

# **STUDIA GDAŃSKIE**

TOM XLVIII

# STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2021

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**STUDIA GDAŃSKIE**

TOM XLVIII

GDAŃSK 2021

### **Rada naukowa**

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

### **Redaktor naczelny**

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

### **Zastępca redaktora naczelnego**

*ks. dr Adam Jeszka*

### **Sekretarz redakcji**

*ks. dr 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*  
*prof. dr hab. Jean Ward, UG - native speaker*

### **Recenzenci tomu 48 (2021)**

*ks. Jacek Bramorski, ks. Daniel Brzeziński, ks. Mirosław Brzeziński, ks. Tomasz Dutkiewicz,*  
*ks. Marcin Godawa, Edward Jakiel, ks. Robert Kaczorowski, ks. Wiesław Kraiński, ks. Lech Król,*  
*ks. Wiesław Łużyński, ks. Andrzej Najda, Krzysztof Pilarczyk, ks. Adam Romejko, ks. Sławomir Stasiak,*  
*ks. Stanisław Suwiński, ks. Janusz Szulist, Joanna Truszkowska, ks. Ireneusz Werbiński,*  
*ks. Mirosław Wróbel, ks. Wojciech Żyzak*

### **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)

<https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

<http://www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl>

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593),  
ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

### **Druk i oprawa**

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o. 83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11 tel./fax: 58 536 43 76  
e-mail: [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 JĘDRZEJCZAK  
 Kto tak naprawdę witał Jezusa w Jerozolimie? Relacje ewangelistów  
 i autorów staropolskich apokryfów Nowego Testamentu –  
 analiza porównawcza ..... 11
- Ks. MARIUSZ ROSIK  
 Od soboty ku niedzieli ..... 35
- S. DOROTA CHWIŁA FMA  
 Idea świata, który ma nadejść w Targumie Neofiti 1 w kontekście  
 Starego i Nowego Testamentu ..... 47
- PRZEMYSŁAW KUBISIAK  
 Czy Macheront jest miejscem męczeńskiej śmierci Jana Chrzciciela?  
 Historia, archeologia miejsca i teologia ..... 63
- O. IVAN PLATOVNJAK SJ  
 Food and Spirituality: Contemplation of God's Love While Eating ..... 81
- Ks. PIOTR ROSZAK – Dk. TOMASZ GUTOWSKI  
 Pobożność jako cnota relacyjna wg św. Tomasza z Akwinu ..... 93
- S. MAŁGORZATA PAGACZ USJK  
 „Fiat, magnificat i służba”. Podstawy duchowości maryjnej w pismach  
 św. Urszuli Ledóchowskiej ..... 105

### NAUKI HUMANISTYCZNE

- TONE SVETELJ  
 Contemporary Dedication to Awareness as Compared to the Legacy  
 of St. Ignatius' Examen ..... 121
- ROMAN MARCINKOWSKI  
 Kary śmierci według Miszny ..... 133

- KS. DAWID GALANCIAK  
 Historia parafii i kult św. Józefa w kościołach stacyjnych  
 Roku Świętego Józefa w diecezji toruńskiej..... 155
- KS. ROBERT KACZOROWSKI  
 Święty Józef jako patron „w życiu i przy śmierci” na przykładzie  
 10 pieśni pochodzących ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku  
 kościelnego i domowego, opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku ..... 177

## NAUKI SPOŁECZNE

- KS. ADAM ROMEJKO  
 Społeczność polska w Wiedniu w twórczości Radka Knappa ..... 197
- PIOTR CZEKAŁSKI  
 Mediacja rodzinna jako pozasądowa metoda rozwiązywania sporów  
 w sprawach rozwodowych ..... 215

## Recenzje

- KS. WOJCIECH CICHOSZ  
 Joanna Skurzak, Duchowość ateistyczna. Propozycja francuskiej  
 filozofii religii, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2020, s. 117 ..... 231
- KAMIL PIETRASIK  
 Stephan Stetter, Mitra Moussa Nabo, “Middle East Christianity  
 Local Practices, World Societal Entanglements”, Cham: Wydawnictwo  
 Palgrave Macmillan, 2020, s. 159 ..... 235
- JAKUB AKONOM  
 Krzysztof Kaucha – Jacenty Mastej (red.), Teologia fundamentalna  
 w twórczości Josepha Ratzingera, Wydawnictwo Katolickiego  
 Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2017, s. 316 ..... 241

## Noty o autorach

- NOTY O AUTORACH ..... 247

# Contents

## Articles

### THEOLOGY

ANDRZEJ JĘDRZEJCZAK

- Who Really Welcomed Jesus to Jerusalem? Accounts of the Evangelists  
and Authors of the Old Polish New Testament apocrypha -  
a Comparative Analysis ..... 11

MARIUSZ ROSIK

- From Sabbath to Sunday ..... 35

DOROTA CHWIŁA

- The Idea of the World to Come in Targum Neofiti 1 in the Context  
of the Old and New Testaments ..... 47

PRZEMYSŁAW KUBISIAK

- Is Machaeront the Site of the Execution of John the Baptist?  
History and Archaeology of the Site ..... 63

IVAN PLATOVNJAK

- Food and Spirituality: Contemplation of God's Love While Eating ..... 81

PIOTR ROSZAK – TOMASZ GUTOWSKI

- Devotion as Relational Virtue According to St. Thomas Aquinas ..... 93

MALGORZATA PAGACZ

- „Fiat, Magnificat and Service”. The Bases of a Marian Spirituality  
in the Writings of Saint Ursula Ledóchowska ..... 105

### HUMANITIES

TONE SVETELJ

- Contemporary Dedication to Awareness as Compared to the Legacy  
of St. Ignatius' Examen ..... 121

ROMAN MARCINKOWSKI

- The Death Penalty According to The Mishnah ..... 133

DAWID GALANCIAK

The History of the Parishes and Cult of St. Joseph at Station Churches  
in the Year of St. Joseph in the Roman Catholic Diocese of Toruń ..... 155

ROBERT KACZOROWSKI

Saint Joseph as a Patron “in Life and in Death” on the Example  
of 10 Hymns from the Collection of Religious Catholic Hymns to Be Sung  
in Church or at Home, published in Pelplin in 1871 ..... 177

## SOCIAL SCIENCES

ADAM ROMEJKO

The Polish Community in Vienna in the Works of Radek Knapp ..... 197

PIOTR CZEKALSKI

Family Mediation as an Out-of-court Dispute Resolution Method  
in Divorce Cases ..... 215

## Reviews

WOJCIECH CICHOSZ

Joanna Skurzak, *Duchowość ateistyczna. Propozycja francuskiej  
filozofii religii*, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2020, s. 117 ..... 231

KAMIL PIETRASIK

Stephan Stetter, Mitra Moussa Nabo, “Middle East Christianity  
Local Practices, World Societal Entanglements”, Cham: Wydawnictwo  
Palgrave Macmillan, 2020, s. 159 ..... 235

JAKUB AKONOM

Krzysztof Kaucha – Jacenty Mastej (red.), *Teologia fundamentalna  
w twórczości Josepha Ratzingera*, Wydawnictwo Katolickiego  
Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2017, s. 316 ..... 241

## Authors

AUTHORS ..... 247



ARTYKUŁY

---

*Nauki teologiczne*



KS. ANDRZEJ JĘDRZEJCZAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

w Poznaniu

ORCID: 0000-0001-8892-3632

## Kto tak naprawdę witał Jezusa w Jerozolimie? Relacje ewangelistów i autorów staropolskich apokryfów Nowego Testamentu – analiza porównawcza<sup>1</sup>

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-001](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-001)

**Streszczenie:** Artykuł jest poświęcony recepcji zachowania tłumy podczas triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy dokonanej przez autorów staropolskich apokryfów Nowego Testamentu. Na początku została przeprowadzona analiza tekstów kanonicznych, następnie autor opracowania odniósł się do sposobu recepcji przedstawienia bohatera zbiorowego w staropolskich apokryfach. Autorzy tych tekstów starali się o dokładne przedstawienie wydarzenia, uwzględniając przy tym wiele elementów przekazu ewangelistów, dodając niejednokrotnie własne spostrzeżenia lub włączając w narrację wątki apokryficzne.

**Słowa kluczowe:** wjazd Jezusa do Jerozolimy, tłum, polskie apokryfy, analiza porównawcza

---

<sup>1</sup> Badania realizowane w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki; projekt nr 2017/26/E/HS2/00083: Początki języka polskiego i kultury religijnej w świetle średniowiecznych apokryfów Nowego Testamentu. Uniwersalne narzędzie do badań polskich tekstów apokryficznych, pod kierunkiem Doroty Rojszczak-Robińskiej.

## Who Really Welcomed Jesus to Jerusalem? Accounts of the Evangelists and Authors of the Old Polish New Testament Apocrypha - a Comparative Analysis

**Abstract:** The subject of the article is the reception by the authors of the Old Polish New Testament Apocrypha in the field of crowd behavior during Jesus' triumphal entry into Jerusalem. The article begins with an analysis of the canonical texts and goes on to refer to the manner of reception in the Old Polish Apocrypha of the representation of the collective hero. The authors of these texts tried to present the events precisely, taking into account many elements of the evangelists' message, often adding their own observations or including apocryphal threads in the narrative.

**Keywords:** Jesus enters Jerusalem, crowd, Polish apocrypha, comparative analysis

### Wprowadzenie

Uroczysty wjazd Jezusa do Jerozolimy poprzedza najważniejsze dla historii zbawienia wydarzenia. Opis triumfalnego przybycia Jezusa do Jerozolimy został włączony do wszystkich kanonicznych Ewangeliów (Mt 21,1-9; Mk 11,1-10; Łk 19,29-40; J 12,12-19). W prezentowanym artykule mam zamiar przyjrzeć się postawie tłumu, który witał Jezusa w samej Jerozolimie lub w jej okolicach. Głównym celem jest przeprowadzenie analizy porównawczej pomiędzy obrazem tłumu, jaki został przedstawiony w tekstach Ewangelii kanonicznych a tym, w jaki sposób ów bohater zbiorowy prezentowany jest w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu<sup>2</sup>. Należy zatem postawić sobie następujące pytania: Kto witał Jezusa i czy wszyscy ze świadków triumfalnego wjazdu byli zadowoleni z jego przybycia? Czy ludzie ci podążali za Jezusem z Betanii, z Jerycha, czy też dołączyli do niego wychodząc mu naprzeciw, opuszczając mury miasta lub witali go w jego obrębie? W jaki sposób ewangeliści i autorzy apokryfów relacjonują zachowanie tłumu lub innych bliskich temu bohaterów? Czy to zachowanie ma określone znaczenie teologiczne? Jakie elementy opisów ewangelijnych zostają zaadoptowane przez autorów apokryfów

---

<sup>2</sup> O tym, czym są staropolskie apokryfy, czytelnik może dowiedzieć się z treściwego opracowania autorstwa R. Mazurkiewicz, które znajdzie pod adresem: [http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/biblia\\_i\\_apokryfy/apokryfy.html](http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/biblia_i_apokryfy/apokryfy.html) [odeczyt: 01.04.2021].

Wszystkie teksty staropolskich apokryfów Nowego Testamentu, jakie zostały wykorzystane w przedkładanym opracowaniu naukowym, pochodzą ze strony <https://apocrypha.amu.edu.pl/>, chyba że zaznaczono inaczej.

staropolskich Nowego Testamentu? Analizy kolejnych przekazów pozwolą odpowiedzieć na postawione wyżej pytania. Tam, gdzie to możliwe, zostaną wskazane uczucia i emocje, bowiem wydają się one być jednym z ważniejszych elementów mających wpływ na określenie własnej przynależności, identyfikacji z daną grupą, a także z wykluczeniem i wydzieleniem z danych struktur społecznych<sup>3</sup>.

Metody, jakimi posługiwać będę się podczas pracy badawczej nad przedłożonym zagadnieniem, odpowiadają naukowej analizie tekstów biblijnych i dzieł apokryficznych. Dla perykop ewangelicznych są to przede wszystkim: egzegeza tekstu, rozpoczynająca się od delimitacji tekstu, wskazania na kontekst bliższy omawianego wydarzenia oraz – gdzie to konieczne – badania nad składnią i morfologią. Pozwoli to na podjęcie badań nad recepcją ewangelicznych przekazów o triumfalnym wjeździe Jezusa do Jerozolimy w staropolskich apokryfach Nowego Testamentu. Dla tych tekstów najważniejsza pozostaje metoda analizy tekstu źródłowego i analiza porównawcza z materiałem biblijnym.

## 1. Relacje ewangelistów<sup>4</sup>

### a) Mt 21,1-11

Pobyt Jezusa w Jerozolimie w przekazie ewangelisty Mateusza nie ogranicza się jedynie do jednego dnia. Jezus powraca jeszcze do Jerozolimy, gdzie dokonuje cudów, przepowiada w przypowieściach, prowadzi spór z faryzeuszami. Ogólny podział Mt 21 przebiega w następujący sposób:

- a) Mt 21,1-11 – czynności poprzedzające wjazd i triumfalne przybycie do Jerozolimy,
- b) Mt 21,12-17 – działalność Jezusa w świątyni,
- c) Mt 21,18-22 – przeklęcie drzewa figowego,
- d) Mt 21,23-46 – spór z faryzeuszami i nauczanie w przypowieściach<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> L.J. Lawrence, *Emotions of Protest in Mark 11—13: Responding to an Affective Turn in Social-Scientific Discourse*, w: *Matthew and Mark Across Perspectives. Essays in Honour of Stephen C. Barton and William R. Telford*, red. K.A. Bendoraitis, N.K. Gupta, London 2016, s. 85.

<sup>4</sup> Egzegezie nie zostanie poddany tekst z Ewangelii wg św. Łukasza, bowiem w opisie tego ewangelisty tłum nie odgrywa żadnej roli w trakcie uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy, a miejsce tego bohatera zbiorowego zajmuje inny – uczniowie Jezusa. Działają oni w podobny sposób, jednak celem artykułu jest zbadanie zachowania właśnie ludu, a nie czynności jako takich.

<sup>5</sup> U. Luz w podziale kieruje się sekwencją dni, które spędził w Jerozolimie Jezus, w efekcie czego do Mt 21 dołącza część kolejnego rozdziału (22,1-14), por. tenże, *Matthew 21-28. A Commentary*, Minneapolis 2005, s. 45-60.

Chcąc odkryć tożsamość tłumu i podjąć się próby odpowiedzi na pytanie o jego zachowanie podczas triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy, to w przypadku relacji pierwszego kanonicznego ewangelisty należy wrócić do wydarzeń, jakie miały miejsce pod Jerychem<sup>6</sup>. Mateusz relacjonuje, że „tłum wielki” (ὄχλος πολύς, Mt 20,29) dołącza do Jezusa i jego uczniów, gdy ci ruszają spod Jerycha. Ewangelista nie identyfikuje tłumu z konkretną grupą społeczną. Nie podaje więc, czy byli to mieszkańcy Jerycha, czy też ludzie towarzyszący Jezusowi podczas jego publicznej działalności. Towarzyszące Jezusowi wcześniej tłumy były świadkiem wielu spektakularnych wydarzeń. Stając się ich uczestnikiem tłum uzyskiwał pomoc od Jezusa (Mt 9,36), choć zdarzały się sytuacje, w których jego zachowanie podlegało negatywnej ocenie (ὄχλον θορυβούμενον, „tłum hałaśliwy”, Mt 9,23). Tłum, będący świadkiem cudów, snuje dywagacje na temat tego, kim jest Jezus (Mt 12,23). Mateusz nie wskazuje nigdzie na dokładną liczebność tłumu, raz prezentuje go w l. poj., a raz w l. mn. (Mt 14,13-14). Podobnie dzieje się, kiedy ewangelista opisuje drogę Jezusa z Jerycha, kiedy to „tłum wielki” podąża za Zbawicielem. Nie wspomina też, jak wielki był to tłum. Używa on przymiotnika πολύς prawdopodobnie dlatego, by ukazać siłę przyciągania przez Chrystusa i głoszonych przez niego nauk.

Wcześniejsza reakcja tłumu na zachowanie dwóch ślepców pod Jerychem może wydawać się niezrozumiała. Ślepcy ci usłyszeli (Mt 20,30), że obok nich przechodzi Jezus i natychmiast skierowali do niego prośbę, wskazując, że jest on potomkiem Dawidowym. Wyrazili więc nadzieje mesjańskie. Reakcja tłumu była jednoznaczna, lecz pominięta milczeniem przez Jezusa. Tłum zażądał od ślepców, by ci uciszyli się. Czasownik ἐπιτιμάω, „ganić”, „upominać”, „ostrzegać”, pojawia się dwadzieścia dziewięć razy w Ewangeliach. Jego podmiotem jest głównie Jezus, który raz ucisza burzę (Mt 8,26; Mk 4,39), kiedy indziej napomina tłum (Mt 12,16) i uczniów (Mt 19,13) lub pojedynczych bohaterów (Piotra – Mt 16,22; Mk 8,33; demona – 17,18). Podmiotem zbiorowym czasownika ἐπιτιμάω są oprócz tłumu także uczniowie, którzy napominają przynoszących dzieci do Jezusa (Łk 18,15). Powstaje pytanie o powód, dla którego „tłum wielki” upomina siedzących pod Jerychem ślepców. Zachowanie to dziwi z dwóch przyczyn. Tłum nie ma autorytetu

<sup>6</sup> W prowadzonych analizach autor prowadzi badania w oparciu o metody synchroniczne. Podejście to pozwala skupić się na emocjach tłumu jako bohatera zbiorowego. Oczywiście, w historii egzegezy pojawiały się propozycje odróżniania warstw tekstualnych Ewangelii, a co z tym idzie także rozróżniania tłumu od tłumu. Przypadek taki zaobserwować można już w Mt 21,9-11. Niektórzy badacze są zdania, że tłum z w. 9 posiada lepszy wgląd w naturę Jezusa niż ten, który pojawia się w w. 10-11, por. J.R.C. Cousland, *The Crowds in the Gospel of Matthew*, Leiden 2002, s. 207. W niniejszej pracy tłum jako bohater zbiorowy będzie traktowany jako jedność. Dodatkowym argumentem wspierającym to działanie jest również niska zdolność egzegetyczna autorów apokryfów staropolskich. Nie posiadali oni jeszcze wtedy takich narzędzi, jakimi egzegeza dysponuje obecnie, stąd trudno sądzić, że rozróżniali oni różne grupy ludzi, które miały kryć się pod terminem „tłum”, „tłuszcza”, itp.

ani nie piastuje takiej godności, by mógł zaprzepaścić czyjąś szansę na spotkanie z Jezusem i uzyskanie pomocy. Ponadto, ślepcy proszą Jezusa o pomoc dokonując przy tym wyznania wiary, czynią to zanim doszło do ich uleczenia, stąd heroiczność ich postawy wydaje się być zrozumiała. Tłum nie potrafi tego rozumieć lub ma jakieś ukryte powody, dla których podejmuje określone działanie. Być może ów tłum jest tym samym zbiorowiskiem, które towarzyszyło Jezusowi w czasie, gdy na jego życie nastawali faryzeusze, a sytuacja robiła się dramatyczna (Mt 12,16). Podobnie i teraz tłum zakazuje ślepcom pod Jerychem ogłaszać, kim jest Jezus, by ten mógł dotrzeć do Jerozolimy i wypełnić swoją misję zbawczą. Tak przeprowadzona interpretacja sugerowałaby, że tłum posiadał wysoką świadomość tego, kim jest Jezus i do czego zmierzają jego działania. Objawia się to w momencie, gdy wkraczają do Jerozolimy, kiedy na pytanie mieszkańców miasta o tożsamość przybysza, tłum odpowiada, że jest nim „prorok Jezus, jeden z Nazaretu Galilejskiego” (ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ ὁ Γαλιλαία, Mt 21,11). Tego typu przekaz nie niesie ze sobą raczej przesłanki o tym, że Jezus jest potomkiem Dawida i oczekiwanym mesjaszem, ale wiąże go bardziej z Mojżeszem. Trudno też wierzyć w to, że ewangelista Mateusz tworzyłby kilku zbiorowych bohaterów, różnych od siebie, których nazywałby greckim terminem ὄχλος. Wątpliwość ta jest tym większa, gdy zda się sprawę z faktu, iż Mateusz „adaptuje kontekst do cytatów, które zamieszcza”<sup>7</sup>. Można zatem przypuszczać, że ten sam tłum, który był przez Jezusa pouczony, kiedy mogło dojść do eskalacji przemocy ze strony faryzeuszy (Mt 12,16), podąża za Jezusem do Jerozolimy, przy okazji upominając ślepców spod Jerycha. Tłum wkraczający wraz z Jezusem do miasta oznajmia jego mieszkańcom prawdę o zapowiedzianym przez Mojżesza proroku (Pwt 18,16). Tytuł „prorok” w zestawieniu z określeniem „syn Dawida” (ὁ υἱὸς Δαυίδ, Mt 21,9) uzyskuje wymiar eschatologiczny. Zastosowanie w tej sytuacji terminu προφήτης w odniesieniu do Jezusa kieruje uwagę na kolejny aspekt jego misji. Tytuł królewski, jakim uhonorowano Jezusa, sugeruje, że rozpoczyna się wprowadzenie zbawiciela na zasłużone miejsce na tronie jego przodka, Dawida<sup>8</sup>. Określenie Jezusa jako proroka w momencie, gdy odbył on królewski wjazd do miasta, stanowi ciekawy materiał. Obraz Jezusa jako proroka ewangelista kreuje już wcześniej, w kazaniu na górze, w której to scenie wskazuje

<sup>7</sup> U. Luz, *dz. cyt.*, s. 5.

<sup>8</sup> Wkroczenie Jezusa do Jerozolimy przypomina także działanie Dawida, którego celem było przejęcie władzy nad tym ośrodkiem miejskim (2 Sm 5). Jebusyci, zamieszkujący wówczas miasto, odgrzali się, że Dawid nie zdobędzie ich stolicy, a w mieście zgromadzona jest odpowiednio liczna grupa „ślepych i kulawych” (מִיִּשְׁפָּחֵי הַחֵרֶסֶת וְהַחֵרֶסֶתִים, 2 Sm 5,8), by odeprzeć ataki władcy z Hebronu. Tymczasem „ślepi i kulawi” (τυφλὸς καὶ χωλός) stanowią dla Jezusa szansę na udowodnienie swojej boskości (Mt 21,14). Uleczenie „ślepych i kulawych” przez Jezusa jest realizacją prorocstwa, jakie odnaleźć można w Mi 4,6-7, por. C.S. Hamilton, *Quartet for the End of Time: The Fourfold Gospel, History, and Matthew's Birth Narrative*, w: *Writing the Gospels. A Dialogue with Francis Watson*, red. C.S. Hamilton, J. Willits, London 2019, s. 159.

na Chrystusa jako na drugiego Mojżesza. Także wydarzenia z życia obydwu postaci są ze sobą zbieżne<sup>9</sup>. Nazwanie Jezusa prorokiem stanowi ważny element jego teologicznej charakteryzacji<sup>10</sup>, co odnosi się też do tradycji prorockiej (Iz 56,7; Jr 7,11; w. 13)<sup>11</sup>. Uznanie w nim proroka powoduje zamieszanie wśród jego oponentów i negatywnie wpływa na ich starania, by pojmać i uwięzić Jezusa (w. 46).

Kolejnymi bohaterami wprowadzonymi na scenę przez ewangelistę są wyżsi kapłani (ἀρχιερεὺς, Mt 21,15) i uczeni w Piśmie (γραμματεὺς, w. 15)<sup>12</sup>. Będąc świadkami niecodziennych sytuacji, czyli uroczystego wjazdu do miasta (w. 8-11) i działania, jakie Jezus podejmuje w świątyni lecząc chorych (w. 14), odnoszą się do niego złowrogo. Podczas gdy Jerozolima wraz z jej mieszkańcami uległa poważnemu wstrząśnięciu (ἐσεισθη πᾶσα ἡ πόλις, „zostało wstrząśnięte całe miasto”, w. 10), tak też poruszeniu ulegli przedstawiciele elit jerozolimskich (ἀγανακτέω, „być bardzo dotkniętym”, „być oburzonym”, w.15). Czasownik σειώ, którego Mateusz używa, by opisać sytuację w mieście, zostanie użyty przez niego jeszcze dwukrotnie: w narracji następującej bezpośrednio po śmierci Jezusa (ἡ γῆ ἐσεισθη, „ziemia się zatrzęsała”, Mt 27,51) oraz gdy relacjonuje zachowanie straży u grobu (τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσεισθησαν οἱ τηροῦντες, „strach przed nim [aniołem] wstrząsnął strażą, Mt 28,4). Te trzy momenty chwiewają w posadach święte miasto i jego okolice<sup>13</sup>. Z jednej strony to mieszkańcy ulegają ogromnemu poruszeniu, z drugiej zaś wstąpienie Jezusa do miasta skutkuje zjawiskiem tektonicznym.

Wzburzenie kapłanów i nauczycieli Pisma jest spowodowane działalnością Jezusa w świątyni jerozolimskiej. Inaczej zachowują się dzieci (παῖδες), których głos rozchodzi się w świątynnym przybytku lub w jego bezpośrednim sąsiedztwie (Mt 21,15). Nie jest pewne, czy dzieci te przybyły do świątyni wraz z Jezusem, czy też przebywały w niej zanim przekroczył on próg sakralnego przybytku. W ten sposób realizują się też słowa psalmisty (Ps 8,3), a przywołanie jednego

<sup>9</sup> J.D.G. Dunn, *Matthew – A Jewish Gospel for Jews and Gentiles*, w: *Matthew and Mark Across Perspectives. Essays in Honour of Stephen C. Barton and William R. Telford*, red. K.A. Bendoraitis, N.K. Gupta, London 2018, s. 129.

<sup>10</sup> Można wskazać na kilka możliwości interpretacji tego wezwania. Być może Jezus jest prorokiem większym niż Mojżesz, a więc wnosi pewne novum i tłum dokonuje reinterpretacji tekstów starotestamentalnych. W innym przypadku można odnieść się do tradycji Dtr, która wskazuje na ważność instytucji prorockiej w Izraelu. Jezus jako prorok mógł też być eschatologiczną figurą Dawida lub też mesjaszem. Niektóre z propozycji interpretacji tego zwrotu rozwija J.R.C. Cousland, dz. cyt., s. 210nn.

<sup>11</sup> M. Knowles zauważa, że wyrażenie Γέγραπται (w. 13) jest bardziej dosadnym i stanowczym niż użyte w tym miejscu przez Marka Οὐ γέγραπται ὅτι (Mk 11,17), por. tenże, *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected-Prophet Motif in Matthean Redaction*, Sheffield 1993, s. 176.

<sup>12</sup> Scena w świątyni (Mt 21,14-16) nie pojawia się już u innych synoptyków, stąd wniosek o możliwym pochodzeniu tego passusu z tradycji Mateuszowej, por. L. Novakovic, *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew*, Tübingen 2003, s. 87.

<sup>13</sup> Miejsce pochówku Jezusa znajdowało się wtedy poza granicami miasta.



z psalmicznych wersetów wieńczy opis pierwszego dnia pobytu Jezusa w Jerozolimie. Dla ewangelisty jest to kolejny dowód na boskość Jezusa. Daje on również niejako znać, że „wrogami” (εχθρος) i „mścicielami” (εκδικητης) są jego rozmówcy, a więc kapłani i nauczyciele Pisma. Ich zarzuty ulegają dewaluacji poprzez odniesienie się Jezusa do tekstu psalmu. Retoryka, jaką posługuje się ewangelista, ma na celu wydobycie z tekstów starotestamentalnych jak najwięcej treści, by móc uzasadnić swoje teologiczne wyobrażenia o Jezusie. Przeprowadza zabieg, poprzez który ukazuje nie tylko dziecięcą zdolność do oddania czci Jezusowi, ale także niemoc i odrętwiałość tych, którzy w Jezusie powinni rozpoznać zapowiadanego mesjasza. Pomimo to, że mają oni dostęp do tekstów biblijnych, nie potrafią przyjąć Jezusa jako zbawiciela. W zamian czyni to tłum (ὄχλος) i dzieci (παῖδας), czyli grupy ludzi, po których nie można spodziewać się odpowiedniego przygotowania teologicznego. Przedstawiając te dwie grupy ewangelista chce prawdopodobnie wyrazić też przekonanie o nieudolności kapłanów i uczonych w Piśmie, którzy zamiast jako pierwsi przyjąć prawdę o Jezusie, nie potrafią się z nią zgodzić i w sposób nieudolny prowadzą debatę z Chrystusem, a jej finał dyskredytuje ich pozycję oraz przygotowanie do piastowania posiadanych godności.

Wrogie nastawienie kapłanów i uczonych w Piśmie wobec Jezusa zostaje przez Mateusza zaznaczone już na początku jego ewangelii. Oto bowiem Herod, na wieść o nowonarodzonym królu żydowskim, którego poszukiwali mędrzy ze Wschodu (Mt 2,2), zbiera „wyższych kapłanów” (ἀρχιερεύς) i „nauczycieli ludu” (γραμματεὺς ὁ λαός), by radzić z nimi, co czynić w tej niezrozumiałej dla nich sytuacji. Wówczas potrafili oni odpowiedzieć na zadane przez Heroda pytanie o miejsce narodzin obiecanego mesjasza. Obecnie, kiedy Jezus dokonuje cudów uleczenia jako znaków potwierdzających jego specjalne posłannictwo, nie są oni w stanie powiązać starotestamentalnych tekstów z jego osobą. Wtedy też Jerozolima zareagowała podobnie, jak w przypadku, gdy tłum uczestniczył w uroczystym wjeździe Jezusa.

Tłum w relacji Mateusza posiada wysoką świadomość teologiczną. Jako bohater zbiorowy rozumie wydarzenia, w których bierze udział i świadomie w nich uczestniczy. Świadomość ta wyrażona zostaje w podejmowanych przez tłum działaniach i wygłaszanych przez niego hasłach. Wraz z dziećmi chwalcymi Jezusa stoją w opozycji do wrogo nastawionych przedstawicieli żydowskiego kapłaństwa. Wielkość tłumu oraz pochodzenie poszczególnych jego członków nie zostaje przez Mateusza doprecyzowane.

## b) Mk 11,1-11

Relacja drugiego z ewangelistów różni się w kilku szczegółach od przekazu Mateusza<sup>14</sup>. Ogólny obraz tłumu jest jednak podobny, bo i u Marka tłum rozpoznaje w Jezusie mesjasza i króla, co stanowi wprowadzenie do opisu o męki, śmierci i zmartwychwstania syna Bożego<sup>15</sup>.

Wjazd Jezusa do Jerozolimy św. Marek przedstawia w schematycznej i skróconej formie. Być może ta niejawną mesjańskość przekazu zawartego w Mk 11,1-11 powoduje, że całość wygląda tylko jako konieczne, z racji kronikarskiego obowiązku, wtrącenie niż pełna pasji relacja, okraszona teologicznymi niuansami. Ewangelista rozpoczyna od podania kierunku, z którego przybył do Jerozolimy Jezus wraz ze swoimi uczniami (w. 1a). Nie jest to jedynie prosta wzmianka topograficzna, bowiem wskazanie na górę Oliwną może mieć znaczenie eschatologiczne, a ewangelista korzysta z mowy prorockiej z Za 14,4. Dalej, Jezus nakazuje uczniom przyprowadzić osła, na którym wkrótce wjedzie do Jerozolimy (w. 1b-3). Następuje wykonanie nakazu, a uczniowie muszą składać wyjaśnienia z podejmowanych przez siebie działań (w. 4-6). Po przyprowadzeniu zwierzęcia dokonuje się bezpośrednio przygotowanie do wjazdu do Jerozolimy (w. 7). Marek informuje o zachowaniu ludzi towarzyszących Jezusowi podczas wjazdu do miasta (w. 8-10). Tym razem Jerozolima nie doznaje żadnego uszczerbku, a jej mieszkańcy nie są zainteresowani przybyłym gościem. Jezus pojawia się w mieście na krótki czas, dokonuje przeglądu świątyni, a nie zauważając nic nieodpowiedniego, kieruje się w drogę powrotną (w. 11)<sup>16</sup>. Powraca jednak do Jerozolimy kolejnego dnia,

---

<sup>14</sup> Mateusz dodaje kilka elementów do materiału Marka. Są to: wypełnienie prorockiej zapowiedzi z Zach. 9,9 w Mt 21,4-5; dialog pomiędzy tłumem a mieszkańcami miasta (w. 10-11); uleczenie przez Jezusa ślepych i kulawych w świątyni (w. 14) i podniesienie kontrowersji w dyspucie z kapłanami i uczonymi w Piśmie (w. 15-16), por. U. Luz, dz. cyt.

<sup>15</sup> Nie wszyscy badacze zgadzają się z tą opinią, wskazując jednocześnie na zachowanie tłumu jako na zachowanie charakterystyczne dla ruchów pielgrzymkowych. Wykrzykiwane hasła, jakie odnotował ewangelista, miały być słyszalne w granicach Jerozolimy przy okazji świąt żydowskich. Ruch wokół Jezusa nie miał być zatem elementem mesjańskiej narracji, lecz zbiegiem okoliczności dwóch wydarzeń: święta celebrowanego w czasie przyjazdu Jezusa do Jerozolimy, por. L.J. Lawrence, dz. cyt., s. 91. Jak interpretować wobec tego, poza wrzawą wywołaną podnoszonymi okrzykami, czynności wykonywane przez zgromadzony przed Jerozolimą tłum, a także jego przychylność naukom głoszonym przez Jezusa, co trapiło przedstawicieli kapłańskiej kasty. Wydaje się jednak, że triumfalny wjazd do Jerozolimy miał na celu podkreślenie mesjańskiej i królewskiej godności Jezusa, co potwierdza także wcześniejsze zachowanie ślepeca Bartymeusza, por. A. Winn, *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Tübingen 2008, s. 32.

<sup>16</sup> Ten passus stwarza lukę i trudności w interpretacji. Ewangelista nie stawia Jezusa przeciwko świątyni, która pozostaje symbolem struktur, z jakimi Jezus walczy. Wprowadza go do środka, a tam Jezus „dokładnie wszystko obejrzał” i ze względu na późną porę opuścił ją i skierował się do Betanii. Podczas gdy emocje tłumu dają się określić, tak emocjonalne nastawienie Jezusa jest trudne do zweryfikowania. Są one odkrywane dopiero podczas kolejnych odwiedzin Jezusa, por. B.D. Schildgen,

przy czym ewangelista wzmiankuje, że Jezus był głodny (w. 12). Trudno ustalić, dlaczego skierował się on do Betanii i dlaczego nie zatrzymał się na noc w Jerozolimie. Można sądzić, że był to przemyślany przez ewangelistę zwrot sytuacji, w której Jezus działa wbrew oczekiwaniom witających go tłumów w bramach Jerozolimy. Tłum wyczekuje mesjasza, lecz ten, gdy się zjawia nie dokonuje nic szczególnego, co przeczy oczekiwaniom mesjańskim<sup>17</sup>. Mesjańskość Jezusa jest skrętnie ukrywana przez niego samego, a objawi się ona dopiero na krzyżu<sup>18</sup>. Stanie się ona jawna dopiero wtedy, gdy wypełni się misja Jezusa, a zrealizuje się to w jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu<sup>19</sup>.

Drugie przybycie Jezusa do Jerozolimy nie spotkało się z hucznym przyjęciem przez tłumy (w. 15). Marek wspomina o trzykrotnym przybyciu Jezusa do Jerozolimy, a każda z tych wizyt miała inny charakter:

- a) Mk 11,1-11 – mesjański wjazd Jezusa do Jerozolimy,
- b) Mk 11,12-25 – sąd Jezusa nad figą i świątynią,
- c) Mk 11,27-33 – Jezus podkreśla swój autorytet.

Tylko w pierwszym przypadku Jezus witany jest przez tłumy. Ów bohater zbiorowy jest wspomniany także w dalszej części Mk 11, choć więcej uwagi skupia ewangelista na towarzyszących Jezusowi uczniach. Zaimek αὐτός (w. 17) odnosi się prawdopodobnie do uczniów, wsłuchanych w nauki wygłaszane przez ich nauczyciela (w. 14), a świadkiem tego mógł być tłum. Stanowiło to dla oponentów pewną trudność, bowiem „cały lud był zachwycony jego nauką” (w. 18; ὁ ὄχλος), co powodowało komplikacje przy wszczęciu możliwego procesu przeciwko Jezusowi. Obawy oponentów Jezusa przywołane są jeszcze raz w trzeciej części Mk 11 (w. 32; ὁ ὄχλος). Ewangelista buduje opozycję pomiędzy przeciwnikami Jezusa, którzy nie stanowią zwartej grupy (ἀρχιερεύς, γραμματεὺς, πρεσβύτερος), a tłumem, który stanowi jedność (ὄχλος). Tłum miał być świadkiem dysput, jakie Jezus podejmuje ze swoimi przeciwnikami, co dodatkowo wpływało na ich postawę, wywołując strach (w. 18.32, φοβέω). Przedstawiciele władz świątynnych mogli czuć przerażenie postawą bohatera zbiorowego, gdyż ten „był zachwycony” naukami Jezusa (w. 18; ἐκπλήσσω, tu w formie biernej: ἐκπλήσσομαι). Pomimo entuzjazmu, tłum nie podejmował żadnych działań jako odpowiedzi na wspomniane

---

*Crisis and Continuity. Time in the Gospel of Mark*, Sheffield 1998, s. 138. Być może wskazanie na późną godzinę stanowi opozycję do czasu, w którym Jezus został pojmany (Mk 14,41). Opuszczenie świątyni może sugerować, że nie był to jeszcze odpowiedni czas na wypełnienie jego mesjańskiej misji. Opuszczenie świątyni przez Jezusa może stanowić tu również przeciwwagę dla działań, jakie podejmowali kapłani żydowscy. Jezus mógł uszanować spoczynek nocny, a sam nocą mógł zostać pojmany.

<sup>17</sup> J.W. Jipp, *Messiah Language and Gospel Writing*, w: *Writing the Gospels. A Dialogue with Francis Watson*, red. C.S. Hamilton, J. Willits, London 2019, s. 135.

<sup>18</sup> A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2011, s. 55-56.

<sup>19</sup> J.W. Jipp, dz. cyt., s. 137.

nauki Jezusa<sup>20</sup>. Czasownik ἐκπλήσσω posiada także drugie znaczenie: „być poruszonym przez panikę”<sup>21</sup>. Tłum jednak nie jest negatywnie poruszony naukami Jezusa, o czym świadczy nerwowość przedstawicieli kasty kapłańskiej. Nie mogli oni pochwalić się podobnymi dokonaniem w sferze oratorskiej, jakie posiadał Jezus (Mt 7,28-29). Tłum wykrzykuje konkretne hasła, co może świadczyć o pewnym zrozumieniu nauk Jezusa. Wydaje się jednak, że bohater nie jest świadom tego, jak ta rzeczywistość zostanie przez Jezusa ukształtowana<sup>22</sup>. Wykrzykiwane hasła sugerują, że tłum mógł pozostać na poziomie politycznych pragnień, do których należy oczekiwanie na przyjście mesjasza wyzwającego spod politycznego jarzma. Ogłoszenie nim Jezusa pozwala jednak mniemać, że tłum nie brał udziału w wydarzeniach bezrefleksyjnie.

W pierwszej części Mk 11 lud podejmuje się trzech konkretnych działań. Ci, którzy stali na drodze, rzucali „swoje płaszcze” (w. 8a; τὰ ἱμάτια αὐτῶν) pod przejeżdżającego na osiołku Jezusa i „zielone gałązki ścięte na polach” (w. 8b; δὲ στιβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν). Ewangelista różnicuje ich poprzez podejmowaną przez nich aktywność, a także poprzez użycie wyrażenia „inni” (w. 8; ἄλλος). Podobnie różnicował ich Mateusz, z tym jednak, że gałązki używane przez jedną z grup były prawdopodobnie ścinane z drzew w tym samym czasie, co trwał przejazd Jezusa w stronę Jerozolimy (Mt 21,8; δὲ ἔκοπτον κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων). Marek, tak jak Mateusz, wspomina o „tych, którzy szli przed nim i za nim” (Mk 11,9; οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες). W niektórych świadectwach ewangelii Markowej werset ten był uzupełniany wyrażeniem użytym przez Mateusza: λέγοντες („mówiąc”)<sup>23</sup>. Trudno określić, która z tych grup wygłaszała cytaty starotestamentowe (Mk 11,9b-10). Warto w tym miejscu zwrócić jeszcze uwagę, że ewangelista Marek konsekwentnie nie stosuje terminu κύριος w odniesieniu do Jezusa, lecz czyni to pod adresem Boga. Czyni tak jako jedyny z synoptyków<sup>24</sup>. Zdaje się, że skrzętnie wykorzystuje on tłum, by nie odnosić do Jezusa tytułów, jakie przysługiwały rzymskim władcom. Podobnie dzieje się bowiem z królewskim tytułem, który jako pierwszy pod adresem Jezusa używa ślepiec Bartymeusz (10,46-52), co zostanie później przez Jezusa zakwestionowane (12,37).

Czasownik σπρῶννῶ, „rozkładać”, „rozpościerać”, pojawia się w tekstach Nowego Testamentu zaledwie sześciokrotnie. Ewangelisci trzykrotnie używają go w opisie wjazdu Jezusa do Jerozolimy (Mt 21,8[2x]; Mk 11,8), dwa razy, kiedy

<sup>20</sup> L.J. Lawrence sugeruje, że zadziwienie nie musi oznaczać, że odkrył on w Jezusie prawdziwego mesjasza i syna Bożego, dz. cyt., s. 92. W jaki sposób zinterpretować okrzyki tłumu witającego Jezusa?

<sup>21</sup> *A Greek-English Lexicon*, red. H.G. Liddel, R. Scott, London 1996, s. 517.; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain 2009, s. 217.

<sup>22</sup> J. Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel. Text and subtext*, Cambridge 1992, s. 170.

<sup>23</sup> Świadectwa tekstu Markowego, w których doszło do uzupełnienia to m.in. Kodeks Aleksandryjski (A), f<sup>1</sup>, f<sup>13</sup>, W (V w.), Θ (IX w.) i kilka manuskryptów minuskułowych.

<sup>24</sup> B.J. Incigneri, *The Gospel to the Romans. The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*, Leiden 2003, s. 169.

wspominają o przygotowanym pomieszczeniu, gdzie Jezus wraz z uczniami miał spożyć paschę (Mk 14,15; Łk 22,12). Ostatnie użycie pojawia się w Dziejach Apostolskich (9,34) i nie ma to bezpośredniego związku z wydarzeniami paschalnymi Jezusa. Czynność rozpościerania na drodze płaszczy i gałązek z drzew może stanowić zapowiedź paschalnej uczty. Użycie czasownika  $\sigma\tau\rho\omega\nu\nu\omega$  przez Mateusza i Marka w formie aorystu i pojawienie się tegoż terminu w formie biernej w informacji o miejscu, w którym spożyta zostanie uczta paschalna przez Jezusa i jego uczniów, przy równoczesnym braku wzmianki o wystroju tego pomieszczenia pozwalają sądzić, że działanie tłumy może mieć taką symbolikę – w pewnym sensie zapowiada ucztę paschalną. Ponadto, ewangelisci nie wspominają o tym, kiedy sala miała zostać przygotowana. Jezus nakazuje uczniom skierować się do niej, będąc pewnym, że miejsce to czeka już na jego przybycie. Podobnie jak droga do Jerozolimy, tak i sala tradycyjnie nazywana wieczernikiem, mogą stanowić symboliczny element drogi Jezusa do męki, śmierci i zmartwychwstania, a tłum uczestniczył bezpośrednio i pośrednio – poprzez korespondencję terminologiczną i tematyczną – w tych wydarzeniach.

### c) J 12,12-19

O uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy i towarzyszącym temu wydarzeniu tłumom pisze także autor czwartej kanonicznej Ewangelii, św. Jan (J 12,12-19). Wersja Janowa znacznie różni się od przekazu dwóch pierwszych ewangelistów. Kolejność wykonanych czynności jest całkowicie odwrotna względem tego, co podali Mateusz i Marek. Janowy Jezus nie posyła uczniów, by przyprowadzili mu zwierzęta, na których ma przybyć do Jerozolimy. Transport przy pomocy osiołka został zorganizowany przez samego Jezusa, choć nie można mieć pewności, czy dokonał tego poza miastem, czy już w jego obrębie, kiedy przekroczył bramę (w. 14). Zanim jednak do tego doszło, to „wielki tłum” (w. 12, ὁ ὄχλος πολὺς), na wieść o zbliżającym się Jezusie, wybiega mu naprzeciw. Także teraz tłum wykrzykuje starotestamentalne treści o królewskiej i mesjańskiej misji Chrystusa (w. 13). Jan używa w tym miejscu ekwiwalentu czasownika  $\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ , czyli  $\kappa\rho\alpha\nu\gamma\acute{\alpha}\zeta\omega$ <sup>25</sup>.

Sekcję, w której zawarty został opis tego wydarzenia, można podzielić w następujący sposób:

- a) J 12,1-11 – pobyt Jezusa w Betanii,
- b) J 12,12-19 – triumfalny wjazd Jezusa do Jerozolimy,
- c) J 12,20-50 – objawienie Jezusa wobec zgromadzonych tłumów.

<sup>25</sup> Platon tego wyrażenia użył na określenie wycia psów (*Republika* 607).

Tłum witający Jezusa w Jerozolimie był wcześniej przygotowany do świątecznych celebracji<sup>26</sup> i nie potrzebował ścinać gałązek, lecz wystarczyło, by je wziął ze sobą (λαμβάνω)<sup>27</sup>. Ewangelista Jan wskazuje, że były to gałązki palmowe (φοῖνιξ). Termin φοῖνιξ w Nowym Testamencie pojawia się dwukrotnie. Za drugim razem jest to Ap 7,9. W wizji przedstawionej przez autora tego apokaliptycznego dzieła występuje „wielki tłum” (ὄχλος πολὺς), a wszyscy trzymali w swoich rękach „palmy” (φοῖνιξ). Tłum w wizji „stoi przed” (ἵστημι ἐνώπιον) „tronem” (ὁ θρόνος) i przed „Barankiem” (ὁ ἀρνίον), a składa się ze wszystkich pokoleń Izraela. Korespondencja tych dwóch passusów polega na zbieżności terminologicznej, a także na budowaniu opozycji w zachowaniu poszczególnych bohaterów zbiorowych. Podczas gdy „wielki tłum” w Apokalipsie stoi przed tronem i wykrzykuje treść, którą można określić jako wyznanie wiary, tak w ewangelicznym opisie wybiega naprzeciw Jezusowi witając go okrzykami, w których wyraża przekonanie o mesjańskiej posłudze Jezusa. Wydaje się, że opozycję tę najlepiej można wytłumaczyć odnosząc się do nadziei już zrealizowanej, której świadkiem jest tłum przedstawiony w Apokalipsie, oraz nadziei wciąż czekającej na realizację, co prezentuje poprzez swoją postawę tłum będący świadkiem wjazdu Jezusa do Jerozolimy.

Ewangelista Jan prowadzi czytelnika przez wydarzenie wyliczając łącznie trzy grupy, które określić można mianem bohatera zbiorowego. Pierwszą z nich jest wzmiankowany wyżej „wielki tłum, który przybył na święto” (w. 12; ὁ ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν). Przebywa on prawdopodobnie w Jerozolimie, gdzie dowiaduje się o przybyciu Jezusa i spotkania z nim. Trudno wskazać, czy spotkanie Jezusa miało miejsce w obrębie miasta, czy poza jego granicami. Działanie tłumy nie wywiera presji na Jezusie i nie prowokuje go do podejmowania spontanicznych działań. Wydaje się bowiem, że wydarzenia toczą się zgodnie z zamysłem Jezusa. Fakt, iż tłum wybiega mu na spotkanie (ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ), nie wpływa na Jezusa, który już prawdopodobnie wtedy szukał osiołka potrzebnego, by wypełnić mesjańskie proroctwa (Za 9,9). Widoczne jest zatem podwójne świadectwo o godności Jezusa. Składa je zarówno on sam, jak i tłum, zebrany w świątecznym orszaku ze starotestamentalnymi treściami na ustach.

