawieniu.

## 5. Eucharystia – najpiękniejsza modlitwa

Wymieniając cztery filary życia chrześcijańskiego (Dz 2,42), na trzecim miejscu, po nauce apostołów i wspólnoty, a przed modlitwami Łukasz podaje „łamanie chleba” (kla,sij tou/ a;rtou). W istotny sposób wyraża się w nim jedność i wspólnota, posiada ono wybitne znaczenie w kształtowaniu się świadomości chrześcijan. Oznacza ono uctwę Pańską, Eucharystię – „źródło i szczyt życia chrześcijańskiego”<sup>30</sup> i związany z nią wspólny posiłek<sup>31</sup> (por. 1 Kor 11,17-22). Choć

<sup>27</sup> Por. J. Zmijewski, dz. cyt., s. 303.

<sup>28</sup> A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1 – 12* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament, 5/1), Gütersloh – Würzburg 1981, s. 195.

<sup>29</sup> Por. W. Eckey, dz. cyt., s. 243.

<sup>30</sup> *Lumen Gentium* - Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II, 11.

<sup>31</sup> Tak np. A. Weiser, dz. cyt., s. 105; P. Podeszwa, *Eucharystia pierwotnego Kościoła w świetle Dziejów Apostolskich*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 128, widzi w „łamaniu chleba” jedynie Eucharystię i wymienia innych reprezentujących tę opinię autorów.

wyrażenie „łamanie chleba” (kla,sij tou/ a;rtou) nie może być uważane w pismach nowotestamentalnych za terminus technicus na określenie Eucharystii, to jednak nawiązuje do jej sprawowania. Przemawia za tym fakt, że rzeczownik chleb (o` a;rtj) poprzedzony jest tu rodzajnikiem określonym (tou/), wskazującym na konkretny, specjalny chleb. W tłumaczeniu syryjskim „łamanie chleba” oddane zostało przez „łamanie Eucharystii”. Oprócz tego kontekst religijny mówiący o trwaniu w nauce apostołów, we wspólnocie i modlitwie świadczy o eucharystycznym rozumieniu łamania chleba<sup>32</sup>.

Należy też podkreślić wspólnotowy wymiar Eucharystii. Jej celebracja „nie tyle zmierza do zaspokojenia potrzeb indywidualnej pobożności, ile akcentuje aspekt społeczny, zbiorowego powołania do zbawienia. Najwłaściwszym kontekstem sprawowania Eucharystii jest celebracja we wspólnocie zebranej w jednym duchu i utwierdzonej w przeświadczeniu, że stanowi »światło« i »sól« w dziele przetwarzania wielkiej rodziny ludzkiej. Widziana w tej perspektywie Eucharystia jest spoiwem Kościoła i znakiem jedności rozmaitych wspólnot lokalnych. Przyczynia się do budowania prawdziwej jedności”<sup>33</sup>.

W księdze czytamy o łamaniu chleba we wspólnocie jerozolimskiej (Dz 2,42.46), które miało miejsce w domach prywatnych, mimo że miejscem codziennej modlitwy pozostawała świątynia (Dz 2,46). O łamaniu chleba, które nie odbywało się każdego dnia, ale prawdopodobnie tylko w dzień Pański<sup>34</sup>, wspomina się przy okazji pobytu Pawła w Troadzie (Dz 20,7-12) podczas trzeciej podróży misyjnej i w czasie jego podróży morskiej do Rzymu (Dz 27,33-38). W epizodzie o pobycie w Troadzie, w którym dwa razy (Dz 20,7.11) mowa jest o łamaniu chleba, Paweł jest przewodniczącym zgromadzenia liturgicznego<sup>35</sup>, na płynącym zaś do Rzymu statku Paweł wziął chleb, wobec wszystkich złożył Bogu dziękczynienie i łamiąc, zaczął jeść (Dz 27,35), co wskazuje na Eucharystię<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Argumenty te przytacza J. Kudasiewicz, *Eucharystia pierwotnego Kościoła*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka – A.J. Nowak, Lublin 1992, s. 23.

<sup>33</sup> W. Chrostowski, *Eucharystia u pierwszych chrześcijan i dziś*, „Więź” 30 (1987), s. 41.

<sup>34</sup> Por. A. Weiser, dz. cyt., s. 105.

<sup>35</sup> Tak R. Pesch, *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband. Apg 13 – 28* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, V/2), Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1986, s. 191.

<sup>36</sup> Por. J. Wanke, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichten* (Erfurter theologische Studien, 8), Leipzig 1973, s. 28.

## 6. Podsumowanie: modlitwa kształtuje styl życia

Podobnie jak historycy starożytni, tacy jak np. Salustiusz czy Tacyt, Łukasz porusza w *Dziejach Apostolskich* także kwestię sztuki życia i pragnie przekonać do niej swoich czytelników<sup>37</sup>. Chce przy tym zainteresować zwłaszcza pogańskich czytelników chrześcijańskim stylem życia i zachęcić ich do jego praktykowania. W tym celu podkreśla znaczenie takich wartości, panujących wśród wierzących w Chrystusa, jak: zaufanie Bogu, odpowiedzialność, solidarność, gościnność, radość, bezinteresowność, miłość bliźniego, troska o innych, wspólnota, odwaga, modlitwa, asceza, przebaczenie czy znoszenie cierpienia. Ukazuje czytelnikom – inaczej niż współczesny mu Tacyt (*Ann.* 15,44) – pozytywny, budzący sympatię i zaufanie obraz chrześcijaństwa<sup>38</sup>. Uzasadnia im też, że działalność misyjna Kościoła wśród Żydów i pogan nie jest jakimś jego kaprysem, zachcianką czy ambicją, ani „samowolną innowacją”<sup>39</sup>, lecz realizowaniem zapowiedzianej od dawna przez proroków<sup>40</sup> woli Bożej.

Łukasz zaznacza, że chrześcijanie naśladowują swego Mistrza Jezusa<sup>41</sup>. Idąc za przykładem i wezwaniami Chrystusa (por. np. Łk 10,33; 11,41; 12,33n; 13,10-17; 21,1-4), zwracają się ku biednym i potrzebującym. Każdy z nich otrzymuje pomoc „według potrzeby” (Dz 2,45; 4,35). Chrześcijanie z Antiochii Syryjskiej, „każdy według swej zamożności” (Dz 11,29), organizują zbiórkę na rzecz wspólnoty jerozolimskiej i przez Barnabę i Pawła wysyłają im jałmużnę (Dz 11,30). Podobnie jak Jezus (por. np. Łk 6,12; 9,18.28n; 21,36; 22,41.44) wierni oddają się też modlitwie (Dz 1,14; 3,1; 6,4; 8,15; 9,11.40; 10,9; 11,5; 12,5.12; 14,23; 16,16.25; 21,5), która daje im siły i czyni z nich wspólnotę.

<sup>37</sup> Tak M. Lang, *Die Kunst des christlichen Lebens. Rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 29), Leipzig 2008, s. 97-136. Na tle zarysowanego przez Swetoniusza, Tacyta, Cycerona, Horacego i Seneki antycznego modelu życia przedstawia autor „sztukę życia chrześcijańskiego” na przykładzie zaprezentowanego w *Dziejach Apostolskich* Pawła.

<sup>38</sup> Por. też J. Kręcidło, *Świat pogański wobec rodzącego się chrześcijaństwa. Dlaczego chrześcijanie nie byli lubiani w starożytnym świecie?*, w: *Ex oriente lux. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 282-291.

<sup>39</sup> W. Eckey, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 2: App 15,36 – 28,31*, Neukirchen-Vluyn 2000, s. 599.

<sup>40</sup> Por. A. J. Najda, *Prophetie und Propheten in der Apostelgeschichte*, w: *Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel. Studien zum lukanischen Doppelwerk. FS J. Zmijewski* (Bonner Biblische Beiträge, 151), red. C.G. Müller, Hamburg 2005, s. 216-221.

<sup>41</sup> Por. G. W. MacRae, „Whom Heaven Must Receive Until The Time”: *Reflections on the Christology of Acts*, w: tenże, *Studies in the New Testament and Gnosticism* (Good News Studies, 26), Wilmington 1987, s. 62-63.

## Bibliografia

- Arx, U. von, *Fürbittendes Gebet im Neuen Testament*, w: *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sămbăta de Sus 4.-8. August 2007* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 249), red. H. Klein – Vasile Mihoc – K. W. Niebuhr, Tübingen 2007, s. 25-75.
- Avemarie, F., *Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte*, w: *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 162), red. J. Frey – C. K. Rothschild – J. Schröter, Berlin – New York 2009, s. 539-562.
- Backhaus, K., *Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche*, w: K. Backhaus – G. Häfner, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, Neukirchen-Vluyn 2007, s. 30-66.
- Balz, H., Art. proseu,combi ktl., w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz – G. Schneider, T. I-III, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, s. 396-409.
- Belting, H., *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.
- Benedykt XVI, *Paweł. Apostoł Narodów*, Częstochowa 2008.
- Bocian, M., *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, Kraków 1995.
- Chrostowski, W., *Eucharystia u pierwszych chrześcijan i dziś*, „Więź” 30 (1987), s. 36-49.
- Dąbrowski, E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1961.
- Eckey, W., *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 1: Apg 1,1 – 15,35*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Eckey, W., *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 2: Apg 15,36 – 28,31*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Gołębiewski, M., *Modlitwa w Starym Testamencie*, Warszawa 1996.
- Grabska, S. – Zuberbier, A., *Modlitwa*, w: *Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 308.
- Jervell, J., *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 17III), Göttingen 1998.
- Klein, H., *Lukasstudien* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments-209), Göttingen 2005.
- Kowalski, B., *Widerstände, Visionen und Geistführung bei Paulus*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 125 (2003), s. 387-410.
- Kręcidło, J., *Świat pogański wobec rodzącego się chrześcijaństwa. Dlaczego chrześcijanie nie byli lubiani w starożytnym świecie?*, w: *Ex oriente lux. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 282-291.
- Kudasiewicz, J., *Eucharystia pierwotnego Kościoła*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka – A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 21-34.
- Lang, M., *Die Kunst des christlichen Lebens. Rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 29), Leipzig 2008.
- Lumen Gentium - Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II*.
- MacRae, G. W., „Whom Heaven Must Receive Until The Time”: *Reflections on the Christology of Acts*, w: tenże, *Studies in the New Testament and Gnosticism* (Good News Studies, 26), Wilmington 1987, s. 47-64.
- Najda, A. J., *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 39), Warszawa 2011.
- Najda, A. J., *Prophetie und Propheten in der Apostelgeschichte*, w: *Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel. Studien zum lukanischen Doppelwerk. FS J. Zmijewski* (Bonner Biblische Beiträge, 151), red. C.G. Müller, Hamburg 2005, s. 211-226.

- Pesch, R., *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband. Apg 13 – 28* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, V/2), Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1986.
- Podeszwa, P., *Eucharystia pierwotnego Kościoła w świetle Dziejów Apostolskich*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 123-139.
- Roloff, J., *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965.
- Roloff, J., *Die Apostelgeschichte* (Neues Testament Deutsch, 175), Göttingen 1981.
- Schille, G., *Grundzüge des Gebetes nach Lukas*, w: *Der Treue Gottes trauern. Beiträge zum Werk des Lukas. FS G. Schneider*, red. C. Bussmann – W. Radl, Freiburg 1991, s. 215-228.
- Schnelle, U., *Einleitung in das Neue Testament* (Uni-Taschenbücher, 1830), Göttingen 2002.
- Schnelle, U., *Theologie des Neuen Testaments* (Uni-Taschenbücher, 2917), Göttingen 2007.
- Walewski, P., *Praca naukowa nad Biblią. Cytowanie i skróty* (Studia Biblica Paulina, 1), Częstochowa 2006.
- Wanke, J., *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichten* (Erfurter theologische Studien, 8), Leipzig 1973.
- Weiser, A., *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1 – 12* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament, 5/1), Gütersloh – Würzburg 1981.
- Wendel, U., *Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte* (Neukirchner Theologische Dissertationen und Habilitationen, 20), Neukirchen-Vluyn 1998.
- Wilk, F., *Apg 10,1–11,18 im Licht der lukanischen Erzählung vom Wirken Jesu*, w: *The Unity of Luke-Acts* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium, 142), red. J. Verheyden, Leuven 1999, s. 605-617.
- Zmijewski, J., *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1994.





PRZEMYSŁAW KUBISIAK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0002-6423-2033

## Pojęcie i rozwój kultu Boga JHWH w kontekście panteonu bóstw kananejskich

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-002](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-002)

Streszczenie: Imię Boga to imię najświętsze. Dzięki łasce Pana, który zechciał się objawić Mojżeszowi, relacja Izraelitów z Bogiem osiągnęła wyjątkowy charakter. Imię jest czymś szczególnym. Dzięki poznaniu imienia, ktoś dotychczas nieznan nam bliższy, a co za tym idzie, wchodzimy na zupełnie inny poziom znajomości. Starotestamentowe przekazy dostarczają informacji o Bożym imieniu, które nie zawsze brzmiało tak samo, a nawet nie było utożsamiane z jedną i tą samą osobą. Wielu egzegetów, zarówno na gruncie polskim jak i światowym, podejmowało temat różnorodności imion Boga w Starym Testamencie. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują J. Day, M.S. Smith, M. Uglorz, W.F. Albright, których monografie stały się cenną pomocą przy powstawaniu tego artykułu. Dzięki znaleziskom z Ugarit na imię Boże zaczęto patrzeć z innej, nieznannej dotąd strony. Mitologie krajów sąsiadujących z Kanaanem wywarły niemały wpływ na wierzenia protoplastów narodu izraelskiego pozostawiając po sobie ślady, które przy wnikliwej analizie tekstu oryginalnego nie sposób pominąć.

Celem artykułu jest dokonanie analizy imion Boga Izraela. Na wstępie przedstawiono krótką informację na temat odkryć w Ugarit, co wydawało się niezbędne dla podjętego tematu. Następnie przeprowadzono analizę etymologiczną imion Boga dokonując porównania z tekstem Targumu Neofiti 1 i LXX oraz przedstawiono rozwój kultu poszczególnych imion Boga na terenie biblijnego Izraela.

Słowa kluczowe: mitologia, imiona, teksty

## The concept and development of the cult of JHWH in the context of the pantheon of the Canaanite deities

Abstract: The name of God is the most sacred name. By the grace of the Lord, who desired to reveal himself to Moses, the relationship of the Israelites with God attained a unique character. A name is something special. When it is made known, someone previously unknown becomes closer to us and we enter a completely different level of acquaintance. The Old Testament conveys information about God's name, which did not always sound the same, and was not even identified with one and the same person. Many exegetes, both in Poland and abroad, have taken up the subject of the variety of God's names in the Old Testament. Of these, J. Day, M.S. Smith, M. Uglorz and W.F. Albright, whose monographs have been a great help in the writing of this article, deserve special attention. Thanks to the Ugarit findings, the name of God began to be looked at from another, previously unknown side. The mythologies of the countries bordering on Canaan had a considerable impact on the beliefs of the protoplasts of the Israeli nation, leaving behind traces that cannot be passed over in a thorough analysis of the original text.

The aim of the article is to analyse the names of the God of Israel. Beginning with some brief but essential information about the discoveries in Ugarit, the author proceeds to an etymological analysis of the names of God, in which the texts of Targumu Neofiti 1 and LXX are compared. The development of the cult of the individual names of God in Biblical Israel is also presented.

Keywords: mythology, names, texts

### Wprowadzenie

Imię Boga to imię najświętsze. Dzięki łasce Pana, który zechciał się objawić Mojżeszowi, relacja Izraelitów z Bogiem osiągnęła wyjątkowy charakter. Imię jest czymś szczególnym. Dzięki poznaniu imienia, ktoś dotychczas nieznan staje się nam bliższy, a co za tym idzie, wchodzimy na zupełnie inny poziom znajomości. Starotestamentowe przekazy dostarczają informacji o Bożym imieniu, które nie zawsze brzmiało tak samo, a nawet nie było utożsamiane z jedną i tą samą osobą. Wielu egzegetów, zarówno na gruncie polskim jak i światowym podejmowało temat różnorodności imion Boga w Starym Testamencie. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują J. Day, M.S. Smith, M. Uglorz, W.F. Albright, których monografie stały się cenną pomocą przy powstawaniu tego artykułu<sup>1</sup>. Dzięki znaleziskom z Ugarit

---

<sup>1</sup> Por. J. Day, *Jahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*; M.S. Smith, *The origins of biblical monotheism. Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts*; M. Uglorz, *JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*; W.F. Albright, *Od epoki kamienia do chrześcijaństwa*.

na imię Boże zaczęto patrzeć z innej, nieznannej dotąd strony. Mitologie krajów sąsiadujących z Kanaanem wywarły niemały wpływ na wierzenia protoplastów narodu izraelskiego pozostawiając po sobie ślady, które przy wnikliwej analizie tekstu oryginalnego nie sposób pominąć<sup>2</sup>.

Celem artykułu jest dokonanie analizy imion Boga Izraela. Na wstępie przedstawiono krótką informację na temat odkryć w Ugarit, co wydawało się niezbędne dla podjętego tematu. Następnie przeprowadzono analizę etymologiczną imion Boga dokonując porównania z tekstem Targumu *Neofiti I* i *LXX* oraz przedstawiono rozwój kultu poszczególnych imion Boga na terenie biblijnego Izraela.

## 1. Odkrycia w Ugarit

Do końca drugiego tysiąclecia przed Chr. istniały niewielkie państwa na terenie Syrii i Palestyny, których wiodącymi ośrodkami były zazwyczaj największe w tych rejonach miasta. Tego typu ośrodkiem było Ugarit. Wykopaliska archeologiczne dowodzą, że miasto, będące zarazem stolicą państwa o tej samej nazwie, było prężnym ośrodkiem słynącym przede wszystkim z niewolnictwa. Ugarit utrzymywało bliskie stosunki handlowe z sąsiednimi państwami – Fenicją i Palestyną. Rozwijające się państwo przeżywało nie tylko rozkwit ekonomiczny, lecz również charakteryzowało się coraz silniejszym zróżnicowaniem etnicznym. Dowodem tego jest popularny epos o Gilgameszu, który potwierdza wpływy kulturowe pochodzące przede wszystkim z Mezopotamii. Wykopaliska archeologiczne dostarczają informacji, że właśnie w tym okresie (2340-2250 przed Chr.), Ugarit było zamieszkałe przed ludność semicką, należącą do Amurru<sup>3</sup> – ludność zachodu, która zawładnęła wówczas całą Mezopotamią i Babilonią<sup>4</sup>. Bez najmniejszych wątpliwości jest to okres potężnego rozwoju tych dwóch obszarów. Kanaan staje się samodzielnym i uformowanym organizmem z ośrodkiem w Ebli oraz w Mari (Tell el-Hariri). Rozwój starożytnego Egiptu, zwłaszcza za panowania XVIII dynastii, powoduje, że Ugarit, Syria, Kanaan i Palestyna znalazły się pod wpływem potęgi znad Nilu. W miastach nadmorskich wznoszono porty, dzięki którym transportowano drewno. Jednym z tego typu ośrodków portowych stał się Kanaan oraz najśłynniejsze

---

<sup>2</sup> Wśród najbardziej znanych tekstów znalezionych w Ras Szamra należy wymienić: cykl mitów o Baalu, legendy o królu Kircie oraz mity o Aqhacie. Znalaziono ok. 1500 tekstów spisanych pismem klinowym sylabicznym głównie w języku akadyjskim.

<sup>3</sup> Porównanie z historią Mezopotamii wskazuje, że ludność semicką zwano Beduinami-Amurru. Założyli oni państwa w Babilonie, Marii i Assur. Utożsamiani są z Beduinami Kananejskimi co powoduje, że nazwy Amoryci i Kananejczycy pokrywają się ze sobą.

<sup>4</sup> Zob. W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, s. 28-29.

w tamtym czasie Gebal, znane bardziej jako Byblos<sup>5</sup>. Niestety około 1190 r. przed Chr., pod wpływem najazdów ludów egejskich, określanych w pismach egipskich jako „ludy morza”, dzieje Ugarit dobiegają końca. Słynące z bogactwa i przepychu, ale będące równocześnie słabym ośrodkiem militarnym, miasto-państwo stało się łakomym kąskiem dla najeźdźców. Efekt zniszczenia Ugarit był tak ogromny, że w 1100 r. przed Chr. nikt już o nim nie pamiętał, czego dowodem jest świadectwo Tiglatpilesara I, który po dotarciu na syryjskie wybrzeże, nie wspominał w swoich kronikach o Ugarit ani słowem. Miejsce to aż do 1929 roku popadło w mrok zapomnienia<sup>6</sup>.

Kultura starożytnego Ugarit pozostawiła po sobie mnóstwo bezcennych świadectw, które dzięki wykopaliskom archeologicznym ujrzały światło dzienne. Tym samym można było na nowo spojrzeć na codzienność zamieszkujących go ludzi, a zwłaszcza na ich życie religijne. Wykopaliska w Ras Szemra<sup>7</sup> ukazują to miejsce jako jeden z najważniejszych terenów archeologicznych na Bliskim Wschodzie. Prace te odsłoniły znane z listów z El-Amarna miasto Ugarit. Wśród najcenniejszych znalezisk należy wymienić około 20 tysięcy glinianych tabliczek spisanych w różnych językach i w różnych systemach piśmienniczych. Znalezisko potwierdziło fakt, że miasto-państwo utrzymywało rozległe stosunki handlowe. Jednak największy wpływ na poznanie kultury i wyobrażeń historycznych na temat starożytnej Syrii dostarczyły wykopaliska w Tell Mardikh. Dzięki nim światło dzienne ujrzało odkryte w 1964 roku starożytne miasto Ebla – ważny ośrodek życia politycznego w III tysiącleciu przed Chr. To właśnie tam odkryto około 15 tysięcy tabliczek z pismem klinowym pochodzących z II tysiąclecia przed Chr. Prowadzone w latach 1970-1976 prace przyczyniły się również do odkrycia położonego nad środkowym Eufratem portowego miasta Emar, zidentyfikowanego jako Tell Meskene, gdzie odkryto kolejnych 400 tabliczek zapisanych pismem klinowym. To właśnie dzięki tym wielkim odkryciom można scharakteryzować kult i religię głównych ośrodków Syrii w III i II tysiącleciu przez Chr., a tym samym bliżej przyjrzeć się ugaryckiej literaturze religijnej<sup>8</sup> oraz jej wpływom na sąsiednie kultury, w sposób szczególnie na ludność Kanaanu.

<sup>5</sup> Zob. M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, s. 24-25.

<sup>6</sup> Zob. W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, s. 34-35.

<sup>7</sup> Miasto położone ok. 12 km na północ od syryjskiego portu Latakija.

<sup>8</sup> Zob. S. Cinal, *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*, Kraków 1997, s. 15.

## 2. Religia Kanaanu a mitologia ugarycka

Niewyczerpanym źródłem wiedzy na temat religii kananejskiej są teksty z Ugarit. Samą kulturę Kananejczyków znamy przede wszystkim z pism egipskich, co dodatkowo potwierdzają odkrycia archiwów w Mari, Nuzi i Babilonie. Izraelici dopiero dwa wieki po podziale państwa mogli mieć bliższy kontakt z religią asyryjsko-fenicą. Nie ma jednak wątpliwości, że religia miała dla nich ogromne znaczenie już od chwili zajęcia kraju. Ślady tego odnajdujemy w księgach historycznych, w których prorocy nieustannie piętnują kananejski kult przodków<sup>9</sup>, jak również w najstarszych psalmach, które dostarczają ciekawy materiał porównawczy<sup>10</sup>. Wiadomo, że zanim ludność kananejska dokonała „demitologizacji” swojej wiary, minęło kilka stuleci wypełnionych koegzystencją wiary Mojżeszowej z pierwotnymi wierzeniami. W Starym Testamencie odnajdujemy sporo wzmianek o sile przyciągania, jaką miała wobec nowych przybyszów religia kananejska przepełniona świątyniami, posązkami bóstw i licznymi obrzędami. Aby znaleźć poparcie tych słów, należy sięgnąć do Sdz 3,5-7, gdzie czytamy: „Mieszkali więc Izraelici wśród Kananejczyków, Chetytów, Amorytów, Peryzzytów, Chiwitów i Jebusytów (...) a także służyli ich bogom (...) Baalom i Aszerom”. Faktycznie wśród najczęstszych znalezisk archeologicznych – nawet tych związanych już z Izraelem – znajdujemy figurki bóstw, o których mowa w Księdze Sędziów<sup>11</sup>.

Pisma kananejskie dostarczają informacji, że autorzy dzieł religijnych wierzyli w istnienie istoty boskiej. To przekonanie kierowało nimi z równie wielką siłą jak późniejszymi Izraelitami. Oczywiście, że w przeciwieństwie do rygorystycznego monoteizmu, wiara kananejska, która wyrosła z kręgów mezopotamskich, była politeistyczna. W związku z tym każda miejscowość i każde osiedle, jak również każda praca i przejaw ludzkiego życia, miały swoje odrębne bóstwo. Bardzo dużo informacji na ten temat dostarcza nam dzieło Filona z Byblos (I w. po Chr.) zatytułowane *Phoinikika*, które niestety zachowało się tylko fragmentarycznie w dziełach Euzebiusza<sup>12</sup>.

Panteon ugarycki – a co za tym idzie po części również kananejski – liczył sobie trzydzieści bogów i bogiń, którym nie były obce ludzkie słabości i namiętności. Oprócz bóstw semickich i sumeryjskich są wśród nich również bóstwa huryckie i starosyryjskie. Panteon bogów był w pewien sposób odbiciem społeczności, która gorliwie ich wyznawała. Bóstwa z Ugarit do złudzenia przypominały ludzi, dlatego

<sup>9</sup> Zob. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*. I. *Starożytny Wschód i prehistoria biblijna*. II. *Lud Bożego Przymierza*. III. *Złoty wiek Dawida*. IV. *Zew Proroków*. V. *Ku pełni czasu*, Tuchów 1996, s. 90.

<sup>10</sup> Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11*. II. *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43*. III. *Księga Rodzaju. Rozdziały 37-50*, Nowy Komentarz Biblijny; Częstochowa 2005, s. 129, przyp. / n. 1.

<sup>11</sup> Zob. A. Tronina, *Bóg przybywa ze Synaju*, Lublin 1989, s. 12.

<sup>12</sup> Zob. M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, s. 35-36.

ich przedstawienia często tworzono na ludzki obraz i podobieństwo. Mity opisują codzienność bogów, która wyglądała zdecydowanie lepiej niż ludzi. Ucztovanie przy każdej okazji, wyborne wino i tłuste mięso to skryte marzenie ludzi, dla ich bogów było codziennością. Podobnie jak w ówczesnym społeczeństwie, tak w pantheonie bóstw panowała ścisła hierarchia. Dowodem tego są egzemplarze *list bogów* spisane w języku ugaryckim oraz akadyjskim, w których można znaleźć imiona bogów wymienione według określonego porządku. Panteon ugarycki był pewnego rodzaju grupą zwaną *zgrupowaniem bogów* (ug. *phr 'ilm*) lub też *domem Ela* (ug. *dr bn 'il*)<sup>13</sup>. Wśród najbardziej znanych bóstw starożytnego Ugarit, których ślady odnajdujemy w religii kananejskiej, a co za tym idzie również w Starym Testamencie, trzeba wymienić *Ela* (ug. *'il*, hebr. אֵל), który stał na czele boskiego panteonu piastując funkcję opiekuna i ojca wszechrzeczy oraz jego żonę *Aszirat/Athirat* (ug. *'atrt*, hebr. אֲשֵׁרָה lub אֲשֵׁרָה), *Baala* (ug. *b'l*, hebr. בַּעַל), boga burzy i późniejszego pana niebios czy chociażby *Jahwe* (ug. *hyh*, hebr. יְהוָה), męża Aszery i jednego z synów *Ela*<sup>14</sup>.

Religia kananejska posiadała w swej strukturze wiele cech wspólnych z religiami macierzystymi (Egipt, Mezopotamia), z których wyrosła. W tym miejscu warto wymienić:

- hierarchiczność. Zarówno w wierzeniach egipskich, mezopotamskich i kananejskich dominowało jedno bóstwo, zwykle płci męskiej. Wiązało się to z powszechną wiarą w boga władającego, ojca i króla panteonu, który był odpowiedzialny za sprawy ziemskie i kosmiczne.
- ograniczone możliwości bóstw. Każde z nich miało swoją określoną sferę działania, najmłodsza generacja bóstw zawsze sprawowała władzę na ziemi. W religii kananejskiej dominującym był kult płodności, za który odpowiadały bóstwa związane z przyrodą (*Marduk, Baal* czy *Aszur*).
- głębokie powiązania pomiędzy bóstwami i ich wzajemną zależność.
- rozdzielenie sfer bytowania: niebo, ziemia, świat podziemny, a co za tym idzie, przypisywanie poszczególnym bóstwom sfer ich działania<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Zob. M. Majewski, *Ugarit – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu* [PDF] (Kraków 2010, s. 36-37).

<sup>14</sup> Zob. W.F. Albright, *Od epoki kamienia do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, s. 191-192.

<sup>15</sup> Por. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, „Biblioteka Pomocy Naukowych” 23 (2002), s. 61.

### 3. JHWH

W Starym Testamencie JHWH jest często nazywany *El*. Zastanawiające jest, czy takie nazewnictwo stosowano od samego początku, czy może później zaczęto traktować je równorzędnie? Księgi historyczne są w tej kwestii nieprecyzyjne, bowiem już w Księdze Rodzaju można napotkać niekonsekwencję redaktora. Zarówno źródła E jak i P sugerują, że patriarchowie nie znali imienia JHWH, bowiem zostało ono objawione Mojżeszowi w krzewie gorejącym (Wj 3,13-15). Jednak źródło J, utrzymuje, że imię JHWH było już znane w pradawnych czasach (Rdz 4,26). Mało tego, źródło P stwierdza wyraźnie, że patriarchowie znali Boga pod imieniem אֱלֹהֵי שַׁדַּי ('*el šaddai*)<sup>16</sup>, co oznacza „bóg wszechmocny”<sup>17</sup> czy też אֱלֹהֵי עוֹלָם (bóg wieczny) (Rdz 21,33).

Jednym ze zwolenników teorii równorzędnego traktowania JHWH i *El* był słynny twórca teorii źródeł pięcioksięgu J. Wellhausen<sup>18</sup>. Istnieją jednak pewne argumenty, które mogłyby przeczyć jego stanowisku. Po pierwsze, w tekstach ugaryckich bóg *El* jest przedstawiony jako dobroczynny i niezwykle spokojny w swej naturze, podczas gdy JHWH ma uosobienie raz pokojowe (Sdz 6,24 – אֱלֹהֵי שַׁדַּי) innym razem zaś porywcze (Wj 15,3 – אֱלֹהֵי מִלְחָמָה). W Biblii Hebrajskiej tylko raz, właśnie w Wj 15,3, JHWH określany jest jako „mąż wojny”. Wynika to zapewne z faktu, że autorzy Starego Testamentu znali wierzenia i wyobrażenia sąsiednich ludów, w których nie brakowało wojowniczych i rywalizujących ze sobą bóstw. Zapewne obraz JHWH - wojownika jest tego częścią. Po drugie, słusznie zauważył T.N.D. Mettinger, że najwcześniejsze dowody pochodzące z Sdz 5,4-5 wiążą JHWH z burzą, czyli żywiołem utożsamianym bardziej z *Baalem* niż z *El*. Na tej podstawie można przypuszczać, że pierwotnie JHWH i *El* byli odrębnymi bóstwami, połączonymi ze sobą w późniejszym czasie. Powstaje zatem pytanie: skąd pochodził JHWH?<sup>19</sup>

Wydaje się, że nie jest bóstwem kananejskim. Również nie pojawia się na liście panteonu ugaryckiego. Większość uczonych zajmujących się tym zagadnieniem wysuwa ideę, że bóstwo mogło pochodzić spoza ziemi izraelskiej, być może z południa, z rejonu Synaju (Sdz 5,4-5; Pwt 33,2; Hab 3,3-7)<sup>20</sup>. Przytoczone fragmenty Starego Testamentu doprecyzowują rejony geograficzne wymieniając jeszcze Seir, Edom, Madian, Teman, Meriba pod Kadesz czy górę Paran, które można lokalizować w północno-zachodnim Półwyspie Arabskim na wschód od

<sup>16</sup> Zob. Rdz. 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; Wj. 6,3.

<sup>17</sup> Zob. J. Day, *Jahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, New York 2002, s. 13.

<sup>18</sup> Zob. J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Edinburgh 1885, s. 433.

<sup>19</sup> Por. G. Szamocki, *Bóg Izraela – Wojownik czy Miłośnik Pokoju?*, „Verbum Vitae” 30 (2016), s. 17-41.

<sup>20</sup> Zob. Day, *Jahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, New York 2002, s. 15.

Morza Czerwonego. Wydaje się, że kult JHWH znalazł również swój dom w miejscowościach górskich takich jak Szilo (Joz 21,2). Być może jakaś forma kontaktu kulturowego spowodowała, że kult JHWH przyjęto w Judei. Jednak proces jego rozprzestrzenienia z południa na środkowe doliny i północne wyżyny nie jest jasny. Według wnikliwych badań egzegetów przypuszcza się, że ślady tego procesu można odnaleźć w Pieśni Debory (Sdz 5). Przedmowa w wersach 4-5 prezentuje litanie miejsc, z których maszeruje JHWH (Seir, Edom, Synaj). Jednak bardziej istotny wydaje się wiersz 14, gdzie wymienione są Efraim (אֶפְרַיִם) i Amalek (עַמְלֵק). Ten werset wskazuje nie tylko na naturalną wzmiankę o Amalekitach, ale także o wskaźniku pokrewieństwa między plemieniem Efraima i Amaleka, znanym w tradycji biblijnej jako grupa południowa, kojarzona z Edomem w Rdz 36,16 czy Negebem w Lb 13,29. Amalekici wymieniani są jako wrogowie Izraela w czasach panowania króla Saula (1Sm 15,2-3), zaś późniejsza tradycja przekazała o nich negatywną opinię (Wj 17,8-16; Pwt 25,27-28). Czy właśnie takie odniesienie może być autentyczne i czy tym samym może łączyć Amalekitów z Sdz 5,14 relacjami handlowymi z Efraimem? Zarówno plemiona Madianitów, Kenitów (Sdz 5,24) jak i Amalekitów lokalizowane są przez tradycję biblijną na obszarze starożytnego kultu jahwistycznego<sup>21</sup>.

Odkrycia archeologiczne w Ugarit dostarczają dowodów na bliskie pokrewieństwo między bogiem *El* a JHWH, czynią późniejszego Boga Izraela synem władcy ugaryckiego panteonu<sup>22</sup>. Pomimo prób zatarcia w Starym Testamencie owego pokrewieństwa można znaleźć ślady potwierdzające właściwość tej teorii. Jako przykład może posłużyć Pwt 32,8-9, gdzie czytamy: „Podczas gdy Najwyższy (אֱלֹהִים) przydzielał narody, gdy rozłączał ludzi, ustalił granice ludów według liczby synów Izraela (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)”. Wtedy częścią JHWH stał się jego lud, Jakubowi udzieliłem jego dziedzictwa”.

Należy zauważyć, że w tekście masoreckim znajduje się wersja odnosząca się do synów Izraela (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), podczas gdy aparat krytyczny BHS podpowiada, że w rewizji tekstu dokonanej przez Symmacha w „Vetus Latina Syroheksapli”, w tekstach z Qumran oraz w LXX odnajdziemy wersje אֱלִים lub אֵל, czyli oznaczające synów *Ela*. Wydaje się, że zmiana wprowadzona przez *soferim* została podyktowana względami teologicznymi i panującym już wówczas monoteizmem. Powyższy tekst przedstawia JHWH, który zostaje obdarowany ludem jako częścią swego dziedzictwa, otrzymanego w darze od ojca *Ela*. Czołowe bóstwo panteonu było czczone przez mieszkańców Ugarit, podczas gdy plemiona hebrajskie czciły tego samego boga jako *elohim* (אֱלֹהִים), który podobnie jak *El* był stwórcą świata

<sup>21</sup> Zob. M.S. Smith, *The Origins of biblical monotheism. Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts*, Oxford – New York 2001, s. 144-145.

<sup>22</sup> Zob. Day, *Jahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, New York 2002, s. 22.



i stwórcą ludzi. Warto zwrócić uwagę, że starotestamentowy *Elohim* posiada te same atrybuty co *El*, bowiem oba bóstwa uważano za wieczne, wszechmocne, mądre, sprawiedliwe etc. Ze względu na pokrewieństwo z JHWH, *El* był czczony na obszarach semickich, a co za tym idzie, oddawano mu cześć również w dawnym Izraelu, jednak nie na zasadzie rywalizacji, jak to miało miejsce w konfrontacji JHWH i *Baala*. Można przypuszczać, że około VIII – VII wieku przed Chr., pod wpływem głoszących monoteizm proroków, dokonano się połączenie atrybutów *Ela* i *Baala* w osobie JHWH, jedynego Boga Izraela<sup>23</sup>. Wydaje się, że absolutna dominacja JHWH nad innymi bóstwami ukazana została w momencie, kiedy naród izraelski uciekał z Egiptu (Wj 5-14). Wielkość i moc Boga objawiła się nie tylko w wyprowadzeniu narodu wybranego z ziemi udręki, ale przede wszystkim JHWH - dotychczas Bóg Hebrajczyków, staje się także panem innych ludów i wierzeń. W tym wydarzeniu elementem wiodącym staje się JHWH, który dyktuje warunki i ustala czas bez względu na uparte go faraona czy szemrzący lud<sup>24</sup>.

Bóg Izraela posiada imię własne. Imię JHWH (יהוה) znane jest przede wszystkim z kart Starego Testamentu. Poza tym występuje również na steli moabskiego króla Meszy (IX/VIII wiek przed Chr.) gdzie czytamy: „I ja wzięłem stamtąd narzędzia JHWH i zaniósłem je przed Kamosz”<sup>25</sup>. Badania dostarczają dowodów, że ludy starożytności znały podobnie brzmiące imiona i utożsamiały je ze swymi bóstwami. Jednym z przykładów jest starożytne Mari, w którym znany był bóg o imieniu *Jawi*, w Ugarit *Jaw*, zaś w Byblos *Jao*. Nie ma jednak żadnych podstaw, aby doszukiwać się pokrewieństwa między Bogiem Izraela a wymienionymi tu bóstwami<sup>26</sup>.

W Starym Testamencie tetragram יהוה występuje 6828 razy, jednak należy zauważyć, że w większości ma on zmienioną wokalizację na יהוה (‘*adōnāi*). Zawsze gdy יהוה występuje obok יהוה, posiada wokalizację יהוה. W BHS ma to miejsce 305 razy. Obok pełnej formy JHWH (*Qal*, *imperfectum*) istniała również forma skrócona pośredniego trybu rozkazującego (*iussivus*), która brzmiała *Jahu* i była spotykana we wczesnych nazwach osobowych<sup>27</sup>. Poza tym imię Boże stanowi też element imion występujących na kartach Starego Testamentu<sup>28</sup>. Należy zwrócić uwagę, że wokalizacja zaproponowana przez masoretów spowodowała błędną wymowę

<sup>23</sup> Zob. W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, s. 114-115.

<sup>24</sup> Por. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, „Biblioteka Pomocy Naukowych” 23 (2002), s. 125.

<sup>25</sup> Por. N. Mendecki, *Stela króla Meszy*, „Collectanea Theologica” 57/2 (1987), s. 39-48.

<sup>26</sup> Zob. M. Uglor, *JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Dziegielów 2014, s. 85.

<sup>27</sup> Zob. W.F. Albright, *Od epoki kamienia do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, s. 211.

<sup>28</sup> Adoniasz (יהוה) (1Krl 1,8), Jehojada (יהוה) (2Krl 11,15), Jehonatan (יהוה) (1Sm 13,16.22), Nehemiasz (יהוה) (Neh.3,16) – imiona własne przyjmujące formę rzeczownika teoforycznego.

imienia Bożego, głównie w średniowieczu. Właśnie wtedy (1303 r.) spotykamy się z wymową *Jehowa* u Porchetusa a Salvaticis. Mimo, że taka wymowa przyjęła się na dobre w czasie reformacji, to w świetle badań egzegetycznych kwestia ta została rozstrzygnięta. Należy z całą pewnością stwierdzić, że imię Boże nie było w czasach Jezusa znane nikomu. Nie wiadomo, jak brzmi, a tym bardziej, jak je wymawiać. Była to święta tajemnica znana jedynie arcykapłanowi, który raz w roku podczas *Jom Kippur* (יום כפור) w najświętszym miejscu świątyni wymawiał imię Boże. Zatem zarówno arcykapłan jak i jego następcy znali wymowę tetragramu. Co więcej, na pewno szersze grono ludzi pracujących przy świątyni również знаło imię Boże. Zatem warto zapytać, dlaczego nie wymawiano świętego imienia na co dzień? Otóż chciano zachować przykazanie, które jasno mówi, aby nie nadużywać imienia JHWH, *Boga twojego* (לֹא תִשָּׂא שְׁמִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) (Wj 20,7)<sup>29</sup>.

#### 4. Kult JHWH

Tradycyjny obraz historii zbawienia, za którym w ślad idą źródła Pięcioksięgu, nie pozostawia wątpliwości, że JHWH – poza kręgiem swoich wybrańców - nie był znany od początku. Objawienie imienia Bożego następuje dopiero w czasach Mojżesza (Wj 6,2). Znamienne wydaje się, że to właśnie najmłodsze dzieło P akcentuje taki przełom w dziejach<sup>30</sup>. Wiele może wskazywać, że kult JHWH dotarł do Kanaanu dopiero z plemionami Racheli, czyli z tzw. domem Józefa. Prawdopodobnie to wówczas doszło do próby nakłonienia pozostałych plemion do wiary w JHWH. Ślady tego możemy odnaleźć w Joz 24,1-29, gdzie rzecznik domu Józefa - Jozue, próbuje wymusić na zgromadzonych w Sychem wiarę w innego Boga. Lokalizacja zwołanego przez Jozuego zgromadzenia wydaje się być nieprzypadkowa, bowiem Sychem było związane z patriarchami: Abrahamem (Rdz 12,6) i Jakubem (Rdz 33,18; 35,4). Następca Mojżesza nakłania plemiona do wyboru, aby zdecydowały, komu zechcą służyć - czy *bogom*, którym służyli ojcowie, czy może *bogom amorejskim* odbierającym kult na ziemi, którą zamieszkują? Sam Jozue opowiada się za wiarą w JHWH (Joz 24,14-15). Z przytoczonego fragmentu wynika, że większość plemion służyła nie tylko Bogu Wszechmogącemu (אל שדי), który objawił się Mojżeszowi, ale również innym obcym bożkom (Rdz 31,30-35). Należy pamiętać, że jest to okres, w którym plemiona przyszłego Izraela żyły jeszcze obok siebie i dopiero uczyły się osiadłego trybu życia charakterystycznego dla ludności kananejkiej. Pismo Święte mówi, że jedynie w chwilach zagrożenia poszczególne plemiona łączyły się ze sobą pod wodzą jednego charyzmatycznego

<sup>29</sup> Por. J. Paściak, *Boże imię JAHWE*, „Studium Scripturae Anima Theologiae” (1990), s. 226.

<sup>30</sup> Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 147.

przewodnika (Księga Sędziów). Ich asymilacja była możliwa dzięki przymierzu z JHWH. Przestrzeganie tego przymierza było gwarantem zbawienia. Również pod przewodnictwem JHWH toczono wojny, które cementowały więzi między plemionami. To właśnie z tego okresu, w którym rozproszone plemiona zaczynały formować się jako naród, pochodzi biblijne określenie Boga jako Pana Zastępów – *Adanai Cewaot* (יְהוָה צְבָאוֹת) (1Sm 1,3). Z chwilą, gdy plemiona przyjęły wiarę w JHWH, pojawiła się potrzeba pogodzenia dawnych wierzeń, czyli kultu pochodzącego od patriarchów z nową religią. Spoiwem pomiędzy wiarą ojców a wiarą w JHWH jest polecenie Boga, które otrzymuje Mojżesz. Sam Bóg wyraźnie zaznacza, że On jako JHWH jest tym samym, który objawił się ojcom (Wj 3,15). Zatem w całym rodzie Abrahama działał jeden Bóg, który od czasów Mojżesza znany jest pod imieniem JHWH. Świadcstwo to ma swoje podłoże w tradycji elohistycznej (Wj 3,6), która niestety klóci się z wersją przedstawioną przez autora kapłańskiego. Przekonuje on, że JHWH był Bogiem Izraela od czasów wyjścia z Egiptu, natomiast Bóg, który objawił się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, nazywa się אֱלֹהֵי שְׂדֵי (Wj 6,2-3). G. von Rad zauważa, że w Oz 12,10 autor kapłański popełnia błąd, uważając אֱלֹהֵי שְׂדֵי za boga przodków Izraela, bowiem z całą pewnością należy on do grupy bóstw oryginalnie kananejskich (אֱלֹהֵי שְׂדֵי, אֱלֹהֵי שְׂדֵי)<sup>31</sup>. Źródło jahwistyczne prezentuje jeszcze inny pogląd. Trzeba jednak pamiętać, że autorowi jahwistycznemu nie jest znana historia objawienia imienia Bożego. Według niego imię JHWH było znane wszystkim ludziom od zamierzchłych czasów<sup>32</sup>. Z kolei autor związany ze źródłem elohistycznym uważa, że Bóg patriarchów objawił się Mojżeszowi pod imieniem JHWH. Nie jesteśmy w stanie pogodzić stanowiska jahwistycznego z elohistycznym. Jest również pewien szczegół, który nie pozwala uznać dzieła elohistycznego za godne zaufania. Matka Mojżesza miała na imię Jokebed, co można tłumaczyć jako *JHWH jest chwałą* (Wj 6,20). Trzeba zatem zauważyć, że imię Boże mogło być znane przed Mojżeszem. Można wziąć pod uwagę ewentualność, że imię matki Mojżesza zostało zmienione w czasach późniejszych, jednak nie ma na to żadnego dowodu.

Istnieje hipoteza, zgodnie z którą imię JHWH było znane Kenitom<sup>33</sup>. Teoria ta zakłada, jakoby Mojżesz miał poznać i przyjąć Boga JHWH od Kenitów, następnie zaś przekazać wiarę ludowi izraelskiemu przebywającemu w niewoli egipskiej. Czy to możliwe? W Biblii znajdziemy kilka faktów przemawiających za praw-

<sup>31</sup> Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 147.

<sup>32</sup> Zob. M. Uglorz, *JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Dziegielów 2014, s. 100.

<sup>33</sup> Kenici (קניזים) byli starożytnym ludem koczowniczym zamieszkującym południe Kanaanu. Byli jednym z ludów zamieszkujących ziemię, którą Bóg obiecał Abrahamowi. W Piśmie Świętym znajdziemy o nich kilka wzmianek min. Rdz 15,19; Sdz 1,16.

dziwością tej teorii. Po pierwsze trzeba zauważyć, że Mojżesz uciekając z Egiptu zatrzymał się na terenach madianickich, gdzie koczowali m.in. Kenici, zaliczani do jednego z plemion madianickich (Sdz 1,16; 4,11). Kiedy tam przybył, zatrzymał się u Reuela, dostojnika i kapłana madianickiego. Warto zauważyć, że Kenici żyli w przyjaznych stosunkach z Izraelitami. Szwagier Mojżesza o imieniu Hobab, zwany też Keni, był przewodnikiem Izraelitów podczas czterdziestoletniej wędrówki przez pustynię i razem z nimi wkroczył do Ziemi Obiecanej. Przyjaźń między tymi narodami musiała przetrwać próbę czasu, czego ślady odnajdujemy w czasach Dawida (1Sm 30,29) i Salomona (1Sm 15,6). W okresie późniejszym Kenici stają się gorliwymi wyznawcami JHWH (2Krl 10,15-17). Przypuszcza się, że Reuel, u którego zatrzymał się Mojżesz, mógł być kapłanem Boga JHWH. Istotnie w Wj 18,1 Reuel nazwany jest kapłanem, ale nie wynika z tego, że chodzi o kapłana Boga JHWH. Również, gdyby Reuel był prawdziwie kapłanem JHWH, czy wyrażałby zdziwienie, że Bóg, któremu służy, jest jedyny, najwyższy i najpotężniejszy? Także mało prawdopodobne wydaje się, aby teść Mojżesza złożył ofiarę Bogu w obecności starszych Izraela (Wj 18,12). Mógł on raczej przynieść dary na ofiarę i w obecności Aarona i starszych spożyć chleb przed obliczem Pana<sup>34</sup>. Gdyby jednak wziąć pod uwagę prawdziwość relacji mówiącej o złożeniu ofiary przez Reuela, wówczas należy uznać, że nie ma mowy o ofierze dla JHWH, lecz dla *Elohim*, czyli Boga. Dodatkowo imię teścia Mojżesza oznacza „przyjaciel Boga”, co nie ma związku z imieniem Bożym JHWH. Zatem nie ma żadnych podstaw, aby stwierdzić, że jahwizm izraelski ma swój fundament w kulturze kenickiej. Pogląd mówiący o tym, że imię Boże JHWH było znane wszystkim od samego początku, pozostaje jedynie interpretacją autora jahwistycznego, która nie znajduje swego potwierdzenia w źródłach<sup>35</sup>.

Bóg JHWH pochodzący z czasów Mojżesza bez wątpienia posiada cechy Boga jedyne. Jest On stwórcą nieba i ziemi nie związanym z żadnym miejscem. Wiara ludów sąsiadujących z Izraelem (Moabici, Madianici) różniła się od wiary w JHWH. Mimo to, ich wierzenia nie przekształciły się w wiarę monoteistyczną. Ciekawa jest deklaracja Boga Izraela: *Ja jestem JHWH* (Wj 20,2), która przesiąknięta jest politeizmem. Skąd taki wniosek? Wydaje się, że Bóg przedstawia się z imienia, aby nie było wątpliwości o kogo chodzi, a co za tym idzie, aby nie został pomyłony z innym bóstwem<sup>36</sup>. Przykazanie *nie będziesz miał innych bogów obok mnie* (Wj 20,3) zdaje się potwierdzać fakt, że zawarcie przymierza z Mojżeszem dopuszcza istnienie innych bogów oprócz JHWH. Zatem religię czasów Mojżesza

<sup>34</sup> Zob. M. Buber, *Mojżesz*, Warszawa 1998, s. 77.

<sup>35</sup> Zob. M. Uglorz, *JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Dziegielów 2014, s.104.

<sup>36</sup> Zob. J.S. Synowiec, *Mojżesz i jego religia*, Kraków 1996, s. 79.

można bardziej nazwać monoteizmem praktycznym lub monolatrią. Monoteizm teoretyczny zdaje się w pełni objawiać i być wyznawany dopiero w czasach wielkich starotestamentalnych proroków<sup>37</sup>.

## 5. Bóstwa starożytnego Ugarit

Obecna wiedza na temat religii ugaryckiej opiera się przede wszystkim na tekstach religijnych. W mniejszym stopniu bazuje na ikonografii, rzeźbach, czy ówczesnej architekturze religijnej. Nie ulega wątpliwości, że można ją zaliczyć do szeroko pojętego kręgu kananejskiego. Elementy składające się na religię Ugarit mają podłoże zarówno semickie jak i huryckie. Widoczne są także wpływy egipskie i mezopotamskie<sup>38</sup>.

### 5.1 El (𐎎𐎗)

Mitologia starożytnego Ugarit może być rozpoznawalna w tych częściach Biblii, w których mitologia Izraela (Kanaanu) nie została wyeliminowana przez monoteistów. W tej tradycji dominują dwie boskie postacie: bóstwo mądrego twórcy, które czasem nazywane jest *Jahwe*, ale którego prawdziwe imię wydaje się być *El* lub *Elohim*<sup>39</sup>.

Nazwa *El* (hebr. 𐎎𐎗) jest taka sama we wszystkich językach zachodniosemickich. Można zatem uznać, że *El* jako głowa zachodniosemickiego panteonu był uważany za boga wyjątkowego i bardzo ważnego. Pomimo tego, że etymologia tego imienia pozostaje nadal niejasna, to można przypuszczać, że *El* jest homofonem<sup>40</sup> pochodzącym od rdzenia *wl*, który oznacza „stać na czele, przewodzić”. Imię *El* występuje w imionach osobowych poświęconych w Ebla, Mari i Amarna, brak jednak analogicznych dowodów w rejonach Mezopotamii, co może wykluczyć jego kult na tym terenie<sup>41</sup>.

Przy próbie zbadania etymologii słowa *El* dowiadujemy się, że może ono pochodzić od rdzenia 𐎎𐎗, co oznacza tyle, co „przewodzić” lub „być mocnym”.

<sup>37</sup> Zob. A. Jasiński, *Służcie JAHWE z weselem. Kyriologia starotestamentalna na tle środowiska biblijnego*, Opole 1998, s. 260.

<sup>38</sup> Zob. M. Majewski, *Ugarit – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu* [PDF], Kraków 2010, s. 29.

<sup>39</sup> Zob. B. Lang, *The Hebrew God. Portrait of an Ancient Deity*, New Haven-London 2002, s. 24.

<sup>40</sup> Wyrząd podobny fonetycznie do innych wyrazów, jednak o odmiennym znaczeniu i pisowni, np. *morze* i *może*.

<sup>41</sup> Zob. M.S. Smith, *The Origins of biblical monotheism. Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts*, Oxford – New York 2001, s. 135.

Rdzeń o podobnym znaczeniu to אלה. Samo אל oznacza również „być mocnym” lub „wiązać”. Bez względu na to, za którą etymologią się opowiemy, słowo *El* będzie utożsamiać się z ideą władzy i potęgi. Trzeba jednak zauważyć, że owa potęga i władza nie są do końca wyznacznikami Boga Starego Testamentu, bowiem inne pojęcie opisuje istotę Boga Izraela<sup>42</sup>.

Na kartach Starego Testamentu możemy znaleźć – oprócz אל – inne słowa odnoszące się do Boga. Są nimi *Elohim* (אלהים) oraz *Eloha* (אלוה). Wszystkie formy oznaczające Boga bez wątpienia odnoszą się do sfery sacrum. W odniesieniu do jednego Boga אלהים nie znajdziemy odpowiednika w innych językach pokrewnych hebrajskiemu. Forma אלהים z gramatycznego punktu widzenia jest rzeczownikiem w liczbie mnogiej, zaś jego pochodzenie pozostaje niejasne. Wielu biblistów określa tę formę jako liczbę mnogą abstrakcyjną lub intensywną. Liczba mnoga abstrakcyjna wyraża tutaj bóstwo istniejące jako jedna niezrównana moc i siła. Stąd można łatwo zauważyć, że Stary Testament, aby oznaczyć jednego i prawdziwego Boga Izraela, korzysta z terminu אלהים<sup>43</sup>.

M. Majewski zaznacza, że אלהים, odnoszące się do terminów „bóg”, „bóstwo”, czy „bogowie”, jest rzeczownikiem najbardziej pojemnym, skupiającym w sobie wszystkie trzy tłumaczenia. Jednak przy lekturze Rdz 1 należy zauważyć, że autor dzieła P rozumie tę terminologię nieco inaczej. אלהים nie jest terminem pojemnym, ale tytułem konkretnego Boga. W całym dziele kapłańskim termin ten łączy się z orzeczeniem w liczbie pojedynczej i mimo, że nie posiada rodzajnika, jest rzeczownikiem określonym, imieniem własnym<sup>44</sup>.

Niekiedy używano również innej formy liczby mnogiej *Elim* (אלים). Autorzy Starego Testamentu opisując bóstwa pogańskie sięgali czasem po ten rzeczownik. Najczęściej dokonywano wtedy połączeń typu: *El Elim* (אל אלים) czyli Bóg nad bogami (Dn 11,36). Formę tę możemy rozumieć dwojako. Z jednej strony אל אלים jest Bogiem wielkim, któremu nikt ani nic nie jest w stanie dorównać. Z drugiej strony można by uznać, że Bóg nad bogami to określenie odnoszące się do Boga Izraela panującego nad innymi bóstwami pogańskimi<sup>45</sup>.

Forma אלהים, którą spotykamy często w Starym Testamencie, może budzić wątpliwości lub przynajmniej uzasadnione emocje. Po dokonaniu analizy morfologicznej można dojść do wniosku, że jest to ślad pozostawiony po politeizmie izraelskim. Bez względu na domysły i wypływające z nich wnioski trzeba wiedzieć,

<sup>42</sup> Zob. M. Uglorz, *JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Dzięgielów 2014, s. 77.

<sup>43</sup> Zob. J. Kudasiewicz, *Biblia - Historia - Nauka*, Kraków 1978, s. 95.

<sup>44</sup> Zob. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018, s. 122.

<sup>45</sup> Por. M. Uglorz, *JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Dzięgielów 2014, s. 75.

że słowo  $\text{אלים}$  w szczególności  $\text{אלהים}$  zawsze będzie odnosić się do jednego Boga. Pomimo tego, iż  $\text{אלהים}$  nie jest imieniem, to jednak może być używane jako takie tylko w odniesieniu do Boga. Autorzy Starego Testamentu chcą podkreślić, że jedynie Bóg Izraela, którego prawdziwe imię brzmi JHWH ( $\text{יהוה}$ ), jest Bogiem w pełnym tego słowa znaczeniu<sup>46</sup>.

Najobszerniejsze źródło dotyczące interesującego nas bóstwa pochodzi z epoki brązu, z Ugarit. Znalezione teksty potwierdzają użycie imienia *El* ponad pięćset razy w znaczeniu ogólnym, ale też w odniesieniu do imienia bóstwa jak i imienia własnego. Jego rola jako ojca odnosi się do panteonu, który stanowi boską rodzinę. Świadczy o tym fakt, że członków owej rodziny określa się mianem *dr 'il*, czyli „krąg El”, czy tłumacząc dosłownie „rodzina El”. Jako boski przodek wódz ugaryckiego panteonu nazywany jest czasem *'il yknnh* czyli „El, który go (świat) stworzył”. Jako boski autorytet patriarchalny nadzoruje on działanie swojego panteonu. Wydaje decyzje i sprawuje władzę nad pozostałymi bóstwami. Autorytet *El* wyraża się w tytule „król” (ug. *mlk*, hebr.  $\text{מלך}$ ). To samo pojęcie zdaje się leżeć u podstaw określenia „byk”, co miałooby w symboliczny sposób wyrazić silnego i potężnego wodza<sup>47</sup>.

O ile w epoce brązu kult boga *El* ma się bardzo dobrze, o tyle w epoce żelaza (Lewant) zaczyna nieco słabnąć, a miejscami zanikać na korzyść *Baala*. Fakt ten zostaje potwierdzony przez K. Van der Toorna, który uważa, że *El* był pospolitym bóstwem semickim jedynie w kręgach północno-zachodnich i właśnie tam poświęcano mu uwagę w pierwszym tysiącleciu przed Chr. Jego miejsce stopniowo zastępował *Szamelem* lub *Baal*<sup>48</sup>.

Imię *El* pojawia się w Biblii Hebrajskiej 230 razy. Zazwyczaj odnosi się do obcego bóstwa (Ez 28,2), jak i do głównego bóstwa Izraela. Najczęściej używa się tego słowa w połączeniu z innymi elementami, np. z przyrostkami. Niektóre księgi poetyckie używają *El* jako nazwy własnej bóstwa określając go jako *niemilującego nieprawość* (Ps 5,5), *sprawiedliwego sędziego* (Ps. 7,12), *skale służącą do schronienia* (2Sm 22,3), *tarczę ochronną* (2Sm 22, 31), jak również jako określenie siebie samego jako boga (Iz 43,12). Zakłada się, że w Izraelu nie istniał samodzielny kult boga *El*, chyba że w połączeniu z kultem *Jahwe*.

W Starym Testamencie można znaleźć ślady pradawnych tradycji. Przykładem jest fragment o patriarsze Jakubie, który wracając z Charanu kupił *kawał pola* od Chamora i rozbił tam swe namioty. Następnie zbudował ołtarz i nazwał go *El Elohe Israel* ( $\text{אל אלהי ישראל}$ ), co oznacza *El, Bóg Izraela* (Rdz. 33,20). Wydaje się

<sup>46</sup> Por. O. Plöger, *Das Buch Daniel*, Berlin 1965, s. 165.

<sup>47</sup> Por. M.S. Smith, *The Origins of biblical monotheism. Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts*, Oxford – New York 2001, s. 135-136.

<sup>48</sup> Zob. K. Van der Toorn, *Anty-Yahu, some other deities, and the Jews of Elephantine*, “Numen” XXXIX/1 (1992), s. 82.

zatem, że praojcowie Izraela, przybywając z Charanu przynieśli ze sobą starodawny kult *Ela*, który w ich czasach mógł już odchodzić w zapomnienie. Tekst ten ewidentnie zawiera elementy późniejszej redakcji, bowiem termin  $\text{לְאֱלֹהֵי}$  odnoszący się do grupy jako narodu zaczyna funkcjonować dopiero po osiedleniu się plemion upatrujących swego założyciela i praojca w Jakubie. Warto zauważyć, że w 35 rozdziale Księgi Rodzaju odnoszącym się do Jakuba i budowy ołtarza dla Boga, użyto formuły *mizbeah la el* ( $\text{מִזְבֵּחַ לְאֵל}$ ), (*ołtarz dla El*) (Rdz 35,1;35,3). Czy może to wskazywać, że opuszczenie ziemi Ur już przez patriarchę Abrahama było podyktowane słabnącym kultem boga *El*, który mógł ustępować miejsca bóstwom „młodszej generacji”? Czy starożytny Kanaan stał się ostatnią kolebką czci boga *El*? Czy właśnie dlatego Abraham ruszył do Kanaanu? Należy zwrócić uwagę na dość znaczący szczegół. Starohebrajski *El* różni się od bóstwa z tekstów ugaryckich. Przede wszystkim hebrajski *El* jest bogiem transcendentnym. Poza tym nie posiada żony i nie uwodzi ziemianek wzorem bóstwa z Ugarit. Nie można zatem uznać, że Bóg Abrahama jest tym samym, którego czczono na Bliskim Wschodzie<sup>49</sup>.

Abraham, Izaak i Jakub są wyznawcami Boga Izraela. Słowo *israel* ( $\text{יִשְׂרָאֵל}$ ) znaczy tyle co *Bóg walczy* (Rdz 32,29; Oz 12,4.5) lub *Bóg panuje*. Warto zaznaczyć, że w słowie tym, które przecież odnosi się do narodu, zawarte jest imię *El* ( $\text{אֵל}$ ). Sam tytuł *Bóg Izraela* wywodzi się z rejonów związanych z patriarchą Józefem a zatem z późniejszą północną stolicą państwa, Sychem (Rdz 33,20; Joz 8,30), którą Jeroboam I (926-907 przed Chr.) ustanowił po secesji plemion północnych<sup>50</sup>.

Wszzechmogący, wieczny, widzący to przymioty, za pomocą których Stary Testament daje nam wyobrażenie o Bogu. Warto jednak zadać pytanie, czy te i inne przymiotniki odnoszą się do jednego i tego samego Boga? A może są to pewnego rodzaju formuły, za pomocą których łatwiej było odróżnić od siebie bogów czczonych w różnych miejscach i sanktuariach? Wydaje się, że terminy *el bet-el* ( $\text{אֵל בֵּית-אֵל}$ ), *el roi* ( $\text{אֵל רֹאִי}$ ) czy *el elion* ( $\text{אֵל עֲלִיּוֹן}$ ) są tytułami bóstw lokalnych, które z biegiem czasu stały się dla patriarchów postaciami skupiającymi w sobie jednego Boga, który objawił się Abrahamowi (Rdz 12,1). Kim był zatem *El* dla patriarchów? Niezwykle trudne jest udzielenie jednoznacznej odpowiedzi, bowiem na ślady pierwotnej tradycji nałożyły się doświadczenia plemion izraelskich, dla których wiara w Boga była już wiarą w JHWH. Również należy zauważyć, że wśród ludności zamieszkującej Bliski Wschód w czasach patriarchów cechy jednego bóstwa z łatwością przenoszono na drugie, przypisując przy tym poszczególnym bóstwom władzę uniwersalną<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Por. M. Uglorz, *JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Dziegielów 2014, s. 78.

<sup>50</sup> Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 48.

<sup>51</sup> Por. W.F. Albright, *Od epoki kamienia do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, s. 179-180.



Zachowane w Pięcioksięgu informacje na temat religii patriarchów są różnie oceniane. Pierwsze dwie księgi Tory Mojżeszowej dostarczają informacji, że cechą religii patriarchów było oddawanie czci Bogu, który był *Bogiem ojca*. Odzwierciedla się to w wyrażeniach *Bóg mojego ojca* (אֱלֹהֵי אָבִי) (Rdz 31,5), *Bóg twojego ojca* (אֱלֹהֵי אָבִיךָ) (Rdz 46,3), *Bóg waszych ojców* (אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם) (Wj 3,13) jak również *Bóg twego ojca Abrahama* (אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ) (Rdz 26,24) czy *Bóg Izaaka* (אֱלֹהֵי יִצְחָק) (Rdz 32,10). Interesujące jest, że o Bogu Abrahama nie mówią przekazy o Abrahamie, lecz o jego synu Izaaku, podobnie jest z Izaakiem. Należy zatem wnioskować, że *Bóg ojca* był Bogiem przekazywanym z pokolenia na pokolenie. W ten sposób wiara przodka z czasem stawała się wiarą rodu, potem całego klanu czy szczepu. Taka interpretacja jest wiarygodna, co mogą potwierdzać starosyryjskie teksty z Kapadocji pochodzące z XIX w. przed Chr., w których wymienione są imiona bóstw w podobny sposób np. „Amurru, bóg mojego ojca”, czy „Isztar-Gwiazda, bogini naszych ojców”<sup>52</sup>.

Ze źródeł Starego Testamentu wynika, że Bóg patriarchów nosił pewne cechy i ślady starożytnego kultu *Ela*. Można to zauważyć w księgach poetyckich, wśród których jako przykład należy wymienić Psalm 82,1, gdzie czytamy: *Bóg* (אֱלֹהִים) *powstaje w zgromadzeniu bogów* (לְאֵלִים), *pośrodku bogów* (בְּתוֹכָם) *sąd odbywa*. Bez problemu można tutaj dostrzec ślady mitologii, jednakże wydaje się, że są one jedynie warstwą literacką. Mało prawdopodobne jest, aby rozwinięta w tym okresie religia izraelska dopuszczała istnienie innego bóstwa poza Bogiem Izraela<sup>53</sup>.

## 5.2 Bóg najwyższy (אֱלֹהֵי יְיָ)

Z tytułem *elion* (אֱלֹהֵי יְיָ) spotykamy się w Rdz 14,18 w kontekście powrotu Abrahama ze zwycięskiej wyprawy wojennej nad Kedorlaomerem i królami, którzy z nim byli. Patriarcha składa dziesięćcinę Melchizedekowi, królowi Salemu, który jest zarazem kapłanem אֱלֹהֵי יְיָ. Wszystko wskazuje na to, że złożona przez Abraham ofiara wynika z identyfikacji Boga Salemu z Bogiem, który ukazał mu się w Charanie. Bez względu na to, czy protoplasta narodu izraelskiego widzi w Bogu Salemu swojego Boga, czy też nie, pozostaje faktem, że אֱלֹהֵי יְיָ jest bogiem pozaizraelskim<sup>54</sup>, utożsamianym w starej tradycji z panem nieba i ziemi. Przymiotnik אֱלֹהֵי יְיָ wzmacnia treść zawartą w słowie אֱלֹהֵי יְיָ oznaczając tego, który przewodzi i jest mocny. Tytuł ten występuje w Starym Testamencie 31 razy, z czego aż 21 w Psalmach, co może oznaczać, że był on przede wszystkim związany z kultem. Może to dowodzić, że po

<sup>52</sup> Por. J.S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 86-87.

<sup>53</sup> Por. S. Lach, *Księga Psalmów*, Komentarze do Starego Testamentu VII-2; Warszawa 1990, s. 369.

<sup>54</sup> Por. H. Witezyk, *Pokorny wołał i Pan go wysłuchał (Ps,34,7n). Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Lublin 1997, s. 258.

zdobyciu Jerozolimy przez króla Dawida kult Boga Salemu został zaadaptowany przez Izraelitów. Psalmi paralelnie wymieniają  $\text{אֱלֹהֵי יְהוָה}$  z JHWH (Ps 7,18; 47,3; 97,9), co może dowodzić, że  $\text{אֱלֹהֵי יְהוָה}$  stosowano jako przydomek dla JHWH. Zatem pobożny izraelita, zanosząc swą modlitwę do Boga, wyrażał wiarę w *Jahwe*, który stał na czele panteonu bóstw kananejskich, zaś w okresie monoteizmu do Boga jedyne, stwórcy nieba i ziemi<sup>55</sup>.

Niezwykle interesująca jest interpretacja targumiczna, która wydaje się zupełnie inaczej przedstawiać Melchizedeka, niż czyni to Biblia Hebrajska, czy chociażby LXX, w której Melchizedek również jest królem Salemu ( $\text{Μελχισεδεκ βασιλεύς Σαλημ}$ ) oraz kapłanem Boga Najwyższego ( $\text{ιερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου}$ ) (Rdz 14,18). *Targum Neofiti I* do Księgi Rodzaju nie dość, że nazywa Melchizedeka *królem Jeruzalem* ( $\text{מלכא דירושלם}$ ), to dodaje jeszcze wyjaśnienie – *czyli Wielki Szem* ( $\text{הוא שם רובה}$ ). Ów *Wielki Szem* jest w tradycji rabinicznej tożsamy z Szemem (Semem, synem Noego) na podstawie chronologii zawartej w Rdz 11,10-26. Wobec powyższego w tradycji targumicznej nie ma mowy o kapłanie  $\text{אֱלֹהֵי יְהוָה}$ , o którym wyraźnie wspomina Biblia Hebrajska czy LXX. Warto dodać, że pod koniec wiersza 18 *Targum Neofiti I* nazywa Melchizedeka tym, który sprawuje władzę w *najwyższym kapłaństwie* ( $\text{בכהנת רבחה}$ ), tym samym utożsamia go z najwyższym kapłanem, czyli arcykapłanem<sup>56</sup>.

### 5.3 Bóg wszechmogący ( $\text{אֱלֹהֵי שְׁדַי}$ )

Termin *el szaddai* ( $\text{אֱלֹהֵי שְׁדַי}$ ) znany jest z Rdz 17,1 bowiem w ten sposób Bóg przedstawia się Abrahamowi mówiąc: *Jam jest Bóg wszechmogący* ( $\text{אֱנִי-אֱלֹהֵי שְׁדַי}$ ). Co ciekawe, kiedy Mojżesz jest świadkiem teofanii w krzewie gorejącym, Bóg przedstawia się jako *Jahwe* dodając: *Ja objawilem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako Bóg wszechmocny* ( $\text{וְאָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדַי}$ ). Zatem Bóg, który objawił się Mojżeszowi, jest tym samym Bogiem, którego czcili ojcowie jako  $\text{אֱלֹהֵי שְׁדַי}$ . W kwestii etymologii terminu  $\text{אֱלֹהֵי שְׁדַי}$  nie mamy żadnej pewności. LXX tłumaczy go jako  $\text{παντοκράτωρ}$  – wszechmogący<sup>57</sup>, zaś Wulgata jako *omnipotens*. Wszystko wskazuje na to, że termin ten związany jest z akkadyjskim *šadu(m)*, co oznacza *górzę* lub *pasmo górskie*, bądź co bardziej prawdopodobne z rzeczownikiem *šaddā'u* oznaczającym *siedlisko górskie* lub dosłownie *kogoś*,

<sup>55</sup> Por. M. Uglorz, *JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Dziegielów 2014, s. 79-80.

<sup>56</sup> Por. M.S. Wróbel, *Targum Neofiti I. Księga Rodzaju*, Lublin 2014, s. 117.

<sup>57</sup> Zob. M. Gołębiowski, *Objawienie Boga w Starym Testamencie*, „Studia Theologica Varsaviensia” 23/2 (1985), s. 19-43.

kto mieszka w górze, górach<sup>58</sup>. W czasach starożytnych góra były symbolem majestatu, mocy, wielkości, czegoś niedostępnego. Istnieje przypuszczenie, że אֱלֹהֵי הַר to po prostu „Bóg góry”, przy czym należy pamiętać, że dysponując znajomością wczesnych panteonów semickich nie należy doszukiwać się jakiejś linii podziału między אֱלֹהֵי הַר a אֱלֹהֵי הַר. Również wydaje się nie do pomyślenia, aby przedrostek אֱלֹהֵי odnosił się wyłącznie do *Ela*. Mógł być raczej swego rodzaju powszechnym określeniem innej nazwy boskiej, czy nawet nieosobowej, nadprzyrodzonej siły<sup>59</sup>.

Stary Testament wspomina, że *Jahwe* pochodzi z Synaju (Pwt 33,2; Sdz 5,4n). Oznaczałoby to, że Jego siedzibą są góry, które zawsze budziły podziw i respekt u starożytnych, bowiem to właśnie szczyty stawały się poprzez swoją niedostępność miejscem zamieszkania i przebywania bogów. Potęga gór była zarazem potęgą przebywających tam bóstw. Dokonując analizy przymiotnika אֱלֹהֵי הַר, Schedl zauważa, że podwojenie w postaci *dagesza* wpisane w הַר może oznaczać, że pierwotnym rdzeniem przymiotnika mógł być אֱלֹהֵי הַר, co oznacza „być potężnym”<sup>60</sup>. W późniejszej tradycji Izraela JHWH nie jest związany z żadnym konkretnym miejscem, przestrzenią a także z czasem.

Targum *Neofiti I* do Księgi Rodzaju nie używa odpowiednika hebrajskiego אֱלֹהֵי הַר. Forma ta została zastąpiona przez *Bóg Niebios* (אֱלֹהֵי שָׁמַיִם) (Rdz 17,1; 48,3)<sup>61</sup>. Analogicznie zastąpiono אֱלֹהֵי הַר w Księdze Wyjścia, gdzie Bóg przedstawia się Mojżeszowi jako ten, który ukazał się patriarchom pod imieniem *Bóg Niebios* (אֱלֹהֵי שָׁמַיִם) (Wj 6,3)<sup>62</sup>. Należy stwierdzić, że cała tradycja targumiczna korzysta z aramejskiego tytułu *Bóg Niebios*, pomijając i całkowicie zastępując hebrajskie אֱלֹהֵי הַר.

Podsumowując należy stwierdzić, że zarówno JHWH jak i *El* to postacie boskie, które w czasach patriarchów jak i Mojżesza były bardzo dobrze znane Izraelitom. Biblia Hebrajska pozostawiła zbyt wiele śladów odnoszących się do *Ela*, pierwotnego ojca i boga panteonu wyznawanego przez protoplastów narodu wybranego. Mimo to trzeba pamiętać, że Stary Testament to dzieło natchnione, które zawiera wzniosłą naukę o Bogu. Jest świadectwem wielu pokoleń izraelskich odnoszącym się do objawienia Boga, który wybrał ojców narodu i powierzył im swoje słowo, wolę i czyny, które są łaskawym pochyleniem się nad ludem wybranym. Jest to wydarzenie bez precedensu, którego darmo szukać w religiach starożytnego wschodu.

<sup>58</sup> Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, “אֱלֹהֵי הַר”, *WSHPiAPST II*, s. 425-426.

<sup>59</sup> Por. W.F. Albright, *Od epoki kamienia do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, s. 202.

<sup>60</sup> Por. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*. I. *Starożytny Wschód i prehistoria biblijna*. II. *Lud Bożego Przymierza*. III. *Złoty wiek Dawida*. IV. *Zew Proroków*. V. *Ku pełni czasu*, Tuchów 1996, s. 57.

<sup>61</sup> Por. M.S. Wróbel, *Targum Neofiti I. Księga Rodzaju*, Lublin 2014, s. 139.

<sup>62</sup> Por. M.S. Wróbel, *Targum Neofiti I. Księga Wyjścia*, Lublin 2017, s. 49.

Niezwykle trudno jest odnaleźć moment, kiedy szczepy gromadzące się w jeden naród zaczęły kierować swoje serce ku Bogu JHWH, odrzucając przy tym kult starych bóstw. Pięcioksiąg Mojżeszowy nie ułatwia tego zadania, bowiem jak powiedziano wyżej, źródło J uznaje wiarę w JHWH od samego początku istnienia świata i człowieka, podczas gdy źródła E i P nie pozostawiają wątpliwości, opowiadając się za wiarą patriarchów w *Ela* znanego w tradycji jako אֱלֹהִים, czy אֱלֹהֵי שָׁמַיִם. Bardzo ważnym elementem dla starożytnych mieszkańców żyznego półksiężycy była wiara nie tyle w istnienie Boga, ale w Jego nieustanną obecność i działanie zbawcze. Zatem próżno szukać w Starym Testamencie spekulacji na temat istoty Boga, podobnej choćby w najmniejszym stopniu do filozofii greckiej czy nawet wczesnego chrześcijaństwa. Bóg po prostu jest i to nie ulega wątpliwości. To właśnie On ukazał się Abrahamowi, Mojżeszowi i jest Dawcą zbawienia dla umiłowanego ludu. Kwestią sporną pozostaje Boże imię, które od czasów prehistorii biblijnej ulegało pewnym modyfikacjom. W wyobrażeniu każdego Hebrajczyka imię wyrażało charakter, osobowość, tożsamość czy nawet istotę rzeczy. Zmiana imienia związana była z przemianą osoby. Przykładem jest Abram, którego imię zostało zmienione na Abraham. Ta zmiana niosła w sobie niejako nowe narodzenie, bowiem zwykły pasterz stał się z woli Bożej ojcem wielkiego narodu (Rdz 17,5). Można zatem domniemywać, że jeśli pierwotnym bóstwem Izraela był *El*, zatem zmiana jego imienia na JHWH wiązała się z ogromną przemianą, nie tylko samej tożsamości, ale i wszystkich cech osobowych, które posiadało nowe bóstwo. Tekst biblijny nie pozostawia wątpliwości, że pierwotna wiara ojców utrzymywała się bardzo długo. Przykładem tego mogą być Psalmy, których autorstwo przypisywane jest przez tradycję królowi Dawidowi (Ps 3,3; 7,2;9,3). Należy jednak zauważyć, że przybliżony czas odbicia Jerozolimy z rąk Jebusytów datuje się na 1000 r. przed Chr., zatem dawno po patriarchach, Mojżeszu, czy nawet po okresie Sędziów. Bez względu na to, jakie były początki wiary w JHWH, trzeba stwierdzić, że nie znajdujemy jej śladów w czasach przed Mojżeszowych. W związku z tym nie możemy doszukiwać się nawet początkowych jahwistycznych elementów u patriarchów. Nie należy jednak całkowicie odrzucić obrazu religii patriarchów, bowiem byłoby to poważnym błędem. Obraz wierzeń opisanych w Księdze Rodzaju należy nadal badać i porównywać z wiedzą o religii z początku II tysiąclecia, którą dysponujemy, zwłaszcza jeśli chodzi o kraje zachodnio - i północnosemickie, których dalekimi krewnymi są biblijni patriarchowie. Bez względu na stan obecnych badań nie ulega wątpliwości, że religia patriarchów prezentowana w Księdze Rodzaju odnosi się do zjawiska historycznego dalekiego od wszelkiego rodzaju anachronizmów<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> Por. J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 98-99.

## Bibliografia

- Albright, W.F., *Od epoki kamienia do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967.
- Bright, J., *Historia Izraela*, Warszawa 1994.
- Buber, M., *Mojżesz*, Warszawa 1998.
- Cinal, S., *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*, Kraków 1997.
- Day, J., *Jahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, New York 2002.
- Gołębiewski, M., „Objawienie Boga w Starym Testamencie”, *Studia Theologica Varsaviensia* 23/2 (1985) 19-43.
- Grant, M., *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991.
- Jasiński, A., *Służcie JAHWE z weselem. Kyriologia starotestamentalna na tle środowiska biblijnego*, Opole 1998.
- Kochler, L., Baumgartner, W., Stamm, J.J., “יְהוָה”, *Wielki Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu*, red. Przemysław Dec, Warszawa 2013, 425-426.
- Kudasiewicz, J., *Biblia - Historia - Nauka*, Kraków 1978.
- Lang, B., *The Hebrew God. Portrait of an Ancient Deity*, New Haven-London 2002.
- Lemański, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. II. Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43. III. Księga Rodzaju. Rozdziały 37-50*, Częstochowa 2005.
- Łach, S., *Księga Psalmów*, Warszawa 1990.
- Majewski, M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.
- Majewski, M., *Ugarit – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu* [PDF], Kraków 2010.
- Mendecki, N., „Stela króla Meszy”, *Collectanea Theologica* 57/2 (1987), s. 39-48.
- Paściak, J., „Boże imię JAHWE”, *Studium Scripturae Anima Theologiae* (1990), s. 226.
- Plöger, O., *Das Buch Daniel*, Berlin 1965.
- Schedl, C., *Historia Starego Testamentu. I. Starożytny Wschód i prehistoria biblijna. II. Lud Bożego Przymierza. III. Złoty wiek Dawida. IV. Zew Proroków. V. Ku pełni czasu*, Tuchów 1996.
- Schreiner, J., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999.
- Smith, M.S., *The origins of biblical monotheism. Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts*, Oxford – New York 2001.
- Stanek, T., *Jahwe a Bogowie Ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Poznań 2002.
- Synowiec, J.S., *Mojżesz i jego religia*, Kraków 1996.
- Synowiec, J.S., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.
- Szamocki, G., „Bóg Izraela – Wojownik czy Miłośnik Pokoju?”, *Verbum Vitae* 30 (2016), s. 17-41.
- Tronina, A., *Bóg przybywa ze Synaju*, Lublin 1989.
- Tyloch, W., *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980.
- Uglorz, M., *JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Dziegielów 2014.
- Van der Toorn, K., „Anty-Yahu, some other deities, and the Jews of Elephantine” *Numen* XXXIX/1, Leiden 1992.
- von Rad, G., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.
- Wellhausen, J., *Prolegomena to the History of Israel*, Edinburgh 1885.
- Witczyk, H., *Pokorny wolał i Pan go wysłuchał (Ps,34,7n). Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Lublin 1997.
- Wróbel, M.S., *Targum Neofiti I. Księga Rodzaju*, Lublin 2014.
- Wróbel, M.S., *Targum Neofiti I. Księga Wyjścia*, Lublin 2017.



JAKUB WOŹNIAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

ORCID: 0000-0002-3994-619X

## The Martyrological Dimension of Petrine Primacy in the Teachings of Joseph Ratzinger - Benedict XVI

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-003](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-003)

**Abstract:** The author succinctly discusses the martyrological dimension of Petrine primacy on the basis of the teachings of Joseph Ratzinger - Benedict XVI. The paper presents the biblical foundation of the prophecy of St. Peter's death as a martyr made by the Risen Jesus on the shore of the Sea of Galilee, offering an analysis of the Greek text of John 21:18–19. In his further reflections, the author discusses the development of the term “witness” in its Greek and Christian understanding. Then he briefly addresses the significance of a martyr as defined by Christian theology, explaining the dimensions of red and white martyrdom. In the fourth and last part of the paper, martyrological elements of the primacy are presented, including references to a work by Cardinal Reginald Pole quoted by Joseph Ratzinger.

**Keywords:** Petrine primacy, martyrdom, testimony, imitation, cross, humility, responsibility

## Martyrologiczny wymiar prymatu piotrowego w nauczaniu Josepha Ratzingera - Benedykta XVI

**Streszczenie:** Autor artykułu w sposób zwięzły omawia element martyrologiczny wymiaru prymatu Piotrowego w oparciu o nauczanie Josepha Ratzingera - Benedykta XVI. W swoim artykule ukazuje podstawę biblijną zapowiedzi męczeńskiej śmierci św. Piotra, które wypowiedział zmartwychwstały Jezus nad Jeziorem Tyberiadzkim, analizując tym samym grecki tekst J 21, 18-19. W dalszej refleksji autor omawia kształtowanie się terminu „świadek” w rozumieniu greckim jak i chrześcijańskim. Następnie krótko omawia znaczenie

męczennika w rozumieniu teologii chrześcijańskiej ukazując wymiar czerwony i biały męczeństwa. W ostatniej, czwartej części, ukazane zostają elementy martyrologicznego prymatu, w której następuje odwołanie do dzieła kardynała Reginalda Pola, na które powołuje się Joseph Ratzinger.

Słowa kluczowe: prymat Piotrowy, męczeństwo, świadectwo, naśladowanie, krzyż, pokora, odpowiedzialność.

## Introduction

The concept of Petrine primacy incorporates many aspects that reveal the richness of the Petrine ministry and, at the same time, the dignity of the Petrine office in the modern world. In addition to such aspects as strengthening others in their faith and directing them towards God, supporting the doubters and being guarantor of unity and a moral authority, there is also a less-known element that is often overlooked, and yet remains essential: the martyrological dimension. In this respect, the ministry of the Vicar of Christ can be understood as shouldering the burden of witness in today's world—a world marked not only by a crisis of morality and ethics, but also by that of culture and identity.

This paper explores the martyrological dimension of the ministry of the Successor of Saint Peter by establishing its biblical basis, examining the development and understanding of the word “witness” in the Greek and Christian worlds and highlighting the three dimensions of the theology of martyrdom associated with the primacy of Peter. The author's main source of reference is Joseph Ratzinger's/Benedict XVI's academic and theological reflection on the subject.

## 1. The Biblical Basis of the Prophecy of Peter's Martyrdom (John 21:18–19)

A biblical foundation for our discussion of the martyrological dimension of Petrine primacy can be found in the words directed by Jesus to Simon, son of John (cf. John 21:15), as recounted by the author of the Fourth Gospel: *Amēn, amēn, legō soi, hote ēs neōteros, ezōnnyes seauton kai periepateis hopou ētheles; hotan de gērasēs, ekteneis tas cheiras sou, kai allos zōsei se kai oisei hopou ou theleis. Touto de eipen sēmainōn poiō thanatō doxasei ton Theon. Kai touto eipōn, legei autō, Akolouthei moi* (John 21:18–19)<sup>1</sup>. The prophecy spoken by the Risen Jesus to and

<sup>1</sup> “‘Truly, truly, I say to you, when you were young, you girded yourself and walked where you would; but when you are old, you will stretch out your hands, and another will gird you and carry you where you do not wish to go’. (This he said to show by what death he was to glorify God.) And after



about Peter appears in the context of the pastoral tasks previously entrusted to the first<sup>2</sup> of the Twelve (cf. John 21:15–17). In the background, one can see the image of Jesus the Good Shepherd who “lays down his life for the sheep” (John 10:11). The logion that predicts the future fate of Simon Peter contains a number of distinctive expressions that carry a symbolic meaning.

In the context of the entire Gospel of John, the expression *Amēn, amēn, legō*<sup>3</sup> as used by Jesus signifies the importance of the words being spoken, “the authority of the speaker, the significance and definitiveness of the message”<sup>4</sup>. At this point, it is worth noting that Rabbi Ḥanin sees the word *אמן* (*amen*) as an acronym

---

this he said to him, “Follow me” (John 21:18–19). The Greek text of the above passage is quoted for the purposes of a more detailed analysis in this paper.

<sup>2</sup> Only the evangelist Matthew places the ordinal numeral *prōtos* before Simon’s name in his list of the Twelve (cf. Matthew 10:2), emphasizing Simon’s prominent role among the Twelve and among Jesus’s three closest disciples. It is also important to note that this is the first instance in which the disciples are referred to using the noun *apostolos* (Hebrew *shaliaḥ*), which can be translated as “envoy” or “messenger” (and also as “apostle”). This term is sometimes used to describe a person who is sent out on someone else’s behalf (the noun occurs only once in Matthew, twice in Mark, six times in Luke, twenty-eight times in Acts and once in John). The verb form *apostellō* means “to send out”, “to send off”; it may also be translated as “to put in the sickle”. Joachim Gnilka notes that in the case of Mark and Matthew, the word “apostle” refers to the role which they are performing at Jesus’s behest, whereas Luke gives the word a deeper meaning by virtue of which it becomes a technical term. See J. Gnilka, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, trans. W. Szymona, Kraków 2002, p. 50. Joseph Ratzinger points out that the word “apostle” postdates the expression “the Twelve”, since it originated after the events of the Pentecost. See J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Joseph Ratzinger *Opera Omnia* [hereinafter: JROO], 12), ed. K. Gózdź and M. Górecka, trans. M. Górecka and M. Rodkiewicz, Lublin 2012, p. 218; J. Gnilka, op. cit., p. 94. The earliest text in which the word *apostolos* can be found is the First Epistle to the Corinthians (15:7), where Paul refers to the witnesses of the Risen One. As can be seen in the Gospel of Luke, the term *apostolos* comes from Jesus. A similar observation can be made with respect to the Gospel of Mark, the difference being that the word *apostolos* is preceded by the adverb *kai*, which can be translated as “too” or “also”.

<sup>3</sup> The expression *Amēn, amēn, legō soi/hymin* used by Jesus appears as many as 25 times in the Fourth Gospel. The addressees can be categorized as individuals (five occurrences) and groups (twenty occurrences). In the former case, the phrase appears in the following verses: 3:3, 5, 11; 13:38. In the latter case, the phrase can be found in the following verses: 1:51, 5:19, 24, 25; 6:26, 32, 47, 53; 8:34, 51, 58; 10:1, 7; 12:24; 13:16, 20, 21; 14:12; 16:20, 23. Furthermore, it can be noted that the phrase is one of a number of distinctive expressions characteristic of the Gospel of John. See E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 5), Freiburg 1987, p. 204.

<sup>4</sup> S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament [hereinafter: NKB], 4/1), Częstochowa 2010, p. 336; see also F. Gryglewicz, *Przemówienie w Kafarnaum*, in: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 2012, p. 42. For a broader discussion of the meaning of the word “amen”, see V. Hasler, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte “Wahrlich ich sage euch”*, Zürich 1969; K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 39), Berlin 1970; H. Schlier, *amēn*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, ed. G. Kittel, Stuttgart 1966, pp. 339–342.

of the words “God, faithful King” (*El Melekh ne’eman*)<sup>5</sup>. One may also notice that “this adverb is derived from the Hebrew root that conveys the idea of permanence, soundness, certainty (...). To say ‘Amen’ is to pronounce that one believes what one has just said to be true, thus confirming a proposal or supporting a plea”<sup>6</sup>. In Hebrew, the root ‘*mn* is common to the words “amen” and “to believe,” but it may also embrace other meanings. In this context, Joseph Ratzinger points to such meanings as “truth, firmness, firm ground, ground, and furthermore the meanings loyalty, to trust, entrust oneself, take one’s stand on something, believe in something; thus faith in God appears as a holding on to God through which man gains a firm hold for his life”<sup>7</sup>. In the Fourth Gospel, the word *amēn* is used by Jesus twice in order to strengthen his message and highlight the importance of that message to the story of salvation. This may serve to add credibility to the words being spoken and signify their authenticity, since they are uttered by the Truth of God: Jesus Christ.

Another word of interest is the verb *zōnnumi* (“to gird”), which is used twice in the passage in question. In the first instance, the word appears in the indicative in the past imperfect tense, therefore it is not clear whether the specific action had been completed or was still ongoing. In the second instance, the word appears in its future tense form *zōsei*; in this context, it is also worth noting that a noun can be derived from this verb: *hē zōnē* (“girdle”). Going back to chapter 21 verse 7, one may find the verb *diezōsato*, which only occurs twice in another place in John: during the washing of feet, when Jesus girded Himself (13:4–5). This gesture conveys the symbolic meaning of being willing to “lay down one’s life”<sup>8</sup>. The act of girding of which Jesus speaks in reference to Peter indicates that as a young man, Peter would walk his own path and act as he wished, which is described in the Gospel. “I will lay down my life for you” (John 13:37), says Peter to Jesus, but he does so without the proper judgment and understanding of the gravity of the words he is speaking, something that is characteristic of young people. This is why he later experiences denial and, through that experience, discovers the meaning of his words in the context of his fear and terror. As a result, he reflects upon his conduct and grows to take responsibility for his words. It is only after the events of the Passover, during Peter’s encounter with Jesus at the Sea of Galilee, that he can respond to Jesus’s love (Greek *agapaō*) in a mature way with his human love (Greek *fileo*), and is thus ready to carry out his task of becoming a good shepherd: one who will not run in the face of adversity, but rather remain willing to even lay down his life for his sheep. As can be seen in this passage, Peter’s words concerning his willingness to give his life for Jesus

<sup>5</sup> *Talmud. Shabbat*, chapter 16, 119b, <https://www.sefaria.org/Shabbat.119b?lang=bi> [30.09.2020].

<sup>6</sup> Ch. Thomas, *Amen*, in: *Słownik teologii biblijnej*, ed. X. Leon-Dufour, trans. K. Romaniuk, Poznań–Warsaw 1973, p. 46.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, trans. J.R. Foster, San Francisco 1990, p. 39; see also *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, section 1062.

<sup>8</sup> S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (NKB, 4/2), Częstochowa 2010, p. 55.

before the events of the Passover were not yet the words of a “true follower of Jesus. True martyrdom takes place when one follows the Crucified One; in other words, it manifests itself in the willingness to accept the Cross of Christ as one’s own redemption, which makes man capable of no longer glorying in his own cross”<sup>9</sup>.

Saint Thomas Aquinas makes the following observation about Peter: “But it was not granted to you that you suffer for me when young, but when you are old I will fulfill your desire because you will stretch out your hands, and another will gird you”<sup>10</sup>. This implies that if Peter had laid down his life in his youth, he would not have sacrificed himself to the end. Such sacrifice only becomes possible through the life experience that gives one a mature and conscious outlook on the decisions one makes.

The act of girding can be seen as a voluntary decision to bind one’s will that manifests itself in the readiness to respond to and follow Jesus’s word. Conscious of the task set before him by Jesus, Peter does not shy away. On the contrary, he accepts it as a genuine witness to the events that transpired; he takes this task upon himself in absolute silence. Gerhard Ludwig Müller also makes an interesting observation about Peter: “You are no longer able to do as you wish. You belong to Me in your entirety, and I will put a girdle around your robe and ‘carry you where you do not wish to go’ (J 21:18). Only through death or the anticipation of death in the daily spiritual dying of the old Adam in us can we ‘glorify God’ (J 21:19)”<sup>11</sup>. Thus, the daily glorification of God can only take place through what is expressed in Psalm 115, verse 1: “Not to us, O Lord, not to us, but to thy name give glory.”

Looking at chapter 21, verse 18, it is possible to distinguish the following structure that builds on opposing expressions:

young (18a) vs. old (18b);

girding oneself (18a) vs. being girded by another (18b); and

walking where one would (18a) vs. being carried by another (18b).

At the center of the verse, there is also the gesture of outstretched hands (18b). The Fathers of the Church saw this gesture as the fulfillment of the prophecy about Peter’s death as a martyr on the cross<sup>12</sup>, head down<sup>13</sup> at his own request. The oldest account of Peter’s death is the First Epistle of Clement to the Corinthians, dated

<sup>9</sup> J. Gnilka, op. cit., p. 208.

<sup>10</sup> Thomas Aquinas, *Commentary on the Gospel of John: Chapters 13-21*, trans. Fabian Larcher and James A. Weisheipl, CUA Press 2010, chapter 21, lecture 4, section 2629.

<sup>11</sup> G.L. Müller, *Der Papst. Sendung und Auftrag*, Freiburg 2017, pp. 358–359.

<sup>12</sup> *Księga Pontyfikatów. 1-96 (do roku 772)* (Źródła Myśli Teologicznej, 74), ed. M. Ożóg and H. Pietras, trans. P. Szewczyk, Kraków 2014, pp. 13\*–14\*.

<sup>13</sup> *Dzieje Piotra Apostoła i Szymona*, trans. Z. Izydorczyk and M. Bielewicz, “Warszawskie Studia Teologiczne”, 16 (2003), pp. 101–150; see also Ambroży, *Śmierć św. Piotra*, trans. A. Bober, in: *Antologia patrystyczna* (Światła ekumeny), Kraków 1965, p. 168; Ambroży, *Listy. 70-77. 1\*-15\** (poza zbiorem) *Akta synodu w Akwilei* (Biblioteka Ojców Kościoła), vol. 3, trans. P. Nowak, ed. J. Naumowicz, Kraków 2012, 75a.13.

around AD 96, in which the author writes of Peter's witness and his well-deserved place of glory<sup>14</sup>, although he does not explicitly state what kind of death it was.

Verse 19 contains a commentary by the author of the Fourth Gospel on the words of verse 18. It is known that Peter died a martyr's death in AD 64, the most probable date being—as indicated by the Italian archeologist Margherita Guarducci—October 13<sup>15</sup>, the anniversary of Nero's ascent to power. This means that the author of the Gospel of John, which was edited in its final form around AD 90, knew what kind of death Peter had died and therefore consciously added Jesus's words as a comment that foretold or authenticated the earlier prophecy about Peter. The first account that mentions the cause of Peter's death is Tertullian's *De praescriptione haereticorum* of around AD 211, in which the Early Christian author writes the following: "Here [the author is clearly referring to Rome—J.J.W.] Peter endured a passion like his Lord's"<sup>16</sup> and thus, as noted by Benedict XVI during his general audience of May 9, 2012, became definitively united with Jesus Christ<sup>17</sup>.

Since the manner of Peter's death is known, it would be difficult not to relate it to what Jesus had said about His own death. The author of the Fourth Gospel recounts this in the earlier passages. When He was in Jerusalem before the events of the Passover, Jesus addressed the crowds for the last time (cf. John 12:20–36) by saying: "[...] and I, when I am lifted up from the earth, will draw all men to myself.' He said this to show by what death he was to die" (John 12:32–33). The corresponding passage where the above prophecy is fulfilled can be found in the description of the encounter between Jesus and Pilate, where the Jews cried: "It is not lawful for us to put any man to death.' This was to fulfil the word which Jesus had spoken to show by what death he was to die" (John 18:31–33).

In the first part of verse 19, Jesus notes that Peter would glorify God through his death: *poiō thanatō doxasei ton Theon* (John 21:19). Here, the verb *doxazō* is used in the active form of the future indicative. Once again, there are obvious similarities between Jesus's death and Peter's death, supported by Jesus's vine allegory in which He speaks of those who, by abiding in Him, bear much fruit, as does Jesus by abiding in the Father: *en toutō edoxasthē ho Patēr mou, hina karpon polyn pherēte kai genēsethe emoi mathētai* (John 15:8). Other passages from the Gospel of John also point to a form of glorification or worship of God by Jesus (cf. 7:39; 12:16; 13:31–32; 14:13). This is particularly visible in the introduction to

<sup>14</sup> Klemens Rzymski, *Pierwszy List do Koryntian, 5,4*, in: *Pisma Ojców apostołskich. Nauka Dwunastu Apostołów. Barnaba. Klemens Rzymski. Ignacy Antiocheński. Polikarp. Hermes* (Pisma Ojców Kościoła, 1), trans. A. Lisiecki, Poznań 1924, p. 111.

<sup>15</sup> M. Guarducci, *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove*, "Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité", vol. 98/2 (1986), p. 833.

<sup>16</sup> Quintus Septimius Florens Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, in: *Tertulian. Wybór Pism* (Pisma Starożytnych Pisarzy, 5), trans. E. Stanula, Warszawa 1970, no. 35.

<sup>17</sup> See Benedict XVI, *General audience on May 9, 2012*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20120509.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120509.html) [30.09.2020].

Jesus's high priestly prayer, where he asks the Father to glorify Him so that He can glorify the Father (cf. John 17:1). In addition, Jesus says that the glory which He has given to the Father is the entire work He has accomplished on earth (cf. John 17:4). The final step in the mission given by the Father will be to lay down His life for the salvation of man. This can be seen in the Hebraism used by John, "all flesh" (*pasēs sarkos*), which appears only once in the Fourth Gospel—in the passage in question (cf. John 17:2)<sup>18</sup>.

Jesus's monologue that reveals Peter's future ends with a call to action directed at the first of the Twelve: *Akolouthei moi* (John 21:19). The verb *akoloutheó* at the end of this pericope is used by Jesus in the present imperative. These words echo the dialogue that took place between Peter and Jesus several days earlier, at the Last Supper: "Simon Peter said to him, 'Lord, where are you going?' Jesus answered, 'Where I am going you cannot follow me now (*akolouthēsai*); but you shall follow afterward (*akolouthēseis*)'" (John 13:36).

These words contain a call to action that determines Peter's stance from that moment onward: to walk in the footsteps of the Risen Jesus until he bears the ultimate witness, that is until he lays down his life. This involves adopting the attitude of a disciple—an attitude which Peter does not understand at the time, but still makes his pledge: "I will lay down my life for you" (*tēn psychēn mou hiper sou thēsō*, John 13:37). In the second part of his triptych *Jesus of Nazareth*, entitled *Holy Week: From the Entrance Into Jerusalem to the Resurrection*, Joseph Ratzinger–Benedict XVI notes that Peter "must learn to await his hour. He must learn how to wait, how to persevere. He must learn the way of the disciple in order to be led, when his hour comes, to the place where he does not want to go (cf. Jn 21:18) and to receive the grace of martyrdom"<sup>19</sup>. Peter's path led him to Rome, where he died

<sup>18</sup> See S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, p. 152.

<sup>19</sup> J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth. Holy Week: From the Entrance Into Jerusalem to the Resurrection*, trans. P.J. Whitmore, San Francisco 2011, p. 72.

As Benedict XVI points out, "From that day, Peter 'followed' the Master with the precise awareness of his own fragility; but this understanding did not discourage him. Indeed, he knew that he could count on the presence of the Risen One beside him. From the naïve enthusiasm of initial acceptance, passing through the sorrowful experience of denial and the weeping of conversion, Peter succeeded in entrusting himself to that Jesus who adapted himself to his poor capacity of love. And in this way he shows us the way, notwithstanding all of our weakness. We know that Jesus adapts himself to this weakness of ours. We follow him with our poor capacity to love and we know that Jesus is good and he accepts us. It was a long journey for Peter that made him a trustworthy witness, 'rock' of the Church, because he was constantly open to the action of the Spirit of Jesus. Peter qualifies himself as a 'witness of the sufferings of Christ as well as a partaker in the glory that is to be revealed' (I Pt 5:1). When he was to write these words he would already be elderly, heading towards the end of his life that will be sealed with martyrdom. He will then be ready to describe true joy and to indicate where it can be drawn from: the source is believing in and loving Christ with our weak but sincere faith, notwithstanding our fragility. He would therefore write to the Christians of his community, and says also to us: 'Without having seen him you love him; though you do not now see him you believe in him and rejoice with unutterable and exalted joy. As the outcome of your faith you obtain the salvation of your souls' (I Pt 1:8–9)".

a martyr's death, thus becoming fully like Jesus: the one to whom he had made his profession of faith at the beginning of his mission by saying that He is the Christ, the Son of God (cf. Matthew 16:16; Mark 8:29; Luke 9:20; John 6:69).

## 2. The Evolution of the Term “Martyr”

From an etymological point of view, the Greek word *martyrs* derives from the root (*s*)*mer* in the Proto-Indo-European language. In its original meaning, the root means “to take into account,” “to bear something in mind,” “to remember” (also “remember about something”) or “to be mindful”<sup>20</sup>. In his article “*Martyrs* and Martyrdom in the Apocalypse: A Semantic Study,” Allison Albert Trites, Professor of the New Testament at the Acadia Divinity College, argues that the Greek word *martyrs* may not have originally meant “martyr” in today’s sense. Trites describes the evolution of the word as a five-step process. He notes that:

Diachronistically speaking, one can discern a logical process of five stages whereby the word *martyrs* came to mean “martyr”:

- 1) Originally, *martyrs* meant a witness in a court of law with no expectation of death.
- 2) Then it came to mean a man who testified to his faith in a law court and suffered death as the penalty for his witness.
- 3) Next, death is regarded as part of the witness.
- 4) *Martyrs* becomes equivalent to “martyr.” Here the idea of death is uppermost, though the idea of witness is not entirely lacking.
- 5) The idea of witness disappears, and the words *martyrs*, *martyrion*, *martyria*, and *martyrein*, are used absolutely to refer to martyrdom<sup>21</sup>.

In the Old Testament, the noun עֵד (*‘ēd*) appears many times and carries different meanings depending on the context. This can be seen, for example, in the name of the place where Jacob and Laban made the covenant symbolized by a pile of stones. Laban named the place in Aramaic as גַּרְשָׁהּ עֵד ( *j•gar šāh<sup>a</sup>dūtā*), whereas Jacob used the Hebrew word גַּלְעָד (*gal’ēd*) (cf. Genesis 31:47–48). Another example can be found in the Book of Judges, where עֵד (*‘ēd*) is used in the word וְחַמּוֹת עֵד (*wəḥammōw’ēd*), which means “something previously agreed upon with someone” —

See Benedict XVI, *General audience on May 24, 2006*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20060524.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060524.html) [30.09.2020].

<sup>20</sup> See H. Strathmann, *martyrs, martyreō, martyria, martyrion*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, ed. G. Kittel, Stuttgart 1966, p. 478; J. Pokorny, (*s*)*mer-*, in: *Indigermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 3, Bern–Munich 1959, p. 969

<sup>21</sup> A.A. Trites, *Martyrs and Martyrdom in the Apocalypse. A Semantic Study*, “Novum Testamentum”, vol. 15 (1973), footnote 1, pp. 72–73.

in this case an appointed signal in the form of a cloud of smoke (cf. Judges 20:38). In the First Book of Samuel (13:8), there is a reference to an appointed meeting: לְמוֹעֵד (*lammōw 'ēd*), and similar references can be found in 1 Samuel 13:11 (לְמוֹעֵד or *lammōw 'ēd*) and 1 Samuel 20:35 (לְמוֹעֵד or *lammōw 'ēd*).

Apart from the general usage, the words *martyis* (“witness”), *martyreō* (“to bear witness,” “to witness” or “to confirm”) and *martyria* (“testimony”) can be used in two specific contexts: legal and religious. The noun *martyrion* (“testimony,” “proof”) falls into a separate category<sup>22</sup>.

Terms related to the word “witness” are used multiple times in the New Testament: *martyis*<sup>23</sup> appears 34 times (mainly in Acts: 13 times); *martyrein*<sup>24</sup> appears

<sup>22</sup> Cf. H. Strathmann, op. cit., pp. 486–489.

A number of usage examples for the words listed in this paragraph are provided below. In the legal sense, the word may refer to a person who can bear witness before a court of law with regard to an act committed by another person, for example Numbers 5:13; 35:30; Deuteronomy 17:6–7; 19:15; John 8:17; 1 Timothy 5:19; Hebrews 10:28. The Bible also contains references to false witnesses, who are despised by God and will suffer just punishment: Proverbs 6:19; 12:17; 19:5, 9; 21:28. God may also be called as a witness to a covenant, such as that made by Laban with Jacob (cf. Genesis 31:44) and by David with Jonathan (cf. 1 Samuel 20:23, 42), and will bear witness at the time of judgment (cf. Malachi 3:5). There is also an example where God and man (“His anointed”, i.e. the king) bear witness together about Samuel’s innocence (cf. 1 Samuel 12:5). Finally, Job refers to God as the witness of his innocence (cf. Job 16:19). As regards the religious sense, one may point to the text of the prophet Isaiah, who prophesizes that the God of Israel is the one and true God of whom Israelites may speak as His witnesses (cf. Isaiah 43:9–13; 44:7–11). There, the following phrase appears three times: “You are my witnesses”. The fourth expression can be found, among other places, in the Book of Ruth, where the word *martyrion* is used in reference to the confirmation of a contract according to the custom that existed in Israel, whereby drawing off one’s sandal and placing it on someone’s land meant taking possession of the land (cf. Ruth 4:7). Another use of the word can be found in the Book of Genesis, where Abraham gives Abimelech seven lambs as a token of an oath (cf. Genesis 21:30). Similarly, the book of the law to be put by the side of the Ark of the Covenant is a testimony against the Israelites’ defiance of the Lord, and so is the song that Moses was commanded to teach to the people of Israel (cf. Deuteronomy 31:19, 26).

<sup>23</sup> The word *martyis* in its original meaning of “a witness testifying in a trial based on his or her own knowledge” can be found in Mark 14:63 (cf. Matthew 26:65; 18:16). Another meaning is that of a person who can testify to or attest something. This may refer to God (cf. Romans 1:9; Philippians 1:8), men in general (cf. Luke 11:48; Luke 24:48; Hebrews 12:1) and those who act as witnesses of Christ in the work of preaching the Gospel (cf. Luke 24:48; Acts 1:8, 22; 2:32; 1 Peter 5:1; Revelation 11:3). Finally, the term may be used in reference to martyrs. In this case, there are two types of references: to Jesus (cf. Revelation 1:5; 3:14) and to men who died on account of their faith in Christ (cf. Acts 22:20; Revelation 2:13; 17:6). In the Book of Revelation, John also calls Christ a “witness” (1:5; 3:14).

<sup>24</sup> The word with the broadest range of meanings is the verb *martyreō*, which primarily refers to the bearing (or not bearing) of witness to or about someone or something. Such witness may be borne by the entire Trinity (cf. 1 John 5:7); by God the Father (cf. John 5:32, 37; 8:18; 1 John 5:9); by Jesus (cf. John 4:44; 7:7; 8:13; 18:37; Revelation 22:18); by the Holy Spirit (cf. John 15:26; 1 John 5:7); by men (cf. John 1:7–8, 15, 32, 34; 4:39; 15:27; Acts 22:5; 26:5; 1 John 4:14; 3 John 3, 6); by things (cf. John 5:39; 10:25); and in a general sense (cf. John 2:25). The verb may further be translated as “to testify to” or “to attest.” Once again, this action can be performed by God the Father (cf. John 5:32; 1 John 5:10); by God the Father and the Son (cf. John 3:11); by Jesus (cf. John 3:32; Revelation 22:20); by men (cf. John 19:35; Acts 23:11); and by angels (cf. Revelation 22:16). Moreover, the verb can be translated as “to speak well of someone” or “to give testimony about something” with reference to God (cf. Acts 13:22); Jesus (cf. Acts 14:3); or men (cf. Luke 4:22; John 3:26; 3 John 12). Finally, it can be

76 times (with the highest number of occurrences in John: 33 times, Acts: 11 times, and 1 John and 3 John: 10 times); *martyria*<sup>25</sup> appears 37 times (including 14 times in the Fourth Gospel, 7 times in 1 John and 3 John and 9 times in Revelation); and *martyrion*<sup>26</sup> appears 20 times (with the highest number of occurrences in the synoptic Gospels: 9 times). According to the above numbers, the words of this family appear most frequently in John's writings: *martyrein* occurs 47 times and *martyria* occurs 30 times; the words *martys* and *martyrein* do not appear in the Gospel of John. Outside of biblical literature, the verb *martyrein* ("to die as a martyr") and the noun *martyria* ("martyrdom") can be found in the early Christian literature, specifically in the *Martyrium Polycarpi* edited by Euaestros, the earliest known account of a martyr's death<sup>27</sup>. The letter was probably written one year after the death of Polycarp, the bishop of Smyrna (today's Izmir in Turkey), with the provision that the year of the apostolic father's death has been disputed. The event is generally dated to somewhere between AD 155 and AD 177, therefore the letter is believed to have been written between AD 156 and AD 178.

### 3. The Martyr as a Model of Faith and Love

The main criteria used when declaring someone a martyr are faith and love. When one thinks of a martyr, the image that immediately springs to mind is that of a person who has given his or her life for the faith, for Christ. This dimension of

---

translated as "to die a martyr's death" or "to bear witness" (cf. 1 Timothy 6:13). Another meaning is "to be attested to by something" or "to receive a testimony from someone". This can refer to the bearing of witness to Jesus (cf. Hebrews 7:17) and to things (cf. Romans 3:21). Yet another possible translation is "to be well spoken of", "to be of good repute" or "to receive approval from someone" when used in reference to people (cf. Acts 6:3; 16:2; 22:12; Hebrews 11:2, 4–5).

<sup>25</sup> The feminine noun *martyria* can be translated in two ways. The first meaning is that of the "bearing of witness" or the "giving of testimony" (cf. John 1:7; Revelation 11:7). In the second variant, the word is translated as "testimony": a testimony in a trial (cf. Mark 14:55, 59); a testimony of true events, for example historical ones (cf. John 19:35; 21:24); an opinion (cf. 1 Timothy 3:7; Titus 1:13); a testimony about Christ and His teachings given by both Divine Persons and by men (cf. John 5:31, 32, 36; Acts 22:18; Revelation 12:11); and Jesus's martyrdom (cf. Revelation 6:9; 20:4).

<sup>26</sup> The neuter noun *martyrion* means "testimony" or "proof." The word has dual use: it can mean something that acts as a proof of some acts or behaviors (cf. Matthew 8:4; Mark 6:11; James 5:3) or it can refer to statements, utterances or confessions (cf. Acts 4:33; 2 Thessalonians 1:10; 2 Timothy 1:8). As regards the second use of the noun, it has been derived from the Old Testament, where it refers to the Tent of Witness (cf. Acts 7:44; Revelation 15:5).

<sup>27</sup> Eusebius of Caesarea included *Martyrium Polycarpi* (with some modifications) in his most notable work, the *Ecclesiastical History*. See A. Świderkówna (trans.), *Świętego Polikarpa Biskupa Smyrny i świętego męczennika list do Kościoła w Filipi*, in: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich* (Ojcowie żywi, 8), ed. M. Starowieyski, Kraków 1988, pp. 191–214; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* (Złota Myśl Teologiczna, 70), trans. A. Caba, ed. H. Pietras, Kraków 2013, IV, 15; J.M. Kozłowski, *Płonął ogniem, a nie spalał się... Analiza i interpretacja "Martyrium Polycarpi" 15,2* (Scripta. Instytut Filologii Klasycznej UW, 6), Warsaw 2014.



martyrdom is referred to as “red martyrdom.” But, one may ask, where does the strength to lay down one’s life come from? The answer is simple: “from deep and intimate union with Christ, because martyrdom and the vocation to martyrdom are not the result of human effort but the response to a project and call of God, they are a gift of his grace that enables a person, out of love, to give his life for Christ and for the Church, hence for the world”<sup>28</sup>, as Benedict XVI explained during his general audience at Castel Gandolfo in August 2010. According to the teachings of the Second Vatican Council, martyrdom as a manifestation of the “fullest proof of love” involves transformation into an image of the Master and free acceptance of death for the salvation of the world through conformity to Jesus<sup>29</sup>, which echoes the words “greater love has no man than this, that a man lay down his life for his friends” (John 15:13).

In this context, it is important to remember that Christians grow to become fit for different ministries in the Church and receive different graces in the school of faith, a school which in itself is “not a triumphal march but a journey marked daily by suffering and love, trials and faithfulness”<sup>30</sup>. Only in this faithfulness to the daily choices that Christians experience in the school of faith can one develop the cardinal and theological virtues that predispose one to do good and profess faith with courage despite the various adversities in which the world of today abounds.

Besides the red dimension of martyrdom, there is also a white dimension: the “bloodless” sacrifice. This form of sacrifice consists in devoting oneself to asceticism, an example being the Desert Fathers who set out for remote places to confront their passions and worldly desires, thus laying the foundation for the emergence of monasticism. In other words, white martyrdom is characterized by a radical renouncement of all things for God. In that sense, the papacy and the lives of the popes can be described as a form of white martyrdom characterized by several attributes which are discussed below on the basis of the teachings of Joseph Ratzinger–Benedict XVI.

#### 4. Aspects of the Martyrological Dimension of the Primacy

It is the author’s view that the papacy has a clear dimension of white martyrdom. The arguments offered in this section are mainly based on the texts by Joseph Ratzinger–Benedict XVI in which the Bavarian-born theologian addresses

---

<sup>28</sup> Benedict XVI, *General audience on August 11, 2010*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100811.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100811.html) [30.09.2020].

<sup>29</sup> Vatican II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia* Lumen Gentium, no. 42, “Acta Apostolicæ Sedis” (hereinafter: AAS) 57/1 (1965), p. 48.

<sup>30</sup> Benedict XVI, *General Audience of May 24, 2006*.

various aspects of the Petrine ministry—a service which was not easy in the past and remains challenging today. The theology of the martyrological dimension of Petrine primacy was manifested in a particularly vivid manner during the final weeks of Benedict XVI's pontificate, but it had also been presented in an earlier paper entitled "The Primacy of the Pope and the Unity of the People of God," delivered by Joseph Ratzinger—then archbishop of Munich and Freising—in Rome during a session of the Catholic Academy of Bavaria organized to commemorate the 80th anniversary of Paul VI's birth, entitled "In the Service of Unity: The Essence and Tasks of the Office of Peter." In Joseph Ratzinger's view, the event that played a crucial role in the development of the theology of the primacy and in revealing its martyrological dimension was the debate conducted by Cardinal Reginald Pole with King Henry VIII, Archbishop Thomas Cranmer and Bishop Richard Sampson with regard to the events taking place in England at the time<sup>31</sup>. The main points discussed by the Bavarian-born theologian were taken from Cardinal Pole's *De Summo Pontifice Christi in terris vicario, eiusque officio et potestate* of 1569 (written during the conclave for Cardinal Giulio della Rovere).

#### a) The Imitation of Christ

In this aspect, the image of the pope is perceived solely from a Christological point of view, therefore one might say that the pontiff is a reflection of the image of Christ. According to Benedict XVI, his service should be "rendered with simplicity and willingness, imitating our Teacher and Lord who did not come to be served but to serve (cf. Mt 20:28), and at the Last Supper washed the Apostles' feet, commanding them to do likewise (cf. Jn 13:13–14)"<sup>32</sup>.

The exercise of this ministry consists in *imitatio Christi*, following the direction set by Proto-Isaiah, who—according to Pole—is the mirror of the papal office. As it is written in the Book of Isaiah, "of the increase of his government and of peace there will be no end, upon the throne of David, and over his kingdom, to establish it, and to uphold it with justice and with righteousness from this time forth and for evermore" (9:7). In addition, the preceding verse—containing the phrase *Parvulus enim natus est nobis* (Isaiah 9:6)—reveals the Christology of humiliation that manifests itself in Christ's complete obedience to the Father and His assumption of the role of the savior, as a consequence of which He became the "little one" (*parvulus*). Looking

---

<sup>31</sup> See J. Ratzinger, *The Primacy of the Pope and the Unity of the People of God*, "Communio" 41 (2014), p. 120.

<sup>32</sup> BENEDICT XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Members of the College of Cardinals on April 22, 2005*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050422\\_cardinals.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050422_cardinals.html) [30.09.2020].

at this passage from the perspective of the primatial office, the person chosen as the Vicar of Christ is born anew for an entirely new role that expresses itself in “we” rather than “I.” The person appointed to that office is reborn for others: the lambs and the sheep in God’s flock (cf. John 21:15–17). Isaiah chapter 9, verse 6 contains the phrase *et factus est principatus super umerum eius*. According to Reginald Pole, these words refer to the burden which the pope and Christ have taken upon their shoulders. In this verse, the most important concept is not that of “government,” but rather that of burden—the burden that the pope must take upon himself like Christ: “Take my yoke upon you, and learn from me; for I am gentle and lowly in heart” (Matthew 11:29)<sup>33</sup>. Furthermore, Pole believes that the title “Mighty Hero” conveys the idea of coming to resemble the Lord through love that is ready for martyrdom; the English cardinal finds such love in the Song of Songs: “for love is strong as death” (8:6).<sup>34</sup>

In the passage from the Book of Isaiah referenced above, there are two groups of titles: those of humility and lowliness and those of majesty. Importantly, the two groups interpenetrate and complement each other, thus remaining constantly interrelated. The first group contains the titles *parvulus natus*, *filius datus* and *principatus super humerum*, whereas the second one contains the titles *magni consilii angelus* and *princeps pacis*. As noted by Joseph Ratzinger in line with Reginald Pole’s reasoning, these titles are fully manifested in Jesus Christ Himself and in His vicar, the Successor of Saint Peter, although—by virtue of his similarity to Christ—the pope only receives them after his humiliation. Furthermore, it is argued that the most appropriate place for such humiliation is the cross, which acts as a counterbalance to the power of this world. Hence, the cross is the most deserving place for the *representatio* to be fulfilled<sup>35</sup>.

In this context, one must not forget other words spoken by Jesus to the crowds and the disciples: “If any man would come after me, let him deny himself and take

<sup>33</sup> From a theological point of view, the passage from the Gospel of Matthew obviously describes the love that expresses Jesus’s attitude towards the world—the willingness to take upon Himself the world’s sins. In the first part of this triptych *Jesus of Nazareth*, entitled *From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, Ratzinger points to Jesus’s pure and true goodness—the only form of goodness that befits the great man and ruler that is Christ. At the center of this logion stands the Greek word *praus*, which can be translated as “mild,” “humble,” “meek” or “gentle,” echoing the words of the prophet Zechariah as he foretells the arrival of a time of peace that will be brought by a righteous and humble king: “Rejoice greatly, O daughter of Zion! Shout aloud, O daughter of Jerusalem! Lo, your king comes to you; triumphant and victorious is he, humble and riding on an ass, on a colt the foal of an ass” (9:9–10). His reign will not be a political or military one, but rather a reign of peace that—to a large extent—does not belong or conform to this world. This reign of the Great King will stand in contrast to the reign of the rulers of this world, since it is not aimed at material gain and does not derive from human abilities, but rather from the grace of God. Cf. J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, trans. Adrian J. Walker, New York 2007, pp. 81–82.

<sup>34</sup> Cf. J. Ratzinger, *The Primacy of the Pope*, p. 125.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, p. 125–126.

up his cross and follow me” (Mark 8:34; cf. Matthew 10:38). Consequently, the idea of imitating Christ manifests itself in its fullest form in being rejected by others. The Successor of Saint Peter and the Vicar of Christ is often met with rejection, and it is this rejection that, in the case of Jesus, led to two events: conviction and crucifixion. Therefore, the original meaning of the concept in the early Christianity was “martyrdom,” and “martyr” meant someone who became similar to Jesus by bearing witness until the end through the testimony of the word<sup>36</sup>.

## b) The Cross

The second aspect of the martyrological dimension of Petrine primacy—besides *imitatio*—is the cross in the shadow of which the Vicar of Christ fulfills his mission. In this aspect, the *Sedes Apostolica* can be equated with the *Crux Christi*. The English cardinal explains the parallel as follows: the place where the Successor of Saint Peter exercises his office is the one where the Prince of the Apostles performed his service in the shadow of the cross which he himself planted there. Reginald Pole further notes that Peter never abandoned the cross, but rather allowed himself to be nailed to it—head down at his own request as the tradition goes. Thus, on that very cross, the words spoken by the Risen Jesus on the shore of the Sea of Galilee were fulfilled. Looking back, one can see—as Pole also points out—that Peter did not follow his own will, but stayed true to the will of God that guided him. Furthermore, one can see that this binding of both Peter’s and his successors’ will is the cross that reveals itself in the office of the Vicar of Christ on earth. Consequently, it is this binding that lends credibility to the resemblance between the person sitting on the *Thronos Petrou* and Jesus. In the fact that the will of the Vicar of Christ is bound, one can also discern an element of responsibility that manifests itself in the daily profession of *Sy ei ho Christos, ho Huios tou Theou tou zōntos* (Matthew 16:16), which is made both personally and universally—on behalf of the entire Church<sup>37</sup>.

The ministry of the Petrine office is uniquely marked by the cross and by the presence of the one who exercises his office in the shadow of that cross. The office is a unique service on the path to the perfection of love, one which requires striving to become perfect “as [the] heavenly Father is perfect” (Matthew 5:48). Being the Successor of Peter and the Vicar of Christ on earth means giving “a total, faithful and fruitful gift of self”<sup>38</sup>, thus becoming incorporated into Jesus’s norm of conduct, into

<sup>36</sup> Cf. J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, p. 166.

<sup>37</sup> Cf. J. Ratzinger, *The Primacy of the Pope*, p. 126–127.

<sup>38</sup> Benedict XVI, *Message of the Holy Father for the 49th World Day of Prayer for Vocations on April 29, 2012*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/vocations/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20111018\\_xlix-vocations.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20111018_xlix-vocations.html) [30.09.2020].

His logic rather than the logic of this world (which differs from God's expectations). Persisting in the shadow of the Master's cross means staying true to His word; it is an element of vocation in which one is to persevere despite the adversities that stand in the way of one's ministry. Only in the logic of the cross can one hold the office of the Vicar of Christ. This is a "logic of bending down to wash feet, the logic of service"<sup>39</sup> in which true humility and responsibility for the exercise of the office in the service of others come to fruition.

The service is challenging due to the fact that the Vicar of Christ is required to persist in the obedience of the cross<sup>40</sup> as noted by Benedict XVI during his homily to new cardinals on November 21, 2010. The pope further observes that the ministry is not the easiest one because its logic is entirely different from that by which the world is guided<sup>41</sup>. It incorporates a different mindset, a way of thinking that follows God's criteria which sometimes stand in contradiction to those of men. One such criterion is certainly the kind of love that transcends the political or ideological categories in which men's conduct is only driven by the desire for power or money or by the urge to manipulate human minds for personal gain. The logic of the cross in which the Successor of Christ operates is part of the broader logic of love that wishes for the good of others without expecting anything in return: the logic of God who "loved his own who were in the world, he loved them to the end" (John 13:1). Thus, as Benedict XVI explained during a meeting with the German pilgrims who took part in the inauguration of his pontificate, this is about "the impulse of love, which has its own momentum and does not seek itself but opens the person to the service of truth, justice and the good"<sup>42</sup>.

### c) Humility and Responsibility

Another aspect inherent in the theology of martyrdom associated with the primacy of Peter is humility, which in this context is understood not as a moral virtue, but as the awareness of one's own deficiency or imperfection that requires God's justifying grace rather than human efforts alone. However, the crux of this

---

<sup>39</sup> Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Ordinary Public Consistory for the Creation of New Cardinals on November 20, 2010*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20101120\\_concistoro.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101120_concistoro.html) [30.09.2020].

<sup>40</sup> Cf. Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Eucharistic Concelebration with the New Cardinals and Presentation of the Cardinal's Ring on November 21, 2010*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20101121\\_anello-cardinalizio.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101121_anello-cardinalizio.html) [30.09.2020].

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*

<sup>42</sup> Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the German Pilgrims Who Had Come to Rome for the Inauguration Ceremony of the Pontificate on April 25, 2005*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050425\\_german-pilgrims.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050425_german-pilgrims.html) [30.09.2020].

theological dimension of Petrine primacy is personal responsibility, which, rather than being in opposition to *humilitas*, is a manifestation of it. This responsibility manifests itself in the “we” of the Church: a relationship in which primacy and collegiality complement instead of competing with each other. This interdependence serves the unity of the Church through the perspective of the cross as revealed by Jesus. Hence, the English cardinal argues that the man most suited to hold the office of the Vicar of Christ is the one who resembles Christ rather than the one who appears the most qualified from a human point of view. In other words, the man who does not engage into political games or conform to the criteria of human judgment, and who has the clout and strength to impact others in a favorable manner at any given time. This view is supported by Saint Paul in the First Epistle to the Corinthians: “Let no one deceive himself. If any one among you thinks that he is wise in this age, let him become a fool that he may become wise. For the wisdom of this world is folly with God (...) So let no one boast of men” (3:18–19, 21)<sup>43</sup>.

Going further, one can notice that in accordance with the tradition, the person appointed as the bishop of Rome adopts a new name—very much like Peter, who received his new name from the Lord. The new name adopted by the candidate is the starting point of a new mission given by Jesus and accepted by the electee. By assuming the name, one is mandated by the Lord to act as the rock, strengthen the faithful (cf. Luke 22:32) and be the guarantor of unity (cf. John 17:21–22). Therefore, by being elected to the See of Peter, the pope is given two tasks: to take responsibility and to care for the people entrusted to him<sup>44</sup>. During his last general audience on February 27, 2013, Benedict XVI made the following comment: “Here, allow me to go back once again to 19 April 2005. The real gravity of the decision was also due to the fact that from that moment on I was engaged always and forever by the Lord. Always—anyone who accepts the Petrine ministry no longer has any privacy. He belongs always and completely to everyone, to the whole Church. In a manner of speaking, the private dimension of his life is completely eliminated”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Cf. J. Ratzinger, *The Primacy of the Pope*, p. 126–127.

<sup>44</sup> In the responsibility faced by the bishop of Rome as the head of the Universal Church, one can see the resolution to persist in the great tradition of the faith and stay true to the Word of God so that the two most important elements of Christianity remain alive in the consciousness of the Christians and in the world of which the Church is part. Benedict XVI said that “the Pope knows that in his important decisions, he is bound to the great community of faith of all times, to the binding interpretations that have developed throughout the Church’s pilgrimage. Thus, his power is not being above, but at the service of, the Word of God. It is incumbent upon him to ensure that this Word continues to be present in its greatness and to resound in its purity, so that it is not torn to pieces by continuous changes in usage”. See Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Mass of Possession of the Chair of the Bishop of Rome on May 7, 2005*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050507\\_san-giovanni-laterano.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050507_san-giovanni-laterano.html) [30.09.2020].

<sup>45</sup> Benedict XVI, *General audience on February 27, 2013*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2013/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20130227.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130227.html) [30.09.2020].

From the moment the pope accepts the office, his life progresses in two dimensions: the anabatic dimension and the diabatic dimension. The anabatic dimension relates to the fact that he is the *pontifex*, the one who builds bridges between the present and eternity, between our transitory *hodie* and our *cras* (which will become the permanent *nunc*). And above all, he is the one whose office is founded on the relationship of two persons: Jesus Christ and Simon Peter<sup>46</sup>. The diabatic dimension, in turn, relates to the fact that the pope is the keystone of Christian unity. It is in him that the unity desired by Christ for those who became believers and accepted baptism becomes reality (cf. Mark 16:15). Therefore, it can be argued that for Christians, the Successor of Saint Peter is a point of reference and a guarantor of orthodox learning and faith. This, in turn, manifests itself in the fact that the true agenda followed by the one elected to the Petrine office is not to act upon his own will or ideas, but to act upon the will and ideas of Christ by listening intently to the words spoken to him by Jesus. And here, there appears another aspect of humility: submitting completely to God's guidance by renouncing one's ideas and preconceptions and choosing a path which is not necessarily consistent with the stance of the one who exercises the Petrine ministry<sup>47</sup>.

The papacy is not a ministry and an office for its own sake, but rather for the benefit of others—never for one's own gain. The exercise of the Petrine ministry consists in serving others and has at its heart a mission of mercy in both the spiritual sphere and the material sphere. At the Ordinary Public Consistory on November 20, 2010, Benedict XVI noted that “the criterion of greatness and primacy according to God is not domination but service”<sup>48</sup>. The ministry of service to which the pope referred is not fulfilled solely in the service of the individual to whom governance is entrusted, but also in the service of the *communio*, in communication with other bishops and thus with the People of God<sup>49</sup>. Hence, according to Benedict XVI, “the Pope must be the first to make himself the servant of all”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Cf. G.L. Müller, op. cit., p. 169.

<sup>47</sup> See Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Mass for the Inauguration of the Pontificate on April 24, 2005*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050424\\_inizio-pontificato.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html) [30.09.2020].

<sup>48</sup> Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Ordinary Public Consistory for the Creation of New Cardinals on November 20, 2010*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20101120\\_concistoro.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101120_concistoro.html) [30.09.2020].

<sup>49</sup> In the homily delivered at the Basilica of Saint John Lateran during the mass for the possession of the Chair of the Bishop of Rome, Benedict XVI noted that “the power that Christ conferred upon Peter and his Successors is, in an absolute sense, a mandate to serve. The power of teaching in the Church involves a commitment to the service of obedience to the faith. The Pope is not an absolute monarch whose thoughts and desires are law. On the contrary: the Pope's ministry is a guarantee of obedience to Christ and to his Word. He must not proclaim his own ideas, but rather constantly bind himself and the Church to obedience to God's Word, in the face of every attempt to adapt it or water it down, and every form of opportunism”. See Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Mass of Possession of the Chair of the Bishop of Rome on May 7, 2005*.

<sup>50</sup> Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Ordinary Public Consistory for*

As the personification of the unity of the Universal Church, the pope is uniquely positioned under the mandate given to Peter to preach the Gospel and to administer the sacraments. Besides the mandate that Peter received from Jesus, one may also speak of the essence of his office. In this respect, three elements of the office may be distinguished: building the church, holding the keys to the Kingdom of Heaven and having the power to bind and loose (cf. Matthew 16:18–19).

To summarize the above deliberations on the martyrological dimension of Petrine primacy, the ministry of the Successor of Saint Peter can be perceived as the service of a faithful and true witness of Jesus Christ (cf. Revelation 3:14). It is in the bishop of Rome that we can see one who does not do his will, but the “will of God” (1 John 2:17), following the example of Jesus and later of Peter the Apostle, “a witness of the sufferings of Christ as well as a partaker in the glory that is to be revealed” (1 Peter 5:1). As demonstrated above, the mystery of the ministry of the Vicar of Christ is fulfilled to its greatest extent in imitating the Lord, in persisting in the suffering of the cross and in serving the truth of which the Successor of Saint Peter is the guardian and advocate. The service of the Vicar of Christ stands in opposition to the world that abides by its own rules. Peter personifies the principle of unity which consolidates the entire Roman-Catholic world and often acts as a counterbalance to secular state governance and to the divided Christendom. The profession of faith that he makes to God every day is a daily act of love in which he renounces his human desires and chooses God’s will—even if it is sometimes difficult to comprehend.

## Bibliography

Ambroży, *Listy. 70-77. 1\*-15\* (poza zbiorem) Akta synodu w Akwilei* (Biblioteka Ojców Kościoła), vol. 3, trans. P. Nowak, ed. J. Naumowicz, Kraków 2012.

Ambroży, *Śmierć św. Piotra*, trans. A. Bober, in: *Antologia patrystyczna* (Światła ekumeny), Kraków 1965.

Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the German Pilgrims Who Had Come to Rome for the Inauguration Ceremony of the Pontificate on April 25, 2005*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050425\\_german-pilgrims.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050425_german-pilgrims.html) [30.09.2020].

Benedict XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to the Members of the College of Cardinals on April 22, 2005*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050422\\_cardinals.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050422_cardinals.html) [30.09.2020].

Benedict XVI, *General audience on August 11, 2010*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100811.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100811.html) [30.09.2020].

---

*the Creation of New Cardinals on March 24, 2006*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060324\\_consistory.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060324_consistory.html) [30.09.2020].



- Benedict XVI, *General audience on February 27, 2013*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2013/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20130227.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130227.html) [30.09.2020].
- Benedict XVI, *General audience on May 24, 2006*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20060524.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060524.html) [30.09.2020].
- Benedict XVI, *General audience on May 9, 2012*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20120509.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120509.html) [30.09.2020].
- Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Eucharistic Concelebration with the New Cardinals and Presentation of the Cardinal's Ring on November 21, 2010*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20101121\\_anello-cardinalizio.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101121_anello-cardinalizio.html) [30.09.2020].
- Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Mass for the Inauguration of the Pontificate on April 24, 2005*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050424\\_inizio-pontificato.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html) [30.09.2020].
- Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Mass of Possession of the Chair of the Bishop of Rome on May 7, 2005*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050507\\_san-giovanni-laterano.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050507_san-giovanni-laterano.html) [30.09.2020].
- Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Ordinary Public Consistory for the Creation of New Cardinals on March 24, 2006*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060324\\_consistory.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060324_consistory.html) [30.09.2020].
- Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI, Ordinary Public Consistory for the Creation of New Cardinals on November 20, 2010*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20101120\\_concistoro.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101120_concistoro.html) [30.09.2020].
- Benedict XVI, *Message of the Holy Father for the 49th World Day of Prayer for Vocations on April 29, 2012*, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/vocations/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20111018\\_xlix-vocations.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20111018_xlix-vocations.html) [30.09.2020].
- Berger, K., *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 39), Berlin 1970.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* (Złota Myśl Teologiczna, vol. 70), trans. A. Caba, ed. H. Pietras, Kraków 2013.
- Gnilka, J., *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, trans. W. Szymona, Kraków 2002.
- Gryglewicz, F., *Przemówienie w Kafarnaum*, in: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Lublin 1992, pp. 41–60.
- Guarducci, M., *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove*, „Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité” 98/2 (1986), pp. 811–842.
- Hasler, V., *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte “Wahrlich ich sage euch”*, Zürich 1969.
- Izydorczyk, Z. (ed.), *Dzieje Piotra Apostoła i Szymona*, trans. Z. Izydorczyk and M. Bielewicz, „Warszawskie Studia Teologiczne” 16 (2003), pp. 101–150.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Klemens Rzymski, *Pierwszy List do Koryntian*, in: *Pisma Ojców apostołskich. Nauka Dwunastu Apostołów. Barnaba. Klemens Rzymski. Ignacy Antiocheński. Polikarp. Hermes* (Pisma Ojców Kościoła, 1), trans. A. Lisiecki, Poznań 1924.
- Kozłowski, J.M., *Plonął ogniem, a nie spalał się... Analiza i interpretacja “Martyrium Polycarpi” 15,2* (Scripta. Instytut Filologii Klasycznej UW, 6), Warsaw 2014.
- Mędała, S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/1), Częstochowa 2010.
- Mędała, S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, vol. 4/2), Częstochowa 2010.
- Müller, G.L., *Der Papst. Sendung und Auftrag*, Freiburg 2017.

- Ożóg, M., Pietras, H. (eds.), *Księga Pontyfikatów. 1-96 (do roku 772)* (Źródła Myśli Teologicznej, 74), trans. P. Szewczyk, Kraków 2014.
- Pokorny, J., (*s*)mer-, in: *Indigermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 3, Bern–Munich 1959, pp. 969–970.
- Quintus Septimus Florens Tertullianus, *De præscriptione hæreticorum*, in: *Tertulian. Wybór Pism* (Pisma Starożytnych Pisarzy, 5), trans. E. Stanula, Warszawa 1970, pp. 40–78.
- Ratzinger, J., *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Joseph Ratzinger *Opera Omnia*, 12), ed. K. Góźdz and M. Górecka, trans. M. Górecka and M. Rodkiewicz, Lublin 2012.
- Ratzinger, J., *Introduction to Christianity*, trans. J.R. Foster, San Francisco 1990.
- Ratzinger, J., *Jesus of Nazareth. Holy Week: From the Entrance Into Jerusalem to the Resurrection*, trans. Philip J. Whitmore, San Francisco 2011.
- Ratzinger, J., *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, trans. A.J. Walker, New York 2007.
- Ratzinger, J., *The Primacy of the Pope and the Unity of the People of God*, „*Communio*” 41 (2014), pp. 112–128.
- Ruckstuhl, E., *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 5), Freiburg 1987.
- Schlier, H., *amēn*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, ed. G. Kittel, Stuttgart 1966, pp. 339–342.
- Strathmann, H., *martyrs, martyreō, martyria, martyrion*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, ed. G. Kittel, Stuttgart 1966, pp. 477–520.
- Świderkówna, A. (trans.), *Świętego Polikarpa Biskupa Smyrny i świętego męczennika list do Kościoła w Filipi*, in: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, ed. M. Starowieyski, Kraków 1988, pp. 191–214.
- Talmud: Shabbat*, <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> [30.09.2020].
- Thomas Aquinas, *Commentary on the Gospel of John: Chapters 13-21*, trans. F. Larcher and J.A. Weisheipl, Washington, D.C. 2010.
- Thomas, Ch., *Amen*, in: *Słownik teologii biblijnej*, ed. X. Leon-Dufour, trans. K. Romaniuk, Poznań–Warsaw 1973, pp. 46–47.
- Trites, A.A., *Martyrs and Martyrdom in the Apocalypse. A Semantic Study*, „*Novum Testamentum*” 15 (1973), pp. 72–80.
- Vatican II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, „*Acta Apostolicæ Sedis*” 57/1 (1965), pp. 5–67.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

Kolegium Jagiellońskie - Toruńska Szkoła Wyższa  
w Toruniu

ORCID: 0000-0001-7705-9922

## Przesłanie świętości kapłańskiej Sługi Bożego Kardynała Stefana Wyszyńskiego

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-004](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-004)

Streszczenie: Jan Paweł II w homiliach podczas kanonizacji niejednokrotnie zwracał uwagę na to, że święci, choć fizycznie przemijają, to nie przemija ich przesłanie egzystencjalno-duchowe. Z perspektywy czasu wydaje się, że przemyślenia Prymasa Tysiąclecia mają dziś jeszcze większą siłę wymowy niż wtedy, kiedy były aktualnie przez niego przekazywane. Wśród wielu inicjatyw podejmowanych przez Wyszyńskiego troska o formację duchową kapłanów należała do priorytetowych. Jako bystry obserwator życia zdawał sobie sprawę z tego, że wiara polskiego ludu, o wiele bardziej niż w krajach Europy Zachodniej, jest organicznie związana z wiarą ich duszpasterzy.

Obecnie w niektórych mediach, a szczególnie w filmach: *Kler* (polski fabularny film obyczajowy z 2018 w reżyserii Wojciecha Smarzowskiego), a jeszcze bardziej w *Tylko nie mów nikomu* (polski film dokumentalny z 2019 roku w reżyserii Tomasza Sekielskiego), ukazany jest bardzo negatywny obraz polskiego księdza. Przeciwwagą dla tak negatywnego obrazu księdza mogą być księża świadkowie, a niewątpliwie takim kapłanem był Sługa Boży kard. Stefan Wyszyński.

Niniejszy artykuł ukazuje przesłanie świętości kapłańskiej kard. Stefana Wyszyńskiego. Artykuł odwołuje się do świętości Boga, który pragnie nią obdarowywać człowieka, dlatego pierwszy punkt mówi o potrzebie zjednoczenia kapłana z Bogiem. Całe życie Prymasa Tysiąclecia jest ściśle zjednoczone z osobą Maryi, stąd drugi punkt przedstawia maryjny wymiar świętości kapłańskiej. Punkt trzeci ukazuje świadectwo jako znak uwiarygodnienia świętości. Świętość kapłańska powinna mieć odniesienie do posługi duszpasterskiej, dlatego czwarty punkt ukazuje wybrane obszary duszpasterskiego wymiaru świętości: zaangażowanie w życie Kościoła, sprawowanie Eucharystii i posługa Słowa Bożego.

Słowa kluczowe: Bóg, Maryja, kardynał Wyszyński, Kościół, świętość, świadectwo, duszpasterstwo

## The Message of the Priestly Holiness of Servant of God Cardinal Stefan Wyszyński

Abstract: John Paul II in his homilies delivered during canonizations often pointed out that, although the saints and their earthly lives pass away physically, their existential and spiritual message remains. With hindsight, it seems that the thoughts of the Primate of the Millennium have a still greater power and eloquence than in the times when they were pronounced by him.

Among many initiatives undertaken by Wyszyński, his concern for the spiritual formation of priests was one of the priorities. As a keen observer of life, he realized that the faith of the Polish people, much more than in Western European countries, was organically associated with the faith of their priests. Currently some media portray the image of a Polish priest very negatively. This is especially true of the film *Kler* (2018 Polish feature film directed by Wojciech Smarzowski), and even more of *Tylko nie mów nikomu* (*Only Don't Tell Anyone*), the Polish documentary of 2019 directed by Tomasz Sekielski. Priest-witnesses, of whom Servant of God Cardinal Stefan Wyszyński was undoubtedly one, can be a counterweight to such negative images of the priesthood.

This article presents the message of the priestly holiness of Cardinal Stefan Wyszyński. It shows the holiness of God, who wants to bestow this holiness on man, which is why the first point concerns the need for the priest to be united with God. The whole life of the Primate of the Millennium is closely united with the person of Mary, therefore the second point presents the Marian dimension of priestly holiness. The third point presents testimony as a sign of the credibility of holiness. Priestly holiness should have a reference to pastoral ministry, which is why the fourth point shows selected areas of the pastoral dimension of holiness: involvement in the life of the Church, celebration of the Eucharist and the ministry of the Word of God.

Keywords: God, Mary, Cardinal Wyszyński, Church, holiness, testimony, pastoral work

### Wstęp

Analizując życie i nauczanie Prymasa Tysiąclecia dostrzegamy, że troska o formację duchową kapłanów należała do priorytetowych<sup>1</sup>. Przesłanie świętości kapłańskiej przekazane przez Sługę Bożego Kardynała Stefana Wyszyńskiego jest bardzo bogate w swej treści. W perspektywie jego beatyfikacji możemy z całą

---

<sup>1</sup> Por. I. Werbiński, *Duchowość współczesnego kapłana w świetle przemyśleń sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 147 (2006), s. 482.

odpowiedzialnością uznać, że proponowaną kapłanom świętość sam realizował na co dzień. Dlatego kapłani mogą uczyć się świętości od Kardynała nie tylko, jako nauczyciela, ale przede wszystkim, jako świadka. Niniejszy artykuł nie mówi wprost, jaki obraz świętości proponuje Sługa Boży współczesnemu kapłanowi, ale jest to propozycja odczytywania świętości przez współczesnego kapłana z życia i nauczania Prymasa Tysiąclecia.

Jeszcze w latach 50-tych XX wieku wybitny teolog dominikański Réginald Marie Garrigou - Lagrange zastanawiał się, czy kapłan diecezjalny - czasem używano określenia „świecki” - jest zobowiązany do świętości życia? Dopiero Sobór Watykański II wyraźnie powiedział, że wszyscy ochrzczeni są zobowiązani do świętości życia<sup>2</sup>. Jan Paweł II w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* wyjaśnia: „[...] skoro chrzest jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczęcie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym, to sprzeczna z tym byłaby postawa człowieka pogodzonego z własną małością, zadowolającego się minimalistyczną etyką i powierzchowną religijnością. Zadać katechumenowi pytanie: «Czy chcesz przyjąć chrzest?» znaczy zapytać go zarazem «Czy chcesz zostać świętym?». Znaczący postawić na jego drodze radykalizm Kazania na Górze: «Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski» (Mt 5,48)”<sup>3</sup>.

Spośród tekstów Wyszyńskiego ukazujących świętość kapłańską, autor niniejszego artykułu często będzie korzystał z jego przemyśleń zawartych w *Zapiskach więziennych*, w których widać jego osobistą, systematyczną troskę o rozwój życia duchowego oraz *Listu do moich kapłanów*<sup>4</sup>, gdzie możemy prześledzić ojcowskie zatroskanie Prymasa o świętość kapłanów.

## 1. Zjednoczenie kapłana z Bogiem

Lektura wybranych tekstów Sługi Bożego pozwala zauważyć, że w centrum jego kapłaństwa był Bóg, co syntetycznie wyraża jego biskupie zawałowanie *Soli Deo*.

---

<sup>2</sup> „Dlatego dla wszystkich jest jasne, że wierni każdego stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego oraz doskonałej miłości. Dzięki zaś tej świętości także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia”, KK nr 40.

<sup>3</sup> NMI, nr 31.

<sup>4</sup> Cz. 1, *Wspólnie z Trójcą Świętą*, Paryż 1969, s. 103; Cz. 2, *Wspólnie z Kościołem*, Paryż 1969, s. 165; Cz. 3, *Wspólnie z moim biskupem*, Paryż 1969, s. 212. *List do moich kapłanów* powstał między rokiem 1953 i 1956, w okresie więzienia i przymusowego odosobnienia kardynała Stefana Wyszyńskiego: w Stoczku Warmińskim, w Prudniku Śląskim i w Komańczy koło Sanoka. Składa się on z czterech części. Część 4 nie została ostatecznie zredagowana i istnieje tylko w formie luźnych notatek i zapisków. Autor niniejszego tekstu korzysta z: Kard. S. Wyszyński, *List do moich kapłanów*, Warszawa 2010, ss. 406.

W *Zapiskach więziennych* wielokrotnie Prymas pisze: „Boś Ty sam święty, boś Ty sam Pan, boś Ty sam najwyższy” [...], dlatego „wszystko, co czynisz, jest świętością”<sup>5</sup>. Przemyslenia Prymasa na temat świętości kapłańskiej są też organicznie połączone z osobą Chrystusa: „Gdy czuję obecność Twoją w mej duszy, spraw Chryste, bym zupełnie zapomniał o sobie. Bym przestał myśleć o sobie i mówić Ci o sobie. [...] Pragnę myśleć o Tobie, mówić o Tobie i uwielbiać Ciebie. [...] Czuwaj nade mną, bym myślał tylko o Tobie, gdy wstąpisz w dom mój”<sup>6</sup>.

W tych przemysleniach Sługi Bożego możemy się dopatrywać nauczania Soboru Watykańskiego II, który w sposób jasny kreśli osobowe relacje kapłana z Chrystusem. Konstytucja dogmatyczna o Kościele mówi, że prezbiterzy „[...] na mocy sakramentu kapłaństwa, na podobieństwo Chrystusa, najwyższego i wiekuiściego Kapłana, wyświęceni są, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży, jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu”<sup>7</sup>.

Próbując odczytać z *Zapisków więziennych* osobowość Sługi Bożego, zauważamy, że w relacji do Boga cechuje go prostota, pokora i dziecięca ufność<sup>8</sup>. Cechy te sprawiały, że nigdy nie pragnął swojej chwały, ale chwały Bożej<sup>9</sup>. Bogactwo i nieprzewidywalność osobowości Prymasa wyraża się w tym, że np. z jednej strony dostrzegamy u niego dziecięcą ufność, a z drugiej głęboką wiarę dojrzałego kapłana, który jest przekonany o tym, że wartość jego posługi pasterskiej jest zależna od stopnia zjednoczenia z Chrystusem<sup>10</sup>. Można powiedzieć, że Prymas kontemplował różne oblicza Jezusa, przeżywającego radość i doświadczającego cierpienia<sup>11</sup>.

Z *Notatek* możemy wnioskować, że w czasie internowania Wyszyński doznawał odczuć podobnych jak św. Paweł, gdy pisał do Tymoteusza: „Podczas mojej pierwszej rozprawy w sądzie nikt mi nie pomógł, lecz wszyscy mnie opuścili - niech to nie będzie im policzone. Pan natomiast stanął przy mnie i umocnił mnie, żebym dokończył swoje przepowiadanie, aby usłyszały je wszystkie narody” (2 Tm 4, 16-17). Wydaje się, że podczas internowania wiara Sługi Bożego dojrzała do takiego przekonania: „Jeżeli Bóg jest przy nas, to któż przeciwko nam? [...] Kto nas oddzieli od miłości Chrystusa? Nieszczęście czy ucisk, prześladowanie czy głód, nagość, niebezpieczeństwo czy miecz?” (por. Rz 8, 31-35). Internowanie pozwoliło też mu głębiej odkryć przekonanie o potrzebie krzyża w życiu kapłana.

<sup>5</sup> S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Warszawa - Żąbki 2001, s. 126.

<sup>6</sup> Tamże, s. 71.

<sup>7</sup> KK, nr 28.

<sup>8</sup> S. Wyszyński, *Zapiski*, s. 11-112.

<sup>9</sup> Tamże, s. 26, 141-142.

<sup>10</sup> S. Wyszyński, *Zapiski*, s. 111-112.

<sup>11</sup> Czytając osobiste wyznania kogoś, trudno jest odkryć wszystkie motywy nadające taki, a nie inny kształt wyznaniom.

W *Notatkach* pisze, że jeżeli kapłan przeżywa swój krzyż na sposób Chrystusa, to krzyż może zaowocować modlitwą prowadzącą do świętości życia<sup>12</sup>. Wówczas też napisał: „Kariera w Kościele wymaga gotowości, by pójść za Chrystusem i na krzyż, i do więzienia. A choćby to się nie udało, jak Piotrowi, jednak przez to doświadczenie przejść trzeba”<sup>13</sup>.

Powyższe wyznania mają najpełniejsze uzasadnienie w głębokiej wierze nadprzyrodzonej i pełnym zwierzeniu Maryi<sup>14</sup>. Całe życie Prymasa można uznać za świadectwo, że wiara rodziła w nim pragnienie zawierzenia i powierzania Bogu siebie i całej pasterskiej posługi, zgodnie z zaleceniem Psalmisty: „Miej ufność w Panu i czyn dobro [...]. Skieruj do Pana swe kroki, ufaj Mu, a on będzie działał. Uczyni twą sprawiedliwość jak światło, a twoją prawość jak jasność południa” (Ps 37, 3-6)<sup>15</sup>.

Gdybyśmy cnoty boskie w życiu i posłudze Prymasa porównali z budowlą, to na fundamencie wiary dostrzegamy miłość - jako główny motyw jego postępowania - i nadzieję ukierunkowaną ku wieczności. Te cnoty tworzą w jego osobie organiczną całość, a w postawie<sup>16</sup> zmierzają do zrealizowania najważniejszego celu na ziemi - świętości, a w wieczności - osiągnięcia zbawienia<sup>17</sup>.

Analizując całe późniejsze życie kard. Wyszyńskiego możemy zauważyć, że zjednoczenie z Bogiem prowadziło go do coraz większego ładu (harmonii) wewnątrzsobowego i ładu zewnętrznego oraz zaowocowało bogatą i dojrzałą osobowością<sup>18</sup>. Psychologia, omawiając rozwój osobowy człowieka, używa pojęć: „ja” realne i „ja” aktualne. „Ja” realne domaga się właściwego postrzegania siebie i pozwala ocenić, w jakim stopniu osoba wykorzystała możliwości rozwoju<sup>19</sup>. Realnie postrzegając siebie, osoba zauważa, że nie wykorzystała wielu możliwości, które można było wykorzystać. Biorąc pod uwagę osobowość Prymasa i dokonania pasterskie, można uznać, że w stopniu bardzo wysokim wykorzystał możliwości rozwojowe.

<sup>12</sup> S. Wyszyński, *Zapiski*, s. s.50

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> 14 lutego 1953 r. kardynał Stefan Wyszyński wypowiedział znamienne słowa: „Wszystko postawiłem na Maryję”. Wydawnictwo *Soli Deo* wydało w 1998 r. książkę, której nadano taki właśnie tytuł, próbuje ona przedstawić wielkie dzieła Boże realizujące się przez posługę pasterską Prymasa Tysiąclecia, które są owocem jego zawierzenia Matce Bożej. Trudno też powiedzieć, w jakim stopniu te słowa mogły wpłynąć na zawołanie biskupie Karola Wojtyły - *Totus tuus*.

<sup>15</sup> Por. S. Wyszyński, *Zapiski*, s. 188–189.

<sup>16</sup> Mamy na uwadze psychologiczne określenie postawy, która wyraża się we względnie stałym usposobieniu: wobec siebie, drugiego człowieka i otoczenia; a u ludzi wierzących również wobec Kościoła i Boga.

<sup>17</sup> Por. S. Wyszyński., *Zapiski*, s. 13, 16, 39, 131–132.

<sup>18</sup> Por. Tamże, s. 36.

<sup>19</sup> Por. Z. Zaborowski, *Współczesne problemy psychologii społecznej i psychologii osobowości*, Warszawa 1994, s. 146-153; A. Masłow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 220-232.

## 2. Maryjny wymiar świętości kapłańskiej

Kardynał Stefan Wyszyński bardzo często mówił o tym, jak ważną rolę odegrała w jego życiu Maryja. Zachęcał też kapłanów, aby Maryi powierzali siebie i posługę kapłańską<sup>20</sup>. Duchowość maryjną wyssał jako dziecko z atmosfery domu rodzinnego. Wzrastał w środowisku polskiego ludu, gdzie duchowość maryjna jest głęboko zakorzeniona. Kiedy został prymasem Polski, zapewne też zrosł się głęboko z wyznaniem umierającego kardynała Hlonda: „Nie lękajcie się niczego, walczcie, módlcie się i wierzcie. Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Najświętszej Maryi Panny. Pod Jej opieką pracujcie!”<sup>21</sup>.

Ludzka postawę Prymasa wobec Maryi można prześledzić przy zastosowaniu psychologicznej metody *identyfikacji postaw*, która polega na porównywaniu elementów postawy Maryi z ich odpowiednikami w postawie Prymasa<sup>22</sup>. Z konieczności wybierzemy do porównania tylko niektóre elementy.

Psychologowie uważają pokorę (czyli realne postrzeganie siebie i otoczenia) jako podstawową cechę i fundament rozwoju postawy. Na tę cechę wskazała Maryja w pieśni dziękczynnej *Magnificat*: „Wielbi Pana moja dusza, i mój duch rozradował się w Bogu, moim Zbawicielu, bo spojrzał na uniżenie swojej służebnicy” (Łk 1, 47-48). Pokora pozwala prawdziwie patrzeć na siebie, właściwie oceniać to, kim jestem. Maryja miała świadomość tego, że to, kim jest, zawdzięcza Bogu, a nie sobie.

Prymas wielokrotnie zwracał uwagę na pokorę Maryi w swoich listach pasterskich podkreślając, że nigdy nie skupiała uwagi na sobie<sup>23</sup>. Zaznaczał, że jej największym pragnieniem było kierować uwagę ludzi na Ojca Niebieskiego. Podobne wyznanie znajdujemy w *Zapiskach*: „Bym przestał myśleć o sobie i mówić Ci o sobie. [...] Pragnę myśleć o Tobie, mówić o Tobie i uwielbiać Ciebie. [...] Czuwaj nade mną, bym myślał tylko o Tobie, gdy wstąpisz w dom mój”<sup>24</sup>.

Amerykański psycholog Michael P. Nichols pisze o jednym z negatywnych zjawisk we współczesnym świecie, którym jest *zatracona sztuka słuchania*. We wprowadzeniu do publikacji autor pisze: „Człowiek nie potrafi zrezygnować z potrzeby dzielenia się z innymi informacjami na temat swojego wewnętrznego, prywatnego świata. Dlatego właśnie tak ważne jest to, żeby mieć kogoś, kto będzie chciał i umiał nas wysłuchać”<sup>25</sup>. Autor pokazuje w książce pewien dramat współczesnego człowieka. Jeżeli człowiek nie potrafi zrezygnować z dzielenia się tym, czym żyje i jednocześnie nie znajduje kogoś, kto chciałby i umiał go wysłuchać, to znajduje się w sytuacji bolesnej dla siebie.

<sup>20</sup> Por. S. Wyszyński, *Sursum corda*, Poznań-Warszawa 1974, s. 111.

<sup>21</sup> S. Wyszyński, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paryż 1980, s. 16.

<sup>22</sup> Fachową wiedzę na ten temat można znaleźć: A.J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lublin 2000.

<sup>23</sup> Por. *Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975-1981*, Paris 1988, s. 268.

<sup>24</sup> Tamże, s. 71.

<sup>25</sup> M.P. Nichols, *Zatracona sztuka słuchania*, Gliwice 2008, s. 7.



*Zatracona sztuka słuchania* prowadzi też do utraty osobowej komunikacji między ludźmi. Może to wyglądać tak, jak w przypadku dwóch studentek, które obserwowałem w oczekiwaniu na wykład. Studentki siedziały obok siebie i wysyłały komunikaty przez telefony komórkowe. W pewnym momencie podszedłem do nich i zapytałem: „Do kogo tak intensywnie wysyłacie wiadomości?”. Otrzymałem odpowiedź: „Rozmawiamy z sobą”. Siedząc obok siebie komunikowały się za pomocą telefonu.

Umiejętność właściwego słuchania u Maryi możemy zauważyć, analizując fragment Ewangelii według św. Łukasza opisujący jej dialog z Jezusem po odnalezieniu Go w świątyni jerozolimskiej, podczas pielgrzymki na święto Paschy. Święty Łukasz pisze, że kiedy wrócili do Nazaretu „Jego matka zachowywała wszystkie te słowa w swoim sercu” (Łk 2,52). W rozumieniu współczesnej psychologii „zachowywać w sercu” oznacza najbardziej prawidłowe słuchanie. Takie słuchanie miało konsekwencje w postawie posłuszeństwa i wiernego służenia Bogu czyli pełnienia woli Boga, co wyrażają słowa wypowiedziane podczas zwiastowania, kiedy odszedł od niej anioł: „Jestem służebnicą Pana: niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1, 38).

W teologii duchowości katolickiej a przede wszystkim w nauczaniu Kościoła na temat rozwoju życia duchowego osiągającego swe zwieńczenie w świętości zagadnienie posłuszeństwa należało do tematów podstawowych. W tym kontekście rodzi się pytanie o przyczyny powodujące subiektywne, często niewłaściwe rozumienie posłuszeństwa?

Kiedyś podczas wykładu postawiłem studentom pytanie, co sądzą o posłuszeństwie? Odpowiedzieli, że dziś to niemodny temat. W osobistych refleksjach, wracając do tej ogólnej, w sumie niewiele mówiącej odpowiedzi studenckiej, zacząłem się zastanawiać, dlaczego dziś niechętnie dotyka się problemu posłuszeństwa?

„Przyczyn tego zjawiska można upatrywać między innymi we współczesnej kulturze, która za wszelką cenę dąży do tzw. ponowoczesności, niczego nie chce określić, niczego nazwać, nie przyjmować żadnych wzorców itd. Wówczas w życiu człowieka wytwarza się chaos, w którym nie czuje się dobrze, ale wcześniej uwierzył w hasła – slogany, które niejednokrotnie spowodowały już błędne myślenie u niego, dlatego posłuszeństwo komukolwiek może uważać za ograniczenie wolności. Postmodernizm spowodował też duży subiektywizm w patrzeniu choćby na wartości, wielu uważa, że to jest dobre, co im się wydaje i wcale nie mają zamiaru konfrontować swej postawy z normami obiektywnymi”<sup>26</sup>.

Powyższe refleksje mogą skłaniać do kolejnego pytania, w jakim stopniu dotyczą one księży? Czasem w rozmowie z kapłanami zauważam, że wydaje im się, iż nie poddają się tzw. laickiemu myśleniu, które coraz bardziej zadamawia się w myśleniu współczesnego człowieka. Z punktu widzenia psychologii, kiedy

<sup>26</sup> I. Werbiński, *Posłuszeństwo Ojcu drogą świętości Maryi*, „Salvatoris Mater” 4 (1999), s. 30.

kapłan jest intensywnie zaangażowany w sprawy wiernych, niemożliwe jest, aby to, co myślą i czym żyją, nie miało wpływu na niego. Uświadomienie sobie tego wydaje się konieczne, aby kapłan nie szukał „ocalenia” właściwej postawy, nie w ucieczce od wiernych, ale wypracowywał umiejętność prawidłowej postawy wobec tego, co wydaje się „niemodne”.

W tej sytuacji postawa Prymasa wydaje się bardzo dojrzała i profetyczna. Można też dostrzec w niej echo słów Jana Pawła II, że Maryja zawsze pozostanie dla nas żywym przykładem posłuszeństwa woli Ojca kształtowanej w sposób szczególny przez odpowiednie słuchanie słowa Bożego.<sup>27</sup>

W tym roku mija 39 lat (21 maja 1981) od odejścia Kardynała do domu Ojca i wydaje się, że problemy, z którymi spotykali się wówczas kapłani, były o wiele łatwiejsze do rozwiązywania niż dziś. Znając życie kapłańskie wiedział, że zawsze mogą kapłana dotknąć problemy, z którymi sobie nie radzi. Często zachęcał kapłanów, aby wówczas ze szczególną ufnością prosili Maryję o pomoc.

### 3. Świadekstwo uwiarygodnieniem świętości kapłana

Wyszyński podkreślał, że kapłan powinien być sługą Chrystusa i tylko wtedy będzie mógł świadczyć<sup>28</sup> o Chrystusie, gdy Chrystus będzie w nim żył.

Sercem świadekstwa dawanego świętości jest miłość. Jezus powiedział do swoich uczniów: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Prymas Tysiąclecia wielokrotnie podkreślał, że miłość do Kościoła jest świadekstwem dojrzałości osobowej i świętości kapłana. W *Liście do moich kapłanów* Prymas nie podaje teologii miłości do Kościoła, ale daje praktyczne rady, jak kapłan powinien miłować Kościół.

W liście do duchowieństwa polskiego Prymas pisał, że „miłować Kościół Boży – to znaczy odczuwać dumę z powołania do tej społeczności, do jej uszlachetniającej, zbawczej pracy; to znaczy - poczytywać sobie za zaszczyt przynależenie do hierarchii kościelnej”<sup>29</sup>.

Sługa Boży w wielu wypowiedziach wskazywał na to, że formacja kapłana powinna dojrzewać ku temu, aby kapłan uświadamiał sobie prawdę: „[...] czy żyjemy, czy też umieramy, Pańscy jesteśmy” (Rz 14,8). Bóg ma więc prawo do wszystkiego, co rzekomo nasze. Od Niego wzięliśmy i życie i zdrowie i moce kapłańskie. Trzeba Ojcu niebieskiemu wszystko oddać, tak jak Chrystus na krzyżu, by przez krzyż wejść do chwały<sup>30</sup>. Dlatego też kapłani, którzy „od Kościoła

<sup>27</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*; Rzym 1987, nr 20.27.

<sup>28</sup> W postawie ludzkiej kapłana świadekstwo wyraża się w zgodności między tym co myśli, mówi i czyni.

<sup>29</sup> *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, Paris 1975, s. 108.

<sup>30</sup> *Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975-1981*, s. 76.

otrzymali wszystko mają mu oddać wszystko: swoją duszę, ciało, swoje ręce, wolę i umysł, swoje dążenia i upodobania, zdolności i prace<sup>31</sup>.

Kapłani w miłości do Kościoła powinni okazywać relacje synowskie, takie same, jakie cechowały Jezusa wobec Ojca. Podobnie jak Jezus był jedno z Ojcem i był Mu we wszystkim posłuszny<sup>32</sup>, tak kapłan powinien realizować swoją posługę w zjednoczeniu i posłuszeństwie biskupowi diecezjalnemu. „Ileż więzów duchowych zadzierzga się między biskupem a jego kapłanami: wspólna godność i cześć kapłańska, tożsamość zadań i działania, wewnętrzna współpraca, kierownictwo ojcowskie i synowska uległość, rozkazy wodza i żołnierska karność, życie i praca uzgodnione – wytwarzają wspólnotę diecezjalną w myśl Chrystusowego: «Kto was słucha, Mnie słucha»» (Łk 10,16)<sup>33</sup>. W tej wypowiedzi Prymasa dostrzegamy dwa wymiary łączności kapłana z biskupem - wymiar ludzki, ale Sługa Boży zwraca szczególną uwagę na wymiar duchowy, który jest zakorzeniony w sakramencie kapłaństwa<sup>34</sup>. Sakrament kapłaństwa nadaje szczególny wymiar relacjom kapłana do Chrystusa i biskupa: „Już nie nazywam was sługami, bo sługa nie wie, co czyni jego pan. Nazwałem was przyjaciółmi, gdyż dałem wam poznać wszystko, czego dowiedziałem się od Ojca” (J 15, 15). W tym kontekście Kardynał mówi o oczekiwaniach Jezusa wobec kapłanów: „To nie wy wybraliście Mnie, lecz Ja wybrałem i Ja wyznaczyłem was, abyście szli, przynosili owoc i aby wasz owoc był trwały; aby mój Ojciec dał wam wszystko, o co Go poprosicie w moje imię” (J 15,16).

Kapłan, aby wyrazić swoją miłość wobec drugiego człowieka, musi niekiedy zapłacić najwyższą cenę – oddać własne życie. Przykładem bezinteresownego oddania życia za innego człowieka jest św. Maksymilian Maria Kolbe. Prymas podczas audjencji u papieża Pawła VI powiedział: „Kapłan, który oddaje życie w komorze głodowej za swojego brata więźnia; kapłan, który przyjmuje śmierć, aby ratować życie drugiego człowieka – to wierny naśladowca, którego kapłaństwo trwa na wieki, a więc i dziś”<sup>35</sup>.

Z powyższych refleksji nasuwa się wniosek, że w kapłanie wierni powinni dostrzegać Jezusa. Wtedy można w kapłanie dostrzegać Jezusa, jeżeli Jezus jest w nim żywy. Dostrzegając w kapłanie Jezusa, logicznie dostrzega się też w nim Ojca. Tutaj głębiej rozumiemy biskupie zawołanie Prymasa *Soli Deo* i jego pragnienie, aby jak najgłębiej być zjednoczonym z Bogiem.

<sup>31</sup> I. Werbiński, *Duchowość współczesnego kapłana w świetle przymierzeń sługi Bożego Kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 147 (2006), s.489-490.

<sup>32</sup> Tamże, s.490.

<sup>33</sup> S. Wyszyński, *List do moich kapłanów*, Warszawa 2010, s. 247. (odtąd cyt. LmK)

<sup>34</sup> LmK, s. 243.

<sup>35</sup> *Przemówienie podczas audjencji u Ojca Świętego 18.X.1971*, „Chrześcijanin w Świecie” 15 (1972), s. 33.

## 4. Pastoralny wymiar świętości kapłańskiej

Pastoralny wymiar świętości kapłańskiej w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia jest bardzo bogaty w swej tematyce. W niniejszym punkcie rozważania będą dotyczyły: zaangażowania kapłana w życie Kościoła (1); sprawowania Eucharystii będącej drogą do świętości (2); głoszenia Słowa Bożego (3).

4.1. Kardynał Wyszyński miał niezwykle wycucie pasterskie i wizję przyszłości Kościoła w Polsce. W liście do duchowieństwa polskiego z 1949 r. wyraził radość z tego, że wielu kapłanów gorliwie spełnia swoje obowiązki. Prymas podkreślał, że im trudniejsze są zewnętrzne warunki do pracy duszpasterskiej, tym intensywniejsza powinna być troska kapłana o odpowiedni poziom duchowy, na który się składa: rozwijanie ducha modlitwy, kontemplacji, cnoty silnej woli, ducha pokoju i pielęgnowania wspólnoty kapłańskiej<sup>36</sup>. „Dni są złe i dlatego trzeba je odmienić przez pielęgnowanie i wzrost cnót kapłańskich, by wkład dobra zwyciężył zło. Atmosfera ogólna musi być przesycona dobrem”<sup>37</sup>.

Prymas Tysiąclecia permanentnie przypominał kapłanom, że ich odpowiedzialność za Kościół jest proporcjonalna do zadań, które nakreślił Kościołowi Jezus. Chrystus swą zbawczą wolą ogarnia nie tylko Lud Boży, ale cały stworzony świat, troszcząc się przez kapłanów, aby nikt z tych, których dał Mu Ojciec, nie zginął, ale aby wszyscy osiągnęli życie wieczne (por. J 3,15-16). To oznacza, że zakres odpowiedzialności prezbiterów za Kościół rozciąga się na wszystkich ludzi poprzez realizację posłannictwa i głoszenie Ewangelii wszystkim narodom „aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Kapłani mają też czuwać, aby głoszenie Dobrej Nowiny było realizowane w całym Kościele bez przeszkód<sup>38</sup>. Dlatego powinni zdobywać doświadczenie duszpasterskie, by sprostać zadaniom, które wyznaczy im Kościół w różnych dziedzinach pasterskiego posługiwania. W pierwszym rzędzie mają być świadkami Chrystusa oraz widzialnym znakiem troski Kościoła o najbardziej potrzebujących.

W pracy apostołskiej kapłanów powinna być widoczna mądrość i roztropność, a przede wszystkim świętość życia. Kapłani powinni być dla wiernych wzorem i żywym przykładem na drodze do świętości. W zmiennych warunkach, w jakich przyszło przewodzić Ludowi Bożemu, duszpasterze, nie poddając się jakimkolwiek naciskom, mają wydobywać „ze skarbcza swej duszy coraz to nowe wartości, aby sprostać zadaniom dnia”<sup>39</sup>. Potrzeba, by kapłani, odpowiadając na wezwanie

<sup>36</sup> Por. *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, s. 109.

<sup>37</sup> Por. Tamże.

<sup>38</sup> Por. *Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975-1981*, s. 91.

<sup>39</sup> Tamże, s.109-110.

Boże, umieli odczytywać znaki czasu i nie zmarnowali łaski, która została im dana (por. 1Kor 15,10). Powinni ożywiać ducha gorliwości, zwielokrotnić zapał, pomnożyć wysiłki tak, aby w przyszłości Chrystus nie postawił im zarzutu, jak to uczynił miastu Jerozolimie, że nie poznało czasu swego nawiedzenia (por. Łk 19,44)<sup>40</sup>.

Kontynuując zachętę do zaangażowania w życie Kościoła Prymas apeluje do duszpasterzy, aby nie narzekali na ciężkie czasy, ale raczej nieustannie dziękowali Bogu za zaufanie, że mogą duszpasterzować w trudnych czasach. Był przekonany o tym, że dzięki ich poświęceniu i wytrwałości Lud Boży nie odejdzie ze świątyń i od konfesjonałów<sup>41</sup>. W liście do księży prefektów, profesorów i nauczycieli religii napisał: „Zanim jednak rozpoczniecie wielką wyprawę krzyżową po dusze ludzkie dla miłości Boga i braci, zacznijcie od batalii przeciwko sobie. Zwalczcie w sobie siebie! Wywalczcie wolność swej myśli, woli, swemu sercu, aby Bogiem owładnięte chciały się oddać w pokornej służbie braciom”<sup>42</sup>. Prosi kapłanów o utrzymanie wspólnoty z wiernymi, okazanie im serca i współczucia, kiedy tylko tego potrzebują<sup>43</sup>.

Wśród zaleceń duszpasterskich Kardynał najwięcej miejsca poświęca trosce o rodzinę i potrzebie obrony życia, od jego poczęcia do naturalnej śmierci.

Rodzicom kapłani powinni przypominać o ich obowiązkach wynikających z przepisów kościelnych regulujących ład moralny i życie sakramentalne w rodzinie. Ojcom należy mówić o ich powołaniu nie tylko jako żywicieli rodziny, ale również zachęcać ich do czuwania nad duchowością własnej rodziny. Motywować ich do pracowitości, trzeźwości, oszczędności i modlitwy poprzez wprowadzenie Boga w ich życie zawodowe i błogosławieństwo pól czy warsztatów pracy<sup>44</sup>. Przypominać o obowiązku posyłania dzieci na katechezę i przestrzegać przed bezbożnym i zaplanowanym programem szkolnym wpajającym niechęć do Boga i Kościoła. Duszpasterze powinni zachęcać do wspólnej modlitwy w domu, do prowadzenia systematycznej katechizacji w rodzinie, czytania Pisma świętego i książek katolickich<sup>45</sup>.

Prymas uzmysławiał kapłanom, że powszechne klęski głodu, niekończące się wojny i walki bratobójcze, zbrodnicze gangi, samobójstwa a przede wszystkim walka z życiem nienarodzonym, to wszystko wymierzone jest przeciwko woli Boga – Stwórcy, który ogłosił prawo do życia. Sługa Boży mówił, że szczególnie w naszej Ojczyźnie, dla której życie ma swoją cenę, walka z życiem nienarodzonych dzieci

<sup>40</sup> Tamże, s. 72.

<sup>41</sup> Por. Tamże, s.109-110.

<sup>42</sup> Tamże, s. 131.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 116.

<sup>44</sup> Por. *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, s. 117.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 187-188.

stała się niemal obsesją niektórych ugrupowań politycznych. Propaganda środków zapobiegających poczęciu życia doprowadziła do obniżenia urodzin dzieci i rozkładu moralnego rodziny. Wyszyński, przypominając Jasnogórskie Śluby Narodu, zobowiązuje duszpasterzy, aby przygotowali wiernych do narodowego rachunku sumienia, który musi trwać tak długo, „jak długo obowiązuje przykazanie Boże: «Nie zabijaj», ani nienarodzonych, ani dzieci, ani starców, ani nieprzyjaciół”<sup>46</sup>. Prymas nawołuje kapłanów, aby zaangażowali się w niesienie pomocy matkom, „rodzicielkom obywateli Królestwa niebieskiego”. Apeluje do duszpasterzy, by poprzez błogosławieństwo niemowląt podkreślali cześć i szacunek dla macierzyństwa, ożywiając tym samym piękno modlitwy Kościoła<sup>47</sup>. Wyszyński oczekuje od kapłanów włączenia się w dzieło obrony trwałości małżeństwa i rodziny. Wezwanie to łączy się z nauką Kościoła o znaczeniu i wielkości rodziny chrześcijańskiej i ze Jasnogóorskimi Ślubami Narodu, gdzie - jak mówił - przyrzekaliśmy stać na straży takich wartości, jak: nierozzerwalność małżeństwa, godność kobiety i bezpieczeństwo ogniska domowego. Prosi, by duszpasterze z gorliwością i zaangażowaniem umocnili w rodzinach królowanie Syna Bożego, wszczepiali w serca i umysły dzieci i młodzieży ducha Ewangelii, szerzyli miłość do Matki Bożej, uczyli przestrzegania prawa Bożego oraz obyczajów chrześcijańskich i ojczystych<sup>48</sup>.

4.2. Stefan Wyszyński podkreślał, że kapłani powinni tak sprawować Eucharystię, aby prowadziła ich do świętości życia. Eucharystia powinna zachęcać kapłana do naśladowania Chrystusa, najpierw w ukrzyżowaniu, które prowadzi do zmartwychwstania<sup>49</sup>.

Kardynał często zwracał uwagę prezbiterom, że nie mogą owocnie służyć innym, jeśli sami nie będą ściśle zjednoczeni z Chrystusem. Wśród różnych pomocy do zjednoczenia na pierwszym miejscu stawiał Eucharystię jako uprzywilejowaną możliwość spotkania ze swoim Mistrzem.

Mówiąc o uświęcającej roli Ofiary Eucharystycznej w życiu prezbiterów w kontekście uświęcenia Ludu Bożego, prymas dawał kapłanom następujące zalecenia<sup>50</sup>:

1. By kapłani oprócz homilii głosili pogłębione katechezy uświadamiające wiernych, że dla katolika czynny udział we Mszy św. niedzielnej i święta wyznaczone przez Kościół nie jest wyrazem jego dobrej woli, ale obowiązkiem wynikającym z przyjęcia chrztu św.

<sup>46</sup> *Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975-1981*, s. 65.

<sup>47</sup> Por. *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*, s. 117.

<sup>48</sup> Por. *Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975-1981*, s. 65.

<sup>49</sup> Por. LmK, s. 388.

<sup>50</sup> Por. LmK, s. 186-187.

2. Dopóki Eucharystia była sprawowana w języku łacińskim tylko nieliczni wierni czynnie w niej uczestniczyli, większość w czasie jej sprawowania modliła się przy pomocy książeczki, np. odmawiając którąś z litanii albo różaniec. Kiedy liturgię zaczęto sprawować w języku polskim, Prymas zachęcał kapłanów, aby uświadamiali wiernych, że liturgia jest wspólnym dziełem przewodniczącego i zgromadzonych wiernych.
3. Zachęcał kapłanów do tego, aby wykorzystywali wszystkie możliwości do czynnego zaangażowania wiernych w liturgię.
4. Zachęcał, aby kapłani katechizowali wiernych i przekonywali do coraz bardziej świadomego uczestnictwa w liturgii.
5. Za czasów pasterzowania Prymasa Tysiąclecia *Liturgia godzin* była traktowana jako modlitwa duchownych. Prymas już wtedy zalecał, aby kapłani podejmowali wysiłek włączania wiernych w *Liturgię godzin*. Wydaje się, że postulat w jakimś stopniu jest realizowany współcześnie, m.in. za sprawą Radia Maryja.

Proces wchodzenia do „wnętrza” Eucharystii powinien prowadzić kapłana do coraz głębszej świadomości, że styl życia Jezusa może on realizować w swoim życiu, że oblicze Jezusa powinno być w nim coraz bardziej widoczne. Ta świadomość, że „we mnie” żyje Jezus, powinna być coraz bardziej odczuwalna, że Jezus jest coraz aktywniejszy we wszystkich władzach duchowych kapłana.

4.3. Prymas w listach do kapłanów wyjaśniał, że głoszenie słowa Bożego jest nie tylko wypełnieniem kanonicznego posłannictwa, lecz także obowiązkiem i głosem kapłańskiego ducha, realizacją zaszczytnego powołania i duchowej potrzeby. Wypływa ono bezpośrednio z miłości pasterskiej do Ludu Bożego, ponieważ trudno ukrywać skarb, który otrzymali oni od swojego Mistrza pod korcem, lub zakopać w roli<sup>51</sup>.

Wyszyński, podkreślając znaczenie i wagę głoszenia słowa Bożego, porównuje ambonę z ołtarzem. Na ambonie jest obecny Jezus w przepowiadanym słowie, a na ołtarzu Słowo wciela się w Najświętsze Ciało i Krew. Dlatego na ołtarzu jak i na ambonie sprawowana jest ofiara, w której Chrystus udziela się przez Eucharystię i przez słowo. Kapłani sprawujący Ofiarę i głoszący słowo Boże powinni nie tylko ofiarować Ciało Chrystusowe i Chrystusową prawdę, lecz także samych siebie. „Ambona jak i ołtarz w historii Kościoła mają swoje ofiary, swoich bohaterów i męczenników. Oni dzisiaj wołają dodając otuchy współczesnym kaznodziejom: «Odwagi! Nie bójcie się»” (Iz 35,4)<sup>52</sup>.

Kapłani, gdy stają na ambonie, nie mogą ograniczać się tylko do przekazywania własnych myśli i wyjaśnień, ale powinni poczuć w sobie moc przepowiadania

<sup>51</sup> Por. Tamże, s. 143.

<sup>52</sup> Por. LmK, s. 144.

samego Chrystusa. Najpierw powinni wsłuchać się w słowa swego Mistrza, którego posłał Ojciec, a dziś On ich posyła, aby byli Jego świadkami, a ich słowom będą towarzyszyć znaki: „[...] niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi” (Łk 7,18-23)<sup>53</sup>.

Stefan Wyszyński bardzo często uświadamiał duszpasterzom, że głosząc słowo Boże mają wiele możliwości wpływania na wiernych, kształtowania ich osobowości, postaw i przekonań oraz dokonywania ocen skutków ich działania. Kapłani są powołani i posłani także po to, żeby mocą głoszonego słowa i własnym przykładem wskazywać ludziom właściwe drogi życiowe i pozytywne wzorce świętych do naśladowania<sup>54</sup>. Jako urzędowi głosiciele słowa Bożego powinni być przekonani, że ich duchowość ma zasadniczy wpływ na owoce przepowiadania. Prymas Wyszyński podkreślał, że w dziejach kaznodziejstwa trudno doszukać się takiego okresu, aby wierni byli tak przykładowo obsługiwani na ambonie, jak obecnie<sup>55</sup>. Mimo tego, między wysiłkiem duszpasterzy włożonym w przygotowanie nauczania a osiągniętymi wynikami istnieje dysonans. Znana zasada psychologiczna mówi, że jeżeli nam się coś nie udaje, na ogół szukamy winnych poza sobą. Podobnie może być u kapłana niezadowolonego ze swego przepowiadania, może on upatrywać winę w słuchaczach. Prawda jest taka, że przyczyn niepowodzenia trzeba szukać u obydwu stron. Na pewno nauczanie i słuchanie w dobie kryzysu tradycyjnych form przekazu słowa Bożego wymaga od obydwu stron dużo dobrej woli i pomocy Ducha Świętego. Pokonanie trudności zależeć będzie w dużej mierze od tego, na ile obie strony z ufnością będą prosić o tę pomoc: kapłani Ducha Świętego, który zgodnie ze słowami Chrystusa: „A gdy staniecie przed sądem, nie martwcie się o to, co i jak macie mówić. Właśnie wtedy będzie wam dane, co macie mówić, bo nie wy będziecie mówili, ale Duch waszego Ojca, przemówi przez was” (Mt 10, 19-20), a wierni o postawę dziecka, które słucha otwarcie i ufnie.

Obecnie w niektórych mediach, a szczególnie filmach: *Kler* (polski fabularny film obyczajowy z 2018 w reżyserii Wojciecha Smarzowskiego), a jeszcze bardziej w *Tylko nie mów nikomu* (polski film dokumentalny z 2019 roku w reżyserii Tomasza Sekielskiego), ukazują bardzo negatywnie obraz polskiego księdza. Przeciwwagą dla tak negatywnego obrazu księdza mogą być księża świadkowie, a niewątpliwie takim kapłanem był Sługa Boży kard. Stefan Wyszyński.

<sup>53</sup> Por. Tamże, s. 144.

<sup>54</sup> Por. S. Wyszyński, *Sursum corda*, s. 94.

<sup>55</sup> Por. LmK, s.148.



## Bibliografia

- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Rzym 2001.
- Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, Rzym 1987.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.
- Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974, Paris 1975.
- Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975-1981, Paris 1988.
- Maslow, A., *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.
- Nichols, M.P., *Zatracona sztuka słuchania*, Gliwice 2008.
- Nowak, A.J., *Identyfikacja postaw*, Lublin 2000.
- Werbiński, I., *Duchowość współczesnego kapłana w świetle przemyśleń sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 147 (2006), s. 482-493.
- Werbiński, I., *Duchowość współczesnego kapłana w świetle przemyśleń sługi Bożego Kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 147 (2006), s. 440-451.
- Werbiński, I., *Posłuszeństwo Ojcu drogą świętości Maryi*, „Salvatoris Mater” 4 (1999), s. 30-43.
- Werbiński, I., *Świętość jako zadanie dla każdego chrześcijanina*, Toruń 2016.
- Wyszyński, S., *List do moich kapłanów*, Warszawa 2010.
- Wyszyński, S., *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paryż 1980.
- Wyszyński, S., *Zapiski więzienne*, Warszawa - Ząbki 2001.
- Wyszyński, S., *Sursum corda*, Poznań-Warszawa 1974.
- Zaborowski, Z., *Współczesne problemy psychologii społecznej i psychologii osobowości*, Warszawa 1994.



PIOTR KUBIAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

ORCID: 0000-0002-0344-6601

## Problematyka dokumentów Zespołu Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych wydawanych w latach 2008-2020

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-005](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-005)

Streszczenie: Życie ludzkie na każdym etapie istnienia posiada niezbywalną wartość. Podstawowymi zagadnieniami dotyczącymi tego tematu są: początek życia, jego trwanie, leczenie, proces umierania, śmierć. We współczesnym świecie można zauważyć wiele poglądów, które są niezgodne z zasadami etyki czy moralności chrześcijańskiej. Kwestie te budzą wiele wątpliwości natury moralnej, etycznej czy prawnej. W odpowiedzi na te zagadnienia Episkopat Polski powołał w 2008 roku Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych, którego zadaniem jest opiniowanie tych przypadków zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego. Niniejszy artykuł ukazuje tematykę dokumentów wydawanych przez Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych w latach 2008-2020.

Słowa kluczowe: bioetyka, episkopat, śmierć, życie, zespół ekspertów ds. bioetycznych

## Issues addressed in the documents of the Bioethics Committee of The Polish Episcopal Conference in the years 2008-2020

Abstract: Human life has an inalienable value at every stage of existence. The main questions with which this subject is concerned are the beginning of life, its duration, treatment, the dying process, and death. Many views that can be observed in the modern world are incompatible with the principles of ethics or Christian morality. In response to these issues, which arouse many doubts of a moral, ethical and legal nature, in 2008 the Polish Episcopate appointed a

team of experts in bioethics whose task is to deliver an opinion on these cases according to the teaching of the Catholic Church. This article presents the subject matter of the documents issued by the Bioethics Committee between 2008 and 2020.

Keywords: bioethics, death, episcopate, life, bioethics committee

## Wprowadzenie

We współczesnym świecie wiele rodzących się pytań dotyczy fenomenu, jakim jest człowiek postrzegany jako całość, byt psychofizyczny i duchowy. Różne emocje budzą wśród naukowców, ale i laików zagadnienia bioetyczne, związane z życiem człowieka od poczęcia aż do śmierci. W tym dyskursie istotne miejsce zajmują rozważania dotyczące początku życia, jego trwania i umierania. Z punktu widzenia nauki Kościoła katolickiego ważnym elementem wspomnianego dyskursu jest kwestia aborcji, zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*, antykoncepcji, terapii daremnej, eutanazji. Znaczące słowa w tej kwestii wypowiedział św. Jan Paweł II w encyklice „*Evangelium vitae*”. Pożądanym zjawiskiem jest znaczne zainteresowanie się problematyką bioetyczną związaną z tematem ludzkiego życia, co sprzyja podejmowaniu rzeczowego dialogu między osobami o odmiennych przekonaniach religijnych<sup>1</sup>.

Wśród podmiotów, które włączają się badania zagadnień bioetycznych, są m.in.: przedstawiciele nauk humanistycznych, medycznych, ścisłych i przyrodniczych. W gronie badaczy z rozmaitych dziedzin nauk występuje często polaryzacja poglądów. Z tego też względu powoływane są do istnienia różnego rodzaju gremia, które wypowiadają się w kontekście dokonywanych przez siebie badań. Do tego rodzaju gremiów należą komisje bioetyczne. Jak podaje „Encyklopedia bioetyki”, komitety i komisje bioetyczne to: „zespół osób powołanych przez jakąś instytucję (rząd, uczelnie, izby lekarskie, szpitale) do wykonywania określonych zadań, zwłaszcza do opracowania projektów badawczych czy badań klinicznych”<sup>2</sup>. W literaturze przedmiotu można spotkać odmienne nazewnictwo tejże instytucji. Jest to uwarunkowane faktem posiadania przez dane gremia określonych uprawnień odnośnie do prowadzonych badań, stąd wynikające rozbieżności. Określenia „komisje bioetyczne”, które znajdują się w literaturze, odnoszą się do instytucji, których zadaniem jest troska o godność ludzkiego życia<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, (Watykan, 25.03.1995), Warszawa 2007, nr 27.

<sup>2</sup> Por. M. Kornas, *Komitety bioetyczne*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. M. Muszala, Radom 2009, s. 334.

<sup>3</sup> Por. A. Drzycimski, *Komisje bioetyczne wobec postępu w biomedycynie*, „Studia Pelplińskie” (2014), s.74

W obliczu narastających kwestii bioetycznych niezbędnym okazało się utworzenie specjalnego zespołu ekspertów, który będzie funkcjonować przy Konferencji Episkopatu Polski. Został on powołany na 344. Zebraniu Plenarnym KEP w Katowicach dnia 18 czerwca 2008 roku<sup>4</sup>. Do jego zadań należy: „Monitorowanie procesów legislacyjnych i wyrażanie opinii Kościoła na tematy bioetyczne, głos w dyskusji w sferze publicznej na ten temat, np. w formie oświadczeń bądź konferencji prasowych; śledzenie procesu ratyfikacji konwencji bioetycznej Rady Europy. Podstawowa działalność Zespołu to głos doradczy, ekspercki w Konferencji Episkopatu Polski; Zespół współpracuje z Radą KEP ds. Rodziny”<sup>5</sup>. W niniejszym artykule zostanie ukazana problematyka dokumentów wydanych przez Zespół w latach 2008-2019. Będzie on obejmował następującą grupę zagadnień: początek życia, troska o życie i zdrowie człowieka, śmierć i umieranie oraz sprzeciw sumienia.

## 1. Początek życia

W piramidzie dóbr prawo do życia jest prawem naczelnym człowieka. Zachowywanie go oraz odpowiednia jego ochrona stanowią istotny warunek, dzięki któremu człowiek może korzystać i realizować inne prawa, które są mu przynależne i wynikają z natury bytu ludzkiego. Prawo do życia jest również najważniejszym zagadnieniem, z którym konfrontuje się społeczeństwo z przynależną sobie kulturą, a zaangażowanie w jego ochronę stanowi o poziomie demokracji w państwie<sup>6</sup>. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. w artykule 38 zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia<sup>7</sup>.

Życie ludzkie jest podstawowym darem Boga, dlatego Kościół jako wspólnota otacza troską każde życie od początku jego istnienia, aż do naturalnej śmierci. Z tego względu wszelkie zagrożenie godności i życia człowieka wywołuje niepokój Kościoła<sup>8</sup>, „dotyka samej istoty jego wiary w odkupieńcze wcielenie Syna Bożego i przynagla Kościół, by pełnił swą misję głoszenia Ewangelii życia całemu światu i wszelkiemu stworzeniu”<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> KEP, *Komunikat z 344. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, <https://episkopat.pl/komunikat-z-344-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski/> [odczyt z dnia: 28.09.2020 r.]

<sup>5</sup> Zespół Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych, <https://episkopat.pl/zespoły/#1448906235340-56121122-c04a> [odczyt z dnia: 28.09.2020 r.]

<sup>6</sup> Por. B. Przybyszewska-Szter, *Wolności i prawa osobiste*, w: *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. M. Chmaj, Warszawa 2008, s. 99.

<sup>7</sup> Por. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*. Art. 38.

<sup>8</sup> Por. EV nr 3.

<sup>9</sup> Tamże.

Pierwszym dokumentem Zespołu Ekspertów KEP ds. Bioetycznych było oświadczenie wydane w porozumieniu z Prezydium KEP: „Z niezbywalnej godności człowieka wynika bezwzględna ochrona każdego ludzkiego życia”<sup>10</sup>. Specjaliści wchodzący w skład gremium wyrazili niepokój w związku z rozwojem techniki w dziedzinie biomedycyny oraz stwierdzili brak norm w kwestii eksperymentów dokonywanych na zarodkach, klonowania ludzi i zapłodnienia *in vitro* w Polsce. Brak uwarunkowań normatywnych jest wielkim wyzwaniem moralnym dla całego społeczeństwa, a szczególnie dla tych, którzy są za prawo odpowiedzialni. Ze względu na ochronę godności i życia każdego człowieka metoda *in vitro* powinna być prawnie całkowicie zakazana. W tej kwestii nie można mówić o kompromisach. Godność, jaką posiada każdy człowiek, winna być gwarantem zabezpieczającym życie ludzkie, dlatego należy wyraźnie sprzeciwić się metodzie *in vitro*, aborcji, eutanazji, eksperymentom dokonywanym na ludzkich embrionach. W omawianym dokumencie specjaliści ukazali zagrożenia, jakim podlega w procesie *in vitro* nie tylko zarodek, ale i kobieta, która decyduje się na tę metodę. Wielka odpowiedzialność w kwestiach bioetycznych spoczywa na politykach, są oni odpowiedzialni za stanowienie prawa w obszarze życia i śmierci człowieka. Wszyscy posłowie, którym zależy na życiu ludzkim, winni stanowczo sprzeciwić się postulatowi relatywizacji prawa w tym względzie, w przypadku odrzucenia prawnej ochrony człowieka należy maksymalnie ograniczyć szkodliwe aspekty regulacji<sup>11</sup>.

W świetle zagadnień dotyczących życia i jego końca oraz toczącej się w Polsce dyskusji bioetycznej w aspekcie moralno-etycznym i prawnym, Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych poinformował o przygotowaniu obszernego dokumentu poruszającego zagadnienia postulowanej metody pozaustrojowego zapłodnienia *in vitro* oraz możliwości skracania życia ludzkiego w niektórych sytuacjach. Dokument ma na celu ukazanie niezmiennej nauki Kościoła katolickiego w omawianych kwestiach i podkreślenie szczególnego charakteru ludzkiego życia<sup>12</sup>.

Jednym z dokumentów, który był poświęcony tematowi sztucznego zapłodnienia *in vitro*, było oświadczenie uzasadniające sprzeciw wobec tej metody: „Sprzeciw Kościoła katolickiego wobec metody *in vitro*”<sup>13</sup>. Przywołana argumentacja miała charakter zarówno religijny jak i prawnie-naturalny. Zgodnie z zasadami wiary chrześcijańskiej zamysłem Boga jest to, aby kobieta i mężczyzna

---

<sup>10</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie w porozumieniu z prezydium KEP. Z niezbywalnej godności człowieka wynika bezwzględna ochrona każdego ludzkiego życia*, Warszawa, 22.12.2008, AKEP, nr 14/2008, s. 96.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 94-95.

<sup>12</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Zespół przygotowuje szczegółowy i wieloaspektowy dokument*, Warszawa, 14.03.2009, AKEP, nr 15/2009 s. 102-103

<sup>13</sup> Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Sprzeciw Kościoła katolickiego wobec metody *in vitro**, Warszawa, 24.03.2010, AKEP 17/2010 s.119.

byli przekazicielami życia na drodze miłosnego aktu małżeńskiego. Poprzez ten akt dokonuje się afirmacja ludzkiej miłości. Nie ulega wątpliwości, że w trakcie sztucznego zapłodnienia *in vitro* następuje naruszenie godności człowieka. Akt małżeński zastępują procedury laboratoryjne, co nosi znamiona „produkcji ludzi”<sup>14</sup>.

Eksperci zdają sobie sprawę z faktu, iż ta argumentacja religijna jest dla wielu niewystarczająca, wskazują równocześnie na prawo naturalne. To z niego wypływają normy obowiązujące każdego człowieka, bez względu na uznawany światopogląd. Przypominają, że w procesie sztucznego zapłodnienia *in vitro* dochodzi do wytworzenia kilku zarodków, z których część jest wszczepiana do organizmu kobiety, natomiast pozostałe są zamrażane, wykorzystywane do eksperymentów lub niszczone. Takie postępowanie jest niedopuszczalne, ponieważ każdy zarodek jest istotą ludzką, której przysługuje pełna ochrona prawna, a zwłaszcza prawo do życia<sup>15</sup>. Ponadto należy negatywnie ocenić tę metodę, biorąc również pod uwagę przesłanki natury biologicznej i medycznej. Eksperci zwracają uwagę, że metoda ta jest niebezpieczna dla zdrowia kobiety ze względu na stymulację hormonalną, której jest poddawana. Wynikiem tego procesu są liczne powikłania, zaburzające czynności wątroby, powodujące choroby krążeniowe i nowotworowe<sup>16</sup>. Ważnym elementem oświadczenia jest stwierdzenie, że dzieci urodzone w wyniku metody *in vitro* należy otoczyć pełnym szacunkiem i miłością. Posiadają one tę samą godność osoby ludzkiej, która przynależy każdemu człowiekowi. Jednocześnie dokument zachęca małżonków mających problemy z poczęciem dziecka do korzystania z metod leczenia oraz możliwości adopcji dziecka<sup>17</sup>.

Kolejnym dokumentem na ten temat było oświadczenie „W sprawie uchwalenia dnia 25 czerwca 2015 roku przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustawy o leczeniu niepłodności”<sup>18</sup>.

Dokonując analizy kwestii pozaustrojowego zapłodnienia *in vitro*, należy stwierdzić, że wiele osób nie widzi w tym procesie nic negatywnego, a wręcz zachęca do korzystania z tej formy zapłodnienia uważając, że każdemu człowiekowi, który pragnie posiadać potomstwo, należy się ono nawet za cenę życia innych istot ludzkich. Również w Polsce spotyka się coraz więcej osób żądających prawa do tej procedury. Dnia 25 czerwca 2015 roku w Sejmie Rzeczypospolitej uchwalono

<sup>14</sup> Por. tamże s. 119.

<sup>15</sup> Por. tamże.

<sup>16</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. Sprzeciw Kościoła katolickiego wobec metody in vitro*, dz., cyt. s.120.

<sup>17</sup> Por. tamże.

<sup>18</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W sprawie uchwalenia dnia 25 czerwca 2015 roku przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustawy o leczeniu niepłodności*, Warszawa, 26 czerwca 2015, AKEP, nr 27(2015).

ustawę o leczeniu niepłodności<sup>19</sup>. W uzasadnieniu do ustawy możemy przeczytać, że: „Projekt ustawy o leczeniu niepłodności ma na celu ochronę zdrowia rozrodczego oraz stworzenie warunków do stosowania metod leczenia niepłodności w sposób chroniący prawa osób dotkniętych niepłodnością oraz dzieci urodzonych w wyniku stosowania procedur medycznie wspomaganą prokreacją”<sup>20</sup>. W zaistniałej sytuacji eksperci wydali wspomniane oświadczenie do tej ustawy sejmowej. Zwracają oni uwagę, że sztuczne zapłodnienie *in vitro* niesie ze sobą wiele negatywnych konsekwencji natury medycznej, etycznej, społecznej oraz prawnej. Odnosząc się do treści ustawy eksperci stwierdzają, że w tej sytuacji mamy do czynienia ze swoistą klęską w dziedzinie „etyki w medycynie i polityce”<sup>21</sup>. Ustawa zakłada próbę uprzedmiotowienia zarodków ludzkich i pozwala na niszczenie poczętych już ludzkich istnień. Ostatecznie ustawa ta nie służy dobru rodziny, ponieważ burzy prawdziwe więzi pochodzenia dziecka. Eksperci podkreślają, że parlamentarzyści, którzy przyczynili się przez swój głos do uchwalenia ustawy w takim kształcie, ponoszą odpowiedzialność za tworzone prawo, które stoi w sprzeczności z prawem Bożym<sup>22</sup>.

Jednocześnie należy stwierdzić, że odnośnie do procedury pozaustrojowego zapłodnienia *in vitro* pojawiają się w społeczeństwie informacje, że metoda ta nie ma negatywnych konsekwencji genetycznych w odniesieniu do osób rodzących się na drodze tegoż procesu. Stanowisko w tej kwestii zabrali eksperci z Zespołu KEP w komunikacie: „W sprawie manipulacji informacjami naukowymi dotyczącymi procedury *in vitro*”<sup>23</sup>. Według Zespołu takie stwierdzenia wprowadzają w błąd opinię publiczną. Zgodnie z wynikami badań należy stwierdzić, że dzieci rodzące się w efekcie zastosowania sztucznego zapłodnienia metodą *in vitro* są w większym stopniu narażone na choroby genetyczne niż dzieci rodzące się w wyniku naturalnego procesu prokreacyjnego. W odpowiedzi na zarzuty, iż nie istnieją wiarygodne źródła ukazujące wyniki badań, eksperci dołączyli do komunikatu bibliografię stwierdzającą stan rzeczy zgodny z rzeczywistością. Komunikat nie ma na celu ani dyskryminacji dzieci, które urodziły się na skutek metody *in vitro*, ani rodziców, którzy taką decyzję podjęli. Jak zapewniają eksperci podawa-

<sup>19</sup> Por. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r., O leczeniu niepłodności*, Dz. U. 2015 poz. 1087, <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20150001087> [dostęp: 03.07.2020r.].

<sup>20</sup> Por. *Opinia do ustawy o leczeniu niepłodności*, [docplayer.pl/4565100-Opinia-do-ustawy-o-leczeniu-nieplodnosci-druk-nr-949.html](http://docplayer.pl/4565100-Opinia-do-ustawy-o-leczeniu-nieplodnosci-druk-nr-949.html) [dostęp: 07.07.2020]

<sup>21</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W sprawie uchwalenia dnia 25 czerwca 2015 roku przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustawy o leczeniu niepłodności*.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Komunikat. W sprawie manipulacji informacjami naukowymi dotyczącymi procedury *in vitro**, Warszawa, 24 czerwca 2013, AKEP, nr 1(23)/2013, s. 137.



nie rzetelnych informacji odnośnie do omawianej procedury ma na celu troskę o dzieci, matki oraz społeczeństwo, które ma prawo do rzetelnych informacji<sup>24</sup>.

Negatywny stosunek do metod pozaustrojowego zapłodnienia in vitro Zespół wyraził również w stanowisku: „Genom człowieka - dziedzictwo i zobowiązanie”<sup>25</sup>. Zwrócił on uwagę na to, że decydowanie się na poczęcie dziecka tą metodą jest związane z możliwą manipulacją już na początku rozwoju biologicznego. Ingerencja ta odziera dziecko z godności oraz naraża na wiele negatywnych konsekwencji zdrowotnych, nie wykluczając śmierci. Niepokój wywołuje w szczególności wpływ in vitro „na geny człowieka, na genom i na regulujący jego działanie epigenom”<sup>26</sup>. Niebezpieczny dla życia człowieka w fazie embrionalnej jest także system modyfikacji genetycznej CRISPR/cas9. Na obecnym etapie badań brakuje bowiem danych w zakresie bezpieczeństwa genetycznego oraz określenia specyfiki tegoż systemu w relacji do genomu ludzkiego. Jest jednak prawdopodobne, że system CRISPR/cas9 może spowodować trwałe i nieodwracalne negatywne skutki w poszczególnych obrębach genomu człowieka. Stosowanie systemu CRISPR/cas9 w procedurze in vitro jest kolejnym przykładem nieodpowiedniego zastosowania biotechnologii w dziedzinie genetyki. W Polsce genom człowieka nie podlega ochronie prawnej, dlatego eksperci zwracają uwagę na obowiązek wprowadzenia tejże ochrony, co jest zobowiązaniem wobec przyszłych pokoleń narodu<sup>27</sup>.

Kwestia in vitro budzi w społeczeństwie wiele emocji. Nie brak głosów osób stających w obronie tych, którzy podejmują decyzje niezgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego. Wśród nich – co powinno budzić niepokój – był także duchowny ks. Wojciech Lemański. Zespół zabrał głos w sprawie poglądów głoszonych przez tegoż kapłana ze względu na niebezpieczeństwo, jakie mogą powodować niektóre stwierdzenia. Zespół wydał oświadczenie „W sprawie kolejnych wypowiedzi ks. Wojciecha Lemańskiego”<sup>28</sup>. Eksperci zauważają, że postawa ks. Lemańskiego charakteryzuje się empatią względem osób, które korzystają z metody in vitro oraz wobec osób poczętych tą metodą. Natomiast głoszone przez niego poglądy są nie do pogodzenia z danymi nauk biomedycznych oraz doktryną Kościoła katolickiego. Kościół w sposób zdecydowany wypowiada się przeciw metodzie in vitro ze względu na jej niegodziwość oraz traktowanie człowieka w sposób przedmiotowy. Ks. Lemański uważa takie postępowanie za stygmatyzujące, a przecież badania wskazują na duże ryzyko chorób genetycznych, którymi są obciążone dzieci poczęte

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 137.

<sup>25</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. Genom- dziedzictwo i zobowiązanie*, 04.04.2016, AKEP, 28/2016 s.145-146.

<sup>26</sup> Por. tamże.

<sup>27</sup> Por. tamże.

<sup>28</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W sprawie kolejnych wypowiedzi ks. Wojciecha Lemańskiego*, 15.03.2013r. <https://diecezja.waw.pl/3088> [dostęp: 04.07.2020]

metodą *in vitro*. Jasne ukazywanie tych faktów jest według niego poniżaniem tych dzieci. W sposób krytyczny do tez głoszonych przez Lemańskiego odniósł się arcybiskup Henryk Hoser, przewodniczący Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych. Według hierarchy wypowiedzi te relatywizują nauczanie Kościoła. Stąd dezaprobata względem słów ks. Wojciecha Lemańskiego, że nauka w kwestiach bioetycznych, którą głosi Kościół katolicki ma znamiona czasowości, i Kościół katolicki będzie musiał dokonać jego gruntownej rewizji. Wierzący słusznie czynią, przyjmując wykładnię katolicką z dystansem<sup>29</sup>.

W opozycji względem doktryny katolickiej stoi wprowadzone w Polsce w 2015 roku prawo do zakupu tabletki postkoitalnej. W 2015 roku Zespół Ekspertów wypowiedział się w związku z wprowadzeniem w Polsce prawa do zakupu środków zagrażających życiu ludzkiemu u jego początków. Był to komunikat: „W sprawie dopuszczenia do swobodnego obrotu handlowego pigułki postkoitalnej<sup>30</sup>”. Jak zauważają eksperci, w debacie publicznej pojawiają się zasadnicze przekłamania, stwarzające wrażenie, że tabletki postkoitalne są lekiem oraz, że w Polsce zgodnie z zasadami Unii Europejskiej pigułki te mają być wprowadzone do obrotu bez recepty. Dlatego podkreślają, że stosowanie środków, których skutkiem jest śmierć poczętego życia, jest naruszeniem prawa i podlega karze oraz jest „niedopuszczalne w świetle zasady ochrony godności człowieka, wypowiedzianej w art. 30 Konstytucji RP, od którego nie dopuszcza się w tym akcie żadnych wyjątków”<sup>31</sup>. Dopuszczając do swobodnego obrotu tzw. antykoncepcję doraźną dopuszcza się możliwość zmian społeczno-kulturowych, w których banalizuje się relacje międzyludzkie, ludzką seksualność i odpowiedzialność. W efekcie naraża na niebezpieczeństwo zwłaszcza ludzi młodych, którzy mając dostęp do środków wczesnoporonnych będą decydować się na coraz wcześniejszą inicjację seksualną. Z tego względu szczególny sprzeciw winni w tej kwestii wyrazić rodzice, którym powinno zależeć na dobru ich dzieci. Taki sam obowiązek spoczywa na katolickich politykach, którzy są zobowiązani do stanowienia prawa zgodnego z moralnością chrześcijańską. Wszyscy ludzie dobrej woli mają obowiązek, aby w społeczeństwie kształtować świadomość, czym jest tzw. antykoncepcja doraźna oraz otaczać troską wszystkie kobiety, które przeżywają kryzys w związku z poczęciem nieplanowanego dziecka, aby nie podejmowały tak niebezpiecznych decyzji dla siebie i potomstwa<sup>32</sup>.

Ochronę życia ludzkiego wyraźnie podkreśla „Katechizm Kościoła katolickiego”: „Życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się «stworczego działania Boga» i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu

<sup>29</sup> Por. tamże.

<sup>30</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Komunikat. W sprawie dopuszczenia do swobodnego obrotu handlowego pigułki postkoitalnej*, Warszawa, 16.01.2015r., AKEP 27/2015 s. 164-165.

<sup>31</sup> Por. tamże s. 164.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 165.

do Stwórcy, jedyne go celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego niszczenia niewinnej istoty ludzkiej (KKK 2258)<sup>33</sup>. Pomimo podejmowania zabiegów przerywania ciąży istnieje możliwość przeżycia dziecka, co również zdarza się w Polsce. Odnosząc się do tego faktu, Zespół Ekspertów wydał oświadczenie: „W sprawie konieczności troski o dzieci urodzone żywe pomimo próby przerwania ciąży”<sup>34</sup>. Głos ten jest odpowiedzią na doniesienia, które stwierdzają takie przypadki. Ekspersi przypominają, że w przypadku, kiedy w wyniku zabiegu aborcji dziecko przeżyje, należy zapewnić mu wszelką ochronę, pokarm, ciepło, pełnowymiarową opiekę medyczną, mającą na celu utrzymanie go przy życiu. W przypadku śmierci należy zapewnić dziecku godne warunki, jakie przynależą osobie zmarłej. Należy podkreślić, że zgodnie z prawem krajowym od chwili urodzenia się dziecka jako żywego w wyniku aborcji podlega ono pełnej ochronie prawnej. Tak rodzice, jak i opieka medyczna mają obowiązek ochrony takiego dziecka, a wszelkie próby zaniechania pomocy lub pozbawienia go życia podlegają prawu karnemu<sup>35</sup>.

## 2. Troska o zdrowie i życie

Jedną ze współczesnych chorób, której doświadcza człowiek, jest rdzeniowy zanik mięśni (SMA, Spinal Muscular Atrophy). Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych wydał oświadczenie: „W sprawie wentylacji płuc w rdzeniowym zaniku mięśni typu 1”<sup>36</sup>. Obok ukazania, czym jest ta jednostka chorobowa, omówił zasady etyczne dotyczące postępowania względem chorych dzieci, zmagających się z SMA typu 1. W tej chorobie żadna rodzina nie może być pozbawiona odpowiedzi na konkretne zapytania. Na decyzję o wykorzystywanych środkach terapeutycznych ma wpływ ich koszt, trzeba zatem uwzględnić możliwości ekonomiczne osób lub społeczeństwa. W sytuacji, kiedy koszt leczenia przewyższa możliwości osób lub społeczeństwa, rezygnacja z tego środka nie będzie winą moralną. Jednak szlachetną postawą jest solidarność, której przejawem jest pomoc w zgromadzeniu odpowiednich funduszy na leczenie dziecka. Należy podkreślić, że standardy opieki nad chorym cierpiącym na SMA są nieustannie udoskonalane. Opieka ta jest coraz efektywniejsza i rokuje

<sup>33</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.

<sup>34</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W sprawie konieczności troski o dzieci urodzone żywe pomimo próby przerwania ciąży*, Warszawa 18.03.2016, AKEP, 28/2016, s.147.

<sup>35</sup> Por. tamże.

<sup>36</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. W sprawie wentylacji płuc w rdzeniowym zaniku mięśni typu 1*, <http://teologiamoralna.pl/wp-content/uploads/2019/03/Wentylacja-p%C5%82uc-w-SMA.pdf>, [dostęp: 09.09.2020]

na przedłużenie życia, a nawet całkowite wyleczenie. W minionych latach dokonał się przełom związany z lekiem (nusinersenem). Zmniejsza on ryzyko śmierci i opóźnia moment wprowadzenia wentylacji przewlekłej<sup>37</sup>. W odpowiedzi na zapytanie skierowane odnośnie do wprowadzenia wentylacji dziecka z SMA<sup>38</sup>, Zespół Ekspertów udzielił rzeczowej instrukcji. Należy podkreślić, że decyzję dotyczącą włączenia wentylacji przewlekłej musi dokonać zespół specjalistów pracujących w specjalistycznym oddziale. Mając na względzie standardy opieki nad dzieckiem z SMA, w przypadku niewydolności oddechowej należy niezwłocznie podjąć wentylację. Równocześnie należy dokonać oceny, czy istnieje jeszcze możliwość wentylacji „nieinwazyjnej”, czy trzeba podjąć wentylację „inwazyjną”. Nie podlega wątpliwości, że obie metody niosą ze sobą możliwości powikłań<sup>39</sup>.

Eksperci przypomnieli, że stosowanie zabiegów nieproporcjonalnych, określanych jako terapia daremna, nie powinno budzić żadnych wątpliwości wśród członków zespołu medycznego. W sytuacji, kiedy są wątpliwości, czy stosowane zabiegi są już daremną terapią, czy jeszcze nie, należy postępować na korzyść życia i zdrowia, kontynuując dotychczasową terapię i opiekę oraz wykorzystując dostępne i proporcjonalne środki, a do takich należy obecnie zaliczyć sztuczną wentylację i leczenie żywieniowe. Istotnym, lecz nie jedynym punktem odniesienia w podejmowaniu decyzji odnośnie do sposobów leczenia dziecka z SMA, jest wola rodziców i prawnych opiekunów. Warunkiem jest świadomość jej wyrażenia oraz pewność, że nie jest ona sprzeczna ze zdrowiem i życiem dziecka. Oczywiście jest fakt rzetelnego informowania rodziców w odniesieniu do podjętych działań leczniczych i podtrzymujących życie oraz skutkach pozytywnych i negatywnych, jakie te formy leczenia ze sobą niosą. W przypadku spraw spornych dotyczących terapii ostatecznością jest droga sądowa. Należy pamiętać, że najważniejszą metodą współpracy jest właściwy dialog z rodzicami oraz troskliwa kompetentna opieka nad chorym dzieckiem, co pomaga w podejmowaniu właściwych decyzji. Kiedy postęp choroby jest zaawansowany i jego nieuchronnym następstwem jest zbliżająca się śmierć, należy zapewnić umierającemu dziecku godne warunki, zwłaszcza zmniejszyć cierpienia oraz otoczyć szczególną troską rodzinę<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Por. tamże.

<sup>38</sup> Opis przypadku: *Rodzice zostali poinformowani wcześniej (z zagranicznego ośrodka) przez lekarzy, że takiego dziecka się nie intubuje, bo to tylko przedłuży jego cierpienie, a jakość życia jest żadna. Ponieważ stan chłopca się pogorszył, przesłali go do Polski, gdzie został przyjęty na oddział intensywnej terapii (3. stopień referencyjności). Rodzice nie zgodzili się na żadne formy inwazyjne - intubację, wentylację, a poinformowani o niewydolności oddechu oraz w następstwie krążenia, która może nastąpić w każdej chwili, napisali oświadczenie, że nie zgadzają się na resuscytację. Jak należy postąpić mając na uwadze nauczanie bioetyki katolickiej? W sprawie wentylacji płuc w rdzeniowym zanku mięśni typu 1, dz. cyt.*

<sup>39</sup> Por. tamże.

<sup>40</sup> Por. tamże.

Kolejnym dokumentem, na który trzeba zwrócić uwagę, jest oświadczenie: „W obronie godności i prawa do życia dzieci, których rozwój jest utrudniony”<sup>41</sup>. Eksperci występują w nim w obronie dzieci, których rozwój jest utrudniony ze względu na schorzenia genetyczne. Chodzi o schorzenia genetyczne, takie jak: zespół Downa, Turnera, Retta i inne współcześnie znanych<sup>42</sup>. W sposób bezsprzeczny dzieci, które są dotknięte tymi chorobami, posiadają prawo do tego, aby się urodzić, żyć i być kochanymi. Zadaniem państwa jest ochrona i troska o takie dzieci. Dalece niegodziwym jest postulowanie, aby dla rzekomego dobra pozbawiać życia takie istnienia. Niestety w społeczeństwie obecny jest nieprzyjazny stosunek względem rodziców i dzieci, które cierpią na takie schorzenia<sup>43</sup>.

We współczesnym świecie naukowym coraz częściej mówi się o hybrydyzacji i chimeryzacji organizmów innych niż ludzkie. Chodzi o tworzenie organizmów, w których w każdej komórce znajduje się pełen zestaw genów organizmów „rodzicielskich”, należących do różnych gatunków biologicznych (hybryda), a także o tworzeniu organizmów, które zawierają komórki lub narządy organizmów należących do innego gatunku biologicznego (chimera). Do chimer zalicza się również organizmy transgeniczne. Hybrydyzacja i chimeryzacja z udziałem ludzi jest rzadka i z reguły budzi kontrowersje<sup>44</sup>. Przykładem jest Zespół Hiromitsu Nakauchi z Uniwersytetu w Tokio wraz z Uniwersytetem Stanforda z USA, który tworzy ludzko-zwierzęce hybrydy. Celem tego programu jest wyhodowanie z zasadzie metody hybrydowej tkanek i organów, które nie zostaną odrzucone przez pacjenta w procesie transplantacji. Ze względu na to, że prace te budzą wiele kontrowersji, Zespół Ekspertów postanowił odpowiedzieć na powstałe pytania w oparciu o zasady bioetyki katolickiej wydając oświadczenie: „W sprawie tworzenia hybryd ludzko-zwierzęcych”<sup>45</sup>. Przypomniał, że nie jest wystarczające dokonywanie oceny moralnej badań z zakresu biomedycyny przez pryzmat intencji lub zakładanych celów. Podstawowym źródłem moralności czynu ludzkiego jest jego przedmiot. Jest nie do zaakceptowania dokonywanie manipulacji, które uderzają w wartości pierwszorzędne, a są nimi: godność człowieka i życie ludzkie. Początkiem hybrydy jest pozyskanie komórek macierzystych, które mają być wszczepione do zarodków zwierzęcych. W tym procesie dopuszczalne są takie metody, które nie powodują negatywnych konsekwencji zdrowotnych u osób, od których są pobierane. Właściwy

<sup>41</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W obronie godności i prawa do życia dzieci, których rozwój jest utrudniony*, 12.10.2012r., AKEP, nr 2 (22)/2012, s.73.