<sup>26</sup> Święto, na które przybyły tłumy, to pascha, o czym informuje wcześniej ewangelista (J 12,1). Starotestamentalne wytyczne dotyczące sposobu celebracji świątecznych nie przewidują jednak, by to podczas paschy posługiwano się gałązkami palmowymi. Są one wykorzystywane podczas Święta Namiotów, por. D.A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1991, s. 336. Za Janowym opisem uczyty w Betanii podążać będzie autor RP, dla którego szczegóły dotyczące czasu i miejsca wydarzeń są niezwykle istotne (RP 442/2-5), por. D. Rojszczak-Robińska, *Łacińskie źródła Rozmyślenia przemyskiego. Pytania, problemy, perspektywy*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 143.

<sup>27</sup> *A Greek-English Lexicon*, s. 1073.

Ewangelista wzmiankuje, że uczestnikami wydarzenia byli także „ludzie, którzy byli wraz z nim [Jezusem], gdy wywołał Łazarza z grobu i wskrzesił go z martwych” (12,17). Ewangelista także ich określa jako „tłum” (ὄχλος), choć wcześniej, w opisie wskrzeszenia Łazarza, nazwani zostali sformułowaniem „wielu Żydów” (J 11,19; πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων). Po wskrzeszeniu Łazarza Jan rozróżnia dwie grupy: ci, którzy uwierzyli w Jezusa (w. 45), oraz ci, którzy donieśli o całym zajściu faryzeuszom (w. 46). Po tym wydarzeniu Jezus przenosi się w okolice miasta Efraim, gdzie nie prowadzi otwartej działalności. Ewangelista Jan zaznacza, że część mieszkańców z tej okolicy skierowało się do Jerozolimy na święta paschalne wcześniej, by móc się oczyścić. Jan wskazuje też, że „poszukiwali oni Jezusa”, choć dopiero później informuje o zaleceniach kapłanów i faryzeuszy, wedle którego każdy, kto wiedział o miejscu przebywania Jezusa, miał ich o tym poinformować (w. 57). Z powyższego nie wynika, jakoby mieszkańcy terenów wokół Efraim mieli wobec Jezusa złe zamiary i szukali takiej okazji, kiedy mogliby go spotkać i wydać w ręce przedstawicieli władz żydowskich. Co ciekawe, pomimo bierności Jezusa w życiu publicznym, potrafili go rozpoznać. Prawdopodobnie stanowią też część tłumów, które przebywają w Jerozolimie podczas święta i być może uczestniczą w świątecznym korowodzie. Ewangelista mnoży zatem poszczególne grupy, w efekcie czego trudno jednoznacznie je identyfikować. Bohater zbiorowy może wyczekiwać w świątyni na przybycie Jezusa, pozostając ciekawym jego dalszych kroków (11,56). Może też wykrzykiwać hasła na jego cześć, tym samym dopatrując się w nim zapowiadanego mesjasza (12,12) lub też świadczyć o Jezusie, będąc wcześniej świadkiem nadnaturalnych działań (w. 17).

Drugą grupą są uczniowie, którzy przybywają wraz z Jezusem do miasta. Narrator komentuje ich brak zrozumienia, wskazując, że dopiero w późniejszym czasie rozumieją wydarzenie, w jakim przyszło im brać udział (w. 16). Nie wykazują więc większej aktywności w trakcie wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Trzecia wzmiankowana grupa jest prawdopodobnie częścią „wielkiego tłumu”, któremu oznajmia o cudzie wskrzeszenia Łazarza. Faryzeusze, widząc zamieszanie, jakie wywołał wjazd Jezusa do miasta, wypowiadają tajemnicze słowa, w których wskazują na to, iż za Jezusem podążył „świat” (ὁ κόσμος). Postać Jezusa wzbudziła również zainteresowanie wśród Greków (12,21). Ich wystąpienie staje się wstępem do kolejnej części J 12, kiedy wobec zebranych Jezus objawia to, kim jest.

## 2. Relacja autorów staropolskich apokryfów Nowego Testamentu

### a) Sprawa chędogą (SCh)<sup>28</sup>

Autor tego apokryfu kompiluje swój tekst z kilku tekstów ewangelicznych. Relację o zachowaniu tłumów (SCh 11v/13-12r/4) i reakcji mieszkańców miasta (SCh 12v/2-11) przerywa Jezusowym lamentem nad Jerozolimą. Jedynie w przekazie św. Łukasza pojawia się lamentacja nad miastem, do którego odbył się triumfalny wjazd (Łk 19,41-44). W SCh 11v/14-15 pojawia się pierwsza wzmianka o tłumie, który wyszedł Jezusowi na spotkanie. Autor apokryfu wskazuje, że powodem, dla którego ów tłum wyszedł powitać Jezusa, była wieść o wskrzeszeniu Łazarza. Bohatera zbiorowego z SCh 11v/14-15 identyfikować można z grupą, o której wspomina św. Jan, kiedy wzmiankuje, że ci, którzy byli świadkami wskrzeszenia Łazarza (J 11,45), rozgłaszali o tym wydarzeniu, co wzmogło zainteresowanie nadjeżdżającym Jezusem (12,18). Jan nie wskazuje wprost, skąd miał nadejść tłum, a wspomina jedynie o tłumie, który „przybył na święto do miasta” (turba multa quae venerat ad diem festum). Autor SCh uznaje zatem, że ów tłum wychodzi „z miasta” (11v/17). Podobnie jak Mateusz i Marek, autor apokryfu dzieli tłum ze względu na wykonywaną czynność („i ślali odzienie swoje” oraz „a niektórzy rozgi z drzewa”). Autor apokryfu stosuje dopowiedzenie rozbudowując zdanie, w którym wskazuje na charakterystykę rzucanych pod nogi Jezusa gałęzi, czego nie czyni żaden z ewangelistów. Dopowiedzenie to pojawia się w w.18 i może mieć dwa różne znaczenia. Wyrażenie „a najwięcej zielonego” może wskazywać albo na kolorystykę rzucanych gałęzi lub też na ich pochodzenie z drzew liściastych. Trudno jednoznacznie określić, w jakim celu zastosował to dopowiedzenie autor SCh. Dopowiedzenie to jest połączone z poprzedzającą je częścią zdania za pomocą spójnika, co jest jedną z form funkcjonowania dopowiedzenia w tekstach staropolskich<sup>29</sup>.

Wydaje się, że apokryf w opisie tłumów podąża za przekazami ewangelicznymi Mateusza i Marka. Argumentem za tym jest kolejna informacja, jakiej udziela autor dzieła staropolskiego, kiedy opisuje korowód stłoczony wokół Jezusa. Píše bowiem o tłumie przed jadącym Chrystusem („ktoreż są na przodku”, 11v/19-12r/1)

<sup>28</sup> Pełny tytuł to *Sprawa chędogą o męce Pana Chrystusowej*. Znany obecnie tekst SCh zawarty jest w Kodeksie Wawrzyńca z Łaska, który sporządził w roku 1544 kopię tekstu wcześniejszego. Jest to tekst pasyjny, oparty na wielu źródłach, m.in. Ewangeliach, tekstach starotestamentowych, apokryficznej *Ewangeliu Nikodema*, a także na *Historia scholastica* autorstwa Piotra Komestora. Więcej na temat tego tekstu czytelnik znaleźć może pod adresem <https://apocrypha.amu.edu.pl/elabo#sch>.

<sup>29</sup> O. Ziółkowska, *O wieloznaczności i funkcjonalności terminu dopowiedzenie. Na przykładzie nowotestamentalnych apokryfów staropolskich*, w: „Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique”, 76 (2020), s. 289.



i podążającym za nim („i ktoreż naśladowały”), co zaczerpnął z Mt 21,9 lub Mk 11,9. Dopiero zestawienie treści okrzyku pozwala wskazać na Ewangelię Mateuszową jako na źródło dla apokryfu:

SCh 12r/2-4: „Osana – to jest «zbaw nas» – synu Dawidow!. Błogosławiony, któryżes przyszedł w imię Boże! Pokój na ziemi bądź, a chwała na wysokości!”

Mt 21,9: „Hosanna Synowi Dawida! Chwała Temu, który przychodzi w imię Pana. Hosanna na wysokościach!”

Vlg: Osanna Filio David benedictus qui venturus est in nomine Domini osanna in altissimis.

Podczas gdy Marek umieszcza w zawołaniu tłumu odniesienie do królestwa Bożego (Mk 11,9), nie czynią tego Mateusz i autor SCh. Jan nie korzysta z tytułury „syn Dawida” (J 12,13) i zamiast drugiej części zwiastującej pokój, mianuje Jezusa królem Izraela. Żaden z ewangelistów nie umieszcza w zawołaniu prośby o pokój na ziemi, która może być reminiscencją do wezwania aniołów, gdy objawili się pasterzom (Łk 2,14). Wydaje się też, że tekst apokryfu nie zawiera celownika w sformułowaniu „synu Dawidow”. Użyty został tu wołacz, co potwierdzałoby podążanie autora SCh za wersją łacińską tekstu ewangelicznego („synu Dawidow[y]”).

Autor apokryfu nie wspomina nic o świadkach lamentacji Jezusowej nad Jerozolimą (SCh 12r/5-12v/2). Przechodzi do opisu sytuacji, kiedy Jezus wjechał już w obręb miasta, co wywołało niemałe zamieszanie. Terminologia przez niego wykorzystana przypomina tę, którą posłużył się ewangelista Mateusz („poruszyło się jest miasto”, SCh 12/3; „poruszyło się całe miasto”, Mt 21,10). Argumentem za wersją Mateuszową jest umieszczenie dialogu tłumu z mieszkańcami Jerozolimy. Dodatkiem włączonym w dialog jest komentarz autora apokryfu, w którym wskazuje na część tłumu prawdopodobnie nieprzychylną Jezusowi. Przymiotnik „podlejszy” (SCh 12v/6), który tłumaczy się jako „niżej urodzony, gorszego stanu, nieszlacheckiego pochodzenia” zdradza nastawienie autora apokryfu do wyznawców judaizmu<sup>30</sup>. Domniemywać można, że spójnik „iżby” wprowadza w tym miejscu zdanie przyczynowe, a nie celowe. „Niżej urodzeni” poprzez swoje działania spowodowali, że wieść o przybyciu Jezusa dotarła do starszyny żydowskiej. Ta jednak, widząc, że za Jezusem podąża wielki tłum, nie była w stanie podjąć się jakichkolwiek działań. Autor SCh po raz kolejny stosuje dopowiedzenie, co czyni, by wesprzeć w interpretacji zachowania mieszkańców Jerozolimy, spośród których nie wszyscy byli pozytywnie nastawieni do Jezusa. Może być to także reminiscencja do J 11,46, gdzie ewangelista wzmiankuje, iż część żydów po wskrzeszeniu Łazarza udała się do faryzeuszów, by donieść na Jezusa. Autor SCh dodaje także zaraz po dialogu, przywołanym dokładnie, zdanie faryzeuszy, którzy będąc świadkiem wydarzenia formułują sąd o własnym niepowodzeniu (J 12,19=SCh 12v/8-11).

<sup>30</sup> „podlejszy, podlszy”, w: *Słownik pojęciowy języka staropolskiego*, <https://spjs.ijp.pan.pl/haslo/index/10713>.

W SCh obraz tłumy złożony jest z kilku ewangelijnych przekazów. Opisy ewangelistów składają się na skrzętnie zbudowaną konstrukcję literacką, w której widać próbę pogodzenia różnych tradycji. Apokryfista podąża za intuicją starożytnych autorów i podkreśla realizowane w postępowaniu Jezusa mesjańskie zapowiedzi zawarte w księgach prorockich Starego Testamentu. Być może zamiarem autora SCh było przekazanie jak największej liczby szczegółów dotyczących orszaku towarzyszącego Jezusowi. Oczywistym jest, że ewangeliści i autor SCh nie zamierzali skupiać się na tym, co robi tłum, lecz poprzez opis jego działania podkreślić mesjańską i królewską godność Jezusa. Niezgodność zauważalna w przesłankach topograficznych potwierdza próbę pogodzenia kilku źródeł. Problem sprawia chociażby relacja SCh 11r/10 z 11v/13-14. W pierwszym z tych tekstów autor informuje o dotarciu Jezusa na górę Oliwną, skąd posyła uczniów po zwierzę, na którym ma odbyć swój triumfalny wjazd do miasta. Z kolei w drugim przekazuje informację o zbliżaniu się do góry Oliwnej, a wieść o tym miała spowodować wzmożony ruch w miejskim tłumie. Opisy te nie muszą dotyczyć dwóch różnych wydarzeń, lecz poprzez taki zabieg autor SCh lokalizuje w czasie działania tłumy, który niejako przygotowuje się już do przybycia Jezusa.

Ważne też dla interpretacji źródeł i ich wykorzystania przez autora apokryfu jest wskazanie na kierunek przemieszczania się tłumy. W SCh 11v/16-17 wspomina o tym, że tłum „wyszli są z miasta”, po czym rozpoczynają wykonywać gesty pełne uniżenia wobec zbliżającego się Jezusa. Tłum, dowiedziawszy się wcześniej o ostatnim z cudów Jezusa, czyli wskrzeszeniu Łazarza, wychodzi, by powitać go w bramie miasta. Odłączyli się oni od pozostałych przebywających w mieście żydów i nie jest też pewne, że to oni odpowiedzieli na ich pytanie o identyfikację człowieka będącego w centrum korowodu. Być może dlatego autor apokryfu używa przymiotnika „podlejszy” (SCh 12v/6), by wydzielić z tłumy jego część i nie zestawiać jej z tą, która wiwatowała na cześć Jezusa. Licemiernicy nie zauważają jeszcze swojej szansy w podzielonym tłumie, wskazując, że wszyscy podążają za Jezusem, mając go za człowieka szczególnego (SCh 12v/9-11). Przełomowy moment prowokacji ze strony kapłanów żydowskich dopiero ma nadejść, a po nim tłum jako bohater zbiorowy zgodnie będzie następował na życie Jezusa (SCh 54r/18-54v/4).

Kombinacja źródeł ewangelicznych uwidacznia się również w passusie o pobożnym dworzaninie pogańskim, który ukorzył się przed Jezusem, gdy przybył po niego z polecenia Piłata, by skierować go na przesłuchanie. Wtedy też w akcie pobożności rozłożył „rąbek który w rękę miał”, by Jezus mógł po nim przejść kierując się na przesłuchanie (SCh 74v/16-75r/1). W tym apokryficznym wątku rozwścieczeni żydzi, pytając o przyczynę, dla której dworzanin zachował się w ten sposób, usłyszeli w odpowiedzi, iż był on świadkiem triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Dworzanin relacjonuje, że to „dziatki żydowskie, łamiąc latoroślki z drzewa, miały i stały na drodze przed Jesukrystem a wołając mówily” (SCh 75r/14-

16)<sup>31</sup>. W relacji dworzanina doszło do kompilacji kilku elementów i wykluczenia niektórych z nich. Poganin wskazał na dzieci, które witały Jezusa wjeżdżającego do miasta, chociaż te pojawiają się dopiero w świątyni, co przekazuje jedynie Mateusz (Mt 21,15). Wspominając o „latoroślkach z drzewa” autor apokryfu prawdopodobnie korzysta z przekazu pierwszego ewangelisty (w. 8). Brakuje w tekście apokryfu wskazania na kierunek, z którego nadejść miały dzieci żydowskie, które w przekazie dworzanina stały już na drodze zanim pojawił się na niej Jezus. Podobnie też i zawołanie jest nieco odmienne od tych znanych z przekazów ewangelicznych.

Tłum w *Sprawie chędogiej* to bohater zbiorowy zlepiony niejako z kilku źródeł ewangelicznych. Obserwacja zachowania tego bohatera daje wgląd nie tylko w jego stosunek do Jezusa, ale także pozwala prześledzić strukturę apokryfu i wskazać na źródła, z których korzystał autor tego apokryficznego przekazu.

## b) Rozmyślanie przemyskie<sup>32</sup>

Autor RP, najobszerniejszego tekstu staropolskiego<sup>33</sup>, w przekazie o triumfalnym wjeździe Jezusa do Jerozolimy zaznacza dwa powody, dla których tłum wybiega na spotkanie z Jezusem. Pierwszym z nich jest wieść o nadjeżdżającym Jezusie, który kieruje się do miasta od strony góry Oliwnej (RP 446/24-447/2). Dowiedziawszy się też o ostatnim z dokonanych przez Jezusa cudów postanowili wyjść mu na spotkanie (RP 447/2-4). Tłum ma świadomość godności zbliżającego się Jezusa, co wyraża poprzez swoje działanie. Bohater zbiorowy wydaje się działać instynktownie, nagle, lecz przemysłanie, co nie odbiega od wcześniej przedstawionych świadectw ewangelicznych i apokryfu SCh<sup>34</sup>. Zdaje się też,

<sup>31</sup> W *Ewangelii Nikodema* pojawia się jeszcze jeden przedmiot, który miał być rzucony na drogę przez „działki żydowskie”. Były to chusty, przy czym dworzanin nie wspomina o rzucaniu gałęzi na drogę (EN 261v/9-11).

<sup>32</sup> Tekst RP, jaki obecnie posiadamy, jest XVI-wieczną kopią wcześniej wykonanej kopii. Ta biblijno-apokryficzna narracja posiada liczne źródła łacińskie, takie jak *Vitae rythmica*, *Historia scholastica*, a także ewangelie kanoniczne, por. O. Stramczewska, *Edycja fryburska „Rozmyślania przemyskiego” a obraz składni polszczyzny z XV wieku*, w: *Badania diachroniczne w Polsce*, red. D. Lipiński, K.T. Witeczak, Łódź 2015, s. 214. Ponadto, wskazując na źródła, z których kompilował swoje dzieło autor RP, wymienia się również *Cantena aurea* św. Tomasza z Akwinu, czy *Manipulus florum* Tomasza z Irlandii, por. T. Mazurkiewicz, *Kilkanaście dalszych uzupełnień do źródeł „Rozmyślania przemyskiego”*, w: *Amoenitates vel lepores philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków 2007, s. 199. Źródeł dla RP badacze doszukują się również w czeskiej spuściźnie literackiej (*Život Krista Pana*), por. M. Siwińska, *Jak tłumaczono „Rozmyślanie przemyskie”? Próba odwrócenia perspektywy*, w: „Kwartalnik Językoznawczy” 2 (2014), s. 13.

<sup>33</sup> D. Rojszczak-Robińska, *Łacińskie źródła jako kontekst badań historycznojęzykowych*, w: „Bulletin la Société Polonaise de Linguistique”, 76 (2018), s. 83.

<sup>34</sup> Apokryfista, chcąc zachować ciągłość fabularną, niejednokrotnie pomija wykluczające się informacje podawane przez ewangelistów, por. D. Rojszczak-Robińska, *Łacińskie źródła jako kontekst*

że jeśli chodzi o kierunek, z którego podąża tłum, to autor apokryfu jest wierny wersji Janowej (J 12,13). Jeśli zaś chodzi o przedmioty, jakie tłum rzucał na drogę, po której do Jerozolimy zmierzał Jezus, to autor RP podąża prawdopodobnie za wersją Mateuszową (Mt 21,8), dodając, że były to gałązki z drzewa oliwnego (RP 447/7). Podobnie też, jak to jest w przypadku narracji Mateusza i Marka, w RP wskazuje się na tłum kroczący przed i za Jezusem. Świąteczny korowód wydaje z siebie okrzyki pełne nadziei i błagania, korzystając po części z Ps 118. Zawołanie, wykrzykiwane przez tłum, nie zostało poświadczane w żadnej z Ewangelii i podobnie jak w SCh stanowi ono kombinację różnych przekazów. Opis wjazdu przerywa lamentacja wygłoszona przez Jezusa, kiedy tylko dotarł na tyle blisko miasta, by mógł je ujrzyć (RP 447/13-448/11). To ciekawa informacja, bowiem jeśli Jezus podążał z góry Oliwnej w stronę Jerozolimy, to miasto było już widoczne prawie od początku jego drogi. Trudno jednak stwierdzić, czy autor apokryfu posiadał tak dokładną wiedzę na temat topografii tego terenu. Lament nad Jerozolimą musiał być zatem wygłoszony, gdy Jezus pokonał wschodnie zbocze góry, stanął na jej szczycie, by po aklamacji skierować się w stronę miasta<sup>35</sup>. Pojawienie się Jezusa w mieście powoduje, że „sie poruszyło wszystko miasto” (RP 448/11-13). Jest to zatem dosłowne korzystanie z wersji zdarzeń opisanej przez Mateusza (Mt 21,10)<sup>36</sup>. Autor RP przywołuje również dialog mieszkańców z tłumem, który (jak to miało miejsce w SCh) jest prawdopodobnie odrębną grupą od tej, jaka witała Jezusa przed jego wkroczeniem do Jerozolimy. Zarówno w SCh, tak i teraz „lud pospolny” (czyli po prostu „lud”) wskazuje na Jezusa jako na proroka, wygłaszając tę informację na tyle głośno, by dotarła ona do „starszych”. Ci zaś, jak to przekazuje św. Jan, dyskutują między sobą dokonując oceny sytuacji i stwierdzają, że „cały lud” podąża za Jezusem (J 12,19). Tłum w RP mówi o „krystusie” (RP 448/18-20), a więc o mesjaszu lub wskazuje na Jezusa podając jego drugie imię<sup>37</sup>. Z kolei w SCh nazywa

---

*badan historycznojęzycznych*, s. 87. Łączy on je też często ze sobą, co sprawia, że często trudno o identyfikację źródła, z którego autor apokryfu korzystał. Inną jeszcze sprawą jest fakt, że autor RP, łącząc źródła, działał celowo, co uznać można za przejaw „myślenia strategicznego”, por. D. Rojszczak-Robińska, *Łacińskie źródła „Rozmyślenia przemyskiego”*, s. 136.

<sup>35</sup> Rodzi się wobec tego uzasadnione pytanie o świadomość topografii terenów wokół Jerozolimy, którą mogli mieć autorzy tekstów staropolskich. Czy w swojej pisarskiej pracy zaufali przekazom ewangelistów? Czy były one dla nich tylko potwierdzeniem jego wiedzy o tym rejonie? Pytanie pozostaje otwarte i prowokuje do podjęcia się interdyscyplinarnych badań.

<sup>36</sup> Autor RP najchętniej korzysta właśnie z Ewangelii wg św. Mateusza i wg św. Jana. Rzadziej czyni to w przypadku przekazu św. Łukasza, a niechętnie posługuje się wersją wg św. Marka, por. D. Roszczak-Robińska, *Łacińskie źródła*, s. 140.

<sup>37</sup> Podążając za źródłem łacińskim (Mt 21,11: *Hic est Iesus propheta e Nazareth Galilaeae*) należałoby uznać, że tłum używa terminu „Chrystus” jako imienia własnego, a nie tytułu. W Twardzik dokonał jednak odmiennej transliteracji i termin „krystus” zapisał małą literą, por. *Rozmyślenie przemyskie*, red. F. Keller, W. Twardzik, Weiher-Freiburg 2000, s. 38. Nie jest to błędny zapis, lecz autorzy wydania RP dokonują interpretacji apokryfu i – zdaje się – także reinterpretacji Ewangelii.

go wprost „Jezusem”<sup>38</sup>. Typowa dla RP jest też konstrukcja „wielkie tłuszcza luda”, która w tym staropolskim tekście pojawia się pięciokrotnie, choć czasem w zmienionej kolejności<sup>39</sup>. Być może apokryfista dążył do wzmocnienia przekazu i podkreślenia wielkiej liczebności tłumów, które wyszły Jezusowi naprzeciw<sup>40</sup>.

Charakterystyka tłumy w RP podobna jest do tej, jaką przedstawia autor SCh. Kłopotliwa wydawać by się mogła analiza treści okrzyku wiwatującego tłumy (RP 447/10-13). Tłum w RP spełnia tę samą funkcję, co w Ewangeliach i w SCh. Swoim działaniem podkreśla godność nadjeżdżającego Jezusa, wykazując przy tym wysoką świadomość wydarzeń, w jakich bierze udział. O tej świadomości świadczy fakt zwrócenia się do Jezusa używając terminu „krystus”. Tłum zdaje sobie sprawę z obecności mesjasza w Jerozolimie. Pojawia się również część tłumy, która może sprzyjać przedstawicielom świątynnego stronnictwa. Opowiadanie o triumfalnym przybyciu Jezusa do Jerozolimy zdaje się być prostym wyłożeniem relacji ewangelicznych i wiernym trzymaniem się relacji pisarzy natchnionych.

### c) Żywot Pana Jezu Krysta

Autor ŻPJK także wskazuje na dwie przyczyny, dla których tłum opuścił miasto i wybiegł na spotkanie z nadjeżdżającym Jezusem. Pierwszą z nich była już sama wieść o zbliżającym się Chrystusie (ŻPJK 43r/11-12), a drugą – wiedza o ostatnim z dokonanych przez Jezusa cudów, czyli wskrzeszeniu Łazarza (ŻPJK 43r/12). Autor ŻPJK pracuje prawdopodobnie nad materiałem dostarczonym przez Jana, który jako jedyny spośród ewangelistów zestawia w bezpośrednim sąsiedztwie cud wskrzeszenia Łazarza (J 11,1-52), którego Jezus odwiedza przed wyruszeniem do Jerozolimy (J 12,1-11) i opis triumfalnego wjazdu do Jerozolimy (J 12,12-19). W apokryfie autor wskazuje na działania kilku grup występujących pod wspólną nazwą „tłuszcze wielkie luda” (ŻPJK 43r/11). Pierwsi z nich „szli przeciw jemu [Jezusowi], ścieląc swe odzienie na drodze” (ŻPJK 43r/13-14). Druga grupa

<sup>38</sup> Czytając obecnie teksty RP i SCh odnieść można wrażenie, że pierwszy z nich jest prostszy i bardziej zrozumiały. Wrażenie to wynika z faktu, że SCh zawiera starsze konstrukcje językowe, niż to jest w przypadku RP. Pomimo to wydawcy RP (Brückner; Vrtel-Wierczyński) zarzucali autorowi apokryfu „nieporadność i zawilość, zwłaszcza w zakresie składni”, por. M. Siwińska, dz. cyt., s. 13. Podejście to zmieniło się wraz z upływem czasu i dalszymi pracami badawczymi nad RP, por. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, *Kanon wiedzy o „Rozmyślaniu przemyskim”*, w: *„Rozmyślanie przemyskie”. Świadectwo średniowiecznej kultury religijnej*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, Przemysł 2016, s. 14.

<sup>39</sup> RP 32/20-24; 263/5-8; 358/16-20; 446/24-447/6; 747/8-14.

<sup>40</sup> Jest to też cecha charakterystyczna dla tekstów XVI-wiecznych, którą określa się jako „składnię *ad sensum*”, co widoczne jest na przykładzie rzeczowników zbiorowych, por. A. Kępińska, *Z problematyki opisu składni XVI-wiecznych przekładów Ewangelii na język polski*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 59.

odcinała i łamała „rozdze z oliwnego drzewa” i rzucała pod nadzieżdżającego Jezusa (ŻPJK 43r/14-15). Ci, którzy podążali przed i za jadącym na ośle Chrystusie, akklamowali psalmiczne cytaty, rozgłaszając teologiczną prawdę o przybyłym (ŻPJK 43r/15-19). Inne zawołanie płynęło ze strony „dziatek żydowskich”, które dla odmiany niosły gałązki oliwne w swoich rękach i wygłaszały pieśni na cześć Jezusa (ŻPJK 43r/19-22). Jeszcze inni szli z odmiennymi hasłami na ustach towarzysząc w korowodzie (ŻPJK 43r/22-24). Prawdopodobnie ci sami, rzucając przed Jezusa kwiaty, wygłosili bodaj najdłuższą i najbardziej obfitą w treści teologiczne akklamację (ŻPJK 43r/24-29). Analiza akklamowanych przez kolejne grupy ludzi treści powinna stać się przedmiotem badań dla innego już opracowania naukowego. Obecnie należy podkreślić, że jedynie pierwsze wezwanie pokrywa się z tym, co można odnaleźć w przekazach ewangelistów (ŻPJK 43r/17-19). Autor ŻPJK rozpoczyna od charakterystycznego wezwania „patrzaj tu, duszo nabozna” i kontynuuje swoje teologiczne rozważania przepelnione treścią kerygmatyczną, chcąc zachęcić czytelnika do współprzeżywania wydarzeń z życia Jezusa (ŻPJK 43r/36-43v/5).

Dalsza część tekstu pokrywa się z relacją Mateusza. Podobnie i teraz autor apokryfu podkreśla wielkie zamieszanie, jakie powstało, gdy Jezus wkroczył do miasta, oraz przywołuje dialog pomiędzy mieszkańcami a „ludem pospolnym” (ŻPJK 43v/5-9). Materiał Mateuszowy (Mt 21,10-11) łączy z werselem z ewangelii Janowej (J 12,19), co czynią także autorzy wcześniej omówionych apokryfów. Poza rozszerzeniem grupy osób, które napotyka na swojej drodze do Jerozolimy Jezus, i włączeniu w narrację dodatkowych wątków oraz cytatów i akklamacji, apokryf ten nie różni się znacząco od poprzednich omówionych, jeśli chodzi o postawę tłumu. Ów bohater odznacza się wysoką świadomością teologiczną wydarzeń, w których bierze udział, a jego zachowanie staje się powodem poważnych zmartwień dla przedstawicieli żydowskiego stanu kapłańskiego.

#### d) Rozmyślania dominikańskie<sup>41</sup>

W *Rozmyślaniach dominikańskich* opis wjazdu do Jerozolimy stanowi oryginalny wytwór apokryficznej działalności pisarskiej. W zasadzie można w RD

---

<sup>41</sup> *Rozmyślania dominikańskie*, narracja biblijno-apokryficzna, znana jest obecnie z XVI-wiecznej kopii tekstu spisane prawdopodobnie w XV wieku. Badacze doszukują się wspólnego źródła dla RD i omawianych wcześniej SCH i RP, bowiem teksty te są ze sobą zbieżne. Także i RD posiada źródła łacińskie, choć w zestawieniu z RP jest ich nieco mniej, por. O. Stramczewska, *Ślady wielowarstwowości w „Rozmyślaniach dominikańskich”*. *Studium przypadku*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 192; D. Rojszczak-Robińska, *Staropolskie pasje: „Rozmyślania przemyskie”, „Sprawa chędogo”, „Karta Rogawskiego”*. *Źródła—język—fabuła*, Poznań 2016, s. 33-42. Więcej na temat RD czytelnik znaleźć może również pod adresem <https://apocrypha.amu.edu.pl/elabo#rd>.

można mówić o dwóch relacjach (RD 7/9-26 i RD 9/8-24—9/29-10/29): podczas gdy pierwsza relacja pozostaje w bliskości z materiałem ewangelicznym, tak druga wersja wydarzeń przedstawiona przez autora RD odbiega dość mocno od tego, co pozostawili w swoich relacjach ewangeliści.

W przeciwieństwie do poprzednich dzieł apokryficznych w RD trudno doszukiwać się wzmianki o wskrzeszeniu Łazarza jako jednej z przyczyn zainteresowania żydowskiego pospólstwa. Wieść o zbliżającym się Jezusie, który dopiero schodził zboczami góry Oliwnej, wzmogła wielką radość wśród tłumu. Autor RD, używając formy „wyszli przeciw”, sugeruje kierunek, z którego nadszedł tłum, a było to miasto. Wiadomo też, że powitalnemu orszakowi towarzyszyła radość i wesele. W opisie orszaku wspomniano szczegóły, których nie ma w Ewangeliach. Jednym ze szczególnych znaków jest fakt niesienia przez tłum „rozg oliwnych”, które miały symbolizować zwycięstwo. Obecnie już nie tylko tradycyjnie podejmowane działania, a więc rzucanie gałązek i odzienia na drogę oraz wykrzykiwanie starotestamentalnych cytatów, świadczą o świadomości teologicznej tłumu. Ów bohater przekonany jest w pełni o królewskiej godności Jezusa. Autor apokryfu wskazuje na tumult, jaki powstał wśród biegnących w stronę Jezusa, tak, że „tłuszcze, jedna drugą wyprzedzając, wołały wesoło” (RD 7/15-16). Zbiegowisko zatrzymało się naprzeciw Jezusa, po czym rzuciło pod jego nogi kwiaty i uklękło przed nim (RD 7/19-21). Wątki te nie pojawiają się jednak w Ewangeliach, a jedynym elementem, który pozwala odnieść treść RD materiału nowotestamentalnego są „rozgi palmowe” (RD 7/21), które pojawiają się również w J 12,13. Czwarty z ewangelistów nie wzmiankuje, aby gałązki palmowe miały być rzucone przez tłum na drogę przed Jezusem.

W dalszej narracji znikają ze sceny tłumy, które jako pierwsze towarzyszyły Jezusowi w drodze do Jerozolimy. Autor RD przechodzi od opisu przygotowań żydowskich do święta Paschy (RD 9/1-8), podczas których dochodzi do rozpoznania w Jezusie prawdziwego baranka przez samych żydów (RD 9/13-14). Zmusiło to ich do pozostawienia zwierząt na polach i skierowania się w stronę Jezusa, któremu towarzyszyli w drodze do miasta (RD 9/14-17). Także i oni łamali gałązki i rzucali je na drogę przed przejeżdżającym Jezusem.

Te dwie grupy wnoszą nowe elementy do apokryficznej narracji o triumfalnym wjeździe Jezusa do Jerozolimy. Pierwsza z nich klękając oddaje nie tylko część Jezusowi, ale stawia siebie znacznie niżej niż dotychczas opisywali to autorzy apokryfów. Autor RD wplata w swoje opowiadanie gest upadku na kolana znany już z tekstów biblijnych (Rdz 24,26), jednak nadaje mu poniekąd nowy sens. Oto bowiem w stronę Jezusa podąża tłum niosący gałązki będące znakiem zwycięstwa, po czym po zetknięciu się z Jezusem ów tłum pada na kolana. Nie jest to gest zwycięstwa społeczności, lecz jej uniżenia. W jaki sposób określić

to, co było zwycięstwem w przekonaniu niosących w symbolicznym geście gałązki? Trudno o jednoznaczną odpowiedź, choć wydaje się, że jeśli był to symbol, to mógł on odnosić się również do przyszłych wydarzeń, a nie „relacjonować” to, co działo się wówczas. Druga grupa, czyli żydzi wybierający spośród trzód zwierzę, które miało zostać spożyte podczas święta Paschy, działają pokonując ważny religijny schemat. Oto w toku są przygotowania do najważniejszego żydowskiego święta, kiedy żydzi postanawiają porzucić swoją pracę i zdaje się bez większego namysłu skierować w stronę nadjeżdżającego Jezusa, któremu towarzyszyć będą aż do bram miasta. Został złamany nie tylko schemat przygotowań do celebracji świątecznych, ale cała ich istota. Uznanie w Jezusie prawdziwego baranka i ruch w jego stronę stają się momentem kluczowym, po którym żydzi nie powrócą już do swojego wcześniejszego zajęcia<sup>42</sup>.

Po przekroczeniu murów Jerozolimy dzieją się nadal nadnaturalne rzeczy. Udział w nich ma również bohater zbiorowy, choć autor RD uwagę skupia na kapłanach (RD 10/1-11) i dzieciach (RD 10/13-17). Tym, co odróżnia i czyni oryginalnym przekaz RD, są dwa ważne elementy. Pierwszy z nich to żydzi łamiący porządek przygotowań do najważniejszego dla nich święta, co czynią na rzecz podążania za Jezusem. Drugi z elementów, którym charakteryzuje się opis zawarty w RD, to treść okrzyku, jakim tłumy przywitały przybywającego do Jerozolimy Jezusa (RD 9/17-19). Okrzyk „Hosanna” wybrzmi dopiero, gdy Jezus przekroczy mury miasta. Przed wjazdem do Jerozolimy tłum w swoim okrzyku oświadcza, iż ma świadomość tego, kim jest dopiero co przybyły Chrystus. Przekroczenie bramy miasta stanowi moment zwrotny dla oponentów Jezusowych, którzy dołączają do tłumów i ściągają swoje szaty, kładąc je na drodze (RD 10/1-11). Tłum pełni nadal ważną funkcję w przekazie o triumfalnym wjeździe Jezusa do Jerozolimy.

## Podsumowanie i wnioski

Autorzy apokryfów w relacjach o wjeździe Jezusa do Jerozolimy starają się o dokładne przedstawienie całego wydarzenia, swój przekaz opierają o źródła ewangeliczne, będąc im niezwykle wiernym, zarazem dodają elementy typowo apokryficzne, jak czyni to autor RD. Tłum, zarówno w Ewangeliach, jak i w apokryfach, ma wysoką świadomość wydarzeń, w jakich bierze udział. Rozpoznaje w Jezusie mesjasza i zbawiciela i jako bohater zbiorowy wyraża oficjalnie to, co

---

<sup>42</sup> Obraz nawracających się żydów stanowi przykład wysokiej świadomości teologicznej tej części wyznawców judaizmu, która rozpoznała w Jezusie nowego baranka paschalnego. Analiza tego passusu powinna stać się częścią większego opracowania na temat lektury typicznej zastosowanej w staropolskich tekstach apokryficznych.



stanowi prawdę wiary chrześcijańskiej, nie zważając na represje ze strony Jezusowych oponentów. Emocje, jakie towarzyszą triumfalnemu wjazdowi Jezusa do Jerozolimy, to radość i wesele, poprzez które tłum wyraża swoją gotowość do przyjęcia Jezusa w swoim mieście i w czasie uroczystości obchodzonego święta. Recepcja wersji ewangelicznych nie została uszczuplona lub wypaczona. Autorzy apokryficznych dzieł mieli prawdopodobnie zamiar jak najbardziej dokładnie przedstawienia wydarzenia wjazdu Jezusa do Jerozolimy na krótko przed dokonaniem się misterium paschalnego.

Badania staropolskich apokryfów Nowego Testamentu wciąż trwają. Powyższe opracowanie pretenduje do miana próby dołączenia do szerokiej grupy opracowań, także w zakresie porównawczym i źródłowym. Podjęty temat nie został jeszcze wyczerpany, co zostało podkreślone w artykule. Już analiza porównawcza okrzyku wznoszonego przez tłum wymaga zestawienia źródłowego z tym, co pozostawili po sobie nader płodni autorzy dzieł apokryficznych.

## Literatura

- Camery-Hoggatt, J., *Irony in Mark's Gospel. Text and subtext*, Cambridge 1992.
- Carson, D.A., *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1991.
- Cousland, J.R.C., *The Crowds in the Gospel of Matthew*, Leiden 2002.
- Dunn, J.D.G., *Matthew – A Jewish Gospel for Jews and Gentiles*, w: *Matthew and Mark Across Perspectives. Essays in Honour of Stephen C. Barton and William R. Telford*, red. K.A. Bendoraitis, N.K. Gupta, London 2018, s. 125-142.
- Hamilton, C.S., *Quartet for the End of Time: The Fourfold Gospel, History, and Matthew's Birth Narrative*, w: *Writing the Gospels. A Dialogue with Francis Watson*, red. C.S. Hamilton, J. Willitts, London 2019, s. 145-165.
- Incigneri, B.J., *The Gospel to the Romans. The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*, Leiden 2003.
- Jipp, J.W., *Messiah Language and Gospel Writing*, w: *Writing the Gospels. A Dialogue with Francis Watson*, red. C.S. Hamilton, J. Willitts, London 2019, s. 126-144.
- Kępińska, A., *Z problematyki opisu składni XVI-wiecznych przekładów Ewangelii na język polski*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 51-62.
- Knowles, M., *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected-Prophet Motif in Matthean Redaction*, Sheffield 1993.
- Lawrence, L.J., *Emotions of Protest in Mark 11–13: Responding to an Affective Turn in Social-Scientific Discourse*, w: *Matthew and Mark Across Perspectives. Essays in Honour of Stephen C. Barton and William R. Telford*, red. K.A. Bendoraitis, N.K. Gupta, London 2016, s. 83-107.
- Luz, U., *Matthew 21-28. A Commentary*, Minneapolis 2005.
- Mazurkiewicz R., *Kilkanaście dalszych uzupełnień do źródeł „Rozmyślenia przemyskiego”*, w: *Amoenitates vel lepores philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków 2007, s. 198-201.
- Mazurkiewicz R., *Staropolskie apokryfy*, [http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/biblia\\_i\\_apokryfy/apokryfy.html](http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/biblia_i_apokryfy/apokryfy.html), [01.04.2021].

- Mika, T., Rojszczak-Robińska D., *Kanon wiedzy o „Rozmyślaniu przemyskim”*, w: „*Rozmyślania przemyskie*”. *Świadectwo średniowiecznej kultury religijnej*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, Przemysł 2016, s. 13-24.
- Novakovic, J., *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew*, Tübingen 2003.
- Rojszczak-Robińska, D., *Łacińskie źródła jako kontekst badań historycznojęzykowych*, w: „Bulletin la Société Polonaise de Linguistique”, nr 76 (2018), s. 81-92.
- Rojszczak-Robińska, D., *Łacińskie źródła „Rozmyślania przemyskiego”*. *Pytania, problemy, perspektywy*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 135-154.
- Rojszczak-Robińska, D., *Staropolskie pasje: „Rozmyślania przemyskie”*, „*Sprawa chędogo*”, „*Karta Rogawskiego*”. *Źródła—język—fabuła*, Poznań 2016.
- Rozmyślania Dominikańskie*, <https://apocrypha.amu.edu.pl/elabo#rd>, [01.04.2021].
- Rozmyślanie przemyskie*, red. F. Keller, W. Twardzik, Weiher-Freiburg 2000.
- Schildgen, B.D., *Crisis and Continuity. Time in the Gospel of Mark*, Sheffield 1998.
- Siwińska M., *Jak tłumaczono „Rozmyślanie przemyskie”?* *Próba odwrócenia perspektywy*, w: „Kwartalnik Językoznawczy” 2 (2014), s. 13-24.
- Sprawa chędogo*, <https://apocrypha.amu.edu.pl/elabo#sch> [01.04.2021].
- Stramczewska, O., *Edycja fryburska „Rozmyślania przemyskiego” a obraz składni polszczyzny z XV wieku*, w: *Badania diachroniczne w Polsce*, red. D. Lipiński, K.T. Witczak, Łódź 2015, s. 213-225.
- Stramczewska, O., *Ślady wielowarstwowości w „Rozmyślaniach dominikańskich”*. *Studium przypadku*, w: *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań 2015, s. 191-202.
- Weiser, A., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2011.
- Winn, A., *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Tübingen 2008.
- Ziółkowska O., *O wieloznaczności i funkcjonalności terminu dopowiedzenie. Na przykładzie nowotestamentalnych apokryfów staropolskich*, w: „Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique” 76 (2020), s. 281-292.

KS. MARIUSZ ROSIK

Papieski Wydział Teologiczny  
we Wrocławiu  
ORCID: 0000-0002-1943-8649

## Od soboty ku niedzieli

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-002](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-002)

**Streszczenie:** W niniejszym artykule ukazane zostały przyczyny, dla których pierwsi chrześcijanie zaniechali praktyki świętowania szabatu na rzecz niedzieli. Po skrótowym nakreśleniu dziejów instytucji szabatu omówiono cztery powody, które nakazały wyznawcom Chrystusa porzucić świętowanie szabatu na rzecz celebracji niedzieli. Wskazano także na teksty Nowego Testamentu, w których mowa jest wprost o celebracji Eucharystii w niedzielę. Przypieczeniem zamiany szabatu na niedzielę były decyzje podjęte przez rabinów podczas zgromadzenia w Jabne.

**Słowa kluczowe:** szabaty, niedziela, relacja judaizm – chrześcijaństwo, Eucharystia

## From Sabbath to Sunday

**Abstract:** This article presents the reasons why the early Christians abandoned the practice of celebrating Sabbath in favor of Sunday. After a short outline of the history of the institution of Shabbat the article discusses four reasons which ordered the followers of Christ to give up celebrating Shabbat in favour of Sunday. It also points to the New Testament texts that explicitly mention the celebration of the Eucharist on Sunday. The replacement of the Sabbath with Sunday was sealed by the decisions made by rabbis during the assembly in Javneh.

**Keywords:** Sabbath, Sunday, Judaism - Christianity, Eucharist

## Wprowadzenie

Pierwsi wyznawcy Chrystusa wywodzili się z kręgów religii żydowskiej, więc jest zupełnie zrozumiałe, że – wierni wielowiekowej tradycji – świętowali szabat. Był to dla nich dzień święty – dzień modlitw i odpoczynku. Judeochrześcijanie pozostawali wierni praktyce świętowania szabatu poprzez udział w nabożeństwach synagogałnych. Podajmy tylko dwa przykłady. Pierwszy poświadcza obecność Pawła w dniu szabatu w synagodze w Antiochii w Pizydii: „Odpłynąwszy z Pafos, Paweł i jego towarzysze przybyli do Perge w Pamfilii, a Jan wrócił do Jerozolimy, odłączywszy się od nich. Oni zaś przeszli przez Perge, dotarli do Antiochii Pizydyjskiej, weszli w dzień sobotni do synagogi i usiedli” (Dz 13,13-14). Podobnie postąpił apostoł narodów w Tesalonikach: „Paweł według swego zwyczaju wszedł do nich i przez trzy szabaty rozprawiał z nimi” (Dz 17,2).

Wyznawcy Chrystusa rychło jednak do szabatu dołączyli drugi ważny dzień modlitewnych zebrań – niedzielę jako dzień zmartwychwstania i chrystofanii, które nastąpiły po ośmiu dniach od niego. Właśnie ten fakt leży według większości autorów u początków świętowania niedzieli. Trzy najbardziej wyraziste teksty mówiące o Eucharystii sprawowanej w dzień Pański to fragment Pierwszego Listu do Koryntian (1Kor 16,2), Dziejów Apostolskich (Dz 20,7) i Apokalipsy (1,10). Zanim przejdziemy do ich rozważania, przyjrzyjmy się przyczynom, dla których doszło ostatecznie do zastąpienia szabatu niedzielą.

W niniejszym artykule uczynimy to na czteroetapowej drodze: najpierw ukażemy krótko dzieje instytucji szabatu (1), a następnie przybliżymy przyczyny zastąpienia szabatu niedzielą (2), by ostatecznie zaprezentować teksty Nowego Testamentu mówiące o celebracji Eucharystii w niedzielę (3), które są jasnym dowodem zastąpienia instytucji szabatu celebracją niedzieli. Przypieczętowaniem argumentacji za zastąpieniem szabatu celebracją niedzieli będzie ukazanie decyzji rabinów podjętych podczas zgromadzenia w Jabne (4).

### 1. Dzieje instytucji szabatu

Za czasów rodzącego się Kościoła (a także wcześniej, bo już od początku epoki hellenistycznej) świętowanie szabatu było, obok zachowania przepisów pokarmowych i składania kultu, jednym z kryteriów tożsamości żydowskiej. Kto przestrzegał tego wszystkiego, mógł być uznany za prawowiernego Żyda, kto zaś nie zachowywał szabatu, tracił tożsamość żydowską. Instytucja szabatu kształtowała się stopniowo. Był to długi proces, który na sile przybrał w Izraelu powygnanionym, kiedy to starano się nadać szabatowi jako dniu świętecznemu znamion

starożytności. Wtedy to osadzono szabat w *milieu* teologicznym, do którego zaliczyć należy trzy ważne momenty:

(1) dzieło stworzenia: „Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając” (Rdz 2,3);

(2) Dekalog: „Będziesz zważał na szabat, aby go święcić, jak ci nakazał Pan, Bóg twój. Sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszelką twą pracę, lecz w siódmym dniu jest szabat Pana, Boga twego. Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabatu” (Pwt 5,12-14; por. Wj 20,8-11);

(3) wędrówka Izraelitów przez Pustynię Synajską (Wj 16,22-30).

Niektórzy początków instytucji szabatowej szukają w związku z neomenią (nowiem księżycy), co poświadczają mają teksty prorockie (Am 8,5; Oz 2,13; Iz 1,13), inni w określaniu tożsamości Izraela (Ez 20,12), jeszcze inni w związku ze Świętem Przaśników lub w celebrowaniu wolności jako celu przymierza synajskiego (Wj 20,11). Ponoć Adam, pierwszy człowiek, gdy dowiedział się, że Bóg przebaczył mu grzech, w dniu szabatu zaintonował pierwszą pieśń dziękczynną, hymn szabatowy.

Nakaz odpoczynku szabatowego potwierdza tradycja apokryficzna:

*On [Bóg] stworzył niebo i ziemię i wszystko w przeciągu sześciu dni. I Pan uczynił siódmy dzień świętym i wyłączonym od wszelkiej pracy dla wszystkich swoich dzieł. Dlatego tak postanowił sprawy dotyczące tego dnia: Niech umrze każdy, kto wykonuje jakąkolwiek pracę tego dnia. I kto zbezcześci ten dzień, na pewno umrze (Jub. 2,25).*

Prawo odpoczynku szabatowego łamie każdy, kto „pracuje, udaje się w podróż, kto pracuje na polu lub w domu, lub w [jakimś innym] miejscu, kto roznieca ogień, jedzie na zwierzęciu, podróżuje po morzu na łodzi, każdy, kto zabija zwierzę, ... kto pości lub wypowiada wojnę w dniu szabatu” (Jub. 50,12-13). Dla Żydów szabat był nie tylko dniem odpoczynku i oddawania Bogu należnej Mu chwały, lecz czasem uświęcania samego siebie: „Każdy człowiek, który zachowa ten dzień i odpocznie w nim od wszelkiej pracy, będzie tak jak my święty i błogosławiony” (Jub. 2,28). Dlatego dzień szabatu jest „oddzielony” od innych dni, jak naród wybrany jest oddzielony od innych narodów:

*Oto Ja wydzielałam dla siebie jeden naród spośród wszystkich narodów. Oni także będą zachowywali szabat. Ja poświęcę ich dla siebie i będę im błogosławił. Oni będą moim ludem, a Ja będę ich Bogiem (Jub. 2,19).*

## 2. Dlaczego niedziela? Cztery powody

Dla wyznawców Chrystusa przejście od Starego do Nowego Testamentu ukazuje się naocznie poprzez zaniechanie świętowania szabatów na rzecz niedzieli, czyli dnia zmartwychwstania Chrystusa jako znaku nowego przymierza zawartego między Bogiem a ludźmi w Krwi Zbawiciela. Niedziela w naturalny sposób włącza w siebie treść szabatów, dodając jednocześnie nowe treści. Patrząc z perspektywy śmierci Chrystusa, niedzielę nazwać można „dniem trzecim”; z perspektywy judaizmu jest to „pierwszy dzień tygodnia”; ojcowie Kościoła nie wahali się nazywać niedzieli „dniem ósmym”. W basenie Morza Śródziemnego pierwszy dzień tygodnia nazywany był dniem słońca, podczas gdy pozostałe dni przyporządkowano poszczególnym planetom, na co jasno wskazuje nazewnictwo. Z perspektywy biblijnej widzieć tu trzeba nawiązanie do pierwszego dnia stworzenia; chrześcijanie zaczynają świętować niedzielę jako dzień nowego stworzenia, dokonującego się przez Chrystusa, w którym „zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze” (Kol 1,16). Niedziela staje się dla chrześcijan podziękowaniem za dzieło stworzenia, pierwszego i nowego. Podobne znaczenie przybiera nazwa „dzień ósmy”; ponieważ wciąż liczono siedem dni tygodnia, pojawienie się w terminologii religijnej nazwy „dzień ósmy” wskazuje na nowy początek.

### *Pan szabatów*

Pierwszy ważny argument za tym, iż w praktyce pierwotnego Kościoła z biegiem lat szabat został zastąpiony niedzielą zasadza się na tekstach, w których Jezus widziany jest jako Pan szabatów: „Syn Człowieczy jest Panem szabatów” (Mt 12,8; por. Mk 2,28; Łk 6,5). W przeciwieństwie do zdania niektórych badaczy należy stwierdzić, że nazywanie Jezusa tym tytułem ma znamiona historyczności, gdyż zakotwiczone jest w Jego publicznej działalności. Działalność uzdrowicielska Nazarejczyka w dzień szabatów budziła sprzeciw Jego adwersarzy (np. Mk 3,1-6; Łk 13,10-17). Prawo żydowskie w tym względzie było dość radykalne. Jedynie śmiertelne choroby zwalniały z obowiązku zachowania odpoczynku szabatowego. Uzdrawiając chorych w dzień szabatów motywowany pragnieniem ulżenia w cierpieniu, Jezus nie podporządkowywał się tym szczegółowym przepisom wynikającym z tradycji ustnej. Podobnie rzecz ma się z omówioną przez nas perykopą mówiącą o łuskaniu kłosów w szabat (Mk 2,23-28). Zauważyć trzeba jednak, że sam Jezus nigdy nie zniósł szabatów, ani nawet nie miał takiego zamiaru. Włączył się jedynie w powszechną za Jego czasów dyskusję, co do sposobów przestrzegania dnia świętego.

Jeden z Jego argumentów brzmiał: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5,16). W odniesieniu do szabatów Jezus tym stwierdzeniem mógł opowiedzieć się po stronie tych wyznawców judaizmu, którzy nie byli rygorystami

w zachowaniu spoczynku szabatowego, a to z tego względu, że czytając pierwszy opis stworzenia świata, poszli za tekstem Biblii Hebrajskiej, nie zaś za Septuagintą. Według tekstu hebrajskiego, chętnie przyjmowanego w Palestynie, Bóg ukończył dzieło stworzenia w siódmym dniu, a następnie odpoczął: „I skończył Bóg w dniu siódmym swoje dzieło, które uczynił. I odpoczął dnia siódmego od całego swego dzieła, które uczynił” (Rdz 2,2). Według „poprawionego” tekstu Septuaginty, Bóg ukończył swą pracę w szóstym dniu, a następnie – siódmego dnia – odpoczął. Jezus opowiedział się więc za hebrajską wersją tekstu, choć w diasporze od trzech stuleci posługiwano się wersją grecką, która musiała być znana także w Palestynie. Ewangelisci poświadczają, że w dzień szabatu Jezus nie tylko uczestniczył w nabożeństwie synagogałnym, ale także występował na nim jako lektor i kaznodzieja (Mt 12,9-10; Mk 1,21; 3,1-2; 6,2; Łk 4,16-31; 13,10). Za faktem, iż zamiarem Jezusa nie było zastąpienie szabatu, przemawiają dodatkowo dwie racje: Jezus sam stwierdza o sobie, że nie przyszedł znieść Prawa (Mt 5,17) i posługuje się sformułowaniem znanym także z tradycji talmudycznej, iż to szabat został ustanowiony dla człowieka, nie odwrotnie (*Mekh.* Wj 31,13 [109b]). Ten ostatni argument wskazuje, iż Jezus wcale nie sprzeciwia się zasadniczej żydowskiej myśli teologicznej dotyczącej szabatu.

#### *Dzień zmartwychwstania i chrystofanii*

Drugim, o wiele ważniejszym niż pierwszy (iż Jezus określał się tytułem „Pan szabatu”), powodem, dla którego wyznawcy Chrystusa zaczęli świętować niedzielę jest Jego zmartwychwstanie, które miało miejsce pierwszego dnia po szabacie. Jest to motyw na wskroś teologiczny. Nie tylko zmartwychwstanie Chrystusa miało miejsce w niedzielę. Wtedy też wydarzyły się niektóre spośród chrystofanii (Mt 28,9; Łk 24,13; J 20,19). Więcej, fakt ukazania się Chrystusa apostołom w wieczerniku „po ośmiu dniach” (J 20,26) jest dla wielu badaczy argumentem za ustanowieniem cyklu świętowania niedziel. Co więcej, podczas chrystofanii miały miejsce posiłki Jezusa z uczniami (Łk 24,36-43; J 20,19-23; 26-29; Dz 1,3-4), z czego przynajmniej jeden jasno przywołuje myśl o Eucharystii (Łk 24,36-43). Jak wiemy, w pierwotnych gminach wspólnotowe posiłki (tzw. agapy) łączono z celebracją Eucharystii, więc fakt spożywania niedzielnych posiłków przez Jezusa i apostołów po zmartwychwstaniu mógł stanowić podstawę wyboru niedziel jako dnia celebracji eucharystycznej. Niemniej jednak nie było jednoznacznego przejścia pomiędzy świętowaniem szabatu i niedziel. Na pewnym etapie rozwoju chrześcijaństwa obydwa dni pozostawały ważne.

#### *Prześladowania wyznawców judaizmu*

Trzecim powodem, który przyspieszył zastąpienie szabatu niedzielą, były prześladowania Żydów ze strony Rzymian. Po pierwszej wojnie żydowskiej, definitywnie zakończonej upadkiem Masady (73/4 po Chr.), a zwłaszcza po rozgro-

mieniu powstania Bar Kochby, wyznawcy Chrystusa – nie chcąc być utożsamianymi z wrogiem wobec imperium narodem żydowskim – zaprzestali w znacznej mierze uczestniczyć w szabatowym kulcie synagogałnym. Proces ten jeszcze wcześniej rozpoczął się w Rzymie (za czasów Klaudiusza), gdzie już około połowy I stulecia chrześcijanie nie chcieli być utożsamiani z judaizmem. Trzeba więc uznać, że czynnik związany z prześladowaniami Żydów (można nazwać go politycznym) w znacznym stopniu wpłynął na przesunięcie ciężaru „dnia świętego” z szabatu na niedzielę. Proces ten dużo szybciej następował w Rzymie i zachodnich częściach imperium niż we wschodnich jego prowincjach.

Po zburzeniu świątyni jerozolimskiej władze rzymskie zastosowały pewien fortel. Dotychczas Żydzi płacili podatek świątynny, jednak gdy świątynia przestała istnieć, Rzymianie nadal pobierali ten podatek, przeznaczając go na utrzymanie świątyni rzymskich. Nazwano go *fiscus judaicus*. O wprowadzeniu *Fiscus Iudaicus* po zburzeniu centralnej instytucji judaizmu biblijnego wspomina rzymski historyk Dio Kasjusz. Wzmiankuje go w następujących słowach: „Jerozolima została zniszczona dokładnie w dzień Saturna, ten sam dzień, który nawet dziś Żydzi otaczają największą czcią. Od tego czasu nakazano, aby ci [Żydzi], którzy wciąż zachowują zwyczaje swych ojców płacili dorocznie dwudrachmę na rzecz [świątyni] Jupitera Kapitolińskiego” (Dio Kasjusz, *Historia romana* 65,7,2). W takiej sytuacji wielu judeochrześcijan odcięło się od judaizmu, chcąc uniknąć płacenia tego podatku, zwłaszcza, iż był on przeznaczony na utrzymanie pogańskich świątyni.

### *Kult słońca?*

Po czwarte wreszcie, świętowanie niedzieli mogło utrwalić się wśród chrześcijan także w związku z pogańskim kultem słońca. Badacze dowodzą, że kult ten był jednym z najsilniejszych w religii rzymskiej już w I stuleciu przed Chr. Co więcej, utwalony był już wtedy zwyczaj nazywania dni tygodnia od nazw planet (tzw. „planetarny tydzień”). Do „dnia słońca” wyraźnie nawiązuje Justyn Męczennik, który widzi zmartwychwstanie Chrystusa w perspektywie nowego stworzenia: „Niedziela jest rzeczywiście dniem, w którym się gromadzimy, ponieważ jest to dzień, w którym Bóg, przekształcając ciemność i materię, stworzył świat, a nasz Pan Jezus Chrystus powstał z martwych tegoż dnia” (*Apol.* 67). Dla Ignacego z Antiochii, który zmarł ok. 110 roku, świętowane niedzieli było już wyraźnym znakiem odróżniających chrześcijan i Żydów:

*Nie zachowujmy więc nadal szabatu na sposób żydowski, ciesząc się w tych dniach bezczynnością, gdyż „kto nie chce pracować, niech też nie je”. Mówi przecież święta wyrocznia: „W pocie swego czoła będziesz spożywał swój chleb”. Ale niech każdy z was zachowuje szabat na sposób duchowy, radując się rozmyśleniem nad Prawem, nie odpoczynkiem ciała, podziwiając dzieła Boże, a nie jedząc posiłki*



*przygotowane dzień wcześniej, ani nie pijąc letnie napoje czy chodząc w określonej przestrzeni lub też znajdując przyjemność w tańcach i oklaskach nie mających sensu. A po zachowaniu szabatu niech każdy miłujący Chrystusa zachowuje dzień Pański jako uroczystość, dzień zmartwychwstania (Ad Magn. 9,1).*

Dlaczego ojcowie Kościoła uzasadniają świętowanie niedzieli nawiązując do rzymskiego „dnia słońca”? Przyczyna wydaje się jasna. Św. Łukasz w swej Ewangelii nazywa Chrystusa „z wysoka wschodzącym Słońcem” (Łk 1,78). Gdy Rzymianie oddawali cześć bogu Słońca, chrześcijanie czcili Chrystusa – „z wysoka wschodzące Słońce”, nie narażając się na niepotrzebne prześladowania.

### 3. Eucharystia w niedzielę

Przejdźmy teraz do trzech wspomnianych fragmentów Nowego Testamentu, które poświęcają celebrację eucharystyczną pierwszych chrześcijan w niedzielę. Spójrzmy na nie w porządku chronologicznym: najpierw fragment Pierwszego Listu do Koryntian (1Kor 16,2), następnie Dziejów Apostolskich (Dz 20,7) i wreszcie Apokalipsy (Ap 1,10).

#### *Zbiórka środków materialnych w Koryncie na rzecz chrześcijan jerozolimskich*

Apostoł Paweł zachęca wiernych w Koryncie, by przyszli z pomocą materialną chrześcijanom w Jerozolimie: „Niechaj pierwszego dnia tygodnia (gr. *mia tōn sabbatōn*) każdy z was coś odłoży według tego, co uzna za właściwe, żeby nie zarządzać zbiorów dopiero wtedy, kiedy przybędę” (1Kor 16,2). Pomoc taka jest wyrazem jedności, jaka powinna panować pomiędzy chrześcijanami pochodzenia pogańskiego a judeochrześcijanami. Fakt, iż zbiórki należy dokonać „pierwszego dnia tygodnia” świadczy już w tamtym czasie chrześcijański zwyczaj świętowania niedzieli na pamiątkę zmartwychwstania Chrystusa. Jak już widzieliśmy, w Dziejach Apostolskich pojawia się typowo Łukaszowy zwrot „łamać chleb” (Dz 2,46; 20,11; 27,35; por. Łk 24,35; Dz 2,42). Łamanie chleba dokonywało się właśnie „pierwszego dnia tygodnia” (gr. *mia tōn sabbatōn*). Konotacje eucharystyczne są w większości tych tekstów raczej nie do podważenia, choć nie do końca wiadomo, jak dokładnie wyglądała Eucharystia pierwszych chrześcijan. Apostoł Paweł nie wspomina co prawda o zgromadzeniu liturgicznym w tym dniu, ani też o tym, że niedziela była dniem zbiorów darów czy finansów, jednak logicznym wydaje się przyjęcie tezy, iż tak właśnie było. Niektórzy badacze sądzą, że Paweł zachęca do zrobienia zbiórki w pierwszy dzień tygodnia dlatego, że wówczas planowano budżet na cały tydzień. Jeśli nie odłoży się nic na zbożny cel pierwszego dnia tygodnia, przy jego końcu może okazać się, że niewiele oszczędności zostało.

Poza tym zbiórka nie mogła być zarządzona w szabat, gdyż zgodnie z Prawem nie wolno było wówczas handlować. Chcąc uszanować Prawo – twierdzą niektórzy uczeni – Paweł przesuwając termin zbiórki na dzień następnego. Wszystkie te argumenty są słuszne, nie ma w nich jednak nic takiego, co podważałoby tezę o świętowaniu niedzieli na zgromadzeniu liturgicznym.

Zebrane datki zostaną posłane do Jerozolimy przez przedstawicieli gminy korynckiej, wraz z listami do chrześcijan jerozolimskich. Być może i sam Paweł będzie brał udział w tej misji, jednak chciałby uniknąć jakichkolwiek podejrzeń o nadużycia finansowe, stąd właśnie Koryntianie winni zatroszczyć się o dostarczenie pomocy. Odniesienie do „pierwszego dnia tygodnia” odbija hebrajski sposób liczenia dni, lecz widziany w perspektywie zmartwychwstania Chrystusa. Pierwszy dzień tygodnia to właśnie dzień zmartwychwstania i dzień celebracji tego wydarzenia w Kościele (por. Mt 28,1; Dz 20,7). Co prawda sam apostoł nie wspomina, iż w Koryncie chrześcijanie zbierają się na liturgii w tym dniu, ani o tym, że dokonuje się wówczas zbiórka na rzecz ubogich, jednak wzmianka o pierwszym dniu tygodnia nie miałaby sensu, gdyby tak właśnie nie było.

#### *Eucharystia w Troadzie*

Paweł trafił do Troady, portowego miasta nad Morzem Egejskim na północno-zachodnim wybrzeżu Azji Mniejszej, podczas swej drugiej i trzeciej podróży misyjnej. W czasie jego ostatniej wizyty w mieście, wzmiankowanej przez Łukasza w Dziejach Apostolskich, miał miejsce cud wskrzeszenia młodego człowieka, który zmarł, wypadłszy z okna na trzecim piętrze. Zdarzenie miało miejsce w niedzielę, kiedy to tamtejsi chrześcijanie najprawdopodobniej gromadzili się na celebracji Eucharystii, określanej jako „łamanie chleba”: „W pierwszym dniu po szabacie, kiedy zebraliśmy się na łamanie chleba, Paweł, który nazajutrz zamierzał odjechać, przemawiał do nich i przedłużył mowę aż do północy. Wiele lamp paliło się w górnej sali, gdzie byliśmy zebrani. Pewien młodzieniec, imieniem Eutyk, siedział na oknie pogrążony w głębokim śnie. Kiedy Paweł przedłużał przemówienie, zmorzony snem spadł z trzeciego piętra na dół. Podniesiono go martwego. Paweł zeszedł, przypadł do niego i wziął go w ramiona: «Nie trwóście się - powiedział - bo on żyje». I wszedł na górę, łamał chleb i spożywał, a mówił jeszcze długo, bo aż do świtania” (Dz 20,7-11).

Zwrot „łamać chleb” pojawia się w narracji dwa razy (Dz 20,7.11). Zdaniem nielicznych tylko autorów w tekście chodzi o zwykły posiłek (tym razem pożegnalny, gdyż apostoł ma wyruszyć w dalszą część swej podróży). Kontekst zdaje się przemawiać za eucharystycznym odczytaniem obydwu wzmianek. Kontekst ten stanowią trzy fakty: zgromadzenie odbywa się „pierwszego dnia po szabacie”, a więc w niedzielę, Paweł głosi naukę, całe spotkanie ma miejsce w domu. Te trzy cechy charakteryzowały eucharystyczne spotkania pierwszych chrześcijan.

Trudno jest jednoznacznie określić, czy Łukasz sięga tu po żydowski, czy raczej rzymski sposób liczenia czasu. W zależności od przyjętej rachuby to eucharystyczne spotkanie miało miejsce w sobotni bądź niedzielny wieczór. Wydaje się, że chodzi raczej o drugą możliwość, gdyż przy paralelnym zestawieniu z innymi wzmiankami, w których pojawia się określenie „pierwszy dzień po szabacie”, kontekst wskazuje na niedzielę (Mk 15,42-16,2; Łk 23,54-24,1). Gdyby chodziło o zwyczajny posiłek, dziwnym byłoby czekanie z nim aż do północy. Bardziej prawdopodobna jest sytuacja, że uczestnicy spotkania z Pawłem spożyli już kolację w domach, a następnie zgromadzili się na słuchanie słowa Bożego i celebrację eucharystyczną. Cała uwaga zebranych skupiona jest na nauczaniu i „łamaniu chleba”, nie zaś na posiłku. Takie same zalecenia daje Paweł Koryntianom: powinni posilić się w domu, a na spotkanie wierzących przyjść w celu przyjęcia nauki i uczestnictwa w celebracji eucharystycznej (1Kor 11,18-22). Praktyka spotykania się w domach była typowa dla pierwszego Kościoła. Wystarczy wspomnieć dom Tycjusza Justusa w Koryncie (Dz 18,7), Stefanasa (1Kor 1,16; 16,15), Gajusa (Rz 16,23), Pryscylli i Akwili (1Kor 16,19). Zachowała się ona aż do czasów konstantyńskich. Mówiąc o Pawłowym nauczaniu, Łukasz używa terminu *dialegomai*, którym posługuje się także w relacjach o przemawianiu apostoła narodów w synagogach (Dz 17,2.17; 18,4.19; 9,8). Również więc ten czasownik wskazuje na kontekst liturgiczny całej sceny. Niektórzy badacze sądzą, iż wzmianka o interesującym szczególe, iż w sali „paliło się wiele lamp”, również odsyła czytelnika do celebracji liturgicznej. Wreszcie sam fakt wskrzeszenia młodzieńca w niedzielę miałyby – zdaniem niektórych – nawiązywać do zmartwychwstania Chrystusa właśnie w niedzielę, a więc do tajemnicy celebrowanej podczas każdej Eucharystii.

#### *Zachwycenie w dzień Pański*

W niedzielę także mistyczną wizję na wyspie Patmos otrzymuje od Boga Jan: „Doznałem zachwycenia w dzień Pański i posłyszałem za sobą potężny głos jak gdyby trąby mówiącej: Co widzisz, napisz w księdze i pošlij siedmiu Kościołom” (Ap 1,10-11). To tu po raz pierwszy padają słowa „dzień Pański” (gr. *kyriakē hēmera*) nie tylko w Biblii, ale w całej literaturze chrześcijańskiej. Nie ulega wątpliwości, że tekst ten mówi o zgromadzeniu liturgicznym Kościoła w niedzielę.

## 4. Błogosławieństwo „przeklętych”

Wydaje się, że tym, co przypieczętowało zamianę dnia świętego z szabatu na niedzielę w kręgu judeochrześcjan były postanowienia zgromadzenia rabinów zgromadzonych w Jabne w 90 roku po Chr. To właśnie wtedy religijni przywódcy rodzącego się judaizmu rabinicznego nakazali swoim wyznawcom przynajmniej

dwa razy dziennie odmawiać modlitwę zwaną *Szemone esre* („Osiemnaście błogosławieństw”). Dwunaste błogosławieństwo tej modlitwy dotyczy odstępców od wiary, do których zalicza się także judeochrześcijanie. Pomijając szerokie dyskusje teologów na temat tożsamości owych odstępców (hebr. *minim*), jedno jest pewne: byli nimi judeochrześcijanie. Błogosławieństwo to przybrało następującą formę: „Dla odstępców niech nie będzie żadnej nadziei. I wszyscy występni i donosiciele niech zaraz wyginą. A zuchwałą władzę wyrwij z korzeniami i skrusz niezwłocznie za naszych dni. Błogosławiony bądź Ty Jahwe, który wrogów kruszysz i zuchwałców uniżasz”.

„Osiemnaście błogosławieństw” należało odmawiać nie tylko podczas prywatnych modłów. Była to modlitwa wstępna podczas sobotnich nabożeństw synagogałnych. W praktyce sprawa przedstawiała się następująco: jeśli ktoś z uczestników sobotniego nabożeństwa po wypowiedzeniu przez lektora dwunastego błogosławieństwa nie powiedział słowa „Amen”, zostawał wyprowadzany z synagogi i zabraniano mu wstępu do niej na kolejne nabożeństwa. W takiej sytuacji chrześcijanie pochodzenia żydowskiego byli postawieni pod faktem dokonany: musieli porzucić Synagogę i świętowanie szabatu na rzecz niedzielnego uczestnictwa w Eucharystii.

## Konkluzja

Rozważając powody, dla których chrześcijanie mogli wybrać niedzielę na dzień celebracji Eucharystii i łącząc te refleksje z wnioskami płynącymi z analizy trzech wspomnianych wyżej tekstów nowotestamentalnych, trudno oprzeć się wrażeniu, iż pierwotnie celebracja niedzieli musiała łączyć się z dniem szabatu. Prawdopodobnie chrześcijanie żydowskiego pochodzenia w Jerozolimie i w całej Judei świętowali szabat, a przy jego zakończeniu, a więc gdy rozpoczynała się niedziela, zbierali się na Eucharystii. Celebacja ta była w pewnym sensie „dopełnieniem” szabatu dla żydowskich chrześcijan. Z czasem jednak doszło do jej przesunięcia z sobotniego na niedzielny wieczór. Stało się tak być może dlatego, że w wielu Żydów miało zwyczaj zbierać się w synagodze w wieczór kończący świętowanie szabatu celem studiowania Prawa i tak też czynili judeochrześcijanie. Ponieważ jednak po studium Tory pozostawało niewiele czasu na Eucharystię, przeniesiono ją na wieczór kolejnego dnia (niedzielę), już po skończonych obowiązkach, które należało podjąć od rana.

Podsumowując, to nie Jezus bezpośrednio ustanowił zwyczaj świętowania niedzieli, lecz jest on silnie zakotwiczony w początkach misji Kościoła. „Nie oznacza to jednak, że szabat został z życia i praktyki chrześcijańskiej wyparty. Funkcjonował on na poziomie teologicznym i praktycznym w różnych Kościołach lokalnych z różną

intensywnością i w różnym czasie. Był jednak zawsze miarą i markerem sposobu, w jaki dana wspólnota uważała się za część lub dziedzica wspólnoty religijnej judaizmu”. Proces zastąpienia szabatu niedzielą był długotrwały, a zdecydowane oddzielenie się chrześcijan od żydowskiego szabatu nastąpiło już po powstaniu wszystkich ksiąg Nowego Testamentu, choć ich zbiór nie stanowił jeszcze jednolitej całości.

## Literatura

- Alpers, M., *Das nachrepublikanische Finanzsystem. Fiscus und Fiscii in der frühen Kaiserzeit* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 45) Berlin-New York 1995, s. 281-301.
- Ante-Nicene Fathers*, I, *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, red. A. Roberts, J. Donaldson, Peabody 1999.
- Ante-Nicene Fathers*, VII, *Lactantius, Venantius, Asterius, Victorinus, Dionysius, Apostolic Teaching and Constitutions*, 2 *Clement, Early Liturgies*, red. A. Roberts, J. Donaldson, Peabody 1999.
- Bacchiocchi, S., *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, Rome 1997.
- Barclay, J.M.G., *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano (323 a. C. – 117 d. C.)*, Brescia 2004.
- Broadhead, E.K., *Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark* (Journal of the Study of the New Testament. Supplement Series 74) Sheffield 1992.
- Bruce, F.F., *The Spreading Flame*, Grand Rapids 1958.
- Charles, R.H., *The Revelation of St. John*, I, Edinburgh 1920.
- Charlesworth, J.H., *Did They Ever Part?*, w: *Partings. How Judaism and Christianity Became Two*, red. H. Shanks, Washington 2013, s. 281-300.
- Cieciela, J., *Powstanie Bar Kochby. 132 – 135 po Chr.* (Bitwy / Taktyka 23) Zabrze 2008.
- Cross, F.L., Livingstone E.A., *Encyklopedia Kościoła*, tłum. T. Głogowski, II, Warszawa 2004.
- Czajkowski, M., *Galilejskie spory Jezusa. Struktura kerygmatyczna Mk. 2,1-3,6*, Warszawa 1997.
- Daniel-Rops, H., *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 2001.
- Doering, L., *Sabbath Laws in the New Testaments Gospels*, w: *The New Testament and Rabbinic Literature*, red. R. Bieringer, F.G. Martinez, D. Pollefeyt, P.J. Tomson, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 136) Boston – Leiden 2010, s. 207-253.
- Gamba, G.G., *Struttura letteraria e significato dottrinale di Marco 2,23-28 e 3,1-3*, „Salesianum” 40 (1978) s. 529-582.
- Geoltrain, P., *La violation du Sabbat. Une lecture de Marc 3,1-6*, „Foi et Vie” 69 (1970), s. 83-91.
- Georgi, D., *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem*, Nashville 1992.
- Geraty, L.T., *From Sabbath to Sunday: Why, How and When*, w: *Partings. How Judaism and Christianity Became Two*, red. H. Shanks, Washington 2013, s. 255-268.
- Gnilka, J., *Marco*, tłum. G. Poletti, Assisi 1987.
- Heemstra, M., *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/227) Tübingen 2010.
- Hultgren, A.J., *The Formation of the Sabbath Pericope in Mark 2:23-28*, „Journal for Biblical Literature” 91 (1972), s. 38-43.
- Jonge H.J. de, *The Origins of the Sunday Eucharist*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 92 (2016) 4, s. 559-579.
- Kameraz-Kos, N., *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2000.

- Kimbrough, S.T., *The Concept of the Sabbath at Qumran*, „Revue de Qumran” 20 (1966), s. 483-502.
- Kurz, J., *Dzieje Apostolskie* (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego) tłum. D. Krupińska, Poznań 2021.
- Kuśmirek, A., *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2003.
- Landesmann, P., *Anti-Judaism on the Way from Judaism to Christianity* (Wiener Vorlesungen: Forschungen 5) Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2012.
- Langkammer, H., „*Kościół domowe*” w *Nowym Testamencie*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1995, s. 7-12.
- Lieu, J., „*The Parting of the Ways*”: *Theological Construct or Historical Reality?*, „Journal for the Study of the New Testament” 56 (1994), s. 101-119.
- Linke, W., *Od szabatu do niedzieli. Ciągłość i nieciągłość tradycji świętowania*, w: *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, II, red. B. Strzałkowska, Warszawa 2011, s. 1020-1033.
- Llewelyn, S.R., *The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament*, „Novum Testamentum” 43 (2001) 3, s. 205-223.
- Matysiak, B.W., *Szabat dniem uświęcenia Jahwe*, w: „*Bóg jest miłością*” (1J 4,16). *Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiwicza w 80. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski (Rozprawy i Studia Biblijne 25) Warszawa 2006, s. 278-283.
- Najda, A., *Modlitwy pierwszych chrześcijan w świetle Dziejów Apostolskich*, „Studia Gdańskie” 46 (2020) s. 11-23.
- Penna, R., *La cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, Cinisello Balsamo 2015.
- Ratzinger, J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002.
- Regan, F.A., *Dies Dominica and Dies Solis: The Beginnings of the Lord's day in Christian Antiquity*, Washington 1961.
- Robbins, V.K., *Plucking Grain on the Sabbath*, w: *Patterns of Persuasion in the Gospels*, red. B.L. Mack, V.K. Robbins, Sonoma 1989, s. 107-141.
- Miażek, J., *Msza Święta pierwszych chrześcijan*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, red. M. Starowieyski (Biblioteka Ojców Kościoła) Kraków 1997, s. 27-44.
- Podeszwa, P., *Eucharystia pierwotnego Kościoła w świetle Dziejów Apostolskich*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 123-139.
- Rosik, M., *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)*, w: *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, Kraków 2012, s. 69-104.
- Sanders, E.P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London – Philadelphia 1990.
- Sauer, S., *Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu Mk. 3:1-6*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” 73 (1982), s. 183-203.
- Schmidt, K.L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.
- Siwek, K., *Historyczny wymiar „Mowy o chlebie życia” (J 6,22-71)*, „Seminare” 20 (2004), s. 20-42.
- Smith, S.H., *Mark 3,1-6: Form, Redaction and Community Function*, „Biblica” 75 (1994), s. 153-174.
- Stasiak, S., *Controversia in Galilea e guarigione dell'uomo con la mano inaridita (analisi sincronica di Mc 3,1-6)*, „Antonianum” 77 (2002), s. 617-647.
- Vassiliades, P., *Equality and Justice in Classical Antiquity and in Paul: The Social Implications of the Pauline Collection*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 36 (1992), s. 51-59.
- Waterhouse, S.D., *The Planetary Week in the Roman West*, w: *The Sabbath in Scripture and History*, red. K. Strand, Washington 1982, s. 308-322.
- Zorna, P., *Historia Fisci Judaici Sub Imperio Veterum Romanorum: Qua Periodi Designantur Sceptri Judaeorum Ablati. Inseritur Commentarius In Nummum Thesauri Regii Prussici De Calumnia Fisci Judaici Per Nervam Coccejum Imperatorem Romanum Sublata*, Hamburg 1734.

S. DOROTA CHWIŁA FMA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0003-2808-9396

## *Idea świata, który ma nadejść* w Targumie Neofiti 1 w kontekście Starego i Nowego Testamentu

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-003](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-003)

Streszczenie: Problem życia po śmierci był przedmiotem zainteresowania wielu autorów biblijnych. Początkowo pojawiały się jedynie aluzje do życia wiecznego, a dopiero z czasem zarysowała się nauka o zmartwychwstaniu ciała. W ten proces rozwoju myśli wpisuje się Targum Neofiti 1, który często podejmuje zagadnienie „świata, który ma nadejść”. Nowy Testament stanowi natomiast w wielu miejscach kontynuację idei targumicznych, które łączą obie części Biblii. Niniejszy artykuł ukazuje rozwój biblijnej idei życia wiecznego począwszy od Starego Testamentu, przez teksty targumiczne aż po eschatologię nowotestamentalną. Zostały w nim ukazane nawiązania terminologiczne a także sposób podobnego rozumienia wielu koncepcji eschatologicznych. Idea „świata, który ma nadejść” pozwala na głębsze wniknięcie w orędzie zbawcze głoszone przez Chrystusa.

Słowa kluczowe: Targum Neofiti 1, życie wieczne, świat, który ma nadejść, Stary Testament, Nowy Testament

## The Idea of the World to Come in Targum Neofiti 1 in the Context of the Old and New Testaments

Abstract: The problem of life after death has been the concern of many biblical authors. At first, there were only allusions to eternal life, and only with time did the doctrine of the resurrection of bodies become outlined. This process of development of thought includes Targum Neofiti 1, which often addresses the issue of the “world to come”. The New Testament, on the other hand, is in many places a continuation of the targumic ideas that link the two parts of the Bible. This paper therefore presents the development of the biblical idea of eternal life from the Old Testament, through the targumic texts and up to the New Testament eschatology. Terminological references are shown as well as

a similar understanding of many eschatological concepts. The idea of “the world to come” allows a deeper insight into the message of salvation proclaimed by Christ.

Keywords: Targum Neofiti 1, eternal life, the world to come, Old Testament, New Testament

## Wprowadzenie

Człowiek od zarania dziejów stawia pytania dotyczące życia i śmierci. Jaki sens ma życie? Czy istnieje inny świat poza doczesnością? Biblijna historia zbawienia ukazuje perspektywę życia, które nie kończy się po śmierci, ale przybiera jedynie nową postać. Ważne wydaje się dostrzeżenie rozwoju rozumienia idei życia wiecznego, który można zaobserwować analizując Stary i Nowy Testament.

W ten proces doskonale wpisuje się myśl teologiczna zawarta w Targumie Neofiti 1. Targum ten jest aramejskim tłumaczeniem pierwszych pięciu ksiąg Biblii Hebrajskiej<sup>1</sup>. Zawiera on wiele starożytnych tradycji, które sięgają ery przedchrześcijańskiej<sup>2</sup>. Stąd też wiele idei jest bliskich czasom Jezusa i kształtowaniu się Ewangelii. Jest niejako pomostem łączącym Torę z Ewangelią<sup>3</sup>. Z tego względu badanie tematu życia wiecznego w Nowym Testamencie w kontekście targumicznym pozwala wnikać głębiej w myśl autora natchnionego. Dotychczas pojawiło się już wiele opracowań dotyczących tego tematu w Starym i Nowym Testamencie. Na gruncie polskim jest to chociażby opracowanie Janusza Lemańskiego podejmujące w sposób szczegółowy zagadnienie zmartwychwstania i życia po śmierci w Starym Testamencie<sup>4</sup>. Natomiast niewiele jest badań dotyczących życia wiecznego w ujęciu Targumu Neofiti 1. Można wymienić tu badania prowadzone przez Mirosława S. Wróbla<sup>5</sup>. Natomiast na gruncie światowym tą tematyką zajmuje się m.in. Martin J. McNamara<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Targum Neofiti 1 został odnaleziony w Bibliotece Watykańskiej przez A. Díez Macho w 1949 r., następnie opublikowany w latach 1968–1978 r. Więcej informacji na temat historii Targumu Neofiti 1 – zob.: R. Le Déaut, *Jalons pour une histoire d'un manuscrit du Targum palestinien (Neofiti 1)*, „Biblica” 48/4 (1967), s. 509–533; M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1: Księga Rodzaju* (Biblia Aramejska; 1), Lublin 2014, s. XL–LII.

<sup>2</sup> M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej* (Biblia Aramejska; 0), Lublin 2017, s. 140.

<sup>3</sup> Tamże, s. 338.

<sup>4</sup> J. Lemański, *Sprawisz, abym ożył (Ps 71,20 b). Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004.

<sup>5</sup> M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, s. 257–263; Tenże, *Eschatologia w ujęciu Biblii Aramejskiej*, w: J. Kręcidło, B. Strzałkowska (red.), *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92,2). Księga jubileuszowa dla księdza profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin*, Warszawa 2021, s. 788–795.

<sup>6</sup> M.J., McNamara, *Targum and Testament Revisited. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*, Grand Rapids (MI) 2010, s. 200–212.



Celem niniejszego artykułu jest ukazanie rozwoju rozumienia życia wiecznego począwszy od Starego Testamentu, gdzie początkowo pojawiały się jedynie aluzje do życia po śmierci, a następnie zarysowała się nauka o zmartwychwstaniu ciał. Dalej zostanie ukazana idea „świata, który ma nadzieję” w Targumie Neofiti 1. Pozwoli to na przedstawienie omawianego zagadnienia w Nowym Testamencie ze zwróceniem uwagi na kontekst targumiczny. Dzięki temu jeszcze wyraźniej stanie się widoczna ciągłość myśli pomiędzy Torą a Ewangelią.

## 1. Rozwój idei życia wiecznego w Starym Testamencie

Zagadnienie eschatologii podlegało nieustannemu rozwojowi w Starym Testamencie. Początkowo wszechświat był postrzegany jako przestrzeń, w której istnieją jedynie trzy sfery: niebo jako miejsce przebywania Boga (Rdz 21,17; Iz 40,22), ziemia zamieszkała przez istoty żywe (Rdz 1,24-30) a także Szeol będący krainą umarłych (Rdz 37,35; Lb 16,30.33)<sup>7</sup>. Zgodnie z tą koncepcją człowiek po zakończeniu ziemskiego życia schodzi do Szeolu i pozostaje tam na zawsze. Dlatego wszelka nagroda bądź kara pojmowana jest w kategoriach doczesności, gdyż człowiek na ziemi otrzymuje już zapłatę za swoje czyny (Hi 42,10-16). Stopniowo autorzy biblijni odkrywali, że Bóg jest Panem życia i śmierci, stąd nawet Szeol nie może być wyjęty spod Jego panowania. Psalmiści wyrażali przekonanie, że Bóg ma moc wyzwolić duszę człowieka z Szeolu (Ps 48,16; 16,10). W kolejnych wiekach widoczny jest dalszy rozwój koncepcji życia wiecznego, początkowo poprzez aluzje do życia po śmierci, a następnie poprzez konkretne odniesienia do zmartwychwstania.

### 1.1. Aluzje do życia po śmierci

Pierwszym przejawem wiary w życie po śmierci jest opis wskrzeszenia umarłych przez Elizeusza i Eliasza (1 Krl 17,2; 2 Krl 4,1-37). Dzięki ich modlitwie zmarli zostają przywróceny do życia. Następnym etapem była działalność Ozeasa, która przypadała na VIII w. przed Chr. Prorok ten był świadkiem najazdu wojsk asyryjskich na Królestwo Północne. Ta dramatyczna sytuacja była interpretowana jako kara za popełnione grzechy i brak wierności przymierzu z Bogiem. Ozeasz posługuje się metaforą śmierci na zobrazowanie wszystkich nieszczęść, jakie dotknęły Naród Wybrany. Wszchemocny Bóg jednak może zmienić tę sytuację i przywrócić naród do życia (Oz 6,1-3). Nie ma tu jeszcze mowy o wierze w życie wieczne, gdyż śmierć i powrót do życia są dla proroka jedynie przenośnią, zabiegiem literackim.

<sup>7</sup> J. Lemański, dz. cyt., s. 399.

Dalszy rozwój rozumienia tej idei przypada na czas niewoli babilońskiej a także działalności proroka Ezechiela. Wydarzenie to wywołało wiele pytań o przyczyny i skutki zaistniałej sytuacji. Doświadczane cierpienia sprawiają, że Izraelici postrzegają siebie jako dolinę pełną trupich kości, dla których nie ma już nadziei na powrót do życia (Ez 37,1-2). Jednak Bóg objawia prorokowi wizję ożywienia kości jako zapowiedź odrodzenia umarłego narodu (Ez 37,4-14). Opis ten jest pierwszym wyraźnym zwiastunem zmartwychwstania, choć nadal w sensie przenośnym<sup>8</sup>. Bóg ma moc przywrócić do życia Naród Wybrany będący w niewoli, choć on sam twierdzi, że „wyschły kości nasze, minęła nadzieja nasza, już po nas” (Ez 37,11). Dlatego możliwe wydaje się również zmartwychwstanie umarłych i życie wieczne, co będą głosić późniejsze księgi biblijne.

Podobne aluzje do życia po śmierci i zmartwychwstania pojawiają się w Księdze Psalmów. W Psalmie 16 autor wyraża przekonanie, że Bóg nie pozostawi jego duszy w Szeolu i nie pozwoli doświadczyć trwania w grobie śmierci (Ps 16,10). Jednak nie jest to już nadzieja dotycząca całego narodu, ale indywidualna prośba zwrócona do Boga. Psalmista jest przekonany, że Bóg wydobędzie go z Szeolu i przywróci mu życie. Podobna myśl wyrażona jest w Ps 17,15: „Ja zaś w sprawiedliwości ujrzę Twe oblicze, powstając ze snu nasycę się Twoim widokiem”.

W tekstach Deutero-Izajasza, powstałych pod koniec okresu wygnania, mowa jest już o nowym stworzeniu, czyli powszechnym przekształceniu ludzi i rzeczy<sup>9</sup>. Powrót z niewoli rozumiany był zatem jako nowe wyjście (Iz 40,3-5.9-11; 41,8-16; 43,1-4). Co prawda u proroka Izajasza pojawia się motyw zmartwychwstania: „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych” (Iz 26,19). Odnosi się on jednak do całej wspólnoty i może być rozumiany w sensie metaforycznym jako obraz politycznego odnowienia narodu<sup>10</sup>. Wypowiedzi typowo eschatologiczne w dosłownym znaczeniu można znaleźć dopiero w księgach, które powstały w okresie powygnaniowym. Ponadto w Księgach Aggeusza i Zachariasza, które pochodzą z wczesnego okresu powygnaniowego, można zauważyć jedynie odniesienia do ówczesnych wydarzeń. Dopiero doświadczenie wygnania i związanego z nim cierpienia zmieniło perspektywę z głoszenia sądu na głoszenie zbawienia. Jednak te zapowiedzi można uznać jedynie za protoeschatologiczne<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> J. Homerski, *Życie po śmierci i nadzieja zmartwychwstania w wierze ludu Bożego Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31/1 (1984), s. 8.

<sup>9</sup> L. Stachowiak, *Eschatologia w Starym Testamencie*, w: H. Witczyk (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, Lublin-Kielce 2017, s. 211.

<sup>10</sup> J. Homerski, *Życie po śmierci*, s. 14.

<sup>11</sup> H.G. Reventlow, *The Eschatologization of the Prophetic Books: a Comparative Study*, w: H.G. Reventlow (red.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, Sheffield 1997, s. 174.

## 1.2. Nauka o zmartwychwstaniu ciał

Trudne wydarzenia historyczne, takie jak zdobycie Jerozolimy, zburzenie świątyni, wygnanie i czas niewoli sprawiły, że Naród Wybrany musiał na nowo zdefiniować swoją tożsamość. Konieczne było poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące sensu cierpienia, nagrody lub kary za wierność Prawu w obliczu prześladowań. To poszukiwanie widoczne jest w najmłodszych pismach Starego Testamentu: w Księdze Daniela, Drugiej Księdze Machabejskiej i Księdze Mądrości. Pojawia się tam temat wiary w życie wieczne, nauki o zmartwychwstaniu ciał. Można tu wyróżnić dwa nurty: mądrościowy i apokaliptyczny<sup>12</sup>. Pierwszy z nich podejmował problem niesprawiedliwości w świecie w kontekście obowiązującej teorii odpłaty. Natomiast nurt apokaliptyczny pojawił się w obliczu prześladowań i męczeńskiej śmierci w obronie wiary.

### 1.2.1. Nurt mądrościowy

Nieszczęścia, które spotykają sprawiedliwego a zarazem powodzenie, które jest udziałem grzesznika, stały się podstawą do zakwestionowania funkcjonującej zasady odpłaty. Zgodnie z tą regułą człowiek w ciągu swojego życia powinien odebrać nagrodę lub karę za swoje postępowanie. Zatem ważne wydaje się pytanie o to, jak Bóg wynagrodzi wiernych i ukarze złych.

Prawda o nieśmiertelności pojawia się dopiero w końcowym etapie redakcji Księgi Mądrości (Mdr 1,15; 2,23; 5,1-23), która datowana jest na ok. 30 r. przed Chr<sup>13</sup>. Wyraża ona przekonanie, że po śmierci każdy otrzyma odpłatę: sprawiedliwi osiągną życie wieczne i będą przebywać z Bogiem, a grzesznicy pójdą na potępienie (Mdr 1-6). Zatem Boża sprawiedliwość sięga poza świat doczesny. Ponadto autor wiąże prawdę o życiu wiecznym z rzeczywistością sądu Bożego (Mdr 1,7-9). W Księdze Mądrości nie ma bezpośredniej mowy o zmartwychwstaniu ciała, ale można dostrzec jedynie aluzję do wiary w ponowne życie ciała (Mdr 16,13-14)<sup>14</sup>. Bóg jest Tym, który ma władzę nad życiem i śmiercią. Nagrodą za życie zgodne z Bożym Prawem jest wieczne przebywanie z Bogiem. Nieśmiertelność jest darem Boga.

<sup>12</sup> J. Lemański, dz. cyt., s. 412.

<sup>13</sup> Tamże, s. 418.

<sup>14</sup> B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament; 20), Częstochowa 2012, s. 124.

## 1.2.2. Nurt apokaliptyczny

Idea zmartwychwstania pojawia się głównie w literaturze apokaliptycznej, która była efektem doświadczenia kryzysu od poł. II w. przed Chr. aż do końca I w. po Chr<sup>15</sup>. Panowanie Antiocha IV Epifanesa, który nakazywał bałwochwalcze praktyki, było okresem, w którym Izraelici stanęli przed wyborem czy zachować życie i sprzeciwić się Prawu, czy też być wiernym za cenę śmierci.

W sposób wyraźny i bezpośredni ta myśl przedstawiona jest w Księdze Daniela. Po raz pierwszy pojawia się idea indywidualnego zmartwychwstania, które opisane jest jako zbudzenie ze snu: „Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrazie” (Dn 12,2). Według proroka do życia powrócą dobrzy i źli. Dobrzy powrócą do życia wiecznego, a źli zostaną wskrzeszeni na pohańbienie i wieczną odrazę<sup>16</sup>. Zmartwychwstanie będzie zatem nagrodą udzieloną konkretnej jednostce za życie sprawiedliwe (Dn 12,1-3), a także za cierpienia i śmierć poniesioną w obronie wiary. Ponadto owa nieśmiertelność będzie polegała na wywyższeniu człowieka, na udziale w życiu istot niebiańskich i wiecznym trwaniu razem z istotami otaczającymi Boga, na wzór niebiańskiego dworu<sup>17</sup>. Warto zwrócić uwagę, że w Dn 12,1 pojawia się również motyw sądu. Bóg osądzi nie tylko żywych, ale też umarłych (Dn 12,2), tak że każdy otrzyma należną mu odpłatę.