<sup>42</sup> Por. tamże.

<sup>43</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W obronie godności i prawa do życia dzieci, których rozwój jest utrudniony*, dz. cyt., s.73.

<sup>44</sup> Por. M. Kozhevnikova, *W poszukiwaniu szczęścia ludzkości: eksperymenty w zakresie hybrydyzacji i chimeryzacji człowieka*, „Kultura-Media-Teologia”, nr 34 (2018), Warszawa, s. 96.

<sup>45</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. W sprawie hybryd ludzko zwierzęcych*, 28.10.2019, AKEP.

pobór komórek macierzystych dokonuje się m. in. z krwi pępowinowej, szpiku kostnego, fibroblastów skóry. Nagannym jest pozyskiwanie komórek macierzystych z ludzkich zarodków. Ta metoda powoduje ich zniszczenie lub może być przyczyną uszkodzenia tychże zarodków<sup>46</sup>.

Biorąc pod uwagę brak pełnej wiedzy odnośnie do skutków takich eksperymentów, należy oceniać je z wielkim dystansem. Obecny stan wiedzy nie może np. przewidzieć przyszłych skutków możliwego przemieszczania się genów pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem oraz późniejszego dziedziczenia tych zmian. Przekroczenie granic genetycznej odrębności między gatunkami może doprowadzić do nieodwracalnych skutków w integralności przyrody. Jednocześnie podejmując działania eksperymentalne należy pamiętać, że zwierzęta są dane człowiekowi jako dar Boga i wbrew etyce jest nieograniczone wykorzystywanie ich do celów naukowych. Eksperci zwracają uwagę na to, iż ze względu na brak organów do przeszczepów, biomedycyna nie musi korzystać z metod, które są ryzykowne oraz wątpliwe z punktu moralności. Nie należy zapominać o naturalnym procesie pozyskiwania organów, co jest możliwe przez wspieranie akcji informacyjnych. Ważne jest ukazywanie człowiekowi możliwości zarejestrowania się jako dawca krwi i narządów oraz popieranie zgodnie z etyką oddawania tkanek i organów, co jest możliwe za życia i po śmierci<sup>47</sup>.

Obecnie współczesny świat doświadczony jest przez pandemię COVID-19. Z tego względu Zespół Ekspertów wydał stanowisko: „W kwestii dystrybucji środków ratunkowych w sytuacji pandemii wywołanej przez koronawirusa SARS-CoV-2”<sup>48</sup>. W dobie panującej pandemii, ze względu na wzrost zachorowań istnieje niebezpieczeństwo braku odpowiedniego sprzętu ratującego życie chorych, mowa tu szczególnie o respiratorach. Zgodnie z zasadami etyki medycznej, środki te powinny być przydzielane po dokonanej ocenie medycznej, zgodnie z stanem zdrowia pacjenta i kolejnością przyjęcia do szpitala. Nie można odmówić środków ratunkowych pacjentowi będącemu w stanie klinicznej konieczności, czekając na pacjenta w cięższym stanie, porównywać stopnia zagrożenia pacjentów będących w poważnym stanie klinicznym i wyrokować dalszego przebiegu ich choroby. Nie można też akceptować jakiegokolwiek zwłoki w przydzieleniu tych środków w takich sytuacjach i w stanach pacjentów. Środki ratunkowe nie muszą być przydzielane osobom, które w sposób oczywisty kończą swoje życie i żadna pomoc nie przyniesie pożądanego rezultatu. Postępowanie takie miałyby znamiona terapii

<sup>46</sup> Por. tamże.

<sup>47</sup> Por. tamże.

<sup>48</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. W kwestii dystrybucji środków ratunkowych w sytuacji pandemii wywołanej przez koronawirusa SARS-CoV-2* w: [http://teologiamoralna.pl/wp-content/uploads/2020/04/2020\\_04\\_06\\_Zesp%C3%B3%C5%82\\_ds\\_Bioetycznych\\_Koronawirus\\_Dystrybucja\\_Srodkow\\_Medycznych.pdf](http://teologiamoralna.pl/wp-content/uploads/2020/04/2020_04_06_Zesp%C3%B3%C5%82_ds_Bioetycznych_Koronawirus_Dystrybucja_Srodkow_Medycznych.pdf) [dostęp: 28.09.2020].

daremnej (uporczywej) i przedłużałoby czas umierania i pozbawiałoby pacjentów w potrzebie dostępu do tych środków. W przypadku braku sprzętu pacjent może odstąpić prawa z korzystania ze sprzętu ratującego życie na rzecz osoby będącej w takiej potrzebie. Decyzja ta może być podjęta przez osobę pełnoletnią, w sposób całkowicie wolny i świadomy. Osoba, która poświęciła swoje życie dla ratowania drugiego, zasługuje na najwyższy szacunek. W żaden sposób nie można dokonywać kwalifikacji pacjentów na bardziej lub mniej zasługujących na pomoc. Prawdziwym wyjątkiem może być służba medyczna, która nieustannie narażona jest na zakażenie, rodzice lub rodzic, którzy mają na wychowaniu liczne i małoletnie potomstwo. Zespół Ekspertów podkreśla, że każdy człowiek powinien odznaczać się dojrzałością i miłością bliźniego, co przekłada się na zachowywanie odpowiednich zasad bezpieczeństwa<sup>49</sup>.

### 3. Umieranie i śmierć

Kwestia śmierci i umierania rodzi wiele pytań natury moralnej. Dotyczą one m.in. terapii uporczywej, czyli daremnej, osób terminalnie chorych. W tej kwestii głos zabrał Zespół Ekspertów wydając oświadczenie: „O terapii daremnej (uporczywej) chorych poddawanych intensywnej terapii”<sup>50</sup>.

Powołując się na nową Kartę Pracowników Służby Zdrowia należy stwierdzić, że: „Współczesna medycyna dysponuje bowiem środkami, które mogą sztucznie opóźnić śmierć, jednak bez rzeczywistej korzyści dla pacjenta” (nr 149). Mowa tu o takim postępowaniu, które nie daje efektów terapeutycznych, skutkujących poprawą stanu zdrowia pacjenta<sup>51</sup>. „Ograniczenie lub rezygnacja z leczenia mogą przybierać formę niepodjęcia, czyli niewdrażania kolejnych metod leczenia, lub niezwiększania intensywności metody leczenia już stosowanej, albo formę odstąpienia od stosowania określonej metody leczenia”<sup>52</sup>. Z punktu widzenia bioetyki inspirowanej teologią katolicką, uporczywe podtrzymywanie funkcji narządów, nieprzynoszące oczekiwanej poprawy stanu zdrowia pacjenta, jest uznawane za błąd postępowania medycznego. Sytuacja zmienia się w przypadku, kiedy pacjent w sposób wyraźny domaga się podjęcia dalszych działań, które mają na celu ratowanie życia. Takie postępowanie nosi czasem nie tylko znamiona błędu, ale również rodzi odpowiedzialność natury moralnej, ponieważ w ten sposób zadaje się oraz wydłuża niepotrzebne cierpienie pacjentowi. W momencie,

<sup>49</sup> Por. tamże.

<sup>50</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. O terapii daremnej (uporczywej) chorych poddawanych intensywnej terapii*, Warszawa, 27.06.2018, AKEP, nr 30/2018 s. 187.

<sup>51</sup> Por. tamże.

<sup>52</sup> Tamże.

kiedy lekarz posiada świadomość, że nie jest w stanie pomóc pacjentowi, ma za zadanie skonsultować się z innymi lekarzami, co w konsekwencji ma doprowadzić do podjęcia właściwej decyzji o zaprzestaniu terapii daremnej. Przedłużanie terapii daremnej nie jest więc zasadne tak z punktu medycznego, jak i etycznego. Kiedy zbliża się nieuchronny koniec ludzkiego życia, pomimo zastosowania właściwych środków, mających na celu poprawę stanu zdrowia pacjenta i przedłużenie jego życia, można w wolności sumienia podjąć decyzję o zaprzestaniu terapii daremnej, nie wyłączając podstawowego leczenia, które jest należne choremu w podobnych przypadkach. Eksperci podkreślają, że rezygnacja z terapii uporczywej, nie zwalnia nikogo z obowiązku troski o pacjenta, któremu należy się podstawowa opieka zdrowotna. Chodzi tu o przeciwdziałanie np.: odleżynom, podawanie właściwych środków analgetycznych, przeciwzapalnych. Istotnym elementem troski o pacjenta jest również podtrzymywanie procesów życiowych: odżywianie, nawadnianie, wentylacja, również w sposób sztuczny. Zaniechanie tych działań byłoby równoznaczne z śmiercią pacjenta, a co za tym idzie, byłaby to eutanazja pasywna<sup>53</sup>.

Terapia daremna budzi wiele dylematów moralnych. Leczenie daremne często potęguje i przedłuża cierpienie człowieka. Narusza ono godność osoby oraz go uprzedmiotawia. Terapia daremna może też stanowić źródło cierpień i wątpliwości osób bliskich pacjentowi. Może pojawić się wrażenie, że dzięki współczesnym osiągnięciom medycyny człowiek jest „panem życia i śmierci”. W takich przypadkach trudno uświadomić sobie rzeczywistość śmierci i umierania. Przedłużanie terapii daremnej może powodować postawę roszczeniową wobec lekarza, służby zdrowia, a nawet samego Boga. Również lekarz, który spotyka się z rzeczywistością terapii uporczywej, narażony jest na dylematy moralne oraz cierpienia, które są wynikiem bezsilności wobec procesu przemijania. W tym kontekście środowisko medyczne zwraca uwagę na niebezpieczeństwo utraty zaufania do służby zdrowia<sup>54</sup>. Dlatego tak istotne zadanie spoczywa na Kościele, który jest odpowiedzialny za właściwą formację sumień. Należy wyjaśniać, jaka jest różnica między naturalnym procesem leczenia, a podejmowaniem terapii daremnej lub jej zaniechaniem. Szczególnym zadaniem jest ukazywanie, że zaniechanie terapii daremnej to nie forma eutanazji, która zawsze jest czymś nagannym.

Powyższa kwestia powróciła w związku z dyskutowanym na całym świecie kazusem Alfiego Evansa, dwuletniego chłopca, który został odłączony od aparatury podtrzymującej pracę płuc. Przewidując skutki, jakie może nieść ze sobą podjęcie takiej decyzji, czyn ten okazał się aktem zabójstwa dziecka, nie zaś moralnie i prawnie dopuszczalnym aktem odstąpienia od terapii uporczywej. Zespół Ekspertów odniósł się do tej sprawy wydając specjalne oświadczenie: „W sprawie Alfiego

<sup>53</sup> Por. tamże.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 189.



Evansa<sup>55</sup>, omawiając sytuację w aspekcie bioetycznym, medycznym i prawnym. Swoje stanowisko opierał na uniwersalnych wartościach ludzkich, wśród których podstawowe miejsce zajmuje godność osobowa każdego człowieka oraz świętość ludzkiego życia, która jest oparta na racjach teologicznych i humanistycznych. Zgodnie ze stanowiskiem bioetyki, dla której życie ludzkie jest święte, troska o pacjenta w wymiarze podstawowej opieki stanowi obowiązek moralny<sup>56</sup>.

Za względu na nierozpoznanie przyczyny choroby Alfiego służba zdrowia nie została zwolniona z obowiązku opieki lekarskiej. W myśl zasad bioetyki stan zdrowia chłopca upoważniał do tego, aby poszukiwać innych możliwości terapeutycznych, nawet eksperymentalnych. Wyrok sądu wobec Alfiego Evansa (*Alder Hey Children's NHS Foundation Trust v. Evans* [2018] EWHC 308) został sformułowany według odmiennych zasad, które są wykorzystywane w orzecznictwie sądów brytyjskich. Według nich ocena, czy dalsza terapia jest w interesie pacjenta, wymaga odniesienia się do aspektu medycznego, społecznego i psychologicznego. Zespół Ekspertów stwierdził, że tak rozumiane normy prawne stoją w sprzeczności z obowiązkiem poszanowania godności osoby ludzkiej. W przypadku Alfiego Evansa decyzję o zaprzestaniu wspomagania funkcji życiowych, odżywiania i nawadniania powzięto w oparciu o stwierdzenie, że jego mózg na skutek nieustalonych przyczyn uległ uszkodzeniu. W efekcie tego dziecko nie mogło samodzielnie oddychać, jeść i pić oraz rzekomo nie miało już szans na poprawę stanu zdrowia. Część z tych twierdzeń okazała się jednak błędna<sup>57</sup>. Odnosząc się do tej sytuacji Zespół Ekspertów ocenił, iż system prawny rzeczywiście uwzględniający zasadę ochrony godności osoby ludzkiej wymaga działań mających na celu ratowanie życie człowieka do czasu, gdy jednoznacznie sprzeciwia się temu prawidłowo pojęte dobro osoby ludzkiej. Ma to miejsce wyłącznie wtedy, gdy podejmowane środki są nieproporcjonalne do ich efektów, przedłużają cierpienie pacjenta i gdy to nie one są powodem jego śmierci<sup>58</sup>.

#### 4. Sprzeciw sumienia

Problematyka zagadnień bioetycznych budzi wiele kontrowersji. Człowiek, który ma właściwie uformowane sumienie, dokonuje należytego osądu rzeczywistości. W perspektywie wyboru zła moralnego jego sumienie sprzeciwia się i nie pozwala na postępowanie niemoralne. Tego typu sytuacja była powodem

<sup>55</sup> Por. Zespół Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych, *Stanowisko. W sprawie Alfiego Evansa*, Warszawa, 28.04.2018, AKEP nr 30/2018, s. 178.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 178.

<sup>57</sup> Por. tamże.

<sup>58</sup> Por. tamże.

wydania stanowiska Zespół Ekspertów: „W sprawie klauzuli sumienia”<sup>59</sup>. Dokument ten jest odpowiedzią na stanowisko Komitetu Bioetyki przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk, który 12 listopada 2013 roku przedstawił stanowisko nr 4/2013 w sprawie tzw. klauzuli sumienia. Celem tego stanowiska było ukazanie właściwej interpretacji klauzuli sumienia, która zawarta jest w normach prawnych i deontologicznych zawodów medycznych i farmaceutów oraz wskazanie na właściwe zrozumienie klauzuli sumienia, wskazane w tymże dokumencie przez przedstawicieli tychże zawodów i samorządów reprezentujących daną profesję. Komitet stwierdza, że w Polsce wielu lekarzy nadużywa klauzuli sumienia, co uniemożliwia wykonanie pacjentowi należnego mu świadczenia<sup>60</sup>.

Komitet bioetyczny stwierdza, że we współczesnym świecie nie można wskazywać na jeden głos sumienia i każdy człowiek winien postępować według własnego światopoglądu, a korzystanie z klauzuli sumienia musi być ograniczone<sup>61</sup>. W odniesieniu do tak zaproponowanej interpretacji klauzuli sumienia przez Komitet Bioetyki przy Prezydium PAN, Zespół ds. Bioetycznych stwierdził, że nie powinna ona być stosowana przez przedstawicieli zawodów medycznych i samorzady tych zawodów. Jednocześnie postuluje o interpretację klauzuli sumienia w zawodach medycznych w sposób zgodny z właściwie rozumianą wolnością sumienia każdego człowieka<sup>62</sup>.

Zespół Ekspertów podkreśla przy tym niebezpieczeństwo związane z próbami zmiany rozumienia podstawowych kategorii, które dotyczą godności człowieka, podmiotowości i odpowiedzialności moralnej, relacji, jakie są nawiązywane pomiędzy pacjentem a lekarzem, autonomii pacjenta wobec obowiązków i praw, jakie posiada lekarz. Eksperti episkopatu zauważają, że stanowisko Komitetu Bioetyki przy Prezydium PAN prowadzi do degradacji zawodu lekarza, który wobec tzw. praw reprodukcyjnych, czyli oczekiwań związanych z regulacją poczęć

---

<sup>59</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. W sprawie klauzuli sumienia*, Warszawa, 14.02.2014, AKEP, nr 1(25)/2014, s.75.

<sup>60</sup> Por. tamże.

<sup>61</sup> Por. tamże, Ograniczenia klauzuli sumienia: „1) obowiązek podania przez specjalistę, w razie potrzeby w formie pisemnej, konkretnej normy moralnej, której przekroczenie stanowi podstawę powołania się na klauzulę sumienia. Powoduje to, i jest to drugie ograniczenie, konieczność racjonalizacji osądu sumienia – odmowa wykonania świadczenia nie może być umotywowana emocjonalnie lub przez niejasne odwołania aksjologiczne, ale musi być podjęte rozważnie i z racjonalnym uzasadnieniem. 2) konieczność racjonalizacji osądu sumienia – odmowa wykonania świadczenia nie może być umotywowana emocjonalnie lub przez niejasne odwołania aksjologiczne, ale musi być podjęte rozważnie i z racjonalnym uzasadnieniem. 3) możliwość odmowy osobistego wykonania lub współuczestniczenia w wykonaniu świadczenia zdrowotnego przez specjalistę jedynie wówczas, gdy działanie takie bezpośrednio narusza lub sprawia bezpośrednie zagrożenie dla dobra, które w ich przekonaniu powinno podlegać bezwzględnej ochronie. 4) zasada, że klauzula sumienia nie może uchylić obowiązku udzielenia pacjentowi informacji, nawet wówczas, gdy możliwe jest w jej wyniku skorzystanie przez pacjenta z działania, które jest w ocenie specjalisty niemoralne.”

<sup>62</sup> Por. tamże.

i przerwaniem ciąży, zostaje sprowadzony do roli tego, który realizuje pragnienia z zakresu „medycyny życzeń”. Przejawem tego zjawiska jest traktowanie dziecka od jego poczęcia jako przedmiotu i rozumienie tego poglądu jako pewnej filozofii, która jest w sposób naturalny wpisana w zawód lekarza. Nagannym jest również tworzenie „kultury wykonywania zawodu medycznego, w której – poza absolutnie wyjątkowymi sytuacjami – jednostka traci swoją podmiotowość, zostaje zmuszona zaprzeczyć swojej tożsamości i brać udział w postępowaniu, które w osądzie jej sumienia jest złem moralnym”<sup>63</sup>.

Kilka miesięcy później Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych wydał oświadczenie: „W sprawie klauzuli sumienia lekarza”<sup>64</sup>. Powodem do tego stały się publiczne wystąpienia lekarzy, którzy kierując się głosem sumienia odmówili udziału w czynnościach, których skutkiem byłoby przerwanie ciąży. W państwie demokratycznym, które umocowane jest na Konstytucji RP, postępowanie takie jest niedopuszczalne. Komisja ukazała najistotniejsze wytyczne moralne, którymi powinien kierować się lekarz, uwzględniając prawdziwe dobro człowieka<sup>65</sup>. Eksperti przypomnieli, że wolność sumienia jest zasadą konstytucyjną, która zakłada wolność w przyjmowaniu określonego systemu aksjologicznego wraz z wiążącą się z nim hierarchią wartości. Wynikiem tego jest możliwość powstrzymania się od postępowania, które jest wbrew sumieniu. Powołanie się na klauzulę sumienia za każdym razem wymaga podania dojrzałego uzasadnienia, które może ograniczyć się do wskazania racji moralnych. Godne potępienia są próby ograniczania klauzuli sumienia ze strony organów administracji publicznej, które sprawują nadzór nad funkcjonowaniem podmiotów leczniczych. Wymóg, który zakłada możliwość odesłania do innego lekarza, jest niezgodny z istotą klauzuli sumienia i zakłada czynną współpracę w tym, co niemoralne. Przy okazji Zespół Ekspertów wyraził uznanie i zapewnił o wsparciu tych lekarzy, którzy odważnie deklarują wolę wykonywania zawodu w zgodzie z sumieniem, broniąc godności lekarskiej<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Por. tamże.

<sup>64</sup> Por. Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W sprawie klauzuli sumienia lekarza*, Warszawa, 18.07.2014., AKEP, nr 2(26)/2014, s. 64-65.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 64.

<sup>66</sup> Por. tamże.

## Zakończenie

Ukazane w niniejszym artykule problemy uświadamiają ważność zagadnień związanych z bioetyką. W świadomości współczesnego człowieka istnieje imperatyw szeroko pojętej wolności, która posiada znamiona nowoczesności. Wszelkie próby jej ograniczenia są odczytywane jako pewien „zamach” wymierzony w podstawową wartość i niezależność.

Podjmując dyskurs odnośnie do spraw tak istotnych, jakimi są troska o człowieka, jego zdrowie, życie, a także godna śmierć, należy wskazywać przede wszystkim na godność, jaką posiada każdy człowiek. Jest ona źródłem oceny i podejmowania służby na rzecz drugiego człowieka. Niewątpliwie koniecznym zadaniem jest pogłębianie tematów bioetycznych, ponieważ w związku z wieloma przekłamaniami w tej dziedzinie, ludzie oczekują rzetelnej wykładni również odnośnie do nauczania Kościoła katolickiego.

W świetle objawienia Bożego należy pamiętać, że osoba ludzka posiada wymiar moralny. Dlatego też podejmowane przez człowieka działania podkreślające jego świadomość i wolność mają wartość moralną. Zagadnienia bioetyczne, tak istotne we współczesnym dyskursie ze światem, są rozważane w odniesieniu do naturalnego prawa moralnego<sup>67</sup>. Niestety prawo naturalne coraz częściej jest podważane i niewłaściwie interpretowane. Z tego względu głos Kościoła, jako obrońcy naturalnego prawa moralnego nie może być marginalizowany i pomijany. Należy podkreślić, że Kościół jako podmiot, ale i aktywny uczestnik debaty bioetycznej, ma nieustannie w sposób wierny odwoływać się do źródeł, wartości, pojęć i metod działania właściwych swej naturze oraz posłannictwu. Jest On realnym składnikiem tworzącym współczesny świat i żyjąc w nim ma prawo oceniać, ukazywać błędy, wskazywać na podstawowe wartości oraz powinności<sup>68</sup>.

## Bibliografia

- Bzdyk, A., *Aborcja i eutanazja w polskim prawie karnym- wybrane zagadnienia*, <https://docplayer.pl/6251272-Aborcja-i-eutanazja-w-polskim-prawie-karnym-wybrane-zagadnienia.html>
- Drzycimski, A., *Komisje bioetyczne wobec postępu w biomedycynie*, „Studia Pelplińskie” (2014), s. 73-96.
- Jędrzejowska, M., Kostera-Pruszczyk A., *Rdzeniowy zanik mięśni – nowe terapie, nowe wyzwania*, „Child neurology, Neurologia dziecięca”, 26/2017, nr 52, s. 11-17.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Art. 38.

<sup>67</sup> Por. A. Sikora, *Europejskie Standardy Bioetyczne w perspektywie dialogu cywilizacyjnego*, „Studia i Materiały”, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, nr 165/2013 s. 18.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 28.

- Kornas, M., *Komitety bioetyczne*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. M. Muszala, Radom 2009, s. 334.
- Kozhevnikova, M., *W poszukiwaniu szczęścia ludzkości: eksperymenty w zakresie hybrydyzacji i chimeryzacji człowieka*, „Kultura-Media-Teologia 34 (2018), s. 95-110.
- Przybyszewska-Szter, B., *Wolności i praw a osobiste*, w: *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. M. Chmaj, Warszawa 2008, s. 99.
- Sikora, A., *Europejskie standardy bioetyczne w perspektywie dialogu cywilizacyjnego*, „Studia i Materiały” 165 (2013), s. 18.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”* (Watykan, 25.03.1995), Warszawa 2007.
- KEP, *Komunikat z 344 Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, <https://episkopat.pl/komunikat-z-344-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski/> [28.09.2020].
- Zespoły Konferencji Episkopatu Polski, <https://episkopat.pl/zespoły/#1448906235340-56121122-c04a> [28.09.2020]
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. Z niezbywalnej godności człowieka wynika bezwzględna ochrona każdego ludzkiego życia*, AKEP, 14 (2008), s. 96-97.
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Zespół przygotowuje szczegółowy i wieloaspektowy dokument*, AKEP 15 (2009), s. 102-103
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. Sprzeciw Kościoła katolickiego wobec metody in vitro*, 24.03.2010, AKEP 17/2010 s. 119-121.
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W obronie godności i prawa do życia dzieci, których rozwój jest utrudniony*, 12.10.2012r., AKEP, nr 2 (22)/2012, s.73.
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W sprawie kolejnych wypowiedzi ks. Wojciecha Lemańskiego*, 15.03.2013r. <https://diecezja.waw.pl/3088> [dostęp: 04.07.2020].
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Komunikat. W sprawie manipulacji informacjami naukowymi dotyczącymi procedury in vitro*, 24 czerwca 2013r., AKEP, nr 1(23)/2013, s. 137.
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. W sprawie klauzuli sumienia*, AKEP, nr 1(25)/2014, s.75-82.
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W sprawie klauzuli sumienia lekarza*, AKEP, nr 2(26)/2014, s. 64-65.
- Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych KEP, *Komunikat. W sprawie dopuszczenia do swobodnego obrotu handlowego pigułki postkoitalnej*, Warszawa, 16.01.2015r., AKEP 27/2015 s. 164-165.
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W sprawie uchwalenia dnia 25 czerwca 2015 roku przez Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustawy o leczeniu niepłodności*, Warszawa, 26 czerwca 2015 r., AKEP, nr 27(2015) s. 154-155.
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Oświadczenie. W sprawie konieczności troski o dzieci urodzone żywe pomimo próby przerwania ciąży*, Warszawa 18.03.2016, AKEP, 28/2016, s.147.
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. Genom- dziedzictwo i zobowiązanie*, 04.04.2016, AKEP, 28/2016, s.145-146.
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. W sprawie Alfiego Evansa*, AKEP nr 30/2018, s. 178-180.
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. O terapii daremnej (uporczywej) chorych poddawanych intensywnej terapii* AKEP, nr 30/2018 s. 187-189.
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. W sprawie wentylacji płuc w rdzeniowym zaniku mięśni typu 1*, <http://teologiamoralna.pl/wp-content/uploads/2019/03/Wentylacja-p%C5%82uc-w-SMA.pdf>, [dostęp: 09.09.2020]
- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych KEP, *Stanowisko. W sprawie hybryd ludzko zwierzęcych*, 28.10.2019, [http://teologiamoralna.pl/wp-content/uploads/2019/11/2019\\_10\\_28\\_Stanowisko-ZEKEPdsB-w-kwestii-hybrid.pdf](http://teologiamoralna.pl/wp-content/uploads/2019/11/2019_10_28_Stanowisko-ZEKEPdsB-w-kwestii-hybrid.pdf), [dostęp: 09.09.2020].

- Zespół Ekspertów KEP ds. Bioetycznych, *Stanowisko. W kwestii dystrybucji środków ratunkowych w sytuacji pandemii wywołanej przez koronawirusa SARS-CoV-2* w: [http://teologiamoralna.pl/wpcontent/uploads/2020/04/2020\\_04\\_06\\_Zesp%C3%B3%C5%82\\_ds\\_Bioetycznych\\_Koronawirus\\_Dystrybucja\\_Srodkow\\_Medycznych.pdf](http://teologiamoralna.pl/wpcontent/uploads/2020/04/2020_04_06_Zesp%C3%B3%C5%82_ds_Bioetycznych_Koronawirus_Dystrybucja_Srodkow_Medycznych.pdf) [dostęp: 28.09.2020].
- Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, *Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r., O leczeniu niepłodności*, Dz. U. 2015 poz. 1087, <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20150001087> [dostęp: 20.09.2020 r.].
- Opinia do ustawy o leczeniu niepłodności*, docplayer.pl/4565100-Opinia-do-ustawy-o-leczeniu-nieplodnosci-druk-nr-949.html [dostęp: 07.07.2020]
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, Dz. U. 1993, nr 17, poz. 78, Art. 149a §3 pkt. 1,2,3,4.

MATEUSZ. J. TUTAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie  
ORCID: 0000-0001-6517-0068

## W stronę socjologii pastoralnej, czyli o relacjach socjologii z teologią pastoralną

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-006](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-006)

Streszczenie: Kościół katolicki, chcąc skutecznie realizować swoją zbawczą misję, potrzebuje refleksji, która pomoże dostosować metody i formy działalności duszpasterskiej do okoliczności, miejsca i czasu, w którym funkcjonuje. Teologia pastoralna odpowiada na to zapotrzebowanie, podejmując interdyscyplinarne badania nad aktualnym czasem istnienia Kościoła. Na gruncie teologicznym konieczne jest rozwijanie socjologii pastoralnej, której głównym celem jest zbieranie i systematyzowanie przydatnej w duszpasterstwie wiedzy z zakresu socjologii ogólnej i jej szczegółowych odmian, zwłaszcza socjologii religii i socjologii katolicyzmu. Pozwala ona na zastosowanie wiedzy socjologicznej do konkretnego obszaru badań dotyczących działalności duszpasterskiej i jej interpretacji teologicznej. Socjologia pastoralna nie ma jednak charakteru jedynie interpretacyjnego. Rości sobie także prawo do wykorzystywania wiedzy socjologicznej przy ustalaniu norm i zasad, które będą służyły skutecznemu rozwojowi działalności duszpasterskiej.

Słowa kluczowe: socjologia pastoralna, teologia pastoralna, duszpasterstwo, metodologia

## Towards a Pastoral Sociology, or the Relations Between Sociology and Pastoral Theology

Abstract: The Catholic Church, in its desire to carry out its saving mission effectively, needs reflection that will enable methods and forms of pastoral activity to be adapted to the circumstances of the place and time in which it operates. Pastoral theology responds to this demand by undertaking a space of interdisciplinary research on the current time of the Church's existence. It is essential that a pastoral sociology be developed on theological ground, with the aim of collecting and systematizing knowledge of general sociology useful in pastoral care, as well of particular branches of sociology, especially the sociology of religion and sociology of Catholicism. This allows the application of sociological knowledge to a specific area of research concerning pastoral activity and its theological interpretation. Pastoral sociology, however, is not merely interpretative. It also claims the right to use sociological knowledge in establishing norms and principles that will serve the effective development of pastoral activity.

Keywords: pastoral sociology, pastoral theology, ministry, methodology

### Wprowadzenie

Powszechnie uważa się, że pojawiający się w Europie pod koniec XVII wieku nurt oświeceniowy był dla teologii trudnym czasem zmagania się nie tylko z krytyką samego Kościoła, ale także podważania naukowości jej rozważań. Tymczasem teologia nie tylko umocniła swój status dziedziny naukowej, ale także poszerzyła przestrzeń zainteresowań, otwierając się na punkt widzenia uwzględniający przyrodzony wymiar rzeczywistości funkcjonowania Kościoła. Efektem tych przemian jest wyodrębnienie się teologii pastoralnej, która poprzez dialog z myślą pozytywistyczną miała podjąć naukową refleksję nad duszpasterstwem jako strategią Kościoła obecnego w doczesności. Skoro bowiem duszpasterstwo obejmuje czynności zorganizowane, prowadzone z wykorzystaniem ludzkich zasobów, to konieczne jest ich przemyślenie, uporządkowanie i prawidłowe ukierunkowanie. Kierunek tej zorganizowanej działalności wyznacza cel duszpasterstwa, którym jest zbawienie człowieka poprzez urzeczywistnianie dzieła Chrystusa.<sup>1</sup> Dokonuje się ono przede wszystkim poprzez *głoszenie słowa Bożego, liturgię, posługę pasterską*

---

<sup>1</sup> Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Poznań-Warszawa 1986, s. 85.



*i świadectwo życia chrześcijańskiego*<sup>2</sup>. Dla skuteczności tych działań konieczne jest jednak aktualizowanie zbawczego dzieła Chrystusa w teraźniejszości, co wymaga odpowiedniej wiedzy o rzeczywistości społecznej, w której są one podejmowane. Na gruncie tych poszukiwań powstaje teologia pastoralna, przez św. Jana Pawła II nazwana w adhortacji apostołskiej „Pastores dabo vobis”, *naukową refleksją o codziennym wzrastaniu Kościoła w mocy Ducha Świętego w kontekście historii* (PDV 57).

Teologia pastoralna podejmuje interdyscyplinarną refleksję nad zagadnieniami często wykraczającymi poza zasadniczy przedmiot badań teologicznych, ale które mają istotny wpływ na działalność duszpasterską. To znaczy, że przed teologią pastoralną staje konkretne zadanie, by stworzyć naukowy fundament dla jeszcze skuteczniejszego wypełniania misji pośrednictwa zbawczego Kościoła. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy będzie on nieustannie aktualizował swoją działalność tak, by odpowiadała współczesnym uwarunkowaniom.<sup>3</sup> Nie wystarczy jednak socjologicznie zarysować kontekst społeczno-religijny otaczającej rzeczywistości. Wymaga on bowiem odpowiedniej interpretacji teologicznej w świetle Objawienia i celowościowej ingerencji Opatrzności.<sup>4</sup> Teologia pastoralna ma więc uchwycić uwarunkowania i okoliczności miejsca i czasu działalności zbawczej i w ich świetle pokazać ludzkie postawy i zachowania.<sup>5</sup>

Jej zadaniem jest także zestawienie normatywnych wskazań działalności duszpasterskiej, przewidzianych w nauczaniu Kościoła z praktycznie realizowanymi jej formami. W tym celu nie wystarczy jednak zastosowanie teologicznych metod weryfikacji. Rzeczywistość duszpasterska bowiem, taka jak parafia, wspólnota religijna czy na przykład grupa obserwatorów serwisu ewangelizacyjnego, poza oczywistym wymiarem nadprzyrodzonym, jest także formą społeczności. Każda z nich jest więc jednocześnie przedmiotem zainteresowań nauk społecznych (socjologii, psychologii, pedagogiki, ekonomii, prakseologii itp.), które badają je według własnej, społecznej metodologii badań empirycznych.

W ten sposób rysują się dwa główne zadania teologii pastoralnej. Ma ona interpretować teologicznie kontekst społeczny i empirycznie weryfikować realizację norm kościelnych. Dzięki tym dwóm filarom teologia pastoralna staje się przestrzenią, gdzie naukowcy podejmują *metodyczne i systematyczne powiązanie w całość poglądów teologicznych z wynikami badań empirycznych*<sup>6</sup>. By zrozumieć, na czym polega

<sup>2</sup> R. Kamiński, W. Przygoda, *Duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 201.

<sup>3</sup> Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 85.

<sup>4</sup> Zob. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, tom I część 1, Warszawa 2013, s. 122.

<sup>5</sup> Zob. R. Kamiński, *Wyznaczniki rozwoju teologii pastoralnej w przyszłości*, w: *Sakramenty w Misterium Kościoła. Księga z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. Prof. Czesława Krakowiaka*, red. B. Migut, Z. Głowacki, W. Pałęcki, Lublin 2014, s. 379.

<sup>6</sup> Tamże, s. 383.

ta specyfika poszukiwań teologiczno-pastoralnych, warto się odwołać do książki o. Andrzeja Potockiego „O Kościele także socjologicznie”, w której analizuje zagadnienia socjologiczne wykorzystywane przy prowadzeniu refleksji teologicznej. Jako przykłady wylicza tu pojęcia, role i więzi społeczne, grupy, kulturę, wartości i normy, rodzinę, ubóstwo, urbanizację, wychowanie czy wreszcie religijność i jej badanie.<sup>7</sup> Są to pojęcia socjologiczne, dla których teologia nie tworzy własnych teorii, a jedynie je implementuje, uzupełniając o eklezjologiczną perspektywę.

Zastosowanie wiedzy socjologicznej w teologii pastoralnej jest widoczne na różnych płaszczyznach. Socjologiczna teoria grupy pomaga na przykład w wyjaśnianiu i kształtowaniu rzeczywistości eklezjalnej poprzez ideę wspólnoty religijnej. W ten sposób między innymi przy opracowywaniu dyrektyw duszpasterskich wiedza z dyscyplin szczegółowych socjologii uzupełnia intuicje pastoralne. Przede wszystkim jednak socjologia pomaga teologii pastoralnej rozpoznawać znaki czasu, a także analizować profile religijności i jej przemiany. W tym kontekście szczególne znaczenie przypisuje się socjologii religii, która rozpoznaje sytuację społeczno-religijną, by pomóc w opracowaniu i dostosowaniu do niej środków i metod działalności duszpasterskiej.<sup>8</sup>

Historyczny rozwój socjologii religii wskazuje na okoliczności, które sugerują pytanie o współpracę między socjologią a teologią pastoralną. Z jednej strony bowiem religia straciła swe centralne znaczenie w ogólnej teorii społeczeństwa, której gorącymi orędownikami był Durkheim i Weber (socjologia historyczna).<sup>9</sup> Wyodrębniona w ten sposób socjologia religii weszła jednak w bliskie aliansy z instytucjonalnymi organizacjami religijnymi, których interesy zaczęła reprezentować. Przez długie lata nie była zdolna wypracować własnych problemów badawczych i skupiać się na rozwoju swej systematycznej teorii. Między innymi dlatego dyskusja nad sekularyzacją została uśpiona na kilka dekad.<sup>10</sup> Zamiast bowiem podejmować, obserwować przemiany, socjologia religii sprzyjała rozważaniom nad historycznym zróżnicowaniem religii i ich instytucji. Orientacja na religijność zorganizowaną osiągnęła swe apogeum, gdy zaczęły wyodrębniać się socjologie denominacyjne, a wśród nich, szczególnie intensywnie, katolicka.

Niniejsze opracowanie jest próbą analizy rezultatów tego aliansu. Pojawia się bowiem pytanie, jak powinny wyglądać relacje między naukami socjologicznymi a religią, za której socjologiczną perspektywę w dyskusji teologicznej odpowiada teologia pastoralna. Jak więc powinna wyglądać przestrzeń ich współpracy w zakresie wspólnego przedmiotu zainteresowań oraz właściwej perspektywy metodologicznej? Czy może nią być socjologia pastoralna?

<sup>7</sup> Zob. A. Potocki OP, *O Kościele także socjologicznie*, Warszawa 2017, s. 50-51.

<sup>8</sup> Zob. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 358; 383-389.

<sup>9</sup> Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 2006, s. 62.

<sup>10</sup> Ł. Kutylko, *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź 2012, s. 35.

## 1. Relacje między socjologią religii a teologią pastoralną

Z uwagi na swój przedmiot, od samego początku socjologia religii stanowiła jedną z najważniejszych gałęzi nauk społecznych. Już ojcowie socjologii zauważyli, że religia, bez względu na konkretne wyznanie, jest bardzo ważna dla wielu ludzi i ma wpływ na całe społeczeństwa.<sup>11</sup> Zjawiska religijne są faktami społecznymi, które można obserwować w ludzkich zachowaniach niezależnie od kontekstu społecznego.<sup>12</sup> Jednocześnie historia myśli socjologicznej pokazuje, że są rdzeniem właściwie wszystkich teorii socjologicznych<sup>13</sup>. August Comte na przykład uważał, że religia jest potrzebna, by regulować ład społeczny poprzez kontrolę społeczną. Do tego wykorzystuje się władzę legitymizowaną odniesieniami uświęcającymi bądź tworzy więzi społeczne o charakterze religijnym, które przenikają wszystkie dziedziny życia.<sup>14</sup> Wypowiadając się w podobnym kontekście, Emil Durkheim zauważył, że religia nie tylko wprowadza jednostkę do zbiorowości, ale także pomaga w transmisji jej tradycji i kultury, a w sytuacjach kryzysowych ułatwia zespolenie całej społeczności. Co istotne, według Durkheima religia jest instytucją wzorcową, czyli prototypem wszelkich społecznych instytucji, bo w niej prawie wszystkie mają swoje źródło. Nie ma więc społeczeństw, które nie odwołują się do jakiś wierzeń czy praktyk związanych ze sferą *sacrum* i przekraczających naturę, stawiając człowieka ponad zwierzętami.<sup>15</sup> Wynika to między innymi z faktu, że religia pomaga przekraczać granice poznania, gdy odpowiadając na skończoność ludzkiego istnienia, zaspokajają potrzebę bezpieczeństwa egzystencjalnego. Nie ulega więc wątpliwości, że religia jest historycznie uniwersalnym zjawiskiem, a uwagę należy skupić na pytaniu, dlaczego tak jest?<sup>16</sup> Jednocześnie pojawia się sugestia, że nie da się prowadzić rzetelnej refleksji nad społeczeństwem bez odpowiedniego przygotowania z zakresu socjologii religii.<sup>17</sup>

Zadaniem socjologii religii jest więc wyznaczenie miejsca religii w społeczeństwach poprzez odkrywanie i wyjaśnianie wzorców życia społecznego z nią związanych.<sup>18</sup> Ukazuje ona związki i interakcje zachodzące pomiędzy religią a społeczeństwem i jednostką, czyli ujawnia, co z rzeczywistości religijnej wpływa

<sup>11</sup> Zob. A. Wójtowicz, *Socjologia religii*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 380-386, s. 380-381; M.B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, s. 47-54.

<sup>12</sup> G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 2006, s. 17.

<sup>13</sup> Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 2006, s. 63.

<sup>14</sup> Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2012, s. 143, 261.

<sup>15</sup> Tamże, s. 389, 375-378.

<sup>16</sup> Zob. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 368-369.

<sup>17</sup> Zob. D. Grace, *Socjologia religii*, Kraków 2010, s. 29.

<sup>18</sup> Zob. M.K. Zwierżdzyński, *Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna*, Kraków 2009, s. 24.

na społeczeństwo, ale i odwrotnie: co w religii ma charakter społeczny.<sup>19</sup> Z punktu widzenia teologicznego należy jednak pamiętać, że socjologia religii zajmuje się religią w aspekcie ograniczonym jedynie do społeczno-kulturowych zjawisk życia społecznego. Nie opisuje całości doświadczenia religijnego (np. pojęcia łaski), a jedynie to, co z punktu widzenia metodologii nauk społecznych jest możliwe do zaobserwowania: wierzenia, rytuały, doświadczenie czy więzi religijne.<sup>20</sup> Zajmuje się więc wyobrażeniami i postawami wobec Boga, prawd wiary i ich skutkami na życie religijne i świeckie jednostek i społeczeństw.<sup>21</sup> Pojawia się jednak pewna zbieżność przedmiotowa, która budzi wątpliwość, czy w ten sposób socjologia religii zakresem swoich zainteresowań nie wkracza na płaszczyznę rozważań teologii pastoralnej. Obie bowiem dążą do zrozumienia przemian zachodzących w społeczeństwach w wymiarze społecznym, religijnym i kościelnym.<sup>22</sup>

Podobieństwa między obiema naukami wynikają z faktu, że socjologiczna analiza życia religijnego jest obecna w refleksji teologii pastoralnej na trzech poziomach, o których mówi teolog pastoralista ks. Franciszek Blachnicki i socjolog religii ks. Władysław Piwowarski. Jeżeli bowiem teologia pastoralna podejmuje refleksję nad sytuacją i strukturami dzisiejszego świata, do którego jest posłany Kościół, to robi to także socjologia religii, badając problemy Kościoła w perspektywie globalnej. Po drugie, teologia pastoralna ukazuje sytuacje i struktury różnych społeczności, z którymi Kościoły lokalne współistnieją. Socjologia religii zaś analizuje relacje między strukturami religijnymi a społeczeństwem, czyli wyjaśnia, jak Kościół i jego wspólnoty adaptują się do współczesnego świata. Wreszcie, obie dyscypliny pochylają się nad sytuacją jednostki ludzkiej, która, będąc w świecie, znajduje się pod wpływem społeczności. W tym kontekście zarówno teologia pastoralna, jak i socjologia religii odpowiadają między innymi na pytania: jak żyją, wierzą, praktykują i grzeszą wierni Kościoła.<sup>23</sup> Co w takim razie różni obie nauki?

Podstawowe rozróżnienie między teologią pastoralną a socjologią religii dotyczy właściwego przedmiotu tych nauk. Pierwsza zajmuje się normatywną i praktyczną działalnością Kościoła jako ludu Bożego, a druga strukturą, funkcjami i procesami, jakie zachodzą w Kościele rozumianym instytucjonalnie.<sup>24</sup> By zrozumieć te różnice, warto przyjrzeć się dyskusji, jaką podjęło trzech wybitnych

<sup>19</sup> Zob. P.H. Vrijhof, *Czym jest socjologia religii*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 77-106, s. 78; A. Wójtowicz, *Socjologia religii*, s. 380.

<sup>20</sup> Zob. M.B. McGuire, *Religia*, s. 47-54.

<sup>21</sup> K. Świąś, *Socjologia religii a teologia pastoralna*, w: *Teologia pastoralna*, tom 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, red. Kamiński R., Lublin 2000, s. 47.

<sup>22</sup> Zob. R. Hajduk, *Czynić prawdę. Elementy teologii pastoralnej fundamentalnej*, Olsztyn 2010, s. 38.

<sup>23</sup> Zob. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, s. 122-123; W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna a teologia socjologiczna w duszpasterstwie*, „Chrześcijanin w świecie” 5 (1973), s. 34.

<sup>24</sup> Tamże, s. 31.

polskich teologów pastoralnych i socjologów religii.<sup>25</sup> Zdaniem Franciszka Blachnickiego teologia pomaga socjologii religii w ustanowieniu kryteriów tego, co bada w kontekście doktryny, organizacji i religijności.<sup>26</sup> Takie ujęcie relacji między obiema naukami zakłada ich zależność, a nawet tożsamość, co prowadzi do zatracenia ich wzajemnej wobec siebie użyteczności.<sup>27</sup> Tymczasem, zdaniem Władysława Piwowarskiego, obie powinny zachować swoją odrębność, tworząc płaszczyznę wspólnej refleksji nad ludzkim działaniem, konstrukcją modeli teologicznych czy ich realizacją w zbiorowościach religijnych.<sup>28</sup> Nie należy jednak oczekiwać, że socjologia religii istnieje po to, by jedynie pomóc teologowi zrozumieć pewne „zewnętrzne” problemy środowiska społecznego, w jakim usytuowany jest Kościół, albo by oceniać czy wyznaczać normy duszpasterskie.<sup>29</sup> W tym kontekście ostatecznego rozróżnienia kompetencji socjologii religii i teologii pastoralnej dokonuje ks. Janusz Mariański, zwracając uwagę, że obie, mimo wspólnych zainteresowań, *zachowują swoją autonomię, są jednakowo samodzielne i sobie potrzebne*.<sup>30</sup> Jednocześnie także stawia socjologię religii wśród nauk społecznych, zdecydowanie odzégnując się od tendencji traktujących ją jako naukę pomocniczą wobec teologii.<sup>31</sup>

Każda bowiem próba narzucenia socjologii religii roli służebnej wobec teologii pastoralnej<sup>32</sup> podważa ich naukowość i niezależność. Obie bowiem posługują się osobnymi teoriami, metodami i pojęciami. Trudno sobie bowiem wyobrazić rozwój dyscypliny naukowej, która nie jest w stanie funkcjonować jako samodzielny, całościowy system, niezależny od zewnętrznych nacisków i ograniczeń. Jeżeli więc teologia pastoralna korzysta z ustaleń na gruncie socjologii, to zawsze pozostawiając sobie swobodę interpretacji i dostosowania do wymagań aparatu teoretycznego i metodologicznego teologii. Podobnie socjologia religii w przedmiocie swych badań nie ogranicza się jedynie do wskazań sugerowanych

---

<sup>25</sup> Zob. M. Marczewski, *Konkurencja czy współdziałanie? Socjologia religii i teologia pastoralna. Wkład Księdza Profesora Janusza Mariańskiego w teologię pastoralną*, w: *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, red. J. Baniak, Poznań 2010, s. 241-268, s. 246.

<sup>26</sup> Zob. F. Blachnicki, *Jaka jest dziś religijność wiejska*, „Tygodnik Powszechny” 27/4 (1973), s. 1.

<sup>27</sup> Zob. W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna*, s. 30.

<sup>28</sup> Zob. R. Hajduk, *Czynić prawdę*, s. 40; K. Świąt, *Socjologia religii a teologia pastoralna*, s. 56.

<sup>29</sup> Zob. P. L. Berger, *Święty baldachim*, Kraków 2005, s. 231; J. Mariański, *Rola i znaczenie socjologii religii w refleksji pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziątą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice 2009, s. 37-56, s. 38.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 55.

<sup>31</sup> Zob. tamże, s. 40. A. Zduniak, *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii*, Kraków 2006, s. 91.

<sup>32</sup> Takie ujęcie sugeruje artykuł: M. Łuczak, *Socjologia religii jako ancilla theologiae pastoralis*, „Studia Pastoralne” 1 (2005), s. 35-44.

przez obszar zainteresowań teologii pastoralnej. Z pewnością jednak z nich korzysta, choćby w momencie identyfikacji zjawisk religijno-społecznych, co ma ułatwić określenie problematyki badań.<sup>33</sup> To oznacza, że aby kompetentnie badać jakąś religię, należy najpierw rzetelnie poznać jej system normatywny, zasadniczo oparty na normach teologicznych.<sup>34</sup> Innymi słowy, socjologia religii, by zaobserwować zjawisko na przykład religijności kościelnej, potrzebuje jasnych kryteriów, co jest wyrazem tej religijności. Gdy więc próbuje obserwować religijność w rozumieniu chrześcijańskim, potrzebuje ustaleń teologii pastoralnej, co właściwie powinno podlegać analizie empirycznej. Czerpie zatem z norm teologicznych (sama ich nie wyznaczając), a następnie je operacjonalizuje, by zaobserwować fakty społeczne dotyczące życia religijnego.

Tu pojawia się kolejne pytanie, które na gruncie rozważań o współpracy socjologii religii z chrześcijańską teologią wydaje się dość istotne. Czy można bowiem mówić o chrześcijańskiej socjologii religii?

## 2. Chrześcijańskie koncepcje socjologii religii

Do spełnienia kryterium naukowości socjologii religii konieczne jest uznanie obserwowanych zjawisk za zbiorowe, ogólne i powtarzalne, a dodatkowo spełniające kryterium instytucjonalności.<sup>35</sup> To oznacza, że zjawiska religijne nie tylko mają mieć charakter właściwy dla faktów społecznych, ale także powinny być tworzone w instytucji o charakterze nadprzyrodzonym, takiej jak Kościół. W kręgu kulturowym, w którym powstawała socjologia religii, taką dużą religią, która przy okazji wypracowała ponadnarodową organizację, było chrześcijaństwo.<sup>36</sup> Dlatego w badaniach socjologii religii od początku szczególny nacisk był kładziony na analizy życia religijnego społeczności w chrześcijaństwie, zgodnie z oczekiwaniami jego konkretnych wyznań.<sup>37</sup> Tak rozumiana socjologia chrześcijaństwa jest przydatna dla teologii pastoralnej, bo pomaga wyjaśnić podstawowe zasady i wartości właściwe dla wyznawców połączonych wiarą i doświadczeniem osoby Chrystusa. To pozwala rozeznaczyć stan religijności wierzących, dzięki czemu można określić kontekst i sytuację duszpasterską.

<sup>33</sup> Zob. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, s. 356.

<sup>34</sup> J. Mariański, *Rola i znaczenie socjologii religii*, s. 55.

<sup>35</sup> Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 84; A. Zduniak, *Franza-Xavera Kaufmanna*, s. 107.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 144.

<sup>37</sup> Stąd można mówić o socjologii katolicyzmu czy protestantyzmu. Według Mariańskiego socjologia chrześcijaństwa to suma socjologii poszczególnych wyznań chrześcijańskich. Zob. J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, s. 12-13.

Takie zawężanie przedmiotu badań do instytucjonalnego wymiaru religii, skoncentrowanego na życiu grup kościelnych, doprowadza do pojęcia socjologii Kościoła. Jej głównym zadaniem jest zbieranie statystyk o religijności instytucjonalnej. W polskiej rzeczywistości uprawomocnionym do tego przez kręgi kościelne jest pallotyński Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego.<sup>38</sup> Czy jednak z punktu widzenia teologii pastoralnej taki zakres poszukiwań badawczych jest satysfakcjonujący? Co bowiem z przejawami aktywności wyznawców odbywającymi się poza instytucjami kościelnymi?<sup>39</sup>

Podobne wątpliwości stawia Thomas Luckmann, który zauważa, że analizując religijność wyłącznie zorientowaną kościelnie, ogranicza się rozumienie religii jedynie do jej wymiaru instytucjonalnego. Poza tym tak sprofilowana socjologia staje się nauką wyłącznie stosowaną, która czyni konstatacje dotyczące religijności, praktyk, aktywności religijnej i ich korelacji ze zmiennymi demograficznymi, nie uwzględniając na przykład kwestii miejsca religii w świecie.<sup>40</sup> Socjologia praktyczna nie zakłada bowiem wykrywania związków między zjawiskami czy klasyfikacji pojęć, za to zajmuje się poszukiwaniem religii bardzo często *tam, gdzie jej już dawno nie było*.<sup>41</sup> I to jest istota problemu ograniczania socjologii religii do socjografii kościelnej, opisującej religię jedynie w jej wymiarze instytucjonalnym, zoperacjonalizowanym do siedmiu parametrów modelu dymensjonalnego (autodeklaracja, wiara, wiedza, praktyki, więź, doświadczenia, moralność).<sup>42</sup> Nie uwzględniając bowiem zjawisk religijności pozainstytucjonalnej, klasyfikuje się osobę odchodzącą od Kościoła jako odchodzącą od religii, przez co przestaje ona być obiektem badań omawianej tu dyscypliny.<sup>43</sup> Tak ograniczona analiza religijności staje się niewystarczająca dla teologii pastoralnej, która analizując oddziaływania duszpasterskich, chce uwzględniać szeroki kontekst religijny.

Konieczne jest więc szersze ujęcie podejmowanej problematyki badań religii, które nie jest ograniczone do definicji religijności określonej instytucjonalnie przez Kościół. Prekursorem rozszerzania poszukiwań socjologii kościelnej był Gabriel LeBras, który zaproponował, by pytania dotyczące żywotności religijnej (o wiarę, moralność, kult) rozszerzyć o kontekst struktur religijnych i ich relacji do całej społeczności świeckiej. Z punktu widzenia teologii pastoralnej bowiem, analizowana rzeczywistość powinna być z jednej strony zestawiona z normami teologicznymi,

<sup>38</sup> W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna*, s. 27-28.

<sup>39</sup> J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, s. 9.

<sup>40</sup> Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, s. 62.

<sup>41</sup> Zob. M. K. Zwierdżyński, *Gdzie jest religia*, s. 21.

<sup>42</sup> Zob. W. Piwowarski, *Religijność jako przedmiot badań socjologicznych*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Poznań-Warszawa 1986, s. 57-72, s. 67-68; J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, s. 13-14; M. Łuczak, *Socjologia religii jako ancilla theologiae pastoralis*, s. 39.

<sup>43</sup> Zob. W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna*, s. 28.

z drugiej zaś zinterpretowana w kontekście społecznych okoliczności funkcjonowania Kościoła. Odpowiedzią na to zapotrzebowanie jest socjologia chrześcijaństwa, która zdaniem ks. Józefa Majki analizuje religijność w perspektywie rozszerzonej o pozainstytucjonalne elementy chrześcijaństwa wychodzące poza oficjalne zjawiska religijne. W tym ujęciu socjologia nie posługuje się kryteriami doktrynalnymi, a empiryczno-socjologicznymi, obejmującymi wszelkie formy kulturowe, w których manifestuje się religia chrześcijańska. Konsekwencją takiego podejścia jest refleksja nad formami, które socjologia Kościoła interpretowała jako przejaw sekularyzacji czy dechrystianizacji. Jest to nadal ujęcie socjologii religii o silnych konotacjach judeochrześcijańskich, które zdecydowanie odmiennie rozumie religię i jej aspekty niż ma to miejsce na przykład w religiach Wschodu. Dlatego między innymi, socjologia religii, uprawiana w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym, może sobie pozwolić na analizy zjawisk, dla których nie ma aparatu pojęciowego w innych kulturach.<sup>44</sup>

Franz-Xavery Kaufmann, twórca koncepcji socjologii chrześcijaństwa uważał, że dzięki niej można metodami empirycznymi odpowiedzieć na wiele pytań, których nie da się podjąć w ogólnym ujęciu socjologii. Dzięki socjologii chrześcijaństwa duszpasterstwo może się dowiedzieć, jakie w dzisiejszym społeczeństwie są motywacje do religijnych poszukiwań, jak przebiega socjalizacja religijna, jaka jest skuteczność oddziaływań doktryny kościelnej i wreszcie, w jakim stopniu model wiary proponowany przez Kościół odpowiada współczesnemu człowiekowi.<sup>45</sup> Jest to więc ujęcie religii znacznie wykraczające poza model wyznaczony przez Kościół zinstytucjonalizowany. Otwiera się ono bowiem na realistyczną ocenę stanu religijności uwzględniającą nie tylko jej wymiar oficjalny, ale także aspekt indywidualny.

Socjologia już nie tylko pomaga teologii zweryfikować prawidłowość realizowania norm religijnych, ale dostrzegając wzorce kulturowe, istniejące poza instytucjonalnymi formami Kościoła, sama poszukuje prawdy o zjawiskach religijnych.<sup>46</sup> Obydwa ukazane ujęcia socjologii religii, czerpiące z myśli chrześcijańskiej, zarówno rozumianej wąsko w postaci socjologii Kościoła, jak i szeroko jako socjologii chrześcijaństwa, umacniają samodzielność i odrębność tej dyscypliny naukowej. Dopiero takie, autonomiczne socjologicznie, ujęcie rzeczywistości religijnej pozwala na prawidłowe wykorzystanie jej w refleksji nad przedmiotem badań teologii pastoralnej. Jest to o tyle istotne, że teologia pastoralna zakłada interdyscyplinarność poszukiwań badawczych, co wymaga z jednej strony odrębności metodologicznej każdej ze współpracujących z nią dyscyplin, z drugiej

<sup>44</sup> Zob. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, s. 380.

<sup>45</sup> A. Zduniak, *Franza-Xavera Kaufmanna*, s. 110.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 91.



zaś ich wspólnego celu. Od strony naukowej okazuje się jednak, że zarówno socjologia religii, jak i jej chrześcijańskie koncepcje, posiadają nie tylko swoją własną metodę opartą na empirii i hipotezach.<sup>47</sup> Jako nauki socjologiczne posiadają także własny cel, jakim jest opis obserwowalnej empirycznie rzeczywistości społecznej. Trudno więc oczekiwać, że socjolog religii podporządkuje wartościującej teologii pastoralnej swoje poszukiwania naukowe i wyjdzie ze schematu opisu, porównania bądź klasyfikacji faktów społecznych.<sup>48</sup> By jednak jego wiedza była przydatna w omawianym projekcie interdyscyplinarnym, konieczne jest jej odpowiednie zaimplementowanie do refleksji teologiczno-pastoralnej. Stąd w teologii pastoralnej proponuje się budowanie konstruktów metodologicznych, jakim ma być socjologia pastoralna.

### 3. Socjologia pastoralna subdyscypliną teologii pastoralnej

Socjologię pastoralną należy rozumieć jako specjalną, bo interdyscyplinarną naukę teologiczno-praktyczną, która za pomocą teorii socjologicznej i wiedzy empirycznej zajmuje się socjologicznymi uwarunkowaniami działalności duszpasterskiej. Jej przedmiot materialny wskazuje teologia pastoralna, która bada chrześcijańskie praktyki czy też buduje teologiczne modele duszpasterskie. Natomiast przedmiot formalny stanowią aspekty socjologiczne badanej rzeczywistości, podejmowane między innymi przez socjologię grupy, socjologię zmiany, socjologię mikrostruktur, które są interpretowane w perspektywie teologii pastoralnej.<sup>49</sup> Należy więc już na początku dostrzec, że socjologia pastoralna nie jest kolejną próbą uszczegółowienia przedmiotu badań socjologii religii, która była widoczna przy powstaniu socjologii chrześcijaństwa, czy socjologii katolicyzmu.

Jako pierwszy socjologię pastoralną zdefiniował niemiecki socjolog Raimund Ritter, uznając ją za specjalną socjologię stosowaną. W tym ujęciu wykorzystuje ona teorie działania społecznego do rozwiązywania problemów praktycznych, w tym przypadku w działalności duszpasterskiej. Jako nauka empiryczna zachowuje założenia poznawcze właściwe dla socjologii, czyli dostarcza i wyjaśnia fakty socjologiczne oraz stawia pytania i hipotezy, ale niemające wymiaru normatywnego.<sup>50</sup> W tym ujęciu socjologia pastoralna sama w sobie nie tworzy

<sup>47</sup> Zob. T. Wielebski, M.J. Tutak, *Diagnoza i prognoza jako narzędzie dialogu teologii pastoralnej z socjologią na przykładzie świętowania niedzieli i starzenia się społeczeństwa w Polsce*, „Teologia Praktyczna” 11 (2010), s. 29.

<sup>48</sup> Zob. T. Wielebski, M.J. Tutak, *Meandry interdyscyplinarności teologii pastoralnej. Przyczynek do dyskusji*, „Teologia Praktyczna” 17 (2016), s. 42.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 44.

<sup>50</sup> R. Ritter, *Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die Pastoralsoziologie*, Limburg 1968, s. 7-8.

żadnych norm, tylko konkretyzuje fakty, zbiera wiedzę wypracowaną w ramach socjologii i jej subdyscyplin (socjologii religii, socjologii grupy, socjologii wychowania, socjologii parafii czy też antropologii), która może być zastosowana w duszpasterstwie. Obejmuje między innymi teorie socjologiczne, posługuje się metodami socjologicznymi, a jej przedmiotem są fakty społeczne. Ustalanie norm i zasad dokonuje się jednak dopiero wtedy, gdy pozyskana wiedza empiryczna zostanie poddana interpretacji teologicznej. Proponowane ujęcie akcentuje stosowalność socjologii pastoralnej w paradygmacie metodologicznym teologii pastoralnej, gdzie może ona systematyzować wiedzę socjologiczną w sposób użyteczny, czyli możliwy do interpretacji teologicznej.

Jednak socjologia pastoralna to nie tylko umiejętność metodologiczna, jak wykorzystywać wiedzę socjologiczną w interpretacji teologicznej. W perspektywie konkretnych oddziaływań społeczno-religijnych konieczne jest poszukiwanie prawidłowości dotyczących rozwoju religijności w społeczeństwie i stosunków między społecznościami religijnymi a świeckimi oraz implementacja tej wiedzy w działalności duszpasterskiej. Na ten aspekt zwraca uwagę ks. Ryszard Kamiński, twierdząc, że socjologia pastoralna ułatwia rozpoznanie środowiska społeczno-religijnego, przez co daje możliwość wnikliwej oceny teologicznej sytuacji religijnej i zrozumienie treści zjawisk życia religijnego. Są to zabiegi potrzebne dla skutecznego planowania działań duszpasterskich prowadzonych z wycuciem sytuacji, potrzeb i ducha czasu.<sup>51</sup> Według ks. Ryszarda Hajduka, dzięki socjologii pastoralnej można *dokonać oglądu kościelnej rzeczywistości w określonym klimacie społeczno-ideowym, zwłaszcza w odniesieniu do rozumienia istoty religii i znaczenia wiary w życiu ludzi.*<sup>52</sup>

Kładąc akcent na wymiar normatywny zastosowania wiedzy socjologicznej w teologii pastoralnej, należy więc mówić o socjologii pastoralnej jako dyscyplinie budującej ogólniejsze teorie oddziaływania społeczno-duszpasterskiego<sup>53</sup>. Konieczne jest bowiem wypracowanie metodologii badań duszpasterstwa, które pozwolą na interdyscyplinarną analizę dynamiki religijności i środowiskowych wpływów na działalność Kościoła. Dopiero na tej podstawie powstaje synteza teoretyczna diagnozująca i prognozująca religijność społeczności oraz prawidłowości rozwoju jej życia w wierze. Badanie diagnostyczne społeczności religijnej (diecezji, parafii, wspólnoty itp.) powinno być realizowane na tle ich ideału teologicznego. Ma to w konsekwencji dać podstawę do opracowania postulowanych środków i metod duszpasterskich, adekwatnych do zarysowanego obrazu sytuacji, które w

<sup>51</sup> R. Kamiński, *Problemy dyskutowane w teologii pastoralnej*, „Rocznik Teologiczne” 48 (2001), s. 14.

<sup>52</sup> Zob. R. Hajduk, *Czynić prawdę*, s. 39.

<sup>53</sup> Zob. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, s. 350.

tej społeczności wydają się właściwe do realizacji. Stawianie zaś prognozy jest próbą przewidywania, jak ukształtowałby się ten obraz sytuacji, gdyby nie wkroczył w nią czynnik, zamierzonego przez nas, oddziaływania duszpasterskiego, oczywiście uwzględniając dynamikę badanych zjawisk i przyszłych trendów<sup>54</sup>. Rezultatem syntezy teoretycznej diagnozującej i prognozującej jest synteza praktyczna, która sugeruje konkretne wskazania dla działalności duszpasterskiej. Socjologia pastoralna ma więc pomóc teologii pastoralnej w *formułowaniu strategii działania Kościoła w dzisiejszym społeczeństwie i dla pracy duszpasterskiej w parafiach*.<sup>55</sup>

Nie jest jednak możliwe bezpośrednio wykorzystanie wiedzy socjologicznej w teologii. Dlatego proponuje się odpowiednią procedurę, która uwzględniając metodologię teologii pastoralnej i badań społecznych, wydaje się właściwa dla projektów realizowanych w ramach socjologii pastoralnej. Konieczna jest najpierw refleksja teologicznopastoralna, która ujawni interesujące duszpastersko zagadnienia. Rzeczywistość duszpasterska osadzona jest na normach Kościoła katolickiego, stąd kryteria do jej analizy i oceny wyznaczają dokumenty Kościoła podlegające refleksji teologicznej. Oczywistym jest jednak, że z uwagi na odmiennność aparatu pojęciowego stosowanego przez teologię nie jest możliwa analiza rzeczywistości empirycznej z zastosowaniem narzędzi metodologicznych właściwych dla niej. Z pomocą przychodzi tu socjologia pastoralna, której zadaniem jest przełożenie pojęć teologicznych na właściwy dla języka nauk społecznych aparat pojęciowy (konceptualizacja). Na tej podstawie zostaje wyznaczony zakres wiedzy socjologicznej pomocny w rozwiązaniu problemu badawczego (eksplikacja). To pozwala na stworzenie narzędzia badawczego, które pomoże zebrać fakty i je socjologicznie przeanalizować (operacjonalizacja). Po przeprowadzeniu obserwacji rzeczywistości duszpasterskiej i zarysowaniu jej kontekstu, socjologia pastoralna porządkuje zdobytą wiedzę i przekłada na formę stosowną do interpretacji teologicznej. Na tym kończy się procedura właściwa dla socjologii pastoralnej, a zebrany materiał staje się częścią modelu teologicznego.

Zaprezentowane procedury sugerują kompetencje teoretyczne i metodologiczne, jakimi powinien dysponować teolog pastoralista. Ma on przełożyć wiedzę teologicznopastoralną na pojęcia socjologiczne, by następnie zaprezentowane i opatrzone socjologicznym wyjaśnieniem fakty podlegały teologicznej interpretacji. Tylko w ten sposób możliwe wydaje się ustalenie aktualnej sytuacji Kościoła, dla którego strategię teologia pastoralna próbuje wypracowywać. Będzie to możliwe wtedy, gdy teologia pastoralna spojrzy na człowieka i jego świat z perspektywy socjologii pastoralnej.

<sup>54</sup> Tamże, s. 349. Zob. W. Piwowarski, *Perspektywa teologiczna*, s. 35.

<sup>55</sup> J. Mariański, *Życie parafii*, Wrocław 1984, s. 5.

## Podsumowanie

Kościół katolicki, chcąc skutecznie realizować swoją zbawczą misję, potrzebuje refleksji, która pomoże dostosować metody i formy działalności duszpasterskiej do okoliczności, miejsca i czasu, w którym funkcjonuje. Teologia pastoralna odpowiada na to zapotrzebowanie, podejmując przestrzeń interdyscyplinarnych badań nad aktualnym czasem istnienia Kościoła. Posługuje się przy tym między innymi wiedzą z zakresu socjologii, zarówno ogólnej, jak i szczegółowych, takich jak: socjologia grupy, rodziny, kultury, moralności czy wreszcie socjologia religii. Ta ostatnia, w zależności od przedmiotu szczegółowego, może dotyczyć samego Kościoła jako instytucji i jest nazywana socjografią kościelną bądź szerszego zjawiska religijno-kulturowego, przez co nazywana jest socjologią chrześcijaństwa. Ze względów metodologicznych, a zwłaszcza odmiennego aparatu pojęciowego, nie jest jednak możliwe bezpośrednie zastosowanie wiedzy socjologicznej w refleksji teologicznej.

Na gruncie teologicznym konieczne jest więc rozwijanie socjologii pastoralnej, której głównym celem jest zbieranie i systematyzowanie przydatnej w duszpasterstwie wiedzy z zakresu socjologii ogólnej i jej szczegółowych odmian, zwłaszcza socjologii religii i socjologii katolicyzmu. Pozwala ona na zastosowanie wiedzy socjologicznej do konkretnego obszaru badań dotyczących działalności duszpasterskiej i jej interpretacji teologicznej. Socjologia pastoralna nie ma jednak charakteru jedynie interpretacyjnego. Rości sobie także prawo do wykorzystywania wiedzy socjologicznej przy ustalaniu norm i zasad, które będą służyły skutecznemu rozwojowi działalności duszpasterskiej.

Ukazana różnorodność i wielowymiarowość socjologii jako nauki przydatnej w teologii prowokuje do poczynienia jeszcze jednej refleksji. Konieczne jest właściwe posługiwanie się odpowiednią wiedzą socjologiczną, między innymi o chrześcijaństwie i Kościele z wykorzystaniem stosownych kompetencji metodologicznych. Dopiero z takim zapleczem naukowym teolog pastoralista może w sposób pełnoprawny uczestniczyć w interdyscyplinarnych projektach badawczych, które teologia pastoralna proponuje w ramach socjologii pastoralnej. Pozostaje więc apelować, by każdy, kto chce w sposób systematyczny, wiarygodny i efektywny zajmować się naukowo duszpasterstwem, dbał o rozwijanie swojej wiedzy socjologicznej, umiejętności metodologicznych i kompetencji do łączenia teologii pastoralnej z socjologią.

## Bibliografia

- Berger, P.L., *Święty baldachim*, Kraków 2005.
- Blachnicki, F., *Jaka jest dziś religijność wiejska*, „Tygodnik Powszechny” 27/4 (1973), s. 1.
- Blachnicki, F., *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1, cz.1, Warszawa 2013.
- Grace, D., *Socjologia religii*, Kraków 2010.
- Hajduk, R., *Czynić prawdę. Elementy teologii pastoralnej fundamentalnej*, Olsztyn 2010.
- Kamiński, R., *Problemy dyskutowane w teologii pastoralnej*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001), s. 5-18.
- Kamiński, R., Przygoda, W., *Duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 201.
- Kamiński R., *Wyznaczniki rozwoju teologii pastoralnej w przyszłości*, w: *Sakramenty w Misterium Kościoła. Księga z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. Prof. Czesława Krakowiaka*, red. Migut B., Głowacki Z., Pałęcki W., Lublin 2014, s. 377-386.
- Kehrer, G., *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 2006.
- Kutyło, Ł., *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*, Łódź 2012.
- Luckmann, T., *Niewidzialna religia*, Kraków 2006.
- Łuczak, M., *Socjologia religii jako ancilla theologiae pastoralis*, „Studia Pastoralne” 1 (2005), s. 35-44.
- Majka, J., *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981.
- Marczewski, M., *Konkurencja czy współdziałanie? Socjologia religii i teologia pastoralna. Wkład Księdza Profesora Janusza Mariańskiego w teologię pastoralną*, w: *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, red. Baniak J., Poznań 2010, s. 241-268.
- Mariański, J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004.
- Mariański, J., *Rola i znaczenie socjologii religii w refleksji pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. Buchta R., Katowice 2009, s. 37-56.
- Mariański, J., *Życie parafii*, Wrocław 1984.
- McGuire, M.B., *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, s. 47-54.
- Piwowarski, W., *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*, w: *Teologia pastoralna ogólna*, część I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa, Lublin 1970, s. 23-38.
- Piwowarski, W., *Perspektywa teologiczna a teologia socjologiczna w duszpasterstwie*, „Chrześcijanin w świecie” 5 (1973), s. 27-35.
- Potocki, A. OP, *O Kościele także socjologicznie*, Warszawa 2017.
- Ritter, R., *Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die Pastoralsoziologie*, Limburg 1968.
- Szacki, J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2012.
- Sztompka, P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012.
- Święś, K., *Socjologia religii a teologia pastoralna*, w: *Teologia pastoralna*, tom 1: Teologia pastoralna fundamentalna, red. Kamiński R., Lublin 2000, s. 45-58.
- Vrijhof, P. H., *Czym jest socjologia religii*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 77-106.
- Wielebski, T., Tutak, M.J., *Diagnoza i prognoza jako narzędzie dialogu teologii pastoralnej z socjologią na przykładzie świętowania niedzieli i starzenia się społeczeństwa w Polsce*, „Teologia Praktyczna” 11 (2010), s. 27-50.
- Wielebski, T., Tutak, M.J., *Meandry interdyscyplinarności teologii pastoralnej. Przyczynek do dyskusji*, „Teologia Praktyczna” 17 (2016), s. 25-46.

- Wójtowicz, A., *Socjologia religii*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 380-386.
- Zduniak, A., *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii*, Kraków 2006.
- Zuberbier, A., *Materiały do teorii teologii praktycznej*, Warszawa 1974.
- Zwierzdzyński, M.K., *Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna*, Kraków 2009.

ARTYKUŁY

---

*Nauki humanistyczne*





KS. TOMASZ DUTKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

ORCID: 0000-0002-4004-2817

Racjonalnie o nieracjonalnym.  
Filozoficzne aspekty nauki o wróżbiarstwie i magii  
św. Tomasza z Akwinu

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-007](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-007)

Streszczenie: Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* wskazał na św. Tomasza z Akwinu jako na „mistrza sztuki myślenia”, podkreślając jego umiejętność godzenia wiary i rozumu. Ogromną zasługą Akwinaty pozostaje z całą pewnością udoskonalenie odziedziczonego po Arystotelesie filozoficznego instrumentarium oraz wykorzystanie go w procesie racjonalizacji prawd objawionych. Instrumentarium to posłużyło św. Tomaszowi również w podjętej przezeń z powodzeniem próbie zmierzenia się z zagadnieniami tak nieracjonalnymi, jak magia i wróżbiarstwo. Akwinata odwołuje się w niej do filozoficznych koncepcji przyczynowości sprawczej, intelektualnej i zmysłowej części ludzkiej duszy oraz znaku, pojętego jako materialny pośrednik w procesie komunikacji. Wykorzystanie tych koncepcji pozwoliło św. Tomaszowi odnieść się w sposób racjonalny do szeregu problemów związanych z wróżbiarstwem i magią, takich jak: na ile przepowiadanie przyszłości znajduje swoje racjonalne uzasadnienie, dlaczego wpływ ciał niebieskich nie może determinować ludzkiego losu, czy też skąd pochodzi skuteczność działania mistrzów magii.

Słowa kluczowe: racjonalność, magia, wróżbiarstwo, przyczynowość sprawcza, dusza intelektualna, znak

## Rationally on the Non-rational. Philosophical Aspects of St. Thomas Aquinas Teaching on the Art of Fortune-telling and Magic

Abstract: In his encyclical *Fides et Ratio*, John Paul II mentioned St. Thomas Aquinas as a “master of the art of thinking,” emphasizing his ability to reconcile faith and reason. Undoubtedly, Aquinas’ great merit is the perfecting of the philosophical tools inherited from Aristotle and their application in the process of rationalizing revealed truths. St. Thomas also made use of these tools in his successful attempt to address themes as irrational as magic and divination. Aquinas refers to the philosophical concept of efficient causality, the intellectual and sensory part of the human soul, and the sign understood as a material mediator in the process of communication. The use of these concepts allowed St. Thomas to take up rationally a number of questions related to fortune-telling and magic, such as the extent to which it is possible to justify fortune-telling rationally, why the influence of celestial bodies cannot determine human fate, or what it is that makes the activity of magicians effective.

Keywords: rationality, magic, fortune-telling, efficient causality, intellectual soul, sign

### Wprowadzenie

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, pisząc o „nieprzemijającej nowości” myśli św. Tomasza z Akwinu, podkreśla fakt, że Kościół zawsze przedstawiał Akwinatę jako mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii<sup>1</sup>. Szczególnym osiągnięciem Tomasza było zagwarantowanie poznaniu czysto racjonalnemu oraz poznaniu osiąganemu dzięki wierze należytą im autonomii, przy jednoczesnym zachowaniu harmonii pomiędzy rozumem i wiarą. Akwinata przejmując wypracowane przez Arystotelesa filozoficzne instrumentarium, w sposób twórczy je udoskonalając, następnie zaś wykorzystuje je celem racjonalizacji prawd objawionych, w myśl scholastycznej zasady *fides quaerens intellectum*.

Instrumentarium to pozwala Tomaszowi odnieść się w sposób racjonalny także do szeregu kwestii praktycznych, dotyczących życia moralnego człowieka. Prowadzona przezeń refleksja posiada charakter porządkujący, pozwalający czytelnikowi odróżnić działania pozornie sobie bliskie, a jednak w istotny sposób

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 43.

od siebie odbiegające oraz – co za tym idzie – zasługujące na odrębne potraktowanie w kontekście ich oceny moralnej.

Racjonalne i porządkujące podejście Akwinaty dotyczy również zjawisk tak dalekich od racjonalności, jak wróżbiarstwo i magia. W ramach prowadzonych dalej rozważań spróbujemy pokazać, w jaki sposób filozoficzne koncepcje: przyczynowości sprawczej, transcendentnej w stosunku do świata przyrody ludzkiej duszy intelektualnej oraz słowa jako materialnego pośrednika w komunikowaniu się istot rozumnych, wykorzystane zostają przez św. Tomasza w celu ustalenia natury i sformułowania moralnej oceny poszczególnych praktyk o charakterze wróżbiarskim i magicznym.

## 1. Podejście racjonalne – czyli jakie?

Istotnym problemem, z jakim niejednokrotnie możemy się spotkać w procesie studiowania oraz wykładu przedmiotów filozoficznych, jest trudność wynikająca z faktu, że jednakowo brzmiące terminy pojawiają się w odmiennych znaczeniach, zależnie od kontekstów, w jakich są przywoływane. To dlatego właśnie wysoka kultura logiczna, jaką prezentowali autorzy scholastyczni, kazała im stosować liczne rozróżnienia oraz w sposób – postrzegany przez późniejszych krytyków scholastyki jako nużący – skrupulatnie definiować i wyjaśniać używane terminy i zastosowane podziały.

Sposób rozumienia przymiotnika „racjonalny” pozostaje w ścisłym związku z rozumieniem terminu „racjonalizm”, który to termin pojawia się w tekstach filozoficznych w trzech - jak się wydaje - zasadniczych znaczeniach. Celem uwyrażnienia tych znaczeń pomocnym jest skonfrontowanie terminu „racjonalizm” z trzema innymi, stanowiącymi w różnych kontekstach jego opozycję.

I tak, w kontekście sporu o źródła poznania termin „racjonalizm” pojawia się jako przeciwieństwo empiryzmu wyrażając podejście, w myśl którego jedynym wartościowym sposobem poznania jest poznanie intelektualne. W skrajnie racjonalistycznym podejściu zanegowana zostaje jakakolwiek wartość poznania zmysłowego, co pociąga za sobą w konsekwencji przyjęcie za jedyny możliwy punkt wyjścia filozofii kontemplacji intelektualnych treści posiadanych przez podmiot. Stanowisko takie, którego prekursorem jest Parmenides, klasykiem zaś Platon, dziedziczy Kartezjusz wraz z całą, zapoczątkowaną przez niego, tradycją nowożytnego racjonalizmu<sup>2</sup>. W praktyce prowadziło i prowadzi ono do

<sup>2</sup> Ujęcia platońskie i kartezjańskie różnią się co do wyjaśnienia sposobu, w jaki intelekt nabywa treści, którymi dalej się posługuje. Platon wiąże ich posiadanie z faktem preegzystencji duszy, która przed połączeniem się z ciałem miała – jego zdaniem – przebywać w świecie idei oraz je kontemplować, Kartezjusz natomiast odwołuje się do koncepcji idei wrodzonych. Zob. Platon, *Menon*, 81 c, tłum.

oderwania ludzkiego poznania od rzeczywistości oraz zastąpienia jej odczytywania konstruowaniem nieprzystających do niej wyobrażeń o świecie oraz – co szczególnie niebezpieczne – także planów jego przebudowy, których propagatorami stawały się i stają destrukcyjne ideologie<sup>3</sup>. Skrajny racjonalizm teoriopoznawczy możemy zatem ocenić jako stanowisko błędne i szkodliwe, wskazując na potrzebę jego przewyższenia w sposób charakterystyczny dla filozofii arystotelesowskiej, doceniającej w procesie poznania zarówno rolę zmysłów, jak i intelektu<sup>4</sup>.

W innym znaczeniu termin „racjonalizm” pojawia się w sporze z fideizmem, w którym to stanowi on wyraz odrzucenia wiary w imię „oświeconego” rozumu. W myśl metafory, jaką posłużył się w *Fides et ratio*, encyklice poświęconej relacjom między wiarą a rozumem, Jan Paweł II, są one „jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. O ile myśl scholastyczna potrafiła je harmonijnie łączyć, o tyle czasy nowożytne naznaczone zostają – w myśl słów autora encykliki – „dramatem rozdziału między wiarą i rozumem”<sup>5</sup>. Konsekwencjami tego rozdziału stają się: z jednej strony, niesiony na sztandarach reformacji, antyintelektualnie nastawiony fideizm, redukujący wiarę do poziomu aktów emocjonalnego przeżywania; z drugiej zaś, wrogi wierze racjonalizm epoki oświecenia<sup>6</sup>. Podobnie, jak w przypadku omówionego wcześniej sporu racjonalizmu z empiryzmem, tak i tutaj, wskazać można – jak czyni to Jan Paweł II – na potrzebę rozwiązania, które dostrzegaloby zarówno wartość poznania czysto rozumowego, jak i poznania przez wiarę.

Z punktu widzenia prowadzonych przez nas rozważań na szczególniejszą uwagę zasługuje trzeci ze sposobów rozumienia terminu „racjonalizm”, jaki wyznacza jego przeciwstawienie się irracjonalizmowi. O ile przez podejście racjonalne będziemy rozumieć (w myśl dwójakiego znaczenia łacińskiego słowa *ratio* – jako „rozumu” oraz jako „racji”, „przyczyny”) dążenie do rozumnego wyjaśnienia obserwowanych w rzeczywistości skutków poprzez wskazanie na adekwatne do tych skutków przyczyny; o tyle podejście irracjonalne równoważne będzie ze swoistą kapitulacją ludzkiego intelektu, której wyrazem może być infantylne stwierdzenie

---

W. Witwicki, Warszawa 1959; Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 42 nn.

<sup>3</sup> Dwa wielkie totalitaryzmy XX w., marksistowski i nazistowski, które pochłonęły miliony ofiar, w swej warstwie ideologicznej swoje zakorzenienie posiadały w idealistycznej filozofii Hegla.

<sup>4</sup> Arystoteles, *O duszy*, 429 b, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.

<sup>5</sup> *Fides et ratio*, 45.

<sup>6</sup> Luter, który Arystotelesa nazywa „niecnym przedmurzem papistów”, Akwinacie zarzuca natomiast, że nie rozumiał nigdy „ani jednego rozdziału czy to Ewangelii, czy Arystotelesa”, na określenie rozumu przywołuje szereg wulgarnych epitetów, przyrównując tę władzę poznawczą m.in. do prostytutki zeżartej przez świerzb i trąd oraz stwierdza, że rozum „zasługiwałby na to, ohydny, aby go wyrzucono w najbrudniejszy kąt domu, do wychodka”. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa – Ząbki, 2005, s. 63-66.

typu: „no, tak jakoś się stało”. W przeciwieństwie zatem do omówionych wcześniej znaczeń terminu „racjonalizm”, w tym ostatnim kontekście jego konotacje pozostają jednoznacznie pozytywne.

Jeśli zatem mówimy o racjonalnym charakterze, jaki cechuje podejście św. Tomasza do podejmowanych przezeń zagadnień, mamy na myśli podejście rozumne, zmierzające do wskazania obiektywnie istniejących związków przyczynowych, których dostrzeżenie może pozwolić właściwie opisać oraz ocenić poszczególne przejawy magii i wróżbiarstwa.

## 2. Przyczynowość sprawcza i naturalne relacje przyczynowo-skutkowe

Pojęcie przyczynowości pozostaje jednym z podstawowych, jakimi posługuje się realistyczna metafizyka, która w samych swoich założeniach stawia sobie za cel *cognitio rerum per causas* – poznanie rzeczy poprzez wskazanie na ich przyczyny. Arystoteles pierwszą księgę swojej *Metafizyki* w zasadniczej części poświęca problematyce przyczyn, odkrywanie których stanowi, jego zdaniem, istotną cechę poznania naukowego<sup>7</sup>.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o *arche* – praprzyczynę pojętą jako przasada czy pratorczywo – postawione przez pierwszych filozofów, zaowocowało wyodrębnieniem przyczyny materialnej. Krokiem kolejnym w wyjaśnianiu natury świata było wskazanie na przyczynę sprawczą jako źródło ruchu obserwowanego w kosmosie<sup>8</sup>. Wraz z platonizmem pojawiła się koncepcja przyczyn formalnych wzorczych jako wiecznych i niezmiennych idei, których odbiciem są byty materialne, stanowiące przedmiot poznania zmysłowego. Arystoteles, poddając krytyce platońską teorię idei, rozumienie przyczynowania formalnego zewnętrznego ograniczył do dziedziny ludzkiej działalności intelektualno-wytwórczej, wskazując na przyczynę formalną jako jedną z wewnętrznych (obok materialnej) przyczyn bytu. Do trzech wyróżnionych już wcześniej typów przyczyn (materialnej, formalnej i sprawczej) Stagiryta dodał jeszcze czwarty typ przyczyny – przyczynę celową<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Nauką „naczelną i nadrzędną” jest – jak stwierdza Stagiryta – „teoretyczna wiedza o pierwszych zasadach i przyczynach”. Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b, tłum. T. Żeleźnik, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017.

<sup>8</sup> Jako pierwszy na istnienie przyczyny sprawczej ruchu zwrócił uwagę Anaksagoras z Klazomeny. Zob. więcej na temat rozwoju filozoficznej koncepcji przyczynowości: M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 368-400.

<sup>9</sup> Istnienie czterech rodzajów przyczyn jest dla Arystotelesa rzeczą oczywistą i wiąże się ściśle z czworakim sposobem, w jaki udzielać można odpowiedzi na pytanie „dzięki czemu”: „Skoro zaś są cztery przyczyny, fizyk ma je wszystkie poznać, i o wszystkie pytając *dzięki czemu* – jako fizyk będzie dowodził materii, formy, poruszyciela i tego, ze względu na co”. Arystoteles, *Fizyka*, 198 a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.

Na gruncie tomizmu pogłębieniu ulega rozumienie przyczynowości sprawczej. Podczas gdy dla Arystotelesa przyczyna sprawcza jest tym, skąd pierwotnie emanuje ruch, Tomasz modyfikuje jej rozumienie odpowiednio do sformułowanej przez siebie nowej, egzystencjalnej koncepcji bytu. W pojęciu starożytnych, których opinię w tej kwestii podzielał także Stagiryta, świat jako całość istniał odwiecznie, stąd problematyka zachodzących w nim zmian zdominowała metafizyczne poszukiwania. Dla Akwinaty fundamentalnym pytaniem filozoficznym jest pytanie o istnienie bytu, stąd wyodrębnienie przezeń - w ramach przyczynowania sprawczego - przyczyny sprawczej-stwórczej, transcendentnej zarówno w stosunku do formy, jak i do materii.

Analiza specyfiki przyczynowania sprawczego wyszczególnić pozwala ponadto cztery różne jego aspekty, co staje się podstawą wyróżnienia przyczyn: dokonawczej (*causa efficiens*), przygotowawczej (*causa praeparans*), pomocniczej (*causa adiuuans*) oraz doradczej (*causa consilians*). Tomasz zwraca ponadto uwagę na fakt, że poszczególne przyczyny współdziałają ze sobą oraz wzajemnie warunkują się w działaniu. Różny charakter może wreszcie – jego zdaniem – posiadać związek zachodzący pomiędzy przyczyną sprawczą a skutkiem.

Dostrzeżenie różnorodności relacji przyczynowo-skutkowych stanowi dla Akwinaty podstawę do dokonania racjonalnego namysłu nad specyfiką różnego rodzaju form przewidywania przyszłości oraz sformułowania ich moralnej oceny. Podejmując w swej *Sumie teologicznej* problem wróżbiarstwa zauważa on, że „wróżenie oznacza przepowiadanie zdarzeń przyszłych, które można przewidzieć w dwojaki sposób: w nich samych oraz w ich przyczynach”<sup>10</sup>.

Ocenę racjonalności przewidywań opartych na poznaniu przyczyn Tomasz uzależnia od charakteru związku zachodzącego pomiędzy skutkiem i jego przyczyną. W przypadku związku zachodzącego w sposób konieczny możliwe jest – jak wyjaśnia – poznanie skutków w sposób pewny w ich przyczynach, czego przykładem mogą być przepowiednie astronomów, dotyczące zaćmienia słońca lub księżyca. W przypadku związku występującego nie w sposób konieczny, ale jedynie prawdopodobny, poznanie przyszłości nie dokonuje się w sposób pewny, choć towarzyszy mu większy lub mniejszy stopień prawdopodobieństwa – w taki właśnie sposób meteorolodzy przepowiadają deszcz lub suszę, lekarze zaś zdrowie lub śmierć.

Powyższe formy przepowiadania przyszłości nie stanowią – jak zauważa Akwinata - praktyk wróżbiarskich w sensie ścisłym: „Prawdziwe wróżbiarstwo ma miejsce tylko wtedy, gdy ktoś w niewłaściwy sposób przywłaszcza sobie przepowiadanie rzeczy przyszłych”. Sytuacja taka ma miejsce wówczas, gdy przyczyny same w sobie nie są skierowane do określonych skutków, co sprawia

<sup>10</sup> *Suma teologiczna*, II-II, 95, 1.

tym samym, że ich skutki nie dają się w racjonalny sposób przewidywać. Ich znajomość Tomasz rezerwuje wszechwiedzy Boga, dążenie zaś do ich poznania w sposób inny aniżeli na podstawie objawienia Bożego ocenia jako próbę grzesznego przywłaszczenia sobie przez człowieka tego, co należy się jedynie Bogu<sup>11</sup>.

Fakt realności relacji przyczynowo-skutkowych Akwinata wykorzystuje także jako narzędzie oceny przewidywania przyszłości na podstawie snów. Tomasz zwraca uwagę, że w poszczególnych przypadkach, na różny sposób relacje takie mogą zachodzić pomiędzy sennym przedstawieniem a rzeczywistym zdarzeniem. Zauważa, że „niektóre sny są przyczyną przyszłych wydarzeń np. gdy to, co człowiek widział we śnie tak go przejmie, iż pobudzi do zrobienia czegoś lub zaniechania. Niekiedy zaś sny są znakami pewnych przyszłych zdarzeń, jeśli tak sny, jak i owe zdarzenia mają wspólną przyczynę”<sup>12</sup>. Stąd też jako racjonalne i moralnie dopuszczalne kwalifikuje Akwinata posługiwanie się celem przewidywania przyszłości snami pochodzącymi z przyczyn naturalnych, jak np. oddziaływanie powietrza w otoczeniu śpiącego<sup>13</sup>.

Racjonalny charakter posiadać może w poszczególnych przypadkach – zdaniem Tomasza – także wróżenie z obserwacji zwierząt. I w tym przypadku okolicznością rozstrzygającą pozostaje fakt zachodzenia obiektywnej relacji przyczynowo-skutkowej. Posiadając jedynie duszę zmysłową – wyjaśnia – zwierzęta podlegają rozlicznym wpływom otaczających je ciał, wyczuwając niektóre przeszłe zdarzenia, takie jak trzęsienia ziemi, czy też pewne gwałtowne zjawiska pogodowe, co zapewnia im możliwość przetrwania w konfrontacji z ich następstwami<sup>14</sup>. Podobne stwierdzenie znajdujemy w dziełku Akwinaty poświęconym przepowiadaniu przyszłości: „Jeśli ktoś na podstawie krakania wron przepowiada bliski deszcz, nie jest to czczy zabobon (...). Podobnie, kiedy ktoś z nagłego niepokoju ptaków wnioskuje o ukrytej zasadzce, od której ptaki uciekły, nie jest to zabobon, tylko ludzka przezorność”<sup>15</sup>.

Fakt zachodzenia naturalnych relacji przyczynowo-skutkowych stanowi także w nauczaniu św. Tomasza podstawę oceny moralnej praktyk uchodzących za magiczne. Odpowiadając na pytanie, czy dozwolone jest stosowanie takich praktyk w celu osiągnięcia zmian zachodzących w ciele, np. dla odzyskania zdrowia,

<sup>11</sup> Tamże. Św. Tomasz wymienia cały szereg praktyk wróżbiarskich o charakterze demonicznym, jak wywoływanie duchów, czary, geomancję, hydromancję, eromancję, piromancję, czy zoomancję. Tamże, II-II, 95, 2.

<sup>12</sup> Tamże, II-II, 95, 6.

<sup>13</sup> Tamże. Jako moralnie dopuszczalne ocenia Akwinata także odwoływanie się do onirycznej wizji w sytuacji, w której jej przyczyną jest „Bóg, który za pośrednictwem aniołów objawia coś ludziom podczas snu”.

<sup>14</sup> Tamże, II-II, 95, 7.

<sup>15</sup> Tomasz z Akwinu, *O przepowiadaniu przyszłości*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Kęty 1999, s. 496.

Akwinata stwierdza, że „należy zbadać, czy nie można ich spowodować w naturalny sposób. To bowiem nie jest zabronione”<sup>16</sup>. Wydaje się, że powyższą uwagę odnieść można współcześnie z powodzeniem do szeregu praktyk z zakresu tzw. medycyny niekonwencjonalnej, bazujących na dostrzeżonych naturalnych związkach przyczynowo-skutkowych, które jako takie nie posiadają charakteru magicznego. Fakt, że stan współczesnej nauki nie pozwala ich wyjaśnić, nie musi wskazywać – jak skłonni są twierdzić niektórzy – na ich rzekomy, demoniczny charakter<sup>17</sup>.

### 3. Umysłowa i zmysłowa część ludzkiej duszy

Poddając krytyce praktyki wróżbiarskie o charakterze astrologicznym św. Tomasz, obok koncepcji przyczynowości sprawczej, jako instrumentarium filozoficzne wykorzystuje także, wprowadzone przez Arystotelesa, rozróżnienie umysłowej i zmysłowej części ludzkiej duszy. Rozróżnienie to stanowi fragment trójpodziału duszy, jaki Stagiryta oparł na analizie zjawisk odnoszących się do życia, którego dusza pozostaje zasadą<sup>18</sup>. Odpowiednio do trzech rodzajów funkcji życiowych, które stanowią odpowiednio: 1) rodzenie, odżywianie się, wzrost; 2) postrzeganie zmysłowe i ruch; 3) poznanie, namysł i wybór; wskazuje on na część duszy wegetatywną, zmysłową oraz intelektualną. „Co się tyczy władz duszy wyżej wzmiankowanych – stwierdza – to jedne jestestwa (...) posiadają je wszystkie, inne tylko niektóre z nich, inne wreszcie jedną jedyną”<sup>19</sup>. Podobnie jak w każdej z figur geometrycznych następującej po trójkącie zawarta jest figura poprzednia – zauważa – np. w czworoboku trójkąt, podobnie w duszy zmysłowej zawarta jest dusza wegetatywna, w duszy intelektualnej natomiast zawierają się zarówno jedna, jak i druga<sup>20</sup>.

Ważnym z punktu widzenia zastosowania jako narzędzia w ocenie wartości wróżbiarstwa, odwołującego się do układów ciał niebieskich, pozostaje stwierdzenie, że działanie żadnej z wyżej usytuowanych części duszy nie daje się w sposób adekwatny wyjaśnić na gruncie sąsiadującej z nią części niższej. W myśl tego stwierdzenia, życia zmysłowego, obejmującego zdolność odbierania wrażeń zmys-

<sup>16</sup> *Suma teologiczna*, II-II, 96, 2.

<sup>17</sup> Charakter taki posiadają natomiast – na co wskazuje św. Tomasz – praktyki w ścisłym tego słowa znaczeniu magiczne oraz te spośród wróżbiarskich, w których w sposób wyraźny przywoływane zostają demony. W przypadku wróżenia np. z gwiazd szatan wykorzystywać może natomiast – jak wyjaśnia Akwinata – nieuporządkowany charakter ludzkich dążeń usiłując w nie wejść. *O przepowiadaniu przyszłości*, 5.

<sup>18</sup> Dusza w ujęciu arystotelesowskim jest „pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możliwości życie”. Arystoteles, *O duszy*, 412 a.

<sup>19</sup> Tamże, 414 a.

<sup>20</sup> Tamże, 414 b.



łowych, działania wyobraźni, która z wrażeń tych konstruuje obrazy oraz pamięci zmysłowej, która obrazy te przechowuje, nie sposób interpretować jako przejawów życia wegetatywnego. Tym bardziej aktywności intelektualnej, wyrażającej się w poznaniu abstrakcyjnym, namyśle i aktach decyzyjnych, nie sposób zredukować do funkcji duszy zmysłowej. Arystoteles podkreśla tym samym fakt transcendencji człowieka, a także uzasadnia jego uprzywilejowaną pozycję w stosunku do przyrody oraz jego zadanie związane z panowaniem nad nią: „Ponieważ człowiek z natury składa się z duszy i ciała, przy czym dusza jest lepsza niż ciało, a to co jest gorsze, musi zawsze być sługą tego, co lepsze, zatem ciało musi istnieć ze względu na duszę. Przypuszczając, że dusza ma część rozumną oraz część nierozumną, i że ta druga jest gorsza, wnioskujemy, że część nierozumna istnieje ze względu na część rozumną”<sup>21</sup>.

Podobnie jak mieliśmy tego przykład w przypadku koncepcji przyczynowości sprawczej, tak i arystotelesowska koncepcja ludzkiej duszy zostaje przez św. Tomasza z Akwinu pogłębiona odpowiednio do jego egzystencjalnej koncepcji bytu. Dusza intelektualna jest w jego ujęciu nie tylko – jak twierdził Stagiryta – formą substancjalną i źródłem działania<sup>22</sup>, ale przede wszystkim aktem istnienia „człowieka jako człowieka”, który to fakt pozwala uzasadnić na gruncie filozofii realistycznej, nierozwiązany przez Arystotelesa problem jednostkowego trwania duszy ludzkiej po śmierci, w sposób pozwalający uniknąć fałszywych założeń antropologicznych zapożyczonych z myśli platońskiej<sup>23</sup>.

Do transcendencji człowieka w stosunku do świata przyrody, wynikającej z faktu posiadania przez niego duszy rozumnej, Akwinata odwołuje się – jak zostało już wcześniej wspomniane – w kontekście polemiki prowadzonej przezeń ze stanowiskami upatrującymi możliwość wpływu ciał niebieskich na ludzkie wolne decyzje. Pomiędzy układami gwiazd, którymi zajmuje się astrologia, a dokonywanymi przez człowieka wyborami nie może – jego zdaniem – zachodzić jakakolwiek konieczna relacja o charakterze przyczynowo-skutkowym. „Nie jest przecież możliwe – jak podkreśla Tomasz – aby ciała niebieskie kształtowały coś bezcielesnego, gdyż każdy byt bezcielesny jest mocniejszy i szlachetniejszy od każdego ciała”. Skoro zatem „wszystkie czyny ludzkie pochodzą przede

<sup>21</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, 23, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 627-664.

<sup>22</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, Lublin 2018, s. 291.

<sup>23</sup> Platon, ze względu na zawartą w jego *Fedonie* argumentację na rzecz nieśmiertelności ludzkiej duszy, był przez licznych myślicieli chrześcijańskich postrzegany jako naturalny „sojusznik” wiary objawionej. W rzeczywistości dualistyczna koncepcja człowieka dalece odbiega od obrazu biblijnego, w którym Bóg tworzy człowieka z prochu ziemi, obdarzając go tchnieniem życia. Tej biblijnej koncepcji znacznie bardziej odpowiada arystotelesowska koncepcja człowieka jako duchowo-cielesnej jednostki, dopełniona przez św. Tomasza wskazaniem na fakt, że dusza ludzka, zaczynająca istnieć wraz z ludzkim ciałem „nie jest przekazywana z nasieniem rozrodczym”, ale powołuje ją do istnienia Bóg bezpośrednim aktem stwórczym. Zob. *Summa contra gentiles*, II, 86-87.

wszystkim z umysłu i woli. Z pewnością więc nie można przewidzieć przyszłych działań człowieka na podstawie obserwacji ciał niebieskich”. Przekonaniu takiemu sprzeciwia się – jego zdaniem – powszechne doświadczenie: Skoro bowiem nie można z jakichś cielesnych pierwiastków utworzyć intelektu, jak tego dowiedliśmy (...), jest więc niemożliwe, by moc ciał niebieskich powodowała skutki, które są właściwością natury obdarzonej intelektem”<sup>24</sup>.

#### 4. Słowo jako materialny pośrednik w procesie komunikacji

Arystoteles, który – jak wcześniej wspomnieliśmy – na gruncie swojej teorii poznania unika skrajności charakterystycznych dla racjonalizmu i empiryzmu, opisuje ludzkie poznanie rzeczywistości jako proces abstrakcji. Zmysły zapewniają w tym procesie podmiotowi poznającemu kontakt z otaczającym go światem, dostarczając materiału, który poddany zostaje następnie intelektualnej „obróbce”. Rozum występuje tutaj w funkcji wydobywania oraz odrywania form poznawczych z rzeczy. Rzeczy te istnieją na sposób substancji – jednostkowych i niepowtarzalnych bytów wraz z ich bogatym uposażeniem treściowym. W procesie abstrakcji ludzki intelekt pomija ogół cech jednostkowo-konkretnych, wydobywając z rzeczy to, co stanowi zespół cech wspólnych dla danej klasy bytów, tworząc w ten sposób pojęcie<sup>25</sup>.

Pojęcie istniejące w ludzkim umyśle jest niematerialne oraz posiada – jeśli można rzecz tak ująć – charakter międzynarodowy, w tym sensie, że pozostaje ono neutralne w stosunku do języka, jakim zwykli porozumiewać się przedstawiciele poszczególnych narodowości. Pojęcie np. psa, jako czworonożnej istoty szczekającej i machającej ogonem, to samo posiadają w swoim intelekcie osoby posługujące się na co dzień językiem polskim, niemieckim czy rosyjskim, tyle że w mowie lub w piśmie każda z nich posłuży się w celu jego wyrażenia innym słowem. Słowo, obojętnie czy wypowiedziane (jako fala akustyczna), czy zapisane (jako ciąg liter), posiada zawsze charakter materialny i jest jako takie jednym ze znaków

---

<sup>24</sup> Tamże, III, 104. Biorąc pod uwagę liczbę miejsc, w których w swoich tekstach Akwinata odnosi się krytycznie do poglądu, w myśl którego decyzje istot wolnych mogłyby podlegać determinacji ze strony ciał niebieskich, pogląd taki musiał pozostawać w jego ocenie zarówno szerzej rozpowszechnionym, jak i szkodliwym z punktu widzenia prawdziwie chrześcijańskiego życia. Znamienne, że – jak zauważa M. Eliade – moda na astrologię rozkwita bardziej jeszcze od czasów renesansu, swoją prawdziwą eksplozję przeżywa jednak dopiero w czasach nam współczesnych. Zob. *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 69. Zagadnienie negatywnego wpływu astrologii na życie moralne człowieka autor niniejszego opracowania podjął w odrębnym artykule. Zob. T. Dutkiewicz, *Astrologia i wróżbiarstwo jako współczesne zagrożenie dla życia moralnego*, „Teologia i Człowiek” 30/2 (2015), s. 11-27.

<sup>25</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, Lublin 1998, t. II, s. 46.

zapewniających możliwość komunikowania poznanych treści. System takich znaków, połączonych według stosownych reguł składni, zwykło nazywać się językiem, który – jako taki – stanowi specyficznie ludzki wynalazek, świadczący o rozumnym charakterze człowieka i posiadanej przez niego zdolności poznania abstrakcyjnego.

Do nierozzerwalnego związku zachodzącego pomiędzy stosowaniem słów a władzą intelektualną człowieka św. Tomasz nawiązuje podejmując zagadnienie skuteczności działania mistrzów magii. Posługują się oni – jak zauważa – słowami o charakterze magicznym w celu wywołania określonych skutków. Moc ich wywoływania pochodzić musi od intelektu, bądź to wypowiadającego słowa, bądź też innego intelektu, do którego słowo zostaje skierowane. W pierwszym przypadku należałoby przyjąć, że intelekt ludzki posiada moc tak wielką, że sama jego myśl może stać się przyczyną rzeczy. Ewentualność taką należy – zdaniem Akwinaty – odrzucić, jako że intelekt człowieka jest tak ukonstytuowany, że to rzecz jest przyczyną, w wyniku której spełnia on akty poznawcze, nie zaś jego myśl staje się przyczyną rzeczy<sup>26</sup>. W drugim przypadku moc słowa pochodzi od intelektu tego, do którego zostaje ono skierowane, którego skłania do podjęcia działań wywołujących określone skutki. Za przyjęciem tej ewentualności przemawia – jak stwierdza św. Tomasz – fakt, że słowami, jakimi posługują się mistrzowie magii, są wezwania, błagania, zaklinania albo rozkazy, tak „jak gdyby z kimś drugim rozmawiali”. Podobną uwagę czyni Akwinata w kontekście używania magicznych figur, skuteczność działania których, nie pochodzi z konieczności natury, lecz jedynie od jakiejś substancji obdarzonej intelektem i działającej poprzez intelekt: „co do liter, którymi coś jest napisane na obrazie, i innych symboli, nie można powiedzieć nic więcej jak to, że są znakami. Stąd odnoszą się tylko do jakiegoś intelektu. Okazują to także ofiary, pokłony i tym podobne rzeczy, którymi się posługują, a które mogą być tylko znakami czci, oddawanej jakiejś naturze obdarzonej intelektem”<sup>27</sup>.

Natura ta – jak zauważa Tomasz – nie może być dobra, skoro patronuje działaniom sprzeciwiającym się cnocie. Jest rzeczą dobrze uformowanego intelektu prowadzić ludzi ku temu, co jest właściwym dobrem człowieka, a więc do dóbr rozumu, tymczasem w przypadku praktyk magicznych mamy do czynienia ze zwodzeniem i brakiem rozumności<sup>28</sup>. Akwinata podkreśla także fakt nieskuteczności magii z punktu widzenia pozyskiwania przy jej pomocy wiedzy, której to – jak stwierdza – „nikt nigdy od czartów nie zdobył”<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> *Summa contra gentiles*, III, 105.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, III, 106.

<sup>29</sup> *Suma teologiczna*, II-II, 96, 1.

## Podsumowanie

Wykorzystane przez św. Tomasza z Akwinu filozoficzne instrumentarium pozwala odróżnić praktyki wróżbiarskie i magiczne w sensie ścisłym od praktyk, które - choć mogą być z wróżbiarstwem i magią kojarzone - znajdują swoje racjonalne uzasadnienie. Rozróżnienie to stanowi, w warstwie teologiczno-moralnej refleksji Akwinaty, podstawę ich moralnej oceny:

1. Moralnie dopuszczalnymi są te z rozważanych praktyk, które pozornie jedynie wydają się posiadać charakter wróżbiarski i magiczny, w rzeczywistości zaś ich skuteczność daje się racjonalnie wyjaśnić poprzez odwołanie się do przyczyn naturalnych.
2. Niektóre z nie znajdujących racjonalnego wyjaśnienia w porządku przyrodzonym sytuacje związane z objawieniem przyszłości (np. za pośrednictwem snów) mogą być wynikiem działania Bożego i jako takie również nie odpowiadają pojęciu wróżbiarstwa.
3. Na szczególne potępienie zasługują praktyki wróżbiarskie i magiczne, w trakcie których w sposób wyraźny następuje przywoływanie pomocy złych duchów.
4. Unikać należy także praktyk wróżbiarskich, w których nie ma bezpośredniego przywoływania demonów, gdyż te wykorzystywać mogą także nieuporządkowane ludzkie dążenia, których praktyki takie pozostają przejawem.

## Bibliografia

- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 627-664.
- Dutkiewicz, T., *Astrologia i wróżbiarstwo jako współczesne zagrożenie dla życia moralnego*, „Teologia i Człowiek” 30/2 (2015), s. 11-27.
- Krąpiec, M.A., *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, Lublin 2018.
- Krąpiec, M.A. *Metafizyka*, Lublin 1995.
- Maritain, J., *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa – Ząbki, 2005.
- Maryniarczyk, A., *Zeszyty z metafizyki*, t. 2, Lublin 1998.
- Mircea, E., *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Kraków 1992.
- Tomasz z Akwinu, *O przepowiedaniu przyszłości*, w: tenże, *Dziela wybrane*, tłum. J. Salij, Kęty 1999, s. 481-499.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 19, tłum. F.W. Bednarski, London 1971.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. I-II, Poznań 2003-2007.

S. DOROTA CHWIŁA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0003-2808-9396

## Synagoga i Kościół w I w. po Chr. - razem czy osobno?

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-008](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-008)

Streszczenie: Pierwszy wiek po Chrystusie jest bardzo ważnym okresem dla kształtowania się judaizmu rabinicznego i chrześcijaństwa. Bowiem w tym czasie doszło do rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi. Proces ten był długotrwały i naznaczony licznymi konfliktami. Przede wszystkim tym, co różniło obie religie, było odmienne rozumienie głównych filarów judaizmu Drugiej Świątyni, takich jak: monoteizm, Prawo, świątynia, wybranie i przy mierze. Jednak należy podkreślić, że w centrum sporu znajdowała się osoba Jezusa jako obiecanego Mesjasza i Syna Bożego. To właśnie wiara w Niego stała się powodem ostatecznego rozdziału.

Słowa kluczowe: Kościół, Synagoga, judaizm rabiniczny, judeochrześcijaństwo

## The Synagogue and the Church in the first century – together or apart?

Abstract: The first century AD is a very important period for the formation of rabbinic Judaism and Christianity, for this is the time when the ways of the Church and the Synagogue parted. This process was long and was marked by numerous conflicts. What drove the two religions apart above all was their different understanding of the main pillars of Second Temple Judaism, such as monotheism, the Law, the temple, election and covenant. However, it should be emphasised that at the centre of the conflict was the person of Jesus as the promised Messiah and the Son of God. It was faith in Him that became the cause of the final separation.

Keywords: The Church, the Synagogue, rabbinic Judaism, Judeo-Christian

## Wprowadzenie

Pierwszy wiek po Chrystusie jest okresem związanym z ważnymi momentami w historii Narodu Wybranego, takimi jak: zburzenie świątyni jerozolimskiej i założenie Akademii w Jabne. Wydarzenia te dały początek judaizmowi rabinicznemu. Jednocześnie jest to czas narodzin Kościoła, który podobnie jak judaizm rabiniczny, bierze początek z judaizmu biblijnego. Stąd też obie wspólnoty – zarówno Synagogę jak i Kościół, można nazwać „siostrami”, gdyż mają wspólne źródło w wierze ojców. Zamyśl ten ciekawie oddaje rzeźba „Synagoga i Kościół w naszych czasach”, która została wykonana w ramach obchodów złotego jubileuszu dokumentu „Nostra aetate”. Przedstawia ona dwie siedzące obok siebie kobiece postacie, z których jedna trzyma w dłoniach zwój Tory, natomiast druga księgę Nowego Testamentu. Kobiety te, choć różnią się, są zwrócone ku sobie w geście wzajemnego dialogu.

Natomiast, jeśli przyjrzymy się opisom Ewangelii Janowej, łatwo możemy dostrzec narastające napięcie, konflikty, które w pewien sposób odzwierciedlają sytuację pierwotnej wspólnoty Janowej borykającej się z odrzuceniem ze strony wyznawców judaizmu. W związku z tym rodzi się pytanie o przyczynę sporu między tymi dwoma „siostrzanymi” wspólnotami. Jak doszło do rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi?

Chcąc właściwie odpowiedzieć na powyższe pytania należy odnieść się do kontekstu historycznego. Ewangelia Janowa jest bowiem odpowiedzią na problemy ówczesnej wspólnoty, która kształtowała swoją tożsamość w konfrontacji z judaizmem rabinicznym.

### 1. Judaizm w I w. po Chr.

Warto przypomnieć, iż w pierwszym stuleciu po Chr. Palestyna znajdowała się pod panowaniem Rzymu<sup>1</sup>. W latach 37–4 przed Chr. władzę w Judei sprawował Herod Wielki. Jego rządy zapewniły długotrwały pokój i pomyślność kraju. Król bowiem unikał wszelkich konfliktów na tle religijnym, a ponadto przyczynił się znacznie do przebudowy świątyni jerozolimskiej<sup>2</sup>. Natomiast po śmierci Heroda

<sup>1</sup> W 63 r. przed Chr. wojska rzymskie zajęły Jerozolimę, kładąc kres niepodległości Judei, którą cieszyła się przez prawie sto lat za władców z dynastii hasmonejskiej. – zob. A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015, s. 68-69.

<sup>2</sup> Herod, szanując Prawo i zwyczaje Żydów, zapewnił, że prace nad odbudową świątyni zostaną przeprowadzone bez naruszania funkcji religijnych. „Przybytek” mogli odbudowywać jedynie sami kapłani i lewici. Budowa dziedzińców trwała aż siedem lat, „przybytku” – półtora roku, natomiast prace wykończeniowe i dekoracyjne trwały 46 lat (J 2,2). Powszechnie uważano, że odbudowana świątynia przewyższała swoim pięknem i dostojnością nawet świątynię z czasów Salomona. – zob.

cesarz August podzielił królestwo na trzy części między swych synów. Przy czym najważniejszą część, tj. Judeę, Samarię i Idumeę, przyznał Archelaosowi. Drugi syn Heroda, Antypas, otrzymał Galileę i Pereę, natomiast Filipowi przypadła w udziale północno-wschodnia część królestwa. Archelaos panował jedynie 10 lat (4 r. przed Chr.- 6 r. po Chr.) i z powodu nieudolności rządów został pozbawiony władzy. Natomiast pozostałe regiony Palestyny były nadal zarządzane przez Heroda Antypasa i Filipa, zachowując względną autonomię.

Na skutek tak prowadzonej polityki Judea i Samaria stały się więc prowincją rzymską, którą administrowali prokuratorowie aż do 66 r<sup>3</sup>. Wspomniani urzędnicy byli zarządcami prowincji. Co więcej, otrzymali od cesarza pełnię władzy (*imperium*) oraz prawo do wydawania wyroków śmierci na poddanych jego władzy mieszkańców prowincji (tzw. *ius gladii*)<sup>4</sup>.

Znaczącym wydarzeniem w historii Narodu Wybranego było zburzenie świątyni jerozolimskiej w 70 r. To tragiczne przeżycie wywołało wiele pytań natury teologicznej. Przede wszystkim pobożni Żydzi zastanawiali się, jak mogą czcić Boga bez składania ofiar w świątyni<sup>5</sup>. Dobrze wyraża to przywołany poniżej dialog rabina Johanana ben Zakkaja z rabinem Joszua:

„Pewnego dnia R. Johanana ben Zakkaj przechadzał się przez ruiny Jeruzalem w towarzystwie R. Joszuy ben Hananjah. Na widok ruin Świątyni R. Joszua wykrzyknął: «Jak jesteśmy nieszczęśliwi z powodu zniszczenia tego sanktuarium i tego miejsca, w którym dokonywała się ekspiacja naszych grzechów». Nauczyciel odpowiedział mu: «Nie bądź tak przygnębiony, mój synu, gdyż posiadamy inne środki ekspiacji, które są równie skuteczne». – «Jakie środki?». - «Uczynki miłosierdzia i dobrą wolę. Takie jest nauczanie proroka Ozeasa, który mówił: ‘Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń’» (Oz 6, 6)<sup>6</sup>.

Zatem nie mając świątyni i nie mogąc składać już ofiar, Żydzi zaczęli szukać innych możliwych sposobów oddawania chwały Bogu, prześlągania za grzechy. Coraz częściej dokonywało się to poprzez czyny miłosierdzia, a zatem ofiary nabrały charakteru duchowego.

---

E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia-Historia-Kultura*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, s. 163-164; M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej* (seria Bibliotheca Biblica), Wrocław 2008, s. 37-38.

<sup>3</sup> Wyjątek stanowią lata 41-44, kiedy w Judei panował król Agryppa I (wnuk Heroda Wielkiego), wtedy rządy prokuratorów zostały na krótko przerwane. Król zyskał przychylność Żydów z powodu wiernego przestrzegania zasad judaizmu. – zob. L.H. Feldman, *Judaizm palestyński i diaspory w I wieku*, w: H. Shanks (red.), *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny*, s. 29-30.

<sup>4</sup> Zob. P. Świącicka, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, Warszawa 2012, s. 97-98.

<sup>5</sup> Zob. tamże, s. 245-246.

<sup>6</sup> *Abot of R. Natan* (A) 4, za: M.S. Wróbel, *Relacje między Kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań*, „Studia Nauk Teologicznych”, t. 11 (2016), Lublin 2016, s. 20.

Wobec zachodzących przemian, 70. r. wyznaczył istotną cezurę w historii Izraela. Rok ten w pamięci i opinii Żydów zapisał się jako wydarzenie tragiczne w swych skutkach<sup>7</sup>. Zniszczenie świątyni stanowiło zarazem kres judaizmu biblijnego i początek judaizmu rabinicznego. Należało zatem na nowo zdefiniować tożsamość judaizmu. W tym celu powstała Akademia w Jabne, założona w 90 r. przez rabinów wywodzących się z grona faryzeuszy, na czele której stanął rabin Johanan ben Zakkaj. Działalność rabinów skupiała się głównie na reorganizacji judaizmu. Dlatego też zburzoną świątynię miała od tej pory zastąpić Tora, będąca w centrum judaizmu. Natomiast składanie ofiar, jako znak wierności przymierzu, miało zostać zastąpione przez gorliwe przestrzeganie przepisów Prawa. Ponadto w Jabne ustalono podział na tzw. „pisma święte” i „księgi brudzące ręce”, co później doprowadziło do ostatecznego ustalenia kanonu żydowskiego. Konieczna była także reforma liturgii, dlatego też określono porządek modlitw odmawianych przez Żydów<sup>8</sup>. Wśród nich znalazła się modlitwa „Osiemnastu Błogosławieństw”, która w swoim dwunastym błogosławieństwie zawierała przekleństwo heretyków. Należy zauważyć, iż przeprowadzane reformy zmierzały do wykluczenia wszelkich elementów nieortodoksyjnych, a także utrwalenia wszystkiego, co miało związek z dawną tradycją i ze świątynią.

Analizując sytuację judaizmu I w. po Chr. należy zauważyć, iż cechował się on dużą różnorodnością, dlatego też często mowa jest wręcz o „judaizmach”<sup>9</sup>. Niestety nie ma dostępnych zbyt wielu źródeł dotyczących ugrupowań żydowskich datowanych na I w. po Chr. Z perspektywy judaizmu jest to dopiero literatura rabiniczna (III w. po Chr.). Natomiast znacznie wcześniejsze są źródła chrześcijańskie, w których można znaleźć wzmianki o stronnictwach żydowskich. Przykładem mogą tu być ugrupowania wymienione w Nowym Testamencie (I w. po Chr.). Dodatkowo informacji na ten temat dostarcza także znany historyk

---

<sup>7</sup> O konieczności pamięci o wydarzeniu z 70 r. opowiada midrasz żydowski: „Tak powiedzieli nasi mędrcy: Na pamiątkę zburzenia świątyni w Jerozolimie, jeśli ktoś ma położyć tynk na swoim domu, niech pozostawi [nie otynkowaną] małą część; jeśli ktoś wystawia ucztę, niech zaniedba coś [w przygotowaniach] i jeśli kobieta się stroi, niech pominie coś ze swych ozdób, ponieważ powiedziano: «Jeśli zapomnę o tobie, o Jerozolimie, niech zapomni o mnie moja prawica» (Ps 137,5–6). Kto natomiast boleje nad upadkiem Jerozolimy, będzie miał zasługę w oglądaniu jej radości, ponieważ powiedziano: «Radujcie się wraz z Jerozolimą, weselcie się w niej wszyscy, którzyście się nad nią smucili» (Iz 66, 10)”. – R. Pacifici, *Midrashim. Fatti e personaggi biblici nell'interpretazione ebraica tradizionale*, Milano: Fabbri 1997, s. 191-192, za: M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 251.

<sup>8</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 300-308.

<sup>9</sup> S.J. Tanzer mówi o „judaizmach” i wymienia faryzeizm, saduceizm, essenizm i inne kierunki. Twierdzi, że „w I w. po Chr. judaizm nie był monolitem, ale był bardzo zróżnicowany w skali całego świata grecko-rzymskiego, a nawet w granicach rzymskiej Palestyny przejawiał różne i złożone formy” - zob. S.J. Tanzer, *Judaizmy w I w. po Chr.*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (Prymasowska Seria Biblijna), tł. J. Marzęcki, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 276.



żydowski – Józef Flawiusz (I w. po Chr.). W dziele „Dawne dzieje Izraela” autor wymienia trzy istniejące wtedy ugrupowania żydowskie: faryzeusze, saduceusze, esseńczycy, przyrównując je do greckich szkół filozoficznych<sup>10</sup>. Dalej wspomina także o tzw. czwartej sekcji filozoficznej, której członkowie „we wszystkim zgadzają się z poglądami faryzeuszów, lecz fanatycznie miłują wolność, a tylko Boga samego uznają za swojego Pana i Władcę. Nie odstrasza ich ani niezwykle formy śmierci, ani zemsta na ich krewnych i przyjaciółach, byleby tylko mogli nie nazywać nikogo z ludzi swym panem”<sup>11</sup>.

Warto zauważyć, iż pluralizm ugrupowań żydowskich I w. po Chr. dopuszczał odmienne spojrzenia na szczegółowe zagadnienia, takie jak: wiara w zmartwychwstanie, pojmowanie roli świątyni, stosunek do Prawa, rozumienie mesjanizmu. Stąd też, mając na uwadze wielość istniejących grup w I w., należy podkreślić, iż największy wpływ na kształtowanie się myśli teologicznej judaizmu w czasach Jezusa mieli faryzeusze. Liczyli wtedy od pięciu do dziesięciu tysięcy członków. Wierzyli w zmartwychwstanie głosząc, że sprawiedliwi po śmierci osiągną wieczne szczęście w niebie, natomiast nieprawi będą potępieni. Ponadto wyróżniali się rygorystycznym podejściem do kwestii czystości rytualnej i wypełniania Prawa<sup>12</sup>. Kolejne ugrupowanie stanowili saduceusze, którzy działali tylko do czasu upadku świątyni (do 70 r.). Różnili się w swoich poglądach od faryzeuszy, ponieważ odrzucali nieśmiertelność duszy, nie wierzyli w zmartwychwstanie, a także nie uznawali tradycji ustnej. Zatem, w myśl głoszonych przez nich przekonań, człowiek miał otrzymać nagrodę lub karę za czyny już w życiu doczesnym<sup>13</sup>. W ramach judaizmu powstawało również wiele sekt żydowskich. Do jednej z nich należeli członkowie wspólnoty Qumran zamieszkujący okolice Morza Martwego. Współcześnie są oni często utożsamiani z esseńczykami. Wspomniany wcześniej Józef Flawiusz dostarcza najwięcej informacji właśnie o tej grupie. Natomiast warto zauważyć, iż Nowy Testament ani razu o nich nie wspomina. Tak więc esseńczycy mieli własne wierzenia i praktyki, które były zakorzenione w przepisach Tory,

<sup>10</sup> „W owym czasie były wśród Żydów trzy kierunki w dziedzinie myśli, różniące się między sobą poglądami na sprawy ludzkie; jeden reprezentowali tak zwani faryzeusze, drugi- saduceusze, trzeci- esseńczycy. Faryzeusze twierdzą, że pewne wydarzenia, ale nie wszystkie, są dziełem przeznaczenia; co się zaś tyczy innych wydarzeń to od nas samych zależy, czy nastąpią one, czy nie nastąpią. Szkoła esseńczyków upatruje w przeznaczeniu władcę wszechrzeczy i głosi, że wszystko, co przydarza się ludziom, pochodzi wyłącznie z jego wyroku. Saduceusze zaś zupełnie odrzucają przeznaczenie, twierdząc, że ono zgoła nie istnieje, a więc ludzkie sprawy nie mogą wypełniać się według jego wyroku, lecz wszystko, co się dzieje, od nas wyłącznie zależy i sami jesteśmy przyczyną zarówno dobra, które nas spotyka, jak i niedoli, jaką na nas ściąga nasza lekkomyślność” – J. Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, tł. Z. Kubiak, J. Radożycki, cz. 1, Warszawa 1997, s. 579 (XIII, 171-173).

<sup>11</sup> J. Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, tł. Z. Kubiak-J. Radożycki, cz. 2, Warszawa 1997, s. 781 (XVIII, 23-24).

<sup>12</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, s. 391.

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 149.

a także oparte o tzw. Regułę Zrzeszenia. Co więcej prowadzili życie wspólne, wyrzekali się bogactwa i małżeństwa<sup>14</sup>.

W Nowym Testamencie pojawiają się także wzmianki na temat uczonych w Piśmie (np. Mt 23,2) i herodian (Mk 3,6; 12,3). Uczeni w Piśmie, nazywani również skrybami lub doktorami Prawa, za czasów Chrystusa byli uważani za prawników i moralistów. W większości należeli do stronnictwa faryzeuszy. Natomiast herodianie byli uznawani za zwolenników Heroda, których wierzenia i praktyki były zbliżone do faryzeuszy. Cechowali się nastawieniem politycznym. Przy czym herodianie o skrajnych poglądach w Herodzie widzieli nawet zapowiadanego mesjasza<sup>15</sup>.

Ponadto ważną kwestią wydaje się zwrócenie uwagi, że pośród wielu ugrupowań, aż do 2 poł. I w., żadne z nich nie rościło sobie prawa do normatywności. Judaizm, choć był mocno spolaryzowany, ciągle pozostawał jednym nurtem<sup>16</sup>. Tak więc judeochrześcijanie stojący u początków Kościoła (I w. po Chr.) byli także postrzegani jako jedno z ugrupowań w łonie judaizmu. Co więcej, sami uważali siebie za Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa jako zapowiedzianego Mesjasza. Początkowo uczestniczyli w nabożeństwach synagogałnych, ale z czasem dochodziło jednak do wewnętrznych napięć. Stąd też w pewnym momencie judeochrześcijanie stanęli przed wyborem pozostania we wspólnocie żydowskiej, z której się wywodzili, a która nie uznawała Chrystusa, bądź przyłączenia się do wspólnot, które tworzyli etnochrześcijanie<sup>17</sup>. Konieczność podjęcia decyzji nasiliła się po 70 r., kiedy to judaizm biblijny uległ znacznym przekształceniom i przybrał formę judaizmu rabinicznego. Ten zaś nie tolerował już poglądów głoszonych przez judeochrześcijan. Dlatego też opowiedzenie się po jednej ze stron było nieuniknione. Zanikła wtedy dotychczasowa różnorodność, zaczęła natomiast dominować grupa faryzeuszy, z której wyłonili się rabini. To oni przejęli wiodącą rolę i byli uznawani przez siebie współczesnych jako kontynuatorzy tradycji Mojżesza i proroków<sup>18</sup>.

## 2. Wzajemna polemika

Istotne wydaje się podkreślenie, iż proces separacji Kościoła i Synagogi był wzajemny. Nie tylko rabini zrywali wszelkie więzy z chrześcijaństwem, ale to także sami chrześcijanie twierdzili o sobie, że stanowią „prawdziwy Izrael”,

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 153.

<sup>15</sup> Wg większości opinii, herodian uznaje się za zwolenników Heroda Antypasa, lecz niektórzy twierdzą, że może chodzić także o Heroda Wielkiego – zob. M. Rosik, *Judaizm u początków...*, s. 170.

<sup>16</sup> Działo się tak dlatego, ponieważ znaczna część Żydów nie należała do żadnego ugrupowania, a jedynie byli wyznawcami religii mojżeszowej – zob. M. Rosik, *Judaizm u początków*, s. 139–140.

<sup>17</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 539.

<sup>18</sup> Zob. M.S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013, s. 46.

co skutkowało odrzuceniem form religijności proponowanych przez rabinów<sup>19</sup>. Ponadto takie podejście zrodziło wiele napięć i nieporozumień, które często miały wpływ na kształtowanie się poglądów i głoszonych nauk.

Przykładem tego mogła być zmiana sposobu ustalania tożsamości żydowskiej, co miało silne zakorzenienie w konfrontacji z chrześcijaństwem. Bowiernie w judaizmie wyróżniane były dwa podstawowe wyznaczniki tożsamości: bycie urodzonym z matki Żydówki i wyznawanie judaizmu. Jednak należy zauważyć, iż judeochrześcijanie byli w tym przypadku traktowani o wiele gorzej niż ateści. Potwierdza to reguła wypracowana przez rabinów, która mówi, iż człowiek urodzony z Żydówki, a będący ateistą – nadal pozostaje Żydem. Natomiast urodzony z Żydówki, a który stał się chrześcijaninem – Żydem już nie jest<sup>20</sup>. Widoczna różnica przedstawiona w powyższych sformułowaniach pokazuje zdecydowane wykluczenie judeochrześcijan ze społeczności wyznawców judaizmu.

Ponadto, wydawać by się mogło, że Stary Testament powinien być elementem łączącym obie religie, ponieważ stanowi wspólne dziedzictwo judaizmu rabinicznego jak i chrześcijaństwa. Jednakże i tu widoczna jest wzajemna konfrontacja. Warto zauważyć, iż rabini, przy ustalaniu kanonu biblijnego, za kryterium kanoniczności przyjęli pisma napisane w języku hebrajskim lub aramejskim, tym samym odrzucając pisma w języku greckim<sup>21</sup>. Prawdopodobnie było to odpowiedzią na wcześniejsze zasymilowanie Septuaginty (LXX) przez chrześcijan<sup>22</sup>.

Kolejnym świadectwem na toczącą się polemikę między Synagogą i Kościołem jest Sobór Jerozolimski (ok. 50 r.). W ówczesnym Kościele coraz częściej pojawiały się spory judeochrześcijan z nawróconymi z pogaństwa. Dlatego też zdecydowano się zwołać Sobór, którego głównym tematem było pytanie o konieczność obrzezania wyznawców Chrystusa, którzy nie byli Żydami. Problem ten wiązał się ze znacznym wzrostem liczby wierzących pochodzenia pogańskiego. Jedna z grup, tzw. „judaizantes” twierdziła, że aby stać się wyznawcą Chrystusa, trzeba poddać się obrzezaniu. To wymaganie było stawiane nawet nie-Żydom. Zapewne spowodowane było to faktem, iż obrzezanie stanowiło dla Żydów ważny znak przynależności do Narodu Wybranego. Problem ówczesnego Kościoła

<sup>19</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 22.

<sup>20</sup> Zob. W. Chrostowski, *Żydzi i religia żydowska a Jezus Chrystus*, „Ateneum Kapłańskie” 136/1 (2001), s. 15.

<sup>21</sup> Zob. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana 1-12*, s. 182.

<sup>22</sup> Septuaginta (LXX) jako grecki przekład Biblii Hebrajskiej datowana jest na II w. przed Chr. Przekład ten był przede wszystkim adresowany do Żydów w diasporze egipskiej, którzy nie znali już języka hebrajskiego. Następnie Septuaginta stała się Pismem Świętym rodzącego się chrześcijaństwa, co potwierdzają liczne cytaty pojawiające się w Nowym Testamencie (szczególnie w listach św. Pawła, Ewangelii Jana i Mateusza). Przejście zaś Septuaginty przez chrześcijan stało się powodem odrzucenia jej i potępienia przez rabinów żydowskich. – zob. S. Szymik, *Septuaginta (LXX)*, w: H. Witezyk (red.), *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, Lublin-Kielce 2017, s. 809-812.

w ciekawy sposób ujmuje David H. Stern. Twierdzi on, że głównym dylematem było pytanie: „Czy nie-Żyd może zostać chrześcijaninem bez konieczności stania się Żydem?”<sup>23</sup>. Kwestia ta stanowiła sedno problemu przyczyniającego się do separacji Kościoła i Synagogi. Bowiem jeśli wyznawcy Chrystusa opowiedzieliby się za koniecznością obrzezania, byłoby to równoznaczne z tym, że dzieło Jezusa i wiara w Niego nie są wystarczające do osiągnięcia zbawienia. Dlatego też decyzją Soboru Jerozolimskiego poganie nie zostali zobowiązani do zachowywania znaku obrzezania, mieli zachować jedynie postanowienia tzw. przymierza noahickiego, czyli „powstrzymać się od pokarmów ofiarowanych bożkom, od nierządu, od tego, co uduszone, i od krwi” (Dz 15,20). Decyzja Soboru niewątpliwie przyczyniła się do rozejścia się dróg chrześcijan i wyznawców judaizmu, ponieważ, zgodnie z nauczaniem Tory, brak obrzezania wyłączał chrześcijan z zawartego przymierza z Bogiem i umieszczał ich poza wspólnotą Izraela<sup>24</sup>.

Następnym źródłem ostrej polemiki mogło być przyjmowanie Samarytan do wspólnoty Kościoła. Było to związane z istniejącą wrogością Żydów względem mieszkańców Samarii. Zatem, tak jak początkowo judeochrześcijanie mogli modlić się w świątyni jerozolimskiej, tak nie do przyjęcia był fakt uczestnictwa w liturgii świątynnej nawróconych na chrześcijaństwo Samarytan<sup>25</sup>. Stanowiło to zatem kolejny krok na drodze separacji judaizmu i chrześcijaństwa.

### 3. Źródła konfliktu

Stopniowe rozchodzenie się dróg Kościoła i Synagogi było wynikiem kształtowania się tożsamości obydwu wspólnot. Odmiennie spojrzenie chrześcijan na zasadnicze dla judaizmu wartości przyczyniało się jedynie do pogłębienia konfliktu. Te fundamentalne prawdy takie jak: monoteizm, Prawo, świątynia, wybranie i przymierze, stanowiły zarazem filary judaizmu okresu Drugiej Świątyni<sup>26</sup>. Dodatkowo polemikę zaostrzał fakt przyjmowania pogan do wspólnot chrześcijańskich, co wskazywało na różne odniesienie do świata pogańskiego.

#### 3.1. Monoteizm

Wiara w jedyne Boga była główną zasadą judaizmu, która wskazywała na wyjątkowość Izraela pośród innych ludów. Idea monoteizmu, mocno obecna

<sup>23</sup> W. Chrostowski, *Między synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków 2015, s. 32.

<sup>24</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 167.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 140.

<sup>26</sup> Zob. M.S. Wróbel, *Motywy i formy żydowskich prześladowań pierwotnego Kościoła (I-II w. po Chr.)*, „Biblical Annals” 3 (2013), Lublin 2013, s. 423.

w Dekalogu (Wj 20,3-17; Pwt 5,7-22), a także w modlitwie *Szema Izrael* (Pwt 6,4-9), ugruntowała się dopiero po powrocie z niewoli babilońskiej (2 poł. VI w. przed Chr.). Dzięki reformom Ezdrasza i Nehemiasza (poł. V w. przed Chr.) monoteizm stał się fundamentem całego judaizmu. Dlatego też Żydzi, dbając o czystość wiary, zobowiązani byli zdecydowanie odrzucać to, co mogłoby jej zagrażać<sup>27</sup>.

Natomiast rodzące się chrześcijaństwo wprowadziło pewną nowość w rozumieniu monoteizmu. Uczniowie Jezusa rozpoznawali w Nim Mesjasza i Syna Bożego, wyznając tym samym Jego bóstwo. Należy zauważyć, iż Nowy Testament wielokrotnie podkreśla boskie prerogatywy Jezusa opisując jak przebacza grzechy, dokonuje cudów, zna ludzkie myśli. Natomiast dla Żydów pogląd ten był nie do przyjęcia, gdyż stał w sprzeczności z podstawową prawdą judaizmu o jedności Boga. Żydzi wierzyli, że tylko Bóg (JHWH) może przebaczać grzechy i dokonywać cudów. Ponadto Jezusowi przypisywane były tytuły przynależące jedynie do Boga, np. Pan szabatu<sup>28</sup>. Przykładem mogą być również słowa Jezusa „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), które wywołały ogromne wzburzenie ze strony Żydów, tak że chcieli Go ukamienować. Ich negatywna reakcja była spowodowana osądzeniem Jezusa o bluźnierstwo: „Odpowiedzieli Mu Żydzi: «Nie chcemy Cię kamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że Ty będąc człowiekiem, uważasz siebie za Boga»” (J 10,33). Żydzi widzieli bowiem w Jezusie, a później także w chrześcijaństwie, zagrożenie dla fundamentu swojej wiary, jaką była prawda o jedności Boga.

Rozwijająca się chrystologia prowadziła chrześcijan do coraz bardziej zdecydowanego wyznawania Jezusa jako Boga. Wiele tekstów starotestamentalnych interpretowano w kluczu chrystologicznym, podkreślając trójjedność Boga. Skutkiem tego była narastająca polemika chrześcijańsko-żydowska, która wyrażała się m.in. w odmiennym odczytywaniu tekstów biblijnych. Przykładem może być Rdz 1,26: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”. Dla chrześcijan słowa te wyrażały prawdę o Trójcy Świętej, jednak tradycja rabiniczna zapisana w Misznie, chcąc jeszcze bardziej uwypuklić ideę monoteizmu, opisuje stworzenie człowieka „w pojedynkę”<sup>29</sup>. Poprzez to przeciwstawia się wszelkim formom herezji, m.in. politeizmowi, do którego zaliczane było chrześcijaństwo<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Zob. W. Chrostowski, *Monoteizm*, w: H. Witczyk (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, s. 596.

<sup>28</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 180-181.

<sup>29</sup> „Dlatego człowiek [Adam] został stworzony w pojedynkę, aby pouczyć cię, że ktokolwiek niszczy chociaż jedną duszę z Izraela, to tak jakby – według Pisma – zniszczył cały świat. Dalej [Adam] został stworzony w pojedynkę w celu zachowania pokoju w ludzkości, [a mianowicie], aby jeden nie mówił do drugiego: «Mój ojciec był większy niż twój ojciec». A także, aby heretycy nie mogli mówić: «Istnieje wiele władczych mocy w niebie»”. (BT Sanh. 4,5) za: M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 183.

<sup>30</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 183-184.

Wyraźna polemika widoczna jest również w żydowskim wyznaniu wiary, które formułowane było w opozycji do wiary chrześcijan, którzy uznawali Jezusa za Syna Bożego. Może na to wskazywać *Midrasz do Wj 29,5*: „«Ja jestem pierwszy», bo nie mam ojca; «Ja jestem ostatni», bo nie mam syna; «poza Mną nie ma Boga», bo nie mam brata”<sup>31</sup>.

Podsumowując można stwierdzić, że monoteizm stanowił podstawę wiary i kultu Izraela. Żydzi zdecydowanie bronili tej prawdy przeciwstawiając się wszelkim formom herezji. Szczególnie było to widoczne w konfrontacji z wyznawcami Chrystusa, którzy głosili Jego bóstwo. Stąd też czwarta Ewangelia jest świadkiem wielu sporów między Jezusem a Żydami, spowodowanych przypisywaniem Mu boskich prerogatyw. Żydzi bowiem stanowczo sprzeciwiali się uznawaniu Jezusa jako Syna Bożego widząc w tym zagrożenie dla monoteizmu.

### 3.2. Prawo

Bóg zawierając przymierze z Narodem Wybranym, nadał mu Prawo i zobowiązał do przestrzegania go. Zachowywanie przykazań miało być nie tyle warunkiem wejścia w przymierze, ale trwania w nim<sup>32</sup>. Ponadto pobożni Żydzi byli przekonani, że zgłębianie przepisów Prawa (Tory) zapewni im życie wieczne. Dlatego też często poświęcali temu całe swoje życie. To przeświadczenie dobrze wyrażają słowa Miszny: „Kto przyswoił sobie słowa Tory, przyswoił sobie słowa życia przyszłego świata” (*m.Abot.* 2,8); „Wielka jest Tora, gdyż temu, który ją praktykuje daje życie w tym świecie i w świecie przyszłym” (*m.Abot.* 6,7)<sup>33</sup>. Tak więc Prawo odgrywało bardzo ważną rolę w religijności Izraela.

Tymczasem w Nowym Testamencie można zauważyć dwojakie spojrzenie na rolę Prawa. Z jednej strony Ewangelie podkreślają wypełnianie Prawa przez Jezusa, np. uczęszczanie do synagogi (Mk 1,21-29), przybycie do świątyni z okazji świąt pielgrzymich (Mk 11,15), czy spożywanie uczty paschalnej (Mk 14,12-16). Jednak z drugiej strony widoczna jest pewna krytyka przepisów Tory. Jezus przeciwstawia się niewłaściwej jej interpretacji, która różni się od pierwotnych zamiarów Boga. W swoim nauczaniu Jezus często podkreślał, że w centrum zachowywania Prawa powinna być miłość do Boga i bliźniego<sup>34</sup>.

Ponadto w Ewangelii Jana mocno uwypuklona została wyższość Jezusa nad Prawem żydowskim, szczególnie w sporach dotyczących przestrzegania szabatu. Jezus wiele razy mówiąc do Żydów używa sformułowania: „wasze Prawo”

<sup>31</sup> Zob. W. Chrostowski, *Monoteizm*, s. 597.

<sup>32</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 95.

<sup>33</sup> Zob. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana 1-12*, s. 534.

<sup>34</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 90-91.

(J 8,18; 10,34) lub „ich Prawo” (J 15,25), dystansując się tym samym od Prawa żydowskiego<sup>35</sup>. Aczkolwiek można dostrzec pewien element kontynuacji z tradycją judaizmu, kiedy sam Jezus mówi, że Pismo i Prawo dają o Nim świadectwo (J 5,39). Istotnym wydaje się fakt, iż Ewangelista Jan podkreśla, że szczytem objawienia Bożego nie jest Prawo, ale Chrystus. Prawo jedynie daje o Nim świadectwo<sup>36</sup>.

To odmienne pojmowanie roli Prawa uwidacznia się w Ewangeliach, ale jeszcze bardziej w listach św. Pawła. Przede wszystkim jest ono odczytywane w perspektywie chrystologicznej. Zatem wskazuje na Chrystusa i w Nim znajduje swoje ostateczne wypełnienie. Ponadto Apostoł Narodów podkreślił, że Prawo jest jedynie „wychowawcą” (Ga 3,24), które miało doprowadzić do Chrystusa. Po przyjściu Jezusa funkcja Prawa ustała, gdyż to On wykupił nas z niewoli Prawa, dzięki czemu staliśmy się dziećmi Bożymi (Ga 3,25-26)<sup>37</sup>. Co więcej, jak zauważył św. Paweł, człowiek osiąga usprawiedliwienie nie dzięki dokładnemu przestrzeganiu przepisów Tory, ale dzięki wierze w Chrystusa (Rz 3,27-31)<sup>38</sup>.

Przejawy polemiki między judaizmem a chrześcijaństwem odnośnie do roli Prawa możemy dostrzec także w targumie do Księgi Izajasza. Chrześcijańska interpretacja tekstu Iz 9,5: „Albowiem Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany, na Jego barkach spoczęła władza. Nazwano Go imieniem: Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju” wskazywała na Chrystusa jako jedynego Zbawiciela. Natomiast targumista odrzucił interpretację chrystologiczną, podkreślając znaczenie Prawa: „Powiedział prorok do Domu Dawida: Dziecię nam się narodziło, syn został nam dany. Wziął on na siebie Prawo, by je strzec. Wielka będzie chwała tych, którzy zachowują Torę”<sup>39</sup>.

Reasumując należy zauważyć, iż w chrześcijaństwie przepisy Prawa podporządkowane są wierze w Jezusa Chrystusa<sup>40</sup>. Natomiast dla Narodu Wybranego „uczynki Prawa” – obrzezanie, przepisy pokarmowe, kalendarz świąteczny – stanowią wyraz tożsamości narodowej, a także jedyną drogę zbawienia, wykluczając zbawczą rolę Chrystusa<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Zob. M.S. Wróbel, *Motywy i formy żydowskich prześladowań*, s. 424-425.

<sup>36</sup> Zob. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana 1-12*, s. 182.

<sup>37</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 94.

<sup>38</sup> Zob. M.S. Wróbel, *Motywy i formy żydowskich prześladowań*, s. 424.

<sup>39</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 95.

<sup>40</sup> Zob. M.S. Wróbel, *Motywy i formy żydowskich prześladowań*, s. 424.

<sup>41</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 96.

### 3.3. Świątynia

Świątynia była dla Żydów szczególnym miejscem obecności Boga wśród ludzi<sup>42</sup>. Naród Wybrany, będąc przekonany o panowaniu Boga nad Izraelem, wybudował świątynię na najwyższym wzgórzu miasta Jerozolimy<sup>43</sup>. Ponadto usytuowanie tego miejsca często utożsamiane jest ze wzgórzem Moria, na którym Abraham miał złożyć w ofierze swego syna Izaaka (Rdz 22,2)<sup>44</sup>. Świątynia jerozolimska była ośrodkiem życia kulturalnego, społecznego, politycznego a także ekonomicznego<sup>45</sup>.

Przeświadczenie o zamieszkaniu Boga w świątyni było dla wyznawców judaizmu powodem dumy, dodawało otuchy w chwilach niepowodzeń czy kryzysów. Pomimo to Żydzi wielokrotnie zastanawiali się, czy niewidzialny i wszechmocny Bóg może zamieszkać w świątyni uczynionej ludzkimi rękami (1 Krl 8,27)<sup>46</sup>. Ważne wydaje się spostrzeżenie Mariusza Rosika, który twierdzi, że „gdy Żyd myślał «Bóg», myśl jego wędrowała nie ku niebu, lecz ku wzgórzcu świątynnemu”<sup>47</sup>. To odniesienie do świątyni było bardzo znaczące w judaizmie. Bowiem stosunek do świątyni wyrażał relację do samego Boga<sup>48</sup>.

W Starym Testamencie można odnaleźć wiele wydarzeń potwierdzających znaczenie świątyni jerozolimskiej i jej ogromną rolę w życiu Narodu Wybranego. Świadczą o tym m.in.: reformy religijne Ezechiasza (2 Krl 18,4; 2 Krn 29–31), reforma Jozjasza dot. centralizacji kultu (2 Krl 23,4-27), troska o odbudowę świątyni po powrocie z niewoli babilońskiej (Ezd 3–6), powstanie machabejskie przeciwko Antiochowi IV Epifanesowi (1 Mch 4,36-43). Zatem podejmowane działania potwierdzały przywiązanie Izraelitów do miejsca świętego, jakim była świątynia jerozolimska.

Natomiast Nowy Testament zmienia spojrzenie na instytucję świątynną. Nowość w rozumieniu kultu, jaką przynosi Jezus, często staje się powodem konfliktów z przywódcami żydowskimi. W Ewangeliach, ukazujących odniesienie Jezusa do świątyni, możemy dostrzec pewną ambiwalencję. Z jednej strony Jezus uznawał jej autorytet: został ofiarowany w świątyni przez Maryję (Łk 2,22-29), udawał się tam na uroczystości (Łk 2,41-50), świątynia była dla niego domem modlitwy, domem Jego Ojca (Mt 21,13; J 2,16). Jednak z drugiej strony zapowiadał jej zburzenie,

<sup>42</sup> Zob. G. Witaszek, *Teologia świątyni*, w: G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 93.

<sup>43</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 81.

<sup>44</sup> Zob. U. Szwarc, *Świątynia jerozolimska*, w: G. Witaszek (red.), *Życie religijne w Biblii*, s. 79.

<sup>45</sup> Zob. M.S. Wróbel, *Motywy i formy żydowskich prześladowań*, s. 425.

<sup>46</sup> Zob. G. Witaszek, *Teologia świątyni*, s. 94-95.

<sup>47</sup> M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 82.

<sup>48</sup> Zob. G. Witaszek, *Teologia świątyni*, s. 95.



ustanie kultu w jego dotychczasowej formie (Mt 24,32). Czwarta Ewangelia, mówiąc o zburzeniu i odbudowaniu świątyni, ukazuje Jezusa jako Nową Świątynię (J 2,19-21)<sup>49</sup>. On jest prawdziwą świątynią, w której zamieszkało Słowo Boże (J 1,14)<sup>50</sup>. Ponadto z chwilą śmierci na krzyżu, ofiara Jezusa zastąpiła wszelkie ofiary Starego Przymierza<sup>51</sup>. Warto zauważyć, iż pierwsi chrześcijanie, mimo że nadal modlili się w świątyni (Dz 2,46) i głosili tam Dobrą Nowinę (Dz 5,20-21.25.42), już od początku byli przekonani, że rola świątyni dobiegła końca<sup>52</sup>.

To odmienne rozumienie znaczenia świątyni jerozolimskiej przez chrześcijan było motywem prześladowań, co można zauważyć już w wystąpieniu Szczepana. Został on oskarżony o bluźnierstwo „przeciwko świętemu miejscu i przeciwko Prawu” (Dz 6,13). Powodem tego było krytyczne odnoszenie się do świątyni. Głosił on bowiem, że „Najwyższy nie mieszka w dziełach rąk ludzkich” (Dz 7,48). Słowa te wywołały zatem oburzenie przywódców żydowskich, to zaś w konsekwencji doprowadziło do ukamienowania Szczepana.

Warto nadmienić, że teologię świątyni rozwija także w swoich listach św. Paweł nauczając, że każdy chrześcijanin – członek Ciała Chrystusa – staje się świątynią Ducha Świętego (1 Kor 6,19). Tak więc już nie tylko Chrystus jest świątynią, ale także każdy wierzący w Niego dzięki przebywającemu w nim Duchowi Świętemu.

Podsumowując należy podkreślić, że świątynia jerozolimska była dla Żydów jednym z filarów judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Stanowiła centrum religijne całego Izraela, a przede wszystkim była dla nich miejscem obecności Boga, gdzie zanoszone były modlitwy, ofiary, przebłagania. Chrześcijanie, przyjmując Jezusa jako zapowiadanego Mesjasza, zrozumieli czasowy charakter świątyni. Podobnie i sam Jezus w rozmowie z Samarytanką mówi: „Wierz Mi, kobieto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca. [...] Nadchodzi jednak godzina, nawet już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli szuka Ojciec.” (J 4,21.23). Tak więc zburzenie świątyni w 70 r. było dla chrześcijan potwierdzeniem zapowiedzianego przez Jezusa, kresu kultu świątynnego.

<sup>49</sup> J 2,19-21 – „Jezus dał im taką odpowiedź: «Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzy dni wzniosę ją na nowo». Powiedzieli do Niego Żydzi: «Czterdzieści sześć lat budowano tę świątynię, a Ty ją wzniesiesz w przeciągu trzech dni?». On zaś mówił o świątyni swego ciała”. (ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· τεσσαεράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ).

<sup>50</sup> Zob. G. Witaszek, *Teologia świątyni*, s. 98–99.

<sup>51</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 87.

<sup>52</sup> Zob. tamże, s. 88.

### 3.4. Wybranie i przymierze

Wśród omawianych zagadnień nie sposób pominąć zarówno kwestii wybrania, jak i przymierza. Wybranie było bowiem rozumiane jako wolny wybór Boga będący przeznaczeniem do łaski. W Starym Testamencie jest ono ściśle połączone z przymierzem zawartym na Synaju. Bóg wybrał lud Izraela i wszedł z nim w szczególną relację (Pwt 14,2)<sup>53</sup>. Należy podkreślić, iż prawda o wybraniu i zawartym przymierzu stanowiła fundament tożsamości Izraela. Świadczy o tym wiele określeń biblijnych, które wskazują na szczególną więź Izraela z Bogiem: „naród poświęcony Bogu”, „lud będący szczególną własnością Boga” (Pwt 7,6; 14,2), „lud Pana” (Iz 1,3; Jr 12,14; Ez 14,9), „wybrany Boga” (Iz 45,4), „syn pierworodny” (Wj 4,22; Oz 11,1)<sup>54</sup>. Izrael będący szczególną własnością Boga i przedmiotem Jego specjalnej opieki, został powołany, aby być „ludem świętym” (Pwt 7,6; 14,2). To określenie z jednej strony wskazuje na oddzielenie od tego, co świeckie, a z drugiej strony na poświęcenie na służbę Bogu. Tak więc wybranie oznaczało pewne wyróżnienie, ale także szczególną odpowiedzialność, która wiązała się z życiem zgodnym z wymaganiami moralnymi<sup>55</sup>. Stąd też Żydzi byli wezwani, by odpowiedzieć na Bożą inicjatywę.

Warto zauważyć, iż Izrael został wybrany spośród wielu innych narodów<sup>56</sup>, a powodem tego wybrania była darmowa miłość Boga i wierność obietnicom<sup>57</sup>. Tak więc u podłoża nie ma tu żadnych zasług, a jedynie łaska Boga. Jednakże przyjście Jezusa jako Mesjasza i odrzucenie Go przez Żydów było powodem, dla którego chrześcijanie musieli spojrzeć na wybranie Izraela z innej perspektywy. Bowiem wyznawcy judaizmu, będącego religią oczekiwania na Mesjasza, po przyjściu Jezusa znajdowali się już w innej sytuacji<sup>58</sup>. Większość narodu nie rozpoznała Jezusa, dlatego też zrodziło się pytanie o to, kto jest „prawdziwym Izraelem” – czy jest nim dalej Naród Wybrany, czy może ci, którzy uwierzyli w Jezusa? Spór ten wydaje się bardzo istotny, ponieważ podejmuje go w swoich listach św. Paweł, a później także niektórzy Ojcowie Kościoła (np. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 26)<sup>59</sup>. Apostoł Narodów rozważając los Izraela, który nie przyjął Jezusa

<sup>53</sup> Zob. W. Rakocy, *Wybranie*, w: H. Witczyk (red.), *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, s. 970.

<sup>54</sup> Zob. M.S. Wróbel, *Motywy i formy żydowskich prześladowań*, s. 427.

<sup>55</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 67.

<sup>56</sup> Pwt 7,6 – „Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu twojemu. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego szczególną własnością.”

<sup>57</sup> Pwt 7,7-8a – „Pan wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Pan was umiłował i chce dochować przysięgi danej waszym przodkom.”

<sup>58</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 189.

<sup>59</sup> Zob. M.S. Wróbel, *Motywy i formy żydowskich prześladowań*, s. 427-428.

jako Mesjasza, stwierdza, że „nie odrzucił Bóg swego ludu, który wybrał przed wiekami” (Rz 11,2) i dodaje dalej, że „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11,29). Jednak dzięki przymierzu zawartemu w Chrystusie także inne ludy zostały włączone do Narodu Wybranego, tworząc „nowy lud”, „nowy Izrael”. Z ujęciem tym koresponduje dokument Papieskiej Komisji Biblijnej zatytułowany *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Określa on Kościół jako „lud nowego Przymierza”, który nie zastępuje Izraela, ale dzięki łasce jest do niego przyłączony i pozostaje z nim solidarny<sup>60</sup>.

Podsumowując należy zauważyć, iż polemika między wyznawcami judaizmu a wspólnotą uczniów Jezusa dotycząca pytania o status „verus Israel” była spowodowana tym, że obie wspólnoty rościły sobie wyłączne prawo do tej godności<sup>61</sup>. Z jednej strony Izrael, uważając siebie za Naród Wybrany, bronił idei wybraństwa jako fundamentu swojej tożsamości. Z drugiej zaś Kościół, twierdząc za św. Pawłem, że „nie wszyscy bowiem, którzy pochodzą od Izraela, są Izraelem” (Rz 9,6b), już od początku uznawał siebie za spadkobiercę obietnic danych Izraelowi.

### 3.5. Relacja do pogan

Analizując przyczyny konfliktu między wyznawcami judaizmu a uczniami Chrystusa należałoby podkreślić także kwestię relacji do nie-Żydów. Bowiem różnie się do niej odnoszono. Już w Starym Testamencie wyraźne jest napięcie między postawą uniwersalistyczną, która najbardziej widoczna jest u proroka Izajasza<sup>62</sup>, a postawą ekskluzywistyczną podkreślającą ideę oddzielenia od innych narodów<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> „Nowy Testament przyjmuje, że wybór Izraela, ludu przymierza jest nieodwołalny. Izrael zachowuje swe nietknięte prerogatywy (Rz 9,4) i swój kluczowy status w historii w odniesieniu do daru zbawienia (Dz 13,23) oraz słowa Bożego (Dz 13,46). Jednak Bóg ofiarował Izraelowi «nowe Przymierze» (Jr 31,31), które zostało zanurzone w krwi Jezusa. Kościół składa się z Izraelitów, którzy przyjęli to nowe Przymierze oraz innych wierzących, którzy do nich się przyłączyli. Lud nowego Przymierza, czyli Kościół, ma świadomość, że istnieje tylko dzięki łasce przyłączenia się do Chrystusa Jezusa, Mesjasza Izraela, a dzięki swym związkom z apostołami do wszystkich Izraelitów. Nie zastępując więc Izraela, pozostaje solidarny z nim. Chrześcijanom pogańskiego pochodzenia apostoł Paweł głosi, że zostali wszczepieni do dobrej oliwki, jaką jest Izrael (Rz 1,16.17). Oznacza to, że Kościół świadom jest tego, iż Chrystus daje mu otwarcie uniwersalne, stosownie do powołania Abrahama, którego potomstwo odtąd rozszerza się w synostwo oparte na wierze w Chrystusa (Rz 4,11–12)” - Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma*, s. 126–127.

<sup>61</sup> Zob. W. Chrostowski, *Kościół a Izrael*, „Collectanea Theologica” 73/1 (2003), s. 78.

<sup>62</sup> Np.: Iz 42,6 – „Ja, Pan, powołałem cię słusznie, ująłem cię za rękę i ukształtowałem, ustanowiłem cię przymierzem dla ludzi, światłością dla narodów”  
Iz 45,22 – „Nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata, bo Ja jestem Bogiem, i nikt inny!”

Iz 51,4 – „Ludy, słuchajcie Mnie z uwagą, narody, nastawcie ku Mnie uszu! Bo ode Mnie wyjdzie pouczenie, a Prawo moje wydam jako światłość dla ludów.”

<sup>63</sup> Np.: Syr 11,34 – „Przyjmij obcego do domu, a wtrąci cię w zamieszanie i oddali cię od twoich najbliższych.”

Warto zauważyć, iż silne przekonanie o separacji potwierdzała już sama konstrukcja świątyni jerozolimskiej, gdzie wszyscy nie-Żydzi mieli wydzielone miejsce, nazywane „dziedzińcem pogan”<sup>64</sup>.

Sięgając do początków judaizmu, czyli do judaizmu biblijnego, należy zauważyć, że był on uważany za religię misyjną. Jednak działalność misyjna odbywała się z różnym nasileniem. Najbardziej rozwinęła się w czasach Jezusa, tak że liczba prozelitów mogła nawet przewyższać liczbę rodowitych Żydów<sup>65</sup>. To oddziaływanie Żydów na pogan największym powodzeniem cieszyło się w diasporze, gdyż było tam obecne przeświadczenie, że Izrael ma być duchowym przewodnikiem dla innych narodów<sup>66</sup>. Zauważalna jest jednak pewna zmiana, gdy w konfrontacji z rodzącymi się wspólnotami chrześcijańskimi wyznawcy judaizmu znacznie ograniczyli działalność misyjną i zjawisko prozelityzmu. Judaizm rabiniczny, chcąc wykazać swoją odrębność od misyjnego wciąż Kościoła, zaczął niechętnie i podejrzliwie odnosić się do wszelkich przejawów prozelityzmu (BT Jeb. 47a)<sup>67</sup>.

Temat relacji do świata pogańskiego jest także obecny w Nowym Testamencie. Ewangelie określają Jezusa jako „światło na oświecenie pogan” (Łk 2,32). Ponadto swoją działalność publiczną rozpoczyna On w „Galilei pogan” (Mt 4,15-16), uzdrowia także nie-Żydów, m.in.: sługę setnika (Mt 8,5-13; Łk 7,1-10) i opętanego z Gerazy (Mk 5,19-20). Jezus poprzez swoją działalność i nauczanie wskazuje na powszechność misji ewangelizacyjnej. Na dowód tego, po swoim zmartwychwstaniu, posyła uczniów by „nauczali wszystkie narody” (Mt 28,19).

Niemniej jednak pierwotny Kościół, zwłaszcza wspólnota w Jerozolimie, odczuwała wewnętrzne napięcie dotyczące przyjmowania pogan. Powodem było odmienne spojrzenie na ten problem przez dwie grupy tworzące wspólnotę kościelną: judeochrześcijan (szczególnie grupa tzw. judaizujących) i etnochrześcijan. Trudność stanowiła w tym przypadku obowiązywalność przepisów Tory dla tych, którzy uwierzyli w Chrystusa, a wywodzili się z pogaństwa. Judeochrześcijanie początkowo wymagali od nich przestrzegania wszystkich przepisów Tory, na co nie chcieli zgodzić się etnochrześcijanie. Tak więc świadectwem tego narastającego konfliktu był zwołany w 50 r. tzw. Sobór Jerozolimski (Dz 15,1-21), którego postanowienia zobowiązywały wiernych pochodzenia pogańskiego jedynie do zachowywania przykazań noahickich (Dz 15,22-30)<sup>68</sup>.

---

1 Mch 1,11 – „W tym to czasie wystąpili spośród Izraela synowie wiarołomni, którzy podburzyli wielu ludzi, mówiąc: «Pójdźmy zawrzeć przymierze z narodami, które mieszkają wokoło nas. Wiele złego bowiem spotkało nas od tego czasu, kiedy się od nich oddaliliśmy»”

<sup>64</sup> Zob. W. Chrostowski, *Poganochrześcijaństwo*, w: H. Witczyk (red.), *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, s. 702.

<sup>65</sup> Zob. W. Chrostowski, *Prozelici*, w: H. Witczyk (red.), *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, s. 745.

<sup>66</sup> Zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga*, s. 100.

<sup>67</sup> Zob. W. Chrostowski, *Prozelici*, s. 745.

<sup>68</sup> Zob. W. Chrostowski, *Poganochrześcijaństwo*, s. 703.

Trzeba zaznaczyć, że Kościół bardzo szybko odkrył, iż dzięki Chrystusowi wszyscy wierzący mogą stanowić jedno, dlatego nie jest ważne, czy są nimi judeochrześcijanie, czy etnochrześcijanie. W Chrystusie wszyscy tworzą jedno Ciało (Ef 2,16). Ponadto św. Paweł w swoich listach posuwa się dalej, ponieważ twierdzi, że „nie ma już Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus” (Kol 3,11). Stąd też widoczna jest radykalna nowość, jaką wniosła osoba Chrystusa w spojrzenie na kwestię pogan.

Należy zauważyć, że relacja do świata pogańskiego była kolejnym motywem zaostrzającym konflikt między Synagogą a rodzącym się Kościołem. Warto wspomnieć, iż obie wspólnoty ustalały swoje odniesienie do świata pogańskiego w procesie wzajemnej konfrontacji. Bowiem otwarcie się Kościoła na pogan spowodowało negatywne odniesienie judaizmu rabinicznego do zjawiska prozelityzmu.

## Podsumowanie

Istotnym momentem w historii Narodu Wybranego był 70 r. po Chr., kiedy to doszło do zburzenia świątyni jerozolimskiej. To wydarzenie stało się powodem reorganizacji judaizmu, a tym samym doprowadziło do ukształtowania judaizmu rabinicznego. I tak jak przed rokiem 70, Żydzi, którzy uwierzyli w Jezusa, mogli być częścią wspólnoty Narodu Wybranego, tak później judaizm rabiniczny nie tolerował już judeochrześcijan. Stąd też w Nowym Testamencie jest mowa o wyłączeniu z synagogi, prześladowaniach wyznawców Jezusa a także o innych formach sprzeciwu Żydów wobec Jezusa i Jego uczniów. Należy jednak zauważyć, iż separacja następowała również ze strony Kościoła. Bowiem początkowo chrześcijanie sami siebie określali jako Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa, to jednak z czasem odkrywali, że wiara w Jezusa jako obiecanego Mesjasza i nowość, którą przyniósł, zdecydowanie umieszcza ich poza Synagogą. Stąd też widoczne jest, iż w centrum sporu znajdowała się osoba Jezusa jako zapowiadanego Mesjasza. Ci, którzy uwierzyli w Niego, nie mogli pozostawać dłużej w nurcie Starego Przymierza. Bowiem przez ofiarę krzyżową Jezusa zostało zawarte Nowe Przymierze. Stąd też można stwierdzić, iż to właśnie w osobie Jezusa – Mesjasza i Syna Bożego – dokonał się rozdział pomiędzy Kościołem a Synagogą<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> Zob. M.S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, s. 233.

## Bibliografia

- Chrostowski, W., *Kościół a Izrael*, „Collectanea Theologica” 73/1 (2003), s. 73-94.
- Chrostowski, W., *Żydzi i religia żydowska a Jezus Chrystus*, „Ateneum Kapłańskie” 136/1 (2001), s. 7-21.
- Chrostowski, W., *Między synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków 2015.
- Dąbrowski, E., *Nowy Testament na tle epoki. Geografia-historia-kultura*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965.
- Feldman, L.H., *Judaizm palestyński i diaspory w I wieku*, w: Shanks H. (red.), *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, tł. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 25-87.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tł. Z. Kubiak, J. Radożycki, cz. 1, Warszawa 1997.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tł. Z. Kubiak, J. Radożycki, cz. 2, Warszawa 1997.
- Metzger, B.M., Coogan, M.D. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (Prymasowska Seria Biblijna), tł. J. Marzęcki, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996.
- Mędała, S., *Ewangelia według św. Jana 1–12. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny; IV.1), Częstochowa 2010.
- Mędała, S., *Ewangelia według św. Jana 13–21. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny; IV.2), Częstochowa 2010.
- Paciorek, A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.
- Paciorek, A., *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- Rosik, M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2008.
- Rosik, M., *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław 2016.
- Szwarc, U., *Świątynia jerozolimska*, w: Witaszek G. (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 79-92.
- Święcicka, P., *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, Warszawa 2012.
- Witaszek, G., *Teologia świątyni*, w: Witaszek G. (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 93-101.
- Witczyk, H. (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, Lublin-Kielce 2017.
- Wróbel, M.S., *Motywy i formy żydowskich prześladowań pierwotnego Kościoła (I-II w. po Chr.)*, „Biblical Annals” 3 (2013), s. 421-438.
- Wróbel, M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013.
- Wróbel, M.S., *Synagoga a rodzący się Kościół: Studium egzegetyczno-teologiczne czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2)*, Kielce 2002.
- Wróbel, M.S., *Relacje między Kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań*, „Studia Nauk Teologicznych”, 11 (2016), Lublin 2016, s. 13-31.

GRZEGORZ WODZIŃSKI

Centralna Biblioteka Wojskowa im. Marszałka Józefa Piłsudskiego  
w Warszawie

ORCID: 0000-0003-3878-9185

## Obraz życia zakonnego w pismach polemistów kalwińskich w Rzeczypospolitej w XVI – XVII wieku

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-009](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-009)

**Streszczenie:** W prezentowanym artykule został przedstawiony temat stosunku kalwinistów polskich wobec katolickich zgromadzeń zakonnych w XVI oraz pierwszej połowie XVII wieku. Spośród wielu przedstawicieli konfesji helweckiej w Rzeczypospolitej wybrano trzech autorów, którzy zarówno w obszerny jak również wnikliwy sposób podjęli w swoich dziełach ten temat. Zgromadzenia zakonne były niewątpliwie obiektem zainteresowania ze strony protestantów polskich. Jak wykazano, znali oni również procedurę kanoniczną dotyczącą powoływania zakonów do życia w Kościele. Krytyka, zarówno fundamentalnych kwestii teologicznych jak również społecznych, związanych z funkcjonowaniem zakonów, utrzymana była najczęściej w ostrym tonie, nie pozbawionym jednak mocnych argumentów teologicznych.

**Słowa kluczowe:** Ewangelicyzm reformowany historia Polska XVI – XVII w, polemika wyznaniowa XVI- XVII w, reformacja, historia polska, literatura kalwińska Polska.

## The Image of Monastic Life in the Letters of Calvinist Polemicists in Poland in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Century

**Abstract:** This articles presents the relationship between Polish Calvinists and Catholic religious congregations in the 16<sup>th</sup> and the first half of the 17<sup>th</sup> century. Among many representatives of the Helvetic Confession in the Commonwealth, three authors were chosen, who broached this subject in their work in a comprehensive and insightful way. Religious congregations

were unquestionably a matter of interest for Polish Calvinists. As the article shows, they also knew the canonical process by which new congregations were approved in the Church. Their criticism, with regard to both fundamental theological questions and to social issues associated with congregations and the way they were run, was stinging in its tone, but not devoid of powerful theological arguments.

Keywords: reformatory evangelism, the history of Poland in the 16th and 17th century, polemical religious essays in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century, Polish history of the Reformation, Calvinist literature, Poland.

## Wprowadzenie

Polemika wyznaniowa znana jest od pierwszych wieków chrześcijaństwa. W starożytnym Kościele, wśród uczonych teologów i filozofów, nie brakowało zarówno obrońców doktryny chrześcijańskiej, jak również pierwszych nowatorów-innowierców. Choć starożytne spory doktrynalne wyodrębniły z ortodoksyjnego Kościoła kilka wspólnot, godząc tym samym w jego jedność, zauważyć też należy, iż przyczyniły się również do ostatecznego w tamtych czasach ujednoczenia wyznawanej, oficjalnej doktryny Kościoła na soborze w Nicei w 325 roku. Przyjęte podczas obrad nicejskich wyznanie wiary, w którym zawarto stwierdzenia o współistotności Syna z Ojcem, o Jego prawdziwym narodzeniu, a nie stworzeniu, zawierało w sobie odpór wobec głoszonych nieortodoksyjnych idei.

Również u progu czasów nowożytnych, w pierwszej połowie XVI wieku, dyskusje i wątpliwości w kwestiach religijnych w łonie chrześcijaństwa zachodniego wybuchły na nowo. Proponowany przez humanistów powrót do źródeł, również w kwestiach wiary i religijności, spowodował dalsze wnikliwe i pogłębione badania tych dziedzin<sup>1</sup>. Ruch reformacyjny, zapoczątkowany przez niemieckiego mnicha augustiańskiego Marcina Lutra, sprzyjał niewątpliwie rozwojowi polemiki wyznaniowej, a wynalezienie druku znacznie ułatwiało szerzenie nowinek religijnych wśród ludności chrześcijańskiej Europy. Pytania stawiane przez Lutra nie pozostały bez odpowiedzi, co więcej, w ślad za nim poszło wiele znacznych osobistości z kręgów kościelnych, wymieńmy chociaż U. Zwinglego czy J. Kalwina, którzy do idei mistrza z Wittenbergi dodawali kolejne. Ruch reformacyjny mimo jednej, podstawowej idei odnowy Kościoła katolickiego, nie był ruchem jednolitym. Późniejsze podziały na zwolenników reformacji wittenberskiej, szwajcarskiej czy angielskiej świadczyły o różnorodności w obozie różnowierczym. Nie inaczej było

---

<sup>1</sup> Zob. *Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, red. A. Corbin, Kraków 2009; J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI-XVIII w.*, T. 1: Narodziny i rozwój reformy protestanckiej, Warszawa 1986.



na terenach Rzeczypospolitej. W połowie XVI wieku na ziemiach Korony i Litwy funkcjonowały organizacje kościelne wyrosłe na gruncie reformacji: luteranie, kalwiński, bracia czescy a także bracia polscy- zwani arianami, którzy wyodrębnili się z małopolskiej wspólnoty kalwińskiej tworząc tzw. Zbór Mniejszy.

Każda wspólnota reformacyjna, szczególnie w okresie swej organizacji, tworzyła szereg dokumentów natury teologicznej (katechizmy, kancjonały), jak również liturgicznej (porządki nabożeństw, agendy) oraz polemicznej (pamflety, traktaty i nierzadko postylle). Jakikolwiek byłby charakter dokumentu, czy dotyczyłby kwestii ściśle teologicznych, czy też organizacyjnych – kaznodziejskich, każdorazowo elementem łączącym, wspólnym, było uprawianie polemiki, nierzadko przybierającej ostrą formę. Polemizowano przede wszystkim z nauką Kościoła katolickiego. Krytyce poddawano zarówno kwestie teologiczne, ale także praktyki religijne wiernych oraz formy duchowości katolickiej.

W interesującej nas wspólnocie Kościoła reformowanego na szczególną uwagę w omawianym temacie zasługują tacy szermierze ewangelicyzmu reformowanego jak: Marcin Krowicki, Krzysztof Kraiński czy Grzegorz z Żarnowca. Byli oni autorami obszernych dzieł, pisanych w różnej formie, w których każdorazowo zawierano zbiór nauk ewangelicyzmu reformowanego, często na wzór głównych dzieł reformatorów francuskich i szwajcarskich. Jedną z form życia religijnego w Kościele katolickim, którą poddawano kontestacji, było życie w zakonie. O zabobonnych mnichach wypowiediano się często z pogardą wskazując, że forma życia kontemplacyjnego nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem oraz, że nie musi prowadzić do zbawienia.

## 1. Kościół ewangelicki według Słowa Bożego reformowany

Ewangelicyzm reformowany jest jedną z konfesji protestanckich wyrosłych na gruncie tzw. drugiej reformacji, czyli reformacji szwajcarskiej. Głównymi teologami i myślicielami tego nurtu byli m.in: Ulrich Zwingli, Heinrich Bullinger czy w końcu Jan Kalwin, od którego nazwiska przyjęto określenia: kalwinizm - kalwiński. Nie oznacza to jednak, że Kalwin był samoistnym autorem niewątpliwego sukcesu recepcji idei reformacji szwajcarskiej. Wspomnianych powyżej Zwingliego czy Bullingera, cechowała bardzo podobna łatwość i zdolność formułowania myśli teologicznej. W tak ważnej kwestii, jak chociażby pojmowanie sakramentu Wieczerzy Pańskiej, to Zwinglemu należy przyznać pierwszeństwo w określeniu się w tej kwestii względem zarówno rzymskich katolików jak i luteranów. To właśnie reformator z Zurychu, wraz z Janem Oekolampadem odbył w 1529 roku słynną dysputę z Marcinem Lutrem w Marburgu dotyczącą sakramentu Wieczerzy, zwaną w historiografii kolokwium marburskim. To, co głosił Zwingli, czyli idee symbolu,

pamiętki i duchowej uczyty podczas Wieczery Pańskiej, przejmowali kolejni teologowie reformowani. Wielkim zaniechaniem byłoby pominięcie w tym miejscu jedyne go Polaka w gronie głównych teologów, szermierzy i budowniczych Kościoła ewangelicko-reformowanego, jakim był Jan Łaski młodszy, bratanek kanclerza i prymasa Polski także Jana. Jego rola w organizowaniu Kościoła reformowanego w Europie (w Niemczech, Niderlandach, a także w Anglii) jest dziś już dobrze znana. Jan Łaski młodszy jest także jedynym Polakiem, którego posąg umieszczono na słynnym pomniku Reformacji w Genewie. Idee reformacji szwajcarskiej, w wielu punktach różne od reformy zaproponowanej w Wittenberdze, rozpowszechniały się w Europie od Francji, Szwajcarii przez Rzeszę Niemiecką, Skandynawię, Niderlandy po Rzeczpospolitą.

Zwolenników reformacji szwajcarskiej na ziemiach Korony znajdujemy przede wszystkim w Małopolsce jak i na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie pod patronatem możnych Radziwiłłów idee reformacji mogły swobodnie rozkwitać. W drugiej połowie XVI wieku Małopolska wysunęła się zdecydowanie na czoło środowiska różnowierczego w Polsce. Spod pióra szermierzy ewangelicyzmu reformowanego wychodziło wiele dzieł, zarówno mniejszych: kancjonały czy katechizmy, jak i znacznie większych jak: postylle czy porządki nabożeństw, zwane potocznie agendami. W każdego rodzaju dziełach poruszano wątki jemu właściwe; w kancjonałach ukazywano pieśni towarzyszące nabożeństwom, w katechizmach uczono głównych prawd wiary, porządki nabożeństw natomiast ukazywały życie religijne wiernych podczas roku liturgicznego. Osobnym gatunkiem wśród piśmiennictwa ewangelickiego, w naszym przypadku ewangelicko-reformowanego, były postylle, czyli zbiory kazań na poszczególne święta, niedziele, uroczyste pamiętki czy dni zwykłe w roku liturgicznym. Jednak oprócz przedstawiania w dziełach kwestii im właściwych, poszerzano je o elementy polemiczne, często utrzymane w bardzo ostrym tonie, skierowane przede wszystkim przeciw nauce i praktykom Kościoła rzymskokatolickiego.

Spośród grona polskich autorów – polemistów kalwińskich działających w XVI i pierwszej połowie XVII wieku wyróżnić możemy: Marcina Krowickiego, Grzegorza Pawła z Brzezin, Grzegorza z Żarnowca zwanego Żarnowczykiem a także Krzysztofa Kraińskiego, czy w końcu Mikołaja Reja z Nagłowic. Krytyka większości, bo przecież nie wszystkich praktyk religijnych obecnych w Kościele katolickim, dotyczyła także życia zakonnego, wspólnotowego – innymi słowy wszelkich przejawów dodatkowej wspólnotowości życia chrześcijańskiego, poza wspólnie przeżywanymi nabożeństwami i uroczystościami, co w przypadku Kościołów konfesji reformowanej zdaje się być oczywiste. Zakony i zakonników (choć najczęściej używano formy: mnich) postrzegano i ukazywano jako ludzi lubiących się w doczesnym życiu, pełnym dostatku, niewymagającym nadmiaru

pracy i obowiązków. W sensie eklezjalnym nie wiązano z istnieniem zakonów żadnego dodatkowego ubogacenia życia religijnego w chrześcijaństwie. Określając bowiem zakonników mianem papieskich mnichów, jednoznacznie ukazywano błędy teologiczne, poprzez które, zdaniem kalwińskich autorów, ustanowiono i ukonstytuowano w Kościele instytucję zakonów. Z drugiej strony jednak z wielkim szacunkiem przedstawiano chociażby osobę św. Pawła z Teb zwanego Pustelnikiem, którego życie w samotności stawiano za wzór dla każdego chrześcijanina. Zaznaczmy, iż nie był to jednorazowy przykład ukazywania w źródłach ewangelicznych postawy życia pustelniczego, poświęconego modlitwie w samotności, jako możliwy do naśladowania, a przynajmniej duchowo pożyteczny. Choć życie pustelnicze, w którym brak reguły i stosownych przepisów je określających nie może być dziś rozumiane jako życie zakonne, jednak jak zauważymy, wówczas odbierano je również jako formę życia kontemplacyjnego, kojarzoną z życiem zakonnym, mniszym.

W przedłożonym artykule, ze zrozumiałych przyczyn objętościowych, omówiona zostanie twórczość trzech autorów. Wybrani spośród niezbyt przecież licznego grona kalwińskich działaczy- polemistów, zdają się oni reprezentować swoje środowisko w sposób zupełny i wyczerpujący dla tak sformułowanego tematu. Każdy również na swój sposób, bardziej lub mniej polemicznie, porusza inny aspekt dotyczący katolickich zakonów.

## 2. Marcin Krowicki - niestrudzony szermierz protestantyzmu

Autorem, który w charakterystycznie zawzięty a zarazem wnikliwy sposób podjął temat katolickich zakonów, był Marcin Krowicki. Niewątpliwie zasługuje on na miano jednego z najistotniejszych oraz bardzo płodnych twórczo pisarzy- polemistów reformacyjnych w Rzeczypospolitej. Po porzuceniu godności kapłańskiej w Kościele katolickim, przyjął Krowicki wyznanie reformowane. Rozwój jego myśli i postaw religijnych ewaluował od katolicyzmu, przez kalwinizm, po arianizm w końcowych latach życia. Najprawdopodobniej podczas pracy w charakterze pisarza na dworze ówczesnego starosty przemyskiego Piotra Kmity (późniejszego wojewody krakowskiego) Krowicki odkrył w sobie duże zainteresowanie literaturą humanistyczną. Wspaniała biblioteka Piotra Kmity, do której Krowicki miał dostęp, zawierała w swych zbiorach dzieła Erazma i innych humanistów. Tam również miał przyjemność poznać m.in. Stanisława Orzechowskiego i Jakuba Przyłuskiego<sup>2</sup>. W latach trzydziestych XVI wieku przyjął Krowicki święcenia kapłańskie i otrzymał probostwo w Sądowej Wiszni. Po stosunkowo krótkim okresie posługi, w grud-

<sup>2</sup> H. Barycz, *Krowicki Marcin*, w: *Polski słownik biograficzny*, T. XV, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 351.

niu 1550, Krowicki niejako uniesiony prądem nowinek religijnych przetaczających się przez Rzeczpospolitą, podczas synodu w Przemyślu wystąpił z postulatem udzielania wiernym Komunii pod obiema postaciami. Opowiedział się również, co charakterystyczne dla pogranicza polsko - ruskiego, za przyjmowaniem do Kościoła rzymskiego wiernych Kościołów wschodnich, bez konieczności ponownego chrztu. Punktem zwrotnym w jego życiu kapłańskim, jak również społecznym, było zawarcie związku małżeńskiego z Magdaleną Pobiedzińską<sup>3</sup>. Krowicki uchodzi bowiem za pierwszego polskiego księdza katolickiego, który zawarł związek małżeński. Po zaocznym wyroku sądu biskupiego, orzekającego wobec Krowickiego herezję i pozbawiając go beneficjów kościelnych oraz konfiskatę mienia, przeszedł zdecydowanie do obozu reformacyjnego. W kwietniu 1551 roku został kaznodzieją na zamku Mikołaja Oleśnickiego w Pińczowie<sup>4</sup>. Dokładną analizę drogi religijnej Krowickiego przeprowadził w ubiegłym wieku Henryk Barycz, wnikliwie badając koleje losów tego polemisty<sup>5</sup>. Z jego badań wynika, że Krowicki w latach 1551 -1562 był zwolennikiem konfesji helweckiej, zatem należał do Kościoła reformowanego. W 1560 roku ukazało się w Pińczowie jego dzieło „Obrona nauki prawdziwej i wiary starodawnej krześcijańskiej ...”, które dodatkowo doczekało się kolejnych wydań już po śmierci autora, a nie było to wówczas powszechnym zwyczajem. To obszernie skierowane do wszystkich chrześcijan było wołaniem Krowickiego o zachowanie czystej nauki wynikającej bezpośrednio z Pisma Świętego oraz opartej na tradycji Kościoła pierwszych wieków. W obszernej przedmowie, która była nieodzowną częścią tego rodzaju dzieł, Krowicki zwraca się do czytelnika tymi słowami: „Napisałem tu obronę starodawnej a chrześcijańskiej wiary, naprzeciwko Papieżowi Rzymskiemu, y Biskupowi Krakowskiemu. Przeto Bracie moy miły, gdy będziesz czytał, te obrone moje: proszę cię dla Pana Boga i Syna jego miłego Jezu Krystha, przed którym, ja y ty, w krótkim czasie musisz sthanąć, y z każdego słowa próżnego liczbę czynić, abyś się nie gorszył z tego [...] Aczkołwiek ci papież tego w prawie swym własnym y niepobożnym zakazał, aby żaden człowiek naprzeciwko prałatom Kościoła Rzymskiego nie pisał y karać ich nie śmiał, by też y wszyscy ludzi do piekła za sobą wiedli<sup>6</sup>”. Zwracając się zatem w przedmowie do czytelników, Krowicki zdawał sobie sprawę, że poruszane przez niego tematy mogą uchodzić za trudne, a czasem nawet za niedopuszczalne w sferach społeczeństwa

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Krowicki zastąpił na tym stanowisku Franciszka Stankara, którego idee ciążyły już w kierunku antytrynitaryzmu.

<sup>5</sup> Zob. H. Barycz, *Marcin Krowicki- polemista i pamphletista polskiej reformacji*, w: tegoż, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy – idee – ludzie – książki*, Warszawa 1971, s. 297-370.

<sup>6</sup> M. Krowicki, *Obrona nauki prawdziwej y wiary starodawney Krześcijańskiej, którey uczyli Prorocy, Krystus Syn Boży, y Apostołowie jego Święci. Naprzeciwko nauce fałszywey y wierze nawey, kthorey uczy w kościelech swoich Papież Rzymski, a którey odpowiedzią swoją broni Jędrzey Biskup Krakowsky*, Pińczów 1560 (BN, sygn. mf.B397), s. [6v].

katolickiego. Nakłaniał mimo to do głębokiej refleksji nad eklezjologią oraz wypływającą z niej wizją prawdziwie chrześcijańskiego życia zgodnego ze Słowem Bożym i jemu tylko poddanym.

### 3. Przeciw zakonom i składaniu ślubów

„Nie będę tu nic o onych mnichach albo pustelnikach starodawnych przypominał...ale tylko o tych mnichach dzisiejszego wieku będę mówił, skąd się wzięli y jako dawno powstali, a zwłaszcza, którzy ani na puszczy osobno nie mieszkają, ani się w żadnej nauce pobożnej ćwiczą, jeno tylko sukniami y goleniem głów, od inszych ludzi się odmieniają”<sup>7</sup>

Tymi słowami Marcin Krowicki, wyznawca i niestrudzony szermierz chrześcijaństwa nurtu reformowanego, powziął w swej „Obronie nauki...” temat katolickich zakonów. Choć, jak wykazano wyżej, celem autora „Obrony nauki...” było ukazanie i odniesienie się do współczesnych mu kongregacji zakonnych, to z drugiej strony nie omieszkał on również wspomnieć o tych, które jego zdaniem dały początek istnieniu zakonów w Kościele katolickim. Krowicki najwyraźniej znał przepisy kościelne dotyczące powoływania do życia i funkcjonowania zakonów. Z analizy dzieła wynika, iż wiedział, że aby mógł istnieć dany zakon, to obok wspólnego życia jego członków, musiał posiadać regułę, która to życie wspólnotowe regulowała i potwierdzała autorytetem papieża. Wymienia ich wiele, z czego większość nazywa benedyktyńskimi, szczególnie takim mianem określając te powstałe najwcześniej. Nierzadko delikatnie uszczypliwie i z dozą lekkiej pogardy odnosi się do papieży, którzy dane reguły zatwierdzali. Przykład św. Jana Gwalberta doskonale ilustruje język, którego używa Krowicki opisując powstanie jednej z reguł. „Potym Jan Gwalbertus Florenczyk Regułę sobie nową wymyślił, y Benedyktową takiesz nazwał, kthórą siódmy Grzegorz Papierz nigromantyk albo czarnoksiężnik potwierdził”.<sup>8</sup> O powstaniu zakonu norbertanów – premonstratensów dowiadujemy się, że: „Northbertus Lotharyński, wymyślił sobie regułę Premonstrateńską którą nazwał Kanoniczą, powiedając, iż ta Reguła jest z nieba przyniesiona na ziemię y dlatego ja nazwał Premontratensis Ordo, jakoby z nieba ukazany zakon”<sup>9</sup>.

Krowicki poddał gruntownej analizie historię i tradycje związane z istnieniem w Kościele rzymskim zakonów, a także omówił życie wspólnotowe zakonników oparte na poszczególnych regułach. Stwierdził, że ci, którzy ustanawiali instytucje zakonów, oraz ci, którzy wchodzili w skład poszczególnych zgromadzeń, czynili

<sup>7</sup> Tamże, s. 133.

<sup>8</sup> M. Krowicki, *Obrona nauki prawdziwej*, s. 134.

<sup>9</sup> Tamże, s. 135.

to przez mało gruntowną znajomość Pisma Świętego. Gdyby bowiem było inaczej, posiadano by wiedzę, że dla osiągnięcia życia wiecznego wystarczy chrześcijaninowi Biblia, jej obietnice zawarte w Słowie Bożym, u Proroków, w Ewangeliach. Nie trzeba zatem, według Krowickiego, tworzyć jakichkolwiek reguł ( tutaj również wymienia poszczególne: benedyktyńską, franciszkańską, augustiańską, kanonicką etc.), aby przeżywać w świadomy sposób swoją wiarę.

„Czemu vota czynią obiecując posłuszeństwo, czystość i ubóstwo : Izali nie dlatego, aby się tymi cnotami Panu Bogu zalecali, podobali y królestwo niebieskie przez nie otrzymali ?”<sup>10</sup>. Składanie ślubów zakonnych Krowicki poddaje krytyce z całą mocą. Twierdzi również, że składanie ślubów jest zerwaniem i zaprzeczeniem ślubu złożonego Bogu Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu na chrzcie świętym. Każdy zakonnik, jak podaje dalej kalwinista, ślubuje być posłusznym nie nauce Proroków i Apostołów, nie Ewangeliach świętej, lecz każdorazowo, zależnie od zakonu, nowej regule. Chrześcijanin od Chrystusa bowiem przyjął swoją nazwę, Chrystusowi powierzony został na chrzcie, oraz tylko Chrystusowi winien jest należne posłuszeństwo. „ I co jest inszego wyrzec się Pana Jezusa Krysta y zaprzeczyć imienia jego, jedno się niezwać od Krystusa krześcijaninem, ale się zwać od Dominika Dominikowie : od Franciszka Franciszkowie: od Benedykta Benedyktowie”<sup>11</sup>. Inną drogą, jak dalej dowodzi, podążają mnisi, a nie jest to droga zgodna z Pismem Świętym. Przyjmując bowiem regułę życia zakonnego, zrywają zakonnicy z chrześcijaństwem, bowiem: „Izali Franciszek za was umęczon; Izaliście w imię Dominikowe ,Antoniowe, Benedyktowe, Bernardynowe ochrzczeni: Są thedy znaki iż się pierwszej przysięgi Panu Bogu uczynionej przycie, i wyrzekacie: przeto też sobie insze imiona nowe zmyślacie. Panie Boże daj wam upamiętanie”<sup>12</sup>. Bóg przecież mówił na kartach Starego Testamentu o posłuszeństwie wobec Niego, zakonnicy natomiast składając ślub posłuszeństwa, nie składają go Panu, ale przełożonym w zakonie, obecnemu, jak i każdemu następnemu. Ustosunkowując się natomiast do zakonnych ślubów czystości Krowicki dowodził, że czystość jest darem Bożym, nie każdemu z nieba danym. Za św. Pawłem podaje: „kto nie ma tego daru niechaj w małżeństwie mieszka, albowiem jest lepiej w małżeństwie żyć niżli w zapalczywości być”<sup>13</sup>. Analizując śluby czystości, kalwiniści rozróżniali kwestie bezcelestwa, jak również celibatu duchownych. Dowodzili, iż celibat jest wymysłem czysto ludzkim, na który próżno szukać poparcia w Piśmie Świętym; jest zamierzonym zabiegiem w celu wywyższenia kapłanów i zakonników wobec pozostałej, większej przecież rzeszy wiernych chrześcijan. Jeżeli dziewictwo

<sup>10</sup> Tamże, s. 133.

<sup>11</sup> M. Krowicki, *Obrona nauki prawdziwej*, s. 138.

<sup>12</sup> Tamże, s. 139.

<sup>13</sup> Tamże

cielesne mogłoby pojednać i usprawiedliwić nas przed Bogiem, daremna byłaby wobec tego męka i śmierć Chrystusa.

„Panów bogatszych na świecie nie masz, którzy by nic nie robiąc tak wiele bogactw mieli, jako wy macie”<sup>14</sup>. Tymi słowami odnosi się z kolei polemista Krowicki do ślubu ubóstwa, który zobowiązani są składać zakonnicy. Twierdził, iż mnisi prowadzą bardzo wygodne życie, polegające na wykonywaniu tych samych czynności każdego dnia. „Gdzie może być większy dostatek wszystkiego; większa rozkosz świata tego, większe kochanie ciała swego, jako jest w klasztorzech: jednej godziny mnisi idą spać, jednej godziny wstawają, jednej godziny jedzą, jednej godziny piją... Powiedz, jeśli królowie, cesarzowie i panowie mogą tak używać na świecie? Często się kroć przydarza królom i wielkim panom, iż muszą nie jeść aż do nocy...To jawnie widzimy, iż mnisi nic nie robią jedno próżnując w klasztorzech siedzą i darmo chleb jedzą, są wtedy w klątwie Bożej wszyscy wespół z onymi Sodomczyki i Gomorczyki, którzy się dla próżnowania do piekła zapadli, jako pisze Ezechiel Prorok”<sup>15</sup>.

Poruszając temat katolickich zakonów, nie pominął także Krowicki tych żeńskich. Nie ograniczył się w tym przypadku tylko do wyliczenia reguł czy ślubów, ale z dużym zaangażowaniem zwrócił się do rodziców przyszłych zakonnicek. Nie można również wykluczyć, że autor miał do czynienia z ludźmi, których córki wstąpiły do klasztorów. Skłania ku temu forma przedstawienia tej kwestii w tekście, utrzymana częściowo w formie dialogu. Krowicki ukazuje w nim także przyczyny, które kierowały rodzicami przy podejmowaniu życiowych decyzji ich córek.

„O Oycowie, oycowie: O Matki, matki. Co swoje dziatki dajecie, na takowe bluźnierstwa, y posługi Diabelskie, poniesiecie ciężkie y straszliwe brzemiona przed Sąd Boży”<sup>16</sup>. Te słowa skierował Krowicki do rodziców młodych kobiet, które zdecydowały się na wstąpienie w szeregi zakonów, wskazując dalej na przyczyny tych wyborów. Za czynniki, które bezpośrednio wpłynęły na decyzje rodziców względem córek, wymienia ubóstwo, niedomaganie materialne i intelektualne. Stara się wytłumaczyć na podstawie Pisma Świętego, że oddanie dziecka do zakonu jest wielkim błędem oraz brakiem ufności Bogu. „Ale rzeczesz: iam ubogi, dziewczek mam wiele, dostatku nie mam, cosz mam czynić?”<sup>17</sup>. Autor zrazu podaje odpowiedź, którą cechuje postawa bezwzględnej ufności w miłość Boga do człowieka. Krowicki radzi i poucza: „Powie ci co masz czynić. Naprzód masz Panu Bogu wierzyć y ufać, iż ten który ciebie do tego czasu żywił, pożywi cie do końca y dziatki twoje przy tobie”<sup>18</sup>. Podtrzymując dalej ów wątek Krowicki przekonuje, że Bóg - miłosierny Ojciec,

<sup>14</sup> Tamże, s. 139.

<sup>15</sup> M. Krowicki, *Obrona nauki prawdziwej*, s. 140.

<sup>16</sup> Tamże, s. 149.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże.

który dał życie i obdarzył potomstwem, zatroszczy się o codzienne pożywienie i potrzeby życiowe swych dzieci. Skoro zatem żywi ptactwo i inne zwierzęta, jak mógłby nie żywić istot stworzonych na swoje podobieństwo, jako najwyższe ze stworzeń.

Drugim z powodów, dla których rodzice zezwalają na oddanie córek do zakonów, jest według Krowickiego zapewnienie im dobrej nauki i starannego wykształcenia. Powinności edukacyjne w zakonach, w tym przypadku żeńskich, autor sprowadza do obowiązkowego czytania reguł oraz żywotów świętych. Takie praktyki nie są, jego zdaniem, wystarczające do osiągnięcia rzetelnego wykształcenia: „Bo mu naprzód ukarzą y podadzą, Panny Mariey ołtarzyki, ogródki, wianki, y korzonki. A miast o Boga y Syna jego, ukażą mu, y dadzą za Patrona, za przyczynę, y jednacza Brygidę, Jagnieszke, Dominika, Franciszka, Benedykta. Tymi Patrony dziecię twoje obdarują, aby się do nich zawždy uciekało, wzywało, i w nich nadzieje wszystkie pokładało, aż do samej śmierci”<sup>19</sup>. Kontynuując ten wątek Krowicki stosuje argumentację teologiczną, właściwą dla ewangelicyzmu reformowanego jak i dla całego protestantyzmu. Zauważamy u niego postawę całkowitego zawierzenia jedynie Bogu, którego nauka zapisana jest w Piśmie Świętym, poza którym próżno szukać wskazówek na życie doczesne oraz jakichkolwiek zapewnień dotyczących życia przyszłego po dokonaniu żywota ziemskiego.

„Kiedy pierścień na ręce podawają: tedy tymi słowy do nich mówią. Wezmij pierścień wiary, znak Ducha Świętego, abyś nazwana była oblubienicą Bożą, jeśli że mu będziesz wiernie y czyście służyła ; jeszcze pierścień znakiem Ducha Świętego nazywają. Znaki Ducha Świętego są w Kościele Świętym, krzest y używanie Wieczerey Pańskiej<sup>20</sup>. Jeśli bowiem człowiek żyje zgodnie z nauką Chrystusa, jeśli wspomaga potrzebującego, potrafi okazywać wdzięczność Bogu za otrzymane dary i łaski znaczy, że dary Ducha Świętego otrzymał. Krowicki neguje, zgodnie zresztą z nurtem protestantyzmu reformowanego, wszelkie zewnętrzne przejawy kultu i duchowości. W Słowie Bożym, wedle późniejszego hasła *solī Deo gloria*, zawarta jest cała prawda o Bogu i Jego nauka. Ewangelia Jezusa Chrystusa zaś zawiera w sobie wszelkie wskazówki do prawdziwie chrześcijańskiego życia na ziemi, oraz nadzieje, czy wręcz zapewnienie, o obietnicy życia wiecznego w niebie.

<sup>19</sup> Tamże, s. 150.

<sup>20</sup> M. Krowicki, *Obrona nauki prawdziwej*, s. 150.



#### 4. Grzegorz zwany Żarnowczykiem - antyjezuicki polemista

Temat katolickich zakonów poruszył także inny działacz i polemista nurtu reformowanego Grzegorz z Żarnowca. Późniejszy autor, zarówno obszernej „Postylli...” jak i „Obrony...”, urodził się około 1528 roku w Żarnowcu na ziemi Małopolskiej. Najprawdopodobniej studiował teologię w Krakowie, czym można tłumaczyć jego późniejszą, wykazaną w pracach znajomość zagadnień teologicznych oraz dzieł pisarzy wczesnochrześcijańskich, na co zwrócił uwagę K. Kolbuszewski<sup>21</sup>, choć z tym nie wszyscy badacze się zgadzają<sup>22</sup>.

W swej „Obronie Postylli ewangelickiej...”, która była częścią wielkiej polemiki z jezuitami, Grzegorz wątki dotyczące zakonów porusza w sposób mniej uporządkowany niż Krowicki. Przedstawia zakony omawiając takie kwestie jak: małżeństwo czy panieństwo. „Tak nam w tym niesłusznie urągają, żebyśmy małżeństwo z panieństwem równać albo małżeństwo nad panieństwo przekładać mieli. Bo jaśnie w postylli swej deklarują się ewangelicy, że panieństwa które jest i wedle ciała i ducha czyste, i które jest nie z musu, ale z daru Bożego dane (o które dziś trudno) nie ganią, i zawždy to pełnymi usty wyznawają, iż acz przed Bogiem i Sądem Jego te dwa stany równe są ze strony dostojności, ale w życiu świata tego i w rozmyślaniu sobie rzeczy Boskich, sposobniejszy jest stan dziewiczy...Ale żeby miał mieć zapłatę większą nad małżeństwo święte, tego nigdzie Pismo Święte nie uczy ani ukazuje, i Jezuita tego Pismem nigdzie nie dowiedzie...A jeśli przeciwko ślubom mniszym i mniszek ewangelicy co mówią i piszą, to słusznie czynią. Bo tych ślubów swoich ze Słowa Bożego nie mają, i poniewolnie je przeciwko wolności Kościoła miłego Boga sobie przyjmują...”<sup>23</sup>. Żarnowczyk w wyżej wymienionym fragmencie swego dzieła dokonuje szerszej analizy kwestii małżeństwa. Zestawia je bowiem z życiem w samotności, ale rozumianej czy wymuszonej ustawami zakonnymi. Nie neguje bezżeństwa i dziewictwa jako pewnego przejawu formy ascezy, ale piętnuje, w tym przypadku odnosząc się do jezuitów, z jednej strony życie w celibacie, z drugiej zaprzeczanie i łamanie go.

„A co z Augustyna przywodzi, kthóry s. Pawłem mówi, iż ten kthóry wydawa pannę za mąż dobrze czyni, kto nie wydaje lepiej czyni, iż błogosławieńszą będzie wdowa jeśli bez męża zostanie”<sup>24</sup>. Owo porównanie obydwu stanów ma

<sup>21</sup> Zob. K. Kolbuszewski, *Postyllografja Polska XVI i XVII wieku*, Kraków 1921.

<sup>22</sup> Zob. J.T. Maciuszko, *Ewangelicka postyllo grafia polska XVI-XVIII wieku. Charakterystyka-analiza porównawcza- recepcja*, Warszawa 1987, s. 116.

<sup>23</sup> Grzegorz z Żarnowca, *Obrona Postylli Ewangelickiej, to jest, odpowiedź na Apologię Jezuicką w Krakowie niedawno wydaną, która odpowiedź w pierwszej części zamyka w sobie dziesięcioro kazań, naprzeciwko sześciorgom kazań Apologii Jezuickiej. A w drugiej części okazanie dowodne i obronę prawd Ewangelickich w tejże Apologii uczynionych*, Kraków 1586, (BN, sygn. SD XVI.F.116), s. 123.

<sup>24</sup> Tamże, s. 124.

u Żarnowczyka znaczenie eschatologiczne. „Tu Jezuita zarażoney opiniey sfoiey podpory nie ma, o większey zapłacie stanu dziewiczego przed sądem Bożym nad Małżeński stan<sup>25</sup>. Kwestie dotyczące analizowanego zagadnienia są przez Żarnowczyka poruszane fragmentarycznie. Znajdujemy je, jak wykazano wyżej, we fragmencie dotyczącym małżeństwa i bezżeństwa. Natomiast w akapicie w całości poświęconemu zakonom Grzegorz niejako powtarza tezy i argumenty formułowane wcześniej przez Krowickiego. Stara się wykazać, jak wielkim błędem a zarazem odrzuceniem prawdziwie chrześcijańskiej nauki jest przyjęcie ślubów oraz życie w zakonie. Można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że Żarnowczyk znał „Obronę...” autorstwa Krowickiego. Przemawia za tym chociażby podobna narracja, tożsama argumentacja oraz sposób formułowania wniosków końcowych. Żarnowczyk, podobnie jak wcześniej Krowicki, dowodził, iż przyjęcie ślubów zakonnych jest zaprzeczeniem i wręcz wyrzeczeniem się przysięgi chrzcielnej.

„O mnichach czo pisać y pracy szkoda y papiru. Bo jako thy Reguły Mnisze poszły z domysłu ludzkiego dobrze po czasiech Apostolskich, tak niczym inszym nie są, jedno wyniszczeniem Krztu świętego a odstąpieniem od onej profesyey y przysięgi, kthorośmy na Krzecie uczynili Jezusowi Krystusowi (od którego się zowiemy Krześciany)”<sup>26</sup>.

## 5. Krzysztof Kraiński - wzmianka o różnicy zdań

Przedstawiając w zarysie kwestię postrzegania przez polskich zwolenników reformacji szwajcarskiej życia i funkcjonowania duchowieństwa w zgromadzeniach zakonnych, widzimy, iż życie kontemplacyjne nie cieszyło się wśród prezentowanych autorów zbyt dużym poważaniem, nie mówiąc już o dyskusji na temat kwestii teologicznych. Te bowiem, na podstawie autorytetu Pisma Świętego, jak każdorazowo zaznaczali autorzy, zostały ukazane jako całkowicie niezgodne z religią chrześcijańską, bogatą już przecież w tym okresie w wielość konfesji. Nie tylko jednak na sprawy codziennej egzystencji w zakonach zwracali uwagę kalwińscy pisarze. Zнали także, co warte odnotowania, głoszoną przez zakony naukę. Jeden z autorów reformowanych wytknął nawet zakonom, że w kwestiach teologicznych istnieją rozbieżności w łonie Kościoła katolickiego pomiędzy zakonami. W „Postylli Kościoła Powszechnego Apostolskiego” (1609-1611) Krzysztof Kraiński, działacz kalwiński w Lublinie i superintendent zborów małopolskich, omawiając kwestię niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny, przedstawił spór między zakonami franciszkanów i dominikanów dotyczący

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Grzegorz z Żarnowca, *Obrona Postylli Ewangelickiej...*, s.127.

tego problemu. „Ci Franciszkani wielki spór wiedli, i jeszcze teraz wiodą potajemnie z Dominikanami o poczęciu Panny Maryey. Franciszkani twierdzili y twierdzą że się poczęła bez grzechu pierworodnego. A Dominikani tego wszystkiego przeli i teraz jeszcze przą , twierdząc, że się poczęła w grzechu pierworodnym , jako y inszy ludzie. I dowodzili tego Dominikani, Pismem świętym, Doktorami Chrześcijańskimi y racyami pewnymi. Frasziszskani zasię dowodzili tego mniemania swego przywilejami osobnymi, y cudami zmyślonemi powiadając, gdy Dominikanin uczył, iż Panna Marya poczęła się w grzechu pierworodnym, tedy pies czarny skoczywszy nań gdy z kazalnicy schodził, miał go zaraz pożreć”<sup>27</sup>. Ukazując spór między przedstawicielami zakonów katolickich, Kraiński stawia siebie i swych współwyznawców niejako w roli rozjemców tak pisząc: „Słyszysz mój miły Chrześcianinie, jako Mniszy Franciszkani z Mnichami Dominikany, nie zgadzając się o poczęcie Panny Maryey, spór z sobą wielki wiodą. Który spór my rozyemniąc, a chwały Bożej ochraniając, wyznawamy to: acz Panna Marya jest błogosławiona, święta i czysta, z łaski i z daru Bożego, którą jeszcze w żywocie Pan Bóg obrał i poświęcił, aby była matką syna jego miłego Jezusa Chrystusa”<sup>28</sup>.

## 6. Czerpanie z reformowanych źródeł?

Omawiając zagadnienie polemiki kalwinistów polskich wobec katolickich zgromadzeń zakonnych, czy też poglądy na inne kwestie teologiczne i społeczne, należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną ogólną, aczkolwiek istotną kwestię. Począwszy od roku wystąpienia Marcina Lutra przeciw papieskim odpustom wyróżnia się w historiografii dotyczącej historii idei religijnych proces tzw. konfesjonalizacji Kościołów wyrosłych na gruncie szesnastowiecznej reformacji. Kościół ewangelicko – reformowany, którego kilku polskich wyznawców, a zarazem teologów krótko przedstawiono wyżej, wyodrębnił się podczas tego właśnie procesu. Przyznać przy tym należy, iż w procesie budowy i organizacji nowego Kościoła, już różnego od ewangelicko - augsburskiego (lutrańskiego), przed zwolennikami konfesji reformowanej stało nieco trudniejsze zadanie. Polegało ono bowiem na tym, że w kontekście teologicznym jak i ustrojowym, organizacyjnym, musieli oni ukazać swą odrębność już nie tylko od Kościoła rzymskokatolickiego, ale także od Kościoła bratniego, lutrańskiego. Zadanie owo stanęło również przed polskimi autorami przynależącymi do Kościoła reformowanego. Nasuwa się zatem oczywiste pytanie, czy mieli na czym się wzorować w określaniu i ukazywaniu

<sup>27</sup> K. Kraiński, *Postylla Kościoła Powszechnego Apostolskiego, Słowem Bożym ugruntowanego i zbudowanego na Jezusie Chrystusie. Spisana ku chwale Bogu w Trójcy S. Jedynemu przez księdza Krzysztofa Kraińskiego*, Cz. 3: O świętych, Łaszczów 1609-1611, (WBC, sygn.Mf 4508-4510) s. 554.

<sup>28</sup> Tamże, s. 554-555.

swych poglądów i przekonań dla interesującego nas tematu? Jakie stanowisko wobec katolickich zakonów prezentowali ojcowie reformacji szwajcarskiej? Otóż okazuje się, że zasobnych i bogatych w treść jeśli chodzi o tematykę zakonną dzieł twórców wyznania reformowanego nie znajdujemy. Przyjmuje się, że przyjęli oni w tej kwestii przekonania Marcina Lutera, które odzwierciedlały prawdziwe uczucia przedstawicieli reformacji protestanckiej wobec zakonników i zakonów. Nie oznacza to jednak, że twórcy ewangelicyzmu reformowanego zupełnie pomijali milczeniem interesujący nas temat.

Jan Kalwin, komentując 25 rozdział Ewangelii wg św. Mateusza (o dziesięciu pannach), pisał:

„Choć możemy darzyć podziwem celibat oraz refleksyjne życie z dala od zwykłych spraw, mądrzy i rozważni ludzie na podstawie własnych doświadczeń stwierdzili, że ci, którzy doświadczyli zwykłego życia oraz poznali zasady obowiązujące w kontaktach międzyludzkich, są znacznie lepiej przygotowani i wyposażeni do służby w Kościele<sup>29</sup>”. Kalwin bardzo cenił wszelkie działania człowieka, szczególnie w wymiarze społecznym, które służyły innym ludziom. O kwestii dotyczącej życia monastycznego, znajdujemy także wzmiankę w dziele życia Jana Kalwina „*Institutio religionis christianae*”, którego wydanie z 1549 roku zostało poszerzone o księgę poświęconą Kościołowi. Czytamy w niej:

„Przyjrzelśmy się tym stowarzyszeniom kościelnym, które istniały w ustroju pierwotnego Kościoła, lecz później uległy z czasem demoralizacji... i dziś uchowały się w łonie Kościoła papieskiego...będąc w istocie niczym innym, niż zwykłą maską<sup>30</sup>”

O życiu zakonnym mówił także reformator Zurychu Ulrich Zwingli w swoich 67 artykułach ogłoszonych w 1523 roku. W artykule 26 czytamy: „Nic nie jest tak niemiłe Bogu jak obłuda. Wynika z tego dla nas wnioski, że wszystko, co ma obłudnie nadawać człowiekowi pozory lepszego, niż jest w rzeczywistości, jest wielką obłudą i bezceństwem. Dotyczy to habitów, odznak, tonsury etc.<sup>31</sup>”. W 27 artykule z kolei dowodzi: „Wszyscy chrześcijanie są braćmi Chrystusa i dla siebie; nikt w obliczu Ojca nie powinien się wynosić nad drugiego. Dotyczy to zakonów, sekt i hufców<sup>32</sup>”.

<sup>29</sup> *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. Raitt, Kraków 2011, s. 337.

<sup>30</sup> *Hitherto we have reviewed those ecclesiastical orders which existed in the government of the primitive Church; but afterwards corrupted by time [...] now Orly retain the name in the Papal Church, and are, in fact, nothing but mere masks*, J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Book IV, Cht. VI, Grand Rapids, Michigan 1979, s. 353.

<sup>31</sup> U. Zwingli, *67 artykułów*, „Jednota - miesięcznik religijno-społeczny” 7/8 (1981), s. 22.

<sup>32</sup> Tamże.

## Zakończenie

W niniejszym artykule została ukazana postawa, jaką prezentowali wybrani polscy autorzy kalwińscy wobec katolickich zgromadzeń zakonnych. Wielość poruszanych przez nich wątków świadczyć może z jednej strony o głębokim zainteresowaniu, jakim darzyli oni zakony, z drugiej natomiast o przypuszczalnym traktowaniu ich jako równych przeciwników w walce o chrześcijańskie dusze. Z analizy treści prezentowanych dzieł wyłania się obraz zakonników jako ludzi próżnych, którzy swoim życiem nie wnoszą nic do życia wiernych chrześcijan. Zostali także ukazani oni jako ludzie, którzy dla własnej chwały i sławy przyodziali się w habity, aby odróżnić się od pozostałej części ludu chrześcijańskiego. Stosując argumenty teologiczne i duchowe polscy kalwińscy ukazali błędną wykładnię nauki płynącej z Pisma Świętego, która ich zdaniem dała początek istnieniu zakonów w Kościele. Z drugiej strony należy przyznać, że polemika, którą podjęli reformowani działacze, nie była pozbawiona zarówno głębokich treści teologicznych, jak również wiedzy o samych zakonach.

## Bibliografia

- Barycz, H, *Krowicki Marcin*, w: *Polski słownik biograficzny*, T. XV, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 351.
- Barycz, H, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy – idee – ludzie – książki*, Warszawa 1971.
- Calvin, J, *Institutes of the Christian Religion*, Book IV, Cht. VI, Grand Rapids, Michigan 1979.
- Delumeau, J, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Narodziny i rozwój reformy protestanckiej*, T.1, Warszawa 1986.
- Duchowość chrześcijańska*, T.2: Późne średniowiecze i reformacja, red. J. Raitt, Kraków 2011.
- Historia chrześcijaństwa. By lepiej zrozumieć nasze czasy*, red. A. Corbin, Kraków 2009.
- „Jednota- miesięcznik religijno-społeczny”, 7- 8 (1981).
- Grzegorz z Żarnowca, *Obrona Postylli Ewangelickiej, to jest, odpowiedź na Apologię Jezuicką w Krakowie niedawno wydaną, która odpowiedź w pierwszej części zamyka w sobie dziesięcioro kazań, naprzeciwko sześciorgom kazań Apologii Jezuickiej. A w drugiej części okazanie dowodne i obronę prawd Ewangelickich w teźże Apologii uczynionych*, Kraków 1586.
- Kolbuszewski, K, *Postyllografja Polska XVI i XVII wieku*, Kraków 1921.
- Kraiński, K , *Postylla Kościoła Powszechnego Apostolskiego, Słowem Bożym ugruntowanego y zbudowanego na Jezusie Chrystusie. Spisana ku chwale Bogu w Trójcy S. Jedynemu przez księdza Krzysztofa Kraińskiego. Cz.3 O świętych*, Łaszczów 1609-1611.
- Krowicki, M, *Obrona nauki prawdziwey y wiary starodawney Krześcijańskiej, którey uczyli Prorocy, Krystus Syn Boży, y Apostołowie jego Świąci. Naprzeciwko nauce fałszywey y wierze nawey, kthorey uczy w kościelech swoich Papiież Rzymski, a którey odpowiedzią swoją broni Jędrzey Biskup Krakowsky*, Pińczów 1560.
- Maciuszko, J.T, *Ewangelicka postyllografia polska XVI-XVIII wieku. Charakterystyka- analiza porównawcza- recepcja*, Warszawa 1987.



DAWID GALANCIAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu  
ORCID: 0000-0002-0113-2756

## Kapłani – męczennicy dekanatu łasińskiego z czasów II wojny światowej

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-010](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-010)

Streszczenie: Dekanat łasiński naznaczony jest krwią kapłanów, którzy posługiwali w nim w czasie II wojny światowej. Należeli oni do duchowieństwa ówczesnej diecezji chełmińskiej, dziś diecezji toruńskiej, które poniosło męczeństwo. Świadcami ich śmierci są nieme tablice umieszczone w kościołach dekanatu, które wołają do żyjących, by ocalić ich pamięć i ofiarę. Artykuł przedstawia biogramy męczenników z Łasina, Dąbrówki Królewskiej, Szembruka, Szynwałdu, Strzelec i Świętego. Opisane postacie oraz sposób pozbawiania ich życia przez okupanta pokazują, jak wielkie cierpienie wpisane jest w historię Łasina i jego okolic.

Słowa kluczowe: męczennicy drugiej wojny światowej, dekanat łasiński, okupacja niemiecka

## Priest–Martyrs of the Łasin Deanery in the times of World War II

Abstract: The deanery of Łasin is marked with the blood of priests who served there during World War II. These martyred priests belonged to the Diocese of Chełm, today known as the Diocese of Toruń. In witness to their deaths, dumb plaques located in the churches of the deanery call on the living to preserve the memory of their sacrifice. The article presents short lives of the martyrs from Łasin, Dąbrówka Królewska, Szembruk, Szynwałd, Strzelce and Święte. The figures described, and the way in which they were deprived of their lives by the occupiers, show the enormous suffering inscribed in the history of Łasin and its surroundings.