Zagadnienie życia wiecznego poruszone jest również w Drugiej Księdze Machabejskiej. Mowa jest tam o męczeństwie siedmiu braci i ich matki w obronie Prawa (2 Mch 7,1-42). Ta męczeńska śmierć prowadzi do przeświadczenia, że musi istnieć nagroda poza życiem doczesnym. W obliczu prześladowań pojawiały się pytania o to, jaką postawę przyjąć względem prześladowców, czy Bóg wynagrodzi niewinnie prześladowanych, którzy cierpiąc oddali swoje życie za wiarę. Nadzieja na dalsze życie po śmierci, która będzie nagrodą za wierność, pozwalała na ofiarę z własnego życia w obronie Prawa. Bóg zgodnie z zasadą odpłaty przywróci im życie i ukarze prześladowców<sup>18</sup>. Pojawia się również idea modlitwy za zmarłych, którzy zginęli za wiarę, ale za życia popełnili grzech (2 Mch 12,40-45). Modlitwa i ofiara mogą oczyścić ich z grzechu i pomóc osiągnąć nagrodę życia wiecznego (2 Mch 12,45).

---

<sup>15</sup> M. Parchem, *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, „Verbum Vitae” 15 (2009), s. 100.

<sup>16</sup> J. Homerski, *Prawda o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym w najmłodszych pismach natchnionych Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37/1 (1990), s. 7.

<sup>17</sup> M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament; 26), Częstochowa 2008, s. 686; Tenże, *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, „Verbum Vitae” 15 (2009), s. 114.

<sup>18</sup> J. Lemański, dz. cyt., s. 156.

Podsumowując należy zauważyć, że najwcześniejsze biblijne odniesienia do zmartwychwstania znajdują się w tekstach z okresu wygnania babilońskiego i czasu powygnaniowego. Początkowo stanowią metaforę odrodzenia Izraela (Oz 6,1-3; Ez 37,1-14), natomiast wraz z rozwojem objawienia w sposób bezpośredni mówią o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym (Dn 12; 2 Mch 7,9.14). Wiara w zmartwychwstanie nadaje sens wierności prawu Bożemu w obliczu cierpienia, a nawet męczeńskiej śmierci z rąk prześladowców<sup>19</sup>.

## 2. Świat, który ma nadejść w Targumie Neofiti 1

W Targumie Neofiti 1 widoczna jest tendencja do interpretowania tekstów starotestamentalnych w aspekcie eschatologicznym<sup>20</sup>. Wielokrotnie pojawia się koncepcja „świata, który ma nadejść” (עלמא דאחתי), który w TgN Rdz 4,8 jest również określony jako „inny świat” (עולם חורין). Ponadto to wyrażenie często występuje w opozycji do „tego świata” (עלמא דהיין), co wyraża pewne napięcie między tymi określeniami. Warto zwrócić uwagę, że wyrażenie „świat, który ma nadejść” nie występuje w Targumie Onkelosa, który jest targumem normatywnym dla judaizmu, a w Targumie Jonatana pojawia się bardzo rzadko<sup>21</sup>. Stąd też można powiedzieć, że wyrażenie to jest charakterystyczne dla Targumu Neofiti 1.

W Biblii Hebrajskiej w Pwt 22,7 pojawia się życzenie, „aby ci się dobrze powodziło i abyś długo żył”. Nie ma tu mowy jeszcze o nagrodzie w życiu wiecznym, a jedynie o odplacie, która dokona się już za życia doczesnego. Targum Neofiti zmienia w tym miejscu przytoczony werset i wyraża wiarę w życie w przyszłym świecie: „aby ci się powodziło w tym świecie i abyś przedłużył swoje dni w świecie, który ma nadejść” (TgN Pwt 22,7).

Przekonanie o istnieniu świata, która ma nadejść zawiera się w rozbudowanym dodatku targumicznym w TgN Rdz 38,25. Opisuje on modlitwę Tamar oskarżonej o nierząd, która prosi Boga by posłał jej na pomoc trzech świadków. Po czym Juda bierze ją w obronę wyrażając swoją wiarę w życie po śmierci: „lepiej jest dla mnie spłonąć w tym świecie w ogniu ugaszonym, niż spłonąć w świecie, który ma nadejść w ogniu nieugaszonym” (TgN Rdz 38,25)<sup>22</sup>. Ponadto kwestia istnienia „świata, który ma nadejść” była na tyle ważna dla teologii targumu, że stała się przyczyną sporu między Kainem a Ablem, a w konsekwencji doprowadziła do grzechu bratobójstwa (TgN Rdz 4,8).

<sup>19</sup> J. Homerski, *Życie po śmierci*, s. 13.

<sup>20</sup> M.S. Wróbel, *Eschatologia w ujęciu Biblii Aramejskiej*, s. 792.

<sup>21</sup> M.J. McNamara, *Targum and Testament Revised*, s. 201.

<sup>22</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti: Księga Rodzaju*, Lublin 2014, s. 377-388.

Nauka o życiu wiecznym, o „świecie, który ma nadejść” pojawia się w Targumie Neofiti 1 w trzech ważnych kontekstach. Mianowicie są to: kontekst zmartwychwstania, nagrody lub kary i kontekst sądu. W dalszej części artykułu każdy z nich zostanie pokrótce omówiony wraz z odniesieniem do konkretnych tekstów targumicznych.

## 2.1. Kontekst zmartwychwstania

W Targumie Neofiti 1 można odnaleźć kilka aluzji do zmartwychwstania. Pierwsza z nich pojawia się w Księdze Rodzaju (TgN Rdz 3,19). Po akcie nieposłuszeństwa pierwszych ludzi Bóg obwieszcza konsekwencje ich czynów: dla Ewy są to bóle brzemienności i kierowanie swych pragnień ku mężowi (TgN Rdz 3,16), a dla Adama doświadczenie trudu pracy i ziemia rodząca „cierń i oset” (TgN Rdz 3,17-18). Jednak wraz z zapowiedzią śmierci („prochem jesteś i w proch się obrócisz”) Bóg ogłasza Adamowi ponowne powstanie z prochu ziemi (TgN Rdz 3,19)<sup>23</sup>.

Kolejna wzmianka o zmartwychwstaniu pojawia się, kiedy mowa jest o zniszczeniu Sodomy i Gomory (TgN Rdz 19,12-29). Bóg widząc grzechy mieszkańców postanowił zesłać na miasta ogień i siarkę. Jednak Lot zdołał wyprosić u Boga ocalenie i ukrył się wraz z rodziną w mieście Soar. Żona Lota, chcąc zobaczyć dalsze losy rodzinnego miasta, obejrzała się za siebie i wskutek czego została zamieniona w słup soli. W tym miejscu targum dodaje, że jej stan jest tylko „do czasu, gdy umarli zostaną przywrócenii do życia” (TgN Rdz 19,26)<sup>24</sup>.

W TgN Rdz 25,29-34 ukazany jest natomiast dialog dwóch braci: Jakuba i Ezawa. Ezaw powróciwszy do domu, umęczony pracą w polu, poprosił swego brata o potrawę z soczewicy. Jednak Jakub wykorzystał ten moment i w zamian za to zażądał od niego przywileju pierworództwa. W ten oto sposób Ezaw „zlekceważył przywilej pierworództwa” i jak dalej podaje targum: „zaprzeczył zmartwychwstaniu umarłych oraz życiu w świecie, który ma nadejść” (TgN Rdz 25,34)<sup>25</sup>.

Ostatnia aluzja do zmartwychwstania znajduje się w TgN Pwt 32,39. Hebrajska fraza „Ja zabijam i Ja sam ożywiam” (אני אִמִּית וְאֵחִיה) została w targumie rozwinięta i przetłumaczona jako „Ja jestem Tym, który powoduje śmierć żywych na tym świecie, i który ożywia umarłych w świecie przyszłym” (אָנָה הוּא דְמִמִּית חַיִּין בְּעֵלְמָא הַדִּין וְמַחֵי מִיַּת בְּעֵלְמָא דְאַתָּא)<sup>26</sup>. Widoczne jest tu rozgraniczenie między „tym światem” a „światem, który ma nadejść”, jak i odniesienie do wiary w życie wieczne, powstania z martwych.

<sup>23</sup> „Lecz z prochu powstaniesz ponownie” (רוּחַ דִּיתַע תָּא אַרְפַּע נְמוֹ) – Tamże, s. 28-29.

<sup>24</sup> Tamże, s. 167.

<sup>25</sup> Tamże, s. 235.

<sup>26</sup> M.J. McNamara, *Targum Neofiti 1: Deuteronomy* (The Aramaic Bible; 5), Edinburgh 1997, s. 159.

## 2.2. Kontekst nagrody/kary

Literatura targumiczna wyraża przekonanie, że życie wieczne jest zapłatą za sprawiedliwe czyny pełnione w doczesności. Człowiek, który zachowywał Prawo i był wierny przymierz, zasługuje na nagrodę wieczną. Natomiast ten, kto dopuszczał się niegodziwości, lekcewał przykazania, winien jest kary w przyszłym świecie. W TgN Rdz 3,24 targumista głosi pogląd o preegzystencji Tory, ogrodu Eden i Gehenny. Według niego Prawo zostało stworzone dwa tysiące lat przed stworzeniem świata<sup>27</sup>. Eden został przeznaczony dla sprawiedliwych, natomiast Gehenna dla złooczyńców, gdzie jest ogień i palące węgle. Los człowieka sprawiedliwego w świecie, który ma nadzieję, jest porównany do drzewa życia, które wydaje owoce.

Wyraźne odniesienie do nagrody i kary w życiu wiecznym pojawia się w targumicznym dodatku opisującym rozmowę Kaina i Abła (TgN Rdz 4,8). Kain neguje istnienie innego świata, twierdzi, że nie ma nagrody dla sprawiedliwych i kary dla złych. Abel odpowiadając mu wyznał wiarę w życie wieczne, jak i karę bądź nagrodę za popełniane czyny.

W TgN Rdz 15,1 Abraham otrzymuje obietnicę od Boga, że nagroda za jego dobre czyny jest już przygotowana w świecie, który nadejdzie. Podobny motyw pojawia się w TgN Lb 23,23. Balaam wypowiada tam słowa błogosławieństwa dla sprawiedliwych i zapowiada wspianiałą nagrodę przygotowaną dla nich w świecie, który ma nadzieję<sup>28</sup>. Natomiast w TgN Pwt 32,35 Bóg jawi się jako Ten, do którego należy pomsta, który odplaca za wszelkie zło w przyszłym świecie<sup>29</sup>.

## 2.3. Kontekst sądu

Wiara w zmartwychwstanie, które w targumach jest określane jako „ożywianie umarłych”, jest ściśle związana z sądem ostatecznym<sup>30</sup>. Można to zauważyć w słowach, które Bóg skierował do Adama: „Lecz z prochu powstaniesz ponownie, aby zrozumieć i rozpoznać to wszystko, co uczyniłeś” (TgN Rdz 3,19)<sup>31</sup>. Ponadto przedmiotem sądu są czyny człowieka, za które otrzymuje wieczną nagrodę bądź karę.

<sup>27</sup> Tradycja żydowska głosi, że Gehenna została stworzona w drugi dzień stworzenia, a ogród Eden w trzeci dzień (*Gen. R.* 21,9) – zob. M.S. Wróbel, *Targum Neofiti: Księga Rodzaju*, s. 33.

<sup>28</sup> TgN Lb 23,23: טוביכון צדיקיה מה אגר טב מתקן לכון קדם ייי לעלמא דאתי

<sup>29</sup> „Vengeance is mine, and I am he who will repay at the time that the feet of the just waver, for the day of the breaking of the wicked is near, and the fire of Gehenna is prepared for them, and retribution hastens to come upon them in the world to come” – zob. M.J. McNamara, *Targum Neofiti 1: Deuteronomy*, s. 158.

<sup>30</sup> M.J. McNamara, *Targum and Testament Revised*, s. 203.

<sup>31</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti: Księga Rodzaju*, s. 29.

W Targumie Neofiti 1 często pojawia się charakterystyczne sformułowanie „dzień wielkiego sądu” (יום דינה רבה)<sup>32</sup>. Wielokrotnie towarzyszy mu temat grzechu, tak jak w TgN Rdz 4,7. Bóg mówi Kainowi, że jeśli będzie dobrze czynił, to będzie mu odpuszczone w przyszłym świecie, w przeciwnym razie jego „grzech zostanie zatrzymany aż do dnia wielkiego sądu”<sup>33</sup>. Wzywanie na próżno imienia Bożego również nie pozostanie bezkarne w dniu sądu (TgN Wj 20,7)<sup>34</sup>.

Warto podkreślić, że targumista łączy sprawiedliwość Bożą wraz z odpłatą za złe uczynki. Pomimo że Mojżesz nazywa Pana Bogiem łaskawym, miłosiernym i cierpliwym (TgN Wj 34,6), to jednak wie, że nie pozostawia On niegodziwości bez ukarania. W dniu wielkiego sądu będzie pamiętał o grzechach ojców (TgN Wj 34,7)<sup>35</sup>. Czyny człowieka będą decydujące w ostatecznym rozrachunku z Bogiem, a te z nich, które były sprawiedliwe i dobre mogą przyczynić się do prześlągania za grzechy (TgN Lb 31,50).

### 3. Idea życia wiecznego w Nowym Testamencie w kontekście Targumu Neofiti 1

Wyrażenie „życie wieczne” (ζωή αἰώνιος) pojawia się 43 razy w Nowym Testamencie, z czego aż 23 razy występuje w Dziele Janowym<sup>36</sup>. Bardzo często pojawia się w kontekście soteriologicznym lub eschatologicznym<sup>37</sup>. Życie wieczne jest określone jako czas, który ma początek, ale nie ma końca, czyli jest to wieczność względna<sup>38</sup>. Definicja życia wiecznego pojawia się w czwartej Ewangelii: „A to jest życie wieczne (ή αἰώνιος ζωή): aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). To poznanie Boga radykalnie zmienia kondycję człowieka<sup>39</sup>. Nie jest bowiem jedynie intelektualnym wysiłkiem człowieka, ale osobistym przyłgnięciem do Jezusa.

Na przestrzeni dziejów można zauważyć wyraźny rozwój eschatologii, przy czym w Nowym Testamencie osiąga ona swój szczyt. Autor Listu do Hebraj-

<sup>32</sup> Wyrażenie „dzień wielkiego sądu” pojawia się 9 razy w Targumie Neofiti 1: 5 razy z rodzajnikiem określonym (אִינִי): TgN Rdz 4,7; TgN Rdz 38,25; TgN Wj 15,12; TgN Wj 20,7; TgN Wj 34,7; a 4 razy bez rodzajnika określonego (יִהְיֶה): TgN Lb 14,18; TgN Lb 31,50; TgN Pwt 5,11; TgN Pwt 32,34.

<sup>33</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti: Księga Rodzaju*, s. 37.

<sup>34</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti: Księga Wyjścia* (Biblia Aramejska; 2), Lublin 2017, s. 219.

<sup>35</sup> Tamże, s. 365.

<sup>36</sup> Mt- 3; Mk- 2; Łk- 3; J- 17; Dz- 2; Rz- 4; Ga- 1; 1Tm- 2; Tt- 2; 1 J- 6; Jud- 1.

<sup>37</sup> A.S. Jasiński, *Według postanowienia wiecznego Boga. Aionios w Nowym Testamencie* (Rozprawy i Opracowania; 5) Opole 1991, s. 340.

<sup>38</sup> A. Piwowar, *Znaczenie przymiotnika αἰώνιος w Septuagincie, pseudoepigrafach Starego Testamentu i Nowym Testamencie w nawiązaniu do interpretacji Wacława Hryniewicza tekstu Mt 25,46*, „Verbum Vitae” 36 (2019), s. 476.

<sup>39</sup> A.S. Jasiński, dz. cyt., s. 322.



czyków podkreśla: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach (ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2a). Wcielenie Syna Bożego rozpoczyna zatem nową i ostateczną erę eschatologiczną<sup>40</sup>.

Jezus w swoim nauczaniu często nawiązuje do obrazów i wyrażen eschatologicznych występujących w Targumie Neofiti 1<sup>41</sup>. Widoczne jest to m.in. w skontrastowaniu ze sobą dwóch wyrażen: „ten wiek i przyszedł” (Mt 12,32b), „ten czas i czas przyszedł” (Mk 10,30). Natomiast w Ewangelii Janowej w opozycji do życia „na tym świecie” (ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ) pojawia się „życie wieczne” (ζωή αἰώνιον)<sup>42</sup>. Podobne zjawisko można dostrzec w Targumie Neofiti 1, który przeciwstawia „światu, który ma nadzieję” (יְהוָה אֵלֵינוּ) sformułowanie „ten świat” (יְהוָה עֵלְמָנוּ)<sup>43</sup>. Ponadto warto zwrócić uwagę na greckie wyrażenie występujące w Mt 12,32: „οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι” (ani w tym wieku, ani w przyszłym)<sup>44</sup>. Pojawia się tam rzeczownik αἰών, który oznacza „wiek, wieczność”<sup>45</sup>. Można przypuszczać, że słowo to stanowi tłumaczenie aramejskiego rzeczownika עֵלְמָנוּ, który oznacza zarówno świat, jak i wieczność<sup>46</sup>. Mając to na uwadze można byłoby zaproponować tłumaczenie, które jest identyczne z wyrażeniami targumicznymi, a mianowicie: „ani w tym świecie, ani w tym, który ma nadzieję”.

### 3.1. Kontekst zmartwychwstania

Za czasów Jezusa wiara w zmartwychwstanie ciał była powszechnie znana, chociaż stanowiła kwestię sporną między faryzeuszami a saduceuszami (Dz 23,6-9). Faryzeusze wierzyli, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, aczkolwiek uznawali, że jedynie dusza sprawiedliwego otrzymuje po śmierci ciało, natomiast dusza występnego podlega karze wiecznej<sup>47</sup>. Saduceusze, wręcz przeciwnie, nie uznawali istnienia duszy i nie wierzyli w zmartwychwstanie. W Ewangeliach wielokrotnie przywołana jest dyskusja między Jezusem a ugrupowaniem faryzeuszy bądź

<sup>40</sup> H. Langkammer, *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*, Lublin 2004, s. 157.

<sup>41</sup> M.S. Wróbel, *Eschatologia w ujęciu Biblii Aramejskiej*, s. 795.

<sup>42</sup> J 12,25.

<sup>43</sup> Zob. TgN Rdz 38,25; TgN Rdz 39,10; TgN Lb 22,30; TgN Lb 31,50; TgN Pwt 32,39; TgN Pwt 22,7.

<sup>44</sup> Por. Łk 18,30; Mk 10,30.

<sup>45</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa 2006, s. 16.

<sup>46</sup> M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum; 2), Ramat-Gan 1990, s. 409.

<sup>47</sup> M.S. Wróbel, *Faryzeusze i saduceusze wobec zmartwychwstania*, „Verbum Vitae” 15 (2009), s. 144.

saduceuszy (Mk 12,18-27; Mt 22,23-33; Łk 20,27-28). Jezus głosząc, że Bóg „nie jest *Bogiem* umarłych, lecz żywych” (Łk 20,38), zdecydowanie opowiada się za doktryną faryzeuszy. Co więcej, sam mówi o sobie, że jest „zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25).

Warto zauważyć, że już najstarsze wyznania wiary przekazują prawdę o tym, iż Chrystus „zmartwychwstał i ukazał się Kefasowi” (1 Kor 15,4-5). Ponadto wiara ta opiera się na starotestamentalnych zapowiedziach (1 Kor 15,4: „zgodnie z Pismem”), co świadczy o historio-zbawczym sensie Jego śmierci i cielesnego zmartwychwstania<sup>48</sup>. Św. Paweł głosi, że jest ono fundamentem wiary chrześcijańskiej: „Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest nasza wiara” (1 Kor 15,14). Rozumie on zmartwychwstanie Jezusa jako początek i przyczynę podobnego zmartwychwstania umarłych (1 Kor 15,12-23)<sup>49</sup>.

Analizując tekst Targumu Neofiti 1 można odnaleźć sformułowanie „ożywić umarłych”, które pojawia się również w Ewangelii Janowej, listach Pawłowych i 1 Liście św. Piotra<sup>50</sup>. Poniżej zostały zestawione ze sobą teksty, które w podobny sposób określają Boga jako Tego, który ożywia umarłych.

TgN Pwt 32,39	J 5,21
<p>Ja jestem Tym, który powoduje śmierć żywych na tym świecie, i który ożywia umarłych w świecie przyszłym.</p> <p>אנה הוא דממת חייך בעלמא דדין ומחיי מיתי בעלמא דאתי</p>	<p>Albowiem jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn ożywia tych, których chce.</p> <p>ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῶσποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζῶσποιεῖ.</p>

W Nowym Testamencie przyszłe zmartwychwstanie człowieka powiązane jest z obecnym przyjmowaniem Eucharystii: „Kto spożywa Ciało moje i pije Krew moją, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,54).

### 3.2. Kontekst nagrody/kary

W czasach Jezusa wiara w życie pozagrobowe była ściśle związana z kategorią nagrody lub kary. Nowy Testament z jednej strony kontynuuje myśl,

<sup>48</sup> H. Witczyk, *Narodziny wiary w cielesne zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, „Verbum Vitae” 15 (2009), s. 216.

<sup>49</sup> Tamże, s. 223.

<sup>50</sup> J 5,21; J 6,63; Rz 4,17; Rz 8,11; 1 Kor 15,22.36.45; 2 Kor 3,6; Ga 3,21; 1 P 3,18.

że Bóg za dobro wynagradza, a za popełnione zło karze, ale z drugiej strony widoczne jest skoncentrowanie się na nagrodzie dopiero po śmierci, w życiu wiecznym<sup>51</sup>. Ci, którzy pełnili dobre czyny, osiągną życie wieczne, ci, zaś którzy dopuszczali się nieprawości, zostaną potępieni (J 5,29; Rz 2,7-11). Nowy Testament na różny sposób opisuje nagrodę, która czeka sprawiedliwego. Może to być „nagroda wielka” (Mt 5,12), „skarb w niebie” (Mt 6,20; Mk 10,21), udział w uczcie niebieskiej (Mt 8,11; Łk 13,29), uczestnictwo w radości Pana (Mt 25,23), zasiadanie na tronie Boga (Ap 3,21), otrzymanie wieńca życia (Jk 1,12). Karą natomiast jest brak udziału w uczcie (Mt 25,12), wyrzucenie w ciemność, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów (Mt 8,12; Łk 13,28).

Targumiczna zapowiedź przyszłej nagrody dla sprawiedliwego (TgN Lb 23,23) znajduje swoją paralelę w Łk 14,13-14. Mowa jest tam o odpłacie przy zmartwychwstaniu sprawiedliwych za uczynki miłosierdzia względem ubogich, chorych. Natomiast „kara ognia” czeka ludzi fałszywych, nie mających litości dla innych (Mt 24,51; Łk 12,46). W Mateuszowej scenie Sądu Ostatecznego pojawia się stwierdzenie, że niegodziwcy pójdą w „ogień wieczny” (εις τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον)<sup>52</sup>. Podobna myśl wyrażona jest w TgN Rdz 15,17, gdzie złoczyńca upada w ogień, ponieważ „walczył przeciw Prawu w swoim życiu”<sup>53</sup>. Interesujący wydaje się fakt, iż Nowy Testament na określenie piekła używa terminu „gehenna” lub „gehenna ognia”, który nie pojawia się ani razu w Starym Testamencie<sup>54</sup>. Tymczasem słowo to występuje sześciokrotnie w Targumie Neofiti<sup>55</sup>. Ponadto zauważalne jest wyraźne podobieństwo zwrotów zastosowanych w TgN Rdz 38,25 i w Mk 9,43, gdy mowa jest o „ogniu nieugaszonym”. Przedstawia to poniższa tabela.

TgN Rdz 38,25	Mk 9,43
Lepiej jest dla mnie spłonąć w tym świecie w ugaszonym ogniu, niż spłonąć w świecie, który ma nadzieję, w ogniu nieugaszonym.	Lepiej jest dla ciebie ułomnym wejść do życia wiecznego, niż z dwiema rękami pójść do piekła w ogień nieugaszony.

<sup>51</sup> A. Piwowar, *Zapłata*, w: H. Witczyk (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, s. 988.

<sup>52</sup> To zagadnienie zostało szerzej omówione w: A. Piwowar, *Znaczenie przymiotnika αἰώνιος*, s. 445-490.

<sup>53</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti: Księga Rodzaju*, s. 129.

<sup>54</sup> „Gehenna ognia”: Mt 5,22; Mt 18,9. „Gehenna”: Mt 5,29.30; Mt 10,28; Mt 23,15.33; Mk 9,43.45.47; Łk 12,5; Jk 3,6.

<sup>55</sup> TgN Rdz 3,24 (2); TgN Rdz 15,17; TgN Lb 31,50; TgN Pwt 32,35 (2).

Nagroda lub kara jest konsekwencją czynów człowieka pełnionych w życiu doczesnym. Jan Ewangelista uczy, że „ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; a ci, którzy pełnili złe czyny - na zmartwychwstanie potępienia” (J 5,29).

### 3.3. Kontekst sądu

Nowy Testament często mówi o przerażającym sądzie, który czeka ludzkość w przyszłości<sup>56</sup>. Określony jest on greckim rzeczownikiem κρίσις (sąd)<sup>57</sup>. Jezus mówi o nim jako o definitywnym oddzieleniu „synów królestwa” od „synów Złego” (Mt 13,38), „owiec” od „kozłów” (Mt 25,31-46). Sąd ten ma charakter uniwersalny, obejmuje wszystkie narody (πάντα τὰ ἔθνη). Jego kryterium jest jednoznaczne – to czyny miłosierdzia lub ich brak decydują o wiecznym przeznaczeniu człowieka<sup>58</sup>. Sprawiedliwi wezmą zatem w posiadanie królestwo (Mt 25,34), a źli pójdą w ogień wieczny (Mt 25,41). W dniu sądu człowiek zda sprawę z każdego bezużytecznego słowa (Mt 12,36). Ponadto ten, kto osądza bliźniego, sam sprowadza na siebie sąd Boży (Mt 7,1-2). Nieco inną perspektywę przyjmuje Ewangelia Jana, która twierdzi, iż „sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki” (J 3,19). Dodatkowym kryterium, poza uczynkami (J 5,29), jest tutaj wiara w Jezusa i słuchanie Jego słowa (J 5,24). Ten, kto wierzy, ma życie wieczne i nie podlega sądowi, lecz ze śmierci przeszedł do życia. Ten zaś, kto nie wierzy, już został osądzony (J 3,18).

W Nowym Testamencie kilkakrotnie pojawia się sformułowanie „dzień sądu”<sup>59</sup>. Natomiast w Jud 1,6 użyte jest wyrażenie „εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας”, które przypomina targumiczny zwrot „dzień wielkiego sądu” (יום דינה רבה). W targumicznym dodatku opowiadającym o sporze Kaina i Abela (TgN Rdz 4,8), Abel wyznaje, że „jest sąd i jest sędzia”. Natomiast w TgN Rdz 18,25 Abraham, będąc pewnym sprawiedliwości Bożej, nazywa Go „Sędzią sędziów wszystkich mieszkańców ziemi”<sup>60</sup>. Jest on przekonany, że skoro sędziowie tego świata przestrzegają sprawiedliwości, to i ile bardziej można polegać na Bogu, że będzie

<sup>56</sup> Mt 11,20-24; Mt 25,31-45; Łk 12,17-21.

<sup>57</sup> Termin κρίσις pojawia się 47 razy w Nowym Testamencie: Mt- 12; Łk- 4; J- 11; Dz- 1; 2 Tes- 1; 1 Tm- 1; Hbr- 2; Jk- 3; 2 P- 4; 1 J- 1; Jud- 3; Ap- 4.

<sup>58</sup> Mt 25,35-36.42-43; Jk 2,13.

<sup>59</sup> Mt 11,22.24; Mt 12,36; 2 P 2,9; 2 P 3,7; 1 J 4,17.

<sup>60</sup> TgN Rdz 18,25: „Niech daleko od Ciebie będzie to, aby zabić niewinnych z winnymi. W ten sposób bowiem sąd niewinnego będzie zrównany z sądem winnego. Niech daleko to będzie od Ciebie. Czy Sędzia sędziów wszystkich mieszkańców ziemi nie czyni sprawiedliwości?” – M.S. Wróbel, *Targum Neofiti: Księga Rodzaju*, s. 157.

On sądził sprawiedliwie i uczciwie<sup>61</sup>. Ewangelie podkreślają, że Jezus jest Tym, który przeprowadza sąd (Mt 12,20; J 5,22.27). Z jednej strony odbędzie się on na końcu czasów (Mt 25,31-46), gdzie każdy zda sprawę ze swoich czynów. Z drugiej natomiast sąd nad tym światem odbywa się teraz i „władca tego świata zostanie precz wyrzucony” (J 12,31).

## Podsumowanie

Przeprowadzone badania nad zagadnieniem „świata, który ma nadejść” w Targumie Neofiti 1 w kontekście Starego i Nowego Testamentu można ująć je w trzech zasadniczych punktach:

1. Stary Testament ukazuje niezwykle rozwój rozumienia życia po śmierci. Początkowo nagroda lub kara za popełnione czyny rozumiana była jedynie w kategoriach doczesności. Dopiero wraz z postępem objawienia pojawiła się myśl o odpłacie, która sięga poza świat ziemski. W młodszych księgach biblijnych, głównie w Księdze Daniela i Księdze Machabejskiej, można już odnaleźć naukę o zmartwychwstaniu ciał i życiu wiecznym (Dn 12; 2 Mch 7,9.14).
2. Targum Neofiti 1 interpretuje wiele tekstów biblijnych w nurcie eschatologicznym. Wielokrotnie pojawiają się tam sformułowania: „ten świat” i „świat, który ma nadejść”. Targumista żywił głębokie przekonanie o istnieniu życia po śmierci, o sądzie i o odpłacie stosownej do czynów człowieka.
3. W Nowym Testamencie można zauważyć wiele nawiązań do tekstu Targumu Neofiti 1 i jego teologii dotyczącej życia wiecznego. Często pojawiają się wyrażenia, których brak w Starym Testamencie, a są obecne w Targumie Neofiti 1. Mianowicie są to m.in. sformułowania: ten wiek i przyszły, Gehenna, ogień nieugaszony.

Uwzględnienie literatury targumicznej w badaniach zagadnień nowotestamentalnych wydaje się konieczne dla głębszego zrozumienia wymowy tekstów biblijnych. Ewangelie powstawały bowiem w konkretnym czasie i miejscu, gdzie obecne były określone idee teologiczne. To właśnie Targum Neofiti 1 pozwala na dotarcie do nich, przez co staje się on elementem łączącym Stary Testament z Nowym.

---

<sup>61</sup> M. Maher, *God as Judge in The Targums*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period” 29/1 (1998), s. 54.

## Literatura

- Déaut, R. Le, *Jalons pour une histoire d'un manuscrit du Targum palestinien (Neofiti 1)*, „Biblica” 48/4 (1967), s. 509–533.
- Homerski, J., *Życie po śmierci i nadzieja zmartwychwstania w wierze ludu Bożego Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31/1 (1984), s. 5-17.
- Homerski, J., *Prawda o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym w najmłodszych pismach natchnionych Starego Testamentu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37/1 (1990), s. 5-17.
- Jasiński, A.S., *Według postanowienia wiecznego Boga. Aionios w Nowym Testamencie* (Rozprawy i Opracowania; 5) Opole 1991.
- Langkammer, H., *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*, Lublin 2004.
- Lemański, J., *Sprawisz, abym ożył (Ps 71,20 b). Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, Szczecin 2004.
- Maher, M., *God as Judge in The Targums*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period” 29/1 (1998), s. 49-62.
- McNamara, M.J., *Targum Neofiti 1: Deuteronomy* (The Aramaic Bible; 5), Edinburgh 1997.
- McNamara, M.J., *Targum and Testament Revisited. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*, Grand Rapids (MI) 2010.
- Parchem, M., *Księga Daniela. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament; 26), Częstochowa 2008.
- Parchem, M., *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, „Verbum Vitae” 15 (2009), s. 99-142.
- Piwovar, A., *Znaczenie przymiotnika αἰώνιος w Septuagincie, pseudoepigrafach Starego Testamentu i Nowym Testamencie w nawiązaniu do interpretacji Wacława Hryniewicza tekstu Mt 25,46*, „Verbum Vitae” 36 (2019), s. 445-490.
- Ponیزی, B., *Księga Mądrości. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament; 20), Częstochowa 2012.
- Popowski, R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa 2006.
- Reventlow, H.G., *The Eschatologization of the Prophetic Books: a Comparative Study*, w: H.G. Reventlow (red.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, Sheffield 1997, s. 169-188.
- Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum; 2), Ramat-Gan 1990.
- Witczyk, H., *Narodziny wiary w cielesne zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, „Verbum Vitae” 15 (2009), 209-227.
- Witczyk, H., (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, Lublin-Kielce 2017.
- Wróbel, M.S., *Faryzeusze i saduceusze wobec zmartwychwstania*, „Verbum Vitae” 15 (2009), s. 143-154.
- Wróbel, M.S., *Targum Neofiti 1: Księga Rodzaju* (Biblia Aramejska; 1), Lublin 2014.
- Wróbel, M.S., *Targum Neofiti: Księga Wyjścia* (Biblia Aramejska; 2), Lublin 2017.
- Wróbel, M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej* (Biblia Aramejska; 0), Lublin 2017.
- Wróbel, M.S., *Eschatologia w ujęciu Biblii Aramejskiej*, w: J. Kręcidło, B. Strzałkowska (red.), *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92,2). Księga jubileuszowa dla księdza profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin*, Warszawa 2021, s. 788-795.

PRZEMYSŁAW KUBISIAK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
ORCID: 0000-0002-6423-2033

## Czy Macheront jest miejscem męczeńskiej śmierci Jana Chrzciciela? Historia, archeologia miejsca i teologia

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-004](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-004)

**Streszczenie:** Jan Chrzciciel jest ważną postacią Nowego Testamentu. Zapowiadając przyjście Syna Bożego staje się niczym starotestamentowy prorok, który głosząc orędzie Boże stanowi pomost między Stwórcą a człowiekiem. Choć losy kuzyna samego Chrystusa kończą się tragicznie, to jednak jego praca na rzecz Królestwa Bożego zdaje się nieoceniona. Obmycie wodą Janowego chrztu jest zapowiedzią Chrystusowego chrztu Duchem Świętym. Niestety z politycznego punktu widzenia działanie i prorocтво św. Jana przysparzają mu wroga w postaci tetrarchy Heroda Antypasa, który mając za nic życie proroka, spełnia zachciankę Herodiady odbierając Janowi możliwość godziwej obrony oraz skazując go na śmierć.

Artykuł ma na celu przybliżenie domniemanego miejsca męczeńskiej śmierci Jana Chrzciciela, jakim była twierdza Macheront, należąca niegdyś do terytorium biblijnej Perei, obecnie zaś leżąca w granicach Królestwa Jordanii.

**Słowa kluczowe:** Macheront, Jan Chrzciciel, Herod Antypas, historia, archeologia

## Is Machaeront the Site of the Execution of John the Baptist? History and Archaeology of the Site

**Abstract:** St John the Baptist is an important figure in the New Testament. By announcing the coming of the Son of God, he becomes like an Old Testament prophet who, by proclaiming God's message, is a bridge between the Creator and man. Although the fate of Christ's own cousin ends tragically, his contribution to the Kingdom of God seems inestimable. The water of John's baptism becomes a foreshadowing of Christ's baptism with the Holy Spirit. Unfortunately, from a political point of view, St John's action and

prophecy create an enemy for him in the shape of the tetrarch Herod Antipas, who, caring not at all for the life of the prophet, chooses to fulfil the wish of Herodias, denying John the chance of a proper defence and condemning his to death.

The aim of this article is to introduce the alleged site of the martyrdom of St. John the Baptist, which was the fortress of Macheront, once part of the territory of biblical Perea, but now lying within the Kingdom of Jordan. From both a biblical and a historical-archaeological point of view, the identification of Macheront as the site of St John's death has many supporters and no fewer opponents.

Keywords: Machaerus, John the Baptist, Herod Antipas, history, archeology

## Wprowadzenie

Jan Chrzciciel jest ważną postacią Nowego Testamentu. Zapowiadając przyjsie Syna Bożego staje się niczym starotestamentowy prorok, który głosząc orędzie Boże stanowi pomost między Stwórcą a człowiekiem. Choć losy kuzyna samego Chrystusa kończą się tragicznie, to jednak jego praca na rzecz Królestwa Bożego zdaje się nieoceniona. Obmycie wodą Janowego chrztu jest zapowiedzią Chrystusowego chrztu Duchem Świętym. Niestety z politycznego punktu widzenia działanie i prorocstwo św. Jana przysparzają mu wroga w postaci tetrarchy Heroda Antypasa, który mając za nic życie proroka, spełnia zachciankę Herodiady odbierając Janowi możliwość godziwej obrony oraz skazując go na śmierć.

Artykuł ma na celu przybliżenie domniemanego miejsca męczeńskiej śmierci Jana Chrzciciela, jakim była twierdza Macheront, należąca niegdyś do terytorium biblijnej Perei, obecnie zaś leżąca w granicach Królestwa Jordanii. Zarówno z biblijnego jak i historyczno-archeologicznego punktu widzenia, utożsamienie jej z miejscem śmierci Jana Chrzciciela ma wielu zwolenników jak i nie mniej przeciwników. Wśród prekursorów i zwolenników tego rozwiązania trzeba wskazać na franciszkanów ze Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie, szczególnie na o. Corbo i o. Piccirillo<sup>1</sup>. Poza tym ogromne zasługi przy odkryciu ruin twierdzy oraz badaniu i weryfikacji tekstu biblijnego z odnalezioną na wykopaliskach rzeczywistością położył węgierski archeolog oraz profesor Wydziału Nauk

---

<sup>1</sup> Wśród cennych monografii o. Corbo trzeba wymienić *La fortezza di Macheronte. Rapporto preliminare della prima campagna di scavo: 8 settembre – 28 ottobre 1978*, „Liber Annus” 29 (1878), s. 49-57, oraz wspólną pracę z S. Laffredem, *Nuove scoperte alla fortezza di Macheronte. Rapporto preliminare alla quarta campagna di scavo: 7 settembre – 10 ottobre 1981*, „Liber Annus” 31 (1981), s. 257-264. Jeśli zaś chodzi o monografię o. Piccirillo, to w temacie Macherontu ceną pozycją jest *The Mosaics of Jordan*, Amman 1993.



Biblijnych i Archeologii Uniwersytetu Papieskiego w Jerozolimie, Gyözö Vörös<sup>2</sup>. Przełomowe odkrycia i praca naukowa Vörösa pozwoliły odnaleźć niszę tronową, z której prawdopodobnie padło polecenie ścięcia Jana Chrzciciela, królewską salę, w której odbywał się urodzinowy bankiet Heroda Antypasa i gdzie tańczyła Salome oraz cysternę, w której mógł być więziony prorok. Jeśli chodzi o polską literaturę, to Macheront wydaje się być nieco pomijany, więc tym bardziej niniejszy artykuł może stanowić swego rodzaju *resume* dotychczasowej wiedzy oraz przedstawić wiele nowych i świeżych informacji, których wraz z postępem wykopalisk ciągle przybywa.

## 1. Terminologia

Oryginalna nazwa twierdzy to *Machaerus* (arab. *Jebel al-Misznaqa* lub *Qalaat al-Misznaqa*). W polskiej literaturze naprzemiennie stosuje się nazwy Macheiront<sup>3</sup>, Michwar/Mukawer<sup>4</sup> lub Macheront<sup>5</sup>. W polskiej literaturze dość powszechnie przyjętą się termin Macheront, dlatego w tym artykule również pozostaną przy tej formie.

Macheront pochodzi od greckiego terminu μάχαρα co oznacza „miecz”. Dość blisko spokrewniony jest również z czasownikiem μάχομαι oznaczającym „walczyć”, czy też „bić się”. Macheront wzniesiono po raz pierwszy w czasach arcykapłana i króla Janneusza, który używał greki, co poświadczają pochodzące z jego czasów monety, oraz nazwa twierdzy. W obu przypadkach można zgodnie stwierdzić, że terminy te oddają w pełni przeznaczenie obiektu, który miał służyć jako twierdza obronna. Jeśli chodzi o hebrajski odpowiednik, to niektórzy błędnie utożsamiają Macherus z מכור, który najpewniej związany jest כור, co oznacza „piec” jako narzędzie do wypalania metalu nie zaś jako wyposażenie kuchenne.

Macheront położony jest ok. 110 m ponad poziomem Morza Martwego i około 24 km na południowy wschód od ujścia Jordanu w pobliżu ciepłych źródeł Kalliroe. Twierdza usytuowana jest na szczycie pustynnego wzgórza pomiędzy rzekami Wadi Zarka Ma'in na północy oraz Heidan na południu. Leży po wschodniej stronie –

---

<sup>2</sup> Poza wieloma artykułami dotyczącymi twierdzy Macheront G. Vörös jest też autorem trzytomowej monografii poświęconej twierdzy w Jordanii. W tym artykule wykorzystano pierwszą część obszernego opracowania pt. *Machaerus I. History, Archeology and Architecture of the Fortified Herodian Royal Palace and City Overlooking the Dead Sea in Transjordan. Final Report of the Excavations and Surveys 1807-2021*, Milano 2013.

<sup>3</sup> Nazwy tej używa abp Stanisław Gądecki w swojej dwutomowej monografii *Archeologia Biblijna*, Gniezno 1994.

<sup>4</sup> Zob. P. Stojanowicz, *Herod Wielki - wielki budowniczy*, Wrocław 2008, s. 35.

<sup>5</sup> Polskie tłumaczenie *Wojny Żydowskiej* Józefa Flawiusza stosuje nazwę Macheront.

ok. 8 km – od Morza Martwego na terenie Królestwa Jordanii (biblijnego Moabu)<sup>6</sup> niemal w linii prostej z Hebronem<sup>7</sup>. Szczególne znaczenie takiej lokalizacji nadawała przebiegająca w okolicy trasa, która prowadziła z Arabii do Damaszku<sup>8</sup>.

Na kartach Pismo Świętego brak jest informacji na temat fortu Macheront, jednak przypuszcza się, że ziemia czy też kraina o podobnie brzmiącej nazwie pojawia się w Targumie Pseudo Jonatana do Księgi Liczb<sup>9</sup>. Aramejski przekład zastępuje słynne *Jezer* (hebr. יַעֲזָר) terminem *Mikvar* (aram. מִקְוֵי), co zdaniem Stojanowicza może być odwołaniem do Macherontu<sup>10</sup>.

## 2. Historia

Twierdza Macheront pojawia się na kartach historii w 90 r. przed Chr. za sprawą dynastii Hasmonejskiej a dokładnie Aleksandra Hasmoneusza Janneusza, króla Judei i arcykapłana. Po śmierci monarchy, królowa Salome - wdowa po Aleksandrze urządziła w zamku skarbiec, który funkcjonował w Macherontie przez 10 lat (76 - 67 przed Chr.). Zabudowania hasmonejskie nie przetrwały długo, bowiem już w 57 r. przed Chr. rzymski generał Aulus Gabinius – namiestnik prowincji syryjskiej – zniszczył Macheront po raz pierwszy. Aristobul II – ówczesny król Judei i zarazem arcykapłan w latach 66-63 przed Chr. – wzmocnił zrujnowane mury twierdzy chcąc w ten sposób znaleźć schronienie dla 1000 żołnierzy, którzy pozostawali do jego dyspozycji. Dwa dni po zakończonych pracach Rzymianie ponownie zniszczyli Macheront. Od 57 r. przed Chr. twierdza hasmonejska pozostawała w ruinie. Zmieniło się to ok. 30 r. przed Chr., kiedy król Herod Wielki (+ 4 przed Chr.) wznosił na wzgórzu miasto, otaczając je murami obronnymi i wieżami. Poza tym zlecił wykopanie kilku cystern zaopatrując mieszkańców w dostęp do wody. W tym miejscu warto zauważyć, że podczas prac wykopaliskowych prowadzonych na terenie kompleksu Macheront w 1968 r. E.J. Vardaman odkopał mykwę znajdująca się poza murami i stanowiącą element wspaniale zachowanej łaźni królewskiej. Znaleździło wzbudziło sensację, gdy okazało się, że dostępu do łaźni broniły oryginalne drewniane drzwi, zaś sklepienie pokrywał segmentowy dach w niemal nienaruszonym stanie. Badania wykazały, że mykwa nie pełniła funkcji higienicznych, lecz miała jedynie przeznaczenie rytualne<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Zob. G. Lankester Harding, *The Antiquities of Jordan*, Guildford and London 1959, s. 106-108.

<sup>7</sup> Zob. A. Linsenbarth (red.) *Atlas biblijny*, Warszawa-Pelplin 2018, s. 112.

<sup>8</sup> Zob. J. Klinkowski, *Herod Wielki i jego epoka*, Wrocław 2007, s. 75.

<sup>9</sup> Lb 32, 1.3.35.

<sup>10</sup> Zob. P. Stojanowicz, *Herod Wieki - wielki budowniczy*, Wrocław 2008, s. 39.

<sup>11</sup> Prace wykopaliskowe kontynuowali franciszkanie ze Studium Biblicum Franciscanum pod wodzą słynnego o. Virgilio Corbo. W 1979 r. udało się odkryć pokrytą mozaikami posadzkę w miejscu, gdzie zażywano ciepłych kąpiei (tepidarium) oraz połączone z nią pomieszczenie, gdzie odkryto

W miejscu ruin cytadeli hasmonejskiej Herod wznosił królewski pałac, do którego prowadziła droga przez miasto<sup>12</sup>. O pracach podjętych przez Heroda Wielkiego dość obszernie wspomina historyk Józef Flawiusz. W swojej *Wojnie żydowskiej* opisuje, że obwarowana przestrzeń fortecy obejmowała również wielki pałac skupiający w sobie obszerne komnaty i pomieszczenia gospodarcze. Nadto, chcąc jakby rywalizować z naturalnym ukształtowaniem tego miejsca, starał się przewyższyć siły natury dodatkowymi sztucznymi umocnieniami. Macheront został bogato uzbrojony w pociski i maszyny wojskowe, co miało sprawić, że mieszkańcy wzgórze będą w stanie śmiało stawić czoła czyhającym niebezpieczeństwom<sup>13</sup>.

Basen Morza Martwego obfitował w twierdze wojskowe, które wznosząc się na szczytach pobliskich gór stanowiły groźne i trudne do zdobycia fortece. Najstłynniejszą z nich jest położona na wschodnim skraju Pustyni Judzkiej na terenie historycznej Idumei - Masada<sup>14</sup>. Twierdzę tę - podobnie jak Macheront - wzniesli władcy hasmonejscy. Herod Wielki upodobał sobie kompleks uciekając przed Partami. Od tego momentu postanowił rozbudować i wzmocnić fortecę czyniąc z niej twierdzę nie do zdobycia. Kolejną ważną lokalizacją wliczaną do grupy twierdz Heroda jest oddalony zaledwie 11 km od Jerozolimy Herodion (hebr. הרודיון, arab. *Jebel Fureidis*). Leży na terenie Judei – nieco bardziej na północ niż Macheront, na wzgórzu w okolicach Betlejem. Do wspomnianej wyżej grupy zaliczamy również ufortyfikowaną wówczas Jerozolimę oraz biblijne Jerycho (hebr. יריחו) na pograniczu Judei i Perei<sup>15</sup>. Wśród w/w obiektów położenie Macherontu jest szczególne, bowiem w pogodne dni ze wzgórze, na którym mieści się twierdza, widać zarówno Masadę, Jerozolimę ze wzgórzem świątynnym i Jerycho. Można również podziwiać Morze Martwe oraz dolinę Jordanu. Według Pliniusza Starszego (+ 79 po Chr.) Macheront był drugim po Jerozolimie najlepiej ufortyfikowanym obiektem w Izraelu i bardziej znaczącym niż Masada czy Herodion<sup>16</sup>. Ze względu na to, że Macheront był jedyną ulokowaną na wschodnim brzegu Morza Martwego twierdzą, zapewne jako pierwszy musiał stawić opór nacierającemu ze wschodu wrogowi oraz ostrzegał zachodnie forty o zbliżającym się niebezpieczeństwie. Przebiegająca od południowego wschodu granica z Nabateą stanowiła punkt zapalny w czasach Heroda Wielkiego a potem jego syna Heroda Antypasa. Zatem żydowska Perea na wschodnim brzegu Morza

---

basen (frigidarium), Por. G. Vörös, *Machaerus: A Place-Fortress with Multiple Mkva'ot*, „Biblical Archeology Review” 43/4 (2017), s. 30-39, 60.

<sup>12</sup> Por. G. Vörös, *Machaerus Through the Ages*, <https://www.biblicalarchaeology.org/issue/machaerus-through-the-ages/> [07.07.2021].

<sup>13</sup> Zob. J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, Warszawa 2016, s. 403.

<sup>14</sup> Hebrajski termin מְצָדָה, czyli *mecuda* został z czasem zlatynizowany do formy *scriptio plena* מְצָדָה, co oznacza *warowne miasto* czy po prostu *twierdzę*.

<sup>15</sup> Zob. A. Linsenbarth (red.), *Atlas biblijny*, Warszawa-Pelplin 2018, s. 254-255.

<sup>16</sup> Por. G. Vörös, *Restoring Herod's Throne Niche at Machaerus*, „Biblical Archeology Review” 46/5 (2020), s. 31-37.

Martwego to kraniec królestwa w pobliżu potencjalnego wroga. Gdyby Nabatejczycy zaatakowali od wschodu, Macheront stałby się pierwszym odpierającym wroga obrońcą. Jednak, gdyby ktoś inny chciał przeprowadzić atak z południa, wówczas Masada powiadomiłaby Macheront o niebezpieczeństwie dając sygnał dymny w ciągu dnia lub rozpalając ogień podczas nocy<sup>17</sup>.

Po śmierci Heroda Wielkiego w 4 r. przed Chr. jego syn Herod Antypas odziedziczył po ojcu tereny Galilei oraz Perei. Macheront był jedynym pałacem królewskim, który przeszedł w ręce Antypasa. Historia uczy, że syn Heroda Wielkiego był bezwzględny i despotycznym władcą. Za jego panowania wzmógł się konflikt z Nabatejczykami (pomimo, iż Antypas był zięciem Aretasa IV, nabatejskiego króla Petry w latach 9 przed Chr. – 40 po Chr.). Spośród wszystkich synów Heroda Wielkiego Antypas zdawał się być najzdolniejszy. Dość dobrze radził sobie z zarządzaniem Galileą, która nie była łatwym rejonem. Nie bez powodu Jezus nazywał go lisem (Łk 13,32). Przebiegłość króla dokładnie widać w momencie, gdy aresztowano Chrystusa poza terenem Galilei, zaś Poncjusz Piłat próbował bezskutecznie wciągnąć Heroda w tę sprawę, ten jednak nie dał się przechytrzyć<sup>18</sup>. W 36 r. po Chr. władca Petry pokonał wojska tetrarchy niszcząc herodiańską twierdzę Macheront. Polityka Heroda i nienawiść poddanych doprowadziły do tego, że w 39 r. po Chr., po spotkaniu z cesarzem Kaligulą Antypas został skazany na wygnanie, zaś Galilea i Perea przypadła jego bratu Herodowi Agryppie. Po jego śmierci w 44 r. po Chr. Macheront wraz z Perea przeszedł w ręce rzymskich prokuratorów Judei, którzy stacjonowali w Cezarei Nadmorskiej. Ruiny byłej twierdzy Heroda zaczęły pełnić funkcję wojskowego garnizonu dla armii rzymskiej. Dwadzieścia lat później mieszkańcy miasta Macheront odbili cytadelę z rąk Rzymian, potem oddali ją pod opiekę zelotom, którzy schronili się tam w czasie pierwszego powstania żydowskiego przeciwko Rzymowi. W 71 r. po Chr., nastąpił ostateczny upadek twierdzy<sup>19</sup>. Józef Flawiusz wspomina, że Lucjusz Bassus (właściwie Lucius Flavius Silva Nonius Bassus) – dowódca słynnego X Legionu Rzymskiego zwanego Frentensis – podbił Herodion, następnie zaś ruszył na Macheront. Gdy dotarł na miejsce, okazało się, że warownia jest – z racji swego położenia – bardzo trudno dostępna. Dowódca postanowił usypać wał od strony wschodniej, który ułatwiał dostęp do twierdzy<sup>20</sup>. Prace Bassusa nie zostały ukończone. Dowodzący obroną Macherontu

<sup>17</sup> Por. G. Vörös, *Machaerus: Where Salome Danced and John the Baptist was Beheaded*, "Biblical Archeology Review" 38/5 (2012), s. 30-41. 68.

<sup>18</sup> Zob. M. Grant, *Herod Wielki*, Warszawa 2000, s. 244-245.

<sup>19</sup> Por. G. Vörös, *Machaerus: A Place-Fortress with Multiple Mkva'ot*, "Biblical Archeology Review" 43/4 (2017), s. 30-39.

<sup>20</sup> W identyczny sposób X Legion Rzymski dowodzony również przez Bassusa zdobył Masadę. Uciążliwa praca usypywania ramp przy wykorzystaniu sił tysięcy żołnierzy i niewolników sprawiła, że 1 maja 73 r. po Chr. Rzymianie dostali się do wnętrza twierdzy zastając martwych 960 obrońców, którzy popełnili zbiorowe samobójstwo, Zob. H. Shanks (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, Warszawa 2018, s. 423-424.

Eleazar – który jak pisze Flawiusz skutecznie przeszkadzał Rzymianom przy usypywaniu rampy, jak również dawał się im we znaki w walce – przez nieuwagę i lekceważenie wroga został podstępnie schwytany przez rzymskiego żołnierza, Rufusa. Chcąc wykorzystać zakładnika jako kartę przetargową, Bassus *rozkazał rozebrać młodzieńca do naga i stawić na miejsce, w którym go można było doskonale widzieć z miasta, i wychłostać różgami*. Widok katowanego Eleazara przyprawił gapiów o ból i trwożę - Józef dodaje nawet, że całe miasto *uderzyło w płacz i lament*. Rzymski dowódca chciał wykorzystać słabość mieszkańców wymuszając poddanie się w zamian za życie chłopca. Rozpoczął budowę krzyża dla Eleazara, co jeszcze bardziej spotęgowało lament. Wówczas młodzieniec począł błagać swych współbraci, aby nie pozwolili zginąć mu tak haniebną śmiercią. W ostateczności Macheront został oddany Rzymianom, zaś Eleazar oszczędzony. Flawiusz opisuje, że część mieszkańców próbowała uciec z miasta pod osłoną nocy, jednakże przebiegłość i brak litości legionistów spowodowały, że aż 1700 mężów poniosło śmierć, zaś kobiety i dzieci trafiły do niewoli<sup>21</sup>. Zniszczenie Macherontu w 71 r. po Chr., przez X Legion Rzymski jest zarazem końcem starożytnej historii twierdzy, która popadła w zapomnienie na prawie 1900 lat.

### 3. Archeologia

Pomimo dość obszernych informacji przekazanych przez Józefa Flawiusza na temat twierdzy Macheront trzeba stwierdzić, że po zniszczeniu obiektu w 71 r. po Chr. ślad po nim zaciera się. Chrześcijanie niemal od samego początku utożsamiali fort Heroda z miejscem męczeńskiej śmierci Jana Chrzciciela, jednak razi brak jakichkolwiek dowodów na pielgrzymki czy oddawanie czci temu miejscu. Nie zmienia się to nawet wówczas, gdy cesarz Konstantyn ogłosił wolność wyznaniową na terenie Cesarstwa Rzymskiego wydając w 313 r. po Chr., tzw. edykt mediolański<sup>22</sup>.

Po raz pierwszy od pamiętnego zniszczenia twierdzy przez X Legion fort ujrział światło dzienne dopiero w styczniu 1807 r. za sprawą Ulricha Seetzena. Odwiedzając Transjordanie udało mu się znaleźć niewielką wioskę Mukawer leżącą w bliskim sąsiedztwie Morza Martwego. Dokonując analizy etymologicznej zgadywał, że zarówno lokalizacja jak i znajdujący się w pobliżu pagórek, na szczycie którego widać ruiny starożytnych zabudowań, odpowiadają lokalizacji słynnej twierdzy Heroda. Jednak dopiero w 1965 r. rodakowi i zarazem następcy Seetzena, Augustowi Strobelowi udało się ustalić na podstawie wieczornych obserwacji

<sup>21</sup> Zob. J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, Warszawa 2016, s. 404-405.

<sup>22</sup> Por. G. Vörös, *Machaerus: Excavations and Surveys 2009-2012*, "Shaj" XII (2012), s. 529-542.

przy zachodzącym październikowym słońcu, że 2,2 milowy mur oblężniczy wokół wzniesienia jest fragmentem pozwalającym zidentyfikować znalezisko jako starożytny Macheront. Znajac historię oblężenia Masady oraz sposób działania X Legionu Rzymskiego Strobel uznał, że w epicentrum muszą znajdować się ruiny starożytnej twierdzy Heroda. Publikacja jego odkrycia w 1968 r. przyniosła sukces i potwierdzenie wysuniętej hipotezy. Nie trzeba było długo czekać, bowiem po kilku miesiącach amerykańsko-baptystyczna misja archeologiczna pod kierunkiem Vardamana zaczęła odsłaniać pierwsze mury, mozaiki<sup>23</sup> i zdobione posadzki królewskiego pałacu<sup>24</sup>.

W latach 1978-1993 prowadzono wykopaliska pod opieką naukowców ze Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie. W sposób szczególny należy wymienić o. Virgilio Corbo<sup>25</sup>, który działał w Macherontie w latach 1978-1981, oraz o. Michele'a Piccirillo badającego obiekt w latach 1992-1993. Pierwszy i zarazem najdłuższy sezon wykopalisk pod wodzą o. Corbo niemal natychmiast wyłonił dwie epoki, w których wznoszono twierdzę: hasmonejską (90-57/56 przed Chr.) oraz herodiańską (30 r. przed Chr. - 71 r. po Chr.)<sup>26</sup>. Udało się również nanieść pierwsze szkice i wyznaczyć granice obiektu. Wśród przełomowych odkryć należy wymienić elementy dekoracyjne pałacu m.in: mozaiki z motywem czarnej fali, kapitele oraz bazy kolumn. Odkrycia o. Corbo potwierdziły autentyczność opisów Józefa Flawiusza dotyczących czasów hasmonejskich oraz pierwszego powstania żydowskiego. Tę drugą kwestię udało się ustalić na podstawie znalezisk w postaci ceramiki i glinianych naczyń pochodzących z 70 r. po Chr.<sup>27</sup> Szczególnym osiągnięciem prowadzonych prac było odsłonięcie niszy tronowej, której funkcji i przeznaczenia nie udało się zidentyfikować, dlatego wzniesiono przed nią nowoczesny mur mający odwzorować pierwotny kształt budowli zacierając przy tym jedno z ważniejszych miejsc w kompleksie. Czwarty i ostatni sezon pracy prowadził o. Corbo przy współpracy o. Loffreda oraz wsparciu o. Alliata i o. Kaswaldera. Pod koniec sezonu udało się wyłonić na światło dzienne podwójne *triclinium*, czyli jedno z ważniejszych pomieszczeń w pałacu zazwyczaj przeznaczone na biesiadę.

<sup>23</sup> Odnalezione w Macherusie mozaiki ozdobiono niezwykleymi wzorami. Fale z czarnych kostek na białym tle stanowiły ramę dla tła bogato zdobionego motywami roślinnymi. Tego typu mozaiki – pod względem stylu oraz techniki wykonania – są znane z palestyńskich pałaców Heroda, m.in z Masady, Zob. Y. Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand*, Jerusalem 1966, s. 128.

<sup>24</sup> Por. G. Vörös, *Machaerus: A Place-Fortress with Multiple Mkva'ot*, "Biblical Archeology Review" 43/4 (2017), s. 30-39.

<sup>25</sup> Wykopaliska o. Corbo trwały przez cztery sezony: pierwszy od 04.09. do 28.10.1978 r., drugi od 03.09. do 20.10. 1979 r., trzeci od 08.09 do 11.10. 1980 r. oraz czwarty od 07.09 do 10.10.1981r.

<sup>26</sup> Por. V. Corbo, *La fortezza di Macheronte. Rapporto preliminare della prima campagna di scavo: 8 settembre – 28 ottobre 1978*, "Liber Annus" 29 (1978), s. 49-57.

<sup>27</sup> Zob. J. Jaromin, *Macheront - miejsce męczeńskiej śmierci św. Jana Chrzciciela*, w: *Archeologia piątej Ewangelii. Studia poświęcone o. prof. Virgilio Canio Corbo OFM w 100. rocznicę urodzin*, red. Jaromin – Łabuda, Tarnów 2019, s. 121-132.

Podwójna sala wymagała użycia wielu wsporników podtrzymujących strop. Odnaleziono przepiękne mozaiki podłogowe oraz freski na ścianach<sup>28</sup>. Karta historii franciszkańskich wykopalisk w Macherontie zamyka się wraz ze śmiercią o. Virgilio Corbo, która nastąpiła rankiem 6 grudnia 1991 r.

Złoty okres badań fortyfikacji oraz miasta Macheront nastąpił w 2009 r., kiedy węgierski archeolog Gyözö Vörös podjął pracę w Jordanii wraz z zespołem z węgierskiej misji archeologicznej. Udało się skorygować wiele fałszywych rekonstrukcji archeologicznych oraz w 2019 r. usunąć nowoczesny mur wzniesiony przez franciszkanów, odsłaniając przy tym odrestaurowaną niszę tronową. Węgierski archeolog jest przekonany, że królewski dziedziniec stanowiący nigdyś serce fortecy liczył sobie około 7000 stóp i posiadał *lithostrotos* (gr. Λιθόστρωτος), czyli kamienny chodnik<sup>29</sup>. Omawiany dziedziniec był nie tylko najbogatszą i największą przestrzenią twierdzy, lecz również jedyną, w której król mógł przyjmować licznie zgromadzonych gości. Z tego właśnie względu dla Heroda Antypasa, twierdza Macheront była symbolem dynastii herodiańskiej i jej spuścizny królewskiej. Co ciekawe, historyczne dane źródłowe przekazane przez Józefa Flawiusza i chrześcijańskiego historyka Euzebiusza z Cezarei (+ 339 po Chr.) pokrywają się z danymi archeologicznymi. Podczas 52 wykopalisk udało się odsłonić kompletny i ufortyfikowany pałac Heroda, pozostałości muru obronnego z wznoszącymi się wokół cytadeli wieżami oraz niedokończoną sztucznie usypaną rampę z czasów oblężenia fortu przez Bassusa z X Legionem Rzymskim. Poza tym archeolodzy odkopali ruiny położonego u stóp góry miasta, odkryli cenne materiały ceramiczne, numizmatyczne oraz epigraficzne, które znajdują się w przekazie Józefa Flawiusza<sup>30</sup>.

#### 4. Jan Chrzciciel a twierdza Macheront?

Poznając bogatą i dość burzliwą historię twierdzy Macheront nie sposób pominąć faktu, że jest to miejsce ściśle związane z wydarzeniami biblijnymi opisanymi na karach Nowego Testamentu. Można zapytać: jak to możliwe? W Macherontie mieszkało niegdyś aż pięć postaci biblijnych: król Herod Wielki, jego syn Herod Antypas wraz z księżniczką Herodiadą – drugą żoną. Trzeba również wspomnieć o córce Herodiady, Salome oraz o Janie Chrzcicielu, który staje się tu postacią kluczową. Cztery pierwsze osoby mieszkały na terenie twierdzy – rezydencji

<sup>28</sup> Por. V. Corbo, S. Loffreda, *Nuove scoperte alla fortezza di Macheronte. Rapporto preliminare alla quarta campagna di scavo: 7 settembre – 10 ottobre 1981*, "Liber Annus" 31 (1981), s. 257-264.

<sup>29</sup> Tego typu niszę znamy z opisów ewangelicznych. Pojawia się w kontekście męki Pańskiej m.in. w J 19,13b.

<sup>30</sup> Por. G. Vörös, *Restoring Herod's Throne Niche at Machaerus*, "Biblical Archeology Review" 46/5 (2020), s. 31-37.

królewskiej ponad miastem, zaś Jan Chrzciciel najprawdopodobniej odbywał areszt w ufortyfikowanym mieście dolnym<sup>31</sup>.

Najpopularniejszy i najbardziej obszerny zapis męczeńskiej śmierci Jana Chrzciciela znajduje się w Mk 6,17-29. Poza Markiem, krótką wzmiankę o tym wydarzeniu zamieszczają Mt 14,1-12 oraz Łk 3,19-20. Niestety Jan Ewangelista nic nie wspomina o ostatnich chwilach Jana Chrzciciela. Ewangelia przedstawia Jana przede wszystkim jako świadka Chrystusa ukazując go w tym charakterze aż pięć razy<sup>32</sup>. Poza źródłami biblijnymi najobszerniej relacjonuje o Janie Józef Flawiusz, zaś w ślad za nim idą Pliniusz Starszy oraz Euzebiusz z Cezarei<sup>33</sup>.

Na samym początku niezbędne jest przypomnienie relacji Marka oraz okoliczności, w których dzieją się interesujące nas wydarzenia. Jan Chrzciciel publicznie piętnował postawę Heroda Antypasa za to, że król niezgodnie z żydowskim prawem religijnym wziął sobie Herodiadę – żonę swego brata Filipa – jako drugą żonę. Ewangelista wspomina, że Herod *czuł lęk przed Janem, znając go jako męża prawego i świętego, i brał go w obronę* (Mk 6,20a). Okazuje się jednak, że nacisk na króla spowodowany był nienawiścią Herodiady, która nie mogła znieść piętnujących nawoływań proroka. Zapewne sam Herod bojąc się wybuchu niepotrzebnych zamieszek, a co za tym idzie utraty władzy, postanowił uciszyć Jana i *związanego trzymał w więzieniu* (gr. φυλακή<sup>34</sup>) (Mk 6,17a). Relację Marka uzupełnia nieco ewangelista Łukasz dodając, że Herod był nie tylko karcony przez Jana z powodu Herodiady, lecz również z *powodu innych zbrodni, które popełnił* (Łk 3,19b). Bardzo istotny jest również dodatek Mateusza, od którego dowiadujemy się, że Antypas był skory do pozbycia się Jana Chrzciciela, jednak *bał się ludu, ponieważ miano go [Jana] za proroka* (Mt 14,5). Relacja Mateusza jest zredukowana do minimum, gdyż jej głównym celem zdaje się być wprowadzenie do dalszej narracji księgi, gdzie Jezus objawia siebie jako Mesjasza, Syna Bożego<sup>35</sup>. Zatem problem Antypasa wynikał z faktu, że łamiąc przepis żydowski nie miał prawa do tzw. lewiratu, ponieważ jego zmarły brat posiadał już potomstwo (Pwt 25,5-10). Józef Flawiusz daje do zrozumienia, że ranga Jana Chrzciciela w społeczeństwie była tak znacząca, iż w mniemaniu niektórych Żydów wojsko Heroda poniosło porażkę z wojnie z Aretasem, królem Persji, gdyż była to kara Boża za postępek Heroda względem Jana Chrzciciela. Herod bowiem nakazał go zabić, *choć był to mąż zacny*. Dlatego

<sup>31</sup> Por. G. Vörös, *Restoring Herod's Throne Niche at Machaerus*, "Biblical Archeology Review" 46/5 (2020), s. 34.

<sup>32</sup> Por. M.S. Wróbel, *Świadectwo Jana Chrzciciela w czwartej Ewangelii*, „Verbum Vitae” 28 (2015), s. 213-233.

<sup>33</sup> Zob. D.A. Carson, R.T. France, *New Bible Commentary*, Leicester 1994, s. 921.

<sup>34</sup> Grecki termin φυλακή oznacza tyle co *trzymać straż*, zatem Jan nie tylko przebywał w więzieniu, lecz był również pod stałym nadzorem strażników. W ten sposób Herod chciał mieć pewność uwięzienia niewygodnego proroka.

<sup>35</sup> Zob. M. Black, H.H. Rowley, *Peake's Commentary on the Bible*, Hong Kong 1962, s. 786.



zdecydował, że lepiej będzie pozbyć się proroka zanim „za jego przyczyną dojdzie do rozruchów, niż potem wobec nieodwracalnych wydarzeń znaleźć się w trudnym położeniu i żałować błędu”<sup>36</sup>.

Stosowny moment nadarzył się w dniu wielkiej uczy, którą Herod wyprawił z okazji swoich urodzin. Córka Herodiady tańczyła w pałacowym wirydarzu umilając wieczór zebrany. Taniec Salome spodobał się królowi do tego stopnia, że przysiągł dać księżniczce wszystko o co poprosi, *nawet połowę królestwa* (Mk 6,23b). Dziewczyna przytłoczona nieco obietnicą Antypasa podeszła do swej matki, dla której wybór mógł być tylko jeden - *proś o głowę Jana Chrzciciela* (gr. τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος) (Mk 6,24b).

Z relacji Józefa Flawiusza wynika, że Herod byłby rad ze śmierci Jana, jednak przekaz Ewangelii Marka jasno informuje, że *król bardzo się zasmucił* (gr. Καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς), gdy usłyszał życzenie Salome (Mk 6,26a). Podobnie pisze Mateusz, że *zasmucił się król* (gr. Καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεὺς) (Mt 14,9a). Z dalszej relacji wynika, że król Herod z racji przysięgi, którą złożył w obecności zebranych na bankiecie gości, *nie chciał jej [Salome] odmówić* (gr. οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν) (Mk 6,26b). Wyrok niezwłocznie wykonano, nie dając możliwości przeprowadzenia procesu sądowego, by nie doszło zaś do podejrzeń podważających decyzję króla, głowę proroka przyniesiono na misie, którą to przekazano matce Salome<sup>37</sup>. Ewangelia Marka kończy tę perykopę informacją, że gdy uczniowie Jana Chrzciciela dowiedzieli się o śmierci swego mistrza, przybyli zabrać jego ciało po czym złożyli je w grobie<sup>38</sup>. W tym miejscu warto wspomnieć, że fragment opisujący tragiczną śmierć Jana jest w pewnym sensie zapowiedzią wydarzeń pasywnych, ponieważ między Jezusem a Janem Chrzcicielem istnieje wiele podobieństw<sup>39</sup>.

Ważnym pozostaje pytanie, czy istotnie sceny opisane przez ewangelistów mogły mieć miejsce w twierdzy Macheront? Nie brak stwierdzeń, które optują za tym, że nie ma żadnych podstaw, aby wyciągać tak daleko idące wnioski<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Zob. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa 2001, s. 792.

<sup>37</sup> Zob. W. R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2001, s. 1248.

<sup>38</sup> Według tradycji grób wraz z relikwiami św. Jana Chrzciciela znajduje się w meczecie Umajjadów w Damaszku w Syrii. Nie brak również świadectw pochodzących z kręgów chrześcijańskich i muzułmańskich, które przekazują tradycję o pochówku Jana Chrzciciela w meczecie Nabi Yahya w palestyńskiej wiosce Sebastia niedaleko Nablus. Jan jest czczony zarówno przez chrześcijan jak i muzułmanów pod imieniem *Yahya*.

<sup>39</sup> Zarówno Jan jak i Jezus zostają straceni na rozkaz urzędnika państwowego (Herod/Piłat), również obaj zostają pochowani przez swoich uczniów (Mt 14,12/Łk 23,53-56). W obu przypadkach mamy do czynienia z obawą ludu, który boi się Jezusa i Jana bowiem mają ich za proroków (Mt 14,5/Mt 21,46), Zob. J. Barton, J. Muddiman (red.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford-New York 2001, s. 862.

<sup>40</sup> Takie stanowisko przedstawia Etienne Nodet w swoim artykule *Machéronte et Jeane-Baptiste*, „Revue Biblique” 121 (2014), s. 267-282.

Na samym początku trzeba zauważyć, że opisy synoptyków zgadzają się z relacją Józefa Flawiusza. Zapewne w ślad za Nowym Testamentem oraz relacją żydowskiego historyka idzie Euzebiusz z Cezarei. W swojej *Historii kościelnej* wspomina, że podejrzania, wobec Jana Chrzciciela spowodowały, że „Herod go uwięził, posłał do wspomnianej twierdzy Macheront i tam kazał go umieścić” (gr. Ἡρώδου δέσμοις εἰς τὸν Μαχαροῦντα πεμφθεῖς, τὸ προειρημένον φρούριον, ταύτῃ κτίννυται)<sup>41</sup>. Zatem możliwe staje się scalenie przekazu zaproponowanego przez archeologię oraz historię i połączenie ich z przekazem Nowego Testamentu tworząc w ten sposób silną i osadzoną na przekonujących argumentach hybrydę naukową. Jesteśmy w stanie wywnioskować kilka przemawiających argumentów, że miejscem uwięzienia Jana Chrzciciela było dolne miasto Macheront, a dokładnie cysterna pełniąca funkcję zbiornika na wodę. Istnieje kilka wskazówek, które za tym przemawiają. Warto więc zapytać, gdzie dokładnie znajdowało się to miejsce? Oczywiście więzienie mogło znajdować się w obrębie murów twierdzy, dawałoby to pewność, że więzień nie ucieknie oraz że ciągła straż pozbawi go kontaktu z otoczeniem. W zachodnim bastionie pałacu odkopano pomieszczenie z dnem ok. 7 metrów pod posadzką, jednak ze względu na to, że cały kompleks Heroda odpowiadał rozmiarowi przeciętnej rzymskiej willi, wydaje się mało prawdopodobne, aby odkryte pomieszczenie służyło za więzienie lub loch. Poza tym Jan Chrzciciel nie mógłby wówczas kontaktować się ze swoimi uczniami, a wiemy, że posłał dwóch do Jezusa z konkretnym zapytaniem (Mt 11,2)<sup>42</sup>. Zatem wydaje się, że musiał mieć on dostęp do swoich uczniów, którzy ostatecznie po śmierci zabrali ciało Jana Chrzciciela i pochowali w grobie (Mt 14,12; Mk 6,29). Wobec powyższego przytoczone informacje oraz stan wiedzy na temat rozplanowania twierdzy oraz miasta dają wystarczające dowody, że miejscem uwięzienia Jana było dolne miasto Macheront<sup>43</sup>.

Poza dywagacją na temat miejsca uwięzienia Jana istnieje jeszcze pewna tradycja, która przyjęła się pod koniec XIX w. i stała się podstawą do umiejscowienia więzienia właśnie w cysternie. Podczas pierwszych prac wykopaliskowych na terenie twierdzy Macheront wykonano kilka zdjęć lotniczych. Okazało się, że fotografie z 1953 r. zarejestrowały cysternę z czasów Heroda głęboką na 4-5 m. Podczas wykopalisk prowadzonych przez o. Corbo zagłębienie zasypano, zaś zespół o. Picirillo ponownie je odsłonił w 1992 r. zabezpieczając betonową belką. Tradycję związaną

<sup>41</sup> Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Kraków 2013, s. 63, pkt. 6.

<sup>42</sup> Jan Chrzciciel posyła swoich uczniów do Jezusa z zapytaniem: *Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?* (Mt 11,3). Dzieje się to w kontekście przejmującej nauki Jezusa i głoszenia Królestwa Bożego.

<sup>43</sup> Zob. G. Vörös, *Machaerus I. History, Archeology and Architecture of the Fortified Herodian Royal Palace and City Overlooking the Dead Sea in Transjordan. Final Report of the Excavations and Surveys 1807-2012*, Milano 2013, s. 344.

z przetrzymywaniem Jana Chrzciciela w głębokiej cysternie zapoczątkowały badania H.B. Tristama, który pomimo, że nie odwiedził dolnego miasta, to jednak wysnuł hipotezę o dwóch lochach i domu pełniącym funkcję więzienia. Tak pisał: „Jedna studnia o dużej głębokości, bardzo duża i głęboka podłużna cementowa cysterna, z zachowanym sklepieniem dachu, oraz - co najciekawsze - dwa lochy, z których jeden był przesiąknięty, a jego boki ledwo się wyłamywały, były jedynymi pozostałościami, które wyraźnie mógł określić. [To, że były to lochy], a nie cysterny, widać po braku śladów cementu, który nigdy nie ginie ze ścian starożytnych zbiorników, oraz po małych otworach wciąż widocznych w murze, gdzie niegdyś przymocowane były zszywki z drewna i żelaza. Jeden z nich musiał być z pewnością domem więziennym Jana Chrzciciela”<sup>44</sup>. Wydaje się, że właśnie ten opis stał się inspiracją dla innych autorów nie tylko związanych ze światem nauki. Wśród nich należy wymienić G. Flauberta, autora dzieła *Herodias*. Wspomina on o wizytującym Macheront rzymskim prokonsulu, który znajduje przykrytą kamieniami cysternę pałacową. „Co więc jest tam ukryte? - zapytał prokonsul. Nic - to znaczy tylko człowiek – więzień”<sup>45</sup>. Wśród świadectw badaczy nie brakuje również stanowisk, które nie doceniają w pełni lokalizacji samej twierdzy i miasta<sup>46</sup>, mimo to zgodnie wspominają o cysternie: „Przed wejściem na ostatnie wzgórze, które prowadzi do ruin na płaskowyżu Mkawer, znajduje się duża cysterna, nadal używana przez Beduinów: to Bir Qerabah”<sup>47</sup>. Najbardziej doświadczonym znawcą tematu jest węgierski archeolog G. Vörös, który badając Macheront wysunął kilka argumentów przemawiających za tym, że właśnie ta twierdza była miejscem uwięzienia św. Jana Chrzciciela. Opierając się na wynikach jego badań należy wskazać, że:

- w relacji Józefa Flawiusza, zostaje wymieniony jedynie Macheront, jako miejsce egzekucji dokonanej przez Heroda Antypasa,
- wczesnochrześcijańska tradycja przekazuje zgodną wersję przytoczoną najpierw przez Orygenesisa i Euzebiusza z Cezarei, potem zaś przez Żydów, chrześcijan i Rzymian. Wszyscy oni byli zgodni co do miejsca męczeństwa Jana Chrzciciela z zaznaczeniem, że przekaz ten nie kłóci się z relacją Ewangelii kanonicznych,
- Macheront był jedynym ufortyfikowanym i zarazem wystawnym pałacem na terenach, które przypadły Antypasowi przy podziale ziemi między braćmi.

<sup>44</sup> Zob. H.B. Tristam, *The Land of Moab: Travels and Discoveries on the East Side of the Dead Sea and the Jordan*, New York 1873, s. 273.

<sup>45</sup> Zob. G. Vörös, *Machaerus I. History, Archeology and Architecture of the Fortified Herodian Royal Palace and City Overlooking the Dead Sea in Transjordan. Final Report of the Excavations and Surveys 1807-2012*, Milano 2013, s. 345.

<sup>46</sup> W swoim artykule Abel pisze, że Macheront, którego „prymitywny rdzeń znajdował się dalej na zachód, rozwinął się na płaskowyżu rozciągającym się z południowego wschodu na północny zachód. Jego historia jest nieważna w porównaniu z historią jego akropolu”. Por. F.M. Abel, *Une Croisière Autour de la Mer Morte*, “RBI” 18 (1909), s. 35.

<sup>47</sup> Por. F.M. Abel, *Une Croisière Autour de la Mer Morte*, “RBI” 18 (1909), s. 386-411.

Wydaje się zatem oczywiste, że to właśnie tam – na koronie Perei – król chciał wyprawić swoje urodziny, gdzie mógł się poszczycić bezpośrednim widokiem na Morze Martwe oraz Jerozolimę,

- Herod rozwiódł się ze swoją pierwszą żoną - nabatejską księżniczką, córką Aretasa IV, króla Petry. W związku z tym Antypas spodziewał się zemsty ze strony byłego teścia oraz ewentualnego ataku na najbliższą położoną twierdzę – Macheront. Wydaje się, że w tym czasie pałac ze wszystkimi zabudowaniami pełnił szczególną rolę, bowiem w czasie małżeństwa Heroda z córką Aretasa stanowił swego rodzaju poręczenie i zabezpieczenie stosunków sąsiedzkich. Rozwód – rzecz jasna – przyczynił się do zerwania porozumienia oraz strachu Antypasa przez utratą Macherontu,
- ewangelista Marek zaznacza, że Herod wyprawił ucztę urodzinową *swym dostojnikom, dowódcom wojskowym i osobom znakomitym w Galilei* (Mk 6,21). Odniesienie się do *znakomitych osób w Galilei* (gr. τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας) jest zdaniem G. Vörösa wzmianką o Perei, której „stolicą” był Macheront. Brak w tekście wzmianki o delegacji z Petry mógłby posłużyć jako silny argument dla tych, którzy urodzinowy bankiet Antypasa chcą lokalizować w Tyberiadzie lub Galilei,
- Jan Chrzciciel działał w Betanii, *na drugim brzegu Jordanu* (J 1,28). Jest to miejsce oddalone od Macherontu ok. 30 km. Żadna z Ewangelii nie wspomina o działalności Jana w Galilei, podobnie nie ma takiej informacji u Flawiusza. Gdyby Jan miał być więziony w Galilei lub Tyberiadzie, sprzeciwiałoby się to przekazowi Ewangelii kanonicznych. Poza tym Herodiada zażądała natychmiast głowy Jana Chrzciciela (Mk 25-28) i od razu ją otrzymała. Warto też zauważyć, że Józef Flawiusz opisuje Macheront nie tylko jako miejsce uwięzienia Jana, ale również jego egzekucji,
- zarówno badania archeologiczne jak i historyczne potwierdziły relację ewangelistów oraz Józefa Flawiusza. Macheront był rzeczywiście wspaniałym pałacem oraz twierdzą obronną. Wobec powyższego był jedynym miejscem, które spełniało warunki do wyprawienia tragicznych urodzin króla, opisanych w Ewangeliach synoptycznych<sup>48</sup>.

Mimo tak przekonujących argumentów nie brak również sceptycznych stanowisk w kwestii Jana Chrzciciela i jego ostatnich chwil w Macheronie. W sposób szczególnie sceptyczny jest stanowisko francuskiego dominikanina z Ecole Biblique, Etienne Nodeta. W swoim artykule *Macheronte et Jean-Baptiste* w pierwszej kolejności zwraca uwagę na fakt, że Józef Flawiusz przekazuje informacje o Janie,

<sup>48</sup> Zob. G. Vörös, *Machaerus I. History, Archeology and Architecture of the Fortified Herodian Royal Palace and City Overlooking the Dead Sea in Transjordan. Final Report of the Excavations and Surveys 1807-2012*, Milano 2013, s. 348-250.

które nie są ze sobą spójne, zwłaszcza w kwestii chronologii. W *Dawnych dziejach Izraela* umieszczono – zdaniem Nodeta – długi i słabo udokumentowany fragment o Janie Chrzcicielu, który znajduje się po wzmiance o porażce jaką Antypas poniósł w walce z Nabatejczykami. Relacje te zbiegają się z kryzysem małżeńskim Heroda i rozwodzie z córką króla Petry, Aretasa IV. Dominikanin dostrzega również używanie czasu teraźniejszego – typowe u Flawiusza – i pominięcie ważnej wzmianki o dacie dokonanej przez Heroda egzekucji. Zdaniem Nodeta jest to wyraźna sugestia, że śmierć Jana Chrzciciela mogła nastąpić, zanim Antypas poniósł klęskę w wojnie z Nabatejczykami. Słowiańska wersja *Dawnej historii Izraela*, która pochodzi z greki wspomina o wojnie między Herodem a Nabatejczykami, która dzieliła się na dwie części, co więcej nie ma w niej wzmianek ani o Janie Chrzcicielu, ani nawet o Jezusie<sup>49</sup>.

Badania archeologiczne potwierdziły, że po zburzeniu Macherontu przez Rzymian wzgórze nie zostało już nigdy zamieszkane. Pomimo, że tradycje chrześcijańska i muzułmańska utożsamiają pochówek św. Jana z meczetem Nabi Yahya w miejscowości Sebastia, gdzie czci się grób nowotestamentowego proroka, to jednak pamięć o Jego męczeństwie pozostała również żywa w Transjordanii, w wiosce Mekawer. Sama nazwa miejscowości *Mekawer* jest zarabizowaną formą greckiego *Machairos* (gr. Μάχαιρος). Co ciekawe, w czasach bizantyjskich używano również nazwy *Machaberos*<sup>50</sup>.

Pomimo, że wzgórze Macheront wraz z twierdzą i dolnym miastem nie są dziś celem pielgrzymek religijnych, to nie można wykluczyć, że w średniowieczu sytuacja była inna. Wykopaliska prowadzone przez o. Piccirillo odsłoniły w centrum dolnego miasta trzynawowy kościół biskupa Malechiosa. Posadzkę odnalezionej świątyni wyłożono mozaikami w VII w, zaś w bocznym pomieszczeniu odnaleziono odlany z brązu krzyż. Co więcej, na północ od kościoła odnaleziono zabudowania eklezjalne, które stanowiły część większego kompleksu sakralnego<sup>51</sup>.

## Podsumowanie

Podsumowując można stwierdzić, że historia twierdzy Macheront jest niezwykle bogata. Losy wielokrotnie burzonego kompleksu splatają się nieco z dziejami Świątyni Jerozolimskiej. Choć biblijne przekazy Nowego Testamentu nie podają konkretów lokalizacyjnych co do śmierci Jana Chrzciciela, to jednak literatura pozabiblijna i historyczna zdają się mieć dużo więcej do powiedzenia.

<sup>49</sup> Por. E. Nodet, *Macheronte et Jeane-Baptiste*, "Revue Biblique" 121 (2014), s. 267-282.

<sup>50</sup> Zob. M.B. Arndt, *Macheront - miejsce męczeństwa św. Jana Chrzciciela*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005, s. 55.

<sup>51</sup> Zob. M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, Amman 1993, s. 246.

Wykopaliska archeologiczne świadczą z dużą dozą prawdopodobieństwa, a w opinii niektórych, nawet z pewnością, że kompleks Macheront w zachodniej Jordanii był świadkiem tragicznej śmierci nowotestamentowego proroka – poprzednika Jezusa Chrystusa. Nie dysponujemy świadectwami, które potwierdzałyby ruch pielgrzymkowy do Macherontu. Nie ma też dowodów na rozwijający się w tym miejscu kult Jana Chrzciciela, choć *Dawne dzieje Izraela* Józefa Flawiusza, które po raz pierwszy ukazały się na przełomie 93/94 r. po Chr. w języku greckim, od początku wspominają Macheront jako miejsce męczeństwa Jana Chrzciciela. Mimo, że opinii jest wiele, to bez wątpienia twierdza Macheront stanowi ważny punkt na mapie biblijnej, archeologicznej oraz historycznej.

## Literatura

- Abel, F.M., *Une Croisiere Autour de la Mer Morte*, "Review Biblique" 18 (1909), s. 386-411.
- Arndt, M.B., *Macheront - miejsce męczeństwa św. Jana Chrzciciela*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM*, red. M.S. Wróbel, Lublin 2005.
- Barton, J., Muddiman, J., (red.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford-New York 2001.
- Black, M., Rowley, H.H., *Peake's Commentary on the Bible*, Hong Kong 1962.
- Carson, D.A., France, R.T., *New Bible Commentary*, Leicester 1994.
- Corbo, V., *La fortezza di Macheronte. Rapporto preliminare della prima campagna di scavo: 8 settembre – 28 ottobre 1978*, „Liber Annus“ 29 (1978), s. 49-57.
- Corbo, V., Loffreda, S., *Nuove scoperte alla fortezza di Macheronte. Rapporto preliminare alla quarta campagna di scavo: 7 settembre – 10 ottobre 1981*, „Liber Annus“ 31 (1981), s. 257-264.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Kraków 2013.
- Farmer, W.R., (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2001.
- Flawiusz, J., *Wojna żydowska*, Warszawa 2016.
- Grant, M., *Herod Wielki*, Warszawa 2000.
- Jaromin, J., *Macheront - miejsce męczeńskiej śmierci św. Jana Chrzciciela*, w: *Archeologia piątej Ewangelii. Studia poświęcone o. prof. Virgilio Canio Corbo OFM w 100. rocznicę urodzin*, red. Jaromin – Łabuda, Tarnów 2019.
- Klinkowski, J., *Herod Wielki i jego epoka*, Wrocław 2007.
- Lankester Harding, G., *The Antiquities of Jordan*, Guildford and London 1959.
- Linsenbarth A. (red.), *Atlas biblijny*, Warszawa-Pelplin 2018.
- Nodet, E., *Macheronte et Jeane-Baptiste*, „Revue Biblique“ 121 (2014), s. 267-282.
- Piccirillo, M., *The Mosaics of Jordan*, Amman 1993.
- Shanks, H., (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, Warszawa 2018.
- Stojanowicz, P., *Herod Wieki - wielki budowniczy*, Wrocław 2008.
- Tristram, H.B., *The Land of Moab: Travels and Discoveries on the East Side of the Dead Sea and the Jordan*, New York 1873.
- Vörös, G., *Machaerus I. History, Archeology and Architecture of the Fortified Herodian Royal Palace and City Overlooking the Dead Sea in Transjordan. Final Report of the Excavations and Surveys 1807-2012*, Milano 2013.
- Vörös, G., *Machaerus Through the Ages*, <https://www.biblicalarchaeology.org/issue/machaerus-through-the-ages/> [07.07.2021].

- Vörös, G., *Machaerus: A Place-Fortress with Multiple Mkva 'ot*, „Biblical Archeology Review” 43/4 (2017), s. 30-39, 60.
- Vörös, G., *Machaerus: Excavations and Surveys 2009-2012*, „Shaj” XII (2012), s. 529-542.
- Vörös, G., *Machaerus: Where Salome Danced and John the Baptist was Beheaded*, „Biblical Archeology Review” 38/5 (2012), s. 30-41, 68.
- Vörös, G., *Restoring Herod's Throne Niche at Machaerus*, „Biblical Archeology Review” 46/5 (2020) 31-37.
- Wróbel, M.S., *Świadectwo Jana Chrzciciela w czwartej Ewangelii*, „Verbum Vitae” 28 (2015), s. 213-233.
- Yadin, Y., *Masada: Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand*, Jerusalem 1966.





IVAN PLATOVNJAK SJ

University of Ljubljana  
Slovenia

ORCID: 0000-0001-7779-0889

## Food and Spirituality: Contemplation of God's Love While Eating

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-005](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-005)

**Abstract:** How are food and spirituality connected? How can food and the time we eat help us to live more integrally in a deeper personal relationship with God and also with ourselves, other people, food and all creation? How can we live Christian spirituality more integrally through food? In this article, the author attempts to answer these and other questions that arise in relation to food. First, he describes his personal experience with food. Then he presents an understanding of food in the light of Scripture and the Eucharist. In the second chapter he shows the importance of prayer before eating and the blessing of food, and what we can do to make the whole time of eating a time of deeper encounter with God and his self-giving love. In the last chapter, he shows a practical exercise of contemplation of God's love while we eat, which can help us to become more and more like God, who also gives himself for us through food.

**Keywords:** food, eating, God's love, contemplation, prayer, spirituality

## Pokarm i duchowość: kontemplacja Bożej miłości podczas jedzenia

**Streszczenie:** Co łączy pokarm i duchowość? W jaki sposób pokarm i czas, w którym go spożywamy, mogą pomóc nam żyć bardziej integralnie, w głębszej, osobistej relacji z Bogiem, a także z nami samymi, innymi ludźmi, pożywieniem i całym stworzeniem? Jak możemy bardziej integralnie żyć duchowością chrześcijańską poprzez jedzenie? W tym artykule autor stara się odpowiedzieć na te i inne pytania, które pojawiają się w związku z pokarmem i jedzeniem. Najpierw opisuje swoje osobiste doświadczenie z pokarmem.

Następnie przedstawia rozumienie pokarmu w świetle Pisma Świętego i Eucharystii. W drugim punkcie artykułu pokazuje, jak ważna jest modlitwa przed jedzeniem i błogosławieństwo pokarmu oraz co można zrobić, aby cały czas jedzenia był czasem głębszego spotkania z Bogiem i Jego ofiarną miłością. W ostatniej części pokazuje praktyczne ćwiczenie kontemplacji Bożej miłości podczas jedzenia, która może pomóc upodobnić się do Boga, dającego się człowiekowi przez pokarm.

Słowa kluczowe: jedzenie, jedzenie, miłość Boża, kontemplacja, modlitwa, duchowość

## Introduction<sup>1</sup>

“How can you be so rude to food that you read a newspaper while you eat?” This question from my Jesuits brother surprised me a few years ago and prompted me to think and also to transform my view of food and my relationship with God. Until then, I in the habit that if I were alone while eating, I would read or listen to the radio or watch TV. That didn't seem wrong to me. Only if there were others at the table, then I preferred to talk with them. If I was reading a newspaper at that time, it would have been very rude to the other with whom I was eating, but certainly not rude to the food.

In recent years, I have discovered how often I've missed opportunities to learn about the value and meaning of my life while eating. I was encouraged to look at food in this way by a passage from the Gospel of Mathew in which Jesus tells his disciples: “Look at the birds ... You should learn from the lilies how the Father cares for you.” (Mt 6:26.28) Through this passage, I have experienced how important it is to learn from everything that exists, how God the Father takes care of me and every man, how he strives for us, serves us, gives us, and shows us his gentle and merciful love. Within the mystical relationship with God, man is called to taste his love and mercy and is invited to live and share this experience with others.<sup>2</sup>

So even food can teach me about God's gifting love for me. At the same time, it teaches me how I can become God's gift to others, like the food that is a gift to me. As it is its essence and meaning that food is a gift it is freely given so it is with my essence.

For the past year I have also been addressed by a passage in which Jesus says that the Father “makes his sun un rise on the evil and on the good, and sends rain on

---

<sup>1</sup> The author acknowledge the financial support from the Slovenian Research Agency (research core funding No. P6-0269).

<sup>2</sup> Cf. M. Pevec Rozman, *Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena [The Meaning and Role of Religion in Postmodern Society and the Question of the Essence of the Religious Phenomenon]*, »Bogoslovni vestnik« 77/2 (2017), p. 298.

the righteous and on the unrighteous.” (Mt 5:44-45) This passage has given me the opportunity to realise how important it is to see how God The Father himself gives this food the opportunity to delight me with its smell, taste, and beauty. He also gives my body the ability to eat food. He gives my body the ability to digest it and so I get the strength to live my everyday life and function in it. So, when I enjoy food, I feel like a disciple learning to be moved by the love of God that allows me to live and work. It also teaches me how the whole point of my life is to live God's love for every human being, a love that is revealed even through food.

I have long wondered why Jesus encourages his hearers to listen and watch so often. Through his life and action, and especially his parables about the Father and his kingdom, he instructed us in his way of listening, watching and understanding God, himself, people, creation and everything that was going on. With his call to listen and watch, however, he encouraged everyone to learn it and live it.<sup>3</sup> Those who live in this way achieve the fullness of life (Jn 10:10).