Keywords: the martyrs of the Second World War, the Deanery of Łasin, German occupation

## Wstęp

Redaktor „Głosu Pomorza” pisał na łamach gazety w 1945 roku: „Spokojne i ciche miasto Łasin. Zdawałoby się, że los powinien uchronić go od rozszalałego terroru hitlerowskiego, bo i za co? Ludność miejska jak i wiejska spokojna, pracowita, od setek lat tu zamieszkała powinna być uchroniona! A jednak pierwsze dni urzędowania band hitlerowskich dały to, że padały od kul tych band najzaciejsi Obywatele miasta i okolicy. Przeszło sto zamordowanych niewinnych ofiar mówi za siebie”<sup>1</sup>. Wśród nich kapłani dekanatu łasińskiego. Połączyła ich miłość do Boga i Ojczyzny, a zarazem tajemnica męczeńskiej śmierci. Tablice pamiątkowe umieszczone w kościołach i na pomnikach wołają dziś, by ocalić od zapomnienia ich ofiarę. Pamięć o drugiej wojnie światowej i jej ofiarach, jak mówił Jan Paweł II, „jest wciąż żywa, rany tego kataklizmu dziejowego długo nie będą zabliźnione”<sup>2</sup>, a sam Kościół „zrodził się z krwi męczenników (...) U kresu drugiego tysiąclecia Kościół znowu stał się Kościołem męczenników (...) To świadectwo nie może zostać zapomniane”<sup>3</sup>. Niniejszy artykuł jest formą upamiętnienia tych świadków wiary – zawiera biogramy kapłanów pomordowanych w czasie II wojny światowej z dekanatu łasińskiego w diecezji toruńskiej oraz informacje o kapłanach spoczywających na jego terenie.

## 1. Tło historyczne

Miejscowość Łasin leży w powiecie grudziądzkim, który wchodzi dziś w obszar terytorialny diecezji toruńskiej, utworzonej przez św. Jana Pawła II 25.03.1992 bullą *Totus Tuus Poloniae populus*. Przed tym wydarzeniem ziemie powiatu grudziądzkiego stanowiły część nieistniejącej już diecezji chełmińskiej. Parafiami wchodzącymi obecnie w skład dekanatu łasińskiego są: Łasin, Dąbrówka Królewska, Rogóźno, Strzelce, Szczepanki, Szembruk, Szynwałd, Święte. Wcześniej należały do dekanatu także parafie: Mokre i Słup. Przed utworzeniem diecezji toruńskiej Łasin i okolice należały do dekanatu grudziądzkiego. *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji chełmińskiej na rok 1969* wymienia następujące parafie dekanatu grudziądzkiego: Grudziądz - św. Krzyża, Grudziądz - Wniebowzięcia

<sup>1</sup> Zginęli śmiercią męczeńską w obozach śmierci i więzieniach hitlerowskich, „Głos Pomorza” 1945, s. 4.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie podczas nabożeństwa czerwcowego*, Toruń 07.06.1999, w: *Bóg jest miłością (J 4, 16), VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, oprac. J. Górny, Olsztyn 1999, s. 74.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *List apostolski do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem jubileuszu roku 2000 „Tertio millennio adveniente”*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/tertio.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html) [05.09.2020], p. 37.



NMP, Grudziądz - św. Mikołaja, Grudziądz - Najświętszego Serca Pana Jezusa, Grudziądz – Mniszek - św. Andrzeja Boboli (parafia utworzona 01.04.1958, a od 01.01.2006 istnieje jako parafia w Pieńkach Królewskich, Grudziądz – Mniszek dziś jest parafią pod wezwaniem św. Józefa Oblubieńca), Dąbrówka Królewska, Łasin, Mokre, Rogózno, Szczepanki, Szembruk, Szynwałd, Szynych, Święte, Turznice, Zawda<sup>4</sup>.

Mówiąc o męczennikach drugiej wojny światowej z dekanatu łańskiego należy odnieść się do duchowieństwa Kościoła chełmińskiego. Stanowiło ono niejednorodną strukturę, podobnie jak mieszkańcy Pomorza. Wśród księży byli tacy, którzy pochodzili zarówno z polskich, jak i niemieckich rodzin. W dniu wybuchu wojny w diecezji chełmińskiej było 697 księży, których uznawano za część tzw. grupy przywódczej, dlatego objęto ich działaniami w ramach Intelligenzaktion. Należy podkreślić, że Niemcy wobec duchownych okazywali szczególną bezwzględność i okrucieństwo zarówno na tle ideologicznym, jak i narodowościowym, tym bardziej, że wielu księży przyczyniało się do przetrwania polskości stojąc na czele lokalnych ruchów narodowościowych. Germanizacja Pomorza w odniesieniu do osób duchownych skupiała się na dwóch celach. Pierwszy: wyłączenie z duszpasterstwa księży mogących być zagrożeniem dla prowadzonej przez Niemców polityki, co osiągnęto przez eliminację fizyczną, wysyłanie do obozów koncentracyjnych i wysiedlanie. Drugi: pozostawienie w parafiach tylko tych księży, którzy nie zaburzali polityki germanizacyjnej, lub nie przeciwstawiali się jej w aktywny sposób. Największe represje wobec duchownych diecezji chełmińskiej przypadły na jesień 1939 – pod wymyślonym pretekstem wzywano duchownych do wyjaśnienia sprawy i zatrzymywano. Późniejszy ich los był uzależniony od kaprysu lokalnych władz okupacyjnych. W latach 1940 – 1945 aresztowania i wezwania na policję również miały miejsce, ale były związane jedynie z konkretnymi zarzutami i należały do rzadkości<sup>5</sup>.

## 2. Powiat grudziądzki w czasie okupacji niemieckiej

Zgodnie z dekretem Hitlera z dnia 08.10.1939 powiat grudziądzki, w skład którego wchodzi obecny dekanat łański, został wcielony do III Rzeszy. Celem Rzeszy wobec zaanektowanych ziem była ich germanizacja oraz integracja gospodarcza z państwem niemieckim, co dokonywało się przez eksterminację ludności, wysiedlanie mieszkających na tych ziemiach Polaków i osadnictwo ludności niemieckiej.

<sup>4</sup> *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji chełmińskiej na rok 1969*, Pelplin 1968, s. 83–87.

<sup>5</sup> Z. Girzyński, *Towarzysze męczeńskiej drogi bl. ks. Stefana Frelichowskiego. Losy duchowieństwa diecezji chełmińskiej w latach 1939 – 1945*, Toruń 2005, s. 33–38.

Zgodnie z tymi założeniami część spośród mieszkańców Pomorza była przeznaczona do unicestwienia, wysiedlenia lub zgermanizowania. Selbstschutz grudziądzki, którego dowódcą był Joachim Gramse, rozpoczął pierwsze aresztowania na tych ziemiach w październiku 1939 roku. Główny atak w ramach niszczenia polskiej inteligencji przez Niemców był skierowany przeciwko duchowieństwu, które w Polsce, a zwłaszcza na Pomorzu, podtrzymywało polskie tradycje oraz kształtowało wśród ludności patriotyczne postawy. Likwidacja duchowieństwa przez Niemców odbywała się według zaplanowanego harmonogramu i obejmowała każdorazowo jeden powiat. Aresztowanych kapłanów z Grudziądza i powiatu przetrzymywano w internacie szkolnym (tzw. „Internat”) w Grudziądzu przy ulicy Chopina lub w karnym więzieniu znajdującym się na ulicy Budkiewicza, w Chełmnie, a także w klasztorze ojców kapucynów w Rywałdzie, gdzie później w dniach 26.09 – 12.10.1953 przebywał także więziony kardynał Stefan Wyszyński. Miejscem ich straceń była wieś Klamry koło Chełmna albo tzw. Księża Góra koło Grudziądza. Duchowni powiatu grudziądzkiego ginęli w egzekucjach, albo zostali skierowani do obozów koncentracyjnych<sup>6</sup>. Księża pełniący posługę w powiatach chełmińskim, grudziądzkim i wąbrzeskim po czasowym pobycie w Rywałdzie, Grudziądzu lub Chełmnie byli przeważnie traceni w największym miejscu kaźni na tym terenie, a więc w lesie rybienieckim koło wsi Klamry. Innymi miejscami straceń były: tzw. „Piaskownia” położona między Dorposzem Szlacheckim a Małym Czystem, las pod Paparzynem, Księża Góra koło Grudziądza, Łopatki i Płutowo. Aresztowania duchownych z powiatów chełmińskiego i grudziądzkiego miały charakter jednorazowej zorganizowanej akcji, natomiast z powiatu wąbrzeskiego odbywały się pod pretekstem, bądź w następstwie zniszczenia figur i krzyży przydrożnych, będącego efektem hitlerowskiej profanacji<sup>7</sup>. Należy podkreślić, że jesienią 1939 roku diecezja chełmińska spośród wszystkich polskich diecezji poniosła największe straty wśród duchowieństwa. Ogółem jesienią 1939 roku zostało zamordowanych przez okupanta niemieckiego 225 księży z tej diecezji. Od stycznia do marca 1940 roku większość spośród przetrzymywanych w lokalnych obozach i miejscach odosobnienia duchownych wywieziono do obozu w Stutthofie. Szacuje się, że z diecezji chełmińskiej było w nim od 140 do 150 księży. Z dniem 09.04.1940 prawie wszystkich księży przetransportowano ze Stutthofu do obozu w Sachsenhausen, a stąd 13.12.1940 do obozu w Dachau. Obóz koncentracyjny w Dachau od grudnia 1940 roku stał się zbiorczym obozem dla duchowieństwa wszystkich okupowanych krajów europejskich i z Niemiec. Ogółem w obozach koncentracyjnych zmarło

<sup>6</sup> A. Jaroszuk, *Powiat grudziądzki, w: Kościół katolicki w latach 1939 – 1945 na terenach obecnej diecezji toruńskiej*, t. 1, red. S. Kardasz, Toruń 1996, 73–75.

<sup>7</sup> J. Walkusz, *Z zagadnień martyrologii duchowieństwa diecezji chełmińskiej*, w: *Z przeszłości diecezji chełmińskiej 1243 – 1992. Materiały z konferencji naukowej w Toruniu 6 XI 1993r.*, red. M. Biskup, Toruń 1994, s. 109.

85 kapłanów z terenu diecezji chełmińskiej. Kapłani zmarli w obozach: Stutthof – 19, Sachsenhausen – 26, Dachau – 33, kilku w obozach: Buchenwald, Gusen, Mauthausen i Auschwitz. Z obozów tych władze niemieckie zwolniły 35 księży, a 48 duchownych doczekało się wyzwolenia w 1945 roku przez wojska alianckie<sup>8</sup>.

### 3. Parafia Łasin

Pierwsze informacje o parafii rzymskokatolickiej w Łasinie pojawiają się już w 1298 roku. W tym czasie powstał również pierwszy kościół. W obecnym kształcie świątynia została wzniesiona w 1347 roku, jednakże w 1628 roku została spalona przez Szwedów. Kolejny jej pożar, będący konsekwencją płonącego miasta, po długotrwałej odbudowie przypada na 1719 rok<sup>9</sup>. Od początku swego istnienia kościołowi patronuje św. Katarzyna Aleksandryjska. Drugim patronem z woli biskupa Piotra Kostki od 1588 roku był św. Jan Chrzciciel<sup>10</sup>. Obecnie drugim patronem kościoła jest św. Walenty<sup>11</sup>. Pod chórem w kościele w Łasinie umieszczono dwie tablice upamiętniające pomordowanych. Jedna z nich poświęcona jest zesłańcom Sybiru, a druga kapłanom łasińskim. Na pierwszej widnieje napis: „Pamięci Zesłańcom Sybiru zmarłym na nieludzkiej ziemi w więzieniach i łagrach NKWD wdzięczni Bogu za ocalenie Sybiracy z Łasina i okolic”. Na tablicy ponad napisem w prawym jej rogu umieszczono godło Związku Sybiraków. Druga tablica zawiera napis: „Męczennicy za wiarę i Ojczyznę ks. Jan Martenka wikary łasiński + w listopadzie 1939 r. ks. Marian Karczyński kanonik dziekan proboszcz łasiński + 13 października 1944 r. R.I.P.”. Ponad napisem widnieje prosty znak krzyża. Mimo

<sup>8</sup> J. Sziling, *Lata wojny i okupacji niemieckiej (1939 – 1945)*, w: *Kościół katolicki w latach 1939 – 1945 na terenach obecnej diecezji toruńskiej*, t. 1, Toruń 1996, red. S. Kardasz, s. 16.

<sup>9</sup> W. Miszewski (opr.), *Diecezja Toruńska. Spis parafii i duchowieństwa. Rok 2002*, Toruń 2002, s. 414.

<sup>10</sup> S. Kardasz (red.), *Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość. T. 12 Dekanat Łasiński*, Toruń 1997, s. 40.

<sup>11</sup> W zakrystii kościoła w Łasinie wisi na ścianie dokument podpisany przez kardynała Stefana Wyszyńskiego potwierdzający ten fakt o sygnaturze Nr 3893/66/P. (ad 4885/66/III). Treść dokumentu: „BEATISSIME PATER, Rector ecclesiae paroecialis sub tit. S. Catherinae V. M. in Łasin, Dioecesis Culmensis, ad pedes SANCTITATIS VESTRAE provolutus, humiliter petit Plenariam Indulgetiam, a Christifidelibus confessis ac sacra Synaxi refectis lucranda diebus festis:

1/ Sanctae Catharinae V. M. (25 Novembris)

2/ Beate Mariae Virginis a Rosario (Dom I. Octobris)

3/ Sanctae Valentini Presb. Mart. (14 Februarii)

vel uno ex septem diebus proxime subsequentibus, si praefatam ecclesiam visitaverint et ad mentem Summi Pontificis preces fuderint. Et Deus, etc.

Vigore specialissimae facultatum a Sancta Sede Nobis concessarum benigne annuimus pro gratia iuxta preces ad septennium. Sub consuetis conditionibus. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum VARSAVIAE, die mensis 15 Novembris A. D. 1966

+ Stefan Card. Wyszyński”.

iż tablica pamiątkowa w kościele w Łasinie wymienia nazwisko ks. Karczyńskiego jako męczennika, faktycznie nim nie był.

Na murach kościoła w Łasinie znajdują się dwie tablice nagrobne poświęcone kapłanom: ks. Piotrowi Nelke i ks. Andrzejowi Berentowi. Widnieją na nich następujące napisy:

- 1) „Petrus Nelke parochus Lessensis natus 23 d. Junii 1836, obiit 1 d. Januarii 1905. Beati mortui qui in Domino moriuntur. Apoc. 14. 13. R.I.P.”
- 2) „Ś.p. X. Andrzej Berent proboszcz łasiński od 1834 do 1863 r. umarł w 77. roku życia dnia 6 lipca 1863 r. i tu spoczywa w pokoju”.

Groby kapłanów znajdują się także za kościołem. Spoczywają tam obok siebie dwaj łasińscy proboszczowie. Na ich grobach widnieją tablice:

- 1) „Ś. P. Ks. Prałat Witold Weinberger \* 09.10.1929 + 14.10.2008 długoletni proboszcz Parafii św. Katarzyny w Łasinie 1980 – 2002”. Poniżej umieszczono wezwanie do modlitwy: „Zdrowaś Maryjo... Wieczny odpoczynek...”.
- 2) „Ś. P. Ks. kanonik Edmund Tucholski \* 30.07.1934 + 04.09.2017 proboszcz i dziekan dekanatu Łasin 2002 – 2010”. Poniżej umieszczono wezwanie do modlitwy: „Wieczny odpoczynek...”.

Obydwa groby są jednakowe z czarnego kamienia, na płycie z kamienia wykonano krzyż, do którego przymocowano ukoronowaną głowę Jezusa Chrystusa. Ponad grobami kapłanów ustawiono figurę zmartwychwstałego Chrystusa przeniesioną z innego grobu z łasińskiego cmentarza.

### *Biogramy księży Mariana Karczyńskiego i Jan Martenki*

Ksiądz Marian Karczyński (ur. 02.08.1879 w Pelplinie – zm. 1944) był synem organisty Ignacego i Anny Gdaniec. Jego braćmi byli Alojzy i Cyryl. Naukę pobierał w Collegium Marianum w Pelplinie (1888 – 1898), w gimnazjum w Chełmnie, maturę zdał w 1899 roku, po czym wstąpił do Seminarium Duchownego w Pelplinie. Świecenia kapłańskie przyjął 22.03.1903. Podczas nauki w Chełmnie należał do tajnej organizacji Filomatów Pomorskich (1897 – 1899), za co był sądzony w późniejszym czasie w toruńskim procesie filomatów pomorskich (09.09 – 12.09.1901) i skazany na sześć tygodni więzienia. Posługę wikariusza pełnił w Brzoziu Lubawskim, Radoszkach, Chełmży, Lubichowie i Sierakowicach. W latach 1912 – 1927 pełnił funkcję kuratusa w Dąbrówce koło Starogardu Gdańskiego<sup>12</sup>. Był proboszczem w Łasinie, a zarazem dziekanem dekanatu grudziądzkiego w latach 1930 – 1939 i kanonikiem honorowym kapituły katedralnej (instalacja w 1934). Umiejętnie łączył pracę duszpasterską z działalnością społeczną. Karczyński należał od 1903 roku do Towarzystwa Naukowego w Toruniu, pełnił funkcje prezesa Towarzystwa Czytelni

<sup>12</sup> H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821 – 1920*, Pelplin 1995, s. 126.

Ludowych w powiecie Starogard Gdański. Wybrano go podczas wiecu ludności odbywającego się w Starogardzie do Powiatowej Rady Ludowej. Ponadto był delegatem na obrady Polskiego Sejmu Dzielnicowego w Poznaniu (3 – 5.12.1918), członkiem Rady Robotniczo – Żołnierskiej w Starogardzie Gdańskim, a w 1919 roku przewodniczącym Komisji Oświatowej we wspomnianej wyżej Powiatowej Radzie Ludowej i organizatorem polskiego szkolnictwa powszechnego w tym mieście. Pełnił od 1928 roku funkcję wizytatora religii szkół średnich i seminariów nauczycielskich na województwo pomorskie oraz był członkiem rady nadzorczej czasopisma „Pielgrzym”. W Łasinie założył wiele towarzystw kościelnych. Umacniał również pozycję „Sokoła”, straży pożarnej oraz Towarzystwa Powstańców i Wojaków, pełnił opiekę nad Bankiem Ludowym i był długoletnim członkiem jego rady nadzorczej, a także podjął obowiązki referenta wychowania przy starostwie w Grudziądzu<sup>13</sup>. Założył w dniu 05.03.1922 Kółko Rolnicze w Dąbrówce, a jako delegat ówczesnej diecezji chełmińskiej brał udział w pierwszym zjeździe przedstawicieli diecezjalnych organizacji kapłańskich w Rzeczypospolitej Polskiej w Kielcach w dniach 5 – 6.11.1924<sup>14</sup>. Jako działacz niepodległościowy uważnie obserwował działania gestapo, co pozwoliło mu opuścić w porę Łasin w pierwszych dniach września 1939 roku. Czas okupacji spędził w Warszawie. Zmarł w nieznanych okolicznościach w wieku 65 lat dnia 13.10.1944. Początkowo pochowano go w Warszawie, ale po zakończeniu wojny jego szczątki sprowadzono do Pelplina<sup>15</sup>. H. Mross wskazuje, że ks. Karczyński ukrywał się Zalesiu Górnym pod Warszawą pod nazwiskiem Kamiński<sup>16</sup>, a J. Sziling dopowiada, że będąc w centralnej Polsce korzystał z pomocy sióstr elżbietanek<sup>17</sup>. Należy podkreślić, że ks. Karczyński był jednym z wielu ukrywających się kapłanów w czasie wojny. Niektórzy z nich ukrywali się przez cały czas okupacji, inni tylko czasowo. Aresztowania duchowieństwa na masową skalę doprowadziły w 1939 roku do sparaliżowania życia religijnego Pomorza. Niemniej ukrywający się chełmińscy kapłani z godnością znosili swój los, będąc przykładem dla wiernych świeckich, wśród których żyli w tym czasie i wobec których prowadzili tzw. duszpasterstwo domowe<sup>18</sup>.

Wikariuszem w łasińskiej parafii w 1939 roku był ks. Jan Martenka. Początkowo we wrześniu 1939 udał się w kierunku Warszawy razem z ks. Karczyńskim, jednak po kilku dniach powrócił do Łasina, by dalej pełnić tu posługę duszpasterską<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> S. Rafiński, *Chełmiński słownik biograficzny*, Chełmno 2006, s. 81–82.

<sup>14</sup> H. Mross, dz. cyt., s. 126.

<sup>15</sup> S. Kardasz (red.), dz. cyt., s. 44.

<sup>16</sup> H. Mross, dz. cyt., s. 126.

<sup>17</sup> J. Sziling, *Męczeństwo – służba – walka. Duchowieństwo diecezji chełmińskiej w latach drugiej wojny światowej (1939 – 1945)*, Toruń 2019, s. 109.

<sup>18</sup> Z. Girzyński, dz. cyt., s. 102–109.

<sup>19</sup> S. Kardasz (red.), dz. cyt., Toruń 1997, s. 44.

J. Sziling podaje, że ks. Martenkę aresztowano 27.10.1939, więziono go w Rywałdzie, a następnie 08.11.1939 wywieziono do więzienia w Grudziądzu, skąd przewieziony został do więzienia sądowego w Chełmnie 15.11.1939. Zginął dnia 20.11.1939 podczas zbiorowej egzekucji księży powiatu grudziądzkiego w Klamrach<sup>20</sup>.

#### 4. Parafia Dąbrówka Królewska

Parafia w Dąbrówce Królewskiej, której patronuje św. Jakub Apostoł, swymi początkami sięga XIV wieku. Początkowo kościół należał do Krzyżaków, następnie do protestantów. W 1627 roku parafia tracąc swoją samodzielność stała się filią najpierw Gruty, a potem Rogóźna. Od 1909 roku miała własnego kapłana w osobie męczennika ks. Alojzego Ptacha<sup>21</sup>. Przy kościele w Dąbrówce w bardzo skromnym grobie pochowano jednego kapłana. Na płycie nagrobnej wyryto długą palmę, po jej lewej stronie jest skromny czarny krzyż, a pod palmą tablica z napisem: „ŚP. ks. Paweł Berendt \* 17.10.1854 + 26.04.1925”. Za kościołem znajduje się płyta – pomnik, na której umieszczono z prawej strony orła w koronie, a po lewej napis: „Tym, którzy za twoją wolność życie oddali”. Na odwrocie płyty znajduje się napis: 1939. Poniżej na dodatkowej tablicy napisano: „Tu spoczywa w Bogu 87 żołnierzy 63 pp. z Grudziądza oddali swe życie za Polskę we wrześniu 1939 r. Cześć ich pamięci. Społeczeństwo i Weterani AK”. Tablica ta została odsłonięta dnia 01.09.1999 z inicjatywy pułkownika w stanie spoczynku Witolda Nawrockiego<sup>22</sup>. Na pomniku znajduje się również tablica: „Tu spoczywa w Bogu Ś. P. Ryszard Kremky kapitan 65 p. piechoty ur. 1908 zginął 09.1939. Ave Maria”. Przed pomnikiem w chodniku ułożono napis: „Nigdy wojny”<sup>23</sup>. Obok pomnika znajduje się kamień z tablicą o treści: „«Chylimy czoła przed bohaterami. Polecamy ich dusze Bogu» Jan Paweł II. 2 września 2005 roku – w uroczystości ku czci Poległych, której przewodniczył Biskup Toruński Andrzej Suski”. Nieopodal kościoła przed budynkiem dawnej szkoły podstawowej dla upamiętnienia ofiar wojny umieszczono między wysokimi tujami kamień, a na nim płytę o treści: „«Chylimy czoła przed bohaterami» JP II. Pamięci pomordowanych i zamęczonych mieszkańców Dąbrówki Królewskiej i Salna przez niemieckiego okupanta w latach 1939 – 1945. Bronisław Błażejewski, Konstanty Dąbrowski, Wiktor Elwertowski, Antoni Galiński, Maria Galińska,

<sup>20</sup> J. Sziling, *Męczeństwo – służba*, s.152.

<sup>21</sup> W. Miszewski (opr.), dz. cyt., s. 412.

<sup>22</sup> Z. Otremba, *Kronika Powiatu Grudziądzkiego*, Gdańsk 2001, s. 158.

<sup>23</sup> W *Kronice Powiatu Grudziądzkiego* czytamy: „W Dąbrówce Królewskiej odsłonięto na cmentarzu obelisk poświęcony 75 polskim żołnierzom 16 Dywizji Piechoty poległym w pierwszych dniach września 1939 roku”. Jako dzień odsłonięcia tegoż pomnika podano datę 03.09.1965. Przygotowując niniejszy artykuł autor nie znalazł niestety na cmentarzu w Dąbrówce tablicy z taką informacją. Tamże, s. 144.

Jan Goryński, Józef Goryński, Maksymilian Krüger, Władysław Kwiatkowski, Jan Lenzner, Leon Makowski, Antoni Maliszewski, Alfons Mądzielewski, Paweł Nowakowski, ks. Alojzy Ptach, Anastazy Pyszora, Jan Pyszora, Wacław Słupski, Michał Szczepaniak, Zenon Szczepaniak, Ignacy Szlitkus, Marian Szwedowski, Jan Wroński oraz wszystkich bezimiennych ofiar wojny 1939 – 1945. Dąbrowka Królewska 2009 r”.

## 5. Biogram księdza Alojzego Ptacha

Ksiądz Alojzy Ptach (ur. 13.06.1901, Miszewo – zm. 11.11.1939, Księża Góra k/Grudziądza). Pochodził z rodziny wielodzietnej. Miał trzech braci: Klemensa – po ślubie osiadł na Żuławach; Antoniego (ur. 1900) – był alumnem, jednak przed święceniami zrezygnował z kapłaństwa i został zawodowym żołnierzem, a po wojnie wyemigrował do Niemiec; Bronisława (ur. 1903) – zamordowany przez Niemców podczas II wojny światowej oraz siostrę Stefanię, która wyszła za mąż w Borach Tucholskich<sup>24</sup>. Święcenia kapłańskie przyjął dnia 28.06.1925. Pełnił posługę duszpasterską w Osiu, Nowej Cerkwi i Brusach (1931 – 1932). Przed wybuchem II wojny światowej objął urząd proboszcza w Dąbrowce Królewskiej, gdzie został aresztowany dnia 20.09.1939. Osadzono go w więzieniu w Grudziądzu, a następnie zamordowano dnia 11.11.1939 w Księżych Górach koło Grudziądza. Po aresztowaniu ks. Ptacha kościół parafialny w Dąbrowce został zamknięty na trzy miesiące<sup>25</sup>. Na Księżych Górach w dniu 06.03.1971 odsłonięto pomnik według projektu rzeźbiarza Henryka Mariana Rasmusa upamiętniający zamordowanych w 1939 roku: ks. Alojzego Ptacha, kościelnego z Dąbrowki Królewskiej, wielu mieszkańców Grudziądza i okolic oraz uczestników powstania warszawskiego przywiezionych z obozu w Maruszy i zamordowanych w styczniu 1945 roku<sup>26</sup>. Tablica pamiątkowa ku czci ks. Ptacha została także odsłonięta w kościele w Dąbrowce Królewskiej dnia 19.05.1991. Jej poświęcenia dokonał ostatni biskup chełmiński Marian Przykucki (1924 – 2009)<sup>27</sup>. Na tablicy widnieje napis: „Ks. Proboszczowi Alojzemu Ptachowi \* 13 czerwca 1901 + 1939. W 50. rocznicę męczeńskiej śmierci za wiarę i ojczyznę wdzięczni parafianie Dąbrowki Królewskiej”. Nieopodal kościoła w Dąbrowce Królewskiej, jadąc w kierunku Salna, przy drodze znajduje się głaz z tablicą wspominającą imię ks. Ptacha. Napis na tablicy informuje przechodniów:

<sup>24</sup> E. Pryczkowski, *Leksykon Ziemi Żukowskiej*, Banino – Żukowo 2012, s. 82–83.

<sup>25</sup> J. Dosz, *Upamiętniono zacnego miszewianina*, <http://www.gazetakaszubska.pl/46371/upamietniono-zacnego-miszewianina> [08.06.2020]

<sup>26</sup> G. Turakiewicz, *Kalendarium Gminy Gruta*, <https://gturakiewicz.jimdofree.com/gmina-gruta/kalendarium/> [04.06.2020]

<sup>27</sup> J. Dosz, dz. cyt..

„«Chylimy czoła przed bohaterami» JP II, Pamięci pomordowanych i zamęczonych mieszkańców Dąbrówki Królewskiej i Salna przez niemieckiego okupanta w latach 1939 – 1945, Bronisław Błażejowski, Konstanty Dąbrowski, Wiktor Elwertowski, Antoni Galiński, Maria Galińska, Jan Goryński, Józef Goryński Maksymilian Krüger, Władysław Kwiatkowski, Jan Lenzner, Leon Makowski, Antoni Maliszewski, Alfons Mądzielewski, Paweł Nowakowski, ks. Alojzy Ptach, Anastazy Pyszora, Jan Pyszora, Wacław Słupski, Michał Szczepaniak, Zenon Szczepaniak, Ignacy Szlitkus, Marian Szwedowski, Józef Wroński oraz wszystkich bezimiennych ofiar wojny 1939 – 1945, Dąbrówka Królewska 2009 r.”

## 6. Parafia Strzelce

Parafia Matki Bożej Fatimskiej w Strzelcach jest stosunkowo młodą parafią. Pierwszy kościół – całkowicie zniszczony podczas wojny trzynastoletniej – na terenie parafii Strzelce, która niegdyś należała do parafii Zawda, wybudowali Krzyżacy. Podjęte w XVI wieku starania o jego odbudowę niestety nie przyniosły efektu, co spowodowało włączenie parafii Zawda do parafii Szynwałd. Ponownie erygowano parafię w Zawdzie – Jankowicach dopiero 01.08.1958 nadając jej tytuł Trójcy Świętej. Wówczas podporządkowano Strzelce jej jurysdykcji. Dzięki staraniom ks. Czesława Kujawy uzyskano zgodę na wybudowanie kościoła parafialnego w Strzelcach. Budowa świątyni rozpoczęła się 14.09.1984 i trwała do 1990 roku. Jej konsekratorem w dniu 14.10.1990 był biskup chełmiński Marian Przykucki<sup>28</sup>. Przy kościele w Strzelcach znajduje się grób ks. Kujawy. Na tablicy nagrobnej umieszczono napis: „Ś.P. Ks. kanonik Czesław Kujawa \* 05.10.1931 + 04.05.2007 Proboszcz Parafii 1976 – 2005”. Po lewej stronie płyty pomnikowej wykuto wizerunek Matki Boskiej Fatimskiej, a po prawej umieszczono krzyż z pasyjką koloru złotego.

## 7. Biogram księdza Franciszka Wilczewskiego

Ksiądz Franciszek Wilczewski (ur. 1904 – zm. 20.11.1939 w Klamrach). Był kuratusem parafii Zawda – Jankowice. W wyniku agresji militarnej Niemiec z wieloma mieszkańcami opuścił parafię, ale powrócił do niej i kontynuował pracę duszpasterską. Został aresztowany przez Selbstschutz dnia 27.10.1939, po czym został uwięziony w Rywałdzie w klasztorze kapucynów. Następnie od 08.11.1939 był więziony w tzw. „Internacie” w Grudziądzu, a od 15.11.1939 w więzieniu sądowym

<sup>28</sup> W. Miszewski (opr.), dz. cyt., s. 419–420.



w Chełmnie. Zginął 20.11.1939 w zbiorowej egzekucji księży w Klamrach<sup>29</sup>. W kruchcie kościoła Matki Bożej Fatimskiej w Strzelcach po lewej stronie umieszczona jest tablica poświęcona ks. Franciszkowi Wilczewskiemu. Między dwiema gałęziami palmy na tablicy umieszczono napis: „Męczennik za wiarę i Ojczyznę Ś.P. Ks. Franciszek Wilczewski. Proboszcz parafii Zawda – Jankowice. ur. 30 grudnia 1904 r.. Zginął w listopadzie 1939 r. R.I.P”. Poniżej napisu znajduje się zamknięta księga Pisma Świętego, na której między rozłożoną stulą stoi kielich, po jego obu stronach są kiście winogron i kłosa zbóż.

## 8. Parafia Szembruk

Parafia Szembruk ma dwa kościoły. Parafialny pod wezwaniem św. Bartłomieja Apostoła w Szembruku i Podwyższenia Krzyża Świętego w Gubinach. Parafia powstała w 1306 roku. Kościół w Szembruku płonął dwa razy. Pierwszy drewniany kościół spłonął przed 1414 rokiem, a drugi podczas najazdu Szwedów w 1628 roku. Obecna świątynia została zbudowana w latach 1715 – 1716. Kościół w Gubinach pochodzi z 1342 roku, a od 1718 pełnił funkcję świątyni parafialnej<sup>30</sup>. Na cmentarzu parafialnym przy kościele św. Bartłomieja w Szembruku znajduje się siedem kapłańskich grobów oraz tablica upamiętniająca ks. Stanisława Niklasa, który został zamordowany przez Niemców.

Groby kapłanów w Szembruku:

- ks. Antoni Romahn (18.12.1814 – 09.10.1880) – proboszcz w latach 1846 – 1880
- ks. Juliusz Wermuth (09.01.1837 – 17.08.1907) – proboszcz w latach 1882 – 1906
- ks. Bolesław Heese (26.01.1872 – 15.02.1940) – proboszcz w latach 1907 – 1940
- ks. Alojzy Wiczarski (16.02.1894) – proboszcz w latach 1946 – 1949
- ks. Jan Grzywacz (27.03.1915 – 08.08.1975) – proboszcz w latach 1950 – 1975
- ks. Mieczysław Barzowski (17.02.1936 – 15.05.1995) – proboszcz w latach 1975 – 1995
- o. Aleksander Hyacinth v. Ciemniowski.

## 9. Biogram księdza Stanisława Niklasa

Ksiądz Stanisław Niklas (ur. 30.09.1908 w Dąbrówce k. Starogardu Gdańskiego), syn Michała i Marty Fierek. Święcenia kapłańskie przyjął dnia 17.12.1932 w Pelplinie. Był wikariuszem w parafii św. Marcina w Starej Kiszewie, a następnie

<sup>29</sup> J. Sziling, *Męczeństwo – służba*, s. 224.

<sup>30</sup> W. Miszewski (opr.), dz. cyt., s. 423–424.

w latach 1935 – 1939 w Szembruku. Został aresztowany na plebanii w Szembruku dnia 11.10.1939 w ramach akcji eksterminacyjnej i wywieziony bryczką prawdopodobnie w okolice Łasina. Został zamordowany przez niemieckich nazistów z łașińskiego oddziału Selbstschutzu, którymi dowodził kapitan Wehrmachtu Norbert v. Koerber z Nowych Jankowic, prawdopodobnie dnia 02.11.1939. Przed aresztowaniem podczas ostatniej Mszy św. wyznał wiernym: „Nie będę uciekał przed Niemcami, po to się wyuczyłem na księdza, aby służyć ludziom i życie swoje ofiarować dla nich, jak Chrystus to uczynił”. Jego nazwisko widnieje na pomniku ofiar II wojny światowej w Łasinie oraz na pomniku wykonanym z czerwonego włoskiego granitu, który w czerwcu 2006 roku postawiono przed wejściem do kościoła w Szembruku<sup>31</sup>. J. Sziling podaje jako datę aresztowania ks. Niklasa dzień 27.10.1939. Następnie miał być więziony w Rywałdzie, od 08.11.1939 w tzw. „Internacie” w Grudziądzu, a od 15.11.1939 w więzieniu sądowym w Chełmnie. Miał zginąć w egzekucji kapłanów powiatu grudziądzkiego 20.11.1939 w Klamrach<sup>32</sup>. Na tablicy umieszczono napis: „W hołdzie zamordowanemu w wieku 31 lat przez hitlerowców w listopadzie 1939 r. w okolicach Łasina ks. wikariuszowi Stanisławowi Niklasowi. Parafianie i Ks. Prob. Kazimierz Flisikowski. W 700 - lecie parafii. Szembruk 2006 r. R.I.P.”

## 10. Parafia Szynwałd

Parafia pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Szynwałdzie powstała w XIV wieku. Postawiony wówczas kościół uległ zniszczeniu w czasie wojny trzynastoletniej. W miejscu starej zakrystii w 1587 roku ufundowano kaplicę, która służyła jako kościół parafialny. Konsekracji odbudowanego gotyckiego kościoła dokonał na początku XVII wieku biskup chełmiński Wawrzyniec Gębicki (1559 – 1624)<sup>33</sup>. W Szynwałdzie w kościele znajdują się trzy tablice nagrobne – dwie kapłanów pochowanych w kościele i księżniczki. Na białych tablicach kapłańskich płyt nagrobnych złotymi czcionkami uwieczniono napisy:

- 1) „D. O. M. Śp. Ks. Antoni Jeleński Proboszcz Szynwałdzki Dziekan Łasiński ur. d. 31go Maja r. 1804 wyświęcony na kapłana d. 2go Kwietnia r. 1831 um. d. 1go Kwietnia r. 1885. Zdrowaś Marya!” Nad napisem widnieje mały znak krzyża.
- 2) „Ś. p. ksiądz Hieronim Gołębiowski ur. w roku 1845. kapłanem od 1868. proboszczem w Szynwałdzie od 1887. do 1915 r. + 29.IX.1918 w CHEŁMNIE. O mój Jezu, miłosierdzia”. W lewym rogu tablicy wygrawerowano kielich z hostią i stulę ustawione na księdze.

<sup>31</sup> K. Flisikowski, *Z dziejów parafii rzymskokatolickiej p.w. św. Bartłomieja w Szembruku. Jubileusz 700 – lecia parafii (1306 – 2006)*, Szembruk 2006, s. 33–34.

<sup>32</sup> J. Sziling, *Męczeństwo – służba*, s. 159.

<sup>33</sup> W. Miszewski (opr.), dz. cyt., s. 425.

Warto też wspomnieć, że okrągła czarna tablica z szynwałdzkiego kościoła umieszczona po lewej stronie w prezbiterium informuje: „D. O. M. Tu spoczywa Bogumiła Sobiesława, Wanda, Ioaña, Księżniczka Świętopelkowna MIRSKA urodz: dnia 12go Sierp: 1829 zmarła dnia 26go Maya 1832go Roku”.

Kościół w Szynwałdzie otoczony jest cmentarzem, na którym w monumentalnym grobie spoczywa ks. Jan Felski. Tablica nagrobna informuje przechodniów: „Świątobliwy służbie Bożej i dobru dusz niestrudzenie oddany PASTERZ PARAFII SZYNWAŁDZKIEJ od 1916 do 1935 roku ś.p. KS. JAN FELSKI radca duchowny ur. 24.IV.1870r. wezwany na nagrodę niebieską dnia 25.V 1835 zasnął w Panu R. I. P.”. Na cmentarzu szynwałdzkim upamiętniony został także inny kapłan. Płyta na obelisku przypomina: „Oczekuje zmartwychwstania ksiądz Witold Zybiewski proboszcz w Szynwałdzie 1970 – 1995 pochowany w Chełmży”. Ponad grobami za kościołem w Szynwałdzie wznosi się krzyż z napisem: „Pamięci trzech żołnierzy Wojska Polskiego rozstrzelanych w dniu 04.09.1939 przez Niemców w miejscowości Nogat”. Nad napisem umieszczono polskiego orła wojskowego w koronie.

Wchodzących do kościoła w Szynwałdzie wita umieszczona po lewej stronie biała tablica ozdobiona prostym krzyżem, pod którym napis przypomina: „Męczennik za wiarę i Ojczyznę ks. Anastazy Sadowski proboszcz szynwałdzki + 1939 r. R. I. P.”. *Polski słownik biograficzny* informuje, że ksiądz Anastazy Sadowski został upamiętniony również w 1952 roku przez Kaszubów wygodzkich z okazji 50 – lecia istnienia parafii (ufundowano wówczas pomnik Dobrego Pasterza z popiersiem ks. Sadowskiego) oraz w 1986 roku uczczono pamięć jego i ks. Szotowskiego kapliczką Matki Boskiej Anielskiej. Sadowskiego odznaczono także Złotym Krzyżem Zasługi<sup>34</sup>.

## 11. Biogram księdza Anastazego Sadowskiego

Ksiądz Anastazy Sadowski (ur. 20.02.1873, Słup k/Grudziądz – zm. 20.11.1939, Klamry), syn Bartłomieja i Elżbiety Oswałdowskiej. Uczęszczał do Collegium Marianum w Pelplinie w latach 1883 – 1890, gimnazjum w Brodnicy i Seminarium Duchownego w Pelplinie. Święcenia kapłańskie przyjął 01.04.1889, po czym został skierowany jako wikariusz do Chmielna, gdzie współpracował ze znanym działaczem narodowym, a zarazem proboszczem ks. Józefem Szotowskim. Od 1902 roku był wikariuszem w nowo powstałej parafii w Wygodzie w powiecie kartuskim, a od 1906 roku został jej administratorem, a proboszczem dopiero od 1918 roku, co było możliwe dopiero po ustaniu sprzeciwu ze strony administracji pruskiej.

<sup>34</sup> H. Markiewicz (red.), *Polski słownik biograficzny*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 298.

Dzięki jego staraniom uruchomiono w budynkach plebanii kuźnię, sklep spożywczy i galanteryjny, Bank Ludowy i karczmę z salą zebrań. Ponadto Sadowski był jednym z założycieli i działaczy powstałej w 1904 roku Polskiej Spółki Parcelaryjnej w Kościerzynie, a od 1900 roku był członkiem Towarzystwa Naukowego w Toruniu<sup>35</sup>. Ksiądz Sadowski był znanym działaczem niepodległościowym w ostatnich latach zaboru pruskiego<sup>36</sup>. Wspierał wszelkie poczynania o charakterze narodowym, przede wszystkim w dziedzinie gospodarki, w społeczności kaszubskiej i dalszej okolicy, a w okresie zaboru był działaczem i członkiem Towarzystwa Czytelni Ludowych na powiat kartuski oraz twórcą i opiekunem biblioteki i czytelnicy w Wygodzie. Wspomagał finansowo młodzież gimnazjalną i studencką oraz aktywnie włączył się w działania zmierzające do powrotu Pomorza do Polski<sup>37</sup>. Współpracował z Towarzystwem Pomocy Naukowej dla Młodzieży Prus Zachodnich w Chełmnie, był członkiem Powiatowej Rady Ludowej, a w latach 1927 – 1934 członkiem sejmiku wojewódzkiego w Toruniu i prezesem powiatowym Kółek Rolniczych w Kartuzach. W 1926 roku Sadowski został członkiem Bractwa Pomorskiego, które skupiało inteligencję opozycyjną wobec polityki władz po maju 1926 roku<sup>38</sup>. Parafię w Wygodzie opuścił w 1935 roku. Został wówczas skierowany do parafii w Szywałdzie w dekanacie łańskim. Tu został aresztowany dnia 27.10.1939 przez Selbstschutz, po czym uwięziony w Rywałdzie, następnie od 08.11.1939 w Grudziądzu, skąd przewieziono go 15.11.1939 do więzienia sądowego w Chełmnie. Zginął w egzekucji księży powiatu grudziądzkiego w Klamrach<sup>39</sup>.

## 12. Parafia Święte

Parafia w Świętem, której patronuje św. Barbara, została założona w 1300 roku przez Krzyżaków. Istniejący wówczas kościół został zniszczony w czasie wojny trzynastoletniej, co doprowadziło do tego, że parafia podupadła. Obecny, drewniany kościół zbudowano dopiero w 1723 roku. Jego fundatorem był właściciel wsi Wacław Kozłowski<sup>40</sup>. Na cmentarzu w Świętem znajduje się jeden kapłański grób. Po prawej stronie przy wejściu do kościoła pochowano ks. Roberta Nowakowskiego (30.08.1828 – 10.04.1891). Na metalowym krzyżu stojącym na jego grobie umieszczono napis w języku niemieckim następującej treści: „Hier ruhet in – Gott der pfarrer Robert Nowakowski, geb. d. 30. August 1828, gest. d. 10. April 1891”.

<sup>35</sup> S. Gierszewski (red.), *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 4, Gdańsk 1997, s. 137.

<sup>36</sup> W. Miszewski (opr.), dz. cyt., s. 425.

<sup>37</sup> S. Gierszewski (red.), dz. cyt., s. 137.

<sup>38</sup> H. Markiewicz (red.), dz. cyt., s. 297.

<sup>39</sup> J. Sziling, *Męczeństwo – służba*, s. 189.

<sup>40</sup> W. Miszewski (opr.), dz. cyt., s. 427.

W kruchcie kościoła po prawej stronie przy drzwiach świątyni umieszczono tablicę upamiętniającą męczeństwo ks. Gregorkiewicza. Na białej tablicy umieszczony jest napis: „Ś. p. Ks. Leon Gregorkiewicz proboszcz parafii Święte, zginął śmiercią męczeńską w pierwszych dniach Listopada 1939 w 39 roku kapłaństwa R. i p.”.

### 13. Biogram księdza Leona Gregorkiewicza

Ksiądz Leon Gregorkiewicz (ur. 15.04.1872 w Wejherowie – zm. 20.11.1939) był synem sekretarza sądowego Józefa i Klary Byczkowskiej. Naukę pobierał w gimnazjum w Starogardzie Gdańskim, eksternistycznie zdał maturę w 1896 roku w Chełmnie, a następnie wstąpił do Seminarium Duchownego w Pelplinie. Świecenia kapłańskie przyjął dnia 01.04.1900<sup>41</sup>. Ze względu na wielki patriotyzm przejawiający się w pracy duszpasterskiej, uznany został przez władze pruskie w 1903 roku za agitatora polskości. Przez wiele lat był wikariuszem w Przysiersku, Starej Kiszewie, Pokrzydowie, Rogóźnie, a od 3.12.1928 r. proboszczem w Świętem w dekanacie Łasin. Był członkiem komitetu powiatowego Towarzystwa Czytelni Ludowych (1918 – 1920), należał do Towarzystwa Naukowego w Toruniu (1900 – 1939)<sup>42</sup>. W wydaniu datowanym na dzień 08.10.1908 „Gazeta Grudziądzka” informuje, że ks. Leon Gregorkiewicz przeniesiony został z Lipusza, gdzie był w latach 1913 – 1915, do Rogóźna<sup>43</sup>. Był także kuratusem w parafii św. Michała Archanioła w Kiełpinie w latach 1919 – 1928<sup>44</sup>. H. Mross podaje, że ks. Gregorkiewicz oprócz wspomnianych miejscowości pełnił posługę duszpasterską także w Nieżywieniu, Nowym Mieście (1904 – 1905), Oksywiu, Tumianie, Kielnie (1911), Chełmży, Zblewie, Łęgu, a od dnia 03.12.1928 przeniósł się do miejscowości Święte<sup>45</sup>. W związku z wyborami do Sejmu i Senatu dziennik toruński „Słowo Pomorskie” z dnia 15.01.1928 wymienia nazwisko ks. Gregorkiewicza jako członka Komitetu Wyborczego Katolicko – Narodowego na Województwo Pomorskie w miejscowości Kiełpino<sup>46</sup>. W tejże miejscowości dnia 15.03.1925 zorganizowano wiec, na którym została ustalona rezolucja podpisana przez prezesa Ksawerego Churzyńskiego, sekretarza Leona Grota oraz ks. Gregorkiewicza. Jej treść wyraża patriotyczne zapatrywania Gregorkiewicza: „Członkowie Towarzystwa b. Pow-

<sup>41</sup> H. Mross, dz. cyt., s. 89.

<sup>42</sup> *Wybitne osoby pochodzące z naszej parafii*, <http://parafia-w-swietem.pl/parafia/osoby/> [26.05.2020]

<sup>43</sup> *Wiadomości kościelne. Diecezja chełmińska*, „Gazeta Grudziądzka” 121 (1908), s. 2.

<sup>44</sup> *Kapłani. Poprzedni duszpasterze*, <https://parafiakielpino.pl/nasza-prafia/duszpasterze> [26.05.2020]

<sup>45</sup> H. Mross, dz. cyt., s.89.

<sup>46</sup> *Komitet Wyborczy Katolicko – Narodowy na Województwo Pomorskie*, „Słowo Pomorskie” 12 (1928), s. 3.

stańców i Wojaków w Kiełpinie, pow. Kartuski, jak i inni parafianie, mężczyźni i niewiasty, wszyscy «Kaszubi Polacy» oświadczamy na wiadomość o projektowanym pakiecie gwarancyjnym z Niemcami kosztem naszego Pomorza, odwiecznej ziemi kaszubskiej, przed Ligą narodową i całym światem, że ziemi tej nigdy dobrowolnie nie odstąpimy. Tak zwanych «dobrodziejstw» rządów pruskich do przesytu na własnej skórze doświadczyliśmy, wszelkie więc podobne zachcianki odeprzemy mieczem i karabinem w rękę. Przysięgamy na stare nasze przysłowie: Wierzme i trzymajme w Skłod nasz Apostołści: «Nieme Kaszeb bez Polonij a bez Kaszeb Polści». Wara Prusakom do Pomorza!<sup>47</sup> Wiadomo również, że ks. Gregorkiewicz wspierał finansowo budowę kościoła w Niedamowie na Kaszubach<sup>48</sup>. Został aresztowany przez Selbstschutz 27.10.1939. Więziony był początkowo w Łasinie, a w następnych dniach w tzw. „Internacie” w Grudziądzu i w Chełmnie, skąd wywieziono go w okolice wsi Klamry koło Chełmna i tam zamordowano<sup>49</sup>. J. Sziling podaje jako miejsce uwięzienia Gregorkiewicza również Rywałd oraz wskazuje dokładną datę śmierci na dzień 20.11.1939. Ksiądz Gregorkiewicz zginął w zbiorowej egzekucji księży z powiatu grudziądzkiego<sup>50</sup>.

## 14. Parafia Szczepanki

Gotycki kościół pod wezwaniem św. Wawrzyńca Męczennika w Szczepankach został wzniesiony w pierwszej połowie XIV wieku przez Krzyżaków. Zniszczony w czasie wojny trzynastoletniej został ponownie odbudowany w XVI wieku. Stał się wówczas kościołem filialnym parafii Łasin. Dopiero w 1927 roku Szczepanki odzyskały status samodzielnej placówki duszpasterskiej, a od 1992 roku ponownie stały się parafią rzymskokatolicką<sup>51</sup>. Na cmentarzu parafialnym, który otacza kościół w Szczepankach, nie ma miejsca pamięci związanego z męczeńską śmiercią jakiegoś kapłana. Przy kościele jest pochowany jedynie ks. Marjan Wagner (17.02.1888 – 14.09.1924), który był duszpasterzem w Szczepankach. Obok jego grobu jest pomnik poświęcony ofiarom z lat 1939 – 1945. Na pomniku widnieje tablica z napisem: „Pamięci tych którzy zginęli w wojnie niemiecko sowiecko polskiej oraz pomordowanym przez hitlerowców i stalinowców 1939 – 1945”. Po lewej stronie tablicy umieszczono orła wojskowego bez korony, a po prawej twarz Matki Boskiej. Poniżej na czterech tablicach umieszczono alfabetycznie nazwiska pomordowanych: A. Czołba, S. Czachur, Z. Czachur, W. Dębiński, J. Dulski,

<sup>47</sup> *Wiadomości potoczne. Z Pomorza. Kiełpino*, „Pielgrzym” 36 (1925), s. 3.

<sup>48</sup> Kłopocki, *Podziękowanie*, „Pielgrzym” 8 (1931), s. 7.

<sup>49</sup> *Historia miejscowości i parafii Święte*, <http://parafia-w-swietem.pl/parafia/historia/> [26.05.2020]

<sup>50</sup> J. Sziling, *Męczeństwo – służba*, s. 86.

<sup>51</sup> W. Miszewski (opr.), dz. cyt., s. 421.

E. Frączek, B. Gronek, J. Gruszka, Jiszak, W. Kamiński, K. Kamrowski, J. Kiliński, Kerstein, M. Maron, A. Kochański, B. Kołodziejski, A. Kozłowski, J. Kruszewski, R. Kruszewski, K. Kuca, W. Kuca, A. Miazek, W. Mytych, J. Mytych, W. Mytych, L. Plit, Simson, F. Paduchowska, S. Paduchowski, J. Pernak, Z. Pernak, J. Piatek, S. Robaczewski, F. Robaczewska, J. Sikorski, H. Sikorska, P. Stec, W. Sułkowski, M. Wegner, L. Waleryn, M. Ukleja, D. Urbanowski, J. Wartoń, J. Zagórska, P. Ziętarski, M. Ziętarski, J. Zlot, F. Żelaskowski, F. Żelaskowski, A. Żelaskowski, B. Żurawski, Z. Żurawski. Poniżej tablic z nazwiskami umieszczono tablicę z napisem: „Przechodniu – żyj tak dla Ojczyzny jak oni zginęli dla niej. Niech pamięć o nich nigdy nie zaginie”. Na filarach podtrzymujących zwieńczenie pomnika umieszczono dwie płyty z napisami. Płyta z lewej strony: „Filip Edmund Helenka Kowalscy”. Płyta z prawej strony: „Pamięci zmarłym strażakom w 50 – tą rocznicę istnienia OSP 1945 – 1995”. Zwieńczeniem pomnika jest krzyż.

## 15. Parafia Rogóźno

Parafia w Rogóźnie istnieje od średniowiecza, jednak dokładna data jej powstania nie jest znana. Wiadomo, że sama miejscowość, jak i parafia zostały założone przez Krzyżaków, a po pokoju toruńskim w 1466 roku Rogóźno stało się własnością polską. Kościół parafialny został zbudowany na początku XIV wieku, jednak uległ zniszczeniu w 1628 roku podczas wojny polsko – szwedzkiej. Odbudowano go w 1647 roku, zmieniając mu jednocześnie dotychczasowych patronów św. Filipa i Jakuba na św. Wojciecha. Kolejne przebudowy kościoła były dokonane były w latach: 1656 – po potopie szwedzkim, XVIII w., 1852 oraz 1906 – 1911<sup>52</sup>. Parafia w Rogóźnie jest drugą parafią dekanatu łașińskiego, w której nie zamordowano w czasie II wojny światowej żadnego kapłana.

## 16. Pamięć o męczennikach dekanatu łașińskiego

O tragicznej śmierci mieszkańców Łasina i okolic, w tym kapłanów: Leona Gregorkiewicza, Jana Martenki, Anastazego Sadowskiego i Franciszka Wilczewskiego informował mieszkańców Pomorza oraz Warmii i Mazur „Głos Pomorza” z dnia 10.11.1945<sup>53</sup>. Dziś o ich losie mieszkańcom Łasina przypomina pomnik na tzw. „Magdalence”. Monumentalny pomnik przedstawia mężczyznę z rozdartą koszulą i raną na lewej piersi oraz ręką wzniesioną do góry, wskazującą

<sup>52</sup> Tamże, s. 417.

<sup>53</sup> *Zginęli śmiercią*, s. 4.

orła – symbol państwa polskiego, co może symbolizować opór ludności cywilnej i obronę polskości przed okupantem. Postać mężczyzny jest umieszczona przed krzyżem, na którego szczycie siedzi orzeł. Pod stopami mężczyzny widnieje napis: „Jeszcze Polska nie zginęła”, a po prawej i lewej stronie tablice przypominające pomordowanych. Nazwiska straconych kapłanów dekanatu łasińskiego umieszczone są wśród nazwisk mieszkańców: Łasina, Nowego Błonowa, Starego Błonowa, Goczałek, Jakubkowa, Jankowic, Krzywki, Lisnowa, Nogatu, Partęczyn, Plesewa, Przęsławic, Świętego, Szczepanek, Szembruka, Szembruczka, Szonowa, Szynwałdu, Tymawy, Wydrzna, Zawdy, Zawdzkiej Woli, Nowych Mostów, Słupa, Lisnówka. W sumie 148 nazwisk. Przed pomnikiem leży tablica z dużym krzyżem i napisem: „Tu leżą szczątki ofiar barbarzyństwa hitlerowskiego 1939 – 1945. Cześć ich pamięci”. W pobliskim parku koło tzw. „Magdalenki” jest drugie miejsce pamięci. Stoi tam skromny obelisk, na którym umieszczono godło z orłem w koronie i napis: „Miejsce uświęcone krwią męczeńską Polaków 1939 – 1945”.

## Zakończenie

Konieczność utrwalania i ocalenia pamięci o męczennikach II wojny światowej, wśród których są także kapłani, jest obowiązkiem, który nałożył na Kościół św. Jan Paweł II. Podczas pielgrzymki do Ojczyzny mówił w Łowiczu w 1999 roku: „Wychowanie młodego pokolenia w duchu miłości Ojczyzny ma wielkie znaczenie dla przyszłości narodu. Nie można bowiem służyć dobrze narodowi, nie znając jego dziejów, bogatej tradycji i kultury. Polska potrzebuje ludzi otwartych na świat, ale kochających swój kraj”<sup>54</sup>. Wyrazem tej miłości jest troska, by pamięć o tych, którzy oddali życie za wiarę, nie przeminęła, ale wydała owoc w postawie pięknego i szlachetnego życia ludzi żyjących w miejscu, gdzie niegdyś żyli, pracowali i modlili się męczennicy. Mam nadzieję, że niniejszy artykuł będzie służył w tym pomocą.

---

<sup>54</sup> Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszona podczas Mszy św., Łowicz 14.06.1999*, w: *Bóg jest miłością (J 4, 16), VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, oprac. J. Górny, Olsztyn 1999, s. 195.



## Bibliografia

- Dosz, J., *Upamiętniono zacnego mieszewianina*, <http://www.gazetakaszubska.pl/46371/upamietnionozacnego-miszewianina> [08.06.2020]
- Flisikowski, K., *Z dziejów parafii rzymsko – katolickiej p.w. św. Bartłomieja w Szembruku. Jubileusz 700 – lecia parafii (1306 – 2006)*, Szembruk 2006.
- Gajdus, W., *Nr 20998 opowiada*, Pelplin 2001.
- Gierszewski, S. (red.), *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. IV, Gdańsk 1997.
- Girzyński, Z., *Towarzysze męczeńskiej drogi bł. ks. Stefana Frelichowskiego. Losy duchowieństwa diecezji chełmińskiej w latach 1939 – 1945*, Toruń 2005.
- Historia miejscowości i parafii Święte*, <http://parafia-w-swietem.pl/parafia/historia/> [26.05.2020]
- Jan Lesiński, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan\\_Lesi%C5%84ski](https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan_Lesi%C5%84ski) [04.06.2020]
- Jan Paweł II, *List apostolski do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem jubileuszu roku 2000 „Tertio millennio adveniente”*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/tertio.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html) [05.09.2020]
- Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszona podczas Mszy św., Łowicz 14.06.1999, w: Bóg jest miłością (J 4, 16), VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, oprac. J. Górny, Olsztyn 1999, s. 192–197.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas nabożeństwa czerwcowego*, Toruń 07.06.1999, w: *Bóg jest miłością (J 4, 16), VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, oprac. J. Górny, Olsztyn 1999, s. 70–76.
- Jaroszuk, A., *Powiat grudziądzki, w: Kościół katolicki w latach 1939 – 1945 na terenach obecnej diecezji toruńskiej*, t. 1, red. S. Kardasz, Toruń 1996.
- Kapłani. Poprzedni duszpasterze*, <https://parafiakielpino.pl/nasza-prafia/duszpasterze> [26.05.2020]
- Kardasz S. (red.), *Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość. T. 12 Dekanat Łasiński*, Toruń 1997.
- Kłopotcki, *Podziękowanie, „Pielgrzym” 8 (1931)*, s. 7.
- Komitet Wyborczy Katolicko – Narodowy na Województwo Pomorskie, „Słowo Pomorskie” 12 (1928)*, s. 3.
- Ks. Jan Lesiński*, [http://spslup.gruta.pl/?page\\_id=23](http://spslup.gruta.pl/?page_id=23) [25.05.2020]
- Markiewicz, H. (red.), *Polski słownik biograficzny*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992.
- Mazurowski, W., *Życie oddali za wiarę. Kapłani pelplińscy męczennicy II wojny światowej*, Pelplin 2010.
- Miszewski, W. (opr.), *Diecezja Toruńska. Spis parafii i duchowieństwa. Rok 2002*, Toruń 2002.
- Mross, H., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821 – 1920*, Pelplin 1995.
- Otremba, Z., *Kronika Powiatu Grudziądzkiego*, Gdańsk 2001.
- Pryczkowski, E., *Leksykon Ziemi Żukowskiej*, Banino – Żukowo 2012.
- Rafiński, S., *Chełmiński słownik biograficzny*, Chełmno 2006.
- Rozynkowska, W., *Radosnym Panie! O bł. ks. Stefanie Wincentym Frelichowskim (1913 – 1945)*, s. 35, [http://www.torun.salezjanie.pl/galeria/g/1415frelich\\_kon\\_kurs/3.pdf](http://www.torun.salezjanie.pl/galeria/g/1415frelich_kon_kurs/3.pdf) [04.06.2020]
- Spis kościołów i duchowieństwa diecezji chełmińskiej na rok 1969*, Pelplin 1968.
- Sziling, J., *Lata wojny i okupacji niemieckiej (1939 – 1945)*, w: *Kościół katolicki w latach 1939 – 1945 na terenach obecnej diecezji toruńskiej*, t. 1, red. S. Kardasz, Toruń 1996, s. 13–22.
- Sziling, J., *Męczeństwo – służba – walka. Duchowieństwo diecezji chełmińskiej w latach drugiej wojny światowej (1939 – 1945)*, Toruń 2019.
- Szłaga, J., *Przedmowa*, w: W. Mazurowski, *Życie oddali za wiarę. Kapłani pelplińscy męczennicy II wojny światowej*, Pelplin 2010, s. 5–6.
- Turakiewicz, G., *Kalendarium Gminy Gruta*, <https://gturakiewicz.jimdofree.com/gmina-gruta/kalendarium/> [04.06.2020]

- Walkusz, J., *Z zagadnień martyrologii duchowieństwa diecezji chełmińskiej*, w: *Z przeszłości diecezji chełmińskiej 1243 – 1992. Materiały z konferencji naukowej w Toruniu 6 XI 1993r.*, red. M. Biskup, Toruń 1994, s. 103–118.
- Wiadomości kościelne. Diecezja chełmińska*, „Gazeta Grudziądzka” 121 (1908), s. 2.
- Wiadomości potoczne. Z Pomorza. Kielpino*, „Pielgrzym” 36 (1925), s. 3.
- Wielgoszewski, W., *Ocalić od zapomnienia. Duchowni diecezji chełmińskiej XIII – XX wiek*, Toruń 2019.
- Wybitne osoby pochodzące z naszej parafii*, <http://parafia-w-swietem.pl/parafia/osoby/> [26.05.2020]
- Zginęli śmiercią męczeńską w obozach śmierci i więzieniach hitlerowskich*, „Głos Pomorza” 75 (1945), s. 4.

ROMAN MARCINKOWSKI

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0001-9646-1191

## Miszna o konsekwencjach pomyłek Sanhedrynu, arcykapłana lub rządzących<sup>1</sup>

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-011](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-011)

Streszczenie: Pomyłki Sanhedrynu, arcykapłana lub króla stały się przedmiotem rozważań twórców Miszny, a ich opinie na ten temat zebrano w traktacie *Horajot (Pouczenia)*, który omawia szczegółowo to zagadnienie wskazując odpowiedzialność zbiorową lub indywidualną w konkretnych sytuacjach, kiedy to nie sąd, a indywidualni ustawodawcy prawa są zobowiązani do złożenia ofiar prześlągalnych za grzech. Wyjaśnia się tu także sprawy dotyczące arcykapłana i króla, którzy z różnych powodów złamali prawo, podaje podstawy prawne postępowania w przypadku stwierdzenia pomyłki Sanhedrynu lub arcykapłana oraz wskazuje ofiary, jakie należy wtedy złożyć.

Artykuł opiera się na treści traktatu Miszny *Horajot*, który w pierwszym rozdziale wyjaśnia zagadnienia prawne związane z przypadkami, gdy sąd wydał decyzję przeciwną jednemu z przykazań Tory. Rozdział drugi podaje pouczenia w przypadku namaszczonego kapłana, który podjął decyzję nieświadomie. Rozdział trzeci rozważa sankcje prawne w przypadku namaszczonego arcykapłana, który zgrzeszył.

Traktat *Horajot* zamyka czwarty dział Miszny *Nezikin (Szkody)*, co według Majmonidesa ma swoje uzasadnienie: po przedstawieniu bardzo etycznych zachowań w przedostatnim w tym porządku traktacie *Pirke Awot (Sentencje Ojców)* przyszedł czas na wskazanie ludzkich błędów i ułomności.

Słowa kluczowe: Judaizm, Talmud, Miszna, Horajot

---

<sup>1</sup> Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2020-2025, nr projektu 22H 18 0183 87.

## The Mishnah on the Consequences of the Mistakes of the Sanhedrin, High Priest or King

Abstract: The mistakes of the Sanhedrin, High Priest or King are the subject of the considerations of the authors of the *Mishnah*. Their opinions on this subject were collected in the *Horayot* tractate ("Instructions"), which discusses the issue in detail, pointing to the collective or individual responsibility in specific situations, when it is not the court but the individual legislators that are obligated to make atonement sacrifices for sin. The tractate also clarifies here matters relating to the High Priest and the King who have broken the law for various reasons, provides the legal basis for proceedings in the event of a mistake on the part of the Sanhedrin or the High Priest and indicates the sacrifices to be made in such cases.

The study is based on the content of the *Mishnah Horayot* tractate, which clarifies in the first chapter the legal issues related to cases in which the court ruled against one of the commandments of the Torah. Chapter two contains the rulings on the anointed priest who made a decision unconsciously. The third chapter deals with legal sanctions regarding an anointed priest who has sinned. The *Horayot* tractate closes the fourth Order of the *Mishnah Nezikin* ("Damages"), which, according to Maimonides, has its justification: after presenting highly ethical behaviour in the penultimate tractate in this Order, *Pirkei Avot* ("Maxims of the Fathers"), the time has come to point out human errors and weaknesses.

Keywords: Judaism, Talmud, Mishnah, Horayot

Pomyłki Sanhedrynu, arcykapłana lub króla stały się przedmiotem rozważań twórców Miszny, a ich opinie na ten temat zebrano w traktacie *Horajot (Pouczenia)*, który omawia szczegółowo to zagadnienie wskazując odpowiedzialność zbiorową lub indywidualną w konkretnych sytuacjach, kiedy to nie sąd, a indywidualni ustawodawcy prawa są zobowiązani do złożenia ofiar przebłagalnych za grzech. Wyjaśnia się tu także sprawy dotyczące arcykapłana i króla, którzy z różnych powodów złamali prawo.

Język Miszny w literaturze przedmiotu postrzegany jest jako część ogólniejszego zjawiska językowego nazywanego 'językiem Mędrców' (hebr. *leszon chachamim*). Badania dowodzą, że po hebrajsku w Palestynie mówiono prawie do końca II wieku n.e., o czym świadczy żywy język tannaitów z różnych części Palestyny. Do 200 roku p.n.e., tzn. przed okresem hasmonejskim, pisano po hebrajsku wyłącznie w języku biblijnym. 'Język Mędrców' pojawił się jako język literacki dopiero pod koniec I wieku n.e.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Por. Bar-Asher, M., *Leszon chachamim (Język Mędrców)*, [w:] *Sefer hajowel leraw Mordechaj Brojer (Księga Pamiątkowa dla Rabina Mordechaja Brojera)*, Jeruzalaim (Jerozolima) 1995, s. 3.

Głównym celem Miszny jest przystosowanie przepisów Tory do wymogów zmieniających się warunków bytowania. Tora spisana stanowiła zamknięty zbiór tekstów świętych, do którego nie można było nic dodać ani nic ująć. Stąd też język Tory spisanej stawał się coraz mniej zrozumiały, zmieniał się też sposób życia, który nie przystawał do starych schematów. Miszna została spisana ok. 200 roku n.e., czyli długo po zburzeniu drugiej świątyni, a opisuje zagadnienia religijne z czasów jej istnienia, z którymi tannaici, czyli autorzy Miszny nie spotkali się w praktyce, nie licząc spraw omawianych na bieżąco, gdzie zwykle pojawiają się sformułowania, 'a jeśli świątyni nie ma'. Przekaz ustny Miszny ulegał modyfikacjom z pokolenia na pokolenie. Dwoma głównymi czynnikami, które przyczyniły się do spisania ustnego przekazu Miszny, były: 1) zburzenie świątyni i upadek centrum religijno-duchowego, jaki stanowiła Jerozolima oraz 2) nagromadzenie materiału ustnego i obawa przed jego utratą. Najkrócej można by powiedzieć, że Miszna zawiera praktyczne zastosowanie Prawa, reguły postępowania w określonych sytuacjach, 'tradycje starszych', które tworzą jej istotę i określają zarazem jej charakter.

Miszna opiera się na systemie religijnym łączącym stary kod Tradycji spisanej z codzienną praktyką. Zgłębianie tej Tradycji w celu jej lepszego zrozumienia a następnie wyjaśnienia niosło ze sobą co pewien czas zmianę uregulowań prawnych odpowiednią do warunków zmieniającego się życia. Dostosowanie Prawa do codziennego użytku przeciwdziało jego zapomnieniu, a może nawet degradacji.

Zgromadzony zbiór ustnego Prawa został ostatecznie zredagowany przez rabiego Jehudę Hanasiego i ułożony zgodnie z wcześniej przyjętym przez jego poprzedników (rabiego Akiwę i rabiego Meira) sposobem w sześciu działach zwanych porządkami, które dzielą się na traktaty, a te z kolei na rozdziały i lekcje, zwane także misznami. Wszystkich traktatów jest sześćdziesiąt trzy.

Przekroczenie zakazów, które skutkuje karą wytępienia *karet*<sup>3</sup> za świadome złamanie prawa, pociąga za sobą konieczność złożenia ofiary przebłagalnej za grzech, jeśli popełniono to niechcący, przez nieuwagę. Ktoś rytualnie nieczysty, kto spożył coś z produktów poświęconych (*hekdesz*) lub wszedł w stanie nieczystości rytualnej na teren świątynny, miał obowiązek, w zależności od jego majątności, złożyć ofiarę przebłagalną za grzech o mniejszej lub większej wartości (por. Szewu<sup>4</sup> 1,2), bez różnicy, czy chodziło tu o nieświadomą idolatrię, czy o jakiegokolwiek (nieświadome) przekroczenie prawa. Zgodnie z Księgą Liczb, w kontekście idolatrii, pojedyncza osoba (bez względu na to, czy to jest zwykły Izraelita, czy namaszczonego kapłan,

<sup>3</sup> *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 pobożnego życzenia, aby Bóg zechciał pomścić grzech śmiertelny przestępcy jego wczesną śmiercią.

<sup>4</sup> Skróty traktatów talmudycznych za: R. Marcinkowski, *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym*, (cytowane dalej jako: *Paradygmaty*), Kraków 2004, s. 17-18.

czy też król), która zgrzeszyła przez zapomnienie, powinna przyprowadzić jednoroczną kozę jako ofiarę przebłągalną za grzech (Lb<sup>5</sup> 15,27). Różnice pojawiały się w kontekście innych nieświadomych przypadków złamania prawa, np. jeśli namaszczonego kapłan zgrzeszył przeciw jednemu z przykazań Pana w ten sposób, że jego wina spadła na lud, to powinien jako ofiarę przebłągalną za grzech złożyć młodego cielca bez skazy (Kpł 4,3-4). Gdyby to przez nieuwagę uczynił król lub książę, lub też naczelnik rodu, to zgodnie z Lb 4,22 powinien złożyć w ofierze koziołka bez skazy, a gdyby to był człowiek z ludu (*am haarec*), to miał obowiązek przyprowadzić na ofiarę kozę lub owcę bez skazy (Kpł 4,27.35).

Jeśli Sanhedryn pomylił się w swej decyzji zezwalając na to, co było zabronione pod groźbą kary wyćpienia *karet* i wprowadziłby w błąd większość ludzi, którzy postąpiliby zgodnie z tym mylącym orzeczeniem i sąd (lub cały lud Izraela, który zawinił przez nieuwagę) zdałby sobie z tego sprawę, to powinien przyprowadzić młodego cielca jako ofiarę przebłągalną (Kpł 4,13-14). Jeśli tak uczynił lud Izraela i ukrył to przed Sanhedrynem, a następnie sprawa wyszłaby na jaw, to cały lud powinien złożyć ofiarę przebłągalną. Jeśli sprawa dotyczyłaby idolatrii, to należałoby przyprowadzić młodego cielca jako ofiarę całopalną i koziołka jako ofiarę przebłągalną za grzech, a ci, którzy zostaliby wprowadzeni w błąd, wolni byłiby od składania ofiary (Hameiri<sup>6</sup>, Rambam<sup>7</sup>).

Najwięcej informacji na temat pomyłek Sanhedrynu, arcykapłana lub króla, jak wyżej zaznaczono, zawiera traktat *Horajot*, dlatego to jego treść posłuży za podstawę dalszych rozważań. Rozdział pierwszy traktatu *Horajot* wyjaśnia zagadnienia prawne związane z przypadkami, w których sąd wydał decyzję przeciwną jednemu z przykazań Tory.

Pierwsza miszna rozpoczynająca pierwszy rozdział i zarazem cały traktat *Horajot* zajmuje się błędnymi postanowieniami sądu i przedstawia zasadę, zgodnie z którą nie obarcza się winą kogoś, kto nieświadomie złamał przykazanie w następstwie pomyłki sądowej. Jeśli jednak jego czyn zależał od niego samego, to odpowiedzialność spada na niego:

<sup>5</sup> Sigła biblijne za Biblią Tysiąclecia.

<sup>6</sup> Hameiri – Rabi Menachem ben Szlomo Meiri z Perpignan (ok. 1249-1315), francuski uczony talmudyczny, autor komentarza *Beit Habechira*.

<sup>7</sup> Tak w literaturze rabinicznej określa się Majmonidesa. Rambam stanowi akronim od Rabi Mosze ben Majmon (ur. w Kordobie w 1135 – zmarł w Tyberiadzie w 1204). Jeden z największych średniowiecznych myślicieli, komentator Miszny i całego Talmudu, prawodawca, twórca halachy i filozof. Autor m.in. *Miszne Tora* i *Jad Chazaka*.

„Jeśli sąd<sup>8</sup> wydał<sup>9</sup> decyzję<sup>10</sup> przeciwną jednemu z przykazań<sup>11</sup> Tory, a [następnie] ktoś zgodnie z tym<sup>12</sup> postąpił popełniając bezwiednie błąd, to bez różnicy czy to oni uczynili<sup>13</sup>, a on z nimi<sup>14</sup>, czy [też] oni to uczynili [najpierw], a on postąpił tak w ślad za nimi, czy też oni tego nie uczynili [w ogóle], a on tak postąpił [bezwiednie]<sup>15</sup> – jest zwolniony [ze złożenia ofiary przebłągalnej za grzech], ponieważ [jego czyn] zależał od [decyzji] sądu<sup>16</sup>. Jeśli sąd wydał decyzję, a jeden z jego<sup>17</sup> [członków] wiedział, że popełnił błąd lub był to uczeń upoważniony<sup>18</sup> do wydawania sądów, który [świadomie] postąpił według ich [mylnej] decyzji, to bez różnicy czy to oni to uczynili, a on z nimi, czy [też] oni to uczynili [najpierw], a on postąpił tak w ślad za nimi, czy też oni tego nie uczynili [w ogóle], a on tak postąpił [świadomie] – to jest zobowiązany [do złożenia ofiary przebłągalnej za grzech], ponieważ [jego czyn] nie zależał od [decyzji] sądu<sup>19</sup>. Taka jest zasada: [Jeśli jego czyn] zależy od niego samego<sup>20</sup>, to jest odpowiedzialny, a jeśli [jego czyn] zależy od [decyzji] sądu, to jest zwolniony [z odpowiedzialności].”<sup>21</sup> (1,1)

Ta miszna jest kontynuacją poprzedniej i wyjaśnia dalej indywidualną odpowiedzialność osoby łamiącej prawo wskutek mylnej decyzji sądu. Rozważa się tu sytuację, kiedy sąd wycofał się z błędnej opinii, ale nie ma pewności, czy osoba przekraczająca przykazanie była poinformowana o zmianie werdyktu sędziowskiego:

<sup>8</sup> Hebr. *beit din*, mowa tu o Sanhedrynie.

<sup>9</sup> Hebr. *horu* – dosł. ‘nauczali, pouczyli, wydali decyzję’, to forma liczby mnogiej perfectum w koniugacji *hifil* od rdzenia *j-r-h*, z którym wiąże się także wyraz Tora.

<sup>10</sup> Gemara wyjaśnia, że sąd oznajmił ludowi, że wolno mu tak postąpić.

<sup>11</sup> Mowa tu o przekroczeniu przykazań, które skutkowało karą wytępienia *karet* za świadome złamanie prawa, a w przypadku bezwiednej pomyłki pociągało za sobą konieczność złożenia ofiary przebłągalnej za grzech, por. Kpł 4,27.

<sup>12</sup> Hebr. *al pihem* – dosł. ‘według ich słów’, tzn. według postanowienia sędziów.

<sup>13</sup> Nie ma znaczenia, czy sędziowie wydający taki werdykt sami tak postąpili, czy też nie.

<sup>14</sup> Wprowadzony w błąd postąpił niezgodnie z Torą razem z sędziami, którzy to ogłosili.

<sup>15</sup> Nawet jeśli sędziowie po ogłoszeniu mylnego werdyktu sami tego nie zrobili, a ktoś wprowadzony w błąd złamałby nieumyślnie prawo, to nie poniósłby winy, ponieważ jego czyn był uzależniony od decyzji sądu.

<sup>16</sup> Nie nazywa się go błędzącym, ponieważ opierał się na decyzji sądu.

<sup>17</sup> Hebr. *echad mehen* – dosł. ‘jeden z nich’, tzn. sędziów.

<sup>18</sup> Hebr. *ra’uj lehora’a* – tu: ‘uprawniony do orzekania’. Nawet jeśli nie był wyznaczony do składu sędziowskiego.

<sup>19</sup> Nie opierał się w swym działaniu na decyzji sądu, gdyż wiedział, że się pomylił.

<sup>20</sup> Jeśli postępuje według własnej wiedzy.

<sup>21</sup> Wszystkie cytaty z Miszny (według autorskiego przekładu) zostały wyróżnione w tekście cudzysłowem.

„Jeśli sąd wydał decyzję<sup>22</sup>, a [następnie sędziowie] zauważyli, że się pomylili i wycofali się z tego<sup>23</sup>, to bez różnicy czy przynieśli [już] swe ofiary, czy ich [jeszcze] nie przynieśli<sup>24</sup>, jeśli [ktoś] postąpił według ich orzeczenia<sup>25</sup>, rabi Szimon go zwalnia<sup>26</sup>, a rabi Eliezer<sup>27</sup> uważa to za sprawę wątpliwą<sup>28</sup>. A kiedy sprawa jest wątpliwa? Jeśli pozostawał<sup>29</sup> w swoim domu, to ponosi odpowiedzialność<sup>30</sup>, a jeśli udał się do kraju zamorskiego, jest [z niej] zwolniony. Rzekł rabi Akiwa: Opowiadam się bardziej za jego zwolnieniem niż zobowiązaniem<sup>31</sup>. Powiedział mu Ben Azzaj: Co odróżnia tego od pozostającego w domu? Ponieważ [ten] pozostający w domu mógł słyszeć [o zmianie sędziowskiego orzeczenia], a tamten<sup>32</sup> nie miał możliwości, żeby o tym usłyszeć.” (1,2)

Trzecia miszna pierwszego rozdziału poucza, że sąd odpowiada za pomyłkę unieważniającą część przykazania i podtrzymującą jego resztę, jest zobowiązany wtedy do złożenia ofiary, ale jeśli sędziowie unieważniają przykazanie w jego istocie, nie ponoszą odpowiedzialności, tzn. że nie ciąży na nich obowiązek złożenia ofiary<sup>33</sup>:

„Jeśli sąd wydał decyzję o usunięciu całej podstawy [prawnej]<sup>34</sup> orzekając: ‘Nie ma w Torze [prawa dotyczącego] menstruacji’<sup>35</sup> albo ‘Nie ma w Torze [prawa dotyczącego] szabatowego’<sup>36</sup>, albo [też] ‘Nie ma w Torze [prawa dotyczącego] bałwochwalstwa’<sup>37</sup>, to [sędziowie] nie ponoszą winy<sup>38</sup>. Jeśli [jednak] wydali decyzję,

<sup>22</sup> Orzeczenie sądu było sprzeczne z jednym z przykazań Tory, zezwalało na rzecz zabronioną i większość ludu postąpiła bezwiednie według tej opinii.

<sup>23</sup> Z błędnego orzeczenia.

<sup>24</sup> Tannaici różnią się w opiniach dotyczących ofiary przebłagalnej za grzech. Według jednych to sędziowie powinni ją złożyć, według drugich lud, który złamał prawo.

<sup>25</sup> Ktoś, kto nie wiedział, że sąd popełnił błąd i się z tego wycofał.

<sup>26</sup> Ponieważ w swym postępowaniu kierował się decyzją sądu rozpowszechnioną wśród ludu.

<sup>27</sup> Inny wariant tekstu: Elazar.

<sup>28</sup> Ponieważ trudno było ustalić, czy łamiący prawo uczynił to opierając się na błędnym orzeczeniu sądu, czy też postąpił tak według własnej woli i wiedzy, gdyż informacja o zmianie decyzji sądowej mogła do niego dotrzeć.

<sup>29</sup> Hebr. *jaszaw* – dosł. ‘mieszkał’, ‘siedział’. Inny wariant tekstu: *hajoszew* – dosł. ‘mieszkający’, ‘siedzący’.

<sup>30</sup> Hebr. *chajaw*.

<sup>31</sup> Do złożenia ofiary przebłagalnej za grzech.

<sup>32</sup> W tekście oryginalnym: *ze* – ‘ten’.

<sup>33</sup> Por. Hor 1,5.

<sup>34</sup> Przykazania.

<sup>35</sup> Jeśli oświadczył np., że w Torze nie ma zakazów dotyczących menstruacji.

<sup>36</sup> Np., że Tora nie zabrania pracy w szabat.

<sup>37</sup> Np., że Tora nie zabrania idolatrii.

<sup>38</sup> Ponieważ wymienione tu sprawy są wyjątkowo restrykcyjnie potraktowane w Torze i dla wszystkich jest to oczywiste. Dlatego taka pomyłka sądu nie ma wpływu na innych, a skoro nie skutkuje, to sędziowie są zwolnieni z obowiązku składania ofiary. Jeśliby jednak ktoś postąpił mylnie w ślad za pomyłkową decyzją sądu, powinien przynieść ofiarę przebłagalną za grzech, jak każdy, kto nieświadomie złamał przykazanie.



częściowo unieważniająca, a częściowo podtrzymującą [przykazanie], to są odpowiedzialni<sup>39</sup>. W jaki sposób? Jeśli orzekli ‘Tora [określa prawo dotyczące] menstruacji, ale mężczyzna, odbywający stosunek z kobietą oczekującą dnia wolnego od miesięcznego krwawienia<sup>40</sup>, nie ponosi winy’<sup>41</sup> albo ‘Tora [określa prawo] szabatowe, ale wynoszący [coś w szabat] z domeny prywatnej do publicznej nie ponosi winy’<sup>42</sup> albo [też] ‘Tora [określa prawo dotyczące] bałwochwalstwa, ale jeśli mężczyzna kłania się [jakiemś bożkowi], nie ponosi winy’<sup>43</sup> – [za] te [sprawy] są [jednak] odpowiedzialni<sup>44</sup>, ponieważ napisano<sup>45</sup>: ‘Jeśli coś zostanie ukryte’<sup>46</sup> – coś, a nie cała podstawa [prawna]<sup>47</sup>.’ (1,3)

Poprzednia miszna zobowiązywała sąd do złożenia ofiary publicznej w przypadku unieważnienia części przykazania i zachowania jego reszty. Ta lekcja wymienia dodatkowe warunki, które muszą być spełnione, zanim sąd zostanie obarczony odpowiedzialnością: 1) decyzja sądu powinna być anonimowa i nie może zawierać żadnego rozdzwiewku, który dotyczyłby jakiegokolwiek jej części, 2) cały lud musi mieć swój udział w decyzji, 3) konieczna jest obecność głównego sędziego sądu, 4) każdy członek sądu powinien być w pełni uprawniony do orzekania, 5) sędziowie pomylili się w swej decyzji, a większość społeczności postąpiła bezwiednie opierając się na ich werdykcie<sup>48</sup>:

<sup>39</sup> Jeśli większość ludu postąpiła w ślad za ich mylną decyzją, to na sędziach spoczywa obowiązek złożenia ofiary przebłągalnej za grzech.

<sup>40</sup> Wyrażenie hebr. *szomeret jom keneged jom* odnosi się do kobiety mającej nawrót krwawienia po przepisowym tygodniowym odosobnieniu. Kobieta ta po kąpielii rytualnej oczekuje pełnego dnia wolnego od krwawienia, gdyż dopiero potem uznaje się ją za czystą, por. Kpł 15,19.25-30; 20,18; Meg 2,4; Nid 4,7; Pes 8,5; Zaw 1,1.

<sup>41</sup> Sąd orzekł, że kobietę można było uznać za czystą, dlatego mężczyzna nie ponosi winy.

<sup>42</sup> Przenoszenie z jednej domeny do drugiej jest wymienione wśród trzydziestu dziewięciu rodzajów zabronionych prac w szabat, por. Szab 7,2.

<sup>43</sup> Miszna wyraźnie zabrania kłaniania się bożkowi, por. Sanh 7,6.

<sup>44</sup> Cała społeczność ponosi odpowiedzialność i jest zobowiązana do złożenia ofiary przebłągalnej za grzech. Sąd nie ponosi odpowiedzialności za mylną decyzję wydaną niechcący, dopóki nie pomylił się w szczególe zakazu. Jeśli jednak zanegują przykazanie w całości, nie muszą składać ofiary. Natomiast ofiarę przebłągalną za grzech musi złożyć ten, kto postąpi według ich mylnego postanowienia.

<sup>45</sup> Hebr. *szeneemar* – dosł. ‘gdyż powiedziano’.

<sup>46</sup> Hebr. *weneelam hadawar* – dosł. ‘zniknie rzecz, sprawa’, por. Kpł 4,13.

<sup>47</sup> Jeśli usunięta została cała podstawa prawna, to nikt nie ponosi winy, por. Ch., Albeck, *Szisa Sidre Miszna* (hebr. *Sześ Porządków Miszny*), Jeruzalaim (Jerozolima) 2008, s. 394, cytowane dalej jako: Albeck IV 394.

<sup>48</sup> Por. Albeck IV 303-395; Kehati, P., *Miszna jot mewaorat*, Jeruzalaim 2003 oraz przekład angielski: Kehati, P., *The Mishnah. A New Translation With a Commentary*, (Transl.) Rafael Fisch, Jerusalem 1994, (cytowane dalej jako Kehati), Hor 1,4.

„Jeśli sędziowie<sup>49</sup> wydali<sup>50</sup> decyzję, a następnie jeden z nich<sup>51</sup> zauważył<sup>52</sup>, że się pomylili i powiedział im: ‘Pomyliliście się!’<sup>53</sup> albo nie było głównego sędziego sądu<sup>54</sup>, albo [też] jeden z nich był prozelitą lub *mamzerem*, albo *natinem*<sup>55</sup> lub był zbyt stary<sup>56</sup> albo nigdy nie miał dzieci<sup>57</sup>, to ci są zwolnieni<sup>58</sup>, jako że tu<sup>59</sup> napisano<sup>60</sup> ‘zgromadzenie’ i jako że dalej<sup>61</sup> napisano<sup>62</sup> ‘zgromadzenie’. A co oznacza ‘zgromadzenie’ [tam] dalej? [Mówi], że oni<sup>63</sup> wszyscy powinni być zdadni do orzekania. Tak też ‘zgromadzenie’ tutaj oznacza, że oni wszyscy powinni być zdadni do orzekania<sup>64</sup>. Jeśli sąd [nieświadomie] wydał błędną decyzję, a [następnie] cała społeczność tak bezwiednie postąpiła<sup>65</sup>, to muszą złożyć w ofierze wołu. Jeśli [sędziowie wydali błędną decyzję] rozmyślnie<sup>66</sup>, a [nieświadoma tego społeczność] postąpiła błędnie<sup>67</sup>, to powinni przyprowadzić [na ofiarę] owcę lub<sup>68</sup> kozę. Jeśli

<sup>49</sup> W tekście oryginalnym *beit din* – ‘sąd’.

<sup>50</sup> Wydali nieświadomie błędną opinię.

<sup>51</sup> Sędziów.

<sup>52</sup> Hebr. *jada* – dosł. ‘poznał’, ‘dowiedział się’.

<sup>53</sup> Lecz sędziowie nie zmienili swojej opinii.

<sup>54</sup> Hebr. *mufla szel beit din* (*mufla* – dosł. ‘cudowny’, ‘zadziwiający’) oznacza kogoś cieszącego się wyjątkowym autorytetem wśród sędziów, zwykle był to przewodniczący sądu.

<sup>55</sup> Żaden z nich (ani prozelita, ani *mamzer*, ani też *natin*) nie mieli prawa rozstrzygać w sprawach karnych w Sanhedrynie. Do tego uprawnieni byli tylko kapłani, lewici i zwykli Izraelici, czyli ci, którzy mogli swe córki wydać za kapłanów, por. Sanh 4,2. Kategorie społeczne wynikające z urodzenia zostały omówione wcześniej, szczególnie w trzecim dziale Miszny *Naszim*, por. Kid 4,1.

<sup>56</sup> W tekście oryginalnym *zaken szelo raa lo wanim* – dosł. ‘starzec, który nie widział u siebie dzieci’. Nie nadawał się do sądenia, gdyż kogoś takiego uważano za zbyt brutalnego w swych osądach, por. Albeck IV 395.

<sup>57</sup> Te dwie kategorie (starca i bezdzietnego) rozróżnia Rambam (Majmonides), ponieważ obaj nie mogli rozstrzygać w sprawach karnych; jeden ze względu na podeszły wiek, a drugi z powodu braku dzieci, gdyż obaj byli postrzegani jako bardzo surowi w ocenie postępowania innych, por. Sanh 36b; Danby, H., *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory Notes*, Peabody, Massachusetts 2016 (cytowane dalej jako: Danby), s. 462; Kehati, Hor 1,4.

<sup>58</sup> Ci są zwolnieni ze składania publicznej ofiary, natomiast każdy członek społeczności, który postąpił według ich opinii, powinien złożyć ofiarę przebłągalną za grzech, por. Albeck, tamże.

<sup>59</sup> Kpł 4,13.

<sup>60</sup> Hebr. *szeneemar* – ‘jak powiedziano’.

<sup>61</sup> Lb 35,24.

<sup>62</sup> Hebr. *szeneemar* – ‘jak powiedziano’.

<sup>63</sup> Sędziowie zasiadający w Sanhedrynie powinni być zdadni do orzekania w sprawach karnych. Wyrok uniewinniający mógł zapaść większością jednego głosu, skazujący zaś większością dwóch głosów, por. Sanh 1,6.

<sup>64</sup> Jeśliby jeden z sędziów był prozelitą, *mamzerem* lub *natinem*, to werdykt sądu byłby nieważny, dlatego nie ponieśliby winy.

<sup>65</sup> Postąpiła bezwiednie popełniając błąd. W tekście oryginalnym *kol hakahal szogegin* – dosł. ‘całe zgromadzenie się myli’.

<sup>66</sup> W tekście oryginalnym *mezidin* – dosł. ‘rozmyślnie’. Tylko Neusner, J., *The Mishnah. A New Translation*, New Haven – London 1988, s. 691 tłumaczy zgodnie z oryginałem, inni tłumaczą ‘bezmyślnie’, por. Danby, s. 463; Kehati, s. 11.

<sup>67</sup> Hebr. *asu szogegin* – dosł. ‘uczynili, postąpili błędnie’.

<sup>68</sup> W tekście oryginalnym Miszny ‘owcę i kozę’. Kpł 4,28 i 4,32 wskazuje na wybór ofiary, stąd w

[sąd wydał] błędną [decyzję nieświadomie], a [społeczność] postąpiła<sup>69</sup> świadomie<sup>70</sup>, to są zwolnieni [ze składania publicznej ofiary]<sup>71</sup>.” (1,4)

Poprzednia miszna nakazywała złożenie ofiary w przypadku wydanej nieświadomie błędnej decyzji sądu, która stała się podstawą do nieświadomego, mylnego działania społeczności. Tu tannaici rozważają różne rodzaje społeczności wskazując tych, którzy ponoszą winę. Odmiennie stanowiska, dotyczące składania ofiar, prezentują rabi Meir, rabi Jehuda i rabi Szimon:

„Jeśli sędziowie wydali [nieświadomie błędną] decyzję<sup>72</sup>, a cała społeczność lub jej większość<sup>73</sup> postąpiła według ich słów<sup>74</sup>, to powinni<sup>75</sup> złożyć<sup>76</sup> w ofierze wołu, a w [przypadku] bałwochwalstwa przyprowadzić<sup>77</sup> wołu i kozła<sup>78</sup> – słowa rabiego Meira<sup>79</sup>. Rabi Jehuda zaś twierdzi<sup>80</sup>: Dwanaście plemion składa dwanaście wołów, a w [przypadku] bałwochwalstwa przyprowadzają dwanaście wołów i dwanaście kozłów<sup>81</sup>. Rabi Szimon mówi: Trzyście wołów, a w [przypadku] bałwochwalstwa trzyście wołów i trzyście kozłów: po [jednym] wole i kozle od każdego plemienia oraz wół i kozioł od sądu<sup>82</sup>. Jeśli sąd wydał [nieświadomie błędną] decyzję, a [następnie] siedem plemion<sup>83</sup> lub ich większość<sup>84</sup> postąpiło według ich

---

przekładzie spójnik ‘lub’ zamiast ‘i’.

<sup>69</sup> W tekście oryginalnym l.mn. *asu* – dosł. ‘uczynili’, ‘postąpili’.

<sup>70</sup> Wiedząc, że sąd się pomylił.

<sup>71</sup> W tym przypadku nie składa się publicznej ofiary, ponieważ społeczność nie postąpiła według opinii sądu, a każdy z jej członków działał świadomie. Dlatego sąd nie musi składać tej ofiary, a członkom społeczności nie wolno tego uczynić, ponieważ ofiarę składają tylko ci, którzy popełnili błąd nieświadomie.

<sup>72</sup> Zezwalając na to, co było zabronione.

<sup>73</sup> Hebr. *ruban* – dosł. ‘ich większość’.

<sup>74</sup> Opierając się na decyzji sądu.

<sup>75</sup> Sąd powinien złożyć wołu jako ofiarę publiczną, por. Kpł 4,14.

<sup>76</sup> Hebr. *mewiin* – dosł. ‘przynoszą’, ‘przyprowadzają’.

<sup>77</sup> Jw.

<sup>78</sup> W przypadku, gdy sąd przez nieuwagę zezwolił na rzecz zabronioną ze względu na bałwochwalstwo, jego członkowie powinni złożyć wołu jako ofiarę całopalną i kozła jako ofiarę przebłągalną za grzech.

<sup>79</sup> Rabi Meir obowiązkiem złożenia wymaganych ofiar obarcza sąd, podczas gdy Tora zobowiązuje do tego całą społeczność, por. Lb 15,24.

<sup>80</sup> Hebr. *omer* – dosł. ‘mówi’.

<sup>81</sup> Ponieważ to społeczeństwo stanowi zgromadzenie i to oni, a nie sąd, ponoszą odpowiedzialność zdaniem rabiego Jehudy, por. Rdz 48,4; 2Krn 20,5.

<sup>82</sup> Według rabiego Szimona sąd niezależnie od społeczności powinien złożyć własną ofiarę od siebie.

<sup>83</sup> Siedem stanowi więcej niż połowę z dwunastu plemion, nawet gdyby stanowiły mniej niż połowę całego Zgromadzenia Izraela.

<sup>84</sup> Hebr. *ruban* – dosł. ‘ich większość’ jedni odnoszą do tych plemion, inni interpretatorzy do całego Izraela.

opinii<sup>85</sup>, to składają<sup>86</sup> wołu, a w [przypadku] bałwochwalstwa przyprowadzają wołu i kozła – słowa rabiego Meira. Rabi Jehuda zaś mówi: Siedem plemion, które zgrzeszyło, przyprowadza siedem wołów, a pozostałe plemiona, które nie zgrzeszyły, składają<sup>87</sup> na swych rękach [jednego] wołu, ponieważ także ci, którzy nie zgrzeszyli, składają ofiarę za grzeszników. Rabi Szimon<sup>88</sup> mówi: [Składają] osiem wołów, a w [przypadku] bałwochwalstwa osiem wołów i osiem kozłów: wół i kozioł od każdego plemienia oraz wół i kozioł od sądu. Jeśli sędziowie jednego z plemion wydali [nieświadomie błędną] decyzję i to plemię postąpiło według ich opinii, to [tylko] to plemię jest odpowiedzialne, a wszystkie pozostałe plemiona są zwolnione<sup>89</sup> – słowa rabiego Jehudy. Mędrcy<sup>90</sup> zaś mówią: Stają się winnymi wyłącznie na [mocy] orzeczenia Sądu Najwyższego, jak napisano<sup>91</sup>: ‘Jeśli całe Zgromadzenie Izraela pomyli się [przez nieuwagę]’<sup>92</sup>, a nie społeczność tego plemienia.” (1,5)

Rozdział drugi podaje pouczenia w przypadku namaszczonego kapłana, który podjął decyzję nieświadomie. Podstawę rozważań dla trzech pierwszych lekcji tego rozdziału stanowi opinia zamykająca pierwszą misznę, mówiąca że decyzja namaszczonego kapłana, którą wydał dla siebie, jest jak decyzja sądu skierowana do ludu. Jest jednak pewna różnica. Jeśli lud nieświadomie złamie przykazanie na podstawie rozmyślnej, lecz niewłaściwej decyzji sądu, to nie składa ofiary publicznej z wołu, natomiast każdy, kto nieświadomie łamie przykazanie indywidualnie, jest zobowiązany do złożenia ofiary przebłagalnej za grzech i musi przyprowadzić owcę lub kozę (Hor 1,4). Namaszczony kapłan zaś, jeśli rozmyślnie podejmie błędną decyzję względem siebie, ale uczyni to niechcący, to jest zwolniony ze składania jakiegokolwiek ofiary. Wyjaśnienie stanowi tu Kpł 4,27, gdzie jest napisane: *weimnefeszech achat techeta wiszgaga meam haarec*, co można by przetłumaczyć: ‘jeśli przez pomyłkę zgrzeszy jedna osoba spośród prostego ludu’ (dosł. ‘ludu ziemi’), co wyłącza namaszczonego kapłana czy arcykapłana. Mędrcy odnoszą do arcykapłana werset

<sup>85</sup> Hebr. *al pihem* – dosł. ‘według ich ust’.

<sup>86</sup> Hebr. *mewiin* – dosł. ‘przynoszą’, ‘przyprowadzają’, co zdaniem rabiego Meira odnosi się do sądu, który powinien złożyć odpowiednie ofiary.

<sup>87</sup> Hebr. *mewiin* – dosł. ‘przynoszą’, ‘przyprowadzają’. Według rabiego Jehudy każde plemię, które nie zgrzeszyło, składa w ofierze wołu za tych, którzy zgrzeszyli, czyli razem ofiarują dwanaście wołów, po jednym od każdego plemienia.

<sup>88</sup> Rabi Szimon różni się w swej opinii od rabiego Jehudy i zwalnia ze składania ofiar plemiona, które nie zgrzeszyły. Obarcza za to odpowiedzialnością sąd, który powinien złożyć w ofierze jednego wołu. Halachę ustalono zgodnie z opinią rabiego Jehudy.

<sup>89</sup> Ponieważ to jedno plemię nie stanowi ani większości plemion, ani większości ludu Izraela i to na nim spoczywa odpowiedzialność.

<sup>90</sup> Mędrcy twierdzą, że warunkiem koniecznym dla poniesienia odpowiedzialności jest wydana nieświadomie błędna decyzja Sanhedrynu poparta nieświadomym i błędnym działaniem większości Izraela lub większości plemion. Halachę ustalono na podstawie tej opinii.

<sup>91</sup> Hebr. *szeneemar* – ‘gdyż powiedziano’.

<sup>92</sup> Kpł 4,13.

Tory: ‘Jeśli namaszczony kapłan zgrzeszy [ściągnając] winę na lud, to za swój grzech, który popełnił, złoży Panu wołu jako ofiarę przebłagalną, młodego cielca bez skazy’ (Kpł 4,3). Przypomnijmy, że za takie rozmyślne działanie groziła kara wyćpienia *karet*, a za czyn przez nieuwagę należało złożyć ofiarę przebłagalną za grzech. Jeśli arcykapłan zgrzeszył działając według własnej decyzji, to powinien złożyć w ofierze wołu, który jest nazywany dalej *par hamaszi* ‘ach – ‘wół namaszczonego’ (Hor 3,6) albo *par haba al kol hamicwot* – ‘wół złożony za wszystkie [przekroczenia] przykazań’ (Hor 3,4). Gemara wyjaśnia, że skoro arcykapłana upodobniono do społeczeństwa, to podobnie do ludu nie obowiązuje go składanie ofiary, tzn. nie musi przyprowadzić wołu na ofiarę:

„Namaszczony kapłan<sup>93</sup> podjął dla siebie decyzję<sup>94</sup> [o złamaniu któregoś z przykazań Tory], jeśli zrobił to nieświadomie i postąpił nieświadomie<sup>95</sup>, to musi przyprowadzić wołu<sup>96</sup>. Jeśli przyzwolił [sobie na to] nieświadomie, ale postąpił rozmyślnie<sup>97</sup> lub przyzwolił [sobie na to] rozmyślnie, ale postąpił przez nieuwagę<sup>98</sup>, to jest zwolniony<sup>99</sup>, ponieważ decyzja namaszczonego kapłana [wydana] dla siebie jest jak decyzja sądu dla społeczeństwa<sup>100</sup>.” (2,1)

Kolejna miszna kontynuuje tematykę błędnej decyzji wydanej przez arcykapłana i rozróżnia dwie sytuacje: samodzielnej decyzji arcykapłana oraz jego decyzji podjętej wraz z Sanhedrynem:

„Jeśli sam podjął<sup>101</sup> decyzję i sam [tak] postąpił<sup>102</sup>, to [też] sam odpokutuje<sup>103</sup>. Jeśli podjął decyzję wraz ze społecznością<sup>104</sup> i postąpił [tak] wraz ze społecznością<sup>105</sup>,

<sup>93</sup> Hebr. *kohen maszi* ‘ach – dosł. ‘namaszczony kapłan’ należy odnieść do arcykapłana, por. Kpł 4,3.

<sup>94</sup> Zezwolił sobie na działanie, za które ktoś inny podlegałby karze wyćpienia *karet*, jeśli uczyniłby to rozmyślnie lub jeśliby to uczynił przez nieuwagę, musiałyby złożyć ofiarę przebłagalną za grzech.

<sup>95</sup> Pomylił się przy podejmowaniu decyzji i według niej postąpił. To przypomina sytuację, w której sąd wydał mylną decyzję, co przywiodło lud do błędnego działania.

<sup>96</sup> Na ofiarę przebłagalną za grzech, por. Kpł 4,3.

<sup>97</sup> Pomylił się nieopacznie przy wydaniu opinii, ale postąpił świadomie.

<sup>98</sup> Zezwolił sobie na działanie mając świadomość, że jest to zabronione, ale w momencie działania uczynił to nieświadomie, myśląc, że to jest dozwolone.

<sup>99</sup> Ze składania jakiegokolwiek ofiary.

<sup>100</sup> Zarówno decyzja jak i czyn musiałyby być błędne, żeby można było mówić o karze i odpowiedzialności.

<sup>101</sup> Arcykapłan podjął błędną decyzję zezwalając sobie na to, co było zabronione.

<sup>102</sup> Postąpił błędnie na podstawie mylnej decyzji.

<sup>103</sup> Złoży w ofierze wołu, por. Hor 2,1.

<sup>104</sup> Hebr. *cibur* – dosł. ‘społeczeństwo, społeczność, publiczność, towarzystwo, gromada, ogół, gmina’. Tutaj chodzi o Sanhedryn i sytuację, w której arcykapłan pomylił się w decyzji razem z Sanhedrynem, tzn. zezwolił na coś, co było zabronione.

<sup>105</sup> Opierając się na wcześniejszej błędnej decyzji. Tutaj wyraz *cibur* oznacza społeczność, która postąpiła błędnie wskutek mylnej decyzji arcykapłana i Sanhedrynu.

to odpokutuje [razem] ze społecznością<sup>106</sup>, ponieważ sąd ponosi odpowiedzialność dopiero wtedy, gdy postanowi uchylić część i zatrzymać część [przykazania]<sup>107</sup>. Podobnie jest z namaszczonym [arcykapłanem]<sup>108</sup>. A w przypadku bałwochwalstwa [nie ponoszą winy]<sup>109</sup>, dopóki nie unieważnią części i nie zachowają części [przykazania].” (2,2)

Ta miszna podaje więcej podobieństw w odpowiedzialności za błędne orzekanie między sądem i arcykapłanem:

„Ponoszą odpowiedzialność<sup>110</sup> tylko wówczas, gdy sprawa jest ukryta, a czyn nieumyślny<sup>111</sup>. To samo odnosi się do namaszczonego [arcykapłana]<sup>112</sup>. Tak samo też w przypadku bałwochwalstwa są zobowiązani tylko wtedy, gdy sprawa jest ukryta, a czyn nieumyślny<sup>113</sup>. Sąd nie jest zobowiązany<sup>114</sup>, zanim nie orzeknie w sprawie, za której świadome popełnienie [grozi] kara wytepienia *karet*, a za nieświadome [należy złożyć] ofiarę przebłagalną za grzech<sup>115</sup>. To samo odnosi się do namaszczonego [arcykapłana]<sup>116</sup>. Tak samo też w przypadku bałwochwalstwa<sup>117</sup>, jeśli orzekną w sprawie, za której świadome wykonanie [grozi] kara wytepienia *karet*, a za nieświadome [należy złożyć] ofiarę przebłagalną za grzech<sup>118</sup>.” (2,3)

Czwarta miszna drugiego rozdziału wymienia inne rodzaje przekroczenia prawa, dozwolone omyłkowo przez sąd, za które nie składa się ofiary publicznej. Porusza się tu także zagadnienie ofiary przebłagalnej za wątpliwą winę (*aszam taluj*) szczególnie w odniesieniu do Świątyni lub kobiety w czasie menstruacji (*nida*):

<sup>106</sup> Przez złożenie wołu jako ofiary publicznej. Tutaj arcykapłan sprawia, że ta ofiara zostanie złożona, nie musi składać jej osobiście i od siebie.

<sup>107</sup> Por. Hor 1,3.

<sup>108</sup> Nie odpowiada za swoją decyzję, dopóki (podobnie do sądu) nie uchyli części i nie zachowa reszty przykazania.

<sup>109</sup> Ani Sanhedryn, ani arcykapłan nie ponoszą winy, dopóki nie unieważnią części przykazania zabraniającego bałwochwalstwa zachowując przy tym resztę przykazania, por. Hor 1,3; 2,6.

<sup>110</sup> Sędziowie ponoszą odpowiedzialność za doprowadzenie do złamania przykazania, sąd jest odpowiedzialny za złożenie wołu jako ofiary publicznej.

<sup>111</sup> Por. Kpł 4,13; Hor 1,5.

<sup>112</sup> Arcykapłan namaszczony olejem nie ma obowiązku przyprowadzania wołu w razie pomyłki, chyba że nierozważnie zezwoli sobie na coś, co jest zabronione, a następnie bezmyślnie to wykona, por. poprzednie miszny.

<sup>113</sup> Powinny być spełnione obydwa warunki, tzn. błędna decyzja i działanie muszą być nieświadome.

<sup>114</sup> Do złożenia wołu jako ofiary publicznej.

<sup>115</sup> Jeśli ktoś świadomie złamie przykazanie, podlega karze wytepienia *karet*, za nieświadome sprzeniewierzenie się należało złożyć ofiarę przebłagalną za grzech.

<sup>116</sup> Namaszczony arcykapłan nie musiał składać ofiary z wołu, dopóki nie wydał decyzji, której świadome wykonanie skutkowało karą wytepienia *karet*, a nieświadome złożeniem ofiary przebłagalnej za grzech.

<sup>117</sup> Ani sąd, ani namaszczony arcykapłan nie musiał składać ofiary z wołu w przypadku pomyłki, dopóki nie wydali błędnej decyzji w sprawie, za której świadome wykonanie groziła kara wytepienia *karet*, a za nieświadome złożenie ofiary przebłagalnej za grzech.

<sup>118</sup> Por. Ker 1,1-2.