Spirituality allows us to find the content and meaning of life and answers the deepest questions of life.<sup>4</sup> Walking this path leads us to an integral relationship towards ourselves, towards others and towards creation. Christians achieve this when they enter Jesus' way of listening, watching, and understanding to all things. In this context, the spirituality of discipleship is learning the way of life of Jesus.<sup>5</sup>

## 1. Food through the light of the Holy Bible and Eucharist

The Bible does not say much about food, but it makes it clear that it plays a very important role in man's life, in his relationships with others and with God: man cannot live without food, nor can he live on food alone. So God instructs Adam and Eve to eat. At the same time, by forbidding them to eat from “the tree of the knowledge of good and evil” (Gn 2:9), He tells them, among other things, that they do not live on food alone. They are what they are not because of food, but because of a living relationship with him, trusting in him<sup>6</sup> and living according to the lawfulness of the life he has given them and gives them at every moment.<sup>7</sup>

All human destiny revolves around food. Thus his fall at the beginning: “So when the woman saw that the tree was good for food, and that it was a delight

<sup>3</sup> Cf. A. Kutarna, *Hierarchy and Likeness—Ways to Union with God in Pseudo-Dionysius and Aquinas*, “Biblica et Patristica Thoruniensia” 13 (2020), p. 191-196.

<sup>4</sup> Cf. I. Platovnjak, The understanding of spirituality among Slovene Catholics on the basis of the survey “Sacrifice in Christian spirituality”, »Synthesis philosophica« 35/1 (2020), p. 216-232.

<sup>5</sup> Cf. I. Platovnjak – T. Svetelj, *Anatheism – an incentive to discover the importance of discipleship in Christianity*, »Bogoslovni vestnik« 78/2 (2018), p. 377-385.

<sup>6</sup> Cf. B. Žalec, *Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev [Resilience, Theological Virtues, and a Responsive Church]*, »Bogoslovni vestnik« 80/2 (2020), p. 272.

<sup>7</sup> Cf. D. Iwański, *Speaking About Biblical Wisdom*, “Collectanea Theologica” 77 (2007), p. 53-58.

to the eyes, and that the tree was to be desired to make one wise, she took of its fruit and ate; and she also gave some to her husband, who was with her, and he ate.” (Gn 3:6). So too is his redemption through Jesus’ life, ministry, suffering, death and resurrection, which is reiterated in the Eucharistic sacrifice of bread and wine (Mt 26:26-29; 1 Cor 11:23-26). At the end of time, in heaven, there will be the marriage feast of the Lamb (Rev 19:9). One of the fundamental criteria on the Day of Judgment will also be the attitude towards food: “I was hungry and you fed me, thirsty and you gave me a drink.” (Mt 25:35).

In this way, the concreteness of man’s love for people and for God is revealed in his relationship to food. In this relationship, it is seen whether man loves his neighbor as himself (Mt 22:39; Mk 12:31; Lk 10:27) and puts into practice Jesus’ new commandment “love one another as I have loved you” (Jn 15:12).

Jesus did not ignore the human need for food. When He saw the hunger of the people who listened to Him, He fed them repeatedly with the miraculous multiplication of bread (Mt 14:13-21; Mk 6:30-44; Lk 9:10-17; Jn 6:1-14). He understood the hunger of His disciples and allowed them to eat ears of corn even on the Sabbath, when it was forbidden (Mt 21:1; Mk 2:23; Lk 6:1). He also loved to eat and drink, for which he was condemned: “Look, a glutton and a drunkard, a friend of tax collectors and sinners!” (Mt 11:19) He even invited himself to be a guest of the tax collector, Zacchaeus (Lk 19:1-10). After the resurrection, he prepared bread and fish for his disciples and invited them to eat (Jn 21:9-12). When He taught them to pray the Lord’s Prayer, He encouraged them to ask the Father every day, “Give us this day our daily bread.” (Mt 6:11).

In Jesus’ time, bread was a fundamental food and, as it were, represented all the food that a person needs to live.<sup>8</sup> In this way, He showed in a particularly striking way that He was deeply aware of the need of every human being for food (“daily bread”) every day, because without it he cannot live and carry out his mission on earth. And bread is not something to be taken for granted or the fruit of human care and labour alone, but is a gift from the Father. For He gives man the ability to work and to co-create bread with him.<sup>9</sup> He also gives to the soil to be fertile and to the seed of the wheat to grow, so that it can bear fruit and put at the disposal of man, in the preparation of bread. And the bread is not just for him, but is for all people, which is why we pray “our daily bread”.<sup>10</sup>

At the same time, Jesus reminded people that man does not live by bread alone. When they sought Him after the multiplication of the bread, He made it clear

<sup>8</sup> Cf. S. Skralovnik, *Otvoritev biblične arheološke razstave Od puščave do mize [Opening of the Biblical Archaeological Exhibition. From Desert to the Table]*, “Edinost in dialog” 73 (2018), p. 280.

<sup>9</sup> Cf. M. Tasca, *Hrana, ki hrani – za zdravo in sveto življenje. Pismo generalnega ministra vsem bratom Reda [Food that Nourishes – for a Healthy and Holy Life. Letter from the Minister General to all the Brothers of the Order]*, Ptuj 2015, p. 8.

<sup>10</sup> Cf. M. Tasca, *Id.*, p. 18-19.

that they were not seeking Him for the food that gives eternal life, but for the earthly bread, to be satisfied physically (Jn 6:26). He then warned them, "Do not work for food that spoils; instead, work for the food that lasts for eternal life. This is the food which the Son of Man will give you, because God, the Father, has put his mark of approval on him." (Jn 6:27) As a true man himself, He was experientially aware of how the tempter wants to convince everyone that the most important thing is the life here on earth and the bread of the earth, for He himself had been tempted in this way. But He recognized the temptation and firmly rejected it: "One does not live by bread alone, but by every word that comes from the mouth of God." (Mt 4:4) He also warned people not to worry about what they would eat or drink, because the Father cares for them (Mt 6:25-34). If they trust in Him and live out His kingdom (v. 33), then they will know experientially how living in the spirit of His kingdom enables each person to have what he or she needs, as the birds of the air (v. 26) and the lilies (v. 28) have.

The human desire or need for food is a gift from God. God created man that way. This need is therefore "legitimate", as Skralovnik points out (2019, 13), "and in itself is by no means sinful, but it must not become the criterion and goal of human life". But man (Israel) is called to a higher goal, as it is written in Deuteronomy 8:3: "He humbled you, causing you to hunger and then feeding you with manna, which neither you nor your ancestors had known, to teach you that man does not live on bread alone but on every word that comes from the mouth of the Lord." These needs can therefore lead him into sin, separation from God, when he puts them before doing his will, i.e. living according to his commandments, especially the greatest commandment of love of neighbour (Gal 5:14).<sup>11</sup> In this way, these needs become an obstacle on his way to the fullness of life.

But we should not overlook the extremely important fact that in Hebrew the same root 'wh "expresses not only physical needs, but also the highest human longing – the longing for God."<sup>12</sup>

"My soul yearns ('wh) for you in the night, my spirit within me earnestly seeks you. For when your judgments are in the earth, the inhabitants of the world learn righteousness." (Is 26:9).

The use of the same root word is certainly not accidental, but points to an important meeting place between man and God in the reality of life, i.e. at the table. We are thinking here of the table around which people gather in their homes, and of the liturgical "table", the altar. According to Skralovnik, food "plays such an

<sup>11</sup> Cf. Pope Francis, *Apostolic Exhortation Gaudete et Exsultate*, Vatican 2018, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html) [10.08.2021], n. 60.

<sup>12</sup> S. Skralovnik, *Pomen hrane v Svetem pismu: "Človek ne živi samo od kruha." (5 Mz 8,3) [Meaning of Food in the Bible: "Man does not Live by Bread Alone" (Dt 8:3)], "Božja beseda danes" 25 [i.e. 26]/1 (2019), p. 13-14.*

important role in the Bible that we can make the following statement: in reality, it was not enough for the God of the Bible to take on the form of a man, He had to transform himself into food, into bread (the Eucharist). It is thus no coincidence that the Jewish Passover constitutes the context where God's work of redemption 'had to' be completed, where the New Covenant was made, i.e. at the table."<sup>13</sup>

In Luke's account of the institution of the Eucharist we read, "Then he took a cup, and after giving thanks he said, "Take this and divide it among yourselves; for I tell you that from now on I will not drink of the fruit of the vine until the kingdom of God comes." Then he took a loaf of bread, and when he had given thanks, he broke it and gave it to them, saying, "This is my body, which is given for you. Do this in remembrance of me." (Lk 22:17-19). When we do this in the Eucharistic offering in memory of Jesus, we are actually repeating it (the liturgical "today"). Thus, in the celebration of the Eucharist, the past becomes the present at the meal, under the images of bread and wine.<sup>14</sup>

Through the Eucharistic bread and wine, God Himself becomes "food" in Jesus Christ.<sup>15</sup> Christ is no longer just with us, but allows Himself to be eaten as food, entering into every pore of our body. But it is not He who changes as food in us, but we change into Him and become more and more like Him, food for others. Eschatologically, what happens with bread and wine during the consecration, foreshows final possibilities and purpose of the whole of creation, to be medium and sign of God's glory.<sup>16</sup> Through this food, in a sacramental way, He lives in every Christian who consumes Him in faith, and he lives in Him. The more we consume Him in faith, the more we increase our taste for Christ and for Him through the Father, the more we are able to know Him, love Him and live with Him and in Him in our lives.

Irena Avsenik Nabergoj points to the aspects of Augustin's use of food metaphors in his *Confessions*. The most important aspect is the use of food metaphors in relation to knowledge and truth. She explains: "Augustine's desire to consume knowledge, the truest knowledge of God, is often directed towards the

<sup>13</sup> S. Skralovnik, *Otvoritev biblične arheološke razstave Od puščave do mize*, p. 279-280. In fact, both covenants were "made with food, the first on the sandy ground of the Sinai mountains, 'they beheld God, they ate and drank' (Exodus 24:11), the second at the table at Jesus' Last Supper" (Ibid.).

<sup>14</sup> Cf. Paul VI, *Encyclical Mysterium Fidei*, Vatican 1965, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_03091965\\_mysterium.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html) [08.08.2021], n. 39-40; John Paul II, *Apostolic Letter Dies Domini*, Vatican 1998, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_05071998\\_dies-domini.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1998/documents/hf_jp-ii_apl_05071998_dies-domini.html) [09.08.2021], n. 43.

<sup>15</sup> Cf. T. Stegu, *Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem [Victim, the Paschal Mystery and Homily in Slovenia]*, »Bogoslovni vestnik« 76/2 (2016), p. 395-400.

<sup>16</sup> Cf. W. Zyzak, *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia [What shall man do to gain eternal life? Christian spirituality in the life of lay people]*, Kraków 2008, p. 255.

wrong kind of knowledge, towards a false, material knowledge. The way to maturity in experience of God in its constant striving between lack and fulfillment is a way of graduation from literal eating to understanding eating as a metaphor for receiving true knowledge.”<sup>17</sup>

As a summary of the view of food in the light of Scripture and the Eucharist, we can affirm: “Alongside man’s relationship to food, his relationship to those closest to him, to society, and to the sacred has also developed. It was not only the technique of growing and preparing food that developed alongside eating, but also morality, ethics and theology. It was with food that man experienced his finitude and dependence, as well as his creativity and vocation to the transcendent – to relationship.”<sup>18</sup>

## 2. Prayer before eating and the blessing of a meal

If we always have enough to eat, it can quickly happen that we are no longer aware of what food is all about. As we lose our sense of the preciousness of food, we forget that it nourishes not only the body, but also strengthens and nourishes relationships, enriching and defining us in relation to self, others, creation and God. Food is thus both a physical need and an opportunity for human beings to meet others, to talk, to connect and to become one with them. No community can exist if it does not have a common table and time to eat together. Thus, eating is both a material and a spiritual act. When we eat together, community is created and enlivened.

Whenever Jews sat down to eat, they thanked God for the food and blessed it. Jesus approached food in the same way. Before He ate, He first thanked the Father, as we see at the Last Supper (Mt 15:36). Christians have accepted this attitude towards food. Thus, even today, prayer before and after eating is still more or less present among Christians. Of course, its importance needs to be made known frequently, so that it does not become a mere formality. This prayer is, among other things, a useful “break” from food that is already present but not yet eaten. It is a symbolic way of transcending all greed and gluttony. Prayer connects us to God and to all those at the table. It enables us to be aware of the origin of the food, which is in God and all those who have worked with him to produce and prepare it, and its aims to nourish us materially and to connect us spiritually to each other and to God in his

---

<sup>17</sup> I. Avsenik Nabergoj, *Biblične in antropološke podlage Avgustinovih metafor hrane [Biblical and Anthropological Foundations of Augustine's Food Metaphors]*, »Bogoslovni vestnik« 77/2 (2017), p. 405-406; cf. I. Avsenik Nabergoj, *Literarne oblike v Svetem pismu in odmevi v poznejši judovsko-krščanski kulturi [Literary Forms in the Bible and Echoes in Later Judaeo-Christian Culture]*, Ljubljana 2021, p. 456.

<sup>18</sup> S. Skralovnik, *Otvoritev biblične arheološke razstave Od puščave do mize*, p. 281.

goodness: “For everything created by God is good, and nothing is to be rejected, provided it is received with thanksgiving; for it is sanctified by God’s word and by prayer.” (1 Tim 4:4-5).

The prayer of blessing before the meal seeks to transform the time and space of the meal into a time of grace (*kairos*) and a space of transformation into new people in Jesus Christ. Tasca articulates this very well:

“If the blessing of food leads us from a purely individual possessive logic of accumulation and consumption, to a logic of sharing and giving, the common meal is first and foremost a place of circulation of the ‘gift’ that occurs alongside the individual gifts. The characteristic feature of the gift is that it circulates more love than objects, more goodness than goods. From this point of view, the common meals are the real and true strategic place of our loving encounters with our brothers. Not obligatory stops to pick up calories before the demanding work of the apostolate, but a time for fraternity at a high level, so that if one cannot build fraternity around food, it becomes very difficult to do so in other moments and circumstances.”<sup>19</sup>

When we talk about prayer before eating and the blessing of a meal, we need to remember how every blessing always contains two moments. The first introduces the awareness that every created reality is a gift from God. All that we have and all that we are is the fruit of God’s benevolent and free love. The contemplation of this immeasurable love of God leads to the second moment of blessing, which is gratitude to God for all that we have received and praise for his unfathomable goodness.<sup>20</sup> The most traditional form of blessing is the sign of the cross, which we make on ourselves, on others or on various objects. We can imagine that the sign of the cross divides into four parts the surface of what we bless, so that we can see what is essential, what is otherwise invisible, i.e. the relationship that the blessed thing has with the source, the Triune God.<sup>21</sup> We live immersed in God. We are invited, like Jacob when he awoke from sleep, to come to the point that whenever we come into contact with the tangible world, including food, we can say, “Surely the Lord is in this place—and I did not know it!” (Gn 28:16).

How to achieve this? How to come to that deeper awareness that the apostle Paul encourages the Christians in Corinth to “Well, whatever you do, whether you eat or drink, do it all for God’s glory.” (1 Cor 10:31) Can this be achieved simply by a short prayer before and after eating? The question is, what happens in the relationship between God and us during the meal? How much do we realize that,

<sup>19</sup> M. Tasca, id., p. 13.

<sup>20</sup> Cf. S. Horvat – P. Roszak, *Is Religion Only Utilitarian? Evolutionary Cognitive Science of Religion Through a Thomistic Lens*, “Theology and Science” 18/3 (2020), p. 477-487. Doi: <https://doi.org/10.1080/14746700.2020.1786222>.

<sup>21</sup> Cf. E. Citterio, *Il “sentimento religioso” nella pratica della direzione spirituale*, w: *L’intelligenza spirituale del sentimento*, ed. B.P. Vřseslavcev et al., Roma 1994, p. 210-220; P. Roszak – B. Seryczyńska, *A Pilgrim Blessing—an Alluring Folklore Expression of Piety? Theological Insights from the Camino de Santiago*, “Bogoslovni vestnik” 80/3 (2020), p. 689-694.



after food and drink, God is given to us by God himself, that we are so enjoyable by God's true love for us, his service to us,<sup>22</sup> so that we can live ever more fully? How much do we realize how He is present in food and drink?

Food and drink are not only symbols of God's love for and attention to us. They are also the realities that God is truly giving us here and now, his immense and free love for us. In the deepest core of food is the imprint of the Trinitarian gifting love between the Father and the Son in the Holy Spirit,<sup>23</sup> the love through which everything is created and exists in this given moment, that we can receive in a tangible way after eating food and in every Eucharist thanksgiving offering.

Why don't we see that more often? There is probably a reason for our rush. We are often not even fully present in what happens when we eat and drink. Oftentimes we talk or read a newspaper, review messages and news on our smartphone, watch TV, or listen to the radio, etc.

In addition to stopping and consciously deciding that when we sit down to eat, we will be integrally involved in it with all our senses, and with the help of God, with his grace, which is also needed.<sup>24</sup> What really happens in every meal cannot be discovered simply by our thought and behaviour, it must be given to us. Jesus encourages his disciples to ask for the grace of the Holy Spirit time again, for they will be given everything else with him (Lk 11:13) Only with his help can we see and understand all things in Jesus' way, especially those that we take for granted, one of which is often food.

### 3. Exercise of Contemplation of the presence of God and His love while we eat

It is not easy to see how close God is to us or how He is with us through food or drink in every meal. Besides asking the Holy Spirit to remind us of this and teach us Jesus' view of food and drink, it is also necessary to practice. I will present an exercise that can help us to gradually achieve this experience. The exercise of contemplation helps to enter God's presence while eating and drinking. It also helps us enter into this secret of gifting Trinitarian love for every man and all creation, so that in his power we can become men for others, to serve them in the Spirit of Christ (Mk 10:45; Jn 13:12-17).

---

<sup>22</sup> Cf. Ignacij Lojolski, *Duhovne vaje [Spiritual Exercises]*, Ljubljana 1991, n. 235-237.

<sup>23</sup> Pope Francis, *Encyclical Letter Laudato si'*, Vatican 2015, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) [11.08.2021], n. 238-240.

<sup>24</sup> Cf. D. Guindulain, *Attracted by God: 49 Spiritual Practices*, Barcelona 2019, <http://www.cristianismejusticia.net/en/attracted-god-49-spiritual-practices> [11.08.2021], p. 12-24.

1) Before a meal. I prepare a meal. I sit down. Before I start eating and drinking, I calm down. I try to raise the awareness of my desire for food and associate it with the desire to be with God the Father and Jesus Christ in the Holy Spirit.

2) Sign of the cross. When I am at peace with my whole being, I also want to enter into the awareness of the presence of God. I will do this by making the sign of the cross. Slowly I will raise my right hand to my forehead, saying 'in the name of the Father'. I will remain in this posture for a few moments to perceive the eternal loving kiss of the Father. Then I move my right hand towards the center of my body, calmly pronouncing "and of the Son", and stop at the breastbone. I surrender to the presence of Jesus Christ in my body. Then I slowly raise my right hand towards my left shoulder and touch it. Calmly pronouncing "and the Holy Spirit", I move my right hand towards my right shoulder, where I rest for a few moments in the touch. I surrender to the presence of the Holy Spirit, who connects and opens me, and ask Him to guide my prayer. I ask Him also to sense the Father's presence and the presence of Jesus and for the gift of being moved because of God's gifting love, which I will receive through food.

3) During meals. I try to be with all respect and all my senses completely to the food and drink. I am looking at what is in front of me and what I can eat and drink. I indulge in the aroma of the food. feeling and tasting it in the mouth. I allow, at the mercy of the Holy Spirit, that the grasp of the Lord's sacrifice over the way God the Father gives this food to feed me and hinge (Mt 5:45). The touching of his concern for me so that I can live (Mt 6:25-34). The touching over his service to me after this food,<sup>25</sup> over the possibility of being able to ingest and digest it so that I can get everything I need for my life and my body will be able to implement what I choose in freedom.

I remain in all that is happening. I am enjoying it with this food that I enjoy, everything I feel about, I am experiencing, it's been made to me. In this way I can deeply encounter the Trinitarian God and receive the taste of his true presence.

4) Conclusion of Contemplation. When I finish the meal, I stop again. I share with the Father or Jesus what was awakened in me: my gratitude, my request. You can also use these words: "God, our Father, thank you for being allowed to consume this food and taste your gifting love. I give myself to you, according to your Son, so that I can give myself to others, as you gave to me after this food that 'died' for me, so that I can live and work. In the power of the Holy Spirit, I, too, become a gift for others, willing to 'die' for them, so that we can live our lives more and more." I conclude by praying Glory to the Father.

5) Reflection of Contemplation. It is about seeing what was going on inside of me. That is how I learn to put different thoughts and senses into my interior.

---

<sup>25</sup> Cf. Ignacij Lojolski, id., n. 236.

In this way, I discover how God is present in my life and how he guides me.<sup>26</sup> Note: We can do this exercise with others. Of course, it is necessary for everyone to want to gain a deeper understanding of what is really going on when we eat and how God is actively present in this action. We can read the instructions together first, and then each in our own way, to raise God's gifted love in its own rhythm. One of those involved can also read the "exercises" steps at appropriate intervals. At the end of the service, everyone is invited to say their prayers out loud. They are also invited to share with each other, after a personal reflection, what has been donated to them.

## Conclusion

In this paper it was shown, how God never leaves us and that he wants to be near us through the food and drink we take in with every day's meals. As much as we enter Jesus' looking at and understanding all things, even food and drink, we can more and more experience God's closeness and care for each of us. And the more we are aware of it, the awareness in us rises, how we can be grateful for being gifted with God and his love to us. The more gratefulness there is in us, the more peace and joy.

God is with us and we with him. We ourselves become gift for others as well as He is gift for each of us. Experiencing this giftedness is encouragement for becoming gift – food for others. In this way, we discover the true meaning of food and the meaning of our lives: to be love, or to love in the way that the Father loves us also through food. In this way, eating can also help us to live a more integral Christian spirituality, and find rest in God and be more resilient in different situations of life.<sup>27</sup>

## References

- Avsenik Nabergoj, I., *Biblične in antropološke podlage Avguštinovih metafor hrane [Biblical and Anthropological Foundations of Augustine's Food Metaphors]*, »Bogoslovni vestnik« 77/2 (2017), p. 405-421.
- Avsenik Nabergoj, I., *Literarne oblike v Svetem pismu in odmevi v poznejši judovsko-krščanski kulturi [Literary Forms in the Bible and Echoes in Later Judaeo-Christian Culture]*, Ljubljana 2021.
- Citterio, E., *Il "sentimento religioso" nella pratica della direzione spirituale*, in: *L'intelligenza spirituale del sentimento*, ed. B.P. Vjčeslavcev et al., Roma 1994, p. 187-224.

---

<sup>26</sup> Cf. I. Platovnjak – J. Roblek, *Moliti s telesom, dušo in duhom. Molitveni priročnik [Pray with Body, Soul and Spirit. Prayer Manual]*, Ljubljana 2005, p. 134-135.

<sup>27</sup> Cf. B. Žalec, *Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev*, p. 272-276.

- Guindulain, D. *Attracted by God: 49 Spiritual Practices*, Barcelona 2019, <http://www.cristianismeijusticia.net/en/attracted-god-49-spiritual-practicesb> [12.08.2021].
- Horvat, S. – Roszak, P., *Is Religion Only Utilitarian? Evolutionary Cognitive Science of Religion Through a Thomistic Lens*, “Theology and Science” 18/3 (2020), p. 475-489. Doi; <https://doi.org/10.1080/14746700.2020.1786222>.
- Ignacij Lojolski, *Duhovne vaje [Spiritual Exercises]*, Ljubljana 1991.
- Iwański, D., *Speaking About Biblical Wisdom*, “Collectanea Theologica” 77 (2007), p. 51-60.
- John Paul II, *Apostolic Letter Dies Domini*, Vatican 1998, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_05071998\\_dies-domini.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1998/documents/hf_jp-ii_apl_05071998_dies-domini.html) [09.08.2021].
- Kutarna, A., *Hierarchy and Likeness—Ways to Union with God in Pseudo-Dionysius and Aquinas*, “Biblica et Patristica Thoruniensia” 13 (2020), p. 189-198.
- New International Version (NIV). <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible> [05.08.2021].
- Paul VI, *Encyclical Mysterium Fidei*, Vatican 1965, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_03091965\\_mysterium.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html) [08.08.2021].
- Pevec Rozman, M., *Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena [The Meaning and Role of Religion in Postmodern Society and the Question of the Essence of the Religious Phenomenon]*, »Bogoslovni vestnik« 77/2 (2017), p. 289-301.
- Platovnjak, I. – Roblek, J. *Moliti s telesom, dušo in duhom. Molitveni priročnik [Pray with Body, Soul and Spirit. Prayer Manual]*, Ljubljana 2005.
- Platovnjak, I. – Svetelj, T., *Anatheism – an incentive to discover the importance of discipleship in Christianity*, »Bogoslovni vestnik« 78/2 (2018), p. 375-386.
- Platovnjak, I., *The understanding of spirituality among Slovene Catholics on the basis of the survey “Sacrifice in Christian spirituality”*, »Synthesis philosophica« 35/1 (2020), p. 217-234.
- Pope Francis, *Apostolic Exhortation Gaudete Et Exsultate*, Vatican 2018, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html) [10.08.2021].
- Pope Francis, *Encyclical Letter Laudato si’*, Vatican 2015, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) [11.08.2021].
- Rozsak, P. – Serczyńska, B., *A Pilgrim Blessing – an Alluring Folklore Expression of Piety? Theological Insights from the Camino de Santiago*, “Bogoslovni vestnik” 80/3 (2020), p. 685-696.
- Skralovnik, S., *Otvoritev biblične arheološke razstave Od puščave do mize [Opening of the Biblical Archaeological Exhibition From Desert to the Table]*, “Edinost in dialog” 73 (2018), p. 277-284.
- Skralovnik, S., *Pomen hrane v Svetem pismu: “Človek ne živi samo od kruha.” (5 Mz 8,3) [Meaning of Food in the Bible: ‘Man does not Live by Bread Alone’. (Dt 8:3)]*. “Božja beseda danes” 25 [i.e. 26]/1 (2019), p. 12-14.
- Stegu, T., *Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem [Victim, the Paschal Mystery and Homily in Slovenia]*, »Bogoslovni vestnik« 76/2 (2016), p. 393-403.
- Tasca, M., *Hrana, ki hrani – za zdravo in sveto življenje. Pismo generalnega ministra vsem bratom Reda [Food that Nourishes – for a Healthy and Holy Life. Letter from the Minister General to all the Brothers of the Order]*, Ptuj 2015.
- Zyzak, W., *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia [What shall man do to gain eternal life? Christian spirituality in the life of lay people]*, Kraków 2008.
- Žalec, B., *Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev [Resilience, Theological Virtues, and a Responsive Church]*, »Bogoslovni vestnik« 80/2 (2020), p. 267-279.

KS. PIOTR ROSZAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu  
Universidad de Navarra, Pamplona  
ORCID: 0000-0002-2723-2667

DK. TOMASZ GUTOWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu  
ORCID: 0000-0001-6859-8166

## Pobożność jako cnota relacyjna wg św. Tomasza z Akwinu

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-006](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-006)

**Streszczenie:** Celem artykułu jest analiza rozumienia pobożności w myśli św. Tomasza z Akwinu jako cnoty i daru. Najpierw zostanie przedstawione rozumienie pobożności jako cnoty moralnej o charakterze relacyjnym, będącej dla Akwinaty ochotnym nastawieniem woli człowieka na służbę Bogu. Znaczenie tej cnoty można odkryć w zestawieniu z inną cnotą, będącą częścią sprawiedliwości, mianowicie z pietyzmem, dzięki któremu oddaje się należną cześć rodzicom i ojczyźnie. To odniesienie do pietyzmu nabiera znaczenia w kontekście rozważań nad darem pietyzmu jako nowym poziomie relacji człowieka z Bogiem, który jest Ojcem wszystkich ludzi. Na koniec zostanie ukazany związek daru pietyzmu z błogosławieństwem cichych, a więc z łagodnością będącą właściwą postawą wobec gniewu, którą Tomasz odczytuje nie jako słabość, ale siłę człowieka kształtującego swoje wybory nie pod przymusem uczuć, lecz w wolności.

**Słowa kluczowe:** etyka cnoty, dary Ducha Świętego, religijność, pobożność, łagodność, błogosławieństwa

## Devotion as Relational Virtue According to St. Thomas Aquinas

**Abstract:** The aim of the article is to analyse devotion in the thought of St. Thomas Aquinas, where it is treated as a virtue and a gift of the Holy Spirit. First, the understanding of devotion as a relational moral virtue, being for Aquinas a willing attitude of human will to the service of God, will be presented. The significance of this virtue can be found when juxtaposed with another virtue that is part of justice, namely piety, which gives due honor to parents and the country. This reference to *pietas* becomes meaningful when the gift of piety is considered as a new level of man's relationship with God, who is the Father of all people. Finally, the relationship between the gift of piety and the blessing of the meek will be shown, that is the meekness (*mansuetudo*), which is the proper attitude towards anger. This Aquinas interprets not as weakness, but as the strength of a man, shaping his choices not under the pressure of feelings, but in freedom.

**Keywords:** virtue ethics, gifts of the Holy Spirit, religiosity, piety, meekness, blessings

### Wprowadzenie

W kulturze, w której pobożność kojarzy się z emocjami i konkretnymi praktykami dewocyjnymi, zaskakująco muszą brzmieć słowa zapisane na temat pobożności i jej roli w życiu duchowym, jakie pozostawił w „Sumie teologii” św. Tomasz z Akwinu. Przedstawia ją bowiem jako ochoczość woli, która nie stawia oporu w podążaniu za dobrem, ale z łatwością je osiąga dzięki uporządkowaniu swoich pragnień<sup>1</sup>. Chodzi o ukierunkowywanie dążeń do tego, co wartościowe i nadaje sens, a tym ostatecznie jest Bóg będący celem ostatecznym człowieka, którego osiągnięcie obdarza szczęściem. Współcześnie jednak kojarzy się z zachowaniem praktyk liturgicznych lub ascetycznych, często sprowadzając pobożność do kwestii emocji. Tymczasem wizja Akwinaty jest dużo szersza, ponieważ wpisuje się w takie rozumienie religijności, które uwypukla nie chwile czy miejsca etykietowane jako religijne, ale odniesienie wszystkiego, czego człowiek doświadcza czy wykonuje do Boga<sup>2</sup>. Pobożność jawi się wówczas jako postawa odpowiedzialna za właściwe ‘relacje’, zarówno relacje aktywności człowieka do Boga jako ostatecznego celu

<sup>1</sup> Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.

<sup>2</sup> Por. S. Horvat, P. Roszak, *Is Religion Only Utilitarian? Evolutionary Cognitive Science of Religion Through a Thomistic Lens*, „Theology and Science” 3(2020), s. 475-489.

jak i samego człowieka, który ukierunkowuje się ku Bogu nie przez deklaracje czy twierdzenia (domena intelektu), ale językiem działania i pragnienia (domena woli) zbliża się ku Bogu. Z pewnością zadziwia już sam fakt, że pobożność jest traktowana jako cnota, a więc pewna sprawność, w której człowiek może się doskonalić, podczas gdy najczęściej kojarzy się ją z czymś chwilowym, a nie podlegającym usprawnianiu, jakie związane jest z *habitus*<sup>3</sup>.

W artykule zostanie najpierw poruszona kwestia cnoty pobożności (*devotio*) jako odpowiedzialnej za relacje człowieka względem Boga, a następnie rola daru Ducha Świętego (*donum pietatis*), który familiaryzuje jego odniesienie do Boga. A zatem połączenie cnoty i daru wskazuje na pewien duchowy program, który polega na przejściu od afirmacji Boga jako celu ostatecznego do synowskiej relacji. Odkrycie Boga jako Ojca, a więc źródło własnego istnienia i powołanie do komunii trynitarniej w wieczności to współrzędne, na których trzeba umieścić Tomaszowe rozważania na temat pobożności. W ten sposób zwraca on uwagę nie tyle na to, „co” człowiek robi, ale „jak” przez to, co robi (co oczywiście musi być godziwe samo w sobie), zbliża się do Boga<sup>4</sup>. W ten sposób zyskuje na czytelności utrwalona tradycją praktyka duchowa chrześcijan, którzy uczyli się wszystkie wydarzenia codziennego życia odnosić do Boga.

Na temat cnoty pobożności u św. Tomasza pisali już C. Boff<sup>5</sup>, R. Cessario<sup>6</sup>, J. W. Curran<sup>7</sup> czy J. P. Hittinger<sup>8</sup>, choć brakuje całościowych opracowań dotyczących cnoty pobożności. Dlatego niniejsze rozważania pragną nie tyle usystematyzować wcześniejsze opracowania, co zaproponować wyjście poza atomistyczne traktowanie pobożności w oderwaniu od całego organizmu darów i cnót teologicznych, błogosławieństw, przedstawiając ją na szerszym teologicznym tle.

## 1. Pobożność jako cnota

Tomasz z Akwinu rozpatruje zagadnienie pobożności w dwóch perspektywach. Pierwszą jest ujmowanie jej jako czynności wewnętrznej cnoty religijności<sup>9</sup>,

<sup>3</sup> Por. T. Huzarek, *Dziedzictwo cnoty oraz teoria uczestnictwa w kontekście „obyczajowego przyspieszenia”*, „Studia Gdańskie” 34 (2014), s. 59-68.

<sup>4</sup> Por. P. Roszak, *Mute Sacrum. Faiths and its Relation to Heritage on the Camino de Santiago*, „Religions” 11(2020), 70.

<sup>5</sup> Por. C. Boff, *União de teologia e piedade no pensamento e na vida de São Tomás de Aquino*, „Revista Eclesiástica Brasileira” 72 (2012) 286, s. 437-448.

<sup>6</sup> Por. R. Cessario, *Religion and the gifts of the Holy Spirit*, „Nova et Vetera” 15 (2017) 4, s. 983-998.

<sup>7</sup> Por. J. W. Curran, *The Thomistic Concept of Devotion [1]*, „The Thomist” 2 (1940), s. 410-443; J. W. Curran, *The Thomistic Concept of Devotion [2]*, „The Thomist” 2 (1940), s. 546-580.

<sup>8</sup> Por. J. P. Hittinger, *On Meekness, Piety and Reconciliation*, w: *The Beatitudes, Christ's programme for evangelisation for all time and for every culture*, Vatican City 2015, s. 108-120.

<sup>9</sup> Por. ST, II-II, q. 82, a. 2, s.c.

która jest cnotą pokrewną sprawiedliwości („składnikiem potencjalnym”<sup>10</sup>), gdyż odnosi się do tego, co człowiek winien oddać Bogu<sup>11</sup>. Sprawiedliwość, będąca cnotą ogólną w stosunku do pobożności i religijności, jest określana przez Akwinatę jako „sprawność, dzięki której ktoś stałą i wiekuiącą wolą oddaje każdemu to, co się jemu należy”<sup>12</sup>, tak więc dotyczy woli, którą ma doskonalić<sup>13</sup>. A wszystkie cnoty dotyczące woli są określane przez Tomasza jako cnoty moralne. Tak więc religijność i pobożność są cnotami moralnymi, ponieważ nie są wiedzą o Bogu czy uczuciem, ale podążaniem woli do przedmiotu, który rozpoznał rozum<sup>14</sup>.

W tej perspektywie pobożność (*devotio*) jako cnota jest „wolą chętnego oddania się na służbę Bogu”<sup>15</sup> i dlatego „osobliwym źródłem zasług”<sup>16</sup>. Stanowi ona niejako ukonkretnienie religijności, która reguluje stosunki między Bogiem a człowiekiem, w taki sposób, że człowiek oddaje Bogu należą Mu cześć. Przed wszystkim jednak religijność jest cnotą relacyjną, ponieważ „oznacza właściwy stosunek wobec Boga”<sup>17</sup>. Warto zauważyć, że w tym określeniu pojawia się termin *ordo*, tłumaczony jako „stosunek”, co może jednak oddalić od pierwotnej idei Doktora Anielskiego, ponieważ kategoria porządku nawiązuje do mądrościowego ujęcia aktywności podporządkowanych celowi ostatecznemu. Przekłada się na odkrywanie relacji i odniesień, ale w ramach ustanowionej i rozpoznanej hierarchii różnorodnych dóbr, w których jedne muszą zostać podporządkowane innym. Tym samym Tomasz przekracza postrzeganie religijności jedynie w kluczu powinności, która wynika ze sprawiedliwości wobec Boga, proponując szersze, bo celowościowe, ujmowanie relacji człowieka z Bogiem, dzięki czemu każdy wybór i działanie zyskują sens w relacji do Boga jako celu ostatecznego. Dlatego religijność może wyrażać się w wielu różnych czynnościach, które Akwinata dzieli na zewnętrzne (adoracja, ofiary, dary ofiarne, pierwociny, dziesięcina, śluby, przysięgi, zaklinanie, wysławianie Boga ustami) i wewnętrzne, które uważa za pierwszorzędną i istotną. Czynnościami wewnętrznymi religijności są: pobożność (*devotio*) i modlitwa (*oratio*).

Nie dziwi więc, że pobożność zostaje znamienne określona przez Tomasza jako „nastawienie woli” (ku najwyższemu Dobru<sup>18</sup>, która wraz z intelektem

<sup>10</sup> Por. ST, II-II, q. 80, a. 1, pr.: „partes potenciales iustitiae”.

<sup>11</sup> Por. A. Machowski, *O sprawiedliwości, czyli o pierwszeństwie budowania cnoty usprawniającej ludzkie relacje, zanim nastąpi uzdrowienie systemu rządów*, „Ateneum Kapłańskie” t. 166, z. 3 (2016), s. 479-488.

<sup>12</sup> ST, II-II, q. 58, a. 1, co.: „Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit”.

<sup>13</sup> Por. ST, II-II, q. 58, a. 4, co.

<sup>14</sup> Por. ST, II-II, q. 58, a. 4, co.

<sup>15</sup> ST, II-II, q. 82, a. 1, co.: „Unde devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum”.

<sup>16</sup> ST, II-II, q. 82, a. 1, s.c.: „specialem rationem merendi”.

<sup>17</sup> ST, II-II, q. 81, a. 1, co.: „religio proprie importat ordinem ad Deum”.

<sup>18</sup> ST, II-II, q. 82, a. 1, co.: „specialis actus voluntatis”.



odróżnia człowieka od innych zwierząt<sup>19</sup>. Jest ona takim nakierowaniem woli, a więc władzy pożądczej człowieka, innymi słowy ludzkiego „chcenia”, aby zdążyło do całkowitego oddania się Bogu. Dlatego pobożność jest niejako „wewnętrznym motorem”, który rozgrzewa wolę do powierzenia się Bogu. Dla św. Tomasza pobożnym jest ten, kto chce całym sobą służyć Bogu, czyli posiada intencję, nastawienie na oddania się Bogu, zaś życie pobożne to sztuka powierzenia się Bogu, ponieważ dla Akwinaty, pobożną nie jest jakaś konkretna klasa czynów, wyodrębniona i etykietowana jako „religijne”, ale wszystko, co człowieka odnosi do Boga, co go do Niego prowadzi.

Realizacja relacji człowieka z Bogiem, czyli realizacja religijności, opiera się na prawdzie, iż wszystko, co człowiek posiada, pochodzi od Boga, ale religijność jest także zwracaniem człowieka (ustosunkowywaniem go) do Boga jako do celu ostatecznego<sup>20</sup>. Pobożność wyraża intencję: wolę chętnego służenia Bogu. Człowiek z taką intencją podejmuje czyny, które zmierzają w tym kierunku, aby poprzez nie służyć Bogu i realizuje je w codzienności.

Perspektywa wyjścia od Boga i powrotu do Niego sprawia, że człowiek powinien podporządkować Bogu kolejne sfery swojego życia. Oznacza to, że pobożność może sprawić, iż wszystkie czynności, które człowiek w swoim życiu podejmuje, mogą charakteryzować się ową „pobożną intencją”: zwracania wszystkiego na służbę Bogu. W tej perspektywie codzienne czynności człowieka, takie jak: praca zawodowa, czas spędzany z rodziną, sport i odpoczynek, świętowanie urodzin czy innych uroczystości rodzinnych, uczestnictwo w Eucharystii czy modlitwa, a nawet dbanie o własne gospodarstwo domowe, może stać się służbą Bogu. Intencja, z jaką człowiek podejmuje działanie, może sprawić, że będzie ono czynione na chwałę Bożą, z intencją oddania Bogu należnej Mu czci we wszystkich sektorach życia.

Dla dopełnienia takiego obrazu pobożności należy zapytać, z czego rodzi się taka postawa - co jest źródłem cnoty pobożności? Akwinata odpowiadając na pytanie o przyczynę pobożności wskazuje na kontemplację, która może posiadać dwa aspekty:

- a) pozytywny: gdy rozmyślanie dotyczy dobroci Boga i Jego dobrodziejstw, na skutek którego wznieca się w człowieku miłość;
- b) negatywny: gdy rozmyślanie dotyczy ludzkich niedomagań i braków, na skutek którego usunięte zostaje zuchwalstwo, stanowiące przeszkodę w oddaniu się Bogu przez liczenie na własne siły<sup>21</sup>.

Ze względu na powyższe dwa źródła św. Tomasz wskazuje na dwa różne skutki pobożności:

<sup>19</sup> Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 102.

<sup>20</sup> Por. ST, II-II, q. 81, a. 5, ad. 2.

<sup>21</sup> Por. ST, II-II, q. 82, a. 3, co.

a) ze względu na aspekt pozytywny: medytacja sprawia w człowieku duchową radość;

b) ze względu na aspekt negatywny: medytacja może na początku wywołać w człowieku smutek przez myślenie o własnych brakach, jednak może on zostać przewyciężony i ostatecznie sprawić radość „na skutek nadziei pomocy Bożej”<sup>22</sup>.

Warto zauważyć, że cnota pobożności (*devotio*) różni się od cnoty pietyzmu (*pietas*)<sup>23</sup>, która również stanowi część sprawiedliwości<sup>24</sup>. Pietyzm „ma usprawnić nas w oddawaniu czci rodzicom i ojczyźnie”<sup>25</sup>. Tak więc zobowiązuje do spełniania powinności wobec rodziców i ojczyzny, ale także wobec innych krewnych, rodaków i przyjaciół ojczyzny, czyli dotyczy konkretnych osób. Jest to cnota odrębna od sprawiedliwości i religijności<sup>26</sup>. Jest realizacją sprawiedliwości, która jest cnotą „bardziej ogólną”<sup>27</sup> i zawiera się w religijności jak „to, co większe, zawiera w sobie także to, co mniejsze”<sup>28</sup>. Jednak istotą pietyzmu, która odróżnia go od pozostałych cnót, jest to, że dotyczy on sprawiedliwości wobec osób, które stanowią źródło bytu lub władzy<sup>29</sup>. Pietyzm jest szczególnym wymiarem religijności, ponieważ wszystko, co człowiek czyni, jest podporządkowane drodze do Boga<sup>30</sup>. Wszystkie usługi oddawane rodzinie i ojczyźnie przez człowieka są przejawem pietyzmu, natomiast czynności wykonywane z nastawieniem woli człowieka na służenie Bogu są przejawem pobożności.

W każdej prezentacji myśli Akwinaty trzeba odnieść się nie tylko do dzieł systematycznych takich jak „Suma teologii”, ale uwzględnić komentarze biblijne, skoro sercem aktywności teologicznej średniowiecznego teologa, nazywanego *magister in Sacra Pagina*, była refleksja nad Pismem Świętym będącym świadectwem Objawienia. Rozwijany w ostatnich latach tomizm biblijny chce przywrócić właściwe proporcje w odczytywaniu myśli teologicznej Akwinaty, aby dostrzec obecność dziedzictwa patrystycznego, egzegezy biblijnej i systematyzacji doktrynalnej<sup>31</sup>. W przypadku refleksji nad pobożnością oznacza to uwzględ-

<sup>22</sup> ST, II-II, q. 82, a. 4, co.

<sup>23</sup> Por. ST, II-II, q. 101, a. 3, ad 2.

<sup>24</sup> Por. ST, II-II, q. 101, a. 3, co.

<sup>25</sup> ST, II-II, q. 101, a. 1, co.

<sup>26</sup> Por. ST, II-II, q. 101, a. 3.

<sup>27</sup> ST, II-II, q. 101, a. 3, ad 3.: „iustitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas”.

<sup>28</sup> ST, II-II, q. 101, a. 1, ad 1.: „in maiori includitur minus”.

<sup>29</sup> Por. ST, II-II, q. 101, a. 3, co.

<sup>30</sup> Por. ST, II-II, q. 101, a. 4, ad 3.

<sup>31</sup> Por. P. Roszak, *Exegesis y metafisica. En torno a la hermeneutica biblica de santo Tomas de Aquino, „Salmanticensis”* 61(2014), 301-323. Por. także J. Vijgen, *Biblical Thomism: Past, Present and Future*, „Angelicum” 3(2018), 371-398. T. Huzarek, *Experimental Cognition of God in the Commentary on the Gospel of St. John according to Thomas Aquinas*, „Jahrbuch für Religionsphilosophie” 14(2015), s. 238-256.

nienie sposobu, w jaki interpretuje św. Tomasz pewne teksty biblijnej dotyczące cnoty pobożności, jej rozwijania, a także trudności związanych z jej przeżywaniem.

Św. Tomasz komentując Tt 2, 12 (*I poucza nas, abyśmy wyrzekłszy się bezbożności i żądz światowych, rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie żyli na tym świecie*), w którym pojawia się cnota pietyzmu, w pierwszej kolejności zwraca uwagę na kontekst całego omawianego fragmentu Tt 2, 11-15, który dotyczy łaski. Najpierw omawia ukazanie się łaski i naukę Chrystusa, następnie jej nakazy, a na koniec skutek jej działania. Źródłem łaski jest miłosierdzie Boga, a jej początkiem Duch Święty, który poucza przez nią ludzkość do dobrych czynów i właściwej intencji. Dobre czyny musi poprzedzić wyrzeknięcie się wszelkiego grzechu, który jest zwróceniem się przeciw Bogu i nadużyciem rzeczy doczesnych. Aby zrealizować wezwanie do dobrych czynów, potrzeba właściwego stosunku wobec Boga, innych ludzi oraz siebie samego. Stosunek do Boga reguluje pietyzm, ponieważ Bóg jest pierwszym Ojcem wszystkich ludzi, dlatego należy Mu się cześć<sup>32</sup>. Właściwy stosunek do bliźnich reguluje cnota sprawiedliwości, natomiast wobec samego siebie cnota umiarkowania. Natomiast intencja, o której poucza Duch Święty przez łaskę, dotyczy owych dobrych czynów. Tomasz wskazuje, że życie w sposób pobożny, sprawiedliwy i umiarkowany nie jest celem samym w sobie, ponieważ należy umieścić taki styl życia w oczekiwaniu na spełnienie błogosławionej nadziei dotyczącej nadejścia Chrystusa<sup>33</sup>.

Z kolei w „Wykładzie Pierwszego Listu do Tymoteusza”, w którym wyjaśnia 1 Tm 4, 7 (*Exerce teipsum ad pietatem*), Akwinata wskazuje, że pietyzm jest cnotą, ponieważ wymaga ćwiczenia, które ma prowadzić do gotowości jej spełniania w sposób łatwy, przyjemny i z większą mocą. Cnota ta dotyczy rodziców, ale także rodaków ze względu na wspólną ojczyznę na ziemi i jest określana jako pietyzm doczesny<sup>34</sup>, ale istnieje także drugi rodzaj pietyzmu, czyli pietyzm chrześcijański<sup>35</sup>, który odnosi się do wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy mają jedną ojczyznę i jednego Ojca - Boga. Dlatego św. Tomasz ukazuje cnotę pietyzmu także w stosunku do Boga, którego określa jako pierwszego Ojca wszystkich<sup>36</sup>. To dostrzeganie w Bogu Ojca rodzi w człowieku afekt<sup>37</sup>, który nie jest uczuciem, ale poruszeniem

<sup>32</sup> Por. B. Ku, *God the Father in the theology of St. Thomas Aquinas*, New York 2013.

<sup>33</sup> Por. Super Tit., cap. 2, l. 3.

<sup>34</sup> Super I Tim., cap. 4, l. 2.: „ad terrenam pietatem”.

<sup>35</sup> Super I Tim., cap. 4, l. 2.: „ad Christianam pietatem”.

<sup>36</sup> Super Tit., cap. 2, l. 3.: „Deus est principalis pater noster”.

<sup>37</sup> W ujęciu św. Tomasza afektywność (*affectiones*) różni się od uczuć (*passiones*), ponieważ jest poruszeniem woli na skutek pragnienia, które wynika z poznania intelektualnego. W afekcie człowiek nie ma do czynienia z przemianą cielesną, pojawiającą się przy uczuciach, ale z pożądaniem, aktem woli, który nie jest automatycznym wybieraniem poznanego dobra, lecz aktem ludzkiej wolności. Więcej o rozumieniu afektu wg św. Tomasza por. A. Andrzejuk, *Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” I (2012), s. 123-148.

woli, tzn. jej ukierunkowaniem na Boga<sup>38</sup>. Afekt ten w sposób właściwy układa relację człowieka wobec Boga oraz bliźniego przez wykonywanie dzieł miłosierdzia względem innych ludzi. Dlatego Tomasz zgadza się ze św. Augustynem i odnosi pietyzm do kultu Boga. Jednak owo odnoszenie się do Boga jako Ojca jest skutkiem daru pobożności.

## 2. Co zmienia dar pobożności w cnotliwym życiu?

Druga perspektywa, przedstawiana przez Tomasza, ukazuje pobożność jako dar Ducha Świętego, który określa jako *donum pietatis*<sup>39</sup>. Dla Akwinaty dary Ducha Świętego „to trwałe przysposobienia duszy, dzięki którym człowiek chętnie poddaje się poruszeniom (natchnieniom) Ducha Świętego”<sup>40</sup>. Jednym z nich jest dar pobożności, który w myśl słów św. Pawła: „Otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym wołamy: Abba, Ojcze” (Rz 8,15), pobudza „do synowskiego uczucia względem Boga”<sup>41</sup>. Ponieważ relacje między dziećmi i rodzicami reguluje cnota pietyzmu, dlatego Tomasz określa skutki tego daru przez określenie *donum pietatis*<sup>42</sup>. W ten sposób uwidacznia się główna różnica, która powoduje, że dar pobożności (pietyzmu) przewyższa cnoty religijności i pobożności.

Co ciekawe, św. Tomasz wskazuje na działanie daru pobożności/pietyzmu nie tylko w relacji między ludźmi a Bogiem jako Ojcem, ale również między ludźmi jako dziećmi Boga. Dostrzega w tym darze fundament braterstwa, a zarazem troski o potrzebujących<sup>43</sup>. Akwinata przywołuje porównanie do więzi rodzinnych, które są przypieczętowane węzłem krwi jako relację całej ludzkości złożonej z dzieci wspólnego Ojca. Dar pobożności stanowi więc fundament ludzkiej pomocy braterskiej, ale także pomocy ze strony świętych. Pomoc ta nie będzie już potrzebna w niebie, jednak główna czynność daru pobożności/pietyzmu trwać będzie nieustannie. Jest nią „oddawanie Bogu czci pod wpływem dziecięcego przywiązania do Niego”<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Por. Super I Tim., cap. 4, l. 2.

<sup>39</sup> Więcej na temat darów Ducha Świętego w kontekście Tomaszowego *Komentarza do Ewangelii św. Mateusza*, por. A. ten Klooster, *Aquinas on the Beatitudes: Reading Matthew, Disputing Grace and Virtue, Preaching Happiness*, Leuven 2018.

<sup>40</sup> ST, II-II, q. 121, a. 1, co.: „dona Spiritus Sancti sunt quaedam habituales animae dispositiones quibus est prompte mobilis a spiritu sancto”.

<sup>41</sup> ST, II-II, q. 121, a. 1, co.: „affectum quandam filialem habeamus ad Deum”.

<sup>42</sup> Por. ST, II-II, q. 121, a. co.: „Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum spiritus sancti sit spiritus sancti donum”.

<sup>43</sup> Por. ST, II-II, q. 121, a. 1, ad 3.

<sup>44</sup> ST, II-II, q. 121, a. 1, ad 3.: „est revereri Deum affectu filiali”.

### 3. Łagodność jako znak i owoc pobożności

Dla pełnego ujęcia pobożności będzie konieczne odniesienie jej nie tylko do innych cnót i darów, ale także do ewangelicznych błogosławieństw, aby w ten sposób odsłonić najgłębsze powiązania w nadprzyrodzonym organizmie życia duchowego. Warto zauważyć, że św. Tomasz łączy dar pobożności z drugim błogosławieństwem: „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię” (Mt 5,5). Czyni to w oparciu o kolejność wyliczania błogosławieństw przez Chrystusa i proroka Izajasza, a wówczas pierwszemu błogosławieństwu z Ewangelii św. Mateusza odpowiada bojaźń Boża, a drugiemu pobożność. Drugim powodem, dla którego Tomasz łączy dar pobożności z błogosławieństwem cichych, są przedmioty i czynności, które są przypisywane darom i błogosławieństwom. W tym ujęciu drugie błogosławieństwo odpowiada darowi pobożności „ze względu na to, że cichość usuwa przeszkody w uczynkach petyzmu, czyli pobożności”<sup>45</sup>. Należy oczywiście pamiętać o terminologicznej zmianie w przejściu od *devotio* do *donum pietatis*.

Bycie cichym - dla św. Tomasza z Akwinu - nie oznacza bycie ugrzecznonym i nieodzywającym się człowiekiem. Cichość rozumie on jako łagodność<sup>46</sup>, która przeciwstawia się gniewności<sup>47</sup> i nie pozwala przekroczyć złotego środka<sup>48</sup>. Łagodność jest właściwa człowiekowi i pomaga w czasie wzburzenia emocjonalnego zachować podjętą drogę. Akwinata wskazuje, że to właśnie brak umiaru w gniewie godzi w łagodność<sup>49</sup>. Nie chodzi tu o gniew sam w sobie, ale o nadmiar, który staje się wadą gniewności<sup>50</sup>. Łagodność jest cnotą i składnikiem cnoty głównej, którą jest dla niej umiarkowanie<sup>51</sup>, jednocześnie Akwinata zalicza ją także do błogosławieństw i owoców<sup>52</sup>. Łagodność pomaga unikać zła i stawiać opór nieuporządkowanym popędom<sup>53</sup>. To znaczy, że utrzymuje człowieka na właściwym torze nakierowanym ku Bogu przez usuwanie przeszkód, a dokonuje to na dwa sposoby:

- 1) poprzez zmniejszenie gniewu przywraca człowiekowi panowanie nad samym sobą,
- 2) poprzez regulowanie wzburzenia (gniewu), który sprzeciwia się prawdzie<sup>54</sup>.

---

<sup>45</sup> ST, II-II, q. 121, a. 2, co.: „inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis”.

<sup>46</sup> Dar pobożności sprawia, że człowiek nie wybucha nieuzasadnionym gniewem. Por. ST, III, q. 39, a. 6, ad 4. Tomasz porównuje człowieka łagodnego do zwierzęcia, które pozwala się oswoić, łagodząc porywcze reakcje.

<sup>47</sup> Por. ST, I, q. 21, a. 1, ad 1.

<sup>48</sup> Por. ST, III, q. 15, a. 9, ad 2.

<sup>49</sup> Por. ST, I-II, q. 60, a. 2, co.

<sup>50</sup> Por. ST, II-II, q. 157, a. 1, ad 3.

<sup>51</sup> Por. ST, II-II, q. 157, a. 3, co.

<sup>52</sup> Por. ST, II-II, q. 157, a. 2, ad 3.

<sup>53</sup> Por. ST, II-II, q. 157, a. 4, co.

<sup>54</sup> Por. ST, II-II, q. 157, a. 4, ad 1.

Człowiek dzięki łagodności staje się „przyjemnym Bogu i ludziom”<sup>55</sup>, ponieważ dąży do usunięcia zła, które zagraża bliźniemu. To samo dzieje się także w przypadku pobożności, miłosierdzia i łaskawości, a różnica wynika z intencji, która temu towarzyszy: w pobożności wynika to z stosunku do Boga, w miłosierdziu ze współczucia, w łagodności z przeciwstawieniem się gniewliwości, a w łaskawości z miękkości ducha przed zbyt surową karą<sup>56</sup>. Człowiek cichy, czyli łagodny, to taki, który pomimo trudnych okoliczności zewnętrznych i wewnętrznych potrafi zachowywać podjętą drogę i pozostaje wierny podjętej decyzji, którą obrał ze względu na Boga<sup>57</sup>.

## Wnioski

Pobożność dla Tomasza z Akwinu to cnota, którą określa jako *devotio*. Jej istotą jest sprawność woli („ochoczość”, jak przetłumaczono *prompte* z określenia tej cnoty), która wyjaśnia szereg działań podejmowanych w perspektywie celu ostatecznego. Życie ukierunkowane na Boga poprzez podporządkowanie (powierzenie, oddanie) wszystkich sfer ludzkiego życia na służbę Bożą. Jednocześnie Akwinata wskazuje, że pod natchnieniem Ducha Świętego pobożność staje się darem pietyzmu (*donum pietatis*). To dar, który przewyższa cnotę pobożności i sprawia, że ludzkie czyny wynikają już nie z relacji do Boga-Stwórcy: początku i celu ludzkiego życia, ale z synowskiego uczucia: relacji do Boga, który jest Ojcem.

Pierwszy wniosek, który rodzi się z tej podwójnej perspektywy, to poszerzenie rozumienia człowieka od postrzegania jego wyjścia od Boga będącego źródłem istnienia człowieka do powrotu do Niego jako Ojca, by przytoczyć podstawowy klucz interpretacyjny *exitus-reditus* stosowany do wyjaśnienia struktury „Sumy teologii”, a przecież odnoszący się do całościowej perspektywy hermeneutycznej Tomaszowej teologii. W ten sposób św. Tomasz wpisuje refleksje nad pobożnością w odwieczny zamysł Boga, który stworzył człowieka i zaprosił go do udziału w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. Pobożność, która przynależy do kultu, jest drogą prowadzącą do uczestnictwa w życiu Boga. Pod wpływem daru Ducha Świętego każdy człowiek zostaje usynowiony.

Drugi wniosek, który rodzi się z analizy połączenia daru pietyzmu z błogosławieństwem cichych, czyli łagodnych, zwraca uwagę na fakt, iż pobożność sama w sobie nie daje gwarancji łatwego pokonania drogi do Boga. Potrzebna jest

<sup>55</sup> ST, II-II, q. 157, a. 4, ad 2.

<sup>56</sup> Por. ST, II-II, q. 157, a. 4, ad 3.

<sup>57</sup> Więcej na temat łagodności jako, zdaniem św. Tomasza, cechy wyróżniającej człowieka posiadającego *manusetum natura*, por. P. Roszak, *Proprium hominis. La persona y su vida moral en los comentarios biblicos de Tomás de Aquino*, „Sapientia”, LXXIII (2017), 109 – 134.

człowiekowi łagodność usuwająca przeszkody, które człowiek może napotkać w swoim życiu. Potrzebna jest człowiekowi łaska, która pomoże mu utrzymać właściwy tor pomimo różnych trudności zewnętrznych, ale także i wewnętrznych. Tomaszowe odczytanie pobożności ukazuje Boga, który jest nie tylko początkiem i celem ludzkiego życia, ale również Ojcem troszczącym się o swoje dzieci w czasie ich drogi powrotnej do Niego.

## Literatura

- Andrzejuk, A., *Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” I (2012), s. 123-148.
- Boff, C., *União de teologia e piedade no pensamento e na vida de São Tomás de Aquino*, „Revista Eclesiástica Brasileira 72/286 (2012), s. 437-448.
- Cessario, R., *Religion and the gifts of the Holy Spirit*, „Nova et Vetera” 15/4 (2017), s. 983-998.
- Curran, J.W., *The Thomistic Concept of Devotion [1]*, „The Thomist” 2 (1940), s. 410-443.
- Curran, J.W., *The Thomistic Concept of Devotion [2]*, „The Thomist” 2 (1940), s. 546-580.
- Hittinger, J. P., *On Meekness, Piety and Reconciliation*, w: *The Beatitudes, Christ's programme for evangelisation for all time and for every culture*, Vatican City 2015, s. 108-120.
- Horvat, S. – Roszak P., *Is Religion Only Utilitarian? Evolutionary Cognitive Science of Religion Through a Thomistic Lens*, „Theology and Science” 3 (2020), s. 475-489.
- Huzarek, T., *Dziedzictwo cnoty oraz teoria uczestnictwa w kontekście „obyczajowego przyspieszenia”*, *Studia Gdańskie* 34 (2014), s. 59-68.
- Huzarek, T., *Experimental Cognition of God in the Commentary on the Gospel of St. John according to Thomas Aquinas*, *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 14 (2015), s. 238-256.
- Klooster, A., *Aquinas on the Beatitudes: Reading Matthew, Disputing Grace and Virtue, Preaching Happiness*, Leuven 2018.
- Ku, B., *God the Father in the Theology of St. Thomas Aquinas*, New York 2013.
- Machowski, A., *O sprawiedliwości, czyli o pierwszeństwie budowania cnoty usprawniającej ludzkie relacje, zanim nastąpi uzdrowienie systemu rządów*, „Ateneum Kapłańskie” 166/3 (2016), s. 479-488.
- Mróz, M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.
- Roszak, P., *Mute Sacrum. Faiths and its Relation to Heritage on the Camino de Santiago*, „Religions” 11 (2020), 70.
- Roszak, P., *Proprium hominis. La persona y su vida moral en los comentarios bíblicos de Tomás de Aquino*, „Sapientia” LXXIII (2017), s. 109-134.
- Roszak, P., *Exegesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de santo Tomás de Aquino*, „Salmanticensis” 61 (2014), s. 301-323.
- Świeżawski, S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. i oprac. zbiorowe (wg tomów): J. Bardan, F.W. Bednarski, S. Belch, A. Głazewski, R. Kostecki, S. Piotrowicz, t. 1-35, Londyn 1963-1998.
- Vijgen, J., *Biblical Thomism: Past, Present and Future*, „Angelicum” 3 (2018), s. 371-398.





S. MAŁGORZATA PAGACZ USJK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

ORCID: 0000-0003-4504-9142

## „*Fiat, magnificat* i służba”. Podstawy duchowości maryjnej w pismach św. Urszuli Ledóchowskiej

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-007](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-007)

Streszczenie: Artykuł przedstawia podstawy duchowości maryjnej w pismach św. Urszuli Ledóchowskiej. Według założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego słowa: „*fiat, magnificat* i służba” wskazują na to, co fundamentalne w naśladowaniu Matki Bożej, która jest wierną służebnicą Pana, otwartą na Boże plany i zamysły, przyjmującą wolę Boga i zgadzającą się na Jego prowadzenie, przekraczające ludzką zdolność rozumienia i pojmowania. Triada „*fiat, magnificat* i służba” prezentuje kluczowe słowa, które stanowią życiowy drogowskaz dla wszystkich wierzących i pozwalają przybliżyć się do misterium Matki Zbawiciela oraz spojrzeć na Jej relacje z Bogiem i z ludźmi.

Słowa kluczowe: duchowość chrześcijańska, Matka Boża, Urszula Ledóchowska, służba, *fiat*

## „*Fiat, Magnificat* and Service”. The Bases of a Marian Spirituality in the Writings of Saint Ursula Ledóchowska

Abstract: This article presents the bases of a Marian spirituality in the writings of St. Ursula Ledóchowska. According to the foundress of the Congregation of the Ursuline Sisters of the Agonizing Heart of Jesus, the words: “*fiat, magnificat* and service” point to what is fundamental in following the Mother of God, who is a faithful handmaid of the Lord, open to God’s plans and intentions, accepting God’s will and His guidance, which exceeds human ability to understand and comprehend. The triad “*fiat, magnificat* and service” provides the key words that constitute a signpost for the lives of all believers

and allow them to come closer to the mystery of the Mother of the Saviour and to look at Her relationship with God and with people.

Keywords: Christian spirituality, Mother of God, Ursula Ledóchowska, service, *fiat*

## Wprowadzenie

Matka Urszula Ledóchowska (1865-1939), założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, została zapytana przez młodą siostrę ze swej rodziny zakonnej o to, czym jest świętość i co robić, by ją osiągnąć w urszulańskim życiu, które samo w sobie jawiło się tej dopiero rozpoczynającej zakonną drogę osobie bardzo prostym. Otrzymała takie oto wskazanie: „Odpowiem ci krótko: świętość nasza urszulańska to każdego dnia na nowo i coraz pełniej – *fiat, magnificat* i służba”. Pytająca zdziwiła się, że to tylko tyle. Natomiast św. Urszula odpowiedziała jej z uroczym uśmiechem: „To aż tyle!”<sup>1</sup>.

Przywołane wydarzenie z życia św. Urszuli rzuca jasne światło na jej duchowość maryjną, odsłania miłość i szacunek, jakimi założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego darzy Matkę Najświętszą. Droga do świętości wskazana przez św. Urszulę jest więc ściśle związana z osobą Matki Bożej. Niniejszy artykuł ukazuje znaczenie tych trzech zasadniczych słów stanowiących podstawę duchowości maryjnej zawartej w pismach matki Ledóchowskiej. Wskazuje zarazem, na czym – według św. Urszuli – polega naśladowanie Maryi, nie tylko w życiu zakonnym, ale również ogólniej: w życiu chrześcijańskim. W tej perspektywie okazuje się, że słowa: *fiat, magnificat* i „służba” są słowami kluczowymi, które stanowią drogowskaz dla wszystkich wierzących, pozwalają przybliżyć się do misterium Matki Zbawiciela oraz spojrzeć na Jej relacje z Bogiem i z ludźmi.

### 1. *Fiat*

Maryjna ścieżka urszulańska rozpoczyna się od słowa *fiat*<sup>2</sup>. Słowo to nieodłącznie towarzyszy św. Urszuli Ledóchowskiej w jej duchowej drodze i zarazem kształtuje całe jej życie, poddane Bożemu prowadzeniu. Jak więc Matka Urszula

<sup>1</sup> Zob. *Miłość krzyża się nie lęka... Listy Julii Ledóchowskiej – bł. Urszuli i wspomnienia o niej*, red. A. i T. Szafransey, Warszawa, 1991, s. 221.

<sup>2</sup> Zob. M. Waluś, *Oryginalność mariologii św. Urszuli Ledóchowskiej w oparciu o analizę wezwania „Gwiazda Morza”*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3 (2015), s. 35.

rozumie i interpretuje znaczenie słowa *fiat*? Odwołuje się oczywiście do wydarzenia Zwiastowania (zob. Łk 1,26-38), do którego wielokrotnie powraca w swych rozważaniach, wskazaniach i przemyśleniach. Przywołuje scenę z Nazaretu, w której Maryja w dialogu z aniołem wypowiada *fiat* – „niech mi się stanie”, przyjmując Boże zaproszenie do bycia Matką Zbawiciela.

Święta Urszula rozważa, jak dochodzi do tego, że Maryja zgadza się na plany Boga wobec Niej. W jednej z medytacji (będącej ewangeliczną kontemplacją) autorka *Rozmyślań* przenosi się w duchu do domu w Nazarecie i oczami wyobraźni widzi młodą kobietę, Maryję. Wyobraża sobie, że jest noc i cisza – ustał gwar obecny w ciągu dnia, mieszkańcy miasta śpią. Maryja natomiast trwa jeszcze w skupieniu na modlitwie, przy palącej się lampce. Według św. Urszuli „dusza i serce Maryi wzniesione są wysoko, ponad tę ziemię”<sup>3</sup>. Ta atmosfera modlitwy pozwala Dziewicy z Nazaretu na otwartość wobec zamysłów Bożych. Matka Urszula wskazuje, że w rozważanym wydarzeniu anioł zwiastuje Maryi, iż zostanie Matką Boga, ale „nie oznajmia Jej, jakie koleje życia Ją czekają, jak życie Jej się ułoży – w smutku czy w radości, w poważaniu czy w upokorzeniu. Wszystko to zostaje tajemnicą dla Maryi. A Ona o nic się nie pyta, przyjmuje tę nieznaną sobie wolę Bożą i jedną ma odpowiedź na wołanie Pana: *fiat*, «niech mi się stanie»”<sup>4</sup>. Maryja przyjmuje plany Boga wobec Niej. Nie szuka siebie, ale oddaje się do dyspozycji Bogu. Wypowiedziane przez nią słowo *fiat* nie jest ani wyrażone lekkomyślnie, ani pod wpływem chwilowych emocji – nie jest słowem bez głębszego znaczenia. To właśnie słowo staje się realnym czynem w życiu Maryi.

Co więcej, św. Urszula zauważa, że wypowiedzenie przez Maryję *fiat* nie oznacza końca, lecz stanowi dopiero początek. Dziewicę z Nazaretu czeka wiele trudnych prób, wynikających z powiedzenia Bogu „tak”. *Fiat* Maryi nie jest jednorazowe, nie jest ograniczone tylko do jednego momentu i jednego miejsca. Matka Boża w całym swoim życiu, we wszystkich wydarzeniach potrafi zgadzać się na wolę Boga, wolę Miłości. We wszystkich doświadczeniach, zwłaszcza tych najtrudniejszych, przyjmuje z zaufaniem i z postawą uważnego rozeznawania to, co się wydarza. Autorka *Rozmyślań* zauważa, że według Ewangelii Niewiasta z Nazaretu wypowiada słowo *fiat* swymi ustami tylko raz, ale niezliczoną ilość razy powtarza je sercem, duszą i czynem. Tak dzieje się w Betlejem, kiedy mieszkańcy miasteczka zamykają przed Maryją swoje drzwi i nie chcą znaleźć miejsca dla Kobiety, która spodziewa się narodzin Dziecka. A gdy Ona i Józef znajdują już schronienie w ubogiej stajence, pomiędzy zwierzętami, Maryja znów z wdzięcznością wypowiada w sercu *fiat*, przyjmując wszelkie dane Jej warunki i okoliczności. Podobnie podczas

<sup>3</sup> U. Ledóchowska, *Rozmyślania dla Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. T. 1*, Pniewy 2000, III/IV 2.

<sup>4</sup> Tamże, V 23.

ucieczki do Egiptu, gdy „niepewna przyszłość w czarnych barwach stawiała Jej przed oczyma, pokorne *fiat* uspokajało strwożoną duszę”<sup>5</sup>. Matka Boża przeżywa bolesny dramat wszystkich rodziców, szukając zaginionego Syna przez trzy dni. Lecz i w tej ciężkiej sytuacji, pełnej obawy i niepewności, przyjmuje to trudne doświadczenie z poddaniem się woli Bożej. Również w codziennym życiu w Nazarecie, wśród pracy i w zwykłych obowiązkach, z ufnością powtarza swoje *fiat*<sup>6</sup>. Po zakończeniu publicznej działalności Jezusa Maryja przeżywa udrękę, patrząc na Jego cierpienie i ukrzyżowanie. Wydarzeniem najtragiczniejszym w życiu Matki Bożej jest bowiem męka i śmierć Jej Syna. U stóp krzyża stoi w boleści, którą trudno opisać. Jednak i wtedy przyjmuje wszystko z całkowitym oddaniem się Bogu. W czasie wszystkich prób, umocniona łaską Ducha Świętego, pozostaje wierna wypowiedzianemu Bogu w Zwiastowaniu: „tak”. Święta Urszula zwraca uwagę, że Matka Bolesna w cichym powtarzaniu swego *fiat* znalazła heroizm męczeństwa<sup>7</sup>. A wszystko to jest zgodne z prorocstwem Symeona, według którego miecz boleści przeszyje Serce Matki Bożej. W każdej z wymienionych sytuacji Matka Najświętsza łączy swą wolę z wolą Bożą, w której zanurza całą swą istotę i tam odnajduje pokój wśród zmagania, niepokoju i wątpliwości, konsekwentnie szukając chwały Bożej.

Według św. Urszuli, w wypowiedzianym przez Maryję słowie *fiat* zawiera się Jej umiejętność rezygnacji z siebie, odejścia od swych upodobań i planów oraz widoczne pragnienie, by swoją miłującą Boga wolę łączyć zawsze i wszędzie z wolą Bożą. Autorka *Rozmyślań* wskazuje, że do takich postaw zdolny jest jedynie ten, kto ma głęboką wiarę. Silna wiara i zaufanie Bogu pozwalają wejść na drogę, która jest nieznaną. Matka Ledóchowska pisze:

„Bóg jest naszym Ojcem, który nami się opiekuje czulej niż matka swym dzieckiem, a matka zawsze wie lepiej od dziecka, czego mu do szczęścia potrzeba. Gdybyśmy o tym pamiętały, czy nie oddawałybyśmy się bez trosk w ręce tego dobrego Ojca, wierząc, że to, czego On dla nas chce, lepsze jest niż to, czego my chcemy? Nie znamy przyszłości, nie wiemy, co nas czeka. Nam nieraz to właśnie wydaje się pożądaną godną, co w przyszłości może być dla nas zgubą i nieszczęściem. Czemu nie naśladować małego dziecka, które w objęciach matki niczego się nie boi, matce ufa bez granic i dlatego we wszystkim jest uległe jej woli? Czemu nie naśladować owieczki, która krok w krok postępuje za pasterzem, dając się prowadzić swemu przewodnikowi według jego woli? A ile szczęścia, ile pokoju kryje się w zupełnym poddaniu się rządzeniom Bożym bez buntu, bez szemrania, z pewnością w sercu, że trzymając się drogi woli Bożej, idę drogą bezpieczną!”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Zob. tamże.

<sup>7</sup> Zob. tamże.

<sup>8</sup> Tamże.

Patrząc na postawę Maryi, pełną wiary, zaufania Bogu i rezygnacji z siebie, św. Urszula dochodzi do przekonania, że wola Boża i chętnie jej przyjmowanie jest największym dobrem dla każdego człowieka. Nikt nie wie bowiem, co tak naprawdę doprowadzi go do pełnego szczęścia. Jedynie Bóg to zna i chce prawdziwego dobra człowieka. Stąd płynie pewność zaufania, spokojne oddanie się i wewnętrzny pokój.

Pan Bóg we wszystkim prowadzi człowieka wierzącego do tego, aby porzucił swoje nieuporządkowane przywiązania i to, co wypływa z *ego*, aby był gotowy zrezygnować z własnych zamierzeń na rzecz planów Boga, na rzecz Miłości. Matka Urszula jest wewnętrznie pewna, że takiego właśnie prowadzenia Bożego doświadczyła w swoim życiu Maryja. O wydarzeniu Zwiastowania i znaczeniu oderwania się od własnych planów tak pisze Mistrz Eckhart: „Kiedy Maryi ukazał się anioł, żadne z nim rozmowy nie uczyniłyby z Niej Bogarodzicy. Ale gdy tylko się wyrzekła swej woli, zaraz się stała Matką Słowa Przedwiecznego, w tej samej chwili poczęła Boga”<sup>9</sup>. Taka perspektywa patrzenia na postawę Maryi jest bardzo bliska św. Urszuli, która wskazuje, że poprzez rezygnację z własnej woli na rzecz przyjęcia woli Boga dochodzi się do pełni prawdziwego człowieczeństwa. Bez tego oderwania się od swego „ja” nie można mówić o zjednoczeniu z Bogiem. Ten, kto zdobędzie się na oddanie całej swej woli Bogu, kto ze względu na miłość do Boga staje się wolny wewnętrznie i zewnętrznie, zaczyna doświadczać i rozumieć, czym jest chrześcijańskie życie. W przeciwnym wypadku trwa on w zamknięciu, w więzieniu swych egoistycznych upodobań i planów. W tej perspektywie jedno „Zdrowaś Maryjo...”, odmówione w duchu wyrzeczenia się samego siebie, jest lepsze niż 150 psalmów wypowiedzianych bez tej postawy<sup>10</sup>. Najlepsze co człowiek może zrobić, to – na wzór Maryi – oddać się Bogu ze wszystkim, co ma i nie niepokoić się o to, co On z tym robi, zostawiając Mu swobodę działania.

Święta Urszula zaleca, by stawiać sobie pytania, które pozwolą człowiekowi wierzącemu zobaczyć w prawdzie swoją zdolność do otwartości na Boże prowadzenie. Prosi swoje córki duchowe, by pytały Maryję, na ile naśladowują Jej zgodzanie się z wolą Bożą:

[Maryjo], czy Twoje: *fiat, niech mi się stanie* też jest nieustannie w moim sercu, w woli, na ustach i w moim życiu całym? Czy wola moja niczego innego nie pragnie, jak tylko tego, co Bóg chce? Czy idę za radą Apostoła, który mówi: „Wszystkie wasze troski złożcie Nań, bo On ma staranie o was” (1 P 5,7)? A ja jeszcze tyle się trapię, frasuję, niepokoję, boję się tego, owego, ile może bezsennych nocy spędzam w przewidywaniu jakiejś klęski, jakiegoś nieszczęścia... Dlaczego? To wszystko niepotrzebne, bo i tak stanie się, jak Bóg chce, a to właśnie

<sup>9</sup> Mistrz Eckhart, *Traktaty. Pouczenia duchowe. Księga Boskich pocieszeń. O człowieku szlachetnym. O odosobnieniu. Legendy*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 35.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 36.

będzie dla mnie dobre, więc nawet gdybym mogła, nie zmieniałabym woli Bożej, bo wiem, że jest lepsza od mojej<sup>11</sup>.

Wzór postawy gotowości na przyjmowanie tego, co Bóg chce, można więc – według św. Urszuli – odnaleźć w Matce Zbawiciela. Dlatego Święta prosi Maryję, aby to Ona uczyła prawdziwego pokoju, który jest udziałem tego, kto nie pragnie niczego innego, jak tylko woli Boga. Wola Boga jest najlepsza i dlatego warto ją przyjmować tak, jak Matka Pana: z ufnością, bez granic i z pokornym *fiat*. „Bóg mi jest Ojcem, On najlepiej mnie prowadzi, więc woli Jego oddaję się bez zastrzeżenia!”<sup>12</sup> – stwierdza św. Urszula i poleca modlić się o wierne wypełnianie woli Bożej. Zachęca, by prosić o tę łaskę Matkę Bożą: „Matko moja, naucz mnie pragnąć z całego serca złączenia woli mojej z wolą Jezusa, z wolą Ojca niebieskiego, a wtedy Jezus będzie bardzo blisko mnie, a ja Mu też będę bardzo bliska. Niczego więcej nie pragnę, jak tylko wiernego spełniania woli Bożej!”<sup>13</sup>. Błaga zarazem Maryję, aby to Ona pokazywała, jak najściślej łączyć swoją wolę z wolą Bożą.

Postawa rozeznawania i przyjmowania woli Boga ma – według św. Urszuli – szczególne znaczenie w życiu zakonnym. Co więcej, Maryja wskazuje osobom konsekrowanym, jak być gotowymi na opuszczenie tego, do czego jest się najbardziej przywiązany – jak umieć zostawić człowieka, miejsce czy zajęcie. „Nie szukać siebie, ale Jezusa!”<sup>14</sup> – w ten sposób autorka *Rozmyślań* charakteryzuje właściwe chrześcijańskie nastawienie do rzeczywistości, które zarazem określało całe życie Matki Zbawiciela. Człowiek, który konsekwentnie dąży do szukania woli Boga i chce ją realizować, staje się bliski Bogu. Dlatego św. Urszula prosi w modlitwie Maryję: „Matko moja, naucz mnie pragnąć z całego serca złączenia woli mojej z wolą Jezusa, z wolą Ojca niebieskiego, a wtedy Jezus będzie bardzo blisko mnie, a ja Mu też będę bardzo bliska”<sup>15</sup>.

Ponadto, wierzący wypowiada słowo *fiat* każdorazowo w modlitwie „Ojczy nasz”, które zawiera w sobie zgodę na wypełnienie się woli Boga w jego życiu, podobne jak Maryja wypowiedziała je w Zwiastowaniu. Dla matki Ledóchowskiej było jasne od samych początków jej życia zakonnego, że chrześcijanin, a zwłaszcza człowiek poświęcony Bogu na własność, jest powołany nie tylko do przyjmowania tego, co niesie życie, a co jest od niego niezależne, lecz także do uczestnictwa w drodze i doświadczeniach Zbawiciela. W liście z 8 lutego 1888 roku, gdy siostra Urszula miała niespełna 23 lata, napisała do swojej rodzonej siostry Marii Teresy: „Czy sądzisz, że dlatego wstąpiłam do klasztoru, by radować się swoim życiem? Kto miałby pomagać naszemu Zbawicielowi dźwigać ciężar krzyża, jeśli nie Jego oblubienice? Chociaż nawet zewnątrz czy wewnątrz pozwala nam teraz mieć

<sup>11</sup> U. Ledóchowska, *Rozmyślenia*, V 23.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże, I 9.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

współdział w Jego cierpieniach – *fiat voluntas tua*”<sup>16</sup>. Pragnienie naśladowania Chrystusa przenikało osobę św. Urszuli i sprawiało, że na Jego wzór dążyła do umiłowania woli Ojca niebieskiego.

## 2. *Magnificat*

Kolejnym słowem, które św. Urszula uważa za kluczowe na drodze naśladowania Matki Bożej, jest *Magnificat*. *Magnificat* to hymn radości i uwielbienia Boga, wypowiedziany przez Maryję wychwalającą moc działania Bożego w Jej życiu. Powtarzany jest przez wierzących „pragnących, tak jak Ona, znaleźć swe szczęście w samym Bogu, i to nie tylko w jasnych chwilach życia, ale i wtedy, gdy czarne chmury zgromadzą się na naszym niebie, gdy niepokój duszą miota i gryząca troska przyniciecie”<sup>17</sup>. Święta Urszula wyjaśnia, że duch Maryi raduje się, widząc i podziwiając pełnię łask, jakie Bóg na Nią zlał, i ta radość na trwałe zostaje w Jej sercu i umyśle. Podkreśla, że jak słowo *fiat*, tak i *Magnificat* nie jest wypowiedziane przez Matkę Zbawiciela tylko raz. Ono obecne jest stale w życiu Maryi, w różnych Jej doświadczeniach, nawet w najboleśniejszych chwilach pod krzyżem Syna. Słowa: „Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim” (Łk 1,46-47) nie przestają ani na chwilę dźwięczeć w duszy Maryi, nawet wtedy, gdy bardzo cierpi. „Pod krzyżem stanęła mężna, odważna, z sercem przeszytym mieczem boleści, Królowa męczenników, ale w duszy Jej obok strasznego cierpienia znajdowało się i miejsce dla świętej w Bogu radości”<sup>18</sup> – wskazuje św. Urszula. *Magnificat* Maryi wytycza duchową drogę dla każdego chrześcijanina. Autorka *Rozmyślań* pisze, że życie wierzącego powinno być jednym nieustannym *Magnificat*, a od Maryi warto uczyć się, jakim sercem zanosić do Boga ten hymn wdzięczności<sup>19</sup>.

„Niech serce me nie buntuje się przy każdym cierpieniu, ale niech zawsze i za wszystko zasyła ku niebu dziękczynne *Magnificat*, pochodzące z głębi kochającej duszy”<sup>20</sup>. Tym zdaniem św. Urszula opisuje postawy Maryi, do jakich zaproszony jest każdy wierzący. Zdolność do uwielbienia wszechmocnego Boga, niezależnie od trudności osobistych przeżyć, jest oznaką bezinteresownej miłości Boga. Matka Najświętsza potrafi oderwać się od siebie i we wszystkich okolicznościach żyć uwielbieniem Wszechmogącego. Święta Urszula wskazuje, że w tym przejawia się prawdziwa pokora Maryi – ta właśnie pokora Dziewicy z Nazaretu „ściągnęła na

<sup>16</sup> J.-U. Ledóchowska, *Listy 1885-1907. Część 1: 1885-1889*, Warszawa 2013, s. 158.

<sup>17</sup> Tamże, *Rozmyślania*, V 19.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Zob. tamże, V 24.

<sup>20</sup> Tamże, V 31.

świat Boskiego Syna”<sup>21</sup>, który nie mógł jakby oprzeć się uniżeniu Maryi. Najgłębsze Jej uniżenie przyciągnęło do siebie Boży Majestat<sup>22</sup>. Autorka *Rozmyślań* zwraca uwagę, że w hymnie *Magnificat* Maryja uczy pokory – pokazuje, że Bogu nie podoba się pycha człowieka<sup>23</sup>. *Magnificat* Matki Bożej jest więc nie tylko pieśnią uwielbienia, ale i pokory. Święta Urszula zauważa, że słowa Maryi: „Błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia” (Łk 1,48) nie świadczą o braku pokory – Matka Pana nie szuka wyniesienia na ziemi ani chwały dla siebie, lecz chętnie chce „być najniższa i ostatnia”<sup>24</sup>.

Pieśń *Magnificat* jest również nazwana przez św. Urszulę hymnem „świętego, Bożego szczęścia”<sup>25</sup>. Według Matki Ledóchowskiej uwielbienie Boga w niej zawarte rodzi w człowieku wierzącym prawdziwą i głęboką radość, nawet pośród problemów i trudności. Szczęście, które było udziałem Maryi, przejawia się w cichej pogodzie ducha i stałym uśmiechu na ustach, choć łza jest obecna w sercu<sup>26</sup>. W tym miejscu św. Urszula wskazuje na wartość stałej pogody ducha, która jest „promieniem szczęścia Bożego na zewnątrz”<sup>27</sup> i stanowi zarazem prawdziwą cnotę, cenną pokutę i owocne apostołstwo. „Powinnam wpatrywać się w przykład mej Matki [Bożej] i usilnie dążyć do stałej pogody ducha, do świętego wesela duszy w Bogu – zawsze, wszędzie, bez względu na zewnętrzne okoliczności”<sup>28</sup> – pisze autorka *Rozmyślań* i zaznacza, że ten stały uśmiech nie jest czymś łatwym.

Radość, utożsamiana z dobrym humorem, jest prosta i naturalna, gdy człowiek nie ma zmartwień i problemów, gdy wszyscy go kochają, a jego plany i zamierzenia układają się pomyślnie. Jednak gdy na horyzoncie życia pojawiają się czarne chmury, gdy nadchodzą różne kłopoty, trudności i rozczarowania, gdy brakuje sił, wtedy „niełatwo przezwyciężyć przygnębienie towarzyszące smutkowi, niepokój wypływający z trosk gryzących; niełatwo zachować pogodę ducha i mieć uśmiech serdeczny dla wszystkich do nas się zbliżających”<sup>29</sup>. Największym wyzwaniem jest zachować głęboką radość, promieniującą także na innych, w sytuacjach, które nie dają powodu do żadnego zadowolenia. „To wymaga panowania nad sobą, to jest prawdziwym uczynkiem pokuty, trudniejszym do wykonania aniżeli używanie włosiennicy i innych narzędzi pokutnych”<sup>30</sup> – stwierdza św. Urszula, przekonana, że pogoda ducha jest zarazem realnym umartwieniem. Aby wytrwać w stałej pogodzie ducha, autorka *Rozmyślań* zachęca, by zwracać się do Matki Najświętszej

<sup>21</sup> Tamże, t. 2, IX 1.

<sup>22</sup> Zob. tamże.

<sup>23</sup> Zob. tamże, IX 9.

<sup>24</sup> Tamże, t. 1, V 27.

<sup>25</sup> Tamże, V 19.

<sup>26</sup> Zob. tamże.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.



– Przyczyny naszej radości. To Ją warto prosić o łaskę „świętego wesela duszy”<sup>31</sup>, dlatego też św. Urszula modli się: „Matko moja, Maryjo, uproś mi (...) to szczęście wewnętrzne, które daje Bóg. Wszak mogę się zawsze cieszyć, bo zawsze mogę być złączona z moim Jezusem”<sup>32</sup>. Komunia z Bogiem, świadomość pełnienia woli Bożej, realizacja swego powołania oraz ufne przyjmowanie trudności i cierpień<sup>33</sup> – to, zdaniem św. Urszuli, źródła radości i prawdziwego szczęścia, których można uczyć się od Maryi.

Naśladowanie Matki Najświętszej wypowiedającej pieśń uwielbienia *Magnificat* jest niekiedy realnym trudem i niemałym umartwieniem. Uwielbienie Boga wymaga więc głębokiej wiary, a wiara – jak stwierdza św. Urszula, jeszcze przed swoim wstąpieniem do klasztoru – wtedy „jest najwyższa, gdy bez odczuwalnej pociechy, bez światła w sercu, jednak się wierzy”<sup>34</sup>. Podobnie jest z radością chrześcijańską, która najgłębsza i najtrudniejsza jest w doświadczeniach, które nie dają powodów do pozytywnych perspektyw i przyjemnych odczuć. Pogoda ducha rozumiana w ten sposób posiada zarazem znaczenie apostoelskie. „Myślę, że wszyscy, którzy pragną, by Bóg był kochany, powinni być zawsze pogodni, aby pokazać, że służą dobremu Panu, którego jarzmo jest naprawdę słodkie”<sup>35</sup> – pisze s. Urszula, będąc młodą zakonnica. Zdaniem Świętej nic tak nie przemawia do obojętnych w wierze, do niewierzących, jak widok osoby zawsze pogodnej, emanującej radością pomimo przeciwności i trudów życia. Taka postawa sama w sobie wskazuje na zaufanie Bogu i wiarę w to, że cała rzeczywistość nie zamyka się w tym widzialnym świecie.

### 3. Służba

Naśladowanie Matki Zbawiciela wyraża się również w postawie służby. W tym kontekście św. Urszula bezpośrednio nawiązuje do wyznania Maryi wypowiedzianego podczas wydarzenia Zwiastowania: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa” (Łk 1,38), które jest zarazem hasłem Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego<sup>36</sup>. Matka Ledóchowska wielokrotnie pisze o fundamentalnym znaczeniu tych słów, szczególnie bliskich siostronom urszulankom. Według św. Urszuli naśladowanie Maryi, Jej postaw i cnót

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Zob. J. Hadryś, *Ewangelizacja przez radość w świetle doświadczeń i pism św. Urszuli Ledóchowskiej*, w: *Św. Urszula Ledóchowska. Kobieta w Kościele i społeczeństwie*, red. M. Krupecka, W. Misztal, Kraków 2015, s. 118-125.

<sup>34</sup> J.-U. Ledóchowska, *Listy 1885-1907. Część 1: 1885-1889*, s. 119.

<sup>35</sup> Tamże, s. 150.

<sup>36</sup> Zob. też, *Pisma zakonne*, Pniewy 2000, s. 40; też, *Rozmyślania. T. 1, III/IV 2*.

jest największym dowodem miłości do Niej<sup>37</sup>. Być wierną służebnicą Pana na wzór Matki Najświętszej to przede wszystkim być zawsze gotową na spełnianie Jego woli – niezależnie od tego czy ta wola jest przyjemna i korzystna, czy też przynosi trud i cierpienie. Święta Urszula w *Testamencie* poleca swym duchowym córkom: „Bądźcie na wzór Maryi zawsze, w każdej życia okoliczności, cichymi służebnicami Pańskimi, które zawsze wolę Bożą przyjmują, jakakolwiek by ona była, z uśmiechem na ustach, z *fiat* i *Deo gratias* w sercu, choć nawet łza w oku – jak Maryja!”<sup>38</sup>. Służyć Bogu to dla św. Urszuli pełnić Jego najświętszą wolę bez względu na okoliczności życia, osobiste preferencje i własne uczucia. Służba, o której pisze Matka Ledóchowska, nie znajduje się w pierwszej kolejności na płaszczyźnie działania – nie jest jedynie robieniem czegoś, nawet bardzo dobrego i pożytecznego. Służba Bogu wypływa z umiłowania Go oraz tego, czego On chce, w czym On ma swoje upodobanie<sup>39</sup>. Nie zawsze jest to łatwe – św. Urszula zachęca siostry, by prosiły Maryję: „O Matko, naucz nas być zawsze cichymi służebnicami Pańskimi, pragnącymi jedynie, by wola Pana, nie własna nasza wola, się stała”<sup>40</sup>. Każdy kto, chce służyć Bogu, z otwartością i gotowością przyjmuje i realizuje Jego plany oraz zamysły.

Pojęta w ten sposób służba Bogu jest zarazem dla św. Urszuli istotą życia chrześcijańskiego, a zwłaszcza zakonnego. „Tak, mój Jezu (...) zawsze muszę być gotowa do służby, do spełnienia Twojej woli. Każde skinienie Twoje jest dla mnie rozkazem, bom tu przysłała na to, by wiernie Tobie służyć”<sup>41</sup> – stwierdza Matka Urszula, świadoma swego powołania i zobowiązań podjętych w zakonie z miłości do Zbawiciela. Dlatego nie chce używać swej woli przeciwko woli Bożej, lecz pragnie służyć Bogu jak najwierniej. Święta Urszula wskazuje, że nie chodzi jedynie o to, by wypełniać to, co zewnętrznie nakazane, lecz ważne jest jak się to czyni<sup>42</sup>. Zaznacza, że istotne jest, by umieć wewnątrz utożsamić się z tym, co zadane, by przyjąć z miłością i z zaufaniem do Boga też to, co trudne, tak jak Matka Najświętsza. „Najlepszym nabożeństwem do Maryi jest – być na Jej wzór cichą, wierną, pokorną służebnicą Pańską, powtarzającą ciągle sercem i czynem: Oto ja – niech mi się stanie – jak Bóg chce, jak Bóg chce!”<sup>43</sup> – przekonuje św. Urszula.

Człowiek, który służy Bogu czyni to jako wyraz swej miłości do Zbawiciela. Autorka *Rozmyślań* pyta: „Czy Tobie, Panie mój, (...) służba moja jest potrzebna?”. I odpowiada: „Nie, nie, ja Jezusowi nie jestem wcale potrzebna”<sup>44</sup>. Słowa te pokazują, że – zgodnie z myślą św. Urszuli – służba Bogu w rzeczywistości jest przywilejem

<sup>37</sup> Zob. też, *Pisma zakonne*, s. 40.

<sup>38</sup> Tamże, s. 40-41.

<sup>39</sup> „Pokora moja względem Boga musi się więc objawiać w cichym przyjmowaniu wszystkiego z ręki Ojca niebieskiego, a mego Pana, bez względu na to, czy to dla mnie jest miłe, czy nie. Jak Ty chcesz, o Panie, jam Twoja służebnica, uczyni ze mną według woli Twej”, też, *Rozmyślania. T. 1*, V 15.

<sup>40</sup> Tamże, *Pisma zakonne*, s. 41.

<sup>41</sup> Tamże, *Rozmyślania. T. 1*, III/IV 2.

<sup>42</sup> Zob. tamże.

<sup>43</sup> Tamże, *Pisma zakonne*, s. 41.

<sup>44</sup> Tamże, *Rozmyślania. T. 2*, VI 17.

człowieka, który w ten sposób może okazać miłość wszechmocnemu i potężnemu Stwórcy, będącemu źródłem wszelkiego dobra i szczęścia; może wyrazić swą wdzięczność Chrystusowi, który cierpiał i oddał swe życie na krzyżu dla zbawienia wszystkich ludzi. Aby to zrozumieć konieczna jest prawdziwa pokora.