„Nie zobowiązuje się [sądu do złożenia ofiary<sup>119</sup> w przypadku nieświadomie podjętej decyzji łamiącej] nakaz<sup>120</sup> lub zakaz<sup>121</sup> dotyczący Świątyni<sup>122</sup>, nie muszą też składać ofiary<sup>123</sup> prześlągalnej za wątpliwą winę<sup>124</sup> odnoszącą się do nakazu lub zakazu dotyczącego Świątyni. Są<sup>125</sup> jednak zobowiązani [do złożenia ofiary<sup>126</sup> w przypadku nieświadomie podjętej decyzji łamiącej] nakaz lub zakaz dotyczący miesiączkującej<sup>127</sup>, jak też do przyniesienia ofiary prześlągalnej za wątpliwą winę odnoszącą się do nakazu lub zakazu dotyczącego menstruacji<sup>128</sup>. Jakie to jest przykazanie pozytywne<sup>129</sup> dotyczące menstruacji? Odłącz się od miesiączkującej!<sup>130</sup> A jakie to jest przykazanie negatywne<sup>131</sup>? Nie zbliżaj się do miesiączkującej!<sup>132</sup>” (2,4)

Poprzednia miszna omawiała rodzaje przekroczenia prawa dozwolone omyłkowo przez sąd. Stwierdzono tam, że sąd nie jest zobowiązany do złożenia ofiary publicznej, jeśli zezwolił omyłkowo na uczynienie czegoś, za co należało złożyć

<sup>119</sup> Sąd nie ma obowiązku składania wołu jako ofiary publicznej.

<sup>120</sup> Przykazanie pozytywne *ase* – ‘uczyni’.

<sup>121</sup> Przykazanie negatywne *lo taase* – ‘nie będziesz czynił’. Więcej na ten temat R. Marcinkowski, *Paradygmaty*, s. 189.

<sup>122</sup> Jeśli np. sąd przez pomyłkę zezwoli wejść na teren świątynny osobie nieczystej rytualnie lub ktoś skalał się tam nieczystością, to musi natychmiast opuścić dziedziniec najkrótszą drogą, a sąd zezwolił mu na dłuższą drogę wyjścia, por. Lb 5,2-3; Albeck IV 397; Kehati, Hor 2,4.

<sup>123</sup> Sąd nie ma obowiązku składania ofiary, jeśli wskutek jego błędnej decyzji ktoś nieświadomie popełni wątpliwy grzech, a ten, kto tak nieświadomie uczyni, nie musi składać ofiary prześlągalnej za wątpliwą winę (*aszam taluj*), por. Kpł 5,17-18; Albeck IV 398-399; Kehati, Hor 2,4.

<sup>124</sup> Hebr. *aszam taluj* oznacza ofiarę prześlągalną za wątpliwą winę. Jeśli np. ktoś miał przed sobą dwa produkty: jeden dozwolony, a drugi zabroniony i po posiłku nabrał wątpliwości, czy przez pomyłkę nie skosztował tego, co było zabronione. Ta miszna uczy, że pojedyncza osoba nie składa ofiary prześlągalnej za wątpliwą winę dotyczącą wątpliwego złamania zarówno nakazu jak i zakazu, jeśli dotyczy to Świątyni. Z powodu skalania Świątyni lub rzeczy dla niej poświęconych nie składa się ofiary prześlągalnej za grzech (*chatat*), ale wyłącznie szacunkową ofiarę pokutną (*korban ole wejored*), nazywaną tak, ponieważ nie ma tu ustalonej wartości ofiary, a rośnie ona lub opada w zależności od oceny pokutującego, por. Kpł 5,6; Szewu 1,2; Hor 2,7.

<sup>125</sup> Sąd, który się pomylił w decyzji.

<sup>126</sup> Sąd jest w tym przypadku zobowiązany do złożenia wołu jako ofiary publicznej.

<sup>127</sup> Za świadome działanie grozi kara wytopienia *karet*, a za nieświadome należy złożyć ofiarę prześlągalną za grzech (*chatat*).

<sup>128</sup> Jeśli ktoś ma wątpliwość, czy wypełnił należycie nakaz lub zakaz dotyczący menstruacji, to powinien złożyć ofiarę prześlągalną za wątpliwą winę, ponieważ za pewne złamanie przykazania powinien złożyć ofiarę prześlągalną za grzech (*chatat*).

<sup>129</sup> Czyli nakaz.

<sup>130</sup> Jeśli sąd pomylił się w sprawie relacji intymnej mężczyzny z kobietą, która podczas stosunku informuje go, że jest nieczysta, wtedy sąd powinien złożyć publiczną ofiarę, a każdy, kto ma wątpliwość, czy ponosi winę, powinien w tej sytuacji złożyć ofiarę prześlągalną za wątpliwą winę. Szczegółowe wyjaśnienie w Szewu 2,4.

<sup>131</sup> Czyli zakaz.

<sup>132</sup> Zgodnie z Torą: ‘Nie będziesz się zbliżał do kobiety podczas jej miesięcznej nieczystości, żeby odsonić jej nagość’ (Kpł 18,19).

szacunkową ofiarę pokutną (*korban ole wejored*). Ta lekcja wymienia następujące rodzaje wykroczeń, za które składano tę ofiarę: 1) zeznawanie pod przysięgą nazywane tu ‘słuchaniem zaklęcia’ (Kpł 5,1; Szewu 4,1-3), 2) wypowiedzenie przysięgi (Kpł 5,4; Szewu 3,7), 3) nieczystość rytualna w odniesieniu do Świątyni lub rzeczy poświęconych dla niej (Kpł 5,2-3; Szewu 2,1). Za nieumyślne zezwolenie na wykonanie powyższych wykroczeń sąd nie musiał składać ofiary publicznej, gdyż za tego rodzaju złamanie prawa nie składano ofiary przebłagalnej za grzech, a wspomnianą wyżej szacunkową ofiarę pokutną (*korban ole wejored*):

„Nie ponoszą<sup>133</sup> odpowiedzialności z powodu [nieświadomego przekroczenia prawa dotyczącego] usłyszenia zaklęcia<sup>134</sup>, [lekkomyślnie] wyrażonej wargami [przysięgi]<sup>135</sup>, czy skalania Świątyni lub rzeczy [dla niej] poświęconych<sup>136</sup>. Podobnie też możnowładca<sup>137</sup> – słowa rabiego Jose Haglili. Rabi Akiwa [zaś] mówi: Możnowładca ponosi odpowiedzialność we wszystkich tych<sup>138</sup> sprawach<sup>139</sup> z wyjątkiem usłyszanego zaklęcia<sup>140</sup>, ponieważ król nie sędzi ani też nie jest sędzony<sup>141</sup>, nie świadczy ani też nie świadczy się w jego sprawie.” (2,5)

Ta miszna omawia rodzaje ofiar ze zwierząt w przypadku nieświadomego przekroczenia przykazania:

„[Z powodu nieświadomego przekroczenia] wszelkiego przykazania<sup>142</sup> Tory, dla którego karą za bezmyślne przekroczenie jest wytępienie, a za nieświadome

<sup>133</sup> Sąd nie musi składać ofiary publicznej.

<sup>134</sup> Hebr. *szmi'at hakol* – dosł. ‘słuchanie głosu’. Chodzi tu o zaklinanie się podczas świadczenia o czymś. Według Tory mowa tu o przemilczeniu widzianego przestępstwa lub o fałszywym świadectwie, por. Kpł 5,1; Szewu 4,2-3.

<sup>135</sup> Hebr. *bituj sfatajim* – dosł. ‘wyrażenie wargami’. Mowa tu o słownym wypowiedzeniu przysięgi, np. że ktoś nie będzie postępował w określony sposób, a następnie tak postępował (Szewu 3,7). Sąd zaś nierozważnie zignorował moc wypowiedzianego słowa.

<sup>136</sup> Sąd nieopatrznie zezwolił osobie rytualnie nieczystej wejść na dziedziniec świątynny lub spożyć coś, co dozwolone było do spożywania tylko w stanie rytualnej czystości. Jak to już wyżej zaznaczono, z powodu nieumyślnego zezwolenia na te zabronione czynności sąd nie musiał składać ofiary publicznej, a tych, którzy to bezmyślnie uczynili, traktowano jakby zrobili to indywidualnie i zobowiązywano ich do złożenia szacunkowej ofiary pokutnej (*korban ole wejored*).

<sup>137</sup> Hebr. *nasi* – dosł. ‘książe’. Chodzi tu o kogoś sprawującego władzę, jeśli pomylił się w którejś ze wspomnianych spraw, podobnie do sądu, był zwolniony ze składania ofiary. Wprawdzie Tora naczelnikowi rodu, który przez pomyłkę przestąpi jedno z przykazań Pana, nakazuje złożyć ofiarę (Kpł 4,22-26), jednak Miszna w takiej sytuacji zwalnia ze składania ofiary możnowładcę, w którym widzi króla, por. Hor 3,3.

<sup>138</sup> Hebr. *bechulan* – dosł. ‘w nich wszystkich’.

<sup>139</sup> Zdaniem rabiego Akiwy powinien złożyć szacunkową ofiarę pokutną.

<sup>140</sup> Jeśliby zeznał fałszywie, że nie może poświadczyć, gdyż nie zna sprawy, to i tak jest zwolniony ze złożenia ofiary, ponieważ król nie miał obowiązku świadczenia, por. Sanh 2,2.

<sup>141</sup> Hebr. *welo danim oto* – dosł. ‘i nie sędzi się go’.

<sup>142</sup> W oryginale l.mn. *micwot*.



przekroczenie ofiara prześlągalna za grzech<sup>143</sup>, pojedynczy [człowiek] powinien złożyć owcę lub kozę<sup>144</sup>, naczelnik [rodu] koziołka<sup>145</sup>, a namaszczony [arcykapłan] i sąd<sup>146</sup> przyprowadzą wołu<sup>147</sup>. Jeśli dotyczyłoby to bałwochwaltwa, to pojedynczy [człowiek], naczelnik [rodu] i namaszczony [arcykapłan] przyprowadzą kozę<sup>148</sup>, a sąd<sup>149</sup> wołu i kozła<sup>150</sup>: wołu na ofiarę całopalną, a kozła na ofiarę prześlągalną za grzech.” (2,6)

Poprzednia miszna wskazała różne rodzaje składanych ofiar za przekroczenie prawa niechący. Ta lekcja zajmuje się odpowiedzialnością osoby indywidualnej, kogoś rządzącego (naczelnik rodu, król), namaszczonego arcykapłana i sądu w kontekście ofiary prześlągalnej za wątpliwą winę, ofiary za pewną winę, do której doszło przez nieuwagę oraz szacunkowej ofiary pokutnej, którą składano, gdy doszło do skalania Świątyni lub rzeczy dla niej poświęconych:

„Pojedynczy [człowiek] i naczelnik [rodu mogą składać] ofiarę prześlągalną za wątpliwą winę<sup>151</sup>, ale namaszczony [arcykapłan] i sąd są [z niej] wyłączeni<sup>152</sup>. Pojedynczy [człowiek], naczelnik [rodu] i namaszczony [arcykapłan mogą składać] ofiarę prześlągalną za winę popełnioną przez nieuwagę<sup>153</sup>, ale sąd jest [z niej]

<sup>143</sup> Por. Hor 2,3.

<sup>144</sup> Kpł 4,27-28.32.

<sup>145</sup> Zgodnie z Kpł 4,23.

<sup>146</sup> Którzy popełnili błąd w wyjaśnianiu tych przykazań.

<sup>147</sup> Por. Hor 1,5; 2,1.

<sup>148</sup> Jednoroczną kozę, por. Lb 15,27.29.

<sup>149</sup> Sąd pomylił się w swym orzeczeniu i niechący zezwolił na czyn bałwochwaltczy, a lud to wykonał.

<sup>150</sup> Por. Hor 2,1; 2,5.

<sup>151</sup> Hebr. *aszam taluj* – dosł. ‘wina zawieszona’, tu oznacza ofiarę prześlągalną za wątpliwą winę. Pojedynczy człowiek, także rządzący, powinien złożyć tę ofiarę, jeśli istnieje wątpliwość czy przekroczył przykazanie świadomie, co skutkuje karą wytępienia *karet*, czy też niechący, por. Kpł 5,17; Hor 2,4.

<sup>152</sup> Sąd, który miał wątpliwość, czy wydał mylną decyzję, a następnie lud postąpił zgodnie z nią, był wyłączony ze składania powyższej ofiary, gdyż zgodnie z Kpł 4,14 sąd był odpowiedzialny tylko wówczas, gdy ‘sprawa wyszła na jaw’. Arcykapłan jest w tej sytuacji jak sąd i odpowiada tylko w przypadku mylnej decyzji, którą wydał niechący.

<sup>153</sup> Hebr. *aszam wadaj* – dosł. ‘wina pewna’, tu oznacza ofiarę prześlągalną za winę pewną popełnioną przez nieuwagę. Te ofiarę składano w pięciu przypadkach niewątpliwego przekroczenia któregoś z przykazań: 1) grabież – jeśli ktoś np. wyparł się, że wziął od bliźniego coś na przechowanie lub wziął jako zastaw, albo też ukradł lub znalazł i przysiągł fałszywie, a ostatecznie się do tego przyznał (Kpł 5,21-25); 2) bezprawne użycie lub przywłaszczenie sobie rzeczy poświęconych Panu (Kpł 5,14-15); 3) niewolnica przeznaczona dla innego mężczyzny (hebrajskiego niewolnika), jeśli spółkował z na wpół uwolnioną niewolnicą (jeden z jej dwóch panów przyznał jej wolność, Kpł 19,20-24); 4) nazarejczyk, jeśli stał się nieczysty podczas swojego nazireatu. Po oczyszczeniu powinien złożyć ofiarę za winę i odbyć ślubowany okres nazireatu od początku (Lb 6,9-12, tę sytuację rozważa traktat Miszny *Nazir*); 5) trędowaty może złożyć ofiarę po wyleczeniu z trądu, oczyszczeniu i kwarantannie, por. Kpł 5,14-17; 6,1-7; 14,12; 19,20-22; Lb 6,12; Zew 5,5; Hor 2,4; Albeck IV 399; Kehati, Hor 2,7.

wyłaczony<sup>154</sup>. Sąd jest wyłączony w przypadku głosu zaklinania<sup>155</sup>, wypowiedzianej przysięgi oraz splugawienia Świątyni lub rzeczy świętych<sup>156</sup>, ale pojedynczy [człowiek], naczelnik [rodu] i namaszczoney [arcykapłan] podlegają [temu prawu]<sup>157</sup>, jednak nie obowiązuje ono arcykapłana w przypadku skalania Świątyni lub rzeczy świętych – słowa rabiego Szimona<sup>158</sup>. A co oni składają<sup>159</sup>? Szacunkową ofiarę pokutną<sup>160</sup>. Rabi Eliezer mówi: Naczelnik [rodu] ofiaruje koziołka<sup>161</sup>.” (2,7)

Rozdział trzeci rozważa sankcje prawne w przypadku namaszczonego arcykapłana, który zgrzeszył. Pierwsza miszna tego rozdziału rozważa sytuacje, w których namaszczoney arcykapłan albo rządzący utracili swoją funkcję, ale przed opuszczeniem stanowiska zgrzeszyli<sup>162</sup>:

„Jeśli namaszczoney [arcykapłan] zgrzeszył<sup>163</sup>, a następnie utracił godność [arcykapłana]<sup>164</sup>; i podobnie też rządzący, który zgrzeszył<sup>165</sup>, a następnie opuścił swój urząd<sup>166</sup> – namaszczoney [arcykapłan musi nadal] przyprowadzić wołu, a rządzący ofiaruje<sup>167</sup> koziołka<sup>168</sup>.” (3,1)

<sup>154</sup> Jeśli wydano przeciwną decyzję w jednym z powyższych przypadków, a lud postąpił według niej, to sędziowie są zwolnieni z obowiązku składania tej ofiary, ponieważ sąd odpowiada jedynie w przypadku świadomego przekroczenia przykazania zagrożonego karą wytopienia *karet*, co nie obejmuje przypadków łamania prawa skutkujących składaniem ofiary przebłagalnej za winę, a mylne decyzje sądu w tych sprawach nakładające obowiązek składania powyższej ofiary nie dotyczą sądu.

<sup>155</sup> Por. Hor 2,5.

<sup>156</sup> Sąd jest zobowiązany jedynie do złożenia ofiary publicznej za przekroczenia prawa skutkujące karą wytopienia *karet*, jeśli uczyniono to świadomie lub do złożenia zwykłej ofiary przebłagalnej za grzech, jeśli do złamania prawa doszło nieświadomie, por. Hor 2,4-5; Albeck, tamże; Kehati, tamże.

<sup>157</sup> Ponieważ traktuje się ich jako pojedyncze osoby.

<sup>158</sup> Który oparł swoją opinię na Lb 19,20.

<sup>159</sup> Hebr. *mewin* – dosł. ‘przynoszą’.

<sup>160</sup> *Korban ole wejored* – dosł. ‘ofiara rosnąca i opadająca’. W drugiej misznie tego rozdziału wyjaśniono, że w przypadku skalania Świątyni lub rzeczy dla niej poświęconych nie składano ofiary przebłagalnej za grzech *chatat*, ale wyłącznie szacunkową ofiarę pokutną *korban ole wejored* – ‘ofiara rosnąca i opadająca’, nazywaną tak, ponieważ nie ma ustalonej wartości, a rośnie ona lub opada w zależności od oceny pokutującego, por. Szewu 1,2; Hor 2,4.

<sup>161</sup> Kpł 4,23.

<sup>162</sup> Por. Hor 2,1.

<sup>163</sup> Pozwolił sobie na coś, co popełnione świadomie skutkuje karą wytopienia *karet*, a jeśli nieświadomie, pociąga za sobą złożenie ofiary przebłagalnej za grzech, a następnie postąpił według własnej decyzji.

<sup>164</sup> Zanim złożył swoją ofiarę przebłagalną za grzech.

<sup>165</sup> Dopuszczył się przewinienia, za które należy złożyć koziołka.

<sup>166</sup> Został usunięty z urzędu, zanim złożył ofiarę pokutną.

<sup>167</sup> Hebr. *mewi* – dosł. ‘przynosi’.

<sup>168</sup> Ponieważ tu czas popełnienia przewinienia określa rodzaj składanej ofiary. Co prawda namaszczoney kapłan zawsze składa ofiarę z wołu, nawet jeśliby zgrzeszył po utracie godności arcykapłana (por. następną misznę). Prawo dotyczące namaszczonego kapłana zostało tu przytoczone dla porównania z prawem odnoszącym się do rządzącego, który składa koziołka tylko wtedy, gdy zgrzeszył przed usunięciem go z urzędu.

Ta miszna rozważa przypadki przewinień namaszczonego kapłana i rządzącego po opuszczeniu wysokiej godności:

„Jeśli namaszczony [arcykapłan] utracił swoje stanowisko, a potem zgrzeszył<sup>169</sup>, i podobnie też rządzący, który opuścił swój urząd, a następnie zgrzeszył – namaszczony [arcykapłan musi nadal] przyprowadzić wołu<sup>170</sup>, a [były] rządzący jest [traktowany] jak jeden z ludu<sup>171</sup>.” (3,2)

Ta miszna kontynuuje zagadnienie dotyczące przewinień namaszczonego kapłana i rządzącego. Tym razem rozważa się przypadek ich przewinienia przed mianowaniem:

„Jeśli zgrzeszyli, zanim zostali powołani i dopiero potem zostali mianowani<sup>172</sup>, to są [traktowani, każdy z nich] jak jeden z ludu<sup>173</sup>. Rabi Szimon mówi: Jeśli dowiedzieli się o tym<sup>174</sup>, zanim zostali mianowani, to są zobowiązani [złożyć ofiarę jak jeden z ludu], ale jeśli po ich mianowaniu<sup>175</sup>, to są zwolnieni<sup>176</sup>. A kim jest rządzący<sup>177</sup>? Jest nim król, gdyż powiedziano: ‘...przekroczy jedno z przykazań Pana Boga swego<sup>178</sup> – rządzący, gdyż nie ma nad nim nikogo<sup>179</sup> prócz jego Pana [i] Boga.’” (3,3)

Ta miszna określa, kogo uznaje się za namaszczonego i odnosi się do terminu *masziach*, który oznacza ‘namaszczony’, ‘pomazany’, ale też ‘Pomazaniec’, ‘Mesjasz’:

<sup>169</sup> Powinien złożyć w ofierze wołu, mimo iż nie pełni już funkcji kapłańskich w Świątyni, to jednak nadal zachowuje świętość. Dlatego jeśli zgrzeszy, to składa w ofierze wołu, jakby nadal pełnił funkcję kapłana, por. Hor 3,4.

<sup>170</sup> Jak to wyżej wyjaśniono.

<sup>171</sup> Hebr. *hedjot* – dosł. ‘prostak, laik, nieuk’. Powinien złożyć w ofierze owcę lub kozę, por. Kpł 3,7.12; 4,22-23.

<sup>172</sup> Zostali mianowani po zgrzeszeniu, a przed złożeniem ofiar.

<sup>173</sup> Jak już wcześniej wyjaśniano, to czas popełnienia przewinienia określa rodzaj składanej ofiary (Hor 3,1), a obaj byli wówczas zwykłymi ludźmi.

<sup>174</sup> O możliwości popełnienia grzechu.

<sup>175</sup> Jeśli dotarło do nich już po ich mianowaniu, że mogli popełnić grzech.

<sup>176</sup> Są zwolnieni ze składania ofiar, gdyż rabi Szimon twierdzi, że do określenia ich winy konieczne są dwa czynniki: grzech i ostrzeżenie lub powiadomienie o nim. Zgodnie z tą opinią rabiego Szimona rządzący, który zgrzeszył, a następnie został pozbawiony urzędu, jeśli został ostrzeżony o swoim przewinieniu po opuszczeniu stanowiska, to nie powinien składać koziołka, jak to ustalono w pierwszej misznie tego rozdziału, gdyż ostrzeżenie i przewinienie powinny być w tym samym czasie, w którym sprawca podlegał obowiązkowi złożenia konkretnej ofiary. W tym przypadku musiałby być rządzącym podczas przewinienia i ostrzeżenia go o tym, a ten drugi warunek nastąpił już po opuszczeniu przez niego zajmowanego stanowiska.

<sup>177</sup> To ktoś, kogo ofiara różni się od ofiary zwykłego człowieka.

<sup>178</sup> Kpł 4,22.

<sup>179</sup> Nie ma innego zwierzchnika prócz Boga.

„A kto to jest namaszczony?<sup>180</sup> [Ktoś wyniesiony do godności arcykapłana przez pomazanie<sup>181</sup> olejem namaszczenia, a nie wielością szat<sup>182</sup>. Kapłan pomazany olejem namaszczenia od [wyniesionego do tej godności przez nałożenie] wielu szat różni się jedynie wołu<sup>183</sup> składanym za każde [nieświadome przekroczenie któregoś z] przykazań<sup>184</sup>. Czynnny<sup>185</sup> zaś kapłan od tego, który utracił [swą funkcję kapłańską] różni się jedynie wołu<sup>186</sup> ofiarowanym w Dzień Pojednania<sup>187</sup> i jedną dziesiątą *efy*<sup>188</sup>. Obaj są sobie równi względem służby w Dzień Pojednania i obaj podlegają nakazowi [poślubienia] dziewicy<sup>189</sup>, a zabrania się im [poślubić] wdowę<sup>190</sup>. Nie narażą się też na nieczystość z powodu swych bliskich [zmarłych]<sup>191</sup>, nie rozwichrzą swych włosów [na znak żałoby] ani nie rozerwą swych szat<sup>192</sup>, a [ich śmierć] uwalnia<sup>193</sup> [nieumyślnego] zabójcę [z miasta ucieczki]<sup>194</sup>.” (3,4)

<sup>180</sup> Arcykapłana określa się zwykle terminem *hamaszuach bezemen hamiszcha* – dosł. ‘pomazany olejem namaszczenia’ (Mak 2,6; Hor 3,4). Częściej jednak w tekście Miszny pojawia się (jak tu i w poprzednich lekcjach) termin hebrajski *masziach*, który oznacza to samo, czyli namaszczonego, wyniesionego do godności arcykapłana. Termin *Masziach* może oznaczać ‘Mesjasz, Pomazaniec’. W czasach pierwszej świątyni kapłanów namaszczano olejem, stąd nazwy ‘namaszczony kapłan’ lub tylko ‘namaszczony’. Od czasów króla Jozjasza, któremu przypisuje się ukrycie oleju namaszczenia, i w okresie drugiej świątyni nie znano już tego zwyczaju jako znaku wyniesienia do godności kapłańskiej (podobnie jak wcześniej królewskiej). Konsekracja arcykapłana polegała na przywdzianiu ośmiu szat, podczas gdy ubiór zwykłego kapłana składał się tylko z czterech części: tuniki, spodni, zawoju i pasa. Arcykapłan wkładał ponadto: napierśnik, efod, płaszcz i diadem. Stąd też przyłgnęło do niego określenie *merube begadim* lub *merube biwgadim* – ‘wielości szat’, por. Mak 2,6; Jom 7,5; Miszna: Moed (Święto), s. 164.

<sup>181</sup> W tekście oryginalnym *hamaszuach bezemen hamiszcha* – dosł. ‘pomazany olejem namaszczenia’. Sam termin *maszuach* – ‘pomazany, namaszczony, konsekrowany’ to imiesłów bierny od rdzenia *mem-szin-chet* oznaczającego w koniugacji prostej czynnej *kal* ‘pomazać, namaszcza, konsekrować, smarować’, ale też ‘mierzyć’.

<sup>182</sup> Hebr. *merube begadim* – ‘wielości ubrań’.

<sup>183</sup> Kpł 4,3.

<sup>184</sup> Hebr. *al kol micwot* – dosł. ‘ze względu na wszystkie przykazania’.

<sup>185</sup> Hebr. *kohen meszamesz* – dosł. ‘kapłan służący’, ‘urzędujący’.

<sup>186</sup> Jak to było już wyjaśnione wcześniej w drugiej misznie zarówno urzędujący kapłan, jak i ten, który został odsunięty od posługiwania w Świątyni, mieli obowiązek złożyć wołu jako ofiarę przebłagalną.

<sup>187</sup> Tylko arcykapłan pełniący aktualnie swą funkcję mógł ofiarować wołu w Dzień Pojednania i to go różni od arcykapłana odsuniętego od sprawowania posługi kapłańskiej, por. Kpł 16,6.

<sup>188</sup> Chodzi tu o ofiarę składaną codziennie przez urzędującego arcykapłana, por. Kpł 6,13-15.

<sup>189</sup> Nawet arcykapłan odsunięty na jakiś czas od sprawowania funkcji kapłańskich mógł poślubić tylko raz dziewicę izraelską, por. Kpł 21,13.

<sup>190</sup> Kpł 21,14.

<sup>191</sup> Zwykły kapłan może się narazić na nieczystość jedynie z powodu śmierci ojca, matki, syna, córki, brata i siostry dziewicy, por. Kpł 21,2-3. Arcykapłan zaś w ogóle nie zbliży się do żadnego zmarłego, nawet ojca lub matki, por. Kpł 21,11.

<sup>192</sup> Kpł 21,10. To się klóci z następną miszną, gdzie jest napisane: ‘Arcykapłan rozrywa [swe szaty] od dołu, a zwykły [kapłan] od góry’. Zob. wyjaśnienia do Hor 3,5.

<sup>193</sup> Hebr. *machzirin* – dosł. ‘sprawiają, że wracają’.

<sup>194</sup> Por. Lb 35,25; Mak 2,6.

Ta miszna kontynuuje tematykę poprzedniej, mimo że w pierwszej części się z nią nie zgadza. Omawia się tu różnice między arcykapłanem a zwykłym kapłanem:

„Arcykapłan rozrywa<sup>195</sup> [swe szaty] od dołu<sup>196</sup>, a zwykły [kapłan] od góry<sup>197</sup>. Arcykapłan może podczas żałoby składać ofiary<sup>198</sup>, ale nie wolno mu [ich] spożywać<sup>199</sup>. Zwykły zaś [kapłan] nie może podczas żałoby składać ofiar ani nie wolno mu [ich] spożywać<sup>200</sup>.” (3,5)

Ta miszna podejmuje zagadnienie pierwszeństwa ofiar, przedmiotów i rzeczy poświęconych:

„Wszystko, co jest częstsze, poprzedza inne<sup>201</sup> i wszystko, co jest bardziej uświęcone, poprzedza inne<sup>202</sup>. Jeśli wół namaszczonego [arcykapłana]<sup>203</sup> i wół zgromadzenia<sup>204</sup> czekają<sup>205</sup> [na ofiarowanie], to wół namaszczonego [arcykapłana] poprzedza wołu zgromadzenia pod każdym względem<sup>206</sup>.” (3,6)

<sup>195</sup> Kpł 21,10 zabrania arcykapłanowi rozdzierania szat.

<sup>196</sup> Ponieważ Kpł 21,10 zabrania arcykapłanowi rozdzierania szat na znak żałoby, mędrcy doszli do wniosku, że nie chodzi tu o absolutny zakaz, ale że nie może tego zrobić normalnie, a skoro zwykły kapłan może rozrywać szaty z góry na dół, to – ich zdaniem – arcykapłan może je rozerwać od dołu do góry.

<sup>197</sup> Jak czynią to zwykli żałobnicy.

<sup>198</sup> Żałobnikiem (hebr. *onen*) jest ten, komu zmarł ktoś z jego krewnych. Zgodnie z Torą status żałobnika (*onen*) przysługuje mu tylko tego samego dnia, a według *Soferim* także w najbliższą noc. Zgodnie z wykładnią rabiniczną ma status *onen* przez cały czas, dopóki krewny nie zostanie pochowany. Ta miszna poucza, że arcykapłan może składać ofiary jako *onen*, nawet według biblijnej definicji tego terminu, gdyż zgodnie z Kpł 21,12: ‘Nie przyjdzie do ojca i z powodu matki się nie skala, nie wyjdzie też z Przybytku i nie skala Świątyni Boga swego’.

<sup>199</sup> Por. Kpł 10,19.

<sup>200</sup> Por. Pwt 26,14.

<sup>201</sup> Amoraici doszli do wniosku na podstawie Lb 28,23: ‘To wszystko będziecie składać oprócz porannej ofiary całopalnej, która jest ustawicznym całopaleniem’. Ich zdaniem dodanie wyrazów ‘która jest ustawicznym całopaleniem’ uczy, że poranna ofiara całopalna poprzedza inne ofiary składane tego dnia, gdyż jest najczęściej składaną ofiarą (codziennie). Dlatego pierwszeństwo ma to, co jest częstsze. Por. Zew 10,1-2.

<sup>202</sup> Mędrcy ustalili to na podstawie Lb 21,8: ‘Miej go za świętego, ponieważ on pokarm Boga twego ofiaruje. Będzie ci świętym, gdyż Ja jestem święty, Pan, który was uświęcam’. Skoro kapłan dzięki swej świętości ma pierwszeństwo w czytaniu prawa, modlitwach czy otrzymywaniu najlepszych porcji, tak też wszystko, co jest bardziej uświęcone, poprzedza to, co jest mniej święte.

<sup>203</sup> Jako ofiara za nieświadomą pomyłkę arcykapłana w wydanej błędnie decyzji skutkującej niewłaściwym postępowaniem.

<sup>204</sup> Wół składany w ofierze przez zgromadzenie.

<sup>205</sup> Hebr. *omdim* – dosł. ‘stoją’, ‘są gotowe’ do złożenia w ofierze.

<sup>206</sup> Barajta przytoczona w Gemarze (Hor 13a) wyjaśnia, że namaszczony arcykapłan udziela odkupienia, a zgromadzenie otrzymuje odkupienie. Zapewne zaczerpnięto to z Kpł 16,17, gdzie jest powiedziane, że Aaron dokonuje prześlągania, a lud tego prześlągania oczekuje, podobnie też Kpł 4,16. Por. Albeck IV 401; Danby, s. 466; Kehati, Hor 3,6.

Ta miszna ustala zasady dotyczące pierwszeństwa mężczyzny i kobiety:

„Mężczyznę należy ratować przed kobietą<sup>207</sup>, a jego zaginione mienie przed jej mieniem<sup>208</sup>. Kobieta zaś ma pierwszeństwo w przypadku zakrycia [jej nagości]<sup>209</sup> i wyprowadzenia jej z domu niewoli<sup>210</sup>. Jeśli obydwójce są zagrożeni sprośnym splugawieniem<sup>211</sup>, to mężczyzna powinien być uwolniony wcześniej przed kobietą<sup>212</sup>.” (3,7)

Ostatnia miszna traktatu *Horajot* kontynuuje zagadnienie pierwszeństwa w kontekście świętości i pochodzenia:

„Kapłan poprzedza<sup>213</sup> lewite<sup>214</sup>, lewita [zwykłego] Izraelitę<sup>215</sup>, Izraelita *mamzera*<sup>216</sup>, a *mamzer natina*<sup>217</sup>, *natin* zaś prozelitę<sup>218</sup>, a prozelita uwolnionego niewolnika<sup>219</sup>. Kiedy [tak się dzieje]?<sup>220</sup> Gdy wszyscy są równi. Lecz gdy *mamzer* jest uczonym, a arcykapłan prostakiem<sup>221</sup>, to uczony *mamzer* poprzedza nieuczonego arcykapłana<sup>222</sup>.” (3,8)

Traktat *Horajot* zamyka czwarty dział Miszny *Nezikin* (*Szkody*), co według Majmonidesa, określanego w literaturze rabinicznej jako Rambam, ma swoje uzasadnienie: po przedstawieniu bardzo etycznych zachowań w przedostatnim w tym porządku traktacie *Pirke Awot* (*Sentencje Ojców*) przyszedł czas na wskazanie ludzkich błędów i ułomności.

<sup>207</sup> W przypadku zagrożenia życia ratuje się najpierw mężczyznę, a potem kobietę.

<sup>208</sup> Mężczyzna jako zobowiązany do wypełniania wszystkich przykazań jest bardziej uświęcony od kobiety, którą nie obowiązują przykazań zależne od czasu, por. także B Mec 2,11.

<sup>209</sup> Ponieważ jej wstyd jest większy niż mężczyzny.

<sup>210</sup> Kobieta w niewoli może być zmuszona do prostytucji.

<sup>211</sup> Kobieta prostytucją, a mężczyzna sodomią.

<sup>212</sup> Ponieważ dla mężczyzny nie jest to naturalne i jego wstyd jest większy.

<sup>213</sup> Gradację społeczną Judejczyków przybyłych z Babilonii przedstawia Miszna w Kid 4,1, por. *Misna: Naszim (Kobiety)*, s. 427.

<sup>214</sup> Tak pod względem profitów, świętości, jak i należnego szacunku, por. 1Krn 23,13.

<sup>215</sup> Pwt 10,8.

<sup>216</sup> Hor 13a.

<sup>217</sup> Hor 1,4.

<sup>218</sup> Ponieważ *netinim* jako potomkowie Gibeonitów mieszkali pośród Izraelitów i dorastali razem z nimi do świętości. Jozue przeznaczył ich do posługiwania w Świątyni, za czasów Saula byli tępieni, żeby nie wejść do społeczności Izraela. W czasach talmudycznych prawie ich nie było, a później zupełnie wyginęli, por. Joz 9,27; 1Krn 9,2; Ezd 2,43; 8,20; Neh 3,26.

<sup>219</sup> Ponieważ prozelita urodził się bez przekleństwa, a na Kananejczyku od urodzenia spoczywa klątwa Noego, którą rzucił na swego syna Chama, ojca Kanaana (Rdz 9,25). Chodzi tu o uwolnionego niewolnika kananejskiego, por. Albeck IV 401.

<sup>220</sup> Kiedy ta zasada pierwszeństwa ma zastosowanie?

<sup>221</sup> Hebr. *am haarec* – dosł. ‘lud ziemi’, ‘prostak’, ‘ignorant’. W Misznie zwykle oznacza tego, kto nie przestrzega przykazań Tory. W czasach drugiej świątyni, kiedy arcykapłani otrzymywali swoją godność od króla, zdarzało się, że byli wśród nich ignoranci prawa, por. *Tiferet Israel, Tosafot Jom Tow, Kehati*, Hor 3,8.

<sup>222</sup> Prz 3,15; Hor 13a.

## Bibliografia

- Albeck, Ch., *Szisa Sidre Miszna* (hebr. Sześć Porządków *Miszny*), Jeruzalaim (Jerozolima) 2008.
- Bar-Asher, M., *Leszon chachamim* (Język Mędrców), [w:] *Sefer hajowel leraw Mordechaj Brojer* (*Księga Pamiątkowa dla Rabina Mordechaja Brojera*), Jeruzalaim (Jerozolima) 1995.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Ed. Elliger, K., Rudolph, W., Stuttgart 1969.
- Danby, H., *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory Notes*, Peabody, Massachusetts 2016
- Kehati, P., *The Mishnah. A New Translation With a Commentary*, (Transl.) Rafael Fisch, Jerusalem 1994
- Kehati, P., *Misznajot mewaarot*, Jeruzalaim 2003
- Marcinkowski, R., *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie: R. Marcinkowski, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2016.
- Marcinkowski, R., (red.) *Miszna: Moed (Święto)*, Warszawa 2014.
- Marcinkowski, R., *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym*, Kraków 2004.
- Neusner, J., *The Mishnah. A New Translation*, New Haven – London 1988.

Programy komputerowe:

*Hebrew Master Collection (Accordance 13)*

*The Responsa Project 23 Plus*. Ramat Gan: Bar-Ilan University





KS. WŁODZIMIERZ GAŁĄZKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

## Człowiek duchowy w publikacjach ks. prof. dr hab. Ireneusza Werbińskiego

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-012](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-012)

Streszczenie: Ks. Ireneusz Werbiński w swoich refleksjach na temat człowieka duchowego wychodzi od fundamentu antropologicznego, definiując osobę jako istotę ludzką, która dokładnie jest tym, co przewidział dla niej Stwórca. Rozwój człowieka oraz realizowanie określonych przez niego zadań życiowych rozpoczyna się od poznania i formacji siebie – jego cech osobowych. Jest to asumptem do przebudzenia wiary prowadzącego do żywych relacji osobowych z Bogiem. Duchowość właściwie przeżywana – wskazuje ks. Werbiński – powinna integrować wszystkie wymiary osoby: biologiczny, psychiczny i duchowy. Cały proces kształtowania duchowego człowieka ma znaczący wpływ na powstawanie w nim i utrwalanie obrazu Boga. Aby odczytać prawidłowy obraz duchowości człowieka w jego procesie zmierzania ku świętości, należy przede wszystkim zacerpnąć z Biblii, której źródłem jest Bóg.

Słowa kluczowe: Człowiek duchowy, człowiek cielesny, fundament antropologiczny, rozwój duchowy, duchowość, świętość, wrodzone dyspozycje.

## The Spiritual Man in the Works of Father Prof. Ireneusz Werbiński

Abstract: In his reflections on the theme of the spiritual man, Fr Ireneusz Werbiński starts from an anthropological foundation, defining a person as a human being who is exactly what the Creator envisaged for him. The development of a human being and the fulfilment of his life's tasks, defined by him, begin with self-knowledge and formation of the person's self - his personal qualities. This is the ground for the awakening of faith, leading to

a living personal relationship with God. The spiritual properly experienced,” Fr Werbiński explains, “should integrate all dimensions of a person: biological, mental and spiritual. The whole process of spiritual formation of man has a significant impact on the creation and consolidation of the image of God in him. In order to read the true image of man’s spirituality in the process of his striving for holiness, we should first of all draw on the Bible, whose source is God. The truths revealed in Holy Scripture indicate that the personal nature of human holiness comes from the personal nature of God.

Keywords: Spiritual man, bodily man, anthropological foundation, spiritual development, spirituality, holiness, innate dispositions

## Wstęp

Ks. Antoni Jozafat Nowak mawiał, że prawidłowy obraz Boga posiada człowiek w Chrystusie, który również posiada poprawny obraz samego siebie. W tę narrację dorobkiem i naukowym działaniem wpisuje się ks. prof. Ireneusz Werbiński, uważany za jednego z prekursorów nauczania o rozwoju duchowym człowieka. Jego publikacje dowodzą, że kluczem do rozumienia przez człowieka siebie jest Jezus. Ks. Werbiński często przywołuje nauczanie Jana Pawła II i wykazuje, że nie można zrozumieć otaczającej nas rzeczywistości bez Jezusa. Co więcej, człowiek sam siebie nie może zrozumieć bez Drugiej Osoby Trójcy Przenajświętszej. Bez Jezusa trudno zrozumieć, kim „jestem“, jaki „jestem“, jaka jest „moja“ godność, ani jakie powinno być „moje“ powołanie i ostateczne „moje“ przeznaczenie.<sup>1</sup>

## 1. Osobowość człowieka cielesnego

W refleksjach na temat człowieka duchowego ks. prof. Werbiński wychodzi od fundamentu - podstaw antropologii chrześcijańskiej. Najpierw ukazuje osobowość człowieka cielesnego, która jest naturalnym fundamentem do budowania osobowości człowieka duchowego. Profesor wykazuje, że osoba to istota ludzka, która dokładnie jest tym, co przewidział dla niej Stwórca. Tak więc wartość osoby objawia się wraz z zamysłem, planem samego Boga. Korzystając też z antropologii biblijnej Profesor używa synonimicznie dwóch pojęć: *serce* i *osoba*. To, co zawiera się w sercu, określa istotę, czyli tożsamość całego człowieka. Odwołując się m.in. do przemyśleń Józefa Kozielickiego ks. Ireneusz twierdzi, iż człowiek wierzący

<sup>1</sup> Por. A. J. Nowak, *Doświadczyć Boga w ciele*, Wrocław 1994, s. 11; I. Werbiński, *Świętość jako zadanie dla każdego chrześcijanina*, Toruń 2016, s. 35.

w ramach swojego rozwoju dąży do *transgresji*, czyli do przekraczania samego siebie poprzez otwarcie się czy to na symbole, czy na innych, w tym również na Boga.<sup>2</sup>

Profesor ukazuje osobowość człowieka cielesnego przy pomocy cech osobowych lub poprzez relacje z innymi osobami i poprzez relacje z Bogiem. Zaznacza przy tym, że dużą rolę w tych wzajemnych odniesieniach wyrażających się w dialogu odgrywa świadomość tego, kim jest Bóg. Słusznie jest przekonany o tym, że właściwy obraz Boga uzdalnia do prawidłowych relacji z Nim, szczególnie do bliskiego i zażyłego kontaktu. Natomiast niewłaściwy obraz Boga zniechęca do kontaktu z Nim a czasem nawet uniemożliwia go.<sup>3</sup>

Wykorzystując metody stosowane m. in. w psychologii humanistycznej, ks. Werbiński najpierw omawia wrodzone - naturalne dyspozycje, które stanowią fundament budowania osobowości człowieka duchowego. Osobowość człowieka cielesnego omawia Profesor najczęściej na przykładzie wybranego świętego. Na pierwszym miejscu, jako wzór człowieka cielesnego a następnie duchowego, omawia Profesor osobowość Najświętszej Maryi Panny.<sup>4</sup> Przywołując koncepcję dojrzałej osobowości w ujęciu Abrahama Masłowa i Josepha Nuttina, ks. Werbiński ukazuje cechy osobowe człowieka, które tworzą „szkielet” osobowy - konstrukcję, na której opiera się cała osobowość. Na pierwszym miejscu wymienia potrzebę realnego postrzegania siebie i otoczenia. To pozwala człowiekowi rozpoznać w sobie zarówno pozytywne jak i negatywne cechy. Ponadto zauważenie w swoim wnętrzu tak osobliwego i indywidualnego potencjału prowadzi człowieka, zmierzającego do osobowych relacji z Bogiem, do umiejętnego przekonania siebie oraz towarzyszących mu osób co do racjonalności i słuszności takiego zachowania.<sup>5</sup>

Ks. Ireneusz ukazuje dalej potrzebę akceptacji siebie, innych i otoczenia. Brak akceptacji rodzi napięcia i trudności, zarówno wewnątrz osoby jak i między osobami. Prawidłowo rozwijający się człowiek zauważa tę różnicę i stara się zaakceptować siebie z jednoczesnym przekroczeniem tego, co ludzkie, by wejść na drogę rozwoju duchowego.<sup>6</sup> Przykładem takiej osobowości jest zdaniem Profesora św. Teresa z Avila. Profesor podkreśla, że przez całe życie uczyła się ona akceptować siebie i innych. To dojrzewanie miało swe źródło w przekonaniu, że Bóg kocha człowieka takim, jakim jest. Co więcej, kocha go miłością przebaczącą. W tym wszystkim Święta z Karmelu proponuje np. kobietom – w odniesieniu do siebie – zachowanie

<sup>2</sup> Por. J. Koziellecki, *Psychotransgresjonizm. Nowe kierunki psychologii*, Warszawa 2002, s. 33-94; Tenże, *Transgresja i kultura*, Warszawa 2002, s. 52-54; Tenże, *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991, s. 82-86.

<sup>3</sup> Por. I. Werbiński, *Pedagogia rodzinna*, Pelplin 2020, s. 63; Tenże, *Świętość jako zadanie*, s. 41.

<sup>4</sup> Por. Tenże, *Pedagogia*, s. 121.

<sup>5</sup> Por. Tamże, s. 260.

<sup>6</sup> Por. Tamże, s. 260-261.

czułości i delikatności przypisywanej płci pięknej. Uczy także dostrzegać procesy obecne w człowieku, takie jak: bunt czy poczucie akceptacji. Broni również kobiet, które na różne sposoby mogą być prześladowane tak w życiu publicznym, jak również w małżeńskim czy nawet w codziennym życiu Kościoła.<sup>7</sup>

Na przykładzie św. Teresy ks. Werbiński omawia takie cechy człowieka, jak: spontaniczność czy świeżość tak w myśleniu jak i w zachowaniu. Ks. profesor Werbiński za Świętą z Avila zauważa, iż każdy człowiek jest niepowtarzalny. Chcąc mu umożliwić szukanie i odnajdywanie tego, co prowadzi do Boga, należy zwracać uwagę na jego jednostkowe, a co za tym idzie, indywidualne pochodzenie.<sup>8</sup> Słusznie uważa on, iż nie ma jednej drogi, po której można by poprowadzić wszystkich.<sup>9</sup> Opierając się na intuicji Świętej dowodzi, że nie wolno przyjmować z góry określonych schematów dla wszystkich, ale każdego należy traktować w sposób otwarty, czyli świeży. Ks. Profesor twierdzi, że tę umiejętność Święta nabyła między innymi poprzez obserwację przyrody.<sup>10</sup>

Kolejna cecha osobowości człowieka, którą omawia Profesor, odwołując się do Teresy z Avila, to koncentracja na problemach a nie na sobie samym.<sup>11</sup> Ciągłe bowiem skupianie się na własnych słabościach, odnoszenie się tylko i wyłącznie do tego co ludzkie, nie wpływa pozytywnie na osiągnięcie dojrzałego życia duchowego. Święta mówiła: *Takie dusze są uwikłane w nędze naszej ziemi i nigdy wypływający z nich strumień nie wzbije się ponad mul obaw, małoduszności i tchórzostwa.* Twierdziła również, że to: *wypacza poznanie samego siebie i dlatego – jeśli nigdy nie wychodzimy z nas samych – nie dziwie się, że zarówno tego wszystkiego, jak i wielu innych rzeczy należy się tutaj obawiać. Dlatego mówię córki, abyśmy utkwili oczy w Chrystusa*<sup>12</sup>.

Następna cecha, na którą wskazuje Profesor z Torunia, to zachowanie dystansu wobec otoczenia i przeciętności. Jego zdaniem każdy człowiek żyje w określonym środowisku, które stymuluje jego rozwój jako osoby. Środowisko, którego wartość jest wyższa od danego poziomu rozwoju konkretnej jednostki osoby, wpływa pozytywnie na jej wzrost. Dana grupa społeczna może niestety też spowalniać, a nawet ograniczać tak zewnętrzny jak i wewnętrzny postęp. Dlatego ks. Ireneusz za Maslowem podkreśla, że aby osiągnąć pełnię, trzeba mieć więź ze środowiskiem zachowując daleko idący dystans.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Por. Tamże, s. 261; Tenże, *Świętość jako zadanie*, dz., cyt., s. 41; G. Gaucher, *Agonia Teresy*, Kraków 1999, s. 132-133.

<sup>8</sup> Por. I. Werbiński, *Pedagogia*, s. 509.

<sup>9</sup> Por. Tamże, s. 29-30.

<sup>10</sup> Por. Tamże, s. 261-262.

<sup>11</sup> Por. G. Gaucher, *Agonia*, s. 33.

<sup>12</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, Poznań 2010, 262-263.

<sup>13</sup> Por. I. Werbiński, *Pedagogia*, s. 263; A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1980, s. 226-227.

Niezależność i autonomiczność to kolejne cechy, które Profesor wskazał u św. Teresy. Wolność wewnętrzna daje według Reformatorki Karmelu niezależność i autonomię, umożliwiając w procesie dojrzewania coraz większe bycie sobą. Ona w trudnych sytuacjach, przyjmując innych jako dar od Boga, nie musiała nikogo ani niczego się obawiać. Opierając się na wewnętrznym spokoju płynącym od Jezusa Chrystusa, bez lęku, poczucia winy oraz skrępowania mówiła o swoich uczuciach.<sup>14</sup>

Bliska relacja z Bogiem pozwalała jej w sposób niekonwencjonalny, ewangeliczny oceniać innych. Taka postawa była konsekwencją osobistego postrzegania Boga. Był On przez nią traktowany nie jako surowy i bezwzględny Sędzia, lecz jako kochający, choć wymagający Ojciec, który *karal jej wykroczenia z czułością*<sup>15</sup>. Ta zdolność – jak twierdzi Wykładowca i Wychowawca wielu pokoleń teologów oraz pedagogów – pozwalała Świętej na otwartość i zdolność do głębokich więzi z innymi. Zdaniem Profesora Św. Teresa nie bała się osobowych, a przez to głębokich relacji międzyludzkich. Były one dla niej potwierdzeniem osobistej przyjaźni z Bogiem. Twierdziła, że najlepszą drogą do zaprzyjaźnienia się ze Stwórcą jest modlitwa. Tak ukształtowanym wzorcem przyjaźni, przejętym od Jezusa, starała się obdarować współsiostry.<sup>16</sup>

Umożliwiało jej to poczucie humoru, które ks. Ireneusz wskazuje jako kolejną cechę. Dzięki niemu Święta nie tylko mogła rozbawić otoczenie, lecz także przekazać w sposób elastyczny istotną wskazówkę. Np. jak odsunąć od siebie niepotrzebne zmartwienia i lęki.<sup>17</sup>

To natomiast ukazywało jej zdolności twórcze. Będąc osobą wrażliwą umiała połączyć w sposób plastyczny świat materialny z osobową relacją z Bogiem. W dziele „Zamek wewnętrzny” ukazała duszę jako najcenniejszą budowlę, która posiada wiele diamentowych komnat wraz z otaczającym ją murem, ludzkim ciałem. To zestawienie ukazuje i wyraża wszystko to, co dzieje się w duszy człowieka podczas kolejnych etapów jego rozwoju duchowego, szczególnie w chwili spotkania z Bogiem podczas modlitwy wewnętrznej. Ks. Werbiński niejednokrotnie stwierdza, że Święta swoje talenty wyrażała najpełniej nieustannie tworząc.<sup>18</sup>

Korzystając z Bożych darów i współpracując z łaską uświęcającą Reformatorka Karmelu odkrywała w sobie zdolność do doznań mistyczo – duchowych. Zdaniem ks. Werbińskiego, św. Teresa nie tylko przeżywała powyżej wspomniane stany,

<sup>14</sup> Por. I. Werbiński, *Pedagogia*, s. 263; G. Gaucher, *Agonia*, s. 131.

<sup>15</sup> I. Werbiński, *Pedagogia*, dz. cyt., s. 265; Por. Tenże, *Świętość jako zadanie*, s. 43; G. Gaucher, *Agonia Teresy*, Kraków 1999, s. 55.

<sup>16</sup> Por. I. Werbiński, *Pedagogia*, s. 265.

<sup>17</sup> Por. Tamże, s. 265; Tenże, *Świętość jako zadanie*, s. 45.

<sup>18</sup> Por. Tenże, *Pedagogia*, s. 265-266; Tenże, *Świętość jako zadanie*, dz., cyt., s. 46; G. Gaucher, *Agonia Teresy*, Kraków 1999, s. 53.

ale również je rozumiała i opisywała. Teresa w swojej spuściźnie literackiej wyraźnie wskazuje na osobową miłość do Syna Człowieczego wyrażaną w konkretnej relacji z bliźnim, obecną w realnej i namacalnej rzeczywistości. Dla Świętej istotą życia i rozwoju duchowego jest konkretna więź z Bogiem i drugim człowiekiem. Tę relację miała na myśli, gdy formułowała definicję modlitwy. Jest nią nawiązywanie osobistej przyjaźni z Tym, który nas miłuje.<sup>19</sup> To przekonanie stało się fundamentem mistycznego rozwoju, którego celem jest nadprzyrodzona, żarliwa i bezinteresowna miłość skierowana tak ku Bogu jak i ku drugiemu człowiekowi.<sup>20</sup>

## 2. Osobowość człowieka duchowego

Ks. Profesor słusznie uważa, że pozostawanie tylko na poziomie człowieka cielesnego jest niewystarczające. Dlatego proponuje koncepcję dynamicznego rozwoju zmierzającego ku człowiekowi duchowemu.<sup>21</sup>

Według niego ów rozwój to długotrwały i złożony proces coraz pełniejszego otwierania się na zbawcze samoudzielenie się Boga. Chcąc osiągnąć ten stan należy podjąć twórczą współpracę z łaską uświęcającą. Wówczas rozwój duchowy stanie się istotą życia duchowego.<sup>22</sup>

Ks. Ireneusz w swoich badaniach zwraca uwagę, iż u podstaw rozwoju człowieka oraz realizowania określonych przez niego zadań życiowych jest poznanie i formacja siebie – kształtowanie cech osobowych.<sup>23</sup> Wówczas - jak pisze - następuje przebudzenie wiary prowadzące do żywych relacji osobowych z Bogiem. A to, jak mawiał ks. Franciszek Blachnicki, pozwalało człowiekowi wierzącemu każdego dnia swoją wolę uzgadniać z wolą Boga.<sup>24</sup> Chcąc jednak taki stan osiągnąć, należy w jasny i skonkretyzowany sposób kształtować swoją tożsamość duchową w wymiarze osobowych relacji z Bogiem – na poziomie wiary nadprzyrodzonej.<sup>25</sup>

Potrzeba takiego postępowania wynika stąd, że duchowość właściwie przeżywana – jak zaznacza ks. Werbiński – powinna integrować wszystkie wymiary osoby: biologiczny, psychiczny i duchowy. Będąc dla człowieka wartością nadrzędną, prowadzi go do uporządkowania relacji osobowych i międzyosobowych. Przykładem takiej zintegrowanej postawy jest św. Paweł. Apostoł Narodów, dzięki komplementarnie pojętej duchowości miał on szansę poznać swoją tożsamość

<sup>19</sup> Por. I. Werbiński, *Pedagogia*, s. 531.

<sup>20</sup> Por. Tamże, s. 265-266; G. Gaucher, *Agonia*, s. 132-133.

<sup>21</sup> Por. I. Werbiński, *Pedagogia*, s. 166.

<sup>22</sup> Por. Tenże, *Aktualność duchowego przesłania Janusza Korczaka*, AK 164 (2015), s. 268–269.

<sup>23</sup> Por. Tenże, *Pedagogia*, s. 61.

<sup>24</sup> Por. F. Blachnicki, *Trzy nawrócenia*, Krościenko 2001, s. 23; I. Werbiński, *Pedagogia*, s. 28-29.

<sup>25</sup> Por. Tamże, s. 20.

z perspektywy cząstkowej (cielesnej czy psychicznej) oraz integralnej. Tylko taki ogląd pozwala człowiekowi uzyskać wyczerpującą odpowiedź na pytanie, kim jest i dokąd zmierza.<sup>26</sup>

W uzyskaniu odpowiedzi na postawione powyżej pytania pomaga ontologiczny charakter uczestnictwa w tym, co Boskie, w wymiarze osobowym, na wszystkich płaszczyznach osoby.<sup>27</sup>

Istotne znaczenie ma tu intelekt powołany do umiłowania prawdy. Pozwala on zdobyć prawdziwą wiedzę, która daje możliwość myślenia i patrzenia na wszystko oczyma Boga.<sup>28</sup>

Następnym jest wymiar emocjonalno – wolitywny. Na tym etapie poznana prawda domaga się akceptacji. Towarzyszy temu dążenie do osiągnięcia takich wartości, jak: serdeczność, dobroć, cierpliwość, łagodność, pokój, radość i miłość, które św. Paweł uznaje za *owoce ducha* (por. Ga 5,22–23).

Ostatni wymiar to ten, gdzie życie w całej pełni objawiło się w Bogu. On w naturę człowieka wszczepił życie jako ziarno, które powinno wzrastać aż do czasu owocowania. Proces rozwoju i wzrostu jest cykliczny – doświadczenie czasu młodości i pełni sił, w relacjach międzyludzkich oznacza to czas płodności i rodzenia, oraz okoliczności wyczerpania sił i starzenia się. Wiąże się to także z okresem dojrzewania życiowych owoców. Pewne wypaczenia spowodował grzech, ich naprawy podjął się Chrystus. Duch Święty kontynuuje dzieło Jezusa w człowieku i sprawia, że człowiek *staje się jak Bóg*. Jest to dar największy, przewyższający inne pragnienia. Współczesna teologia słusznie podkreśla w wymiarze poznania i identyfikacji życia z Bogiem szczególną rolę Ducha Świętego.<sup>29</sup>

Już w Biblii – jak wskazuje Profesor – słowo *formować* odnosiło się do Boga, który wykreował człowieka na *obraz Boży*. W ujęciu teologii duchowości, od strony mistycznej formacja oznacza zgodę człowieka na to, aby Bóg mógł go formować na swój obraz, a od strony ascetycznej oznacza dążenie do upodobnienia się do Niego.<sup>30</sup>

Za Januszem Tarnowskim Werbiński synonimicznie używa słów *formowanie* i *wychowanie*, przy czym wymienia trzy zmienne, które należy uwzględnić w tym procesie:

- pierwsza to dyspozycje wewnątrzosobowe, czyli cechy ogólne każdego człowieka. Słusznie przy tym zauważa, że najbardziej trzeba się koncentrować na cechach właściwych tylko dla danej osoby. Dyspozycje te traktuje jako dar i zadanie wpisane w drogę powołania życiowego.

<sup>26</sup> Por. Tamże, s.31.

<sup>27</sup> Por. Tamże, s. 33-34.

<sup>28</sup> Por. Tamże, s.31.

<sup>29</sup> Por. Tamże, s.33-34; M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001, s. 594- 606.

<sup>30</sup> Por. I. Werbiński, *Pedagogia*, s. 13.

- druga zmienna to czynniki zewnętrzne, które mogą pochodzić ze środowiska, co w wypadku formacji chrześcijańskiej uwzględnia ich nadprzyrodzony wymiar, czyli łaskę;
- trzecia to pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się wychowanka wobec dyspozycji wewnętrznych i czynników zewnętrznych.<sup>31</sup>

Cały proces kształtowania duchowego człowieka ma znaczący wpływ na powstawanie w nim i utrwalanie obrazu Boga.<sup>32</sup>

W prawidłowym uformowaniu obrazu Boga w człowieku ks. Ireneusz przypisuje ważną rolę wychowawcy – opiekunowi duchowemu, który dyskretnie i delikatnie towarzyszy oraz wspiera wychowanka w jego rozwoju, aż do osiągnięcia przez niego dojrzałej odpowiedzialności za siebie i środowisko, w którym żyje. Jest to niezwykle istotne, pomaga bowiem odkryć istnienie fundamentu formacji. Stanowi go nie martwa litera, czy bezduszny ideał, lecz osoba Jezusa Chrystusa. On to dając wzrost prowadzi człowieka w miłości ku świętości.<sup>33</sup>

### 3. Świętość zadaniem rozwoju człowieka duchowego

Ks. Werbiński dowodzi, że świętość jako wartość życia człowieka stała się dla niego możliwą w wymiarze doświadczenia wówczas, kiedy Bóg wprowadził swoje Słowo do łona Dziewicy Maryi po to, aby Ono z niej narodzone dawało tę moc każdemu człowiekowi. On to mocą sakramentu chrztu wchodzi w środowisko Mistycznego Ciała Chrystusa.<sup>34</sup> Tajemnica ta jest niczym innym jak zapowiedzią poznania i doświadczenia ucieleśnionego Boga (por. Ga 4,4). Dzieje się tak dlatego, gdyż Bóg w Chrystusie zjednoczył się z człowiekiem organicznie. Cały rozwój człowieka w wymiarze duchowym jest związany z Chrystusem. Przyjście Chrystusa w ciele objawia powołanie osoby do zjednoczenia z Nim w celu doświadczenia obecności Boga.<sup>35</sup> Zdaniem Profesora, chcąc odczytać prawidłowy obraz duchowości człowieka w jego procesie zmierzania ku świętości, należy na pierwszym miejscu sięgnąć do Biblii, która ukazuje Boga jako źródło i jako dopełnienie świętości człowieka<sup>36</sup>.

Świętość jest podmiotowo obecna w Bogu jako źródle i należy do Jego istoty. Rodzi się ona nie z rozważań na jej temat, nie z decyzji moralnych czy

<sup>31</sup> Por. Tamże, s. 13-14; Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1978.

<sup>32</sup> Por. I. Werbiński, *Pedagogia*, s. 139.

<sup>33</sup> Por. Tamże, s. 13-14.

<sup>34</sup> Por. A. J. Nowak, *Doświadczyć Boga w ciele*, Wrocław 1994, s. 11; I. Werbiński, *Świętość jako zadanie*, s. 18.

<sup>35</sup> Por. Tenże, *Pedagogia*, s. 37.

<sup>36</sup> Por. Tamże, s. 27-28



jakiejś wielkiej idei, ale ze spotkania osobowego, które nadaje ludzkiemu życiu decydujące ukierunkowanie. To sam Bóg jest święty. Dążenie do świętości jest zatem odkrywaniem zawartego w człowieku obrazu Boga, podobieństwa do Niego udzielonego człowiekowi w akcie stworzenia. Obraz Boga odczytany z kart Biblii nazywa ks. Ireneusz za Benedyktem XVI *nowym obrazem*. Ta *nowość* została uzasadniona przez niego w następujący sposób: *W kulturach, które otaczają świat Biblii, obraz Boga i bogów pozostaje ostatecznie mało wyraźny i sam w sobie sprzeczny (Deus caritas est, nr 9)*. Człowiek poznawał i poznaje Boga Biblii na drodze wiary, a Jego obraz wyraża podstawowa modlitwa Izraela – shema: *Istnieje jedyny Bóg, Stworzyciel nieba i ziemi i dlatego jest Bogiem wszystkich ludzi*<sup>37</sup>. Z tego wynika, że wszystko, co istnieje, pochodzi od Boga. Stwórca pragnął powołać wszystko do istnienia i w tym pragnieniu wyraża się Jego miłość do stworzenia, a w sposób szczególny do człowieka powołanego do świętości: *Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty* (Kpł 11, 44; por. 1P 1, 16).

To oznacza – kontynuuje ks. Werbiński, że Biblia wizualizuje najpierw Boga jako osobę, następnie jako Stwórcę, ale nie tylko okazującego swą moc, lecz zaangażowanego całym sobą w rzeczywistość stworzoną, czyli jako Boga kochającego. Tę cechę Boga, jak zaznacza ks. Ireneusz, uwypukla już sam tytuł encykliki Benedykta XVI: *Bóg jest miłością, bo kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim* (1 J 4, 16). Określenie, że *Bóg jest miłością* wskazuje zatem na osobowy kształt miłości, która pokrywając się ze świętością stanowi istotę Boga. W tym ujęciu, kiedy mówimy, że Bóg obdarowuje człowieka świętością czy miłością, podkreślamy, że Bóg istotowo obdarowuje człowieka całym sobą.<sup>38</sup>

Co więcej, Bóg swą miłość rozlewa w sercu człowieka przez Ducha Świętego, który został mu dany po to, aby on był zdolny kochać (por. Rz. 5, 5). Zatem Trzecia Osoba Trójcy Świętej wychowuje człowieka, aby umiejętnie czynił wszystko na wzór Jezusa, w którym *Bóg [...] okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami* (Rz 5, 8). W kontekście tej wypowiedzi św. Pawła widać, że miłość Boga do człowieka wyraża się w zdolności — pragnieniu człowieka, aby otwierać się na świętość i działanie Boga.<sup>39</sup>

Ks. Profesor, opierając się na nauczaniu autora encykliki *Deus caritas est*, mówi, że człowiek stworzony przez Boga ma wzrastać w świętości. Podkreśla przy tym, że osoba wierząca cała jest przez Boga w tym procesie kochana i cały czas powołana do realizowania miłości.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Por. Tamże, s. 27-28, 37.

<sup>38</sup> Por. Tamże, s. 147-148; Tenże, *Świętość jako zadanie*, s. 16-18.

<sup>39</sup> Por., Tamże, s. 27-28, 37.

<sup>40</sup> Por. Tenże, *Pedagogia*, s. 151.

Aktualnie w teologii Kościoła – jako miejsce doświadczenia realizacji miłości – najczęściej określa się mianem: Ciała Chrystusa, Ludu Bożego, Tajemnicą, Sakramentem. Określenie wspólnoty wierzących w kategoriach sakramentu wskazuje na jej funkcję uświęcającą. Profesor mocno akcentuje tę prawdę za *Konstytucją o świętej liturgii* Soboru Watykańskiego II. Omawiając cele i zadania sprawowanych sakramentów na pierwszym miejscu wymienia uświęcenie człowieka, na drugim budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a na trzecim oddawanie czci Bogu. Natomiast spośród sakramentów odgrywających największą rolę w procesie uświęcania, jako fundament wskazuje, za dokumentami soborowymi jak i współczesną teologią, Eucharystię. Ks. Ireneusz twierdzi, iż od strony intelektualnej przekonanie, że Eucharystia jest jedną z dróg prowadzących do świętości, nie budzi większej wątpliwości. Od strony praktycznej prawdę tę, jego zdaniem, potwierdza życie świętych, u których w drodze ku świętości Eucharystia odgrywała istotną rolę. W tym miejscu ks. Werbiński, jako wytrawny teolog i formator duchowy stawia podwójne pytanie: po pierwsze, dlaczego dla wielu uczestniczących w Eucharystii nie jest ona drogą ku świętości? I po wtóre, co robić z punktu widzenia formacyjnego, aby udział we Mszy Świętej wprowadzał jej uczestników – zgodnie z odczytanym powołaniem życiowym – na drogę świętości?<sup>41</sup>

Jego zdaniem człowiek wierzący odczytuje drogę swojego powołania na dwu płaszczyznach: przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Prawidłowe rozpoznanie i realizowanie drogi powołania życiowego w wysokim stopniu wpływa na to, czy osoba będzie szczęśliwa w codziennym życiu i czy osiągnie pełnię dojrzałości osobowej oraz duchowej. Podmiotem powołania jest konkretny człowiek, który jako mężczyzna czy kobieta odgaduje i stara się realizować wezwanie Boga skierowane do niego chociażby w Eucharystii. To wezwanie domaga się odpowiedzi, która powinna wyrazić się na trzech poziomach istnienia: na poziomie bycia osobą, na poziomie wspólnoty (rodziny) i na poziomie Kościoła. W tym kontekście widać różnorodność i bogactwo darów Bożych, które suponują różne drogi powołania życiowego.<sup>42</sup>

A zatem na wszystkich drogach powołania życiowego jednym z najważniejszych zadań Eucharystii i innych sakramentów jest wprowadzenie człowieka na drogę świętości.<sup>43</sup> Dlatego każde formowanie czy wychowanie dzięki sakramentom najpierw powinno zmierzać do ukształtowania człowieczeństwa wyrażającego się w rozwoju aż do osiągnięcia świętości. Nie jest to zadanie łatwe

<sup>41</sup> Por. Tamże, s. 155.

<sup>42</sup> Por. Tamże, *Pedagogia*., s. 166; Tenże, *Świętość jako zadanie*, s. 68.

<sup>43</sup> Por. Tenże, *Wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka*, w: *Pukam do drzwi waszych domów i pragnę się z wami spotkać. Rozważania na temat Listu do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1994 s. 215– 222; Tenże, *Czystość małżeńska a życie duchowe w rodzinie*, AK 148(2007), s. 263–264); Por. Tenże, *Pedagogia*, s. 167; Tenże, *Świętość jako zadanie*, s. 68.

w gąszczu różnych spraw dnia codziennego. Dzięki nim jednak możliwym staje się odkrycie woli Bożej i kierowanie się nią.<sup>44</sup>

Każdy chrześcijanin osobiście odpowiada przed Bogiem za wykorzystanie łask, które otrzymał na miarę swoich możliwości. Dzięki temu, zgodnie z otrzymanymi darami, ma on coś bardzo ważnego do wypełnienia w tym świecie. Bezdyskusyjnym przesłaniem w tym miejscu staje się fakt, iż najważniejszym dążeniem człowieka w perspektywie nadprzyrodzonej jest osiągnięcie świętości i służba w uświęcaniu innych.<sup>45</sup>

Profesor pisze: *Przykazania Boże nie są systemem zakazów sterujących z zewnątrz, lecz objawieniem wewnętrznej prawdy i wartości życia, jako zadanej człowiekowi do spełnienia i udoskonalenia. Tego nie można uczynić inaczej, jak zachowując żywą więź z Bogiem przez Jezusa Chrystusa*<sup>46</sup>.

Tę prawdę potwierdza i utrwała *Katechizm Kościoła katolickiego*, podając jako istotę świętości wierne podążanie za Chrystusem, który uzdalnia chrześcijanina do zjednoczenia z Bogiem, przez co człowiek osiąga doskonałość miłości — świętość.<sup>47</sup>

## Zakończenie

Dokonana analiza dorobku piśmienniczego ks. prof. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego umożliwia zapoznanie się z jego doktryną dotyczącą *człowieka duchowego*. Analiza tego dorobku wykazała, że Profesor swoje refleksje w tym zakresie w pierwszym rzędzie opiera na Biblii i formułuje je w jej kontekście. Pismo Święte jest bowiem dla Niego źródłem, z którego czerpie podstawowe treści związane z duchowym wnętrzem osoby ludzkiej.

Człowiek w ten sposób – jak wskazuje ks. Ireneusz – zostaje wydobyty ze stanu nędzy, czyli grzechu. Co więcej, dzięki chrześcijańskiej duchowości oraz formacji z nią związanej dostępuje nadprzyrodzonego kontaktu z Bogiem.

Dorobek piśmienniczy wymieniony w tym artykule świadczy także o tym, że ks. prof. Werbiński, korzystając ze źródeł badawczych obecnych w teologii (m. in. tradycji, nauczania Kościoła), ukazuje w sposób niezwykle dogłębny i plastyczny postawę człowieka wobec działania Boga. Dzięki temu podjęty temat stanowi wprowadzenie do twórczej dyskusji nad osobą ludzką oraz jej duchowym

<sup>44</sup> Por. Tenże, *Pedagogia*, s. 168; Tenże, *Świętość jako zadanie*, s. 68.

<sup>45</sup> Por. Tenże, *Pedagogia*, s. 178.

<sup>46</sup> Tamże, s. 179-180; J. Bajda, *Jan Paweł II — promotor rodziny — w kontekście procesów integracyjnych w Europie*, SnR 2(2003), s. 76; Por. I. Werbiński, *Świętość jako zadanie*, s. 68..

<sup>47</sup> Por. Tenże, *Pedagogia*, s. 251.

rozwojem. Pozwala również zastanowić się nad tym, co stanowi rzeczywisty wpływ na jej duchowość.

Uważam, iż dorobek ks. prof. Ireneusza Werbińskiego na temat *człowieka duchowego* uwzględnia też znaki czasu, których doświadcza każdy człowiek w swojej codzienności. Ważnym jest, jak to często artykułuje mój Nauczyciel i Wychowawca, abyśmy jako osoby duchowe umieli docierać do podwalin wszelkiego dobra - do Boga. On, jak nikt inny, pomaga nam właściwie zrozumieć siebie i nasze powołanie.

## Bibliografia

- Augustyn św., *Wyznania*, Warszawa 1978.
- Blachnicki, F., *Trzy nawrócenia*, Krościenko 2001.
- Gaucher, G., *Agonia Teresy*, Kraków 1999.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kozielecki, J., *Psychotransgresjonizm. Nowe kierunki psychologii*, Warszawa 2002.
- Kozielecki, J., *Transgresja i kultura*, Warszawa 2002.
- Kozielecki, J., *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991.
- Maslow, A., *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1980.
- Mróz, M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.
- Nowak, A. J., *Doświadczyć Boga w ciele*, Wrocław 1994.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1989.
- Teresa od Jezusa św., *Zamek wewnętrzny*, Poznań 2010.
- Werbiński, I., *Aktualność duchowego przestania Janusza Korczaka*, AK 164 (2015), s. 268-282.
- Werbiński, I., *Czystość małżeńska a życie duchowe w rodzinie*, AK 148(2007), s. 254-266.
- Werbiński, I., *Pedagogia rodzinna*, Pelplin 2020.
- Werbiński, I., *Świętość jako zadanie, dla każdego chrześcijanina*, Toruń 2016.
- Werbiński, I., *Wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka, w: Pukam do drzwi waszych domów i pragnę się z wami spotkać. Rozważania na temat Listu do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1994, s. 209-222.

KS. JACEK BRAMORSKI

Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki  
w Gdańsku  
ORCID: 0000-0002-5742-9428

## Antyczne źródła estetyki muzycznej

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-013](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-013)

Streszczenie: Począwszy od Pitagorasa, poprzez Platona i Arystotelesa, starożytna teoria estetyki muzycznej akcentowała szczególne znaczenie piękna muzyki w perspektywie etycznej, zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym. Muzyka spełniała istotną funkcję w wychowaniu młodzieży według szlacheckiego ideału *kalokagatii*. W ten sposób stanowiła ona niezbędny element antycznej *paidei*, formując moralny charakter człowieka oraz uzdalniając go do kontemplacji piękna. Antyczna wizja estetyki muzycznej stała się bliska chrześcijańskiemu ujęciu tego zagadnienia. Charakterystyczna dla filozofii starożytnej koncepcja etosu muzycznego wywarła wpływ nie tylko na kształtowanie się teorii muzyki w następnych wiekach, ale na rozwój całej kultury europejskiej. Myśl filozofów antycznych nie straciła swej aktualności. Wskazuje także nam, że nie można ograniczać dzieła wychowania jedynie do aspektu praktyczno-technicznego, gdyż pomijając wyższe zdolności duszy, nie osiągnie się właściwego celu edukacji, jakim jest moralna dobroć i prawość człowieka.

Słowa kluczowe: estetyka muzyczna, etos muzyczny, *paideia*, piękno muzyki

## The Ancient Sources of Musical Aesthetics

Abstract: Starting with Pythagoras, through Plato and Aristotle, the ancient theory of musical aesthetics stressed the particular meaning of the beauty of music in the ethical perspective both in the personal and in the social dimension. Music fulfilled an essential function in educating youth according to the ideal of *kalokagatia*. In this way it exemplified the indispensable element of ancient *paideia*, constituting the moral character of a human being and rendering him capable of contemplating beauty. The ancient vision of musical aesthetics became close to the Christian understanding of this issue. The concept of

musical ethos, characteristic of ancient philosophy, not only influenced the way that the theory of music developed in the centuries that followed, but affected the development of the whole of European culture as well. The ancient philosophers' thought has not lost its relevance. It shows us that we cannot limit the work of upbringing to the practical and technical aspect only, since if we pass over the higher abilities of the soul, we will not achieve the proper aim of education, which is the moral goodness and integrity of a person.

Keywords: musical aesthetics, musical ethos, paideia, the beauty of music

## Wstęp

Wybitny badacz kultury antycznej, H.I. Marrou, rozważając rolę muzyki w życiu mieszkańców starożytnej Grecji, zauważył: „Gdy spoglądamy na Greków przez soczewkę naszej obecnej kultury klasycznej, myślimy o nich przede wszystkim jako o poetach, filozofach i matematykach. Jeżeli widzimy w nich artystów, dostrzegamy przede wszystkim architektów i rzeźbiarzy. Nie myślimy natomiast nigdy o ich muzyce. Nasza wiedza i nauka zwracają na nią mniej uwagi niż na grecką ceramikę! A jednak byli i chcieli być przede wszystkim muzykami”<sup>1</sup>. Kultura starożytnej Hellady przeniknięta była muzyką, która stanowiła jedno z najważniejszych zagadnień podejmowanych nie tylko w mitologii, ale także w refleksji filozoficznej. Jednak, jak zauważa M.L. West, „prawie wszyscy, którzy uczą się lub nauczają o tej kulturze, pomijają temat muzyki. Czasami wydaje się, że ledwo co uznają jej istnienie”<sup>2</sup>. A przecież w antycznej Grecji muzyka obecna była w różnych aspektach codziennego życia, towarzysząc obrzędowi religijnemu i rodzinnym uroczystościom. Nade wszystko jednak miała istotne znaczenie w procesie wychowania i duchowego odrodzenia człowieka, prowadząc go ku kontemplacji piękna<sup>3</sup>.

Antyczna koncepcja estetyki muzycznej związana była ściśle z wymiarem etyczno-wychowawczym. Wyrazem tego jest ideał greckiej *paidei*, która dbała zarówno o rozwój ludzkiego umysłu, jak i ciała. Istotnym elementem *paidei* były zajęcia gimnastyczno-muzyczne, w których *gymnastika* ćwiczyła sprawność ciała, natomiast *musiké* – sprawność umysłu. Celem wychowawczych dążeń starożytnych Greków było ukształtowanie człowieka, który harmonijnie łączyłby w sobie obie te sprawności, czyli byłby szlachetny, piękny i dobry, zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym (gr. *kalos kai agathos*). Analizując antyczną

<sup>1</sup> H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969, s. 80.

<sup>2</sup> M.L. West, *Muzyka starożytnej Grecji*, Kraków 2003, s. 15.

<sup>3</sup> Por. J. Bramorski, *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, Gdańsk 2012, s. 21-82.

estetykę, należy pamiętać, że pojęcie „piękna” miało dla ówczesnych myślicieli, zwłaszcza Pitagorasa, Platona i Arystotelesa, znaczenie bardzo szerokie i utożsamiało się z tym, co „dobre”. Określając to, co dobre pięknem, nie odróżniali oni wyraźnie porządku etycznego i estetycznego, estetyzując w pewnym sensie dobro moralne<sup>4</sup>.

## 1. Pitagorejska koncepcja muzycznego piękna

Jednym z pierwszych filozofów antycznej Grecji, który podjął refleksję nad estetyką muzyczną, jest Pitagoras z Samos (ok. 570-490 przed Chr.). Jego myśl, kontynuowana w tzw. „szkole pitagorejskiej”, wywarła wpływ nie tylko na dalszy rozwój filozofii greckiej, ale także na całą kulturę europejską<sup>5</sup>. Werner Jaeger zauważył, że „związek pomiędzy matematyką a muzyką, zainaugurowany przez Pitagorasa, stał się od tego czasu trwałą zdobyczą myśli greckiej”<sup>6</sup>. Przyjmując założenie o matematyczno-kosmologicznym charakterze muzyki, Pitagoras i jego następcy stosowali pojęcie harmonii nie tylko w swojej koncepcji wszechświata, ale także wobec „mikrokosmosu”, którym jest człowiek. Pitagorejskie rozumienie harmonii i jej przeciwieństwa – dysharmonii było ściśle związane z bardziej ogólną koncepcją ładu i chaosu. Podstawowym aksjomatem estetyki antycznej Hellady było przekonanie, że tylko to, co regularne, przejrzyste, mające w sobie ład i porządek (gr. *kósmos*), można uznać za rozumne, a przez to także dobre i piękne. To zaś, co było nieregularne i nieograniczone, stanowiło nieuchwytny i nierozumny nieład lub chaos (gr. *akosmia*), który nie mógł być dobry ani piękny. Tradycyjnie przyjmuje się, że Pitagoras, studiując matematykę i muzykę, jako pierwszy z myślicieli antycznych nazwał wszechświat „kosmosem”, ze względu na panujący w nim ład, regularność i harmonię<sup>7</sup>.

Kosmologiczna koncepcja harmonii wszechświata wywarła wpływ na pitagorejską estetykę, w której piękno ujmowane było matematycznie i obiektywnie jako porządek, miara i proporcja. Pitagorejczycy uważali, że matematyczny ład wszechświata jest równoznaczny z istotą piękna<sup>8</sup>. Według nich piękno nie

<sup>4</sup> Por. H. Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 2005, s. 25-28.

<sup>5</sup> Por. Ch. Macklin, *Music Irrationality in the Shadow of Pythagoras*, „Contemporary Music Review” 29/4 (2010), s. 387-393; G. Pont, *Philosophy and Science of Music in Ancient Greece: Predecessors of Pythagoras and their Contribution*, „Nexus Network Journal” 6/1 (2004), s. 17-29; D. Bużarowski, *Generative Ideas in the Aesthetics of Music*, „International Review of the Aesthetics and Sociology of Music” 17/2 (1986), s. 163-184.

<sup>6</sup> W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001, s. 243.

<sup>7</sup> Por. J. Turek, *Kosmos*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. M.A. Krąpiec - A. Maryniarczyk, Lublin 2004, s. 891-893.

<sup>8</sup> Por. E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, Kraków 1997, s. 31-32; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2004, s. 38-41.

jest jedynie ograniczone do aspektu wizualnego, ale ma charakter muzyczno-matematyczny. Najgłębszą istotę muzycznego piękna objawia harmonia i liczba. Piękno muzyki polega na jej adekwatności wobec rytmicznych i harmonicznym zasad wszechświata<sup>9</sup>. Istotę pitagorejskiej estetyki muzycznej trafnie ujmuje kard. J. Ratzinger: „W rozumieniu Pitagorasa świat jest zbudowany na modelu matematycznym jako wielka struktura liczbowa. (...). Dla pitagorejczyków ten matematyczny ład wszechświata (*kosmos* znaczy «ład»!) całkowicie utożsamiał się z istotą piękna: źródłem piękna jest zgodny z rozumem wewnętrzny ład. Piękno to miało dla nich wymiar nie tylko optyczny, lecz także muzyczny. (...). Muzyka tworzona przez człowieka musi się więc wzorować na podsluchanej wewnętrznej muzyce wszechświata i na jego wewnętrznym ładzie oraz włączać się w ów «bratni śpiew» «bratnich sfer». Podstawą piękna śpiewu jest jego zgodność z rytmicznymi i harmonijnymi prawami wszechświata”<sup>10</sup>.

Religijno-matematyczny porządek wyrażany w muzyce stał się dla pitagorejczyków paradygmatem rozumienia ładu we wszechświecie. Filozoficzna refleksja nad relacjami liczbowymi objawiającymi muzyczną harmonię została przez nich przeniesiona na interpretację całego *universum*, czego wyrazem jest gama muzyczna. Byli przekonani, że sfery gwiazdne, przemieszczając się po nieboskłonie, tworzą harmonijną proporcję i wydają swoim ruchem specyficzny dźwięk, będący pierwotną formą muzyki<sup>11</sup>. Dźwięk ten, zwany „muzyką sfer”, wydawany jest przez ciała niebieskie podczas ich ruchu zgodnego z liczbą i harmonią. Orbity gwiazd są niejako melodiami, porządku liczbowe – rytmem, a współistnienie pojedynczych torów planet jest źródłem harmonii. Matematyczny porządek wszechświata był dla pitagorejczyków równoznaczny z istotą piękna. W konsekwencji muzyka tworzona przez człowieka będzie tym piękniejsza, o ile bardziej stanie się odzwierciedleniem wewnętrznej harmonii muzyki wszechświata i włączona w pieśń „siostrzanych sfer”<sup>12</sup>.

Uznając ścisły związek pomiędzy „makrokosmosem” a „mikrokosmosem”, przedstawiciele szkoły pitagorejskiej byli przekonani, że muzyka wywiera szczególnie wpływ na duszę człowieka, mogąc odtworzyć jej zachwianą harmonię. W tym kontekście uznać można pitagorejczyków za prekursorów muzykoterapii. Uważali

<sup>9</sup> Por. M. Konik, *Starożytne źródła koncepcji harmonii sfer*, „Pro Musica Sacra” 10 (2012), s. 69-88.

<sup>10</sup> J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin 2012, s. 124.

<sup>11</sup> Por. M. Konik, *Starożytne źródła koncepcji harmonii sfer*, s. 75-87; A. Barker, *The Science of Harmonics in Classical Greece*, New York 2007, s. 263-307.

<sup>12</sup> Por. L. Blackstone, *Remixing the Music of the Spheres: Listening to the Relevance of an Ancient Doctrine for the Sociology of Music*, „International Review of the Aesthetics and Sociology of Music” 42/1 (2011), s. 3-31; Z.E. Roskał, *Muzyka sfer*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. M.A. Krąpiec - A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 450-455.



oni, że ruchy i dźwięki nie tylko wyrażają uczucia, ale także wywołują je, oddziałując na ludzką duszę<sup>13</sup>. Znajdują w niej oddźwięk, podobnie jak dwie liry – gdy uderza się w jedną, to odpowiada druga, stojąca w pobliżu. Muzyka wywiera wpływ na człowieka nie tylko w sensie terapeutycznym, ale także w wymiarze etycznym. Dobra muzyka ulepsza go, a zła może go zepsuć. Dla wyrażenia tego pitagorejczycy używali określenia „psychagogia”, które wskazuje na możliwość kierowania duszą. Muzyka miała w ich przekonaniu moc psychagogiczną, gdyż mogła wprowadzać duszę w dobry lub zły *éthos*. Przekonanie to dało początek antycznej teorii „etosu muzycznego”, w której podkreślano psychagogiczne oddziaływanie muzyki<sup>14</sup>. Teoria ta wiąże się ściśle z koncepcją estetyki muzycznej. Piękno współbrzmienia tonów jest wyobrażeniem matematycznego i etycznego porządku wpisanego w istotę wszechrzeczy. Jak trafnie zauważa M.C. Ghyka, „w tej harmonicznym koncepcji poznania i życia piękno, prawda i dobro są JEDNYM”<sup>15</sup>. Takie rozumienie muzyki utrwaliło w greckiej mentalności przeświadczenie o wychowawczym znaczeniu etosu muzycznego, który przez piękno prowadzi człowieka ku dobru i prawdzie<sup>16</sup>.

## 2. Estetyka muzyczna w ujęciu platońskim

Ideały pitagorejskie znalazły kontynuację w myśli Platona (427-347 przed Chr.), którego można nazwać pierwszym wielkim estetykiem-filozofem<sup>17</sup>. Aby zrozumieć platońską koncepcję muzyki, należy najpierw ukazać najważniejsze założenia jego estetyki, która ściśle spletała się z metafizyką i etyką. Zwrócił na to uwagę W. Tatarkiewicz, stwierdzając: „Jego metafizyczne i etyczne teorie odbiły się na estetycznych: idealistyczna teoria bytu i aprioryczna teoria poznania – na jego pojęciu piękna; a spirytualistyczna teoria człowieka i moralistyczna teoria życia – na pojęciu sztuki”<sup>18</sup>. W myśli platońskiej piękno (gr. *kalon*, *kallos*) jest pojęciem wieloznacznym. Platon pojmował piękno w duchu pitagorejskim jako proporcjonalny, będący pewną całością, układ elementów wyrażony liczbą. Piękno

<sup>13</sup> Por. G.L. Rogers, *The Music of the Spheres: Cross-curricular Perspectives in Music nad Science*, „Music Educators Journal” 103/1 (2016), s. 41-48; J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 104-106.

<sup>14</sup> Por. W. Anderson - T.J. Mathiesen, *Ethos*, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 8, red. S. Sadie, New York 2001, s. 403-407; W. Yuhwen, *The Ethical Power of Music: Ancient Greek and Chinese Thoughts*, „The Journal of Aesthetic Education” 38/1 (2004), s. 89-104.

<sup>15</sup> M.C. Ghyka, *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, Kraków 2001, s. 39.

<sup>16</sup> Por. G. Monari, *Musica e formazione: il „musicale”*, „Forum. Supplement to Acta Philosophica” 5/1 (2019), s. 19-26.

<sup>17</sup> Por. G. Pöltner, *Estetyka filozoficzna*, Kraków 2011, s. 19; A.B. Stępień, *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986, s. 18.

<sup>18</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 2009, s. 131.

łączy się dla niego z dobrem – czyny i charaktery etycznie dobre są piękne, a piękno duchowe przewyższa piękno ciała. W dialogu *Hippiasz Większy* Platon formułuje definicje piękna, które zasadniczo sprowadzają się do dwóch określeń: piękno jako stosowność oraz piękno jako przyjemność dla oczu i uszu. Według niego „pięknem będzie to, co jest przydatne”<sup>19</sup>, czyli pożyteczne w dążeniu do dobrego celu<sup>20</sup>.

W koncepcji platońskiej piękno ma charakter transcendentny, gdyż wskazuje na rzeczywistość większą od siebie, prowadząc do świata idei. Piękno rzeczy polega na ich uczestniczeniu w idei piękna, do której można dotrzeć poprzez jej odbicia. Wyraża to słynna „metafora jaskini” zaprezentowana w siódmej księdze *Państwa*<sup>21</sup>. Metafora ta obok wymiaru teoriopoznawczego ma także swój sens etyczno-wychowawczy, w którym istotną rolę pełni *metanoia*, czyli zmiana sposobu myślenia i postępowania. Dusza ludzka powinna „nawrócić się” (*metanoein*), aby przez kontemplację wspiąć się od świata zmysłów do świata umysłu. Tam zaś może dostrzec ideę Dobra, która jest przyczyną wszystkich rzeczy, łącznie ze sprawiedliwością i pięknem. To „nawrócenie” jest wyzwoleniem i zwróceniem się od „cieni” do „światła”, stanowiąc niezbędny warunek oglądania pełni bytu w jego blasku, jakim jest Najwyższe Dobro – Zasada Wszystkiego<sup>22</sup>. Nawiązując do tego, kard. J. Ratzinger zauważa: „Platonizm w rzeczach empirycznych widzi cień odwiecznych prawzorów, w nich możemy i powinniśmy poznawać owe prawzory i przez nie do nich się wznosić. (...) Dla Platona decydujące znaczenie miała kategoria piękna. Według niego piękno i dobro – sam Bóg w końcu – są tożsame. Przez ukazanie się piękna zostajemy wewnętrznie głęboko zranieni, a rana ta wrywa nas z nas samych i wynosi ponad nas, budząc tęsknotę i skłaniając do szukania prawdziwego Pięknego i samego Dobra”<sup>23</sup>. Platońska *metanoia* jest zatem swoistym „nawróceniem filozoficznym” i polega na dążeniu w trudzie ku poznaniu Praprzyczyny wszystkiego<sup>24</sup>.

Estetyczno-filozoficzne rozważania prowadzą Platona do pojęcia Boga. W jego koncepcji między ludzką duszą a Bogiem rozciąga się długa i trudna droga dążenia do doskonałości, której celem jest osiągnięcie cnoty (*areté*). Platon

<sup>19</sup> Platon, *Hippiasz Większy*, 295 c, Warszawa 1958, s. 98.

<sup>20</sup> Por. E. Rocconi, *The Aesthetic Value of Music in Platonic Thought*, w: *Aesthetic Value in Classical Antiquity*, red. I. Sluiter, R.M. Rosen, Leiden-Boston 2012, s. 113-132; W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1982, s. 137-143; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, s. 232.

<sup>21</sup> Por. Platon, *Państwo*, VII, 514-518, Kęty 2001, s. 220-225; W.D. Bowman, *Philosophical Perspectives on Music*, Oxford 2000, s. 26-27.

<sup>22</sup> Por. B. Maryniak, *Logos i metanoia*, „Logopaedica Lodziensis” 2 (2018) s. 119-136; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. 2, Lublin 1997, s. 252-253.

<sup>23</sup> J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, s. 105.

<sup>24</sup> Por. G. Ferraro, *Philosophical conversion to another life. Epistrophè, metanoia, alethurgy and philosophy as a way of living otherwise*, „Thomas Project. A Border Journal for Utopian Thoughts” 1/2 (2019), s. 58-77;

M. Szalay, *Metanoia: A Phenomenological Analysis of Philosophical Conversion*, „Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics” 1/3 (2013), s. 484-503.

wskazuje, że swoistym „pomostem” między człowiekiem a Bogiem jest *paideia*, polegająca na dążeniu do prawdziwego bytu poprzez kontemplację prawdy, dobra i piękna<sup>25</sup>. W myśli platońskiej piękno ma wymiar etyczny, gdyż pozostaje w ścisłym związku z prawdą i z dobrem. Warto podkreślić, że w przeprowadzonych w *Państwie* analizach pojęcia Boga jako Dobra i Pięknego będącego praprzyczyną świata i celem wychowania, Platon jawi się jako twórca pojęcia teologii. W platońskim ujęciu teologia jest rozumowym roztrząsaniem najważniejszych problemów i wynikiem najwyższej umysłowej odwagi<sup>26</sup>.

W *Uczcie* Platon ukazał proces dojrzewania do idei piękna. Od fascynacji pięknem ciał i rzeczy, poprzez podziw dla cnót i nauki, umysł ludzki dociera do piękna samego w sobie, które jest „niezmienne i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim”<sup>27</sup>. Rzeczy stają się piękne tylko przez uczestnictwo w uniwersalnej idei piękna, które jest wieczne, doskonałe i niezienne. Najwyższe Piękno, jako absolutne i stanowiące źródło dla wszelkiego innego piękna, nie może być materialne, lecz ponadmysłowe<sup>28</sup>. Estetyka platońska ma zatem wymiar metafizyczny. Wyraża to kolejna słynna metafora platońska zwana „drugim żeglowaniem”, która przedstawiona została w dziele *Fedon*. Platon opisuje w niej drogę, która doprowadziła go do odkrycia prawdziwej rzeczywistości, która jest uchwytna tylko za pomocą myśli. Według niego należy wznieść się ponad „pierwsze żeglowanie”, które jest jedynie poznawaniem rzeczy fizycznych, aby osiągnąć w trudzie refleksji przyczyny wszystkich rzeczy jako transcendentnej i ponadfizycznej<sup>29</sup>. Poznanie piękna Platon ujmował jako wpatrywanie się „okiem duszy” w „piękno samo w sobie, nieskalane, czyste, wolne od obcych pierwiastków (...), nieświatowe, wieczne, jedyne, niezienne”<sup>30</sup>. Doświadczenie takiego najwyższego Piękna inspiruje człowieka do życia etycznie dobrego, które otwiera się na perspektywę wieczności. Według Platona, człowiek „dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć nie tylko pozory dzielności, bo on nie z pozorami obcuje, ale dzielność rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste. (...) i jeśli komu marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno”<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> Por. M. Miladinov, *Relation Between Education and Beauty in Plato's Philosophy*, „Proceedings of the European Society for Aesthetics” 9 (2017), s. 362-374; S. Bourgault, *Music and Pedagogy in the Platonic City*, „The Journal of Aesthetic Education” 46/1 (2012), s. 59-72.

<sup>26</sup> Por. Platon, *Państwo*, II, 379 a-c, s. 75; W. Jaeger, *Paideia*, s. 877-879.

<sup>27</sup> Platon, *Uczta*, XXIX, 211 b, w: *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 111.

<sup>28</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, s. 230-233; P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej*, Lublin 1986, s. 30-34; P. Tendera, *Światło – piękno. Platona dwie drogi mądrości*, „Kwartalnik Filozoficzny” 38/4 (2010), s. 30-33.

<sup>29</sup> Por. E.J. Zieliński, *Platon*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. M.A. Krąpiec - A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 268; B. Maryniak, *Logos i metanoia*, s. 119-136.

<sup>30</sup> Platon, *Uczta*, XXIX, 212, s. 112.

<sup>31</sup> Tamże.

Estetyka platońska nie ogranicza się jedynie do tworzonej przez człowieka sztuki, ale związana jest z ideą miłości (*Eros*) jako siły pośredniczącej pomiędzy tym, co zmysłowe i ponadzmysłowe. To miłość wznosi ludzkiego ducha ku pięknu samemu w sobie, które utożsamia się z dobrem. Piękno umożliwia swoistą syntezę poznania i miłości, a przez postawę kontemplacji przeprowadza człowieka „od poznania do kochania”. Każdy przebłysk piękna stanowi motywację do rozmiłowania się w Pięknie samym w sobie<sup>32</sup>. Dla Platona zatem idea Piękna jest sposobem przejawiania się Absolutu, który dzięki niej „daje się widzieć i słyszeć” w relacjach proporcji, porządku i harmonii. Piękno sprawia, że dusza jak na skrzydłach wznosi się ku Absolutowi<sup>33</sup>. Piękno i dobro nabierają zatem charakteru mistycznego, gdyż ukierunkowują ludzkie dążenia ku Dobru i Pięknu samemu w sobie<sup>34</sup>.

W dialogu *Fileb* Platon ukazał etyczny sens piękna jako dzielności, czyli cnoty będącej najgłębszym pragnieniem ludzkiej duszy<sup>35</sup>. W tym kontekście podkreślone zostało znaczenie piękna muzycznego, gdyż prawdziwa przyjemność rodzi się z pięknych dźwięków strun, które „łagodne są i jasne – każda śpiewa jedną pieśń czystą; one nie są piękne ze względu na coś innego, tylko same w sobie”<sup>36</sup>. Piękno muzyki wyraża cnotę polegającą na porządku, proporcji i harmonii duszy. Dzięki temu człowiek rozumnie panuje nad sobą i osiąga szczęście<sup>37</sup>.

W koncepcji platońskiej pojęcie piękna związane jest ściśle z wymiarem etycznym. Wyraża to znamienne dla antycznej myśli greckiej określenie *kalokagathia* (od gr. *kalos kagathos* – „piękny i dobry”), wskazujące na jedność dobra i piękna. Platon ujął to w słynnym stwierdzeniu: „Natura dobra schowała się w naturze piękna”<sup>38</sup>. Chociaż samo słowo *kalokagathia* nie pojawia się w dziełach Platona, to jednak wspomniane pojęcie jest w nich obecne w formie rozłącznej, jako *kalós kai agathós*. Znamienne jest to, że perspektywę estetyczno-etyczną Platon łączy z muzyką. Świadectwem tego jest ukazanie w *Państwie* piękna i dobra w kontekście wychowania, którego podstawę stanowi muzyka (*mousiké*)<sup>39</sup>. Muzyka zawiera

<sup>32</sup> Por. G. Sobczak, *Piękno jako szczyt natury oraz kultury – filozoficzno-teologiczne ujęcie piękna*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24/2 (2016), s. 111-112.

<sup>33</sup> Por. Platon, *Fajdros*, 250 c-251 e, w: *Dialogi*, s. 39-40; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 276.

<sup>34</sup> Por. Platon, *Państwo*, VI, 505 b-509 b, s. 210-115; A. Maryniarczyk, *Pulchrum sequitur esse rei. U źródeł transcendentalności piękna*, „Ethos” 32/3 (2019), s. 51-52; P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. M.A. Krąpiec - A. Maryniarczyk, Lublin 2004, s. 445-446; B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 1999, s. 30-34; L. Lenort, *Metafizyczno-aksjologiczne doświadczenie piękna. Pedagogiczny wymiar piękna w moralności*, „Teologia i Moralność” 2 (2007), s. 175-178.

<sup>35</sup> Por. Platon, *Fileb*, 63 e-65 d, Warszawa 1958, s. 116-119; W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, s. 133-139.

<sup>36</sup> Platon, *Fileb*, 51 d, s. 93.

<sup>37</sup> Por. Platon, *Gorgias*, 503 d-508 a, Warszawa 1991, s. 96-104.

<sup>38</sup> Platon, *Fileb*, 64 e, s. 118.

<sup>39</sup> Por. Platon, *Państwo*, III, 401 d-402 a, s. 99-100.

w sobie zarówno rytm, jak i harmonię, które przenikając do ludzkiej duszy, kształtują ją we właściwy sposób. Edukacja muzyczna miała dla Platona wielkie znaczenie w wychowaniu etycznym, gdyż dzięki kitarystom (*ejs kitharistu*), czyli nauczycielom muzyki, grecka młodzież uczyła się oprócz gry na instrumentach i śpiewu także cnoty panowania nad sobą (*sofrosyne*), obywatelskiej odpowiedzialności oraz dążenia do harmonii duchowej. Celem edukacji muzycznej było zatem nie tylko zdobycie biegłości w sztuce, ale przede wszystkim to, aby człowiek stawał się piękny i dobry (*gignoitō kalōs kai agathōs*)<sup>40</sup>. Platon pojmował ideał *kalokagatii* jako otwartość na prawdę, którą należy się w życiu kierować, aby osiągnąć pełnię człowieczeństwa, czyli mądrość, jednoczącą w sobie to, co dobre i piękne.

### 3. Piękno muzyczne w ujęciu Arystotelesa

Arystoteles (ok. 384-322 przed Chr.), zwany także Stagirytą od nazwy miejscowości, z której pochodził, w swojej koncepcji estetyki muzycznej nawiązywał do innych filozofów starożytnych. Nie oznacza to jednak, że we wszystkim się z nimi zgadzał. Uważał, że wśród sztuk objawiających piękno, muzyka odgrywa kluczową rolę. Pojmowania piękna nie ograniczał on tylko do wymiaru estetycznego, ale rozumiał je szeroko w perspektywie etycznej i duchowej<sup>41</sup>. Wprowadzając człowieka w sferę piękna, muzyka umożliwia kształtowanie jego postawy etycznej, operując harmonią, która odpowiada harmonii poruszeń duszy<sup>42</sup>. Według Arystotelesa najważniejszymi cechami piękna są: „porządek, symetria i wyrazistość”<sup>43</sup>. Piękna nie można sprowadzić jedynie do tego, co w sposób przyjemny pobudza zmysły lub do tego, co jest użyteczne. W podejściu do piękna potrzebna jest bezinteresowność, która prowadzi do postawy kontemplacji.

W *Retoryce* Arystoteles łączy piękno z ideą dobra: „Pięknem jest to, co samo w sobie jest godne wyboru, i jako takie zasługuje na pochwałę, lub to, co jest dobre, i – z tej właśnie racji – przyjemne”<sup>44</sup>. Związek piękna z dobrem nie sprawia jednak, że te dwa transcendentalia są ze sobą tożsame. W dziele *Metafizyka* Stagiryta dokonuje rozróżnienia piękna i dobra, zaznaczając, że „dobro i piękno różnią się, bo pierwsze występuje w działaniu, a drugie, piękno, znajduje się także w bytach

<sup>40</sup> Por. Platon, *Państwo*, III, 401 d-402 d, s. 99-100; por. H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, s. 79-85.

<sup>41</sup> Por. W. Anderson - T.J. Mathiesen, *Ethos*, s. 403-407.

<sup>42</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, VIII, 5, 10, 1340 b, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 221; R. Kasperowicz, *Od Arystotelesa do Adorna. W poszukiwaniu teorii ekspresji muzycznej*, „Ethos” 19/1-2 (2006), s. 161-167.

<sup>43</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, XIII, 1078 a, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 827.

<sup>44</sup> Arystoteles, *Retoryka*, I, 9, 1366 a, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, s. 335.

nieruchomych<sup>45</sup>. We wstępie do *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles, uznając dobro za cel wszelkiej ludzkiej aktywności, także w dziedzinie sztuki, zauważa: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia<sup>46</sup>. Dostrzeżenie przez Stagirytę związku pomiędzy dobrem a pięknem pozwoliło mu na sformułowanie podstawowych kryteriów sztuki, na które składa się jej zgodność z rozumem, zasadami etycznymi oraz kryteriami artystycznymi. Dzieło sztuki powinno zatem posiadać wartość logiczną, etyczną i artystyczną<sup>47</sup>.

Znamienna w myśli Arystotelesa jest idea ładu, według której „piękno polega na odpowiedniej wielkości i porządku<sup>48</sup>. Piękno wymaga harmonii, którą jednak, w odróżnieniu od pitagorejczyków, Stagiryta interpretuje nie w sensie metafizycznym, ale psychologicznym, akcentując doznawanie przyjemności. Uporządkowany ruch dźwięków, rytm i harmonia wyrażają naturalny ład, co wywołuje u słuchacza wrażenie przyjemności, gdyż porządek odpowiada ludzkiej naturze<sup>49</sup>.

Według Arystotelesa jednym z istotnych zadań etycznych muzyki jest oczyszczenie (*katharsis*) ludzkiego ducha. Katarctyczna funkcja sztuki odnosiła się, jego zdaniem, przede wszystkim do namiętności i uczuć. Oczyszczenie duszy z afektów o nadmiernej intensywności prowadzi człowieka do uspokojenia i wyciszenia, połączonych z odczuwaniem ulgi i z przyjemnością<sup>50</sup>. Analizując tę myśl, W. Tatarkiewicz zauważa, że arystotelesowska koncepcja *katharsis* w muzyce polegała nie tyle na „oczyszczeniu” uczuć poprzez ich uszlachetnienie, ile raczej na „oczyszczeniu” umysłu z uczuć poprzez ich wyładowanie. Dzięki temu słuchacz uwalniał się od „nadmiaru niepokojących go uczuć i zdobywał spokój wewnętrzny<sup>51</sup>. Muzyczna *katharsis* miała również na celu oczyszczenie człowieka ze złych postaw moralnych i pełniła podobną rolę jak *metanoia*, czyli nawrócenie<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, XIII, 1078 a, s. 827.

<sup>46</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I, 1, 1094 a, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 77.

<sup>47</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, s. 174-175; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 574-575.

<sup>48</sup> Arystoteles, *Poetyka*, 7, 1450 b, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, dz. cyt., s. 586; por. E. Bouchard, *Audience, Poetic Justice, and Aesthetic Value in Aristotle's Poetics*, w: *Aesthetic Value in Classical Antiquity*, s. 183-214.

<sup>49</sup> Por. A. Barker, *The Science of Harmonics in Classical Greece*, dz. cyt., s. 328-362; A. Maryniarczyk, *Pulchrum sequitur esse rei*, s. 52-53.

<sup>50</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, VIII, 7, 4, 1341 b-5, 1342 a, s. 224; E.M. Jones, *Allocating Musical Pleasure: Performance, Pleasure, and Value in Aristotle's Politics*, w: *Aesthetic Value in Classical Antiquity*, s. 159-182; A. Ford, *Catharsis: the power of music in Aristotle's Politics*, w: *Music and the Muses: the culture of mousikē in the classical Athenian city*, red. P. Murray - P. Wilson, Oxford 2004, s. 309-336.

<sup>51</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, s. 172.

<sup>52</sup> Por. M. Krasnodębski, *Arystotelesa teoria wychowania*, „Opieka, Wychowanie, Terapia” 1-2 (2009), s. 25.

Doświadczana dzięki muzyce przyjemność ma wymiar etyczny, gdyż „służy ona do szlachetnego wypełnienia spoczynku”<sup>53</sup>. Arystoteles podkreśla, że nie odnosi się to do pospolitej rozrywki, ale do postawy *diagogé*, w której przyjemność łączy się z pięknem moralnym. Muzyka stanowi istotny element ludzkiej wolności: „Tam bowiem wyznacza się jej miejsce, gdzie stosuje się tryb życia godny wolnego człowieka”<sup>54</sup>. Człowiekowi wolnemu nie wypada jednakże poszukiwać wszędzie korzyści. Powinien on otwierać się na piękno, które w swej bezinteresowności staje się wychnieniem dla duszy. To „wychnienie” umożliwia człowiekowi sztuka. Jak zauważa G. Pöltner, odmienne spojrzenie Platona i Arystotelesa na sztukę uwidacznia się zwłaszcza na przykładzie muzyki: „Zdaniem Platona muzyka powinna przedstawiać porządek kosmiczny, wszystko inne bowiem wprowadzałoby w duszy nieład. Arystoteles zna wprawdzie również wartość wychowawczą muzyki, ale nie ogranicza jej roli do tego, lecz uważa, że jest ona momentem udanego życia. Celem pracy nie jest praca, lecz wypełnienie wolnego czasu, także muzyką. Słusznie można powiedzieć, że muzyka służy «wychowaniu, rozrywce czy szlachetnemu spędzeniu wolnego czasu» i warto znaleźć w niej coś z tych trzech rzeczy”<sup>55</sup>.

Kard. J. Ratzinger zwraca uwagę, że Arystoteles rozumiał wychowanie muzyczne jako nieodzowny element integralnej *paidei*, która „wychodzi poza wprowadzenie do tego, co konieczne i użyteczne, i staje się przygotowaniem do właściwego przeżycia czasu wolnego i w ten sposób wychowaniem do wolności i piękna”<sup>56</sup>. W ujęciu arystotelesowskim odpoczynek, którego dostarcza muzyka, nie ma tylko charakteru rekreacyjnego, ale posiada głębszy sens etyczny i duchowy, prowadząc człowieka ku bezinteresownej kontemplacji piękna. Kontemplacja uzdalnia do postawy zachwyty nad wspaniałością Boga, człowieka i świata. Z zachwyty zaś rodzi się miłość. Dlatego szlachetna przyjemność nie ma jedynie wymiaru subiektywnego. Czerpiemy ją nie tylko z tego, co nam odpowiada, ale przede wszystkim z tego, co samo przez się godne jest uznania i kochania, bowiem „człowiek najlepszy za najlepszą przyjemność uważa taką, która płynie z najpiękniejszych źródeł”<sup>57</sup>. Zachwyty związany z odczuwaniem szlachetnej przyjemności nie ma wyłącznie charakteru estetycznego, ale posiada również sens etyczny: „Skoro zaś jest właściwością muzyki, że sprawia przyjemność, a cechą cnoty, by się właściwie radować, kochać i nienawidzić, to oczywiście niczego nie należy tak pilnie się uczyć i w niczym tak pilnie zaprawiać, jak w tym, by sądzić słusznie i cieszyć się pięknymi obyczajami i szlachetnymi czynami”<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Arystoteles, *Polityka*, VIII, 2, 6, 1338 a, s. 216.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> G. Pöltner, *Estetyka filozoficzna*, s. 36-37.

<sup>56</sup> J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, Kraków 2006, s. 114.

<sup>57</sup> Arystoteles, *Polityka*, VIII, 2, 5, 1338 a, s. 216.

<sup>58</sup> Tamże.

Podobnie jak u innych myślicieli greckich, tak i w etyce Arystotelesa zwieńczeniem wszystkich cnót była *kalokagatia*. Oznaczała ona doskonałość etyczną i ideał wychowawczy, polegający na połączeniu w człowieku dobra z pięknem, zalet duszy oraz ciała<sup>59</sup>. Stagiryta wyróżniał trzy zasadnicze rodzaje dóbr: godziwe (*bonum honestum*), pożyteczne (*bonum utile*), przyjemne (*bonum delectabile*). *Kalokagatia* odnosi się do dobra godziwego, które jest celem samym w sobie. Należy je odróżnić od dobra przyjemnego lub użytecznego, gdyż jest ono dobre samo w sobie, a nie z uwagi na uzyskaną korzyść. Według Arystotelesa każde piękno jest dobrem, ale nie każde dobro jest pięknem; każde piękno jest przyjemnością, ale nie każda przyjemność jest pięknem, gdyż pięknem jest jedynie to, co jednocześnie stanowi dobro i przyjemność. Piękno łączy się z przyjemnością, natomiast różni się od pożytku, gdyż wartość piękna zawarta jest w nim samym, natomiast wartość pożytku w jego skutkach<sup>60</sup>. Dobro godziwe i piękne przejawia się w takich cnotach, jak sprawiedliwość i umiarkowanie. Postępując cnotliwie, człowiek jest szczęśliwy i piękny. Piękno dzięki cnotom stanowi doskonałość i daje pełnię szczęścia. *Kalokagatia* odnosi się do najważniejszego ludzkiego celu, jakim jest kontemplacja zwrócona ku boskiej istocie<sup>61</sup>.

## Zakończenie

Antyczna wizja estetyki muzycznej wywarła wpływ nie tylko na kształtowanie się teorii muzyki, ale przede wszystkim stała się źródłem rozwoju całej kultury europejskiej. Filozofia grecka, a także wyrastająca z Biblii myśl patrystyczna, wielką rolę w kształtowaniu postawy etycznej przypisywały pięknu. Dzięki temu główne założenia antycznej estetyki muzycznej stały się bliskie chrześcijańskiej wizji świata i człowieka. Znamienna dla myśli starożytnej koncepcja etosu muzycznego pozwoliła na zastosowanie aksjologicznego wzorca *kalokagathii* w teorii i praktyce wychowawczej w następujących wiekach<sup>62</sup>. To, co piękne w naturalny sposób wyzwała w ludziach dążenie do prawdy i dobra. Fundamentalna *triada* właściwości bytu (dobro-prawda-piękno) jest nierozdzielna nie tylko w wymiarze ontologicznym, ale także etycznym. Ponadto dążenie do piękna objawia obecną w człowieku tęsknotę za transcendencją i wyzwała miłość ku Temu, który jest Stwórcą i Źródłem wszelkiego piękna – ku Bogu. W Nim objawia się Piękno, które zbawia świat.

<sup>59</sup> Por. B. Donohue, *Beauty and Motivation in Aristotle*, „*Quaestiones Disputatae*”, 6/2 (2016), s. 26-43.

<sup>60</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, s. 176-177.

<sup>61</sup> Por. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, VIII, 3, 1248 b-1249 b, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, s. 491-492; P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, s. 446.

<sup>62</sup> Por. D. Guastini, *L'arte e la bellezza nell'educazione umana: il modello classico*, „*Forum. Supplement to Acta Philosophica*” 5/1 (2019), s. 5-18; K. Olbrycht, *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice 2002, s. 16-19.



## Bibliografia

- Anderson, W. - Mathiesen, T.J., *Ethos*, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 8, red. S. Sadie, New York 2001, s. 403-407.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
- Barker, A., *The Science of Harmonics in Classical Greece*, New York 2007.
- Blackstone, L., *Remixing the Music of the Spheres: Listening to the Relevance of an Ancient Doctrine for the Sociology of Music*, „*International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*” 42/1 (2011), s. 3-31.
- Bouchard, E., *Audience, Poetic Justice, and Aesthetic Value in Aristotle's Poetics*, w: *Aesthetic Value in Classical Antiquity*, w: red. I. Sluiter - R.M. Rosen, Leiden-Boston 2012, s. 183-214.
- Bourgault, S., *Music and Pedagogy in the Platonic City*, „*The Journal of Aesthetic Education*” 46/1 (2012), s. 59-72.
- Bowman, W.D., *Philosophical Perspectives on Music*, Oxford 2000.
- Bramorski, J., *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, Gdańsk 2012.
- Bużarowski, D., *Generative Ideas in the Aesthetics of Music*, „*International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*” 17/2 (1986), s. 163-184.
- Copleston, F., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2004.
- Demiński, B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 1999.
- Donohue, B., *Beauty and Motivation in Aristotle*, „*Quaestiones Disputatae*” 6/2 (2016), s. 26-43.
- Elzenberg, H., *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 2005.
- Ferraro, G., *Philosophical conversion to another life. Epistrophè, metanoia, alethurgy and philosophy as a way of living otherwise*, „*Thomas Project. A Border Journal for Utopian Thoughts*” 1/2 (2019), s. 58-77.
- Ford, A., *Catharsis: the power of music in Aristotle's Politics*, w: *Music and the Muses: the culture of mousikè in the classical Athenian city*, red. P. Murray, P. Wilson, Oxford 2004, s. 309-336.
- Fubini, E., *Historia estetyki muzycznej*, Kraków 1997.
- Gajda, J., *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.
- Ghyka, M.C., *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, Kraków 2001.
- Guastini, D., *L'arte e la bellezza nell'educazione umana: il modello classico*, „*Forum. Supplement to Acta Philosophica*” 5/1 (2019), s. 5-18.
- Jaeger, W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001.
- Jaroszyński, P., *Kalokagathia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. M.A. Krąpiec - A. Maryniarczyk, Lublin 2004, s. 445-447.
- Jaroszyński, P., *Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej*, Lublin 1986.
- Jones, E.M., *Allocating Musical Pleasure: Performance, Pleasure, and Value in Aristotle's Politics*, w: *Aesthetic Value in Classical Antiquity*, s. 159-182.
- Kasperowicz, R., *Od Arystotelesa do Adorna. W poszukiwaniu teorii ekspresji muzycznej*, „*Ethos*” 19/1-2 (2006), s. 161-181.
- Konik, M., *Starożytne źródła koncepcji harmonii sfer*, „*Pro Musica Sacra*” 10 (2012), s. 69-88.
- Krasnodębski M., *Arystotelesa teoria wychowania*, „*Opieka, Wychowanie, Terapia*” 1-2 (2009), s. 15-27.
- Lenort, L., *Metafizyczno-aksjologiczne doświadczenie piękna. Pedagogiczny wymiar piękna w moralności*, „*Teologia i Moralność*” 2 (2007), s. 159-178.
- Macklin, Ch., *Music Irrationality in the Shadow of Pythagoras*, „*Contemporary Music Review*” 29/4 (2010), s. 387-393.

- Marrou, H.I., *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969.
- Maryniak, B., *Logos i metanoia*, „Logopaedica Lodziensa” 2 (2018), s. 119-136.
- Maryniarczyk, A., *Pulchrum sequitur esse rei. U źródeł transcendentalności piękna*, „Ethos” 32/3 (2019), s. 49-67.
- Miladinov, M., *Relation Between Education and Beauty in Plato's Philosophy*, „Proceedings of the European Society for Aesthetics”, 9 (2017), s. 362-374.
- Monari, G., *Musica e formazione: il „musicale”*, „Forum. Supplement to Acta Philosophica” 5/1 (2019), s. 19-26.
- Olbrycht, K., *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice 2002.
- Platon, *Fileb*, Warszawa 1958.
- Platon, *Hippiasz Większy*, Warszawa 1958.
- Platon, *Gorgias*, Warszawa 1991.
- Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Platon, *Państwo*, Kęty 2001.
- Pöltner, G., *Estetyka filozoficzna*, Kraków 2011.
- Pont, G., *Philosophy and Science of Music in Ancient Greece: Predecessors of Pythagoras and their Contribution*, „Nexus Network Journal”, 6/1 (2004), s. 17-29.
- Ratzinger, J., *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, Kraków 2006.
- Ratzinger, J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin 2012.
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. 2, Lublin 1997.
- Rocconi, E., *The Aesthetic Value of Music in Platonic Thought*, w: *Aesthetic Value in Classical Antiquity*, s. 113-132.
- Rogers, G.L., *The Music of the Spheres: Cross-curricular Perspectives in Music nad Science*, „Music Educators Journal” 103/1 (2016), s. 41-48.
- Roskal, Z.E., *Muzyka sfer*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. M.A. Krąpiec - A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 450-455.
- Sobczak, G., *Piękno jako szczyt natury oraz kultury – filozoficzno-teologiczne ujęcie piękna*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24/2 (2016), s. 105-116.
- Stępień, A.B., *Propedeutyka estetyki*, Lublin 1986.
- Szalay, M., *Metanoia: A Phenomenological Analysis of Philosophical Conversion*, „Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics” 1/3 (2013), s. 484-503.
- Tatarkiewicz, W., *Dzieje szczęści pojęć*, Warszawa 1982.
- Tatarkiewicz, W., *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 2009.
- Tendera, P., *Światło – piękno. Platona dwie drogi mądrości*, „Kwartalnik Filozoficzny” 38/4 (2010), s. 19-33.
- Turek, J., *Kosmos*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. M.A. Krąpiec - A. Maryniarczyk, Lublin 2004, s. 891-893.
- West, M.L., *Muzyka starożytnej Grecji*, Kraków 2003.
- Yuhwen, W., *The Ethical Power of Music: Ancient Greek and Chinese Thoughts*, „The Journal of Aesthetic Education” 38/1 (2004), s. 89-104.
- Zieliński, E.J., *Platon*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. M.A. Krąpiec - A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 268.

KS. ROBERT KACZOROWSKI

Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki  
w Gdańsku  
ORCID 0000-0002-8228-6801

## Nieznana twórczość muzyczna Władysława Żeleńskiego

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-014](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-014)

Streszczenie: W niniejszym artykule autor przybliża osobę i dzieło polskiego kompozytora Władysława Żeleńskiego (1837–1921) oraz prezentuje 11 nieznanych jego utworów, przechowywanych w polskich zbiorach archiwalnych. Są to: *Zwiastowanie*; *Biała Księżniczka*; *Dobra noc*; *Humoreska*; *Morze*; *Noc majowa* op. 49; *Oboja wiosna*; *Pieśń do Wilji* op. 34 nr 2; *Pieśń żeglarzy* op. 34 nr 1; *Pobudka* oraz *Preludium*. W ostatnim czasie utwory te doczekały się premierowych nagrań fonograficznych na płytach CD, wydanych w renomowanej firmie Acte Préalable.

Słowa kluczowe: Władysław Żeleński, muzyka polska, XIX wiek, pieśń choralna.

## Unknown Musical Works of Władysław Żeleński

Abstract: In this article, the author presents the person and work of the Polish composer Władysław Żeleński (1837–1921) and presents 11 unknown works of his, kept in Polish archives. They are: *The Annunciation*; *The White Princess*; *Good night*; *Humoreska*; *Sea*; *May Night*, Op. 49; *Oboe Spring*; *Song to Wilja* op. 34 no. 2; *Sailors' Song* op. 34 no. 1; *Wake up* and *Prelude*. Recently, these works have received premier phonographic recordings on CDs, released by the reputable company Acte Préalable.

Keywords: Władysław Żeleński, Polish music, 19th century, choral song.

## Wstęp

Władysław Żeleński (1837–1921), według niektórych muzykologów, był „najbardziej, obok Noskowskiego i Paderewskiego, utalentowanym i najwszechstronniej wykształconym kompozytorem”<sup>1</sup>. Studiował kompozycję w Krakowie i w Paryżu. Na Uniwersytecie Jagiellońskim, zgodnie z życzeniem matki, podjął również studia filozoficzne, które zwieńczył uzyskaniem stopnia doktora na Uniwersytecie Karola w Pradze<sup>2</sup>. W tym mieście uczył się również grać na fortepianie oraz studiował kontrapunkt i grę organową<sup>3</sup>.

Z domu rodzinnego wyniósł „najgłębsze umiłowanie muzyki chopinowskiej”<sup>4</sup>, wobec której przez całe swe życie odczuwał onieśmienie. Z drugiej strony, obserwując sukcesy oper *Moniuszki*, miał świadomość, że chcąc tworzyć dzieła sceniczne, musi sprostać „wysokim wymaganiom”<sup>5</sup>, jakie na tym polu postawił twórca polskiej opery narodowej.

Omawiając twórczość Żeleńskiego, Henryk Swolkień twierdzi, że był on raczej „zapatrzony w dziedzictwo przeszłości” i w tym sensie nie był to typ „muzyka postępowego”, który chce korzystać ze współczesnych sobie technik kompozytorskich. Miał jednak świadomość, że muzyka w trudnym okresie życia jego narodu powinna wiązać się „ze szczytnym posłannictwem”, mającym na celu umacnianie polskości oraz polskich tradycji i zwyczajów<sup>6</sup>.

Ten przedstawiciel polskiego neoromantyzmu<sup>7</sup> pozostawił po sobie cztery opery. Są to:

*Konrad Wallenrod*, *Goplana*, *Janek* i *Stara baśń*<sup>8</sup>. Dzieła te czynią go „najwybitniejszym po *Moniuszce* kompozytorem oper”<sup>9</sup>.

Z kolei w liryce wokalne Żeleński sięgał „do najlepszych tradycji *Moniuszki*”. I choć zauważa się w tej twórczości „mniejszą inwencję melodyczną”, to jednak uwagę przykuwa

„bardziej wyszukane traktowanie partii fortepianowej”<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> H. Swolkień, *Od Chopina do Szymanowskiego*, w: *Dzieje muzyki polskiej*, red. T. Ochlewski, Warszawa 1984, s. 96.

<sup>2</sup> M. Negrey, art. *Żeleński*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. W-Ż. Część biograficzna*, red. Elżbieta Dziębowska, Kraków 2012, s. 392.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> H. Swolkień, *Od Chopina do Szymanowskiego*, s. 96.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tak Żeleńskiego nazywa Henryk Swolkień, zob. tamże, s. 95.

<sup>8</sup> M. Negrey, art. *Żeleński*, s. 397.

<sup>9</sup> H. Swolkień, *Od Chopina do Szymanowskiego*, s. 95.

<sup>10</sup> Tamże.

Przywołując te najważniejsze fakty dotyczące Władysława Żeleńskiego, wydawać by się mogło, że zarówno osoba samego kompozytora, jak i jego twórczość, są już, szczególnie w publikacjach muzykologicznych, znane oraz należycie opisane i opracowane. Okazuje się jednak, że przede wszystkim w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie znajdują się utwory Żeleńskiego, które nigdy dotąd nie zostały upublicznione. Niektóre z nich zostały wydane drukiem, inne zaś są rękopisami bądź to samego kompozytora, bądź kopistów przepisujących nuty na użytek chórów, w których śpiewali, lub też innych wykonawców.

W tak zarysowanym kontekście jawi się problem niniejszego artykułu, którego celem jest zaprezentowanie 11 utworów, których tytuły pojawiają się w piśmiennictwie po raz pierwszy<sup>11</sup>. Są to: *Zwiastowanie*; *Morze*; *Oboja wiosna*; *Preludium*; *Dobra noc*; *Humoreska*; *Biała Księżniczka*; *Noc majowa* op. 49; *Pieśń żeglarzy* op. 34 nr 1; *Pobudka* oraz *Pieśń do Wilji* op. 34 nr 2.

Niniejszy artykuł ma na celu pionierską prezentację nieznanych i zapomnianych utworów Władysława Żeleńskiego. Cele są trzy. Pierwszy to stworzenie możliwości wpisania ich do oficjalnego katalogu twórczości kompozytora. Drugi to dostarczenie artystycznych wzruszeń tym wszystkim, którzy pochylią się nad materiałem muzycznym, bądź staną się jego odbiorcami podczas publicznych wykonań. Trzeci to zainteresowanie nimi muzykologów, którzy pochyliwszy się na tych nieznanych dziełami, będą mogli znaleźć źródło wielu twórczych poszukiwań.

## I. Zawartość zbiorów archiwalnych z utworami Władysława Żeleńskiego

Prezentowane w niniejszym artykule nieznane oraz zapomniane utwory polskiego kompozytora Władysława Żeleńskiego pochodzą z dwóch zespołów archiwalnych. Pierwszy z nich to prywatne archiwum Jana Węcowskiego, z którego pochodzi jedyna omawiana w artykule pieśń religijna pt. *Zwiastowanie*. Pieśń zachowana jest w formie rękopisu.

Drugim zespołem archiwalnym, z którego pochodzą wszystkie pozostałe dzieła Żeleńskiego, jest Biblioteka Narodowa w Warszawie. Są to następujące utwory polskiego kompozytora:

- *Biała Księżniczka*, sygn. Mus.III.86.059. Utwór został wydany drukiem w Krakowie w 1938 roku przez Związek Towarzystw Śpiewaczych i Muzycznych Województwa Krakowskiego,

<sup>11</sup> O utworach tych nie wspominają ani starsze publikacje, ani nowsze. Zob. np. B. Schaeffer, *Dzieje muzyki*, Warszawa 1983, s. 333-334; H. Swolkień, *Od Chopina do Szymanowskiego*, dz. cyt., s. 77-131; J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Historia muzyki*, cz. II, Kraków 1990, s. 102. 166; *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa 1995, s. 987-988.

- *Dobra noc*, sygn. Mus.III.86.062. Utwór został wydany drukiem w Krakowie około 1910 roku w wydawnictwie S.A. Krzyżanowski,
- *Humoreska*, sygn. Mus.8167. Utwór zachowany jest w rękopisie,
- *Morze*, sygn. Mus.II.24.908. Utwór zachowany jest w rękopisie,
- *Noc majowa* op. 49, sygn. Mus.III.161.634. Utwór został wydany drukiem w Warszawie między 1919 a 1922 rokiem w wydawnictwie Gebethner i Wolff. Publikacja zawiera tekst pieśni w językach: polskim i niemieckim,
- *Oboja wiosna*, sygn. Mus.8167. Utwór zachowany jest w rękopisie,
- *Pieśń do Wilji* op. 34 nr 2, sygn. Mus.III.86.058. Utwór został wydany drukiem w Krakowie w 1938 roku przez Związek Towarzystw Śpiewaczych i Muzycznych Województwa Krakowskiego. Publikacja zawiera tekst pieśni w językach: polskim i niemieckim,
- *Pieśń żeglarzy* op. 34 nr 1, sygn. Mus.III.86.059. Utwór został wydany drukiem w Krakowie w 1938 roku przez Związek Towarzystw Śpiewaczych i Muzycznych Województwa Krakowskiego. Publikacja zawiera tekst pieśni w językach: polskim i niemieckim. Ponadto utwór został także wydany pt. *Zwei Männerchöre* op. 34. Nr 1 *Schifferlied* w Lipsku po 1877 roku w wydawnictwie Verlag von F.E.C. Leuckart Constantin Sander,
- *Pobudka*, sygn. Mus.III.86.060. Utwór został wydany drukiem. Nieznane jest jednak ani miejsce wydania, ani nazwa wydawnictwa, ani rok publikacji.
- *Preludium*, sygn. Mus.III.86.059. Utwór został wydany drukiem w Krakowie w 1938 roku przez Związek Towarzystw Śpiewaczych i Muzycznych Województwa Krakowskiego.

## II. Prezentacja nieznanych utworów Władysława Żeleńskiego

### A. Utwór religijny Władysława Żeleńskiego

Spośród utworów religijnych szerszemu gronu muzyków nieznaną pozostawała jedna pieśń pt. *Zwiastowanie*.

Podstawowe informacje o utworze:

Słowa:	Kazimiera Zawistowska.
Wykonawcy:	4-głosowy chór mieszany i organy.
Tonacja:	E-dur.
Zawartość:	13 kart A4.
Miejsce przechowywania:	Archiwum prywatne Jana Węcowskiego.

W warstwie semantycznej utwór w poetycki sposób opisuje ewangeliczną, tytułową scenę, podczas której archanioł Gabriel zapowiada, że nazaretańska dziewczyna Miriam zostanie Matką Zbawiciela<sup>12</sup>.

Słowa:

Zdrowaś Maryjo!  
W blasku powodzi  
Goniec niebieski w Twe wrota wchodzi  
I Oblubieniec płaszczem purpury okrywa  
białość Syonskiej Córy.

Zdrowaś Maryjo!  
Jak lutnię w pienu  
Rozgrzej swą duszę na łask promieniu  
Bij wonnościami jak cedr w świątyni  
Bo Pan w Twej duszy złoty siew czyni.

Zdrowaś Maryjo!  
W blasku powodzi  
Moc Najwyższego w Twe łono wchodzi  
I pierś dziewicza pod lilią białą  
Kwiat duszy Twojej przemienia w ciało.

Zdrowaś Maryjo!  
Owoc żywota  
Ty jako arka poniesiesz złota  
By z dziewiczego wykwitła łona  
Ożywcza słodycz winnego grona.

Zdrowaś Maryjo!  
W blasków powodzi  
Goniec niebieski w Twe wrota wchodzi  
I na Twe skronie owite złotem  
Mży rozpylonym słońca nalotem.

Zdrowaś Maryjo!

---

<sup>12</sup> Por. R. Kaczorowski, Booklet załączony do płyty CD *Władysław Żeleński. Sacred Choral Works*, World premiere recording. Wydawca: © 2017 Acte Préalable. AP0374, s. 8.

## B. Utwory świeckie Władysława Żeleńskiego

Spośród utworów świeckich nieznanymi do tej pory pozostawało 10 pozycji. Są to:

### 1. Biała Księżniczka

Podstawowe informacje o utworze:

Tekst: Edmund Bieder.

Wykonawcy: solo sopran, tenor i bas oraz 4-głosowy chór mieszany a cappella.

Tonacja: G-dur – E-dur.

Zawartość: trzy karty A4.

Miejsce przechowywania: Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. Mus.III.86.059.

*Biała księżniczka* to pieśń, w której obecna jest apoteoza wiosny. Tylko wówczas, a nawet tylko w jedną noc wiosenną warto dbać o swe pragnienia i marzenia. Bo i tak „wszystko minie”, „i szczęście pójdzie”...<sup>13</sup>.

### Słowa:

Słowiki płaczą w noc błękitną,  
Księżniczko biała,  
Idą kosiarze, kwiaty wytną,  
Księżniczko biała!

Sny w dal ulecą, wszystko minie.  
I szczęście pójdzie,  
I oko Twoje łzy opłynie  
Że to jeno był twój sen...

Los nitkę wije, śmierć przecina  
A potem smutny kres,  
I szczęścia płaci się godzina  
Potokiem gorzkich łez,

Słowiki płaczą, smutek rośnie  
Księżniczko biała maj.  
Choć wiosna krótka, ty w tej wiosnie  
przez noc jedną trwaj!

---

<sup>13</sup> R. Kaczorowski, Booklet załączony do płyty CD *Władysław Żeleński. Secular Choral Works*. World premiere recording. Wydawca: © 2016 Acte Préalable. AP0363, s. 7.



## 2. Dobra noc

Podstawowe informacje o utworze:

Tekst: Stanisław Jachowicz.  
Wykonawcy: 3-głosowy chór mieszany i fortepian.  
Tonacja: Es-dur.  
Zawartość: trzy karty A4.  
Miejsce przechowywania: Biblioteka Narodowa w Warszawie,  
sygn. Mus.III.86.062.

Pieśń *Dobra noc* to niezwykle piękna wieczorna modlitwa, odmawiana przed udaniem się na spoczynek. W początkowej fazie jest ona odmawiana przez pojedynczego człowieka, do którego następnie dołączają się „dziatki utrudzone, ufające w boską moc”<sup>14</sup>.

Słowa:

Błyszczą gwiazdki na błękicie,  
Jakaż wielka boska noc.  
Spójrzij, Boże, na swe dziecię  
Daj mi, Panie, dobrą noc.  
Świećcie gwiazdki, jak świecicie  
O cudowna boska moc.  
Spójrzij, Boże na swe dziecię.  
Daj mi, Panie, dobrą noc!

Strzeż nas, dziatki utrudzone,  
ufające w boską moc.  
Obróć oko w naszą stronę,  
Daj nam Boże dobrą noc.  
Świećcie gwiazdki jak na straży  
Objawiajcie boską moc.  
Niech się złego nic nie zdarzy,  
O gwiazdeczki, dobra noc!

## 3. Humoreska

Podstawowe informacje o utworze:

Tekst i muzyka: artystyczne opracowanie staropolskich popularnych słów, jak i melodii biesiadnej śpiewki („Pije Kuba do Jakuba, / Jakub do Michała”).

---

<sup>14</sup> Tamże.

Wykonawcy: 4 głosowy chór mieszany a cappella.  
Tonacja: B-dur.  
Zawartość: jedna karta A4.  
Miejsce przechowywania: Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. Mus.8167.

*Humoreska* to muzyczny żart, artystycznie opracowany przez Żeleńskiego, wykorzystujący zarówno znane staropolskie słowa, jak i melodię biesiadnej śpiewki<sup>15</sup>.

Słowa:

Pije Kuba do Jakuba,  
Jakub do Michała,  
pijesz ty, pije on  
Kompanija cała!  
A kto nie wypije  
Tego we dwa kije.  
Łupu cupu...

Indyk z sosem, zraz z bigosem  
dawniej jadły pany  
dzisiaj żaby i ślimaki  
jedzą jak bociany.  
Kto żabami żyje  
Tego we dwa kije.  
Łupu cupu...

4. *Morze*

Podstawowe informacje o utworze:  
Wykonawcy: 4-głosowy chór mieszany a cappella.  
Tonacja: D-dur.  
Zawartość: dwie karty A4.  
Miejsce przechowywania: Biblioteka Narodowa w Warszawie,  
sygn. Mus.II.24.908.

W warstwie semantycznej utwór *Morze* ukazuje klimat „cichych, srebrnych” i „spokojnych wód”, w których odnaleźć można „wieczną ciszę” i przestrzeń oznaczającą kres ludzkiego niepokoju<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

Słowa:

W promieniach słońca lśnią wody mórz  
i świecą złotym blaskiem zórz.

Gdy legnę zimny w wiecznym śnie,  
to w morze rzućcie mnie.

Tak często mnie koił ten miły chłód,  
tych cichych, tych srebrnych spokojnych wód,  
ja zawsze tak lubiłem je,  
gdy umrę rzućcie tam mnie.

Tam bije wiecznej ciszy zdrój,  
tam skona niepokój mój,  
na twardym, na chłodnym tych fali dnie.  
O! bracia, rzućcie tam mnie.

5. Noc majowa op. 49

Podstawowe informacje o utworze:

Tekst: Marian Gawalewicz.  
Wykonawcy: 4 solistów, 4-głosowy chór mieszany i fortepian.  
Tonacja: B-dur.  
Zawartość: trzynaście kart A4.  
Miejsce przechowywania: Biblioteka Narodowa w Warszawie,  
sygn. Mus.III.161.634.

*Noc majowa* to utwór, w którym pojawia się filozoficzna refleksja dotycząca życia i przemijania. Dlatego trzeba poddać się „księżycowej nocy majowej” i otworzyć swoje serce, aby mogło marzyć, zanim będzie za późno<sup>17</sup>.

Słowa:

W księżycową noc majową,  
Płynie piosnka w dal,  
Dźwięki płyną niby słowo,  
W księżycową noc majową,  
Niby łzy, niby łzy i żal.

---

<sup>17</sup> Tamże.

Rzewną piosnkę słowik śpiewa,  
Echo niesie wtór,  
Zasłuchane stoją drzewa,  
Kołysankę ptaszę śpiewa,  
Cały zasnął bór!

I o dawnych wiosnach marzy  
Niby olbrzym w śnie.  
Nad nim księżyc zwiśł na straży,  
Jakby śród cmentarzy,  
Tylko piosnka, tylko piosnka mknie.

Tylko w dole wśród gęstwiny,  
Leśne kwiaty drżą,  
A konwalie i kaliny  
Zasłuchane w pieśń ptaszyny  
Chylą główkę swą.

W księżycową noc majową  
otwórz serce twe.  
Daj mu marzyć. W jesień płową  
Będiesz marzeń tych połową,  
Złocił chmurne dnie.

### 6. *Oboja wiosna*

Podstawowe informacje o utworze:

Tekst: Józef Bohdan Zaleski.  
Wykonawcy: 4-głosowy chór mieszany a cappella.  
Tonacja: B-dur.  
Zawartość: pięć kart A4.

Miejsce przechowywania: Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. Mus.8167.

W warstwie semantycznej utwór *Oboja wiosna* wyraża zachwyt nad porą roku, która zapowiada wszelki początek i sprawia, że wszystko rodzi się do życia; jednocześnie ukazuje tęsknotę za inną rzeczywistością, do której powołany jest człowiek<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Tamże.

Słowa:

Co kwiecie i bujnie tchnie słodko w swej krasie  
ogródek jak raj!  
Co dziewic, młodzieńców rozkwita na czasie,  
Podwójny, och! maj.

Hej! wiosna to gody wyprawia nam swoje  
I błogo tu z nią.  
Dziewice, młodzieńce dłoń w dłoni podwoje,  
dłoń w dłoni po rajsku, och, śnią po rajsku.

Nie wszystkoć to kwiecie co buja ku wiosnie  
da jagody już,  
nie wszystkać ta młodzież co ma się miłośnie  
pobierze się tuż!

Oj wiosna z tym kwiatem wciąż igra obłądnie  
niewiele oń dba,  
Połowa bo większa jałowa powiędnie  
za miesiąc za dwa.

Toż dumka siostrzyca ku kwieciu ku młodzi  
rozkwita się w łzach,  
Ku młodzi ku kwieciu bez końca,  
zawodzi żalosne ach!

Nie ta to wiosna, co mija rokrocznie,  
nie dla nas jej maj,  
oboja ach wiosna dopiero się pocznie,  
gdy wrócim się w raj.

7. Pieśń żeglarzy op. 34 nr 1

Podstawowe informacje o utworze:

Tekst: Edmund Wasilewski.  
Wykonawcy: 4-głosowy chór męski a cappella.  
Tonacja: A-dur.  
Zawartość: dziewięć kart A4.  
Miejsce przechowywania: Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. Mus.III.86.059.  
Czas trwania utworu: 3'34''.

W *Pieśni żeglarzy* autor tekstu poetyckiego zachęca, aby mimo przeciwności „żeglować wesoło”; aby cieszyć się każdym dniem nawet wtedy, gdy wokół burza, dopóki żaden wróg nie przystawi „kagańców”, które „spłoszą muzykę i tańce”<sup>19</sup>.

Słowa:

Wesoło żeglujmy, wesoło!  
Po życia burzliwym potoku,  
Jak orły w gradowym obłoku,  
Choć wichry pioruny wokoło!  
Wesoło żeglujmy, wesoło!

I dalej, i prędzej, i dalej!  
Burza się dąsa daremnie!  
Kochanka znalazła go we mnie,  
Z kochankiem twoim poszalej!  
I dalej, i prędzej, i dalej!

Muzyka, śpiewy i tańce,  
Pochodnią godów zatlijcie,  
Śpiewajcie, tańczcie i pijcie,  
Zanim przystawi kagańce,  
Spłoszą muzykę i tańce!

#### 8. *Pieśń do Wilji* op. 34 nr 2

Podstawowe informacje o utworze:

Tekst: Adam Mickiewicz.  
Wykonawcy: 4 solistów (głosy męskie) i 4-głosowy chór męski a cappella.  
Tonacja: E-dur.  
Zawartość: dziewięć kart A4.  
Miejsce przechowywania: Biblioteka Narodowa w Warszawie,  
sygn. Mus.III.86.058.

*Pieśń do Wilji* to liryczna opowieść o miłości, tęsknocie, przemijaniu i ostatecznym przeznaczeniu<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

Słowa:

Wilija naszych strumieni rodzica,  
Dno ma złociste i niebieskie lica,  
Piękna Litwinka, co jej czerpa wody,  
Czystsze ma serce, śliczniejsze jagody.

Wilija w miłej kowieńskiej dolinie  
Wśród tulipanów i narcyzów płynie;  
U nóg Litwinki kwiat naszych młodźcianów  
Od róż kraśniejszy i od tulipanów.

Wilija gardzi doliny kwiatami,  
Bo szuka Niemna swego oblubieńca.  
Litwince nudno między Litwinami,  
Bo ukochała cudzego młodzieńca.

Niemen w gwałtowne porywa ramiona,  
Niesie na skały i dzikie przestworza,  
Tuli kochankę do zimnego łona  
I giną razem w głębokościach morza.

I ciebie równie przychodziń oddali  
Z oczystych dolin, o Litwinko biedna!  
Utoniesz w zapomnienia fali,  
Ale smutniejsza, ale sama jedna.

Serce i potok ostrzegać daremnie,  
kocha dziewica Wilija bieży,  
Wilija znikła w ukochanym Niemnie,  
Dziewica płacze w pustelnicznej wieży.

9. Pobudka

Podstawowe informacje o utworze:

Tekst: M. Majewski.  
Wykonawcy: 4-głosowy chór męski a cappella.  
Tonacja: a-moll.  
Zawartość: dwie karty A4.  
Miejsce przechowywania: Biblioteka Narodowa w Warszawie,  
sygn. Mus.III.86.060.

*Pobudka* to pieśń, w której pojawia się zachęta, aby odrzucić to wszystko, co człowieka wiąże oraz ogranicza i „wznosić się, lecieć do słońca”, które symbolizuje dar wolności<sup>21</sup>.

Słowa:

Czas strząsnąć pyły,  
co duszę gniołą  
i z całej siły  
w poświatę złotą  
wznosić się, lecieć  
bez końca...

Czas zerwać pęta  
w duszę wtłoczone,  
gdzie zorza święta  
błyski złożone  
wznosić się, lecieć  
do słońca...

Pozbyć się złud  
trzeba już raz,  
na nowy trud  
czas wzywa nas...

Czas strząsnąć pyły,  
czas zerwać pęta  
i z całej siły  
króle orlęta  
W podniebne szlaki  
Płynmy... jak ptaki  
do słońca!

10. Preludium

Podstawowe informacje o utworze:

Tekst: Zofia Ułaszynowa.

Wykonawcy: 4-głosowy chór mieszany a cappella.

Tonacja: A-dur.

Zawartość: cztery karty A4.

Miejsce przechowywania: Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. Mus.III.86.059.

---

<sup>21</sup> Tamże.



W warstwie semantycznej akcja *Preludium* rozgrywa się wiosną. To właśnie wówczas rozbrzmiewa „pieśń radosna” i pojawiają się „srebrni aniołowie”. Podmiot liryczny ulatuje zaś poza ten czas i poza ten wymiar – „ponad gwiazdy” i „ponad słońca”<sup>22</sup>.

Słowa:

Wczoraj była wiosna!  
A wokoło mojej głowy  
Fruwał jakiś rój tęczyowy  
i dzwoniła pieśń radosna.

Jacyś srebrni aniołowie  
Na złocistych harfach grali,  
Z gwiazd płynęli i śpiewali,  
dłonie kładli na mej głowie.

I mnie rosły skrzydła jasne!  
I mnie światłość biła z czoła.  
W duszy czułem moc... anioła,  
Rwałem więzy ziemskie, ciasne.

Wczoraj w srebrnej nocnej ciszy  
Duch mój leciał gdzieś bez końca  
ponad gwiazdy, ponad słońca!  
Słyszał czego świat nie słyszy.

Wczoraj w nocnej wielkiej ciszy  
Zapłakało serce moje!  
Gdzie wy słońca złote świty,  
Duchy jasne i błękity?

Gdzie wy kwiaty, marzeń roje?  
Zapłakało serce moje!  
Czy naprawdę wiosna była?  
Ach tam pieśni grało tyle

Uleciały jak motyle.  
Może młodość się prześniła?  
Czy naprawdę wiosna była?

---

<sup>22</sup> Tamże.

### III. Odkryta twórczość Władysława Żeleńskiego na płytach CD

Nowo odkryte utwory Władysława Żeleńskiego stały się przedmiotem zainteresowania Jana A. Jarnickiego – producenta i dyrektora artystycznego firmy fonograficznej Acte Préalable z siedzibą w Warszawie, który przekazał je piszącemu te słowa z nadzieją, że w niedługim czasie dzieła te będą mogły mieć swą światową prapremierę fonograficzną w postaci wydawnictw płytowych. W ten sposób w 2016 roku została wydana płyta CD pt. *Władysław Żeleński. Secular Choral Works*<sup>23</sup>, zaś w 2017 roku następną płyta pt. *Władysław Żeleński. Sacred Choral Works*<sup>24</sup>.

Poniższa tabela prezentuje omawiane w artykule utwory Władysława Żeleńskiego, zarejestrowane na płytach CD.

Tabela 1. Nieznane utwory Władysława Żeleńskiego na płytach CD

L.p.	Tytuł utworu	Tytuł płyty CD, wydawca, numer katalogowy	Wykonawcy	Czas trwania
1	<i>Zwiastowanie</i>	<i>Władysław Żeleński. Sacred Choral Works. © 2017 Acte Préalable, AP0374</i>	Stanisław Diwiszek – organy, Chór Trybunału Koronnego w Lublinie, Przemysław Stanisławski – dyrygent	5'37''
2	<i>Biała Księżniczka</i>	<i>Władysław Żeleński. Secular Choral Works. © 2016 Acte Préalable, AP0363</i>	Art'n'Voices	3'43''
3	<i>Dobra noc</i>	Jw.	Zespół Wokalny Simultaneo, Karol Kisiel – dyrygent	3'13''
4	<i>Humoreska</i>	Jw.	Art'n'Voices	1'10''
5	<i>Morze</i>	Jw.	Zespół Wokalny Simultaneo, Karol Kisiel – dyrygent	1'39''

<sup>23</sup> *Władysław Żeleński. Secular Choral Works*. World premiere recording. Wydawca: © 2016 Acte Préalable. AP0363.

<sup>24</sup> *Władysław Żeleński. Sacred Choral Works*. World premiere recording. Wydawca: © 2017 Acte Préalable. AP0374.

6	<i>Noc majowa</i> op. 49	Jw.	Anna Fabrello – sopran, Beata Koska – mezzosopran, Jacek Szymański – tenor, Robert Kaczorowski – bas, Ewa Rytel – fortepian, Art'n'Voices	5'39''
7	<i>Oboja wiosna</i>	Jw.	Zespół Wokalny Simultaneo, Karol Kisiel – dyrygent	4'51''
8	<i>Pieśń żeglarzy</i> op. 34 nr 1	Jw.	Podkarpacki Chór Męski, Grzegorz Oliwa – dyrygent	3'34''
9	<i>Pieśń do Wilji</i> op. 34 nr 2	Jw.	Podkarpacki Chór Męski, Grzegorz Oliwa – dyrygent	6'29''
10	<i>Pobudka</i>	Jw.	Podkarpacki Chór Męski, Grzegorz Oliwa – dyrygent	2'16''
11	<i>Preludium</i>	Jw.	Zespół Wokalny Simultaneo, Karol Kisiel – dyrygent	3'51''

Źródło: opracowanie własne

W tym miejscu warto dodać, że na wydanych płytach CD znalazły się również inne utwory, których tytuły, owszem, pojawiają się w literaturze, jednak ich rejestracja na nośniku elektronicznym jest rejestracją premierową.

Spośród utworów sakralnych na płycie CD znalazły się również, obok wyżej wymienionych, następujące utwory: *Hymn Boga Rodzico*, *Prélude Pastoral* op. 68<sup>25</sup>, *Salve Regina*, *Msza* op. 51 (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus, Agnus Dei) oraz *Veni Creator*.

Spośród utworów świeckich zarejestrowano również następujące: *Pieśń myśliwska*, *Nasza Hanka*, *Kantata na cześć Kościuszki*, *Kantata na cześć Józefa Szujskiego* oraz *Do pracy*.

<sup>25</sup> O utworze tym M. Negrey napisał, że prezentuje „znacznie bardziej zaawansowane środki, także kolorystyczne [niż 25 preludiumów na organy op. 38 – RK]”. Preludium to jest jednak „w Polsce zupełnie nieznaną”. Zob. M. Negrey, art. *Żeleński*, s. 400.

## Zakończenie

Prezentując zapomniany i nieznany dorobek Władysława Żeleńskiego trzeba stwierdzić, że na 11 omówionych w artykule utworów aż 7 zostało wydanych drukiem, zaś pozostałe 4 do dzisiaj pozostają w rękopisach. Żaden z nich nie znajduje się też w oficjalnym wykazie z twórczością chóralną kompozytora. Trzeba więc zapytać, co takiego się stało w ostatnich kilkudziesięciu latach, że po twórczość Władysława Żeleńskiego muzycy wciąż sięgają tak rzadko? Dlaczego ta twórczość wciąż pozostaje na uboczu i w cieniu zapomnienia? Żeleński był przecież „najwybitniejszą postacią krakowskiego życia muzycznego”<sup>26</sup>, który zyskał „miano następcy Moniuszki”<sup>27</sup>. Zygmunt Noskowski publicznie nazywał go „swoim mistrzem”<sup>28</sup>, po śmierci zaś Żeleńskiego określano go jako kompozytora „wybitnego”<sup>29</sup>. Dlaczego więc dzisiaj jego twórczość nie żyje własnym artystycznym życiem w przestrzeniach świątyn czy sal koncertowych?

Maciej Negrey przyznaje, że twórczość ta „została w dużym stopniu zapomniana”, gdyż kolejnym pokoleniom kompozytorów tworzących po Żeleńskim udało się „utrwalić wizerunek Żeleńskiego jako konserwatysty”<sup>30</sup>. I choć zwracano uwagę na jego solidny warsztat kompozytorski, to jednak nie przeszkadzało to w podkreślaniu, że Żeleński tworzył w duchu muzyki Mendelssohna i Schumana<sup>31</sup>. A więc niby muzyka to nieoryginalna.

Oby twórcza refleksja nad spuścizną Władysława Żeleńskiego pozwoliła jej na stałe zagościć w repertuarach wykonawców i naukowych rozprawach.

## Bibliografia

### Źródła

Archiwum prywatne Jana Węcowskiego  
Władysław Żeleński, *Zwiastowanie*.

Biblioteka Narodowa w Warszawie  
Utwory Władysława Żeleńskiego:  
*Biała Księżniczka*, sygn. Mus.III.86.059.  
*Dobra noc*, sygn. Mus.III.86.062.

<sup>26</sup> Tamże, s. 393.

<sup>27</sup> Tamże, s. 394.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> G. Mizgalski, *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, Poznań – Warszawa – Lublin 1959, s. 558.

<sup>30</sup> M. Negrey, art. *Żeleński*, s. 398.

<sup>31</sup> Tamże.

*Humoreska*, sygn. Mus.8167.

*Morze*, sygn. Mus.II.24.908.

*Noc majowa* op. 49, sygn. Mus.III.161.634.

*Oboja wiosna*, sygn. Mus.8167.

*Pieśń do Wilji* op. 34 nr 2, sygn. Mus.III.86.058.

*Pieśń żeglarzy* op. 34 nr 1, sygn. Mus.III.86.059.

*Pobudka*, sygn. Mus.III.86.060.

*Preludium*, sygn. Mus.III.86.059.

#### Płyty CD

*Władysław Żeleński. Secular Choral Works*. World premiere recording. Dyrektor artystyczny i producent: Jan A. Jarnicki. Tekst: Robert Kaczorowski. Wydawca: © 2016 Acte Préalable. AP0363.

*Władysław Żeleński. Sacred Choral Works*. World premiere recording. Dyrektor artystyczny i producent: Jan A. Jarnicki. Tekst: Robert Kaczorowski. Wydawca: © 2017 Acte Préalable. AP0374.

#### Booklety załączone do płyt CD

Kaczorowski, R., Booklet płyty CD *Władysław Żeleński. Sacred Choral Works*, AP0374 (2017).

Kaczorowski, R., Booklet płyty CD *Władysław Żeleński. Secular Choral Works*, AP0363 (2016).

#### Bibliografia

Chomiński, J., Wilkowska-Chomińska K., *Historia muzyki*, cz. II, Kraków 1990.

*Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa 1995.

Mizgalski, G., *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, Poznań – Warszawa – Lublin 1959.

Negrey, M., art. *Żeleński*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. W-Ż. Część biograficzna*, red. Elżbieta Dziębowska, Kraków 2012, ss. 392–401.

Schaeffer, B., *Dzieje muzyki*, Warszawa 1983.

Swolkień, H., *Od Chopina do Szymanowskiego*, w: *Dzieje muzyki polskiej*, red. T. Ochlewski, Warszawa 1984, s. 77–131.



ARTYKUŁY

---

*Nauki społeczne*





KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu  
ORCID: 0000-0001-8855-3686

## Zasady społeczne w życiu wspólnym. Refleksje na podstawie dokumentu *Młode wino, nowe bukłaki*

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-015](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-015)

Streszczenie: Dobro wspólne, solidarność i pomocniczość są społecznymi zasadami prawa naturalnego. Dotyczą więc każdej formy życia społecznego. W ich duchu należy kształtować również życie wspólne sióstr i braci zakonnych. Ważnymi elementami dobra wspólnego są: realizacja charyzmatu zgromadzenia, odpowiednia formacja do życia zakonnego, zachowanie reguł wspólnego życia i ewangeliczny styl sprawowania władzy. Solidarność w życiu wspólnoty przejawia się we wzajemnej odpowiedzialności za siebie osób i wspólnot, pomocy słabszym i będącym w potrzebie osobom i wspólnotom, a także zaangażowanie na rzecz wspólnoty. Pomocniczość w jej aspekcie negatywnym postuluje szacunek dla autonomii i podmiotowości osób i wspólnot. Natomiast aspekt pozytywny zakłada uzupełniającą pomoc świadczoną przez przełożonych i całą rodzinę zakonną osobom i wspólnotom znajdującym się w trudnej sytuacji.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, osoby konsekrowane, dobro wspólne, solidarność, pomocniczość, życie wspólne.

## Social Principles in Common Life. Reflections Based upon the Document *New Wine in New Wineskins*

Abstract: The common good, solidarity and subsidiarity are social principles of natural law. They thus apply to every form of social life. The common life of religious sisters and brothers should also be shaped in their spirit. The realization of the charism of the Congregation, appropriate formation for religious life, adherence to the rules of common life and the evangelical

manner of exercising authority are important elements of the common good. Solidarity in the life of the community manifests itself in the mutual responsibility of persons and communities for each other, in assistance to vulnerable individuals and communities in need, and through a commitment to the community. Subsidiarity in its negative aspect calls for respect for the autonomy and subjectivity of individuals and communities. However, the positive aspect presupposes complementary support provided by superiors and the entire religious family to persons and communities who find themselves in difficult situations.

Keywords: Christianity, common good, common life, consecrated persons, solidarity, subsidiarity

## Wstęp

Życie konsekrowane jest istotnym elementem wspólnoty kościelnej, ponieważ wyraża istotę powołania chrześcijańskiego oraz pragnienie zjednoczenia Kościoła–Oblubienicy ze swoim Oblubieńcem<sup>1</sup>. Osoby poświęcone Bogu dają świadectwo o Jego absolutnym pierwszeństwie w życiu człowieka. Poprzez profesję rad ewangelicznych dziewictwa, ubóstwa i posłuszeństwa wnoszą w świat przymioty samego Jezusa<sup>2</sup>. Ich świadectwo jest dziś bardzo potrzebne. Cechą charakterystyczną współczesnego świata jest odchodzenie od wiary nie tylko jednostek, ale nawet całych grup społecznych<sup>3</sup>. Użyte w tytule sformułowanie dotyczące życia wspólnego odnosi się właśnie do wspólnot zakonnych. Wspólnotowość jest istotnym elementem życia zakonnego. Magisterium Kościoła poświęca temu tematowi liczne wypowiedzi<sup>4</sup>. Wiele aspektów życia wspólnego zostało podjętych w dokumencie wydanym 6 stycznia 2017 roku przez Kongregację do Spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego zatytułowanym *Młode wino, nowe bukłaki. Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania*<sup>5</sup>. Dokument jest podsumowaniem zebrania plenarnego wspomnianej kongregacji w 50. rocznicę opublikowania dokumentów soborowych

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Adhortacja *Vita consecrata*, nr 3.

<sup>2</sup> Tamże, nr 1.

<sup>3</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja „Gaudium et spes”*, nr 19.

<sup>4</sup> *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 264 – 275; W roku życia konsekrowanego Kongregacja do Spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego opublikowała dwa dokumenty: *Radujcie się. List okólny do osób konsekrowanych. Z nauczania papieża Franciszka z 2 lutego 2014 roku oraz Rozpoznawajcie. Do osób konsekrowanych podążających szlakiem znaków Bożych z 8 września 2014 roku.*

<sup>5</sup> Dalej cyt. *Młode wino, nowe bukłaki.*

*Lumen gentium* i *Perfectae caritatis*. W prezentowanym opracowaniu skupimy się na głównych tezach tego dokumentu odnoszących się do życia wspólnego w świetle podstawowych zasad społecznych prawa naturalnego. Należą do nich: zasada dobra wspólnego, solidarności i pomocniczości<sup>6</sup>. Kolejnymi etapami analizy będą zagadnienia: społecznej natury ludzkiej oraz życie wspólne sióstr i braci zakonnych. Następnie przedstawione zostaną zasady społeczne w życiu wspólnym osób konsekrowanych. Wymienione zagadnienia stanowią zasadniczą strukturę artykułu.

## 1. Człowiek istotą społeczną

Analizując życie wspólne osób konsekrowanych należy zwrócić uwagę na podstawowy fakt społecznego charakteru natury ludzkiej. Człowiek pozbawiony relacji z innymi nie mógłby żyć i rozwinąć swoich uzdolnień<sup>7</sup>. Zatem więzi i relacje nawiązywane z innymi są istotnym rysem ludzkiej natury, umożliwiającym człowiekowi życie i wszechstronny rozwój. Dokonuje się on w trzech podstawowych wymiarach: w życiu fizycznym, moralnym i intelektualnym. Prawdopodobnie już u zarania ludzkiej historii w grupie łatwiej było człowiekowi zdobyć żywność, obronić się przed niebezpieczeństwami ze strony przyrody i innych ludzi. Życie w grupie stwarzało większe możliwości przetrwania. Także współcześnie zaspokajamy swoje potrzeby fizyczne dzięki temu, że uczestniczymy w życiu społecznym. Również w wymiarze moralnym człowiek rozwija się dzięki obecności wspólnoty. Sprawności moralne kształtowane są w ramach społecznej kooperacji. Miłość, solidarność, sprawiedliwość i inne cnoty można kształtować praktykując je we wspólnocie. Dojrzewanie moralne jednostki realizuje się dzięki obecności bliźnich. Wreszcie rozwój w wymiarze intelektualnym dokonuje się w podobny sposób. Osoba ludzka wzrasta uczestnicząc najpierw we wspólnocie rodziny i szkoły. Później wchodzi coraz bardziej w kulturowe dziedzictwo swojego społeczeństwa i narodu. Wreszcie uczestniczy w dorobku i dziedzictwie ludzkości. Rozwój w wymiarze intelektualnym realizuje się dzięki partycypacji w dorobku kulturowym społeczeństwa<sup>8</sup>.

W analizie społecznej natury ludzkiej nie wolno pominąć faktu, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Ważnym rysem tego podobieństwa jest otwarcie na innych, potrzeba życia w relacji. Bóg nie jest samotnikiem, ale Trójcą Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego żyjących w relacji miłości. Człowiek, będąc stworzony na obraz i podobieństwo Trójjedynego Boga, odkrywa w sobie głęboką skłonność do nawiązywania kontaktów międzyludzkich, do życia w relacji

<sup>6</sup> W. Łużyński, *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, Lublin 2001, s. 79.

<sup>7</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja „Gaudium et spes”*, nr 12.

<sup>8</sup> W. Łużyński, *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Toruń 2008, s. 36 – 39.

z innymi<sup>9</sup>. Człowiek jest więc istotą społeczną. Tworzy wspólnoty poczynając od rodziny, poprzez różnego rodzaju struktury pośrednie, aż po społeczność narodu i państwa oraz społeczność ludzkości<sup>10</sup>.

## 2. Szczególny dar życia wspólnego

Również życie zakonne posiada wyraźny wymiar społeczny. W życiu wspólnym osób konsekrowanych sam Kościół odkrywa swoją wspólnotowość. Jest on bowiem tajemnicą wspólnoty zgromadzonej jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego. Życie wspólnot chrześcijańskich ma odzwierciedlać bogactwo tej tajemnicy, ma być odwzorowaniem głębi tej jedności. Zatem chrześcijańskie braterstwo jest nie tylko kategorią socjologiczną, ale „przestrzenią teologalną”, w której można doświadczyć ojcostwa Boga, bliskości siostr i braci we wspólnocie. Życie społeczne ma służyć wszechstronnemu rozwojowi każdej osoby należącej do braterskiej wspólnoty chrześcijańskiej<sup>11</sup>.

Życie wspólne należy odczytać w kontekście „duchowości komunii” wypracowanej przez Jana Pawła II. Zdaniem papieża duchowość ta powinna być zasadą wychowawczą wszędzie, gdzie dokonuje się ważna praca formacyjna kapłanów, osób konsekrowanych, przygotowujących się do małżeństwa i żyjących w nim oraz wszędzie tam, gdzie kształtowane jest życie rodzin. We wszystkich tych miejscach osoby powinny żyć „duchowością komunii”<sup>12</sup>. Duchowość ta posiada konkretne wyznaczniki. Jest to najpierw „zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności Mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako «kogoś bliskiego», co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń”<sup>13</sup>. W realiach życia zakonnego tym „bliskim” może być siostra lub brat, osoba należąca do tej samej wspólnoty, może być nim ktoś, z kim dzielimy życie codzienne. Kolejnym wyznacznikiem duchowości komunii jest „zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko dla brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także «dar dla mnie»”<sup>14</sup>. Każdy człowiek posiada dobre oraz trudne cechy charakteru. W duchu miłości bliźniego i troski o jakość relacji we

<sup>9</sup> K. Krzemiński, *Bóg: Ojciec, Syn Boży, Duch Święty – miłość osobowa*, w: W. Łużyński (red.), *Bóg jest miłością. Komentarz do encykliki Benedykta XVI*, Toruń 2015, s. 59 – 64.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 13.

<sup>11</sup> Tenże, *Adhortacja „Vita consecrata”*, nr 41 – 42.

<sup>12</sup> Tenże, *List „Novo millennio ineunte”*, nr 43.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

wspólnocie należy skupiać się na jego cechach pozytywnych. Papież wskazuje również, że „duchowość komunii to wreszcie umiejętność «czynienia miejsca» bratu, wzajemnego «noszenia brzemion» (por. Ga 6,2) i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość”<sup>15</sup>. Duchowość ta zakłada więc miłość, rzeczywiste szukanie dobra drugiej osoby. Jedynie w taki sposób można budować autentyczną komunie. Chodzi tu bardziej o postawę wewnętrzną, o budowanie wspólnoty poprzez nawrócenie, zmianę sposobu myślenia i postępowania według podanych wyznaczników.

Życie wspólne jest formą świadectwa Kościoła we współczesnym świecie. Im bardziej jest „wspólnotowy”, tym bardziej jest misyjny<sup>16</sup>. Dlatego od osób konsekrowanych wspólnota kościelna oczekuje, by były „prawdziwymi mistrzami komunii i by żyły jej duchowością”<sup>17</sup>. Zwróćmy zatem uwagę na życie wspólne w kontekście podstawowych zasad społecznych. Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie o to, w jaki sposób zasady prawa naturalnego powinny modelować życie wspólnot osób konsekrowanych? Ważnym głosem Kościoła w tej kwestii jest przywołany w tytule dokument *Młode wino, nowe bukłaki*.

### 3. Życie wspólne w kontekście zasad życia społecznego

Podstawowymi zasadami społecznymi prawa naturalnego są: dobro wspólne, solidarność i pomocniczość. Sięgając do samych podstaw życia społecznego należy odwołać się do stwierdzenia, że jego istota polega na dawaniu i braniu<sup>18</sup>. W międzyludzkiej komunikacji dokonuje się wymiana wartości. Żyjąc w społeczeństwie zawsze coś przekazujemy innym oraz coś od nich otrzymujemy. W ludzkiej naturze można zatem rozpoznać dwie tendencje: jedną do dawania a drugą do brania. Same tendencje nie są jeszcze zasadami społecznymi. Zostają sformułowane przez rozum, który odkrywa je w ludzkiej naturze. W oparciu o dawanie tworzy on zasadę dobra wspólnego. W oparciu o branie zasadę pomocniczości. Natomiast obie tendencje są podstawą do określenia zasady solidarności. W tym znaczeniu są to zasady bytu i działania. Wyrażają istotę bytu społecznego oraz wyznaczają określoną aktywność społeczną<sup>19</sup>. Warto spojrzeć na życie wspólne poprzez pryzmat tych

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007, s. 86.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja „Vita consecrata”*, nr 46.

<sup>18</sup> A. Rauscher, *Personalität, Solidarität, Subsidiarität. Katholische Soziallehre im Text und Kommentar*, Mönchengladbach 1975, s. 17.

<sup>19</sup> W. Łużyński, *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, s. 76 – 78.

podstawowych zasad społecznych. Są to zasady prawa naturalnego obowiązujące w każdej społeczności, w każdej skali i każdym obszarze życia społecznego<sup>20</sup>. Z pewnością znajdują swoje zastosowanie również we wspólnocie kościelnej, w tym – w życiu wspólnot zakonnych.

### 3.1. Zasada dobra wspólnego

Zwróćmy najpierw uwagę na zasadę dobra wspólnego, która opiera się na tendencji do dawania. Jest to zasada głęboko wpisana w życie społeczne. Każda społeczność organizuje się wokół jakiegoś dobra wspólnego, czyli wspólnego pożytku, jakiego szukają w niej członkowie. Dobro wspólne jest więc celem, dla którego istnieje wspólnota, jest sensem jej istnienia<sup>21</sup>. Cel ten musi być zawsze dla członków wspólnoty jasny i atrakcyjny. Gdyby utracił te cechy, wspólnota musiałaby się rozpaść.

Odnosząc tak rozumianą treść tej zasady do życia wspólnego osób konsekrowanych, należy podkreślić, że istotnym elementem dobra wspólnego zakonnych wspólnot jest ich charyzmat. Podstawowym chrześcijańskim charyzmatem jest wszczęcie w Chrystusa dokonujące się w czasie chrztu św. Każdy chrześcijanin powołany jest do naśladowania Chrystusa. Jednak osoba odczytująca w swoim życiu powołanie do życia konsekrowanego będzie realizować to powołanie w sposób, który proponuje założyciel lub założycielka zgromadzenia, podążając duchowością, którą założyciel wypracował lub polecił. To właśnie określony sposób realizacji powołania chrześcijańskiego gromadzi wspólnotę. Osoby przystępują do wspólnoty, ponieważ chcą realizować powołanie chrześcijańskie w określony sposób. Chcą należeć do wspólnoty, w której pielęgnowany jest określony charyzmat. Gdyby zgromadzenie go utraciło, gdyby charyzmat stał się dla członków wspólnoty niejasny, gdyby zanikło to, co gromadziło wszystkich, wspólnota musiałaby ulec rozproszeniu. Dlatego autorzy dokumentu *Młode wino, nowe bukłaki* zwracają uwagę, że należy „na nowo zinterpretować pierwotnego ducha swego instytutu”<sup>22</sup>. W tej nowej interpretacji pierwotnego ducha należy określić dwa cele: „wiernie zachować myśl i zamierzenia założycieli, odważnie podejmować twórczą inicjatywę oraz naślado-

<sup>20</sup> W. Piwowarski, *Zasada pomocniczości w społecznym nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane Ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Balawajder, P. Nitecki, A. Jabłoński, Sandonierz 1997, s. 259; W. Kerber, *Die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche*, „*Stimmen der Zeit*” (1984), nr 202, s. 664; O. von Nell-Breuning, *Zur Sozialreform, Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip*, „*Stimmen der Zeit*” (1955/56), nr 81, s. 10; Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła*, Wrocław 1992, nr 39.

<sup>21</sup> B. Sutor, *Etyka polityczna*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 44 – 45.

<sup>22</sup> *Młode wino, nowe bukłaki*, nr 5.

wać świętość swoich założycieli i założycielek, a w ten sposób odpowiedzieć na znaki czasu pojawiające się w dzisiejszym świecie”<sup>23</sup>. Chodzi więc o to, by dostosowując życie zgromadzenia do wyzwań świata współczesnego to co stare (charyzmat) wyrazić w nowy sposób.

W kontekście charyzmatu należy podkreślić kluczowe znaczenie formacji zakonnej. Autorzy dokumentu stwierdzają, że wiele wspólnot ma problemy z prowadzeniem odpowiedniej formacji zakonnej. Jej słabością jest to, że jedynie informuje, a nie dociera do wnętrza człowieka i nie kształtuje osobowości kandydatów. Formacja nie umacnia i nie przemienia kandydata do życia zakonnego. Osoby uczestniczące w formacji pozostają nadal kruche i często nie mają dość siły, by później realizować misję, do której zostaną posłane. Powstaje zatem pytanie: jak wcielać w życie ideał Ewangelii, jak realizować charyzmat określony przez założyciela? Pomocą w znalezieniu odpowiedzi na nie może być wypowiedź papieża Franciszka na temat przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie. Jego zdaniem nie wystarczy głosić doktrynę na ten temat. Należy przede wszystkim towarzyszyć ludziom w realizacji ich powołania, pokazywać, jak żyć powołaniem, jak ewangeliczny wzór realizować w życiu. Dla realizacji tego celu potrzebne jest nawrócenie duszpasterskie i towarzyszenie małżeństwom i rodzinom. Nie wystarczy jedynie informować o ideale, ale przede wszystkim towarzyszyć i ukazywać w praktyce, jak nim żyć<sup>24</sup>. Jak odnieść te postulaty do życia we wspólnocie zakonnej? Tylko ten, kto płonie, może zapalić innych. Autorzy dokumentu podkreślają, że formatorzy „mają przekazać piękno naśladowania Chrystusa i wartość charyzmatu. Mają być osobami doświadczonymi (ekspertami) w poszukiwaniu Boga”<sup>25</sup>. Trzeba to zadanie potraktować bardzo poważnie. Formacją powinny zajmować się osoby doświadczone w życiu zakonnym. Całkowicie oddane tej formie życia. Zdolne towarzyszyć i pomagać kandydatom w odkrywaniu i umacnianiu powołania.

Wyrazem troski przełożonych o dobro wspólnoty jest troska o proces formacji i przygotowania do święceń i ślubów. Formacja nie może być procesem przypadkowym, zredukowanym do minimum z powodu wielości zadań, które muszą zostać zrealizowane. Ma to być proces owocny, systematyczny i organiczny. Osoby za nią odpowiedzialne powinny być starannie dobrane i przygotowane do pełnionych zadań. Nie mogą być zbyt młode i pozbawione doświadczenia. Tak ważne zadanie byłoby dla młodych zbyt wielkim obciążeniem. Osoby formujące mają być zrównoważone i zdolne do nawiązywania autentycznych relacji. Powinny być doświadczone w poszukiwaniu Boga. Formacja powinna być spersonalizowana i oparta na relacji nauczyciel – uczeń. Powinna wyrażać się w pełnym zaufaniu

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Franciszek, *Adhortacja „Evangelii gaudium”*, nr 39 – 42.

<sup>25</sup> *Młode wino, nowe bukłaki*, nr 16.

i nadziei wspólnym kroczeniu do celu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. Te wszystkie elementy powinny brać pod uwagę przełożeni planujący i organizujący złożony proces formacji i przygotowania do profesji zakonnej<sup>26</sup>. Jakikolwiek przejawy „fałszywego miłosierdzia” względem tych, którzy nie spełniają kryteriów, mogą prowadzić do problemów jednostek i wspólnot. Obniżanie wymagań należy ocenić jako brak miłości do wspólnoty zakonnej i w rezultacie do całego Kościoła.

Drugim elementem dobra wspólnego są zasady, reguły, prawo, którym kieruje się wspólnota. Reguły te są niezbędne, by zrealizować cel, dla którego ona istnieje<sup>27</sup>. Odnosząc to zagadnienie do życia wspólnego należy wskazać na znaczenie statutów oraz reguł stosowanych w zgromadzeniach i domach zakonnych. Znana sentencja głosi: „zachowaj porządek, a porządek zachowa ciebie”. Elementem dobra wspólnego jest więc zachowanie reguł wspólnego życia. Ich przestrzeganie stwarza warunki realizacji powołania w duchu charyzmatu założyciela. Zatem wszystko, co składa się na życie wspólne - codzienna Eucharystia, wspólne modlitwy, zachowanie zasad ubóstwa, wzajemna solidarność - stwarza warunki duchowego rozwoju, wzrastania w człowieczeństwie i życiu chrześcijańskim. Zachowanie reguł jest ważne szczególnie w warunkach społeczeństwa podlegającego sekularyzacji. Seminaria i domy zakonne zachowujące reguły życia wspólnego – nawet w takich społeczeństwach - cieszą się licznymi powołaniami.

Dobro wspólne jest również zadaniem, dla którego istnieje władza. Gdyby służyła jedynie osobom, które ją sprawują, byłoby to wypaczeniem jej istoty i powołania. W dokumencie czytamy: „nie do przyjęcia jest praktyka zarządzania oparta na logice ugrupowań, tym gorsza, jeśli żywi się uprzedzeniami, niszcząc charyzmatyczną komunę instytutu i odbijając się negatywnie na poczuciu przynależności”<sup>28</sup>. Władza w rozumieniu chrześcijańskim ma zawsze charakter służebny. W realiach życia zakonnego ma służyć „rzeczywistej komunii życia braterskiego”<sup>29</sup>. Powinna zawsze służyć dobru wspólnoty. Osoba, która ją sprawuje, musi w pewnym sensie zapomnieć o sobie i skupić się na służbie dobru wspólnoty.

Autorzy analizowanego dokumentu zwracają uwagę, że istnieją wspólnoty, w których władza sprawowana jest w stylu dalekim od wcześniej zarysowanego. Zdarzają się przypadki „autorytaryzmu”. Czasem sprawujący władzę traktują ją jako pewnego rodzaju osobisty przywilej. Władza bywa utożsamiana z osobą, która ją sprawuje. Nierzadko sprawują ją ludzie wykorzystujący ją jako narzędzie osobistej promocji, osoby, dla których kariera jest jedynym kryterium wyborów i wartością najważniejszą. Przełożeni czasem zachowują się tak, jakby wszystko zależało jedynie od nich. W sytuacjach konfliktowych, prowadzących do niezdrowych

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> B. Sutor, *Etyka polityczna*, s. 44 – 45.

<sup>28</sup> *Młode wino, nowe bukłaki*, nr 19.

<sup>29</sup> Tamże, nr 10.



napięć we wspólnocie, odwoływanie się do autorytaryzmu nakręca spiralę zranień, tworzy niepotrzebny dystans, prowadzi do nieporozumień<sup>30</sup>. Niekiedy przełożeni nie respektują sugestii kierowanych do nich przez siostry i braci, wspólnoty, a nawet rady lub kapituły. Autorytaryzm jest obrazą osób konsekrowanych i niesie im wielorakie szkody<sup>31</sup>. Taki styl sprawowania władzy nie ma nic wspólnego z duchem Ewangelii. Klóci się również z przywoływaną tu zasadą dobra wspólnego.

W kontekście poruszanych zagadnień należy wspomnieć o zjawisku „uwieczniania” funkcji i urzędów. Niejednokrotnie osoby sprawujące władzę, manipulując statutami zgromadzenia, spełniają funkcje kierownicze przez długi czas. Zwłaszcza w takiej sytuacji władza łatwo może się zamienić w jakąś formę osobistego uprzywilejowania. Autorzy dokumentu *Młode wino, nowe bukłaki* podkreślają, że należy zadbać o rzeczywistą wymianę pokoleniową na stanowiskach kierowniczych. Taka sytuacja może również prowadzić do sytuacji pustki w młodszym pokoleniu, w którym nie zostaną przygotowane odpowiednie osoby, które mogłyby płynnie przejąć władzę po pokoleniu starszym. Procedury powinny być na tyle elastyczne, czytelne, zrozumiałe dla wszystkich, by zapewnić rzeczywiste przedstawicielstwo całej wspólnoty w jej strukturach kierowniczych<sup>32</sup>.

W analizie zasady dobra wspólnego należy wspomnieć o wymaganiach stawianych młodemu kandydatom do życia zakonnego. Czasem wspólnoty ulegają pokusie, by w sytuacji braku powołań obniżyć wymagania w stosunku do kandydatów. Papież Franciszek podkreśla, że „pomimo braku powołań, dzisiaj mamy bardziej jasną świadomość konieczności lepszej selekcji kandydatów do kapłaństwa. Nie można wypełniać seminariów na bazie jakiegokolwiek typu motywacji, tym bardziej jeśli powiązane są one z niepewnością uczuciową, z szukaniem form władzy, ludzkiej chwały i dobrobytu materialnego”<sup>33</sup>. Podobną metodę należy przyjąć w stosunku do kandydatów do życia zakonnego. Obniżenie wymagań wobec nich przypuszczalnie doprowadzi w przyszłości do kryzysu całej rodziny zakonnej. Zatem strzeżenie należytych standardów w momencie przyjmowania do zakonu oraz w czasie formacji jest istotnym elementem troski o dobro wspólne całej wspólnoty<sup>34</sup>.

Autorzy dokumentu *Młode wino, nowe bukłaki* zwracają uwagę na kwestię przechodzenia duchownych zakonnych do diecezji bez koniecznej weryfikacji oraz kwestię przyjmowania do instytutów zakonnych kleryków z seminariów diecezjalnych bez właściwego wcześniejszego rozeznania. Takie praktyki nierzadko prowadzą do różnych kryzysowych sytuacji we wspólnotach. Należy w tym miejscu postawić proste, ale ważne pytanie: dlaczego ktoś, kto okazał się niezdatny do służby Bożej

<sup>30</sup> Tamże, nr 44 – 45.

<sup>31</sup> Tamże, nr 21.

<sup>32</sup> Tamże, nr 47 – 49.

<sup>33</sup> Franciszek, *Adhortacja „Evangelii gaudium”*, nr 107.

<sup>34</sup> *Młode wino, nowe bukłaki*, nr 23.

w jednej wspólnocie, będzie nadawał się do tej służby w innej? Może to prowadzić do sytuacji, w których do święceń lub ślubów zakonnych zostaną dopuszczone osoby nie spełniające odpowiednich wymagań. Są one później źródłem wielu groźnych problemów<sup>35</sup>. Zadaniem przełożonych jest więc rzetelna weryfikacja kandydatów. Jest to ważny element ich odpowiedzialności za dobro całej wspólnoty zakonnej.

### 3.2. Zasada solidarności

Kolejną zasadą, którą należy przywołać w kontekście życia zakonnego, jest solidarność. Warto zwrócić uwagę na źródłosłów tego pojęcia. Solidarność pochodzi od łacińskiego *solidum*, czyli to, co mocno powiązane, zagęszczone. Bezokolicznik *solidare* oznacza zagęszczać, spajać<sup>36</sup>. Odnosząc to określenie do życia społecznego można powiedzieć, że solidarność oznacza solidne, trwałe relacje społeczne. Społeczeństwo solidarne, charakteryzujące się silnymi relacjami międzyludzkimi, nie pozostawia człowieka samego, ale przychodzi mu z pomocą, jeśli ten jest w potrzebie. Zaprzeczeniem solidarności jest egoizm, obojętność, indywidualizm. Solidarność jako zasada powinnościowa jest zobowiązaniem do brania odpowiedzialności za siebie nawzajem, do samarytańskiej pomocy i świadczenia miłości. Dokonuje się to w trzech wymiarach: w relacjach między jednostkami i grupami, w relacji jednostek do społeczności oraz społeczności wobec jednostek<sup>37</sup>.

Solidarność ma być realizowana najpierw w wymiarze międzyludzkim i międzywspólnotowym. Chodzi tu o relacje między „ja” i „ty”. Jan Paweł II nawiązał do niego w czasie przemówienia w Gdańsku w 1987 roku. Odwołał się do słów z Listu św. Pawła Apostoła do Galatów: „jedni drugich brzemiona noście” (Ga 6,2). Solidarność to „jeden i drugi, a skoro brzemię, to niesione razem, nigdy samotnie”<sup>38</sup>. Komentując wypowiedź papieża można powiedzieć, że każdy z nas dźwiga jakieś brzemię, ale solidarność polega na tym, że jesteśmy gotowi wziąć na siebie część brzemienia naszych bliźnich. Jesteśmy gotowi powiększyć własne brzemię, by przyjść drugim z solidarną pomocą. Również autorzy dokumentu *Młode wino, nowe bukłaki* zwracają uwagę na potrzebę solidarności w realiach życia zakonnego. We wspólnotach chrześcijańskich należy „skonkretyzować naznaczony zaufaniem styl relacji i obecności we współczesnym świecie”<sup>39</sup>. Pewną formą świadectwa

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> B. Sutor, *Etyka polityczna*, s. 41.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy w Gdańsku 12 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2012, s. 494.

<sup>39</sup> *Młode wino, nowe bukłaki*, nr 4.

Kościół wobec świata jest budowanie wspólnot, które przyciągają jakością relacji międzyludzkich, wspólnot, w których chciałoby się być. Chrześcijańskie wspólnoty powinny we współczesnym świecie promieniować międzyludzką solidarnością. Jest to wielka wartość w świecie, w którym panuje silne współzawodnictwo, rywalizacja, pogoń za sukcesem, a w rezultacie samotność.

Kolejnym wymiarem solidarności są zobowiązania jednostek i grup w stosunku do całości. Nasze dobro może być realizowane jedynie poprzez dobro wspólnoty. Można to jednak urzeczywistnić jedynie dzięki zaangażowaniu i solidarności członków ze wspólnotą. Nie wolno wspólnot zakonnych, parafii, diecezji traktować „zewnątrznie”, tak jakby istniały poza nami. Dobro wspólnot wymaga, by w swoich wyborach kierować się nie tylko dobrem własnym, lub co gorsza jakimiś motywami egoistycznymi, ale również dobrem społeczności, do których należymy. Jeśli ich członkowie oczekują pozytywnych relacji międzyludzkich naznaczonych szacunkiem, akceptacją i miłością, sami muszą wnieść do wspólnoty te wartości.

Trzecim wymiarem realizowania solidarności jest zobowiązanie całości wobec jednostek i grup. Odnosząc się do realiów życia kościelnego należy postawić pytanie o to, jak zgromadzenie lub konkretna wspólnota odnosi się do swoich części składowych, do poszczególnych wspólnot oraz siostr i braci. W duchu solidarności wspólnoty borykające się z różnego rodzaju problemami powinny otrzymać wsparcie ze strony rodziny zakonnej. Bracia i siostry mają być otoczeni troską i pomocą w wypadku starości, choroby lub innych trudnych sytuacji. Solidarność domaga się pomocy dla poszczególnych osób i wspólnot ze strony rodziny zakonnej. Zaprzeczeniem solidarności w tym wymiarze jest traktowanie problemów poszczególnych osób lub wspólnot jako ich własnych i pozostawienie ich samym sobie.

### 3.3. Zasada pomocniczości

Kolejną zasadą społeczną, którą należy wspomnieć w kontekście życia wspólnego, jest pomocniczość. Jej klasyczną definicję sformułował Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*. Zdaniem papieża „to co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego nie wolno przekazywać na rzecz społeczeństwa, podobnie niesprawiedliwością, krzywdą społeczną, zakłóceniem porządku społecznego jest odbieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą wykonać i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym”<sup>40</sup>. Papież skoncentrował się na negatywnym aspekcie tej zasady. Społeczności większe nie powinny odbierać kompetencji społecznościom

<sup>40</sup> Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”*, nr 79.

mniejszym, a ostatecznie osobie ludzkiej. Zasada ta stoi zatem na straży wolności społecznej. Jednostki i społeczności mniejsze powinny dysponować odpowiednim zakresem wolności, autonomii i niezależności w stosunku do społeczności większych i wyższych, by się rozwijać i realizować swoje zadania<sup>41</sup>.

W prezentacji zagadnienia pomocniczości w życiu wspólnym warto rozpocząć od rzeczywistości najbardziej podstawowej, jaką jest osoba ludzka. Dokument zwraca uwagę na relację przełożony – podwładny. Autorzy dokumentu podkreślają, że współcześnie należy przedefiniować te pojęcia: „to, co funkcjonowało w kontekście relacyjnym typu piramidalnego i autorytarnym, nie jest już pożądane ani możliwe do przeżywania przy obecnej wrażliwości komunijnej, cechującej nasze poczucie przynależności [...] do Kościoła. Trzeba mieć na uwadze, że prawdziwe posłuszeństwo musi stawiać na pierwszym miejscu posłuszeństwo Bogu zarówno tego, kto jest władzą, jak i tego, kto słucha [...] prawdziwe posłuszeństwo nie tylko nie wyklucza, ale wręcz wymaga, aby każdy wyraził swe przekonanie, będące dojrzałym owocem rozeznania, nawet, gdy owo przekonanie jest rozbieżne z tym, o co prosi przełożony”<sup>42</sup>. Ciasna koncepcja posłuszeństwa, w którym przełożonego trzeba prosić o pozwolenie na wykonywanie codziennych czynności nie wychowuje do odpowiedzialności, dojrzałości, rozumienia spraw wspólnoty jako własnych. Zatem relacja między przełożonym a podwładnym musi opierać się na chrześcijańskim braterstwie. Sprawowanie funkcji kierowniczych powinno być naznaczone duchem służby wspólnocie, szacunkiem dla godności podwładnych i podopiecznych, promowaniem dobrowolnego posłuszeństwa<sup>43</sup>.

W kontekście zasady pomocniczości warto zwrócić uwagę na kwestię osobistej autonomii członków wspólnoty. Jej ważnym elementem jest rozróżnienie na forum zewnętrzne i wewnętrzne. Przełożeni nie powinni wchodzić w forum wewnętrzne. Jest ono przestrzenią osobistej autonomii każdego brata i siostry we wspólnocie. Ingerencja w tę sferę mogłaby prowadzić do kontroli sumień, ograniczenia wolności wewnętrznej i psychicznego zniewolenia. Sytuacja taka skutkuje nadmiernym uzależnieniem osoby podwładnej względem przełożonego<sup>44</sup>. Taki styl sprawowania władzy niesie niebezpieczeństwo zaprzepaszczenia oryginalności, talentów, odpowiedzialności, zaangażowania członków wspólnoty. Przełożony centralizujący wszelkie kompetencje jedynie w sobie nie będzie efektywnie realizował zadań z powodu ich nadmiaru. Wspólnota odcięta od możliwości uczestniczenia w realizacji zadań odwróci się od lidera, a także od wykonywanych przez niego zadań. Natomiast mądra decentralizacja odciąży przełożonego, pozwoli wykorzystać

<sup>41</sup> U. Nothelle-Wildfeuer, *Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre*, w: *Handbuch der katholischen Soziallehre*, hrsg. von A. Rauscher, Berlin 2008, s. 159 – 160.

<sup>42</sup> *Młode wino, nowe bukłaki*, nr 24.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże.

talenty i wolę współpracy ze strony członków wspólnoty, pomoże zjednoczyć się wspólnocie przy wspólnie wykonywanym dziele<sup>45</sup>.

Autorzy dokumentu zwracają uwagę na bardzo praktyczny wymiar relacji między przełożonymi i podwładnymi, jakim jest dostęp do środków materialnych wspólnoty. Stwierdzają, że „nie można zaaprobować takiego stylu zarządzania, w którym autonomia ekonomiczna jednych łączy się z zależnością innych, zagrażając w ten sposób poczuciu wzajemnej przynależności i gwarancji sprawiedliwości przy jednoczesnym uznaniu różnorodności ról i posług”<sup>46</sup>. Wspólnotę należy budować również w sferze ekonomicznej. Nie wolno zatem administrować dobrami materialnymi w taki sposób, że stają się one przywilejem niewielu, przy jednoczesnej zależności drugich. Autorzy dokumentu odnoszą się do żeńskich wspólnot zakonnych stwierdzając: „żadna siostra nie powinna być skazana na poddaństwo, co niestety spotyka się często. Taki stan rzeczy sprzyja niebezpiecznemu infantylozmowi i może uniemożliwiać całościowe dojrzewanie osoby. Trzeba czuć, aby różnica między kobietami konsekrowanymi, które pełnią posługę władzy (na różnych poziomach) albo są odpowiedzialne za administrowanie dobrami (na różnych poziomach), a siostrami, które są od nich zależne, nie stała się źródłem cierpienia z powodu nierówności i autorytaryzmu. Staje się tak, jeśli te pierwsze zmierzają ku dojrzałości i rozwijają zdolności organizacyjne, podczas gdy drugie są pozbawione nawet najbardziej elementarnych form decydowania i rozwijania walorów osobistych oraz wspólnotowych”<sup>47</sup>. Ważnym zagadnieniem jest tu styl sprawowania władzy. Autorzy dokumentu zwracają uwagę, że powinien być to styl ewangeliczny, charakteryzujący się służbą, gotowością wysłuchania poszczególnych osób, dopuszczeniem członków wspólnoty do realizowanych przez nią projektów, a także stworzeniem im możliwości zgłoszenia własnych pomysłów, dzieł ewangelizacyjnych, które mogłyby realizować wspólnota<sup>48</sup>. Posługa władzy ma być zatem sprawowana w duchu braterstwa, współpracy i służby całej wspólnocie, której przewodzi przełożony<sup>49</sup>.

Pozytywny aspekt tej zasady wyraża się natomiast w tym, że społeczności wyższe i większe powinny świadczyć uzupełniającą pomoc społecznościom mniejszym i jednostkom w sytuacji niewystarczalności środków, możliwości i zasobów. Ingerencję tę usprawiedliwia sytuacja kryzysu, w jakiej może znaleźć się jednostka lub społeczność mniejsza. Pomoc ta powinna być świadczona przez społeczność będącą najbliższym podmiotem potrzebującego pomocy. Społeczność będąca blisko lepiej zna problemy, z jakimi boryka się podmiot wymagający pomocy.

<sup>45</sup> W. Łużyński, *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Toruń 2008, s. 77 – 78.

<sup>46</sup> *Młode wino, nowe bukłaki*, nr 27.

<sup>47</sup> Tamże, nr 40.

<sup>48</sup> Tamże, nr 41, 42.

<sup>49</sup> Tamże, nr 43.

Może dzięki temu świadczyć pomoc adekwatną do rzeczywistych potrzeb. Pomoc powinna być doraźna i krótkotrwała i zmierzać do samopomocy, czyli odzyskania samodzielności w wypełnianiu zadań. Pomocniczość jest określana jako „zasada pedagogiczna”. Przypomina działania rodzica, który uczy dziecko sztuki chodzenia. Rodzic lub wychowawca musi zgodzić się na to, że dziecko będzie o własnych siłach podejmować kolejne próby. Gdy się to nie udaje, po upadku podnosi je i zachęca do podjęcia kolejnych prób, aż do osiągnięcia pełnej samodzielności. Jest to zatem zasada kompetencyjna, regulująca relacje między jednostkami a społecznościami oraz społecznościami mniejszymi a większymi i wyższymi<sup>50</sup>. Jest to ważne principium społeczne, które porządkuje życie kościelne, w tym zakonne. Autorzy dokumentu *Młode wino, nowe bukłaki* wspominają o niej wielokrotnie wprost lub pośrednio<sup>51</sup>.

Uwzględniając pozytywny aspekt zasady pomocniczości, należy zwrócić uwagę na to, że przełożeni powinni być blisko osób na drodze powołania. Mają towarzyszyć, jak czytamy w dokumencie, „na poziomie osobistym i wspólnotowym. Jest to szczególne zadanie przełożonych, aby poprzez szczerzy i konstruktywny dialog towarzyszyć tym, którzy są w trakcie formacji, albo tym, którzy z różnych powodów powracają na jej ścieżki. Pojawiające się trudności są bodźcem do promowania życia braterskiego, w którym elementy humanizujące i ewangeliczne będą równoważone, aby każdy czuł się współodpowiedzialny i jednocześnie, by jego wkład w budowanie braterskiej wspólnoty uznawano za niezbędną. Wspólnota braterska jest bowiem najwłaściwszym miejscem do formacji permanentnej”<sup>52</sup>. Zatem w duchu uzupełniającej pomocy przełożeni mają towarzyszyć osobom na drodze powołania zakonnego. Powinni to czynić szczególnie w okresach i sytuacjach wymagających wsparcia i uwagi: w czasie formacji początkowej i stałej, w sytuacji choroby, starości, przeżywania kryzysu powołania. Ich serdeczne towarzyszenie ma umocnić i mobilizować osoby na drodze życia zakonnego<sup>53</sup>. Towarzyszenie to dotyczy nie tylko osób, ale również wspólnot. Szczególną troską należy otoczyć wspólnoty i domy, w których dokonuje się formacja oraz wspólnoty, w których przebywają najstarsi bracia lub siostry. Wspólnoty te powinny cieszyć się większą troską i uwagą przełożonych. Szczególnym wsparciem należy otoczyć osoby odpowiedzialne za formację. Przełożeni mają obowiązek zapewnić im odpowiednie wsparcie w trakcie sprawowania posługi<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> W. Łużyński, *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, s. 74 – 83.

<sup>51</sup> *Młode wino, nowe bukłaki*, nr 19, 31, 8, 20, 21, 22, 24, 40, 41, 42, 45.

<sup>52</sup> Tamże, nr 36.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże, nr 37.

## Podsumowanie

Do życia wspólnego osób konsekrowanych odnoszą się zasady życia społecznego. Są to zasady prawa naturalnego wpisane w życie każdej społeczności, zatem również w życie Kościoła, a w nim w życie wspólnot zakonnych. W centrum ich dobra wspólnego znajduje się charyzmat, czyli określony sposób realizacji powołania chrześcijańskiego. To on gromadzi osoby powołane. Dlatego istotna z punktu widzenia dobra wspólnoty jest formacja kandydatów do życia zakonnego. Ma ona przemieniać, umacniać, kształtować tożsamość osoby powołanej. Ważnym elementem dobra wspólnego są zasady i reguły, którymi kieruje się wspólnota. Służą one realizacji zakonnego charyzmatu. Codzienna Eucharystia, modlitwy, zachowanie zasad ubóstwa, posłuszeństwa, czystości, solidarność praktykowana we wspólnocie służy wzrastaniu w świętości. Dobro wspólne jest również zadaniem, dla którego istnieje władza. W świetle etyki chrześcijańskiej władza ma zawsze charakter służebny. Tym bardziej w życiu wspólnym przełożeni powinni skupić się na dobru wspólnoty. Kolejną zasadą ważną dla życia wspólnego jest solidarność. Wspólnoty chrześcijańskie powinny przyciągać ludzi do siebie duchowością komunii i w sposób profetyczny świadczyć jakością międzyludzkich relacji. Solidarność ma być normą życia w relacjach między członkami wspólnot oraz między wspólnotami. Zakłada ona postawę lojalności i zaangażowania na rzecz wspólnoty oraz odpowiedzialność i pomoc wobec braci i siostr cierpiących z powodu starości, choroby lub innych trudnych sytuacji. W życiu wspólnym nie może być mowy o samotności, obojętności lub egoizmie. Ważną zasadą społeczną, którą należy realizować w życiu wspólnym, jest również pomocniczość. W jej wymiarze negatywnym należy zwrócić uwagę na konieczność poszanowania podmiotowości i osobistej autonomii każdego członka wspólnoty. W duchu pomocniczości przełożeni powinni umożliwić członkom wspólnoty ujawnić ich talenty, pomysły duszpasterskie, zaangażowanie w realizację różnych projektów apostolskich. Mądra decentralizacja kompetencji przyczyni się do ujawnienia całego bogactwa członków wspólnoty. W aspekcie pozytywnym przełożeni powinni w sposób odpowiedzialny towarzyszyć członkom wspólnoty i wspierać ich na drodze powołania. Jest to potrzebne szczególnie w czasie formacji początkowej, w sytuacjach choroby, w okresie starości lub przeżywania kryzysu powołania. Towarzystwo to powinno dotyczyć również wspólnot. Szczególną troską należy otoczyć domy, w których dokonuje się formacja, gdzie przebywają starsi bracia lub siostry, wspólnoty doświadczające różnych trudności. Pomoc ta nie powinna naruszać autonomii osób i wspólnot.

## Bibliografia

- Franciszek, *Adhortacja „Evangelii gaudium”*, Kraków 2013.
- Jan Paweł II, *Adhortacja „Vita consecrata”*, Watykan 1996.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Wrocław 1994.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy w Gdańsku 12 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2012, s. 490-498
- Jan Paweł II, *List „Novo millennio ineunte”*, Tarnów 2001.
- Kerber, W., *Die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche*, „Stimmen der Zeit” (1984), nr 202, s. 659 – 673.
- Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Młode wino, nowe bukłaki. Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania z 6 stycznia 2017 roku z 2 lutego 2014*, Warszawa 2017.
- Kongregacja do Spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Radujcie się. List okólny do osób konsekrowanych z 2 lutego 2014 roku*, Warszawa 2014.
- Kongregacja do Spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpoznawajcie. Do osób konsekrowanych podążających szlakiem znaków Bożych z 8 września 2014 roku*, Warszawa 2014.
- Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła*, Wrocław 1992.
- Krzemiński, K., *Bóg: Ojciec, Syn Boży, Duch Święty – miłość osobowa*, w: W. Łużyński (red.), *Bóg jest miłością. Komentarz do encykliki Benedykta XVI*, Toruń 2015, s. 51 – 70.
- Łużyński, W., *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Toruń 2008.
- Łużyński, W., *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, Lublin 2001.
- Nell-Breuning, von O., *Zur Sozialreform. Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip*, „Stimmen der Zeit” (1955/56), nr 81, s. 1 – 11.
- Nothelle-Wildfeuer, U., *Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre*, w: *Handbuch der katholischen Soziallehre*, hrsg. von A. Rauscher, Berlin 2008, s. 143 – 163.
- Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła, cz. 1*, wydanie II zmienione, red. M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1996, s. 107-146.
- Piwowski, W., *Zasada pomocniczości w społecznym nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane Ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Balawajder, P. Nitecki, A. Jabłoński, Sandomierz 1997, s. 254 – 263.
- Ratzinger, J., *Chrześcijańskie braterstwo*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007.
- Rauscher, A., *Personalität, Solidarität, Subsidiarität. Katholische Soziallehre im Text und Kommentar*, Mönchengladbach 1975.
- Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 264 – 275.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja „Gaudium et spes”*, Wrocław 1986.
- Sutor, B., *Etyka polityczna*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994.



KS. ANDRZEJ OCHMAN

Uniwersytet Opolski

ORCID: 0000-0003-0180-6789

## Sekularyzacja. Kilka uwag w perspektywie myśli J. Ratzingera - Benedykta XVI

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-016](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-016)

Streszczenie: Religia od początku towarzyszyła ludzkości. Zajmowała na przestrzeni dziejów różne miejsce i odgrywała w społeczeństwie wiele ról. Był okres sojuszu ołtarza z tronem, a od oświecenia sojusz ten coraz bardziej słabł. Na obecność tego procesu współcześnie wskazuje także papież Benedykt XVI. Sekularyzacja jednak nie jest dla niego procesem na wskroś negatywnym. Uznaje on słuszność autonomii rzeczywistości doczesnych, a zatem również autonomii uprawiania nauki oraz organizowania społeczeństwa. Niebezpieczeństwo kryje się w źle rozumianym sekularyzmie, który wyklucza obecność Boga z życia społecznego i spycha religię do życia jedynie prywatnego. Zdaniem papieża powinna istnieć, i jest możliwa, konstruktywna współpraca między religią a tym, co świeckie, dla rozwoju dobra wspólnego.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, sekularyzacja, laickość, dialog, kultura

## Secularization. Some Remarks in the Perspective of the Thought of J. Ratzinger - Benedict XVI

Abstract: From the beginning, religion has accompanied humanity. Over the centuries it has occupied different places and played a changing role in society. There was a period of alliance between the altar and the throne, whereas especially since the enlightenment, these paths have diverged more and more. Nowadays, Pope Benedict XVI also points to the presence of this process. However, secularization is not a thoroughly negative process for him. He accepts the validity of the autonomy of temporal realities and therefore also autonomy in the practice of science and organization of society. Danger lurks

in a misunderstood secularism, which excludes the presence of God in social life and relegates religion to personal life only. In the Pope's view, constructive cooperation between religion and the secular is possible and should exist, for the development of the common good.

Keywords: Benedict XVI, secularization, secularity, dialogue, culture

## Wprowadzenie

Świat społeczny tworzy m.in. kultura, a w niej religia oraz wartości i normy przez nią głoszone. Odkąd religia zaistniała, odtąd istnieją zwolennicy jej trwania w ramach życia społecznego, ale też zwolennicy przeciwnego trendu, którzy próbują religię i religijność usunąć na margines, a najlepiej do życia prywatnego. Wiele razy na temat miejsca religii w społeczeństwie i zagrożeń związanych z jej usuwaniem wypowiadał się podczas swojego pontyfikatu papież Benedykt XVI. Zauważał, że takie próby są szkodliwe nie tylko dla samej religii, ale też dla życia społecznego, które pozbawione jest istotnych elementów tworzących społeczną tożsamość i utrzymujących poprzez swoje normy społeczny ład.

Religia i religijność mają swoje słuszne miejsce w społecznej strukturze. Wobec ataków sekularyzacyjnych na to wielowiekowo usankcjonowane miejsce religii w publicznej przestrzeni papież podejmuje polemikę z często błędnymi teoriami społeczeństwa bez Boga, a także pokazuje współistnienie tego, co religijne i świeckie. Pisze: „Wydaje się, że Bóg znika z pola widzenia wielu osób lub stał się czymś, wobec czego człowiek pozostaje obojętny. Jednocześnie widzimy jednakże wiele znaków, które wskazują na budzenie się zmysłu religijnego, odkrywanie znaczenia Boga w życiu człowieka, potrzebę duchowości, przewyciężenia czysto horyzontalnej, materialnej wizji ludzkiego życia”<sup>1</sup>.

### 1. Pojęcie sekularyzacji

Nie jest łatwo określić pierwotne znaczenie łacińskiego słowa *saeculum*, od którego pochodzi pojęcie *sekularyzacji*. Od strony politycznej oznacza dystans państwa do religii, a także neutralność państwa względem wszelkich wyznań. Wydaje się to być konstrukcją typowo europejska, gdyż dla przykładu nie znajdziemy jej w islamie, dla którego jest to pojęcie kulturowo obce i traktowane jako wytwór modelowo chrześcijański.

<sup>1</sup> Benedykt XVI, *Modlitwa jest wpisana w serce każdej osoby*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_11052011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_11052011.html) [06.03.2020]; Benedykt XVI, *Aż nastanie nowy świt*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_22022012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_22022012.html) [06.03.2020].

Pierwotnie termin *saeculum* oznaczał wiek, stulecie, czas, epokę. Dopiero później został przyporządkowany epoce świeckiej, rozumianej jako czas pomiędzy grzechem pierwotnym a paruzją. Jednak w chrześcijaństwie znaczenie tego czasu było zawsze związane z wiecznością, gdyż cały świat, każda epoka do niej zmierza. Stąd też bardziej ostry w niektórych wiekach, obecnie mniej zarysowany, dysonans Kościoła i świata.

W historii relacje Kościoła i władzy, jako reprezentanta świata (świeckości) były skomplikowane. Często interesy jednych przeplatały się z interesami drugich, stąd pojawiały się liczne na tym tle konflikty. Ostatecznie wszystkim zależało na zachowaniu dystansu i rozgraniczeniu stref wpływu<sup>2</sup>.

W rozumieniu sekularyzacji można mieć czasem błędne skojarzenie z profanacją. Konieczne jest rozróżnianie tych pojęć, jeśli w sekularyzacji nie chcemy widzieć jedynie wymiaru negatywnego. „Profanacja bowiem to odnoszenie się bez szacunku do osób, rzeczy lub spraw uważanych za należące do sfery *sacrum*, uznawanych powszechnie za wymagające szczególnej czci lub szczególnych, określonych zachowań. Sekularyzacja w sensie szerokim to wyjęcie różnych sfer życia spod dominującego wpływu religii – w tym znaczeniu to termin w zasadzie równoznaczny z laicyzacją. Teologia sekularyzacji zatem to refleksja nad wynikającym z wiary uznaniem samoistności i sensowności świeckiego świata”<sup>3</sup>. Profanacji nie należy mylić wobec tego ze sferą *profanum*, która jest łacińskim określeniem na to, co świeckie. W rzeczywistości społecznej mamy do czynienia zatem z dwiema obecnymi, oddzielonymi, a jednocześnie przenikającymi się płaszczyznami: *sacrum* i *profanum*.

## 2. Sekularyzacja a autonomia rzeczywistości doczesnych

Już na początku Biblii w Księdze Rodzaju znajduje się zasadnicze rozróżnienie: stworzenie nie jest Bogiem. Opis stwarzania poszczególnych ciał niebieskich i istot żyjących jest celowy (Rdz 1). Ukazuje, że żadne z nich nie jest bogiem, że są to stworzenia podległe prawdziwemu, jednemu Bogu. Ich istnienie – jak określa Benedykt XVI – związane jest z pragnieniem Boga: „chcę, abyś był”<sup>4</sup>. Mamy do czynienia z wyraźnym podziałem na świat Boga i świat stworzony dla człowieka, ale ten podział zakłada współistnienie. Bóg nie zostawia świata samemu sobie. Dobrze rozumiana sekularyzacja to w pewnym sensie kontynuacja dzieła objawionego

<sup>2</sup> Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20 (2006), s. 156-157, 166.

<sup>3</sup> P. Napiwodzki, *Pytania o teologię sekularyzacji*, „Kultura i Polityka” 6 (2009), s. 97.

<sup>4</sup> Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 96.

w akcie stworzenia. „Właściwie przeżywana religia prowadzi do zeświecczenia. Świat dąży do oświecenia, sekularyzacji i emancypacji i jest to (...) kierunek zamierzony i chciany przez Boga”<sup>5</sup>. Stwórca swoje dzieło oddaje w ręce człowieka, by doglądał świata w Jego imieniu, troszczył się o niego, by ten świat był domem dla człowieka.

Współbycie tego, co Boże i świeckie objawia akt wcielenia, w którym doszło do przełamania między *sacrum* a *profanum*, gdyż Bóg chciał, aby zbawienie człowieka dokonało się nie w oderwaniu, ale w odkupionym świecie. Odkupicielem jest Jezus, ale zbawienie dokonuje się w świecie, stąd pewne formy religijne są konieczne ze względu na zniszczoną przez grzech ludzką naturę, by zbawienia człowieka nie widzieć w dobrach tego świata. Praktyki religijne mają bowiem prowadzić ku Bogu i dawać właściwe rozumienie tego, co sekularne. Mają dać przekonanie, że dobra świata pochodzą od Boga i powinny być używane zgodnie z ich stwórczą istotą.

Gdy zatem mówimy o sekularyzacji, lepiej mówić w sensie pozytywnym o świeckości czy laickości – jak to zauważa Benedykt XVI – czyli w takim znaczeniu, jakie temu pojęciu nadał Sobór Watykański II, podkreślając autonomię rzeczy stworzonych. Wobec tego świat słusznie domaga się autonomii uprawiania nauki oraz organizowania społeczeństwa<sup>6</sup>. Mimo tego rozróżnienia papież w wielu miejscach zamiennie stosuje pojęcia *sekularyzacji* i *laickości*.

Problem z sekularyzacją pojawia się w miejscu, gdzie zaczyna być ona kojarzona z liberalizmem, czyli wówczas, gdy człowiek zaczyna żyć, jakby Boga nie było. Taka forma jest szkodliwa, gdyż sekularyzacja staje się sekularyzmem<sup>7</sup>. Pisał o tym wcześniej m.in. papież Paweł VI w *Evangelii nuntiandii*: „Trzeba zauważyć, że niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest jakby szczególną jego cechą, mianowicie »sekularyzm«. Nie mówimy o »sekularyzacji«, która jest słusznym i prawowitym, nieobcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą »autonomicznie«; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Benedykt XVI, *Kościół wobec nowych odkryć medycznych*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/sluzba\\_zdrowia\\_19112005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/sluzba_zdrowia_19112005.html) [06.03.2020].

<sup>7</sup> Benedykt XVI, *Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/mlodziej-rozmowa\\_06042006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/mlodziej-rozmowa_06042006.html) [06.03.2020]; Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, p. 77; Benedykt XVI, *Podróż apostolska do Stanów Zjednoczonych Ameryki. 15-21 kwietnia 2008. Odpowiedzi papieża na pytania biskupów*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/usa\\_odpowiedzi\\_16042008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_odpowiedzi_16042008.html) [06.03.2020]; Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla kościoła*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kultura\\_sek\\_08032008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kultura_sek_08032008.html) [06.03.2020].

<sup>8</sup> Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, p. 55.

Uprawnione jest zatem pewnego rodzaju oddzielenie *sacrum* od *profanum*, Kościoła od państwa, ale nie oznacza to, że Kościół powinien milczeć w sprawach społecznych i politycznych, że głos wierzących nie powinien być brany pod uwagę. Nie idzie tu o wchodzenie w zakres zadań własnych państwa i jego organów, ale o obronę wartości Bożych, chrześcijańskich, zwłaszcza ludzkiej godności. Słuszna autonomia świata stworzonego nie oznacza bowiem bierności religii, ale zobowiązanie do ujawniania Bożej obecności w świecie. Tym bardziej, że owe wartości Bóg wpisał jako prawo naturalne stworzonego świata, a zatem nim stały się one chrześcijańskie, były po prostu ludzkie.

Zdaniem Benedykta XVI niewłaściwie rozumiana sekularyzacja „nie tylko nakłania do tego, by abstrahować od Boga i Jego planu, ale w rezultacie pozbawia człowieka jego godności, promując społeczeństwo regulowane wyłącznie przez egoistyczne interesy”<sup>9</sup>. Sekularyzm chce jawić się jako światopogląd neutralny szanujący wszystkich i każdego, jednak w rzeczywistości, jak każda ideologia, narzuca on jakiś światopogląd. Kiedy Bóg przestaje się liczyć w życiu publicznym, to wówczas życie społeczne może być kreowane poza Nim, a to powoduje, że nasza umiejętność rozpoznania naturalnego porządku i dobra maleje<sup>10</sup>.

Zsekularyzowany rozum – podkreśla papież – nigdy nie będzie w stanie nawiązać rzeczywistego dialogu z żadną religią. Prowadzi to nie tylko do zamknięcia się na Boga, ale może także doprowadzić do konfliktu kultury<sup>11</sup> opartej na religii z kulturą a/antyreligijną. Dlatego, uznając autonomię tego co świeckie, wzywa on do nieustannej ewangelizacji kultury: „Chodzi o to, aby treścią i wartościami Ewangelii zostały przepojone kategorie myślenia, kryteria ocen i normy ludzkiego działania tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym”<sup>12</sup>. Zdaniem Benedykta XVI sekularyzm przeszkadza człowiekowi w jego naturalnym dążeniu do poznania prawdy. Człowiek ma poczucie, że jest samowystarczalny, nikogo nie potrzebuje, aby świat wyjaśnić, zrozumieć i nad nim zapanować. Sekularyzm tworzy człowieka, który jest miarą wszystkiego<sup>13</sup>. Papież zauważył, że w takim świecie skonstruowanym przez samego człowieka wiara staje się trudna, bo Bóg przestaje być wprost zauważalny<sup>14</sup>. A właściwe pojmowanie autonomii nie zakłada

<sup>9</sup> Benedykt XVI, *Wschód i Zachód, tradycja i nowoczesność spotykają się w muzyce*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/koncert\\_20052010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/koncert_20052010.html) [06.03.2020].

<sup>10</sup> Benedykt XVI, *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/sdm2008\\_barangaroo\\_17072008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/sdm2008_barangaroo_17072008.html) [06.03.2020].

<sup>11</sup> Benedykt XVI, *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuria\\_22122006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuria_22122006.html) [07.03.2020].

<sup>12</sup> Benedykt XVI, *Misja kościoła w dziedzinie wychowania*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/adliminap1\\_26112005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/adliminap1_26112005.html) [06.03.2020].

<sup>13</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja a nowe formy religijności*, „Roczniki Nauk Społecznych” 37/1 (2009), s. 40.

<sup>14</sup> Benedykt XVI, *Wywiad telewizyjny*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/inne/](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/)

zupełnego oddzielenia *sacrum* i *profanum*, ale wzajemne zrozumienie i współpracę dla lepszego rozumienia człowieka i świata oraz dobra wspólnego.

### 3. Zagrożenia sekularyzmu

Benedykt XVI odrzuca postawę traktującą religię jako sferę czysto prywatną. Wielu chciałoby nadać dzisiaj Bogu i wierze charakter indywidualny uważając, że wymiar nadprzyrodzony powinien zostać zepchnięty ze sfery życia publicznego w obszar prywatny. Papież podkreśla, że takie pomijanie Boga i spychanie go jedynie do sfery prywatności podważa prawdę o człowieku, a także naraża na niebezpieczeństwo przyszłość społeczeństw<sup>15</sup>. Perspektywa wiary przyczynia się bowiem do wyjaśniania wielu problemów społecznych i moralnych. Poprawnie rozumiana laickość zawiera więc ochronę religii, a także takie zasady społecznego nauczania Kościoła, jak subsydiarność czy solidarność. W innym przypadku dochodzimy – ostrzega papież – do tyranii relatywizmu. Prowadzi ona do zlaicyzowania prawdy i wartości chrześcijańskich, czyli odrzucenia fundamentu, jakim jest Bóg, a tym samym prawd transcendentnych<sup>16</sup>. Powoduje to, że wpływ chrześcijańskiej etyki i moralności maleje, a wierni albo odchodzą od Kościoła, albo prawdy wiary i moralności traktują wybiórczo<sup>17</sup>.

Człowiek obecnie żyje „w społeczeństwie głęboko zmienionym, także w porównaniu z niedawną przeszłością i nieustannie się zmieniającym. Silnie naznaczyły ogólną mentalność procesy sekularyzacji i rozpowszechnionej mentalności nihilistycznej, w których wszystko jest względne”<sup>18</sup>. Dochodzi do zanikania kategorii dobra i zła, a wraz z nimi indywidualnej odpowiedzialności. Wielu wprawdzie akceptuje zasady zawarte w Dekalogu, gdyż nie są one sprzeczne z racjonalnością, ale rzeczywista ich wartość, podkreśla Benedykt XVI, może być

---

wywiad\_de\_05082006.html [06.03.2020].

Benedykt XVI, *Konferencja prasowa w samolocie. Podróż apostolska do Meksyku i na Kubę. 23-29 marca 2012*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/inne/meksyk\\_konferencja\\_23032012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/meksyk_konferencja_23032012.html) [06.03.2020].

<sup>15</sup> Benedykt XVI, *Kształtowanie chrześcijańską świadomość wiernych*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/walencja-bpi\\_08072006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/walencja-bpi_08072006.html) [06.03.2020].

<sup>16</sup> Benedykt XVI, *Eucharystia otwarta na wszystkich jest prawdziwym miejscem jedności*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/neokatechumenat\\_20012012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/neokatechumenat_20012012.html) [07.03.2020]; J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011), s. 294.

<sup>17</sup> Benedykt XVI, *Chcemy być Kościołem otwartym na przyszłość*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/biskupiniem\\_21082005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/biskupiniem_21082005.html) [06.03.2020].

<sup>18</sup> Benedykt XVI, *Aby Kościół odnowił entuzjizm wiary*, <http://papiez.wiara.pl/doc/1330342.Aby-Kosciol-odnowil-entuzjizm-wiary> [06.03.2020].

odczytana jedynie w relacji do Boga, który jest źródłem tychże norm<sup>19</sup>. Inaczej bowiem dochodzi do ich przeinaczania i fałszywych, błędnych interpretacji. Tak to skomentował papież podczas Mszy św. na Placu Piłsudskiego w trakcie pielgrzymki do Polski: „Podobnie jak było w minionych wiekach, i dziś są osoby lub środowiska, które (...) chciałyby zafałszować słowo Chrystusa i usunąć z Ewangelii prawdy, według nich, zbyt niewygodne dla współczesnego człowieka. Usiłuje się stworzyć wrażenie, że wszystko jest względne, że również prawdy wiary zależą od sytuacji historycznej i od ludzkiej oceny”<sup>20</sup>. Oznaczałoby to społeczeństwo, które abstrahuje od wartości duchowych. Papież jest przekonany, że człowiek odnosząc się do norm religijnych może budować społeczeństwo bardziej sprawiedliwe, gdyż wiara posiada fundamentalny wpływ na kształtowanie pokojowych relacji społecznych i gwarantuje poszanowanie wolności jednostki bez uszczerbku dla dobra wspólnego<sup>21</sup>.

Sekularyzacja próbuje ukazać się jako bezstronna, obiektywna, wiarygodna. W rzeczywistości jednak próbuje nieraz siłą wpłynąć na globalne przekonania, kształtując społeczeństwo pozbawione Boga i wartości do niego odnoszonych<sup>22</sup>. Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji *Ecclesia in medio oriente* napisał: „Prawdą jest, że laickość może niekiedy zawierać upraszczające stwierdzenia, że religia należy wyłącznie do sfery prywatnej, jak gdyby była ona jedynie kultem indywidualnym i domowym, istniejącym poza życiem, etyką, relacjami z drugim człowiekiem. W swojej skrajnej i ideologicznej formie ta laickość, która przerodziła się w sekularyzm, odmawia obywatelowi prawa do publicznego wyrażania swej religii”<sup>23</sup>. Gdy religia jest marginalizowana, paradoksalnie odżywają dawno zapomniane idee. Wracają „do łask” dawno zapomniani „bogowie” usunięci przez chrześcijańską wiarę w Bożą opatrność, jak magia czy wróżbiarstwo. Okazuje się, że ludzka duchowa kondycja nie znosi pustki. W imię racjonalności, odmawiając Bogu immanentnej obecności w świecie, jednostka ucieka w rzeczywistość zabobonów, które są niczym innym jak karykaturą religii i duchowości. Dlatego papież stwierdza, że „zachodowi zagraża (...) niechęć wobec fundamentalnych pytań dotyczących jego własnej racjonalności”<sup>24</sup>. Gdy człowiek nie potrafi zapytać

<sup>19</sup> Benedykt XVI, *Powrót do Boga*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_17102012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_17102012.html) [06.03.2020].

<sup>20</sup> Benedykt XVI, *Pielgrzymka Benedykta XVI do Polski. 25-28 maja 2006. Homilia Ojca Świętego*. Warszawa, 26 maja 2006. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/podroze/pl\\_20060526\\_1.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/pl_20060526_1.html) [06.03.2020].

<sup>21</sup> Benedykt XVI, *Wojna nigdy niczego nie rozwiązuje*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/dyplomatyczny\\_08012009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/dyplomatyczny_08012009.html) [06.03.2020].

<sup>22</sup> J. Warzeszak, *Wiara i niewiara. Dialektyka wiary i niewiary w nauczaniu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27/2 (2014), s. 120.

<sup>23</sup> Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in medio oriente”*, p. 29.

<sup>24</sup> Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, „L'Osservatore Romano” 11 (2006), s. 29.

o istotne kwestie swojego życia – o to skąd przyszedł i dokąd zmierza – to hańbi rozum. I tu zadnie otwiera się przed teologią, która nie odrzuca wielkości rozumu, bo przecież jest Bożym darem, ale otwiera przed nią wielość możliwości<sup>25</sup>.

Ważnym elementem wpływającym na despirytualizację, a idąc dalej na dehumanizację rzeczywistości, jest redukcjonistyczne rozumienie kondycji świata człowieka ograniczonego jedynie do postępu technicznego. Jest to swoisty mit postępu, który traktuje się jako panaceum na wszelkie problemy ludzkości. Postęp to często współczesna forma świeckiego mesjanizmu<sup>26</sup>. Niektórzy widzą postęp wiedzy i techniki jako jedną z głównych przyczyn sekularyzmu. Jednakże – zaznacza Papież – sugerowany tutaj konflikt na linii nauka i wiara nie istnieje. Świat od samego bowiem początku został powierzony przez Stwórcę człowiekowi, aby rozwijał siebie i Boże dzieło<sup>27</sup>.

Wprowadzenie ostrego rozdziału Kościoła (religii) i świata prowadzi do sekularyzacji każdego ludzkiego obszaru życia i działania. Powoduje to utrudnienia w zakresie stymulowania duchowego rozwoju człowieka. Sekularyzacja jako brak Boga w przestrzeni publicznej prowadzi do zaburzeń w życiu wewnętrznym, w stylu życia i postępowaniu chrześcijanina. Żyjąc w świecie ulega on wpływom wzorów sprzecznych z Bożymi wartościami. W liście do katolików Irlandii Benedykt XVI stwierdził, że „nastąpiły bardzo szybkie zmiany społeczne, niejednokrotnie podminowujące tradycyjne przywiązanie ludu do nauczania i wartości katolickich. (...) W tym okresie zaznaczyła się mocno tendencja (...) do przyjmowania świeckiego sposobu myślenia i wydawania sądów o rzeczywistości bez wystarczającego odniesienia do Ewangelii”<sup>28</sup>. Powoduje to wprawdzie postawy indyferentyzmu, by w konsekwencji przekształcić się w praktyczny ateizm.

#### 4. Dialog religii ze światem

Chrześcijaństwo czerpie z Bożego objawienia, a więc przyjmuje prawdy, które mają charakter nadprzyrodzony. Tymczasem sekularyzm zaprzecza możliwości istnienia prawd transcendentnych. Już okres oświecenia przyniósł ze sobą próby zastąpienia objawienia prawdami wykoncypowanymi jedynie z rozumu. Próbowano wprawdzie szukać dróg porozumienia, jednak dominująca siła była przeciwna

<sup>25</sup> J. Ratzinger, *Wiara-prawda-tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 126.

<sup>26</sup> J. Babiński, *Przemiany kulturowo-ideowe współczesności jako znak zobowiązujący dla Kościoła. Interpretacja kultury według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Pelplińskie” 49 (2006), s. 20.

<sup>27</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników Zebrania Plenarnego Papieskiej Akademii Nauk, 6 listopada 2006*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/pan\\_opatrzosc\\_06112006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pan_opatrzosc_06112006.html) [07.03.2020].

<sup>28</sup> Benedykt XVI, *List pasterski do katolików Irlandii*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/irlandia\\_19032010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/irlandia_19032010.html) [07.03.2020].



owemu dialogowi. Papież stwierdza, że „w wiekach dialektycznych stosunków między oświeceniem, sekularyzacją i wiarą nigdy nie brakowało osób, które chciały budować mosty i nawiązywać dialog, lecz niestety, dominującą tendencją była walka i wzajemne wykluczanie się. Dziś widzimy, że właśnie ta dialektyka jest szansą, że musimy znaleźć syntezę oraz prowadzić owocny i głęboki dialog. (...) Gdyby kultura europejska została zdominowana przez racjonalizm, gdyby nie miała transcendentnego i religijnego wymiaru, nie byłaby w stanie nawiązać dialogu z wielkimi kulturami ludzkości, które wszystkie mają wymiar transcendentny i religijny, będący wymiarem istoty ludzkiej”<sup>29</sup>. Również dziś, gdy tendencje sekularyzacyjne są silne, istnieje możliwość dialogu oraz pozytywnych rozwiązań<sup>30</sup>.

Troską Benedykta XVI jest, aby mimo oświeceniowej krytyki religii trwającej do dziś w społecznym dyskursie, by mimo występowania w minionych wiekach systemów ateistycznych, których mentalność także przetrwała, a w których „Boga uważano jedynie za projekcję ludzkiego umysłu, jakąś iluzję”<sup>31</sup>, udawało się wypracować drogi dialogu i porozumienia dla dobra ludzkości i pojedynczego człowieka stworzonego na Boży obraz. Ogromnie ważny jest dla niego dialog ze świeckością, w którym priorytetem jest kreowanie światowego etosu, zwłaszcza poprzez dialog kulturowy. Duże znaczenie przypisuje chrześcijańskiej wierze i kulturze zachodniej ze swoją laicką racjonalnością. Papież mówi nawet o sekularyzacyjnej świadomości, która jest „przekonana o wyłączności swojego definitywnego racjonalizmu”<sup>32</sup>. Stwierdza, że bez zbytniego eurocentryzmu należy jednak przyznać, że to główna siła kulturowa w świecie. Choć można też mieć wątpliwość, czy istnieje jedna przestrzeń, którą można nazwać kulturą europejską. Jakkolwiek istotne jest też dla Benedykta XVI, by nie odrzucać przy tym innych kultur i religii. W każdym takim przypadku byłaby to typowa „zachodnia buta”. Ważny jest więc polifoniczny dialog, w którym rozwija się komplementarność wiary i rozumu dla scalania podzielonego świata. Tak powstały etos byłby siłą dla przeciwstawienia się i zapobiegania wielu współczesnym światowym zagrożeniom<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Benedykt XVI, *Konferencja prasowa w samolocie. Podróż apostolska do Portugalii. 11-14 maja 2010*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/inne/portugalia\\_konf\\_11052010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/portugalia_konf_11052010.html) [06.03.2020]

<sup>30</sup> Benedykt XVI, *Chrześcijaństwo winno dawać wierne świadectwo Ewangelii*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/usa\\_ekum\\_18042008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_ekum_18042008.html) [07.03.2020]; J. Warzeszak, *Benedykt XVI o błędnych antropologiach współczesnych*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27/2 (2014), s. 182; J. Warzeszak, *Wiara i niewiara*, s. 120.

<sup>31</sup> Benedykt XVI, *Człowiek może poznać Boga*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_14112012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_14112012.html) [06.03.2020].

<sup>32</sup> Benedykt XVI, *Poznanie Boga pozwala pojąć człowieka i budować lepszy świat*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuriarz\\_21122007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriarz_21122007.html) [06.03.2020].

<sup>33</sup> Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger*, s. 151.

Papież wykazuje także genetyczną niewystarczalność działań opartych jedynie na rozumie. Budowanie społeczeństwa bez Boga jest dla niego odtwarzaniem w nowej formie starożytnej gnozy. Nie odrzuca słusznego rozdziału państwa i religii, ale sprzeciwia się sekularyzacji radykalnej, pozbawiającej społeczeństwo i racjonalność odniesień do Boga i wartości wiecznych<sup>34</sup>. Benedykt XVI stwierdza, że zdrowa laickość to uwolnienie religii od ciężaru polityki przy jednoczesnym jej wzbogacaniu o to, co niesie wiara. Ważne przy tym jest zachowanie dystansu i wyraźne rozróżnienie między tymi dwiema rzeczywistościami, ale przy zachowaniu współpracy. Określa on tę relację jako „jedność-odrębność”, która wyraża harmonię dbałości o dobro wspólne<sup>35</sup>.

Dialog podejmowany ze świeckością nie może być jednak rozmyciem się chrześcijaństwa w tym, co świeckie. Obowiązuje bowiem Chrystusowy nakaz „Idźcie i nauczajcie” (Mt 28,19). Papież uważa, że dynamika tego posłania nie znaczy - „idźcie w świat i nim się stańcie”. Dialog bowiem nie może zastąpić misji<sup>36</sup>. Widzi on wyraźną możliwość współistnienia chrześcijaństwa i świeckości oraz współdziałania na rzecz dobra wspólnego. Jednak owa świeckość winna być pozytywna, tj. oparta na autonomii porządku czasowego i duchowego, która rodzi poczucie koegzystującej odpowiedzialności.

## Zakończenie

Benedykt XVI w swojej teologii i społecznym nauczaniu widzi świat w swojej stwórczej istocie i potencjale jako bardzo dobry (Rdz 1,31). Dostrzega komplementarność tego, co Boże i świeckie, a świeckość ujmuje w kategoriach pozytywnej realizacji Bożych zamierzeń. Jednocześnie mocno akcentuje zagrożenia, jakie niesie źle rozumiana świeckość, która staje się wrogiem religii sekularyzmem. Widzi on wiele obszarów rozczarowania i niedostatku kreowania społeczeństwa bez Boga. Jednak jego ocena współczesności nie jest na wskroś negatywna, gdyż zauważa, że „współczesność tęskni za religią, pragnie znów poczuć siły religii, jest świadoma, że potrzebujemy czegoś takiego i że żyjemy w pewnym niedostatku. Niewątpliwie trzeba to uznać za pozytywne zjawisko”<sup>37</sup>.

Dla papieża świeckość jest nie tyle procesem socjologicznym, co raczej dialogicznym. Paradoksalnie dostrzega on nawet pozytywne strony sekularyzmu dla właściwego rozumienia przez Kościół swojej misji w świecie. „W pewnym sensie

<sup>34</sup> Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, s. 56; R.J. Woźniak, *Przedmowa. Rewolucja Ratzingera*, w: Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017, s. 12.

<sup>35</sup> Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in medio oriente”*, p. 29.

<sup>36</sup> J. Ratzinger, *Słudzy waszej radości*, Wrocław 1990, s. 124-125.

<sup>37</sup> J. Ratzinger, *Wiara-prawda-tolerancja*, s. 232.

historia przychodzi Kościołowi z pomocą poprzez różne okresy sekularyzacji, które przyczyniły się w zasadniczy sposób do jego oczyszczenia i reformy wewnętrznej<sup>38</sup>. Świeckość i sekularyzm są istotnym wyzwaniem dla Kościoła i wymagają od niego szukania nowych sposobów głoszenia Ewangelii, większej autentyczności swojego posłannictwa, by pomóc światu na nowo odkryć transcendentny wymiar życia<sup>39</sup>.

## Bibliografia

- Babiński, J., *Przemiany kulturowo-ideowe współczesności jako znak zobowiązujący dla Kościoła. Interpretacja kultury według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Pelplińskie” 49 (2006), s. 13-28.
- Benedykt XVI, *Aby Kościół odnowił entuzjazm wiary. Katecheza środowa, 17 października 2012*, <http://papiez.wiara.pl/doc/1330342.Aby-Kosciol-odnowil-entuzjazm-wiary> [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in medio oriente”*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- Benedykt XVI, *Aż nastanie nowy świt. Audiencja generalna, 22 lutego 2012*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_22022012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_22022012.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Chcemy być Kościołem otwartym na przyszłość. XX Światowy Dzień Młodzieży. 18-21 sierpnia 2005. Spotkanie z niemieckimi biskupami, Kolonia, 21 sierpnia 2005*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/biskupiniem\\_21082005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/biskupiniem_21082005.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Chrześcijanin winni dawać wierne świadectwo Ewangelii. Spotkanie ekumeniczne w kościele św. Józefa. Nowy Jork, 18 kwietnia 2008*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/usa\\_ekum\\_18042008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_ekum_18042008.html) [07.03.2020].
- Benedykt XVI, *Człowiek może poznać Boga. Katecheza środowa, 14 listopada 2012*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_14112012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_14112012.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym. Rozmowa z młodzieżą Rzymu i Lacjum na placu św. Piotra, 6 kwietnia 2006*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/mlodziej-rozmowa\\_06042006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/mlodziej-rozmowa_06042006.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- Benedykt XVI, *Eucharystia otwarta na wszystkich jest prawdziwym miejscem jedności. Przemówienie do wspólnoty Drogi Neokatechumenalnej, 20 stycznia 2012*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/neokatechumenat\\_20012012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/neokatechumenat_20012012.html) [07.03.2020].
- Benedykt XVI, *Konferencja prasowa w samolocie. Podróż apostolska do Portugalii. 11-14 maja 2010*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/inne/portugalia\\_konf\\_11052010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/portugalia_konf_11052010.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Konferencja prasowa w samolocie. Podróż apostolska do Meksyku i na Kubę. 23-29 marca 2012*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/inne/meksyk\\_konferencja\\_23032012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/meksyk_konferencja_23032012.html) [06.03.2020].

<sup>38</sup> Benedykt XVI, *Kościół musi się wciąż nawracać*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/niemcy2011\\_zaangazowani\\_25092011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_zaangazowani_25092011.html) [07.03.2020].

<sup>39</sup> Benedykt XVI, *List pasterski do katolików Irlandii*.

- Benedykt XVI, *Kościół musi się wciąż nawracać. Spotkanie z katolikami zaangażowanymi w Kościele i społeczeństwie. Fryburg, 25 września 2011. Podróż apostolska do Niemiec. 22-25 września 2011*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/niemcy2011\\_zaanagazowani\\_25092011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_zaanagazowani_25092011.html) [07.03.2020].
- Benedykt XVI, *Kościół wobec nowych odkryć medycznych. Do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby Zdrowia, 19 listopada 2005*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/sluzba\\_zdrowia\\_19112005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/sluzba_zdrowia_19112005.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Kształtujcie chrześcijańską świadomość wiernych. V Światowe Spotkanie Rodzin. Walencja, 8-9 lipca 2006*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/walencja-bpi\\_08072006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/walencja-bpi_08072006.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *List pasterski do katolików Irlandii, 19 marca 2010*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/irlandia\\_19032010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/irlandia_19032010.html) [07.03.2020].
- Benedykt XVI, *Misja kościoła w dziedzinie wychowania. Biskupi polscy z wizytą ad limina Apostolorum. Pierwsza grupa biskupów, 26 listopada 2005*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/adliminapl1\\_26112005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/adliminapl1_26112005.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Modlitwa jest wpisana w serce każdej osoby. Audiencja generalna, 11 maja 2011*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_11052011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_11052011.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tł. J. Merecki, Kraków 2006.
- Benedykt XVI, *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 22 grudnia 2006*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuria\\_22122006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuria_22122006.html) [07.03.2020].
- Benedykt XVI, *Pielgrzymka Benedykta XVI do Polski. 25-28 maja 2006. Homilia Ojca Świętego. Warszawa, 26 maja 2006*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/podroze/pl\\_20060526\\_1.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/pl_20060526_1.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Podróż apostolska do Stanów Zjednoczonych Ameryki. 15-21 kwietnia 2008. Odpowiedzi papieża na pytania biskupów. Waszyngton, 16 kwietnia 2008*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/usa\\_odpowiedzi\\_16042008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_odpowiedzi_16042008.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Powrót do Boga. Audiencja generalna, 17 października 2012*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_17102012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_17102012.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Poznanie Boga pozwala pojąć człowieka i budować lepszy świat. Spotkanie z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 21 grudnia 2007*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuriaz\\_21122007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriaz_21122007.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników Zebrania Plenarnego Papieskiej Akademii Nauk, 6 listopada 2006*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/pan\\_opatrzosc\\_06112006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pan_opatrzosc_06112006.html) [07.03.2020].
- Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla kościoła. Do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury, 8 marca 2008*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kultura\\_sek\\_08032008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kultura_sek_08032008.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, „L'Osservatore Romano” 11 (2006), s. 25-29.
- Benedykt XVI, *Wojna nigdy niczego nie rozwiązuje. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 8 stycznia 2009*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/dyplomatyczny\\_08012009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/dyplomatyczny_08012009.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Wschód i Zachód, tradycja i nowoczesność spotykają się w muzyce. Przemówienie po koncercie zorganizowanym z inicjatywy Patriarchy Moskwy i Wszechrusi Cyryla, 20 maja 2010*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/koncert\\_20052010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/koncert_20052010.html) [06.03.2020].
- Benedykt XVI, *Wywiad telewizyjny z papieżem Benedyktem XVI. Castel Gandolfo, 5 sierpnia 2006*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/inne/wywiad\\_de\\_05082006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/wywiad_de_05082006.html) [06.03.2020].

- Benedykt XVI, *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna. Podróż apostolska do Australii. XXIII Światowy Dzień Młodzieży, Sydney, 12-21 lipca 2008*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/sdm2008\\_barangaroo\\_17072008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/sdm2008_barangaroo_17072008.html) [06.03.2020].
- Mariański, J., *Sekularyzacja a nowe formy religijności*, „Roczniki Nauk Społecznych” 37/1 (2009), s. 33-68.
- Napiwodzki, P., *Pytania o teologię sekularyzacji*, „Kultura i Polityka” 6 (2009), s. 95-104.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 1975.
- Ratzinger, J., *Słudzy waszej radości*, Wrocław 1990.
- Ratzinger, J., *Wiara-prawda-tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004.
- Teinert, Z., *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20 (2006), s.151-168.
- Warzeszak, J., „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2001), s. 291-322.
- Warzeszak, J., *Benedykt XVI o błędnych antropologiach współczesnych*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27/2 (2014), s. 173-192.
- Warzeszak, J., *Wiara i niewiara. Dialektyka wiary i niewiary w nauczaniu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27/2 (2014), s. 111-136.
- Woźniak, R.J., *Przedmowa. Rewolucja Ratzingera*, w: Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017, s. 5-22.



KS. ADAM ROMEJKO

Uniwersytet Gdański  
ORCID: 0000-0002-8513-2955

## Obraz społeczności polskiej w Wiedniu w twórczości Adama Zielińskiego

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-017](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-017)

Streszczenie: Polacy zamieszkujący w Austrii, szczególnie zaś w Wiedniu, są wyróżniającą się społecznością polonijną. Może więc dziwić, że nie stanowią oni tematu, chętnie podejmowanego przez twórców literackich. Do znanych pisarzy, którzy piszą o nich, należy Radek Knapp (1964-). Inną postacią, która warta jest zainteresowania, jest pochodzący z Kresów Adam Zieliński (1929-2010). Karierę pisarską rozpoczynał późno – gdy przeszedł na emeryturę. W powieściach i opowiadaniach prezentuje on Wiedeń, w którym się osiedlił pod koniec lat 50., w tym zamieszkujących tam Polaków. Recenzujący jego utwory chwali go za bycie bystrym obserwatorem, który swe przemyślenia zawarł w żywo napisanych utworach. Zieliński prezentując społeczność polską w Wiedniu, wskazuje na jej początek, tj. lata 80. XX w., i ekonomiczny charakter. W ocenie tej społeczności jest niekonsekwentny – z jednej strony ją krytykuje, wytyka liczne przywary i w konsekwencji dystansuje się wobec niej, z drugiej oczekuje, że zostanie uznany za prominentnego jej przedstawiciela.

Słowa kluczowe: literatura, Polacy, Wiedeń, Adam Zieliński

## The Image of the Polish Community in Vienna in the Work of Adam Zieliński

Abstract: Poles living in Austria, especially in Vienna, are an outstanding Polish community abroad. It may be surprising then that they are not a subject eagerly taken up in literature. Well-known authors who write about them include Radek Knapp (1964-). Another figure deserving of interest is Adam Zieliński (1929-2010), who came from the Kresy (Borderlands). He began his writing career late – when he retired. In novels and stories he presents Vienna, where he settled in the late 1950s, and the Poles who lived there. Reviewers of his work

praise him as a keen observer and admire his vivid style. Zieliński, presenting the Polish community in Vienna, indicates its beginning, in the 1980s, and its economic nature. In the opinion of this community, he is inconsistent – on the one hand, he criticizes it, pointing out numerous vices and, as a consequence, distancing himself from it, while on the other, he expects to be recognized as its prominent representative.

Keywords: literature, Poles, Vienna, Adam Zieliński

## Wstęp

Zjawiskiem, które obecnie wywołuje szerokie zainteresowanie, jest migracja. Polacy stanowią grupę narodową, która naznaczona jest migrowaniem – z tego powodu rodaków można spotkać w różnych zakątkach globu ziemskiego, w tym w Austrii. Stolica tego państwa przyciągała i nadal przyciąga przybyszów znad Wisły. Szczególnie wyraźnie fenomen ten ujawnił się w latach 80. XX w. Wynikało to z jednej strony z trudnego pod względem ekonomicznym i politycznym położenia w Polsce, z drugiej z liberalnej polityki władz austriackich, która sprzyjała przyjazdowi obywateli państw bloku wschodniego, w tym Polski. Większość Polaków, którzy przybyli w tym czasie do Austrii, zdecydowała się na dalszą emigrację, część wróciła do ojczyzny, a niemała grupa pozostała, wybierając w przeważającej mierze Wiedeń jako miejsce osiedlenia.

W niniejszym artykule zaprezentowany został obraz Wiednia i zamieszkujących tam Polaków ukazany w twórczości Adama Zielińskiego, który wraz z rodziną ponad 60 lat temu przybył do austriackiej stolicy.

## 1. Osoba Adama Zielińskiego

Twórczość Adama Zielińskiego spotkała się z zainteresowaniem ze strony czytelników oraz zawodowych krytyków literatury, pochodzących przede wszystkim z Polski. Ilość opracowań na temat Zielińskiego nie przekłada się na dogłębną prezentację jego biografii. Nierzadko w nich oraz w utworach, których autorem lub redaktorem jest Adam Zieliński, ujawniają się omyłki. Brakuje troski o jakość faktograficznego przekazu. Negatywnie na tę sytuację wpływa fakt, że piszący o życiu Zielińskiego jako ilustrację przywołują fragmenty jego powieści i opowiadań. Z jednej strony jest to atrakcyjne – ożywia narrację – z drugiej rozmyciu ulega granica pomiędzy realnymi a fikcyjnymi wydarzeniami.

Adam Zieliński urodził się 22 czerwca 1929 r. w leżącym wówczas w południowej Polsce (obecnie na zachodniej Ukrainie) Drohobyczu. Dzieciństwo



spędził jako jedynak w oddalonym ok. 30 km na południowy wschód Stryju. Jego ojcem był adwokat doktor Jan Karol Rosenberg (1889-1941), były oficer austriacki, absolwent Uniwersytetu Wiedeńskiego, matką zaś urodzona w Krakowie Eleonora Salomea Rosenberg zd. Kronengold (1898-?)<sup>1</sup>. Ojciec, razem z innymi Żydami, został rozstrzelany przez Niemców w leżącej ok. 10 km na zachód od Stryja wsi Hołobutów. Zieliński podaje, że matka została zamordowana rok później w obozie zagłady w Bełżcu<sup>2</sup>. W rzeczywistości przeżyła wojnę – w 1947 r. oboje zamieszkiwali w Krakowie przy ul. 18 stycznia 15/2<sup>3</sup>. Nie wiadomo dlaczego Zieliński utrzymywał, że matka zginęła w Bełżcu. Na jej temat w udzielanych wywiadach – inaczej niż miało to miejsce w przypadku ojca – wypowiadał się niechętnie<sup>4</sup>. Osoba matki, szczególnie zaś jej śmierć, nie znajduje wyraźnego odbicia w jego twórczości<sup>5</sup>. Również Krzysztof, syn Zielińskiego, pisząc o tragicznej śmierci dziadka, nie wspomina śmierci babci<sup>6</sup>.

Rodziców Adama Zielińskiego określa się jako zasymilowanych Żydów. Pomimo odbytych studiów prawniczych w Wiedniu oraz szczególnej uwagi dla tego miasta, ojciec wychowywał go na lojalnego obywatela polskiego<sup>7</sup>. Dla niego – żydowskiego inteligenta – polskość, tj. wszystko, co się do niej odnosiło, lecz bez katolicyzmu, odgrywała ważniejszą rolę niż żydowskość. Konsekwencją było wzrastanie syna w niereligijnej atmosferze. Ojciec, którego osoba dominowała

<sup>1</sup> T. Skoczek, *Adam Zieliński*, „Gazeta Wyborcza” (Warszawa), z dn. 23 listopada 2010 r., s. 10; tenże, *Wprowadzenie*, w: *Mój świat, moja Polska. Z Adamem Zielińskim rozmawia Leszek Żuliński*, red. T. Skoczek, Lublin – Warszawa 2010, s. 5.

<sup>2</sup> Taką informację Adam Zieliński przesłał we wrześniu 2006 r. do Instytutu Pamięci Męczenników i Bohaterów Holocaustu Jad wa-Szem w Jerozolimie. Metryki dotyczące ojca i matki, które odręcznie wypełnił, są dostępne na stronie internetowej: <https://yvng.yadvashem.org/>.

<sup>3</sup> Zob. dokumenty dotyczące uznania za zmarłych Jana Karola Rosenberga i sześciu innych osób – Archiwum Narodowe w Krakowie, zespół Sąd Grodzki w Krakowie, nr 446: 1) sygn. SGCKr, 610 – I.3.Zg.448/47; 2) sygn. SGCKr, 591 – I.1.Zg.495/47; por. *Postanowienie o umorzeniu śledztwa z dn. 9 kwietnia 2013 r.*, Instytut Pamięci Narodowej. Oddziałowa Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Katowicach, sygn. akt S 37/11/Zn.

<sup>4</sup> U. Schmidt, *Die neun Leben des Adam Zielinski*, Klagenfurt/Celovec 2009, s. 387-388. Ulrich Schmidt wspomina, że gdy w czasie prowadzonych z Adamem Zielińskim wywiadów poruszał temat matki, ten z trudem łapał oddech. Za radą przyjaciół nie podejmował w późniejszych rozmowach tej kwestii. Schmidt spekuluje, że być może Zieliński nie wspomina matki dlatego, że ona po wojnie zdecydowała się zostać w Polsce. W e-mailu z dn. 11 maja 2020 r. Schmidt napisał m.in.: „Adam bekam jedesmal, wenn das Gespräch auf seine Mutter kam, Schnappatmung, so dass ich auch nach Beratung mit Freunden beschloss, das Thema nicht mehr anzusprechen. (...) Seine Ausreise nach Wien fand 1956/57 statt. Er war also zum Zeitpunkt der Emigration knapp 30 Jahre alt. Ich frage mich jetzt nämlich, ob die Schnappatmung vielleicht damit zusammenhing, dass er seine Mutter in Polen zurückließ ohne Rücksicht auf Verluste“.

<sup>5</sup> U. Schmidt, *Die neun Leben*, s. 388.

<sup>6</sup> C. Zielinski, *Das andere Leben. Ein Fragment zu den Geburtstagen meiner Eltern*, w: Z. Zielinska – A. Zielinski – C. Zielinski, *Die Zielinskis. Zum 60. Geburtstag von Zielinski Senior im Frühling 1989 in Wien*, Wien 1989, s. 130.

<sup>7</sup> U. Schmidt, *Die neun Leben*, s. 59-60.

w tym procesie, pozwalał synowi na zadawanie pytań na wszelkie tematy oprócz religii. Jako przekonany ateista uważał, że syn sam „wybierze Boga”, gdy dorośnie<sup>8</sup>. Jeśli pojawiały się w domu elementy religijne, to tylko te o folklorystycznym charakterze. Np. ponieważ ojciec nie chciał, aby syn czuł się pokrzywdzony w stosunku do rówieśników, w domu była bożonarodzeniowa choinka, a z balkonu puszczano sztuczne ognie<sup>9</sup>. Konsekwencją dystansowania się ojca wobec tego, co żydowskie w sensie narodowym i religijnym, był fakt, że Zieliński nie poznał ani jidysz, ani hebrajskiego. Natomiast obcowanie w szkole z ukraińskimi uczniami przełożyło się na zdolność komunikowania się w ich języku<sup>10</sup>.

Po zamordowaniu ojca Adam Zieliński przeniósł się z matką do Lwowa. W styczniu lub lutym 1943 r. matka wyszła do pracy i nie wróciła. Od tego czasu Zieliński zdany był na siebie<sup>11</sup>. W opracowaniach na jego temat podaje się informację o śmierci matki, która miała miejsce w marcu 1943 r.<sup>12</sup>. Sam Zieliński wskazuje na wcześniejszą datę (styczeń lub luty), przywołując jedną z hipotez, wedle której matka została zadenuncjowana przez byłego klienta ojca<sup>13</sup>.

Po zdobyciu przez Armię Czerwoną Lwowa (27 lipca 1944 r.) Adam Zieliński zatrudnił się w fabryce wody sodowej – przed południem uczęszczał do szkoły, pracował po południu<sup>14</sup>. We wrześniu 1945 r. „repatriował” – pod nazwiskiem Zieliński – na Śląsk. Opuścił pociąg, gdy w połowie października dotarł do Krakowa<sup>15</sup>. Z jednej strony było mu obojętne, gdzie wysiadzie, gdyż – jak podkreślał, nie miał rodziny – z drugiej Kraków nie był dla niego miastem obcym. Jego bliskość nie wynikała z przynależności w przeszłości do Galicji, lecz z faktu, że było to miasto, z którego pochodziła matka<sup>16</sup>.

W Krakowie Adam Zieliński uczęszczał do Liceum Ogólnokształcącego im. Augusta Witkowskiego, które cieszyło się opinią jednej z lepszych szkół

<sup>8</sup> Tamże, s. 45, 52, 54.

<sup>9</sup> Tamże, s. 63.

<sup>10</sup> Tamże, s. 54, 357.

<sup>11</sup> Tamże, s. 101, 387.

<sup>12</sup> S. Waltoś, *Przedstawienie. Adam Zieliński*, w: A. Zieliński, *Opowiadania chińskie. Chinesische Erzählungen*, Kraków 1999, s. 6; por. K. Lipiński, „Garbate światy” albo reportaż powieściowy z XX wieku, w: *Poszukiwania i spotkania. Szkice o twórczości Adama Zielińskiego*, red. E. Białek – K. Olkusz, Wrocław 2009, s. 178; J. Łopuszański – U. Boburczak, *Adam Zieliński jako pisarz losu żydowskiego*, w: *Poszukiwania i spotkania. Szkice o twórczości Adama Zielińskiego*, red. E. Białek – K. Olkusz, Wrocław 2009, s. 29.

<sup>13</sup> U. Schmidt, *Die neun Leben*, s. 101, 387-388.

<sup>14</sup> K. Lipiński, dz. cyt., s. 178; U. Schmidt, *Die neun Leben*, s. 109; S. Waltoś, dz. cyt., s. 6.

<sup>15</sup> E. Brix, *Die Heimkehr in das eigentliche Leben*, w: *Die neunte Welle. Ein Zielinski-Lesebuch*, red. J. G. Pichler, Klagenfurt/Celovec 2009, s. 13; C. Hell, *Was jüdisch ist, wissen nur die Antisemiten. Zu den »jüdischen Erzählungen« von Adam Zielinski*, w: A. Zielinski, *Zwölf jüdische Erzählungen*, Klagenfurt/Celovec 2009, s. 211; J. Łopuszański – U. Boburczak, dz. cyt., s. 29; U. Schmidt, *Die neun Leben*, s. 113, 115.

<sup>16</sup> Tamże, s. 117, 120; S. Waltoś, dz. cyt., s. 6-7; metryka Eleonory Salomei Rosenberg w Jad waszem w Jerozolimie.

w mieście<sup>17</sup>. Tam w 1947 r. złożył egzamin maturalny<sup>18</sup>. W latach 1947-1951 studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim (UJ), a następnie w latach 1954-1956 na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie zdobył tytuł magistra. Po studiach na UJ rozpoczął pracę jako dziennikarz w Polskim Radiu w Krakowie, z którym był zawodowo związany do 1956 r. Dzięki temu miał możliwość wyjeżdżania za granicę – był m.in. w Wiedniu i Moskwie. W 1951 r. ożenił się z pochodzącą z Cieszyna, wychowaną w polskiej i niemieckiej przestrzeni językowej, Zofią Musiał (1929-2015), absolwentką polonistyki na UJ<sup>19</sup>. Rok później przyszedł na świat ich jedyny syn Krzysztof<sup>20</sup>.

Powoli Zielińscy dojrzewają do decyzji o emigracji. Motywy, które wpłynęły na jej podjęcie, są różnie prezentowane. Czytelnik polski dowiaduje się, że problemem był panujący w Polsce i innych krajach komunistycznych system polityczny, w ramach którego nie było miejsca dla osób z inteligenckim pochodzeniem, dla czytelnika niemieckojęzycznego przeznaczone jest inne przesłanie – polski antysemityzm<sup>21</sup>. Zielińscy wybrali emigrację do Austrii. Nie był to kierunek przypadkowy. Z jednej strony *przystalny Wiedeń* (niem. *gemütliches Wien*) był miastem zajmującym centralne miejsce w opowieściach ojca Zielińskiego, z drugiej tam zamieszkiwała z rodziną Leonora, kuzynka Zielińskiego – córka jego stryja Siegmunda – z którą spotkał się w czasie pobytu w tym mieście w 1955 r.<sup>22</sup>.

Adam Zieliński przyjechał do Wiednia w sierpniu 1957 r. Żona z synem przybyła dwa miesiące później. W tekstach Adama Zielińskiego i opracowaniach na jego temat ujawnia się różnica. Np. raz podaje się, że Zielińscy wyjechali do Wiednia okazjnie kupionym moskwiczem, kiedy indziej, że samochód ten Zieliński kupił w czasie pobytu w Moskwie, a następnie sprzedał, dzięki czemu pozyskał środki pieniężne na podróż do Austrii<sup>23</sup>.

W Wiedniu Adam Zieliński pracował jako goniec w firmie EXI AG zajmującej się handlem odzieżą sportową, której jednym z dyrektorów był mąż kuzynki

<sup>17</sup> J. Poprawa, *Adam Zieliński, ein Krakauer*, w: *Adam Zieliński. Porträt einer herausragenden Persönlichkeit*, red. M.A. Herman, Wien 2002, s. 57.

<sup>18</sup> E. Brix, dz. cyt., s. 13.

<sup>19</sup> A. Palej, *Interkulturelle Wechselbeziehungen zwischen Polen und Österreich im 20. Jahrhundert anhand der Werke von Thaddäus Rittner*, *Adam Zieliński und Radek Knapp*, Wrocław 2004, s. 128; S. Waltoś, dz. cyt., s. 7.

<sup>20</sup> S. Marynowicz, *Odnaleźć w sobie powołanie. Rzecz o Zofii Zielińskiej*, w: *50 lat później czyli rzecz o Zofii Zielińskiej*, red. A. Zieliński – S. Marynowicz, Kraków 2006, s. 117, 128-130.

<sup>21</sup> Por. T. Kraśko, *Z Adamem Zielińskim wiedeńskie rozmowy. Opowieść o ryzyku, uporze, chińskiej tajemnicy, bałkańskiej tragedii i wiedeńskiej nostalgii*, Kraków 1995, s. 91; S. Marynowicz, *Odnaleźć w sobie...*, s. 132-133; U. Schmidt, *Die neun Leben*, s. 147.

<sup>22</sup> Tenże, *Starcie bezpardonowe czyli Adama Zielińskiego przyjazd do Wiednia*, w: *Poszukiwania i spotkania. Szkice o twórczości Adama Zielińskiego*, red. E. Białek – K. Olkusz, Wrocław 2009, s. 49-50.

<sup>23</sup> Por. *Pierwsze podróże „za żelazną kurtynę”*, w: *50 lat później czyli rzecz o Zofii Zielińskiej*, red. A. Zieliński – S. Marynowicz, Kraków 2006, s. 108; U. Schmidt, *Die neun Leben*, s. 137-138.

Leonory. Dostarczał paczki z zamówionym towarem na pocztę bądź – na terenie Wiednia – bezpośrednio do klientów. Wspomina, że była to praca wyczerpująca fizycznie oraz wzmacniająca przekonanie o społecznej degradacji<sup>24</sup>. Uzyskiwane dochody były niskie a warunki mieszkaniowe niezadowalające – rodzina zajmowała jeden pokój znajdujący się w siedzibie firmy<sup>25</sup>.

Zieliński miał świadomość, że sposób zarobkowania, który znał z Polski, w Austrii się nie sprawdzi. Dobrą inwestycją okazały się kursy księgowości. Kolejne certyfikaty, które zdobywał, przelożyły się na awans zawodowy. Został głównym księgowym, a następnie – jako trzeci – członkiem dotychczas dwuosobowego zarządu firmy<sup>26</sup>. Okazją do ustabilizowania było przyznanie w 1959 r. Zielińskiemu i jego rodzinie austriackiego obywatelstwa<sup>27</sup>.

Doświadczenie zdobyte w EXI AG Adam Zieliński wykorzystał w prowadzeniu własnej firmy Compensa GmbH, którą założył w 1961 r. Specjalizowała się ona w handlu z Dalekim Wschodem, głównie Hongkongiem i Chinami<sup>28</sup>. Uzyskana swoboda finansowa umożliwiła mu relację życiowych pasji w postaci zainteresowania muzyką poważną i sztuką, szczególnie dalekowschodnią. Dzięki żonie, która pracowała na Uniwersytecie Wiedeńskim jako lektor języka polskiego, do jego domu przybywali intelektualiści z Polski<sup>29</sup>. Zielińscy wykształcili syna, który jest cieszącym się uznaniem w Austrii i na świecie onkologiem<sup>30</sup>.

W 1982 r. Adam Zieliński obronił na temat Chin pracę doktorską z politologii na Kensington University w Glendale (USA)<sup>31</sup>. W dowód zasług na polu ekonomicznym władze austriackie przyznały mu w 1986 r. tytuł *radcy handlowego* (niem. *Kommerzialrat*) a w 1995 r. *profesora*. W wielu publikacjach, w tym tych autorstwa Zielińskiego, pierwszy tytuł błędnie tłumaczony jest jako *doradca ekonomiczny (handlowy) rządu austriackiego*<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> Tenże, *Starcie bezpardonowe*, s. 50.

<sup>25</sup> C. Zielinski, dz. cyt., s. 126.

<sup>26</sup> U. Schmidt, *Starcie bezpardonowe*, s. 64-65.

<sup>27</sup> Tamże, s. 67.

<sup>28</sup> Tenże, *Die neun Leben*, s. 173; S. Waltoś, dz. cyt., s. 8.

<sup>29</sup> T. Kraśko, dz. cyt., s. 92; *Mój świat, moja Polska. Z Adamem Zielińskim rozmawia Leszek Zuliński*, red. T. Skoczek, Lublin – Warszawa 2010, s. 76-77; U. Schmidt, *Starcie bezpardonowe*, s. 61.

<sup>30</sup> A. Zieliński, *Na początku było dane sobie słowo...*, w: *50 lat później czyli rzecz o Zofii Zielińskiej*, red. A. Zieliński – S. Marynowicz, Kraków 2006, s. 10.

<sup>31</sup> K.A. Kuczyński, *Literacy polonofile*, w: *Austria i relacje polsko-austriackie w XX i XXI wieku. Polityka, kultura, gospodarka*, red. A. Kiszelińska-Węgrzyńska – K.A. Kuczyński, Łódź 2014, s. 252; A. Palej, dz. cyt., s. 128; T. Skoczek, *Adam Zieliński*, s. 10; tenże, *Wprowadzenie*, s. 6; S. Waltoś, dz. cyt., s. 9.

<sup>32</sup> Por. *Entschließung des Bundespräsidenten betreffend die Schaffung von Berufstiteln*, „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich“ 1971, nr 320; *Entschließung des Bundespräsidenten betreffend die Schaffung von Berufstiteln*, „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich“ 2002, nr 261.

Adam Zieliński był członkiem austriackiego i polskiego PEN Clubu, a także laureatem licznych nagród literackich i odznaczeń. Zmarł 26 czerwca 2010 r. w Wiedniu<sup>33</sup>. Jego grób znajduje się w eksponowanym miejscu na Cmentarzu Centralnym w Wiedniu – w arkadach położonych niedaleko głównej (drugiej) bramy.

## 2. Twórczość pisarska

Gdy w 1990 r. Adam Zieliński przeszedł na emeryturę, rozpoczął się kolejny etap jego życia a związany z twórczością literacką<sup>34</sup>. Jako pierwszy utwór autorstwa Zielińskiego przywołuje się opracowanie pt. *Die Zielinskis (Zielińscy)* wydane z okazji – do czego nawiązuje podtytuł – jego 60. urodzin<sup>35</sup>. Książka ta jest nieprawidłowo określana jako *album rodzinny, historia rodu, książka rodzinna, rodzinna saga, pierwsze opowiadanie*. W rzeczywistości na opracowanie, w którym zamieszczono 14 fotografii prezentujących rodzinę Zielińskich, składają się trzy teksty – artykuł Zofii Zielińskiej o polsko-austriackich relacjach teatralnych w XIX i XX w., fragment powieści Zielińskiego pt. *Garbaty świat* oraz wspomnienia z dzieciństwa syna Krzysztofa.

Twórczość Adama Zielińskiego obejmuje powieści, opowiadania, teksty publicystyczne oraz wywiady z nim przeprowadzone. Jego teksty ukazywały się jako zwarte publikacje oraz – jako fragmenty powieści, samodzielne opowiadania, artykuły – w czasopiśmie i Internecie. Sam Zieliński podkreśla: „jestem (...) autorem 43 publikacji literackich w sześciu językach”<sup>36</sup>. Gdyby powyższą liczbę odnosić do opracowań zwartych, będzie ona przesadzona. Zieliński często jako niezależne publikacje traktuje kolejne wydania (w tym tłumaczenia) powieści – nierzadko pod innym tytułem niż pierwowzór – a także zbiory opowiadań, na które składają się opowiadania wcześniej wydane oraz nowe. Sposobnością do realnej oceny – pod względem ilościowym – twórczości Zielińskiego jest inicjatywa redaktorów Wieser Verlag z Klagenfurtu wydania jego dzieł wszystkich. Ukazały się one w 2004 r. w formacie kieszonkowym w 10 tomach, które łącznie obejmują 1780 stron<sup>37</sup>. W języku polskim wydano sześć powieści Zielińskiego, osiem zbiorów opowiadań, cztery zbiory tekstów publicystycznych i cztery wywiady-rzeki. Do tego należy doliczyć teksty ogłaszane w różnych czasopiśmie, które później publikowano w wydawnictwach zwartych.

<sup>33</sup> Adam Zieliński. In Memoriam. In *meinem Objektiv*. Zm. 26.VI.2010 r., Biblioteka Polskiej Akademii Nauk – Stacji Naukowej w Wiedniu, 222 DŽS 30/2010.

<sup>34</sup> B. Faron, *Posłowie*, w: A. Zieliński, *Holobutów. Dwa opowiadania. Zwei Erzählungen*, Kraków 1998, s. 50.

<sup>35</sup> Z. Zielinska – A. Zielinski – C. Zielinski, *Die Zielinskis. Zum 60. Geburtstag von Zielinski Senior im Frühling 1989 in Wien*, Wien 1989.

<sup>36</sup> *Mój świat, moja Polska*, s. 157.

<sup>37</sup> A. Zielinski, *Werkausgaben in zehn Bänden*, Klagenfurt/Celovec 2004.

Porównując niemieckie i polskie wersje utworów Adama Zielińskiego, można dostrzec ujawniające się różnice. Sam Zieliński ma tego świadomość, gdy stwierdza, że polskie teksty nie były tłumaczone, ale pisane na nowo<sup>38</sup>. Są one dłuższe od niemieckich, zawierają więcej kontrowersyjnych stwierdzeń, są mniej „ugładzone”. Biorąc pod uwagę fakt, że Zieliński wyraźnie pragnie uznania za wybitnego literata, gdyż często podkreśla, że jest trzecim w historii Polakiem, który pisze jednocześnie po niemiecku i polsku<sup>39</sup>, co stanowi okazję – jego zdaniem – do wyzwolenia się z prowincjonalizmu, w który uwikłani są piszący po polsku<sup>40</sup>, można postawić hipotezę, że jest odwrotnie – tekstem pierwotnym jest ten w języku polskim i to w sytuacji, gdy jako pierwsze publikowane są utwory w języku niemieckim.

W swych dziełach Adam Zieliński prezentuje przeszłość i terażniejszość żywo, realistycznie, na sposób reporterski. Ich akcja rozgrywa się m.in. w Polsce, Austrii, na Ukrainie, w Rosji, Chinach, Hongkongu, USA. Dostrzega się obecne w utworach wątki autobiograficzne, w tym chęć rozliczenia przeszłości. Ta ostatnia tendencja wyraźnie odnosi się do Austriaków, którzy zdaniem Zielińskiego nadal są uwikłani w brunatne dziedzictwo, oraz do Polaków, których codzienność była i nadal jest naznaczona prowincjonalizmem, kołtuństwem, nietolerancją i wrogością wobec tego, co obce, szczególnie zaś antysemityzmem, który Zieliński określa mianem zoologicznego. Polakom jest – jego zdaniem – trudno przezwyciężyć antysemityzm, gdyż stanowi on element strukturalny dwóch ważnych instytucji – państwa polskiego i Kościoła katolickiego<sup>41</sup>.

### 3. Literackie odbicie Wiednia

Wiedeń jest miastem, które stanowi ważny motyw w twórczości literackiej oraz publicystyce Adama Zielińskiego. To miasto, w którym edukował się jego ojciec i o którym wiele mu opowiadał; to miasto, w którym osiedlił się Zieliński, spędził więcej niż połowę życia i został pochowany.

W kontekście austriackiej stolicy na uwagę zasługuje powieść *Wiedeńczycy*. Adam Zieliński prezentuje w niej tytułowe miasto i jego mieszkańców. Jeden z bohaterów powieści przygotowuje przewodnik po Wiedniu. Wskazuje w nim, że to miasto wyjątkowe, niepowtarzalne, o długiej historii, która zaczyna się daleko przed powstaniem tam rzymskiej osady Vindobona. Wiedeń stanowią nie tylko

<sup>38</sup> *Spotkanie z Adamem Zielińskim*, „Polonika” 18 (1995-1996), s. 6-7.

<sup>39</sup> A. Zieliński, *Ku Europie*, Kraków 2003, s. 23.

<sup>40</sup> Por. *Spotkanie*, s. 6.

<sup>41</sup> Por. A. Zieliński, *Na początku było*, s. 24; A. Zieliński, *Bić Żyda*, „Przegląd” 5 (2008), s. 34-37; U. Schmidt, *Die neun Leben*, s. 330, 334, 371; *Mój świat, moja Polska*, s. 86-87; A. Zieliński, *Fotoplastykon. Stryj, Lwów, Kraków, Wiedeń i niemal cały świat*, red. K. Olkusz, Wrocław 2009, s. 43-44.

osoby zamieszkujące tam na stałe, lecz także ci, którzy codziennie dojeżdżają tam do pracy z terenów podmiejskich. Nie wolno zapominać także o przebywających w Wiedniu nielegalnie, tj. bez oficjalnego meldunku. Biorąc pod uwagę powyższe grupy, Wiedeń będzie społecznością przekraczającą liczbę 2,2 mln. Wydaje się, że pod względem religijnym Wiedeń znajduje się pod wpływem Kościoła katolickiego. W rzeczywistości to miasto wielowyznaniowe i wieloreligijne. Na mentalność mieszkańców stolicy wpływ wywiera od wieków bliskość cesarskiego dworu. To on przyciąga ludzi wybitnych – architektów, artystów, uczonych – a także rzesze turystów<sup>42</sup>. Ci ostatni mają okazję do skorzystania z uciech oferowanych przez miasto – przede wszystkim z dobrego wina i towarzystwa pięknych wiedeńek, które „znają się na ornitologii” i dlatego „można im w tej dziedzinie zaufać”<sup>43</sup>.

Wiedeń nie ustępuje światowym metropoliom takim jak Rzym, Londyn, Nowy Jork, Paryż, Madryt. To miasto pełne atrakcji krajobrazowych oraz architektonicznych, tętniące życiem kulturalnym, w tym teatralnym i operowym, oferujące wnętrza pięknych kościołów i obficie zaopatrzone muzea. W wiedeńskich halach targowych można kupić najwyższej jakości owoce, warzywa, przede wszystkim zaś kwiaty. Liczne cmentarze stanowią sposobność do spotkania z takimi wybitnymi osobami jak np. Mozart. Z Wiednia niedaleko do innych miejsc, które również oferują turystom liczne atrakcje<sup>44</sup>.

Elementem strukturalnym Wiednia są jego mieszkańcy. To społeczność charakteryzująca się potrójną ambiwalencją – w spojrzeniu na siebie, na innych wiedeńczyków, wreszcie na pochodzących spoza stolicy, szczególnie zaś imigrantów. W powieści *Wiedeńczycy* refleksja na temat tytułowych bohaterów zaprezentowana została przy okazji badań nt. *Mitterwurzgasse – casus: Wiedeń*. Szukając „średniego wiedeńczyka”, znaleziono go na Mitterwurzgasse. To autentyczna ulica w Neustift am Walde, w północno-zachodniej części Wiednia, znajdującej się w Döbling, tj. w 19. dzielnicy. Miejscem, w którym można znaleźć odpowiedź na pytanie, kim jest przeciętny mieszkaniec Wiednia, są tamtejsze winiarnie, tzw. *heurigery*<sup>45</sup>. Okazuje się, że wiedeńczyk to człowiek, którego życie naznaczone jest wiecznym niezadowoleniem. „Przy dużym pucharze szlachetnego trunku wiedeńczyk daje się poznać jako człowiek umiejący cieszyć się życiem, ale (...) mimo to jest on również osobnikiem w zasadzie bezustannie skłonny do narzekań. (...) Wiedeńczyk, który nie może ponarzekać, czuje się tak, jakby mu czegoś brakowało. Innymi

<sup>42</sup> A. Zieliński, *Wiedeńczycy*, Wrocław 2003, s. 90-93.

<sup>43</sup> Tamże, s. 93. Powyższe, o erotycznym zabarwieniu stwierdzenie, nie zostało zawarte w niemieckiej wersji powieści; zob. tenże, *Wien. Ein Fall*, Klagenfurt/Celovec 2002, s. 76.

<sup>44</sup> Tenże, *Wiedeńczycy*, s. 185-190.

<sup>45</sup> Tamże, s. 13. Określenie *heuriger* pochodzi od funkcjonującego w południowych Niemczech, Austrii i Szwajcarii terminu *heurig*, który oznacza tegoroczny i (w przestrzeni wiedeńskiej) odnosi się do zwyczaju serwowania wyprodukowanego w danym roku wina.

słowy, mieszkaniec stolicy Austrii dał się nam poznać jako mistrz w wyszukiwaniu powodów do wiecznego utyskiwania<sup>46</sup>.

Wiedeńczyk jest człowiekiem skrajności: „jest genialny i jednocześnie głupi, szlachetny i nikczemny, nienawidzący ludzi, a przy tym jakże ludzki, używający życia, a równocześnie ascetyczny, twórczy i ograniczony, egoistyczny i hojny, skomplikowany i prosty, wierny Kościołowi i bezbożny, nacjonalistyczny i kosmopolityczny, obyty w świecie i prowincjonalny, rozumny i zidiociały, anioł i diabeł, antychryst i apostoł równocześnie. Wiedeńczyk jest w zasadzie samotny, rzadko udziela się społecznie. Najczęściej nie potrafi znaleźć w ciągu swojego żywota choćby kilku przyjaciół<sup>47</sup>.

Wiedeńczycy żyją intensywnie. To także odnosi się do ich życiowego końca, czego potwierdzeniem są bogate pogrzeby – w dobrym tonie jest mieć taki. „Jeśli dla wiedeńczyka coś ma znaczenie, to przede wszystkim miejsce wiecznego spoczynku. Piękny cmentarz, imponujący nagrobek – to największe jego marzenie. W tym mieście mówi się o pięknym pogrzebie (schöne Leich!). Stwierdzenie, że pogrzeb był rzeczywiście wspaniały, jest największym komplementem (dla rodziny?). Nie należy się więc dziwić, że każdy rozsądny obywatel tego miasta, już od młodych lat, zaczyna oszczędzać na swój pochówek. Opowiadanie o tym, że wpłaca się składkę do kasy pogrzebowej, cieszy się uznaniem wśród przyjaciół. I tak jest najlepiej, bo gdy zajdzie potrzeba, nie trzeba będzie zdawać się na krewnych i liczyć na to, że będą oni pielęgnować kwiatki na grobie. Wiedeńczyk wie doskonale, że krewni nie zrobią tego nawet wtedy, kiedy zostaną hojnie obdarowani w testamencie<sup>48</sup>.

W życiu wiedeńczyków jest miejsce na podziw, a jednocześnie na nienawiść. Uczucia te chętnie kanalizowane są w stosunku do osób wybitnych, znanych. Do tej dwoistości – zwanej po niemiecku *hassliebe* – zawarto odniesienie w powieści *Garbaty świat...* w kontekście wiedeńskiego zamiłowania do opery. „Opera Wiedeńska jest historią tego miasta, jego dumą, jego rozpaczą, ambicją. Każdy (każdy?) wiedeńczyk marzy jednak w duchu o tym, aby jej dyrygentowi powinęła się noga. Czy może być coś piękniejszego nad stwierdzenie, że znowu mu się nie powiodło? Raczej wybaczyłoby się samemu Hitlerowi niż niefortunemu artyście. Nigdy! Każdemu to, na co zasługuje! Wiedeńczyk doznaje wprost uczucia rozkoszy, kiedy geniusz muzyczny, jeszcze wczoraj uwielbiany, dziś zostaje strącony z piedestału. Wkrótce też będzie wiwatował na cześć nowego mistrza. To więcej niż mistrz, to nowy Bóg – Bóg, który przynajmniej dzisiejszego wieczora wprawi go w zachwyty. Wszystko wedle zasady: «Umarł król, niech żyje król!»<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Tamże, s. 15.

<sup>47</sup> Tamże, s. 19.

<sup>48</sup> A. Zieliński, *Garbaty świat czyli krótki reportaż z XX wieku*, tł. Z. Zielińska, Kraków 1993, s. 23.

<sup>49</sup> Tamże, s. 21-22.



Wiedeńczycy, sami będąc ambiwalentnymi osobowościami, w podobny spoglądają na cudzoziemców. Z jednej strony ujawnia się niechęć wobec nich, z drugiej zaś są oceniani jako potrzebni, aby wykonywać prace fizyczne<sup>50</sup>. Nie traktuje się ich jako równych sobie. Leszek Żuliński, który przeprowadził wywiady z Adamem Zielińskim, wspomina pewne wydarzenie z Wiednia: „Staliśmy (...) na wiedeńskim chodniku. Przechodziła starsza pani, która nas ofuknęła, że tarasujemy drogę. Zieliński nie pozostał dłużny – odpyskował jej kilkoma słowami. A mnie wyjaśnił, że ta dama nigdy by nie podniosła w takiej sytuacji głosu, gdyby nie słyszała, że rozmawiamy po polsku – to nie nasza obecność na chodniku, lecz nasze pochodzenie wywołało jej nieprzychylną reakcję”<sup>51</sup>.

Pomimo zmiennego nastawienia wiedeńczyków do przybyszów oraz konfliktów w samej społeczności imigranckiej, Wiedeń pozostaje miastem, które przyciągało i nadal przyciąga licznych cudzoziemców<sup>52</sup>. Ich funkcjonowanie naznaczone jest wieloma problemami. Nie ma w ich codzienności miejsca na piękno, które symbolizowane jest poprzez modry Dunaj. Ma on inny kolor – „w najlepszym wypadku srebrzystoszary, jeśli nie całkiem szary lub nawet ołowiany”<sup>53</sup>. W konsekwencji „rozczarowanie ustępuje z wolna bezradności, bo przybysz nie jest w stanie określić koloru tej rzeki, utożsamianej przy wtórze nuconego przez ojca i dziadka walca z czymś dalekim, wytęsknionym i tak trudnym do nazwania”<sup>54</sup>.

Pochodzący spoza Wiednia, nawet gdyby spędzili tam większość życia, nie są traktowani jako swoi. Z tego powodu nie akceptuje się, gdy wypowiadają opinie nt. stolicy i jej „prawdziwych” mieszkańców. Leski, bohater powieści *Garbaty świat...*, ma tego świadomość, gdy pokornie stwierdza, że w Wiedniu mieszka „dopiero trzydzieści lat. To w końcu tylko połowa ludzkiego życia. Dlatego niczego mi (...) nie wolno. Jestem tu ciągle obcy”<sup>55</sup>.

Brak akceptacji ze strony wiedeńczyków wzmaga rozterki dotyczące tożsamości przybyszów. Katarzyna, bohaterka powieści *Powrót*, która większość życia spędziła w Austrii, zastanawia się nad sobą: „Właściwie nie jest już Polką, ale jeszcze nie jest Austriaczką. Czy to się kiedyś zmieni? Czy też będzie do końca życia odpowiadała unikami na pytanie o pochodzenie”<sup>56</sup>.

Problemem cudzoziemca jest jego „pokraczne” imię i nazwisko. Pewna wiedeńska chwali się przyjaciółce polskim kochankiem o imieniu Wawrzyniec.

<sup>50</sup> Tenże, *Wiedeńczycy*, s. 328.

<sup>51</sup> L. Żuliński, *Wiedeń – straszne centrum Europy?*, w: *Poszukiwania i spotkania. Szkice o twórczości Adama Zielińskiego*, red. E. Białek – K. Olkusz, Wrocław 2009, s. 137-138.

<sup>52</sup> A. Zieliński, *Cichy Dunaj*, Warszawa 1994, s. 14.

<sup>53</sup> Tamże, s. 9.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tenże, *Garbaty świat*, s. 12, 24.

<sup>56</sup> Tenże, *Powrót*, Kraków 1996, s. 113.

Ta stwierdza z dezaprobatą: „Wawrzy... Waw... Co za obrzydliwe imiona nadają tym Polakom. Właściwie nie do wypowiedzenia. Cały ich kraj jest jakiś taki pokręcony. Niczego u nich nie da się normalnie wymówić”<sup>57</sup>.

Cudzoziemiec to ktoś z niezmywalnym stygmatem w postaci obcego akcentu. Rozmawiając z kimś takim wiedeńczyk – prędzej czy później – zada pytanie o pochodzenie i nie będzie miało znaczenia, że pytany spędził w Wiedniu więcej niż połowę życia<sup>58</sup>. W takiej sytuacji warto pamiętać o dobrej radzie – nie należy przyzwać, że się pochodzi z Europy Wschodniej, szczególnie zaś Rosji. Inaczej może się zdarzyć, że rozmówca się rozczuli i rozpocznie opowieść „o własnych przeżyciach na Froncie Wschodnim w latach 1942-1943 i o akcjach przeciw tym przeklętym partyzantom na Bałkanach – w końcu dostał przecież za to Żelazny Krzyż. Zachodnioeuropejskie pochodzenie nieznajomego jest dlatego zawsze pożądanym pretekstem do przedstawienia własnych czynów bohaterskich, dokonanych – w czasie ostatniej wojny dla Führera – «dla ojczyzny»”<sup>59</sup>.

Problemem cudzoziemców w Wiedniu jest to, że nie potrafią docenić tamtejszych skarbów, tj. urody wiedeńskich a przede wszystkim wina. To ostanie mogą tylko zrozumieć wiedeńczycy – inni, w tym przybysze z takich krajów jak Turcja, Polska czy Kosowo, nie mają na temat winnej kultury pojęcia<sup>60</sup>. Tego typu braki wiedeńczycy są gotowi przebaczyć, pod warunkiem, że przybysz będzie posiadał pieniądze i to duże. Zieliński wyznaje: „to miasto, Wiedeń, można tak naprawdę porwać za sobą tylko jednym, mianowicie pieniędzmi! I to – szczerze mówiąc – ogromną mamoną! Tylko forsa daje władzę! Pieniądze! Uwielbiam je, was natomiast, razem z waszym miastem, nienawidzę!”<sup>61</sup>.

Mitem, który odszedł w zapomnienie, jest wielokulturowość Wiednia. Dobrze o tym wiedzą politycy. Platzensky, jeden z bohaterów powieści *Powrót*, stwierdza dobitnie: „Niech Bóg broni! Słowiańskie pochodzenie, udowodnione politykowi z Wiednia, to właściwie koniec (...) kariery. Dawniej, ach, były w tej Austrii czasy... Co drugi austriacki hrabia pochodził z krajów, gdzie nazwiska kończyły się na «ski». (...) Ale dziś nazwisko «Placeński» nie ułatwiłoby nikomu politycznej kariery”<sup>62</sup>.

Obecna w codzienności wiedeńczyków ambiwalencja przekłada się na zdolność do fascynacji tym, co skrajne. W tym kontekście Adam Zieliński odnosi się do ich podziwu dla Adolfa Hitlera i szerzej dla czasów II wojny światowej –

<sup>57</sup> Tenże, *Twarze*, Kraków 2000, s. 27. W niemieckiej wersji powyższa opinia jest stonowana: „müssen denn die Polen wirklich derart unaussprechliche Namen tragen?”; zob. tenże, *Die gekaufte Frau und andere Erzählungen*, Klagenfurt/Celovec 2004, s. 66.

<sup>58</sup> Tenże, *Powrót*, s. 211.

<sup>59</sup> Tenże, *Garbaty świat*, s. 13.

<sup>60</sup> Tenże, *Wiedeńczycy*, s. 308-309.

<sup>61</sup> Tamże, s. 313.

<sup>62</sup> Tenże, *Powrót*, s. 84-85.

w tym do zbrodni, których wiedeńczycy się dopuszczali na terenie Galicji Wschodniej. Jeden z bohaterów powieści *Powrót* wspomina: „Jako wyrostek pobiegłem na Plac Bohaterów w Wiedniu, gdzie jedna trzecia mieszkańców stolicy Austrii skandowała jakby w transie: Heil Hitler! Heil Hitler! Heil..., co w owym historycznym momencie znaczyło: Niech przez dziesięć tysięcy lat żyje połączenie Austrii z Wielką Rzeszą Niemiecką! Ooo, jeszcze dziś słyszę brzęk rozbijanych szyb w żydowskich sklepach i mieszkaniach”<sup>63</sup>. Do dzisiaj wielu nie chce się rozliczyć z brunatną przeszłością, traktując takie oczekiwania z niezrozumieniem, a raczej preferuje się hasła typu „Austria dla Austriaków”<sup>64</sup>.

#### 4. Polacy w Wiedniu

Współczesne dzieje społeczności polskiej w Wiedniu rozpoczynają się w latach 80. XX w., m.in. jako konsekwencja stanu wojennego. Adam Zieliński zwraca uwagę, że Polacy pojawiali się w tym mieście znacznie wcześniej. Wskazuje na dwie znane postaci – króla Jana III Sobieskiego (1629-1696) i premiera Kazimierza Badeniego (1846-1909). Odniesione przez Sobieskiego zwycięstwo nad Turkami pod Wiedniem w 1683 r. nie spotkało się z wdzięcznością ze strony Habsburgów. Zieliński stwierdza: „król z Wilanowa pozbawiony został przez austriackiego cesarza wielu honorów zwycięstwa. Ach, ci Habsburgowie umieli zawsze wygrywać intrygi wzmacniające ich władzę, doprowadzając je do największej perfekcji: tu wydali córkę za mąż za władcę z sąsiedniego kraju, tam – znowu córkę władcy z sąsiedniego kraju sprowadzili do Wiednia, aby ją wydać za habsburskiego małżonka”<sup>65</sup>. Badeni także nie został doceniony – nie ze strony Habsburgów, lecz „braci Słowian”. Zieliński komentuje tę sytuację: „I wiecie, państwo, kto go utracił? Nie wiecie? A ja wiem! Nie Niemcy, i nie Austriacy, lecz właśnie bracia Słowianie. Głównie Czesi. Bo z obcymi łatwiej się pogodzić, niż z własnym rodzeństwem”<sup>66</sup>.

„Galicyski sentyment” sprawiał, że Polaków w Wiedniu traktowano w powojennych dekadach z sympatią. Adam Zieliński wspomina: „Kiedy razem z żoną wnosiliśmy do Rektora Uniwersytetu Wiedeńskiego o zezwolenie na studia (to było w latach 1958-1959), zwolniono nas od wszelkich opłat, bo pochodzimy z... Galicji. «Od swoich nie pobiera się żadnych kwot»”<sup>67</sup>. Uległo to zmianie w latach 80., gdy do Wiednia przybyła znaczna, bo czterystutysięczna grupa Polaków<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> Tamże, s. 178-179.

<sup>64</sup> Tamże, s. 217-218.

<sup>65</sup> Tenże, *Garbaty świat*, s. 41; por. tenże, *Wiedeńczycy*, s. 190.

<sup>66</sup> Tenże, *Powrót*, s. 73-75.

<sup>67</sup> *Mój świat, moja Polska*, s. 174.

<sup>68</sup> Tamże, s. 66.

Powód, który towarzyszył Polakom osiedlającym się w Wiedniu, nie miał politycznego oraz odnoszącego się do świata intelektu i kultury charakteru. Chodziło o realizację pragnienia lepszego, tj. obfitego pod względem materialnym życia. Nieskuteczne okazywały się próby zniechęcenia do osiedlenia się na „zgniłym” Zachodzie, które podejmowane były przez przedstawicieli władz peerelowskich<sup>69</sup>. Innym powodem wyboru Wiednia za cel podróży było dogodne połączenie kolejowe, które realizowane było przez ekspres „Chopin”<sup>70</sup>.

Polacy, którzy przybywają do Wiednia, zwracają uwagę, że mieszkającym tam rodakom dzieje się lepiej niż w ojczyźnie. Leon, polski działacz komunistyczny z *Garbatego świata...*, podziwia przyjaciela z czasów studenckich: „Niewiarygodne, jak ten Leski wygląda... Jest pełen energii, zadbany, powiedzmy nawet, bardzo zadbany... elegancko ubrany, przyjemnie popatrzeć”<sup>71</sup>. Związana z Leskim młoda Polka Jola wychwala wiedeńską codzienność: „czuję taki głód pięknych rzeczy. Ten wasz austriacki zalew towarów! Co mnie na przykład zachwyca, to ogromna ilość butów w waszych sklepach. O Boże, gdybyś widział te pustki w polskich sklepach z butami. Te wasze czółenka to marzenie każdej polskiej dziewczyny”<sup>72</sup>.

Dłuższy pobyt w Wiedniu przekłada się na bardziej stonowane opinie. Leski tłumaczy odwiedzającemu go znajomemu z Polski, że życie na emigracji nie jest łatwe – odnosi się to do innych Polaków przebywających poza ojczyzną, jak również do kraju, który ich przyjął. Mówi: „Każda emigracja, także i nasza polska, jest na ogół skłócona. Polaryzacja jej nasila się z upływem lat spędzonych poza krajem. Każdy emigrant ma własne pomysły na ratowanie ojczyzny. Tylko te uważa za słuszne. Przyłącza się do grupy podobnie myślących i nie toleruje innych. W ten sposób powstają ośrodki wzajemnych zależności. Pamiętaj o tym, że emigrant musi sam na siebie zarobić, na codzienny chleb i dach nad głową. Za wszystko trzeba płacić wysoką cenę, a zarobić jest bardzo trudno. Przynależność do jakiegoś ośrodka może to ułatwić, ale równocześnie wymaga podporządkowania. Wcześniej czy później taki ośrodek wydaje politycznego przywódcę, który dla swoich zwolenników staje się szybko półbogiem. Któż to jest taki «przywódca»? Ktoś, kto ludziom przewodzi, skupia wokół siebie zwolenników i zmusza ich do wzajemnej lojalności i pomocy. I tu powstaje właśnie nowy problem. Jak przewodzić ludziom, jak podtrzymywać to poczucie wzajemnej lojalności, i to podtrzymywać je przez długie lata? I jak zareagować, gdy pewnego dnia poczucie wzajemnej lojalności zaczyna słabnąć? Mój drogi, wszystko na świecie z czasem się kończy, w tym i marzenie emigracji, aby powrócić do kraju. (...) Lo, jednym z twoich wielkich błędów jest chęć

<sup>69</sup> A. Zieliński, *Garbaty świat*, s. 99-100.

<sup>70</sup> C. Zieliński, dz. cyt., s. 128.

<sup>71</sup> A. Zieliński, *Garbaty świat*, s. 89.

<sup>72</sup> Tamże, s. 100.

podporządkowania życia rzekomym niewzruszonym zasadom, włącznie z urojonym patriotyzmem. Czy pamiętasz może jeszcze angielskie przysłowie: «*The very first task of an emigrant is to survive!*». (...) Niestety, wy w kraju nie rozumiecie jeszcze wielu mechanizmów. Jeżeli mianowicie raz decydujesz się na emigrację, wchodzisz definitywnie w inny świat. Coraz bardziej oddalasz się od kraju rodzinnego! Przekroczyłeś raz granicę i od razu nadałeś swojemu życiu inny bieg. Raz na zawsze! Dzieje się coś dziwnego: Ty jesteś tu (!), a tam (!) są oni, twoi bliscy. Taka jest niestety rzeczywistość, nasza emigracyjna rzeczywistość! Rozglądasz się wokół i widzisz samych obcych. Z każdym dniem coraz mniej swoich, coraz więcej obcych. Nie masz już się na kim oprzeć. Emigracja (...) wymaga żelaznego charakteru i woli z hartowanej stali”<sup>73</sup>.

Życie Polaków w Wiedniu było problematyczne. Łatwiej miały kobiety, szczególnie te urodziwe, trudniej mężczyźni<sup>74</sup>. W latach 80. Polacy zajmowali się handlem obwoźnym, którego symbolem był *Meksyk*, wiedeńskie targowisko, oraz nielegalną pracą na budowach<sup>75</sup>. Ich sytuacja naznaczona była tymczasowością – nie planowali się osiedlać w stolicy, lecz dorobić i wrócić do domu. Z tego powodu „żyli na ogół jak psy, spali najczęściej po pięciu, sześciu w jednym aucie, bo za darmo. Myli się zwykle na wiedeńskich dworcach lub na lotnisku, bo gdzież by? Jedli przywiezione z Polski konserwy i popijali wodą z kranu. Tylko jedno było ważne: możliwie szybko, jak najszybciej zarobić pieniądze, te przekłete, wymarzone, nade wszystko potrzebne pieniądze, i uciec z powrotem do domu, do żon, dzieci, rodziców. Ich ciężka sytuacja materialna nie pozwalała w Wiedniu ani na sentymenty, ani na odrobinę seksu, bo kurwy żądały sum, za które można było w domu sprawić nowe okno – pomyśleć tylko – całe nowe okno! Byli zgłodniaли baby jak wilki. Może niejeden byłby gotów mimo przemęczenia i bezgranicznego wyczerpania sam sobie ulżyć, ale gdzie? Gdzie? W końcu każdy z nich był dzień i noc z paroma kolegami i na onanizm nie znalazłby intymnego kąta”<sup>76</sup>.

Początkowy entuzjazm wobec polskich przybyszów dość szybko zamienił się w znużenie, a następnie zniechęcenie ich obecnością. Brak wsparcia finansowego w stosunku do tych, którzy poprosili o azyl, przełożył się na wchodzenie Polaków w konflikt z prawem. Zieliński wspomina: „po pewnym czasie sprawa polska się nad Dunajem przejadła i nagle wyschły wszelkie źródła pomocy materialnej. Wtedy właśnie zaczęły się masowe kradzieże samochodów, prostytutka, włamania i pijatyki zdeterminowanych swą beznadzieją Polaków. Ta sytuacja zdominowała następne lata, ale czy na darmo zwykło się mawiać, że czas to straszny lekarz w swym ślepych

<sup>73</sup> Tamże, s. 89-90.

<sup>74</sup> Tamże, s. 94-95.

<sup>75</sup> S. Marynowicz, *Homo homini lupus est*, w: *Poszukiwania i spotkania. Szkice o twórczości Adama Zielińskiego*, red. E. Białek, K. Olkusz, Wrocław 2009, s. 85.

<sup>76</sup> A. Zieliński, *Garbaty świat*, s. 95.

bezrozumie... Z latami wielu uciekinierów znad Wisły opuściło Austrię, nastąpiła masowa emigracja do Afryki Południowej, Kanady, Australii, USA, do Danii, Holandii, Szwecji<sup>77</sup>.

Powyższa powieściowa ocena środowisk emigracyjnych koresponduje z tym, co Adam Zieliński pisał na ten temat w tekstach publicystycznych: „W Wiedniu nie utrzymywaliśmy zbyt bliskich kontaktów z tamtejszymi Polakami, aby uniknąć typowych dla polskiego środowiska tamtych lat intryg, waśni, nienawiści oraz aż nazbyt widocznych wpływów ówczesnych organizacji wywiadowczych PRL-u. Był to okres bardzo trudny dla ludzi pochodzenia polskiego. I tylko ten, kto potrafił uciec, wyrwać się z owego specyficznego polskiego koła, miał szansę przetrwania. Niemniej przez wszystkie te lata otrzymywaliśmy polską prasę, obserwowaliśmy z wielką uwagą rozwój sytuacji w kraju i – rzecz oczywista – pomagaliśmy w Polsce, komu tylko mogliśmy i jak tylko mogliśmy. Moja żona, wykładając polonistykę w Instytucie Sławistyki Uniwersytetu Wiedeńskiego, była kimś w rodzaju nieoficjalnego ambasadora dla wielu naszych rodaków, których losy rzuciły do Austrii, a którzy z przedstawicielami Polski Ludowej nie chcieli lub po prostu nie mogli się kontaktować<sup>78</sup>.”

Krytycznie oceniając wiedeńską Polonię, Adam Zieliński jest niekonsekwentny, gdyż nie identyfikując się z nią, jednocześnie domaga się uznania za najwybitniejszego jej przedstawiciela. Narzeka, że nie doceniają go polskie instytucje funkcjonujące w Wiedniu, w tym polska ambasada. Nie dostrzega się, że należy go uszanować – jak podkreśla – „najstarszego i w pewnym sensie najbardziej prominentnego reprezentanta Polonii w Wiedniu<sup>79</sup>”. Wśród osób, które nie poznały się na jego osobie, była m.in. Irena Lipowicz, ambasador polska w Wiedniu, którą Zieliński nieuprzejmie określa „profesor doktor L.”, „ambasador Irena L.” „pani L.” lub tylko „Irena L.”<sup>80</sup>. Obok ambasady inną instytucją, którą Adam Zieliński negatywnie osądza, jest Instytut Polski w Wiedniu, którego pracownicy, zamiast docenić Zielińskiego, zajmują się kimś takim jak Radek Knapp<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> *Mój świat, moja Polska*, s. 66.

<sup>78</sup> T. Kraško, dz. cyt., s. 92.

<sup>79</sup> A. Zieliński, *Fotoplastykon*, s. 65.

<sup>80</sup> Tamże, s. 64-65, 68-69, 72-73. W wydaniu niemieckim nazwisko Lipowicz podane zostało w pełnym brzmieniu; zob. A. Zieliński, *Höre nie auf zu lernen. Begegnungen, Fehden, Versöhnungen, Erinnerungen*, Klagenfurt/Celovec 2007, s. 97-99, 101, 103-106, 328.

<sup>81</sup> Tenże, *Fotoplastykon*, s. 70-71, 75; por. *Mój świat, moja Polska*, s. 170-172. Radek (Radosław) Knapp to urodzony w 1964 r. w Warszawie pisarz, który od 1976 r. zamieszkuje w Wiedniu.

## Zakończenie

Dzieje współczesnej społeczności polskiej w Wiedniu rozpoczynają się w latach 80. XX w. jako konsekwencja panujących w kraju trudnych warunków ekonomicznych oraz niestabilnej sytuacji politycznej, której wyrazem był m.in. stan wojenny. Adam Zieliński należy do Polaków, którzy przybyli do Wiednia trzy dekady wcześniej. Jego żydowskie pochodzenie oraz motywacje, które towarzyszyły mu przy podejmowaniu decyzji o emigracji, wpłynęły na zdystansowanie wobec polskiego środowiska w Wiedniu. Nie oznacza to jednak, że było mu ono obojętne, czego potwierdzeniem są utwory literackie, w których znajduje ono wyraźne odbicie. Zieliński jawi się jako bystry obserwator, który gotowy jest na złamanie wszelkich tabu, aby ukazać panującą rzeczywistość. Nie jest do końca wierny tej zasadzie, gdy proponuje odmienną narrację czytelnikowi polskiemu i temu pochodzącemu z niemieckiego kręgu językowego. Podkreślając trzymanie się z daleka od rodaków oraz polskich instytucji w Wiedniu, co miało uwypuklić jego obiektywizm, Zieliński nie pozostaje do końca wierny tej zasadzie, gdy domaga się bycia uznanym za prominentnego przedstawiciela społeczności polonijnej.

## Bibliografia

- Adam Zieliński. *In Memoriam. In meinem Objektiv. Zm. 26.VI.2010 r.*, Biblioteka Polskiej Akademii Nauk – Stacji Naukowej w Wiedniu, 222 DŽS 30/2010.
- Archiwum Narodowe w Krakowie, zespół Sąd Grodzki w Krakowie, nr 446: 1) sygn. SGCKr, 610 – I.3.Zg.448/47; 2) sygn. SGCKr, 591 – I.1.Zg.495/47.
- Brix, E., *Die Heimkehr in das eigentliche Leben*, w: *Die neunte Welle. Ein Zielinski-Lesebuch*, red. J.G. Pichler, Klagenfurt/Celovec 2009, s. 11-18.
- E-mail od Ulricha Schmidta z dn. 11 maja 2020 r.
- Entschließung des Bundespräsidenten betreffend die Schaffung von Berufstiteln*, „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich“ 1971, nr 320.
- Entschließung des Bundespräsidenten betreffend die Schaffung von Berufstiteln*, „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich“ 2002, nr 261.
- Faron, B., *Posłowie*, w: A. Zieliński, *Hołobutów. Dwa opowiadania. Zwei Erzählungen*, Kraków 1998, s. 49-58.
- Hell, C., *Was jüdisch ist, wissen nur die Antisemiten. Zu den »jüdischen Erzählungen« von Adam Zielinski*, w: A. Zielinski, *Zwölf jüdische Erzählungen*, Klagenfurt/Celovec 2009, s. 199-209.
- Kraško, T., *Z Adamem Zielińskim wiedeńskie rozmowy. Opowieść o ryzyku, uporze, chińskiej tajemnicy, bałkańskiej tragedii i wiedeńskiej nostalgii*, Kraków 1995.
- Kuczyński, K.A., *Literacy polonofile*, w: *Austria i relacje polsko-austriackie w XX i XXI wieku. Polityka, kultura, gospodarka*, red. A. Kisztełińska-Węgrzyńska – K.A. Kuczyński, Łódź 2014, s. 225-259.
- Lipiński, K., „*Garbate światy*” albo reportaż powieściowy z XX wieku, w: *Poszukiwania i spotkania. Szkice o twórczości Adama Zielińskiego*, red. E. Białek – K. Olkusz, Wrocław 2009, s. 177-190.

- Łopuszański, J., – Boburczak, U., *Adam Zieliński jako pisarz losu żydowskiego*, w: *Poszukiwania i spotkania. Szkice o twórczości Adama Zielińskiego*, red. E. Białek – K. Olkusz, Wrocław 2009, s. 29-40.
- Marynowicz, S., *Homo homini lupus est*, w: *Poszukiwania i spotkania. Szkice o twórczości Adama Zielińskiego*, red. E. Białek – K. Olkusz, Wrocław 2009, s. 83-88.
- Marynowicz, S., *Odnaleźć w sobie powołanie. Rzecz o Zofii Zielińskiej*, w: *50 lat później czyli rzecz o Zofii Zielińskiej*, red. A. Zieliński – S. Marynowicz, Kraków 2006, s. 115-141.
- Mój świat, moja Polska. Z Adamem Zielińskim rozmawia Leszek Żuliński*, red. T. Skoczek, Lublin – Warszawa 2010.
- Palej, A., *Interkulturelle Wechselbeziehungen zwischen Polen und Österreich im 20. Jahrhundert anhand der Werke von Thaddäus Rittner, Adam Zieliński und Radek Knapp*, Wrocław 2004.
- Pierwsze podróże „za żelazną kurtynę”*, w: *50 lat później czyli rzecz o Zofii Zielińskiej*, red. A. Zieliński – S. Marynowicz, Kraków 2006, s. 103-108.
- Poprawa, J., *Adam Zieliński, ein Krakauer*, w: *Adam Zieliński. Porträt einer herausragenden Persönlichkeit*, red. M.A. Herman, Wien 2002, s. 55-61.
- Postanowienie o umorzeniu śledztwa z dn. 9 kwietnia 2013 r.*, Instytut Pamięci Narodowej. Oddziałowa Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Katowicach, sygn. akt S 37/11/Zn.
- Schmidt, U., *Die neun Leben des Adam Zielinski*, Klagenfurt/Celovec 2009.
- Schmidt, U., *Starcie bezpardonowe czyli Adama Zielińskiego przyjazd do Wiednia*, w: *Poszukiwania i spotkania. Szkice o twórczości Adama Zielińskiego*, red. E. Białek – K. Olkusz, Wrocław 2009, s. 49-76.
- Skoczek, T., *Adam Zieliński*, „Gazeta Wyborcza” (Warszawa), z dn. 23 listopada 2010 r., s. 10.
- Skoczek, T., *Wprowadzenie*, w: *Mój świat, moja Polska. Z Adamem Zielińskim rozmawia Leszek Żuliński*, red. T. Skoczek, Lublin – Warszawa 2010, s. 5-8.
- Spotkanie z Adamem Zielińskim*, „Polonika” 18 (1995-1996), s. 6-7.
- Waltoś, S., *Przedstówie. Adam Zieliński*, w: A. Zieliński, *Opowiadania chińskie. Chinesische Erzählungen*, Kraków 1999, s. 5-12.
- Zielinska, Z. – Zielinski, A. – Zielinski, C., *Die Zielinskis. Zum 60. Geburtstag von Zielinski Senior im Frühling 1989 in Wien*, Wien 1989.
- Zieliński, A., *Bić Żyda*, „Przegląd” 5 (2008), s. 34-37.
- Zieliński, A., *Cichy Dunaj*, Warszawa 1994.
- Zielinski, A., *Die gekaufte Frau und andere Erzählungen*, Klagenfurt/Celovec 2004.
- Zieliński, A., *Fotoplastykon. Stryj, Lwów, Kraków, Wiedeń i niemal cały świat*, red. K. Olkusz, Wrocław 2009.
- Zieliński, A., *Garbaty świat czyli krótki reportaż z XX wieku*, tł. Z. Zielinska, Kraków 1993.
- Zielinski, A., *Höre nie auf zu lernen. Begegnungen, Fehden, Versöhnungen, Erinnerungen*, Klagenfurt/Celovec 2007.
- Zieliński, A., *Ku Europie*, Kraków 2003.
- Zieliński, A., *Na początku było dane sobie słowo...*, w: *50 lat później czyli rzecz o Zofii Zielińskiej*, red. A. Zieliński – S. Marynowicz, Kraków 2006, s. 7-36.
- Zieliński, A., *Powrót*, Kraków 1996.
- Zieliński, A., *Twarze*, Kraków 2000.
- Zielinsk, A., *Werkausgaben in zehn Bänden*, Klagenfurt/Celovec 2004.
- Zieliński, A., *Wiedeńczycy*, Wrocław 2003.
- Zielinski, A., *Wien. Ein Fall*, Klagenfurt/Celovec 2002.
- Zielinski, C., *Das andere Leben. Ein Fragment zu den Geburtstagen meiner Eltern*, w: Z. Zielinska – A. Zielinski – C. Zielinski, *Die Zielinskis. Zum 60. Geburtstag von Zielinski Senior im Frühling 1989 in Wien*, Wien 1989, s. 121-131.
- Żuliński L., *Wiedeń – straszne centrum Europy?*, w: *Poszukiwania i spotkania. Szkice o twórczości Adama Zielińskiego*, red. E. Białek – K. Olkusz, Wrocław 2009, s. 135-141.



RECENZJE

---



Stanley P. Rosenberg et al. (ed.), *Finding Ourselves after Darwin. Conversations on the Image of God, Original Sin, and the Problem of Evil*, Baker Academic, Grand Rapids 2018, s. 376.

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-018](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-018)

Wśród wielu ostatnich publikacji dotyczących relacji religia-nauka można zauważyć specyficzne przesunięcie zainteresowań w stronę nauk przyrodniczych. O ile XX wiek to dynamiczny czas rozwoju fizyki i kosmologii, która otworzyła wiele pytań filozoficznych i teologicznych dotyczących początku wszechświata, to współczesność naznaczona jest spektakularnymi osiągnięciami biologii ewolucyjnej, która doprecyzowuje teorie ewolucji dzięki odkryciom w obszarze epigenezy, statystyki, matematyki czy genetyki. To z kolei przyniosło kolejną falę kwestii teologicznych wywołanych przez propozycje interpretacyjne Darwina. Odpowiedzi na teorię ewolucji pojawiały się niemal natychmiast po jej opublikowaniu, ukierunkowując teodyceę na te tory, niemniej odpowiedź dotyczyła głównie ogólnej, swego rodzaju makroperspektywy teologicznej, a więc jak pogodzić istnienie dobrego i miłosiernego Boga z obrazem (przynajmniej tak spopularyzowanym) natury jako ociekającej krwią, pełnej rywalizacji, w której działa bezwzględny mechanizm selekcji naturalnej. Wzajemne interakcje teologii i nauki, z historycznej perspektywy, nie były relacją jednostronną, jakoby nauka wraz ze swoim rozwojem zabierała religii (teologii) jej obszar. Religia inspirowała poszukiwania naukowe, tworząc swoiste ramy pojęciowe (ofiarowując *big framework*, jak zaobserwował Alister McGrath) potrzebne do prowadzenia badań, ale jednocześnie sama teologia zyskiwała na tym kontekście, choć początkowo wśród wielu teologów mogły się pojawiać mechanizmy obronne w stosunku do dawnej, utrwalonej formy postrzegania prawd wiary, które wydawały się niezmiennie, wbrew intuicji średniowiecznych teologów, takich jak św. Tomasz z Akwinu, którzy zachęcali, aby nie mylić przedmiotu wiary z formułą słowną ją wyrażającą (*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*). Dane naukowe dotyczące początków człowieka i świata domagają się odpowiedzi teologicznej, a więc pogłębienia w rozumieniu prawd wiary.

Niewiele dotychczasowych publikacji podejmowało wyzwanie związane z odkryciami naukowymi z zakresu biologii, a więc w oparciu o rozumienie człowieka w świecie, którego rozumienie pozostawiły prace Karola Darwina i jego kontynuatorów. Tego zadania podejmuje się książka pod redakcją Stanleya P. Rosenberga z Uniwersytetu w Oxfordzie o znamienym tytule, w tłumaczeniu na język polski: *Odnaleźć siebie po Darwinie. Rozmowy na temat obrazu Bożego, grzechu pierworodnego i problemu zła*. Jej zadaniem jest ocena stanu współczesnej teologii w kontekście osiągnięć współczesnej biologii. Książkę poprzedzają dwa eseje wprowadzające, które budują niejako „współrzędne myślenia” w temacie relacji między ewolucją a teologią, przypominając o różnicy między nauką wiary a systemem teologicznym, a nade wszystko precyzując rozumienie teorii ewolucji, której wersje przedstawia się często w dużym uproszczeniu. Ewolucja nie dotyczy jednej cechy, zwracają uwagę redaktorzy, ale całego systemu, a więc zmiana polega na interakcji, a selekcja jest wielopoziomowa, co sprawia, że nie jesteśmy jako ludzie jedynie ulepszoną wersją poprzednika. W tym duchu ewolucja to interaktywny proces różnicy i nowości.

Książka składa się z trzech części, a w każdą z nich wprowadzają przypisani do tematu redaktorzy: M. Burdett (do wątku obrazu Bożego), B. van den Toren (grzechu pierworodnego), M. Lloyd (zła i ewolucji), którzy na końcu swojej sekcji podsumowują główne tezy stawiane przez autorów tekstów. Trzeba przyznać, że to niezwykle udany zabieg dydaktyczny, dzięki któremu czytelnik zyskuje pełen obraz proponowanych refleksji, a książka od początku chce być postrzegana jako dialogiczna.

Pierwsza z części dotyczy kategorii „obrazu Bożego”, podstawowej kategorii antropologicznej dla chrześcijaństwa. Podstawowy problem to - na ile perspektywa ewolucyjna modyfikuje dotychczasowe rozumienie *imago Dei*, które postrzegano bardzo często na sposób statyczny jako udzielone w jednym momencie historii (w akcie stworzenia) w sposób całkowicie zrealizowany. W gronie autorów, którzy wypowiadają się na ten temat, znajdują się J. Wentzel van Huyssteen przypominający w swym eseju dotychczasowe interpretacje obrazu Bożego w teologii i prezentujący wyzwania, przed jakimi staje ona dzisiaj; M. Harris zastanawia się, na ile wybrzmiewa w tekście biblijnym z Księgi Rodzaju funkcjonalne ujęcie obrazu Bożego; A. Visala rozważa zasadność teorii strukturalnej; T.J. Oord rozważa obraz Boży w człowieku w perspektywie miłości jako relacji, a nie racjonalności, z którą często kojarzono ów obraz, zaś Ted Peters w kontekście celu, w jakim człowiek został stworzony jako obraz Boga.

Kolejna z części podejmuje wątek grzechu pierworodnego, który odgrywa istotne znaczenie w teologii chrześcijańskiej, zarówno w soteriologii, jak i antropologii teologicznej, albowiem pociąga za sobą konsekwencje dla sytuacji,

w jakiej żyje człowiek obecnie – zmiana związana z utratą pierwotnej sprawiedliwości z raju wprowadza śmierć wedle przekazu biblijnego – a jednocześnie domaga się odpowiedzi, jak połączyć naukowe informacje na temat początków człowieka, jego gradualnego postępu w rozwoju z chwilą, o której można byłoby powiedzieć, że teologicznie opisuje sytuację określaną jako grzech pierworodny. Trudno odesłać ją, jak zauważają autorzy, do czysto symbolicznego opisu (*a lá* Platon) choćby z racji realnego wpływu tego grzechu na bieżący stan ludzkości i konieczność odkupienia. Nadprzyrodzone dary Adama i Ewy nie oznaczają istnienia w innym wymiarze czy innym świecie (temat niehistorycznych podejść do grzechu pierworodnego omawia C. M. Hays), ale podobnie jak łaska i natura nie są dwoma zupełnie różnymi rzeczywistościami, tak i w tym przypadku wyjątkowa relacja z Bogiem przed grzechem pozostaje w relacji do natury stworzonej. Autorzy tej sekcji skupiają swoją uwagę zarówno na próbie odpowiedzi na pytanie o istotę grzechu pierworodnego jak G. van den Brink, rozumienia Adama jako osoby zbiorowej – głowy całego rodzaju ludzkiego, co wyjaśniałoby odpowiedzialność za grzech, jaka spadła na cały rodzaj ludzki, co podejmuje C. J. Collins, ale i przedstawieniu historycznych odpowiedzi na temat grzechu pierworodnego u św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu (A. Pinsent), czy szczególnie inspirującego św. Ireneusza z Lyonu (A. M. McCoy). Ten ostatni z patrystycznych autorów otwarcie pisał o doskonałości raju nie w znaczeniu statycznego stanu, osiągniętego od razu w całej pełni na początku czasu, ale wolał ujmować go jako gradualny rozwój prowadzący ludzkość do dojrzałości. Trzeba przyznać, że ta część książki zawiera nie tylko aktualny stan debat filozoficznych, ale próbę ujęcia wątków teologicznych z perspektywy poszerzanej przez naukę wiedzy na temat początków ludzkiej kultury, w duchu konstruktywnego dialogu. Autorzy świadomie unikają dwóch opcji, które najczęściej pojawiają się w takich przypadkach: z jednej strony fideizm lekceważący dane naukowe, a z drugiej bezkrytyczny naturalizm domagający się weryfikacji roszczeń wiary pod dyktando teorii, które jednak często okazywały się przynajmniej niepełne. Nie jest to jednocześnie prosty konkordyzm, na siłę szukający zgody, choćby powierzchownej. Jaką drogę zatem wybierają autorzy? Ich wybór to szacunek do Tradycji i chęć lepszego jej zrozumienia w kontekście współczesnej nauki.

Ostatnia, trzecia część książki dotyczy obecności zła w procesie ewolucyjnym, co było jednym z najczęstszych pytań w apologetyce, która stawiała w obliczu konieczności uzasadnienia dobroci Boga i harmonii, doskonałości stworzonego przez Niego świata (skoro „widział Bóg, że było dobre”), o którym jednak wiadomo, że już przed człowiekiem (a więc przed grzechem, który w tradycyjnej teologii jest winnym zła i rozstrojenia natury) był jednak naznaczony śmiercią i cierpieniem. Autorzy jednak mocno podkreślają zarówno perspektywę hermeneutyczną (w jaki sposób znamy świat, czy z „góry”, czy z „dołu?”), jak również starają się pokazać,

że w takim świecie zło nie jest immanentną kwestią ewolucji, ale istnieje wola oparcia się planowi Boga. Po zarysowaniu ogólnych ram kwestii zła i ewolucji (C.B. Mitchell), refleksje obejmują próbę systematycznej odpowiedzi udzielonej przez św. Augustyna (S.P. Rosenberg) czy św. Ireneusza (R. Swinburne), skutków grzechu Adama i wyzwań stojących przed teodyceą (V. Vitale) aż po zagadnienia dotyczące przed-Adamowego zła naturalnego w dobrym świecie stworzonym przez Boga (M. Lloyd). Podsumowaniem udzielanych przez współczesną teologię odpowiedzi jest tekst Ch. Southgate, który przytacza dwa najczęściej przywoływane obecnie warianty: z jednej strony obecność zła naturalnego to niejako koszt ponoszony po to, aby zapewnić stworzeniu prawdziwą wolność, która wyraża się w obliczu zła i w sposobie reakcji na nie (1) oraz w przekonaniu, że to była (świat rządzący się prawami Darwina) jedna możliwość stwórcza dla dobrego Boga, aby ukazać wartości w świecie natury (2).

Z tego, z konieczności krótkiego przedstawienia zasadniczych tematów książki *Finding Ourselves after Darwin*, wyłania się ambitny projekt teologiczny, który z pewnością wyznacza pewien istotny styl, konieczny dla teologii, jeśli chce być wiarygodną odpowiedzią dla człowieka, który odkrywa prawdę o świecie dzięki wysiłkowi naukowemu. Skoro istnieją dwie księgi, natury i Pisma, a pisał je ten sam Autor-Stwórca, to nie można jednej przeciwstawiać drugiej, bo choć w swym sposobie przekazywania różnią się od siebie, to jednak pozostaje to tą samą księgą. Autorów nie zadawała cząstkowa odpowiedź, która byłaby pozbawieniem teologii jej źródeł (objawienia), ani nauki jej metody: to próba poszukiwania właściwego stylu teologii, która w ekumenicznym wysiłku (autorzy tekstów należą do wielu różnych wyznań chrześcijańskich) szuka lepszego zrozumienia chrześcijańskiej wiary.

Sposób prowadzenia refleksji zdradza, że autorzy nie chcą iść na skróty, ale z każdego tekstu da się wyczuć specyficzną uważność w obu kierunkach. To nie jest książka, jakich wiele napisano już o teologii i ewolucji, ale taka, w której głębia filozoficznych dociekań, perspektywa historyczna, teologiczna wrażliwość łączą się w dialogu z wynikami poszukiwań nauk przyrodniczych. Nie jest to łatwy dialog, ale próba zbudowania polifonicznego ujęcia, które szanując specyfikę każdej z dziedzin – nauki i religii, posiadających odmienne perspektywy spojrzenia na tę samą jednak rzeczywistość – prowadzi do twórczej harmonii. To przekonanie, że teologia nic nie traci, jeśli otworzy się w swych dogmatycznych refleksjach na osiągnięcia nauk szczegółowych, które badając dzieło Stwórcy prowadzą, innymi drogami i metodami, do coraz głębszego poznawania zamysłu Boga.

KS. PIOTR ROSZAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0000-0002-2723-2667

Jakub Kostiuczuk, *Nauczanie społeczne Kościoła  
prawosławnego*, Wydawnictwo Warszawskiej Metropolii  
Prawosławnej, Warszawa 2018, s. 160.

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2020-019](https://doi.org/10.26142/stgd-2020-019)

Nauczanie społeczne Kościoła jest zawsze interesujące. Jan Paweł II nauczał, że „katolicka nauka społeczna znajduje się w miejscu spotkania życia i sumienia chrześcijańskiego z życiem świata” (CA, nr 59). Z pewnością również nauczanie społeczne Kościoła prawosławnego znajduje się w miejscu zetknięcia przesłania Ewangelii z życiem świata. Jest to zagadnienie poznawczo bardzo ciekawe. W każdej epoce i ciągle na nowo Kościół powinien podejmować refleksję dotyczącą własnej tożsamości. Jednocześnie powinien odpowiadać na pytania: jak rozumie siebie w relacji do świata, czym jest dla niego świat oraz jak chrześcijanin i cały Kościół powinni odnieść się do rzeczywistości kultury, polityki i gospodarki. Odpowiedź na te pozornie proste pytania wiąże się z kwestią misji ewangelizacyjnej Kościoła w świecie, a więc jednego z jego podstawowych zadań. Na styku przesłania chrześcijańskiego i świata żyją świeccy chrześcijanie, którzy oczekują od swoich pasterzy odpowiedzi na pytanie, jak żyć Ewangelią we współczesnym świecie. Autor podejmuje cały szereg tematów nurtujących współczesnego człowieka. Do najważniejszych zaliczył: małżeństwo, rodzinę, homoseksualizm, eutanazję, relację Kościoła do polityki, państwa oraz zagadnienie ekologii. W kolejnych częściach publikacji przedstawił stanowisko Kościoła prawosławnego w powyższych kwestiach.

Kościół prawosławny, jak dotąd, nie wypracował dokumentu obejmującego całość jego nauczania społecznego. W kwestiach wymagających kościelnej oceny zwykle powoływano do istnienia zespoły teologów i specjalistów w celu wypracowania stanowiska na poszczególne tematy. Autor zebrał i usystematyzował te wypowiedzi. Publikacja wypełnia swoistą lukę w nauczaniu społecznym Kościoła prawosławnego. Odnosząc się do kwestii metodologicznych, badacz stwierdził, że kluczową sprawą w wypracowywaniu stanowiska na temat współczesnych problemów społecznych jest odpowiedź na pytanie, czy rozważany problem niesie

jakieś konsekwencje dla wiecznego zbawienia ludzi. Poszukując odpowiedzi na to pytanie, należy prześledzić całą tradycję Kościoła. Składają się na nią: Pismo Święte, spuścizna kanoniczna oraz nauczanie patrystyczne. Jeśli dana kwestia nie jest podana w wymienionych źródłach, należy ją rozważyć na zasadzie „analogii” do innych podobnych kwestii opracowanych przez Kościół. Poszukuje się tu „ducha Kościoła”, w świetle którego wypracowuje się stanowisko w określonej kwestii. Jeśli i ta metoda zawodzi, można odwołać się do stanowiska poszczególnych osób i w ten sposób wypracować ocenę w określonej sprawie. Taka analiza poszczególnych zagadnień pozwala określić normy chrześcijańskiego postępowania. Autor posługuje się tą metodą, rozważając poszczególne tematy poruszane w publikacji.

Książd Arcybiskup wskazuje na źródła norm moralnych, jakimi są: Pismo Święte, prawo naturalne tożsame z treścią Dekalogu, sumienie, normatywna spuścizna soborów powszechnych, lokalnych, nauczanie Ojców Kościoła oraz zbiór prawa kanonicznego Nomokanon. Źródłem norm moralnych jest również epitemia – środek, który ma pomóc grzesznikowi w uświadomieniu sobie wielkości grzechu oraz w wyzwoleniu się z jego niewoli. Zwykle środkiem takim jest zakaz przystępowania do Eucharystii. Jest to widzialny znak działania grzechu i wyłączenia ze wspólnoty Kościoła. Zaprezentowana część książki fundamentalne znaczenie dla całości opracowania. Autor najpierw rozstrzyga kwestię zupełnie podstawową, jaką są źródła norm moralnych, by następnie omówić poszczególne zagadnienia społeczno-moralne. Dopiero na tym fundamencie można rozstrzygać inne bardziej szczegółowe zagadnienia. Autor podejmuje je w kolejnych częściach pracy.

W rozdziale trzecim Habilitant przedstawia nauczanie społeczne poszczególnych autokefalicznych kościołów prawosławnych. Zwraca uwagę na różnorodność warunków politycznych i społecznych, w jakich funkcjonują poszczególne kościoły autokefaliczne. Trudno, zdaniem Autora, w takiej sytuacji wypracować jakąś wspólną doktrynę społeczną. Przyjęcie takiego dokumentu byłoby pomocą w pracy duszpasterskiej. Dokument prezentujący stanowisko całego prawosławia niewątpliwie cieszyłby się większym uznaniem i autorytetem niż wypowiedzi poszczególnych Kościołów, których nauczanie Habilitant prezentuje, akcentując ich specyfikę. Autor w ciekawy sposób przedstawia nauczanie społeczne głównych patriarchatów Kościoła prawosławnego. Podejmowane zagadnienia były odpowiedzią na wątpliwości, jakie pojawiały się w poszczególnych społeczeństwach. Ciekawe, że wypowiedzi te dotyczą zwykle tematów bioetycznych. Współcześnie społeczeństwa zmagają się z tego rodzaju problemami. Ukazanie głównych stanowisk Kościoła tworzy ciekawą mozaikę, co pozwala stworzyć pewnego rodzaju „sumę” nauczania Kościoła prawosławnego na te właśnie tematy.

Opracowanie zawiera nauczanie Kościoła prawosławnego dotyczące współczesnych problemów społeczno-moralnych. Autor odnosi się do kwestii



palących, niezmiernie trudnych, a jednocześnie bardzo aktualnych. W swojej pracy udziela odpowiedzi na pytania, jakie pod adresem Kościoła stawiają chrześcijanie żyjący we współczesnym świecie. Jest to odpowiedź mocno osadzona w Piśmie Świętym, nauce Ojców Kościoła i normatywnej spuściźnie soborów.

Warto zwrócić uwagę na dużą i nieco kłopotliwą różnorodność podejmowanych w książce tematów. W lekturze tekstu można odnieść wrażenie, że czasem brakuje im wspólnej idei przewodniej. Wiele z nich, jak na przykład grzech i pokuta, kapłaństwo kobiet dotyczą wewnętrznego nurtu życia Kościoła. Zagadnienie postu dotyczy sfery duchowości. Inne znów to zagadnienia ściśle moralne: eutanazja, przeszczepy, klonowanie, zmiana płci. Nie brakuje oczywiście zagadnień społecznych, takich jak: relacja Kościoła do państwa i polityki, ekologia, czy też kwestia interpretacji wolności przez współczesnego człowieka. Są one jednak nieco rozproszone w całej pracy.

W świetle powyższych uwag rodzi się wątpliwość związana z tytułem książki, który został sformułowany jako „Społeczne nauczanie Kościoła prawosławnego”. Obecność w niej znacznej liczby tematów z zakresu bioetyki lub biopolityki sugeruje, że być może bardziej adekwatny byłby tytuł: „Społeczno-moralne nauczanie Kościoła prawosławnego”? Nie można również pominąć faktu, że praca nie jest zbyt obszerna. Obejmuje zaledwie 160 stron (w formacie B5) wraz z bibliografią. Czytelnik oczekiwałby, że rozprawa będąca pewnego rodzaju syntezą nauczania społecznego Kościoła prawosławnego będzie bardziej rozbudowana.

Pewnym mankamentem pracy jest bardzo skromny wstęp i krótkie zakończenie. We wstępie można odnaleźć pewne elementy wprowadzenia w temat i uzasadnienia wyboru tematu. Brakuje jednak innych ważnych elementów formalnych, jak: przedstawienie szerszego tła naukowego w postaci prezentacji autorów lub środowisk akademickich zajmujących się podejmowanym przez autora tematem, określenie problemu badawczego, zarys struktury pracy. W zakończeniu nie ma całościowego podsumowania zarówno poszczególnych rozdziałów, jak i całości rozprawy. Brakuje ogólnej konkluzji, która pozwoliłaby stwierdzić, do jakich wniosków doszedł autor w toku swoich poszukiwań.

KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: 0000-0001-8855-3686

## Noty o autorach

KS. JACEK BRAMORSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Dyrygentury Chóralnej, Muzyki Kościelnej, Edukacji Artystycznej, Rytmiki i Jazzu Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; jbram@gsd.gda.pl

S. DOROTA CHWIŁA FMA, mgr; doktorantka na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; dchwila@gmail.com

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; tomasz.dutkiewicz@op.pl

KS. DAWID GALANCIAK, dr; duszpasterz i katecheta w Łasinie; dawidgal@op.pl

KS. WŁODZIMIERZ GAŁĄZKA, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; w.galazka@uksw.edu.pl

KS. ROBERT KACZOROWSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; r.kaczorowski@amuz.gda.pl

O. PIOTR KUBIAK OFM, lic. mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; o. tycjankubiakofm@gmail.com

PRZEMYSŁAW KUBISIAK, mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; przemyslaw.k@icloud.com

KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; Wieslaw.Luzynski@umk.pl

ROMAN MARCINKOWSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego; r.marcinkowski@uw.edu.pl

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA, dr hab.; profesor na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; a.najda@uksw.edu.pl

KS. ANDRZEJ OCHMAN, dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, andochman@uni.opole.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; piotroszak@umk.pl

MATEUSZ JAKUB TUTAK, dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; mateusztutak@gmail.com

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI, prof. dr hab.; profesor w Kolegium Jagiellońskim – Toruńskiej Szkole Wyższej; Ireneusz.Werbinski@umk.pl

GRZEGORZ WODZIŃSKI, dr; pracownik Centralnej Biblioteki Wojskowej im. Marszałka Józefa Piłsudskiego w Warszawie; grzegorzwodzinski@gazeta.pl

JAKUB J. WOŹNIAK, lic. mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; jakub@doktorant.umk.pl