Według św. Urszuli służba Bogu na wzór Maryi musi być jednocześnie służbą ludziom, zgodnie ze słowami Ewangelii: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40), na które powołuje się autorka *Rozmyślań*<sup>45</sup>. Matka Ledóchowska przypomina o tym wielokrotnie, zwracając uwagę na to, że jeśli ktoś nie kocha bliźniego, znajdującego się obok, to nie może miłować Boga, którego nie widzi (zob. 1 J 4,20). „Nie Kocham Jezusa prawdziwie, jeśli Mu nie służę w bliźnich moich”<sup>46</sup> – konstatuje Święta. Dla niej samej jest to oczywiste od jej młodzieńczych lat. Przed wstąpieniem do klasztoru w liście do swej przyjaciółki Ilse pisze: „Staram się, jak mogę, by Jemu [Bogu] służyć w moich bliźnich. Jego w drugich czcisz, Jemu się w nich poddawać”<sup>47</sup>. Chrześcijanin jest więc sługą wszystkich tych, z którymi ma do czynienia – w konsekwencji szanuje każdego człowieka i zachowuje pokorę. Święta Urszula podkreśla znaczenie miłości bliźniego, dobroci, uczynności i gotowości do niesienia pomocy. Zwraca siostrom uwagę, by służyć chętnie – „nie tylko wtedy, kiedy ta służba, to oddanie usługi mnie nic nie kosztuje, nie przeszkadza, nie krzyżuje moich planów, ale i wtedy, kiedy jest to dla mnie niewygodne, połączone z pewną przykrością, męczące”<sup>48</sup>. Prawdziwa miłość objawia się w czynie<sup>49</sup>, a w sposób wyraźny potwierdza to życie Matki Najświętszej.

Autorka *Rozmyślań* wskazuje, że wyrazistym przykładem służby jest postawa Matki Zbawiciela podczas wesela w Kanie Galilejskiej (zob. J 2,1-11). Maryja jest Tą, która dostrzega potrzeby i braki, potrafi wyczuwać niepokoje ludzi i jest wrażliwa na innych. Według św. Urszuli warto uczyć się od Matki Bożej tej delikatności uczuć, która sprawia, że odgaduje Ona cierpienia, troski i bóle serca ludzkiego. Maryja nie myśli o sobie, potrafi zauważyć problematyczną sytuację i zająć się wybawieniem innych z zakłopotania. Święta Urszula wyciąga stąd wniosek, który jest wskazaniem dla każdego wierzącego: naśladowanie Matki Bożej w Jej służbie wymaga zapomnienia o sobie, by móc odczuwać to, co innym może sprawiać ból, kłopot czy przykrość. Kto jest zajęty sobą i myśli tylko o sobie, ma oczy jakby zamknięte na potrzeby, troski i cierpienia innych. Matka Pana uczy, jak żyć dla innych, szukać ich szczęścia i poświęcić się dla nich<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Zob. tamże, t. 1, V 15.

<sup>46</sup> Tamże, t. 2, VIII 33.

<sup>47</sup> Taż, *Listy 1885-1907. Część 1: 1885-1889*, s. 96.

<sup>48</sup> Taż, *Rozmyślenia. T. 1*, XII 6.

<sup>49</sup> Zob. tamże, T. 2, VIII 33.

<sup>50</sup> Zob. tamże, t. 1, I. 30; K. Kowalik, *Maryja wzorem posłuszeństwa i służby według św. Urszuli Ledóchowskiej*, w: *Polka w Europie. Święta Urszula Ledóchowska*, red. M. Chmielewski, Z. Zdybicka, M. Ziółkowska, Lublin 2005, s. 57.

„Pamiętaj, że mamy być gotowe na pójście do wszystkich Elżbiet świata, choćby na krańce ziemi”<sup>51</sup> – takie zalecenie zostawia św. Urszula swym duchowym córkom. Zgodnie z jej myślą naśladowanie Matki Bożej w Jej postawie służby to bycie dyspozycyjnym względem Boga, tak by On mógł posługiwać się swym sługą. Autorka *Rozmyślań* zaleca, by kontemplować Matkę Bożą i w dialogu z Nią rozeznawać, do czego wzywa Bóg: „Matko, często, bardzo często zwracać będę ku Tobie moje oczy i pytać siebie, jakby Maryja na moim miejscu i w takich okolicznościach postąpiła – i sama tak postąpię, mimo trudności i choć to sprzeciwić się będzie mej naturze. Oto służba moja – wpatrywać się w mą Panią i naśladować Ją”<sup>52</sup>. Święta Urszula przestrzega przed narzekaniem i przed traktowaniem służby jako koniecznego, przymuszonego obowiązku<sup>53</sup>.

Służba Maryi to ponadto posługa macierzyńska. Święta Urszula w swych pismach nieustannie przypomina, że Maryja jest Matką – nie tylko Matką Chrystusa, ale Matką każdego człowieka, gdyż Zbawiciel, odchodząc z tego świata, podarował Ją jako Matkę umiłowanemu uczniowi, a w nim – każdemu, kto zechce Ją przyjąć. Wierzący w Chrystusa jest więc wezwany, by w swoim życiu przyjąć Maryję za swoją Matkę. Autorka *Rozmyślań*, medytując wydarzenia, które miały miejsce pod krzyżem Zbawiciela, pisze tak:

„Maryja zrozumiała wolę Boskiego swego Syna. Odtąd będzie miała tyle dzieci, ile będzie ludzi na świecie do końca świata; stanie się Matką biednych synów Ewy, biednych pielgrzymów na tym łez padole. Jak bolesne musiały być te słowa dla serca Maryi właśnie w tej strasznej chwili, gdy Jezus ją żegnał. Opuszczał ten świat, a na swym miejscu zostawiał Matce swej nas – biedne, nędzne robaczki ziemskie. Jaka to zamiana! Ale Matka Najświętsza i na tę wolę Boskiego swego Syna jedną ma w duszy odpowiedź: *Fiat*, „niech mi się stanie według słowa twego”. I bierze na siebie obowiązki Matki względem każdej duszy, za każdą z nich będzie się modliła, bo wszystkie chciałyby przyprowadzić Boskiemu swemu Synowi do królestwa niebieskiego”<sup>54</sup>.

Macierzyńska służba Maryi objawia się więc na nowo w pełni pod krzyżem. Jest to zarazem przyjęcie zobowiązania do troski o zbawienie każdego człowieka. Naśladowanie Maryi właśnie w tym aspekcie św. Urszula poleca szczególnie swoim duchowym córkom, którym przykazuje, by zawsze starały się prowadzić innych do Chrystusa i dawać im poznać nieskończoną dobroć Serca Jezusowego<sup>55</sup>. Mają stawać się matkami duchowymi na wzór Matki Najświętszej.

<sup>51</sup> *Miłość krzyża się nie lęka*, s. 221.

<sup>52</sup> U. Ledóchowska, *Rozmyślania*. T. 2, VII 9.

<sup>53</sup> Zob. tamże, VIII 7.

<sup>54</sup> Tamże, t. 1, III/IV 44.

<sup>55</sup> Zob. też, *Pisma zakonne*, s. 63.

„Jeżeli każdy chrześcijanin powinien Bogu służyć, to zakonnica musi szczególnie do tego się poczuwać, że jest i ma być wierną służebnicą Pańską”<sup>56</sup> – stwierdza Matka Ledóchowska. Za największą radość uważa bycie przez Boga powołaną do wyłącznej Jego służby<sup>57</sup>. Jako młoda siostra zakonna wyznaje: „Nie mogę sobie wyobrazić większego szczęścia na świecie niż radość służenia Zbawicielowi w stanie zakonnym. Nie mam też żadnego pragnienia poza tym, by kochać Pana płomienną miłością”<sup>58</sup>. Święta Urszula wskazuje, że służba ta ma różnorakie oblicza – przede wszystkim to: modlitwa, pokuta, miłość i praca<sup>59</sup>. Najlepsza służba Boża to wierne wypełnianie woli Bożej<sup>60</sup>, której szuka się na modlitwie, na wzór Maryi<sup>61</sup>.

## Zakończenie

Zgodnie z myślą św. Urszuli Ledóchowskiej, trzy słowa: *fiat, magnificat* i służba wskazują na to, co fundamentalne w naśladowaniu Matki Bożej, która jest wierną służebnicą Pana, otwartą na Boże plany i zamysły, przyjmującą wolę Boga i zgadzającą się na Jego prowadzenie, przekraczającą ludzką zdolność rozumienia i pojmowania. Matka Boża daje wzór postawy uwielbienia Boga we wszystkich okolicznościach życia: radosnych, zaskakujących, trudnych czy bolesnych. Jest całkowicie oddana Bogu Ojcu, Synowi oraz Jego dziełu zbawienia i napełniona Duchem Świętym. W centrum Jej życia znajduje się Chrystus. Pokora Maryi sprawia, że jest Ona zawsze gotowa być tam, gdzie Bóg pragnie Ją mieć.

Święta Urszula w swych pismach poświęca wiele miejsca rozważaniom dotyczącym Matki Najświętszej oraz modlitwom, prośbom i błaganiom skierowanym do Niej. W słowach „*Fiat, magnificat* i służba” ukazuje w precyzyjnym skrócie maryjną drogę urszulańską. Z pewnością triada ta nie wyczerpuje piękna ani bogactwa osoby Matki Zbawiciela ukazanej w dziełach założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Co więcej, te trzy kluczowe słowa nie obejmują całej duchowości maryjnej ani pełnej prawdy o naśladowaniu Maryi. Trzeba jeszcze zaznaczyć, że św. Urszula pisze również o wzorowaniu się na Matce Zbawiciela w macierzyńskiej trosce o prowadzenie człowieka do Jej Syna, o naśladowaniu Jej głębokiej i niewzruszonej wiary, niezachwianej nadziei oraz czystej miłości do Boga, a w Nim – do wszystkich ludzi.

<sup>56</sup> Tamże, s. 79.

<sup>57</sup> Zob. też, *Listy 1885-1907. Część 1: 1885-1889*, s. 116.

<sup>58</sup> Tamże, s. 154.

<sup>59</sup> Zob. też, *Pisma zakonne*, s. 79 i 137.

<sup>60</sup> Zob. też, *Rozmyślenia. T. 2, IX 20*.

<sup>61</sup> Zob. tamże, t. 1, III/IV 2.

Zgodnie z konstatacją św. Jana Pawła II, św. Urszula „wyprowadziła swoje czasy”<sup>62</sup>. Stwierdzenie to jest też w pełni prawdziwe, gdy odniesie się je do refleksji dotyczących Matki Bożej, zawartych w pismach założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Święta Urszula przedstawia bowiem Maryję jako Matkę Jezusa, bliską także każdemu człowiekowi, doświadczającą radości, trudności i cierpień. W sposobie ukazywania Matki Zbawiciela św. Urszula wyprowadziła więc Sobór Watykański II, który w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* zwraca uwagę na rolę Maryi, Bogurodzicy, w historii zbawienia i w Kościele. Konstytucja widzi Maryję jako osobę szczególnie umiłowaną i wybraną przez Boga, będącą zarazem wzorem dla członków Kościoła, znakiem niezawodnej nadziei i pociechy; Jej macierzyństwo w ekonomii łaski trwa nieustannie<sup>63</sup>. Sobór Watykański II zauważa zarazem to, co św. Urszula stale podkreśla w swoich pismach: Maryja, zgadzając się na słowo Boże, stała się Matką Jezusa; całym sercem przyjęła zbawczą wolę Bożą i całkowicie poświęciła samą siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu swego Syna<sup>64</sup>.

## Literatura

- Hadryś, J., *Ewangelizacja przez radość w świetle doświadczeń i pism św. Urszuli Ledóchowskiej*, w: *Św. Urszula Ledóchowska: Kobieta w Kościele i społeczeństwie*, red. M. Krupecka, W. Misztal, Kraków 2015, s. 118-134.
- Jan Paweł II do Urszulanek Serca Jezusa Konającego, red. J. Olech, M. Krupecka, Warszawa 2008.
- Kowalik, K., *Maryja wzorem posłuszeństwa i służby według św. Urszuli Ledóchowskiej*, w: *Polka w Europie. Święta Urszula Ledóchowska*, red. M. Chmielewski, Z. Zdybicka, M. Ziółkowska, Lublin 2005, s. 43-59.
- Ledóchowska J.-U., *Listy 1885-1907. Część I: 1885-1889*, Warszawa 2013.
- Ledóchowska, U., *Pisma zakonne*, Pniewy 2000.
- Ledóchowska, U., *Rozmyślenia dla Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego*, t. 1, Pniewy 2000.
- Ledóchowska, U., *Rozmyślenia dla Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego*, t. 2, Pniewy 2000.
- Miłość krzyża się nie lęka. Listy Julii Ledóchowskiej – bł. Urszuli i wspomnienia o niej*, red. A. i T. Szafraniec, Warszawa 1991.
- Mistrz Eckhart, *Traktaty. Pouczenia duchowe. Księga Boskich pocieszeń. O człowieku szlachetnym. O odosobnieniu. Legendy*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987.
- Polka w Europie. Święta Urszula Ledóchowska*, red. M. Chmielewski, Z. Zdybicka, M. Ziółkowska, Lublin 2005.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Poznań 2002.
- Św. Urszula Ledóchowska: kobieta w Kościele i społeczeństwie*, red. M. Krupecka, W. Misztal, Kraków 2015.
- Waluś, M., *Oryginalność mariologii św. Urszuli Ledóchowskiej w oparciu o analizę wezwania „Gwiazda Morza”*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3 (2015), s. 27-46.

<sup>62</sup> Jan Paweł II do Urszulanek Serca Jezusa Konającego, red. J. Olech, M. Krupecka, Warszawa 2008, s. 23.

<sup>63</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 53-62.

<sup>64</sup> Tamże, nr 56.

ARTYKUŁY

---

*Nauki humanistyczne*





TONE SVETELJ

Boston College  
USA

## Contemporary Dedication to Awareness as Compared to the Legacy of St. Ignatius' Examen

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-008](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-008)

**Abstract:** The rising interest in awareness is a modern phenomenon which can be interpreted as an attempt to reconstruct, what seems to be an extremely important but still missing aspect in our lives in a secular society. True awareness is a rare quality which goes beyond simple self-awareness and growth in attentiveness. True awareness allows us to become aware of our own strengths and weaknesses, become less judgmental, more proactive, emotionally more mature and open to a metareality: love, compassion, creativity, personal evolution. This modern interest in awareness in many ways overlaps with the Ignatian examen as a way of finding God and God's blessings in our daily life. The focus of the examen is much more than awareness of past events; it is the moment of deep connection with God in the present moment.

**Keywords:** awareness, mindfulness, Ignatian examen, God's presence

## Współczesna fascynacja świadomością w porównaniu z dziedzictwem egzaminu św. Ignacego

**Streszczenie:** Rosnące zainteresowanie świadomością jest zjawiskiem współczesnym, które można interpretować jako próbę rekonstrukcji tego, co wydaje się niezwykle ważnym, ale wciąż brakującym aspektem naszego życia w świeckim społeczeństwie. Prawdziwa świadomość to rzadka cecha, która wykracza poza zwykłą samoświadomość i wzrost uwagi. Prawdziwa świadomość pozwala nam uświadomić sobie własne mocne i słabe strony, stać się mniej krytycznymi, bardziej proaktywnymi, bardziej dojrzałymi emocjonalnie i otwartymi na metarzeczywistość: miłość, współczucie, kreatywność, rozwój osobisty. To współczesne zainteresowanie świadomością pod wieloma względami pokrywa się z egzaminem ignacjańskim jako sposobem

na znalezienie Boga i Bożych błogosławieństw w naszym codziennym życiu. Przedmiotem badania jest coś znacznie więcej niż świadomość przeszłych wydarzeń; jest to moment głębokiego połączenia z Bogiem w chwili obecnej.

Słowa kluczowe: świadomość, uważność, rachunek ignacjański, obecność Boża

## Introduction

The importance of awareness in general, and its benefits in particular, call for our attention on different levels: as a necessary activity in our daily life, as an object of scientific investigation, or simply as something curious if not exotic. By practicing awareness, we can organize our cluttered way of thinking, support our mental health, improve our physical wellbeing, impact our happiness and inner fulfilment, strengthen our general health, improve relationships, and even increase our productivity. In short, awareness allows us to see the world differently and to grow and flourish into a more fulfilled life. This article explores the background of the resurgence of awareness in our time. Why does such desire and a need to practice awareness exist today? Is there a place for awareness within Christian spirituality?

### 1. Rise of Awareness

The most general definition of awareness is a state of being conscious of something, or the ability to directly know and perceive, feel or be cognizant of an event. Awareness is also described as the capacity of our mind that reminds us of our environment, and the ability that focuses attention to our surroundings. Awareness is frequently associated with mindfulness, which can be described as the act of being present, appreciating surroundings, being still and calm. Many texts use awareness and mindfulness in an interchangeable way. They are intrinsically connected, even though performing different functions. When meditating, for example, our mind can easily wander. In such a moment, our awareness allows us to become aware of this wandering and alerts us to return to meditation. This return becomes the task of mindfulness.

If awareness and mindfulness are relatively fresh in our conversation, they have existed for centuries in the Buddhist tradition and in its teaching. By meditating and practicing awareness/mindfulness, we can expand our spiritual capacities, and connect with the deeper aspects of our interior journey. Once more in touch with our inner self, we should be better able to discern how to continue with our life, and consequently, reach a higher level of true meaning and purpose.

D. Chopra in his book *Metahuman: Unleashing Your Infinite Potential* states that awareness is much more important than intelligence or a high IQ. Being smart does not immunize us from living unconsciously, driven by habits, fixed beliefs, opinions, peer-group values and old conditioning. It is awareness that leads us beyond fixed beliefs and opinions towards a metareality, which is free from old mental constructions and enables us to make better choices. It is this new awareness which brings us closer to the most valued things: love, compassion, curiosity, creativity, personal evolution<sup>1</sup>.

Besides one's personal development, there is a rising interest in awareness within the scientific world as well as in the fields of psychology, therapy, education, pedagogy, religion, spirituality, philosophy, neuroscience, economy, racism, politics, cultural studies, and time management. With this, one might state that the post-modern life is becoming more and more aware that something very important has been missing in our life perception. Despite the pre-dominant objective, pragmatic, emotionless and many times fragmented scientific approach, we, as intelligent and spiritual beings, are rediscovering that it is impossible to grasp entirely the complexity of our existence. As scientific and objective as we try to be, we are aware that there is something still missing. This missing piece is extremely important for our existence. The post-modern mind is in many ways able to fragment, analyze and deconstruct the traditional structures and forms of meaning, but much less efficient in replacing them with something more meaningful and life-giving. If this is the case, one might pose the hypothesis that the growing attractiveness of awareness is an attempt to reconstruct what is important and meaningful in our life, and to re-discover the cosmos/universe as a complex, orderly and beautiful system or arrangement, the opposite of chaos.

## 2. Fashionable Awareness

Either searching for higher efficiency or deeper meaning of life, we should immerse ourselves into awareness, which creates a higher level of confidence, creativity, sounder decisions, stronger relationships, more effective communication, increased profit and much more. With awareness, we should come to know better our own strengths as well as our weaknesses, become more open minded, less judgmental, have a better insight into our beliefs, become more proactive, more efficient in our stress and time management. Self-awareness is also the key component of emotional intelligence, which allows for better control and handling our emotions.

---

<sup>1</sup> D. Chopra, *The Importance of Being Aware*, <https://deepakchopra.medium.com/the-importance-of-being-aware-3308e2918020> [5/7/2021].

These claims are based on an underlying assumption that a higher level of awareness will help us qualitatively improve our life. Despite these fashionable benefits, the fact remains that awareness does not necessarily or automatically lead to positive results. Just simply having more information, our behavior frequently remains the same, or might even lead towards negative activities. For example, the American government's billion-dollar National Youth Anti-Drug Media Campaign launched in 1998, with the goal to inform youth about the dangers of drugs, made many young people more likely to smoke weed (Singal). Similarly, calorie counting with the help of modern sophisticated devices collects much information about daily consumption of calories, but does not necessarily empower us to eat healthier or improve our physical activities. It can happen that a new collection of information leads us simply to the opposite side. It is true that having more information about gender-based violence can raise awareness of a disturbing norm in a community, but it can, at the same time, reaffirm the perpetrator's belief that their violent behavior will remain without repercussion<sup>2</sup>.

The way forward is not negligence of awareness as such, but understanding that awareness in terms of having more information does not necessarily motivate us to act differently or better. Our decision-making process cannot be reduced to a simple awareness of ourselves, without taking into consideration cognitive shortcuts, personality traits, past experiences, social cues, habits, needs, emotions and other non-intellectual factors, which profoundly shape our way of thinking and acting<sup>3</sup> (Williams). To illustrate this with an example, let us talk about obesity. With the present amount of new data about obesity, our society should have solved this health challenge. But the reality is that we are still far from a satisfying solution. Awareness leads to change only when it is attached to the self-awareness, which is intrinsically connected with the core values of our life. What brings people to the point of change is connection with their core values, expressed either as their personal beliefs, intrinsic motives or transcending purposeful issues. For example, when we become profoundly aware about the value of our health or perhaps of father's absence in the life of his children because of his obesity, a change in eating habits will occur.

---

<sup>2</sup> E. L. Paluck i in., *Social Norms Marketing Aimed at Gender Based Violence: a Literature Review and Critical Assessment, Conducted for the International Rescue Committee, May 2010*, <http://static.squarespace.com/static/5186d08fe4b065e39b45b91e/t/52d1f24ce4b07fea759e4446/1389490764065/Paluck%20Ball%20IRC%20Social%20Norms%20Marketing%20Long.pdf> [2/7/2021].

<sup>3</sup> S. Williams, *Self-Awareness and Personal Development*, <http://www.wright.edu/~scott.williams/skills/selfawareness.htm> [2/8/2021].

Based on 10 separate investigations with nearly 5000 participants, T. Eurich concluded that “self-awareness is a truly rare quality; we estimate that only 10-15% of the people we studied actually fit the criteria”<sup>4</sup>. In her research, she distinguishes two levels of self-awareness: internal (one’s own values, passions, aspirations, thoughts, feelings, strengths, weaknesses), and external self-awareness (how other people view us). Contrary to popular belief, we do not always learn from our experiences and self-awareness. In addition, expertise in one area can prevent questioning assumptions, which might lead us to false confidence and self-knowledge. Simple self-awareness remains only one side of the truth, if not balanced by competing and distinct external viewpoints. How other people see us, their benevolent but critical feedback, are as important as our internal self-awareness. Sometimes we simply do not have access to many unconscious thoughts, feelings, and motives, or our perception of them might be simply our own invention, based on our bias, whatever “insights”, contradictory evidences, unproductive negative thoughts, fears, insecurities, and similar. For this reason, honest external feedback becomes critical in the development of our self-awareness and personal growth, especially if it is based more on *what* and less on *why* something happened. The *why* approach leads to rationalization and the potential denial of what happened, while the *what* approach helps us grasp what really happened.

### 3. The Legacy of the Ignatian Examen

If there is a strong interest in the relevance of awareness, either on a scientific level or on a level of personal development, the awareness phenomenon as such is not something completely new in our time. As mentioned previously, awareness is one of the key components of Buddhism, which today is gradually influencing the Western mind, both in Europe and in the Americas. Interest in awareness has much older roots and can be easily traced back to the Stoic tradition more than two thousand years ago. Within the timeframes of European Humanism and the Renaissance, from 14<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> Century, the brilliant minds of that time looked for more original ways of articulating moral and civic perspectives as well as values which would be a strengthening guidance in life. Many of them believed that return to ancient Greek wisdom would be the right direction. This was also the time of spiritual and religious renewal, as this attests to the high number of saints from that historical period. Their spiritual concerns were finding new and refreshing ways of connection with God and belonging to the Church, creating new forms of being together and living

---

<sup>4</sup> T. Eurich, *What Self-Awareness Really is (and How to Cultivate It)?*, <https://hbr.org/2018/01/what-self-awareness-really-is-and-how-to-cultivate-it> [4/7/2021].

a more meaningful daily life amidst the turmoil of the tectonic changes of the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> century. It seemed that the previous traditional solutions were unable to nourish sufficiently the unquiet of people's hearts and minds.

A special place among these saints belongs to St. Ignatius of Loyola (1491-1556), the founder of the Jesuit order. His deepest spiritual insights are described in his pivotal work *the Spiritual Exercises*. In this writing, one can find the most important principles of Ignatian spirituality for the members of the Jesuit order as well as for laypeople desiring to deepen their relationship with God. The book, as such, includes a compilation of meditations, prayers, discernment, and contemplative practices, which will become the foundation of Ignatian spirituality. These spiritual practices were practical answers to real-world problems. Ignatius did not invent these practices; he discovered certain principles which he knew were true because he observed how these principles helped people on their spiritual journey<sup>5</sup>.

A special chapter in *the Spiritual Exercises* is the exercise called the Examen, known as well as the *Daily or Ignatian Examen*. The purpose of this exercise is to review our present past in order to find God and God's blessings in our daily life. This prayer is based on conviction central to the Hebrew and Christian faith that we live a life in dialogue with God, who wants to communicate with us<sup>6</sup>. Ideally at noon and in the evening, or at least at the end of the day, the practitioner reviews his/her day in order to become aware of God's presence in his/her daily life. So, the Examen can be primarily described as an exercise of awareness regarding what is going on in one's life. The focus of the examen is not a search for moral weakness and sins in terms of examination of one's conscience; the focus of the examen is everything that has happened in one's life.

The presence of God or our experience of God should not be limited to specific consecrated spaces or buildings, or to well organized periods of time, retreats, spiritual exercises, or residing in a monastery. By using a more secular language, our search for the fullness of life should not be focused so much on something over there outside us; the fullness of life can be found only within us. Through encounters with the depths of our hearts, we find the most meaningful answers and consequently the quietness of our own hearts. As Augustine writes at the beginning of his *Confessions*, "...our hearts are restless till they rest in Thee"<sup>7</sup>. More than 1000 years after Augustine, Ignatius, with new emphasis, states that God is to be found in every day encounters with other people, challenges, disappointments, delights, regular work, as well as in our thoughts, feelings and concerns. Nothing in our lives

<sup>5</sup> J. Manney, *A Simple Life-Changing Prayer*, Chicago 2011, s. 7-8; I. Platovnjak, *The importance of imagination in Ignatian spirituality*, "Bogoslovska smotra" 88/4 (2018), s. 1036-1044.

<sup>6</sup> D. Hamm, *The Ignatian Examen, Praying Backward Through Your Day*, "Catholic Spiritual Practices", eds. C. M. Griffith, T.H. Groome, Brewster/Massachusetts 2012, s. 103.

<sup>7</sup> Augustine, *Confessions*, trans. by F. J. Sheed, Indianapolis/Cambridge 2006. s. 3.

is so insignificant that it does not deserve God's attention and presence<sup>8</sup>. In short, Ignatius teaches us to go into the world and find God in all things.

The originality of the Ignatian examen is the method of becoming aware of what is going on in our life. If we become aware of them, our simple every day experiences are the privileged occasions for our meeting with God. However, awareness of these experiences is not the final goal of the daily examen, but only the starting step of something much larger. The goal of the examen is not simply to become aware of our life and eventually of God's presence in our events. Practicing awareness should lead us to a different kind of thinking and acting, shaped according to God's will<sup>9</sup>.

#### 4. The Structure of Examen

The Daily examen is a five-step exercise or routine, built on simple but extremely insightful elements. The goal of this paragraph is not to present a detailed analysis of each one of these elements, but simply to present the structure and complexity of the Examen, which is much more than a simple exercise of awareness. The following presentation is based on T. M. Gallagher's book *The Examen Prayer*<sup>10</sup>.

The initial step is usually described as a short prayer of gratitude and thanksgiving for all things that we are grateful for, and it does not matter whether they are big or small. To enter into this state of gratitude, we should recollect and calm down in the midst of daily routine in order to become aware of God's bounty in our life. However, the first step does not end with the awareness of God's goodness; this awareness should immediately lead to thanksgiving, i.e., our response in the face of God's goodness. At this point, Ignatius is very specific when stressing the importance of gratitude. Our failure to recognize the good things, the graces, and the gifts received from God is the cause, beginning and origin of all evils and sins<sup>11</sup>. The examen begins with what is most fundamental in our spiritual lives, i.e., what God does for us and our gratitude in return.

The second step is a short invocation for help and guidance during the review of the day. The second step is a creation of the pure intention which will help us see what God does in our life: it is all about God's grace. Creation of this intention and petition for help opens our poverty to the outpouring of God's grace and love, which

---

<sup>8</sup> J. Manney, *A Simple Life-Changing Prayer*, Chicago 2011, s. 6.

<sup>9</sup> I. Platovnjak, *Goodness and health: the culture of goodness. Synthesis philosophica*, Online Edition No. 1 (2017) 79-92, s. 87-89.

<sup>10</sup> T. G. Gallagher, *The Examen Prayer, Ignatian Wisdom for Our Lives Today*, New York 2006, s. 57-112.

<sup>11</sup> Ibid. s. 59.

will enable us to do all things. In other words, the fruitful practice of the examen does not depend primarily on our own efforts; the insight and transforming power are essentially God's grace within us. Through this grace we can see what God has inspired us to wish and desire. In this grace, we will receive a deeper insight into God's concrete workings in our life, into our interior movements opposed to God's work and into a deeper level of inner freedom.

The third step presents moment by moment review of the events as well as of the inner emotional states of the past day. This review is much more than an external superficial overview or an intellectual remembering of what happened, and it is far from a moral evaluation or a judgment of the events in terms of good and bad. The review is an exercise of actual awareness and recollection of the past events as they happened, with an attentive focus on the moments of consolation and desolation, of thoughts arising from them, and of spiritual desires arising in the heart (Spiritual Exercises 317) The aim of this step is to clearly identify in our daily experiences what is of God and what is not. By doing so, we grow in spiritual freedom, freedom from deception and freedom to say yes to God's love.

The fourth step is the act of contrition and our humble asking for forgiveness of sins and for healing of past mistakes (Spiritual Exercises 43). Letting go of and reconciliation with past events is crucial for any kind of personal or spiritual growth. The best we can do from our side is asking for forgiveness, which becomes simply the gateway to a much more important reality, i.e., God's response to our petition: the welcoming kiss, the joyful celebration and the outpouring of a new life that we call forgiveness (Lk 15:20-23). So, the examen is not the self-evaluation of a heart in isolation, but rather a dialogue or conversation between two hearts. God's love sets our hearts free from self-accusation, sin and the burden of past events. There is no wonder why Ignatius emphasizes so much in the first step the importance of God's goodness and love for us. Out of this desire for communion in love, the desire for forgiveness is born. The experience of forgiveness is the experience of love, infusing in us new vitality.

The fifth and the last step is a short prayer asking for God's help how to move on in our spiritual progress. Looking back is necessary in order to look forward. Imagine the things that will most probably happen, people that I will meet and decisions that I need to take. This short overview of the events to come is an imaginary anticipation of these events, which should happen in God's presence. Our past experiences should illuminate our future and give us an insight into how to grow in our seeking God.



## 5. The Aim of the Examen

The Daily Examen is much more than a mental exercise in five steps with the goal of remembering past events. The Examen is first of all an act of gratitude for the past events of our life, which have slipped in so many ways from our awareness. By slowing down two times a day, ideally for 15 minutes at noon and in the evening, in gratitude I practice attentiveness and awareness of my past experiences, which are the space and time through which God is revealing Himself to me. Since a direct or immediate experience of God's presence in our life is a rare gift, reserved only for the few (for example, Moses at the burning bush), we should not conclude that God is not revealing to the rest of us. Even though God's presence and revelation take place continuously in our life, we are not always able to perceive it occurring. Once aware of past events, we can also become aware of God's presence and action in our life, even though only *post factum*. The moment of awareness of past events becomes at the same time the moment of discovery of God's presence in our life, which takes place simultaneously with the act of awareness. For this reason, the examen with its acts of awareness present much more than recollection of a past event; the act of the examen as such is the moment of deep connection with God in the present moment, in the most personal way. By sharing ourselves more generously with God, God reveals divine presence to us more fully. "God's presence becomes affectively alive in us through our awareness of God's self-revelation in a given moment"<sup>12</sup>.

The awareness of past events consequently leads us to finding new and better ways of co-operating with God's gifts and calling. In this way, the Examen becomes the moment of discernment and search of new ways as to how to discover what moves us closer to God.

While reviewing past events, as presented in the third step of the Examen, we are especially attentive to inner movements, i.e., experiences of consolation or desolation. Consolation in this case refers to the experience of what is deeply and genuinely good for us, our souls, that which leads us towards God and away from selfish preoccupations. Desolation on the other side refers to experiences that are not good for us, selfish events, carelessness regarding God's gifts and graces, and attachment to other things in place of God. Consolation and desolation in this case are much more than feelings of delight and despair, arising in us at any moment and beyond our active engagement. True consolation is much more than having a good feeling; true consolation is a gift that increases our faith, hope, and love.

---

<sup>12</sup> M. Conroy, *The Discerning Heart, Discovering a Personal God*, Chicago 1993, s. 63.

For this reason, the prime concern of the daily examen is not focused on conscience, but on consciousness. These two terms are often confused, misunderstood, or incorrectly used interchangeably. The concept of conscience is generally understood as the inherent ability to perceive what is right and what is wrong, and based on this perception, to control, monitor, evaluate and execute actions. The perception of what is right or wrong, good or evil, just or unjust, is shaped by the cultural, political, economic and religious understanding of values, both on the individual and collective level. The lower or higher level of conscience depends on the lower or higher level of identification with these values. Personal integration of these values into our life shapes the integrity of our life and the quality of our actions<sup>13</sup>.

If conscience is a relatively simple mechanism, this is not the case of consciousness. Consciousness is the function of the human mind that receives and processes information, crystallizes it and then stores or rejects it with the help of the five senses, reasoning abilities, imagination, emotion and memory. If the five senses enable the mind to receive information, the imagination and emotion process it, reason judges it, and finally memory stores or rejects it<sup>14</sup>.

## Conclusion

There is no doubt that growing curiosity and interest about the importance of awareness in our time is a precious opportunity, which can lead us to a higher level of inner freedom away from fixed beliefs and habits. Besides numerous benefits on a purely physiological level, awareness opens the door towards a more fulfilling life on the spiritual level. The interest in awareness is much more than curiosity about a new phenomenon; this interest is an expression of the contemporary desire to focus on the undeniable importance of the inner world, our consciousness, its education, connectedness with the human body, and above all, rediscovery of the I as the consciousness in a new light. As appealing as this rediscovery might sound, it remains shallow, if it does not open us to something that is transcending our immediate reality. It was Ignatius' intention that we discover God's all-loving presence in our life, which is the peak of our existence. With rediscovery of the consciousness and of God's all-loving presence, we want to intensify those qualities of awareness that are the most valuable and essential to our being human: compassion, curiosity, creativity, personal evolution, and above all, faith, hope and love. In this

---

<sup>13</sup> T. Slater, "Synderesis" in: *The Catholic Encyclopedia*, New York 1912, <http://www.newadvent.org/cathen/14384a.htm> [27.8.2021].

<sup>14</sup> G. Vithoulkas, D. F. Muresanu, "Conscience and Consciousness: a definition", in *Journal of Medicine and Life*, Mar 15; (7)1. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3956087/> [7/7/2021].

way, awareness enables us to step beyond our immediate reality (ego, memories, beliefs, opinions, old conditioning, mental constructions, sins) towards the source of what is the most valued, God.

## Bibliography

- Augustine, *Confessions*, trans. by F.J. Sheed, Indianapolis/Cambridge 2006.
- Conroy, M., *The Discerning Heart, Discovering a Personal God*, Chicago 1993.
- Chopra, D., *The Importance of Being Aware* <https://deepakchopra.medium.com/the-importance-of-being-aware-3308e2918020> [5/7/2021].
- Eurich, T., *What Self-Awareness Really is (and How to Cultivate It)?* <https://hbr.org/2018/01/what-self-awareness-really-is-and-how-to-cultivate-it> [4/7/2021].
- Gallagher, T.G., *The Examen Prayer, Ignatian Wisdom for Our Lives Today*, New York 2006.
- Hamm, D., *The Ignatian Examen, Praying Backward Through Your Day*, in “Catholic Spiritual Practices”, eds. C. M. Griffith, T.H. Groome, Brewster/Massachusetts 2012.
- Manney, J., *A Simple Life-Changing Prayer*, Chicago 2011.
- Paluck, E.L. et al., *Social Norms Marketing Aimed at Gender Based Violence: a Literature Review and Critical Assessment, Conducted for the International Rescue Committee, May 2010*, <http://static.squarespace.com/static/5186d08fe4b065e39b45b91e/t/52d1f24ce4b07fea759e4446/1389490764065/Paluck%20Ball%20IRC%20Social%20Norms%20Marketing%20Long.pdf> [2/7/2021].
- Platovnjak, I., Goodness and health: the culture of goodness. *Synthesis philosophica*, Online Edition No. 1 (2017) 79–92.
- Platovnjak, I., The importance of imagination in Ignatian spirituality. *Bogoslovska smotra* 88/4 (2018), 1035–1055.
- Singal, J., *Awareness is Overrated*, <https://www.thecut.com/2014/07/awareness-is-overrated.html> [2/7/2021].
- Slate, T., *Synderesis, The Catholic Encyclopedia*. New York.
- Vithoukias, G. – Muresanu, D.F., “Conscience and Consciousness: a definition”, *Journal of Medicine and Life*, Mar 15; (7)1. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3956087/> [7/7/2021].
- Williams, S., *Self-Awareness and Personal Development*, <http://www.wright.edu/~scott.williams/skills/selfawareness.htm> [2/8/2021].



ROMAN MARCINKOWSKI

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0001-9646-1191

## Kary śmierci według Miszny<sup>1</sup>

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-009](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-009)

**Streszczenie:** Miszna wymienia cztery kary śmierci: ukamienowanie, uduszenie, spalenie i ścięcie, ale tej ostatniej kary zaniechano, uznając ją za barbarzyńską. Zgodnie z tradycją karę śmierci zatwierdzał sąd składający się z dwudziestu trzech sędziów. Artykuł, opierający się na oryginalnym tekście Miszny, przedstawia w wielkim skrócie instytucje sądowe różnych typów, omawia zakres władzy sędziów, prawo procesowe, a szczególnie procedurę sądową w sprawach karnych (przesłuchanie świadków, osądzanie, wydawanie wyroków). Precyzuje, za jakie winy wymierza się określoną karę śmierci oraz podaje sposoby jej wykonania.

**Słowa kluczowe:** judaizm, Miszna, Sanhedryn, kary śmierci

## The Death Penalty According to The Mishnah

**Abstract:** The Mishnah lists four death sentences: stoning, strangulation, burning and beheading, although the latter was abandoned as it was considered barbaric. According to tradition, the death penalty was ruled by a court of twenty-three judges. The article, based on the original text of the Mishnah, briefly presents various types of judicial institutions, discusses the scope of judges' powers, procedural law, and in particular the court procedure in criminal matters (hearing witnesses, judging, issuing judgments). It specifies the faults for which the specific death penalty is imposed and describes the methods of its execution.

**Keywords:** Judaism, Mishnah, Sanhedrin, death penalty

---

<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.

## Wprowadzenie

Kopalnię wiedzy na temat systemu sądownictwa w starożytnym Izraelu, zasad organizacji trybunałów sądowych oraz reguł rządzących procedurą sądową, związanych szczególnie z karą śmierci stanowi czwarty dział Miszny *Nezikin* (Szkody), który obejmuje dziesięć traktatów. Pierwsze trzy stanowiły wcześniej jeden wyjątkowo duży traktat. Po rozdzieleniu i tak zawierają po dziesięć rozdziałów każdy. Zagadnienia poruszane w trzech pierwszych traktatach tj. *Bawa kama*, *Bawa meci'a* i *Bawa batra* skupiają się głównie na szkodach i odszkodowaniach, stąd nazwa całego działu. Omawia się tu również prawa dotyczące rzeczy znalezionych, udzielania pożyczek, dzierżawy i najmu, nabywania własności, szczególnie nieruchomości, sprzedaży majątku, zasad dziedziczenia oraz spłaty długów. Stąd też porządek ten, a w szczególności trzy pierwsze traktaty określa się niekiedy mianem kodeksu prawa cywilnego. Czwarty traktat *Sanhedrin* (Sanhedryn) stanowi kodeks prawa cywilnego i karnego. Przedstawia instytucje sądowe różnych typów, omawia zakres władzy sędziów, prawo procesowe, a szczególnie procedurę sądową w sprawach karnych (przesłuchanie świadków, osądzanie, wydawanie wyroków). Precyzuje, za jakie winy wymierza się karę śmierci oraz podaje sposoby jej wykonania. Wyjaśnia także zasady karania niegodziwego i nieposłusznego syna oraz prawa dotyczące arcykapłana i króla, wyklętego miasta oraz fałszywych proroków. Zajmuje się również życiem pozagrobowym i stanowi podstawowe źródło teologii rabinicznej na ten temat. W tym dziale Miszny wyjaśnia się też przepisy dotyczące kary chłosty i kary za krzywoprzysięstwo (*Makot*). Omawia różne rodzaje przysięg i reguły rządzące czystością rytualną (*Szewuot*). Porządek *Nezikin* zajmuje się również świadectwami mędrców składanymi w sądzie w wątpliwych sprawach (*Edujot*). Omawia się tu także zagadnienie bałwochwalstwa (*Awoda zara*). Podaje też mądrości życiowe (*Pirke Awot*) i pouczenia w sytuacji, gdy Sanhedryn lub arcykapłan podjęli błędne rozstrzygnięcia (*Horajot*).

## System sądownictwa w starożytnym Izraelu

Miszna wskazuje na trzystopniowy system sądownictwa w starożytnym Izraelu: 1) Sanhedryn lub Wielki Sanhedryn był to organ polityczny, a także organ władzy religijnej, składał się z siedemdziesięciu jeden członków, zbierał się w sprawach wielkiej wagi, np. bałwochwalstwa jednego z plemion izraelskich lub jakiegoś miasta, rozpoczęcia wojny, fałszywego proroka czy oskarżeń dotyczących arcykapłana oraz wyznaczał Małe Sanhedryny; 2) Mały Sanhedryn, czyli sąd składający się z dwudziestu trzech sędziów zajmował się głównie prawem karnym, szczególnie w sprawach zagrożonych karą śmierci oraz istniały jeszcze 3) małe trzyosobowe sądy, które rozstrzygały sprawy majątkowe, rabunkowe, dotyczące

różnych szkód mienia lub ciała, gwałtu, uwiedzenia, ale też zajmowały się sprawami niemajątkowymi dotyczącymi np. zniesławienia. Małe trzyosobowe sądy były w wielu miejscowościach i zajmowały się różnymi sprawami, np. zmierzeniem odległości od znalezionych w polu zwłok i wskazaniem sądu, który ma się tą sprawą zająć (Pwt 21, 1-9; Sot 9,1), ustalaniem początku miesiąca, a szczególnie nowego roku (Rosz Hasz 2,5-7), istniały też sądy polubowne (B Bat 10,4).

U podnóża i na samym Wzgórzu Świątynnym w Jerozolimie były trzy sądy, gdzie każdy, kto miał wątpliwości prawne, mógł przyjść, żeby je wyjaśnić:

Były tam trzy sądy: jeden zasiadał przy wejściu na Wzgórze Świątynne, jeden przy wejściu na dziedziniec świątynny<sup>2</sup> i jeden zasiadał w Sali Ciosanego Kamienia<sup>3</sup>, przychodzący [zwykle najpierw] do tego przy wejściu na Górę Świątynną i [mędrzec] mówił: ‘Ja tak to przedstawiłem<sup>4</sup>, a tak przedstawili to moi koledzy; ja tak to nauczałem<sup>5</sup>, a tak nauczali to moi koledzy’. Jeśli [sędziowie] słyszeli [nauczanie w tej sprawie]<sup>6</sup>, to wyjaśniają [dalej]; a jeśli nie [słyszeli tego], to należy udać się do tych [sędziów] przy wejściu na dziedziniec świątynny i mówi [tam mędrzec ponownie] ‘Ja tak to przedstawiłem, a tak przedstawili to moi koledzy; ja tak to nauczałem, a tak nauczali to moi koledzy’. Jeśli [sędziowie] słyszeli [nauczanie w tej sprawie], to wyjaśniają [dalej]; a jeśli nie [słyszeli tego]<sup>7</sup>, to jedni i drudzy<sup>8</sup> idą do Sądu Najwyższego, który [obradował] w Sali Ciosanego Kamienia<sup>9</sup>, ponieważ od niego wychodzi prawo dla całego Izraela<sup>10</sup>, jak napisano: ‘Z owego miejsca, które wybierze Pan’<sup>11</sup>. (Sanh 11,2).

Sprawy majątkowe<sup>12</sup> [rozstrzyga] trzech [sędziów]; rabunkowe<sup>13</sup> i [dotyczące] szkód [osobistych]<sup>14</sup> – trzech [sędziów]; [roszczeniowe dotyczące] szkód<sup>15</sup> i pół-szkód<sup>16</sup>,

<sup>2</sup> Przy bramie Wschodniej od strony dziedzińca dla kobiet, por. Mid 2,6; 5,1-4. Te dwa sądy składały się z dwudziestu trzech sędziów każdy.

<sup>3</sup> Na Wzgórzu Świątynnym, na terenie dziedzińca świątynnego, połowa budynku znajdowała się na świętym miejscu, a połowa poza nim. Mowa tu o Wielkim Sanhedrynie składającym się z siedemdziesięciu jeden członków, por. Edu 7,4; Mid 5,4.

<sup>4</sup> Mowa tu o interpretacji konkretnego punktu prawa.

<sup>5</sup> Uczniów.

<sup>6</sup> Poznali halachę w tej sprawie od swoich mistrzów.

<sup>7</sup> Nie znają halachy w tej sprawie.

<sup>8</sup> Buntowniczy mędrzec wraz z jego kolegami z jego miejscowości oraz członkowie sądu, którzy nie udzielili odpowiedzi w sprawie.

<sup>9</sup> Żeby zasięgnąć opinii z najwyższego trybunału, jakim był Wielki Sanhedryn.

<sup>10</sup> Tam rozstrzygano ostatecznie kwestie prawne i ustalono halachę, która obowiązywała cały Izrael.

<sup>11</sup> Por. Pwt 17,10.

<sup>12</sup> Dotyczące roszczeń majątkowych.

<sup>13</sup> Dotyczące kradzieży i innych form nieprawego przejęcia czyjejs własności.

<sup>14</sup> Jeśli jeden zranił drugiego, por. B Kam 8,1.

<sup>15</sup> Gdzie płaci się pełne odszkodowanie. Traktat *Bawa Kama* opierając się na Księdze Wyjścia wprowadza rozróżnienie na sprawcę szkody *tam* (nieszkodliwy) i *mu'ad* ('szkodliwy', 'stanowiący zagrożenie'). W tym ostatnim przypadku należało zapłacić pełne odszkodowanie, por. B Kam 1,4.

<sup>16</sup> W przypadku sprawy *tam*, por. wyjaśnienie wyżej.

podwójnego odszkodowania<sup>17</sup> oraz poczwórnego i pięciokrotnego odszkodowania<sup>18</sup> - trzech [sędziów; dotyczące] gwałtu, uwiedzenia<sup>19</sup> i zniesławienia<sup>20</sup>- trzech [sędziów], to są słowa rabiego Meira. Mędrcy zaś mówią: [W sprawach o] zniesławienie [rozstrzyga] dwudziestu trzech [sędziów], ponieważ mogą dotyczyć kary śmierci<sup>21</sup>. (Sanh 1,1).

## Skład Wielkiego i Małego Sanhedrynu

Wielki Sanhedryn<sup>22</sup> stanowi siedemdziesięciu jeden [sędziów], a Mały Sanhedryn dwudziestu trzech<sup>23</sup>. A skąd [wiemy], że Wielki Sanhedryn powinien mieć siedemdziesięciu jeden [członków]? Ponieważ napisano:

‘Zbierz mi siedemdziesięciu mężczyzn ze starszyny Izraela’<sup>24</sup> i Mojżesza nad nimi, co daje razem siedemdziesięciu jeden. Rabi Jehuda mówi: [Wielki Sanhedryn składa się z] siedemdziesięciu [mężczyzn]<sup>25</sup>. A skąd [wiemy], że Mały Sanhedryn składa się z dwudziestu trzech [członków]. Ponieważ napisano: ‘Zgromadzenie rozsądzi’<sup>26</sup> [i dalej] ‘zgromadzenie wybawi’<sup>27</sup>, jedno zgromadzenie rozsądzi<sup>28</sup>, a drugie zgromadzenie wybawi<sup>29</sup>, to jest już dwudziestu. A skąd wiemy, że zgromadzenie to dziesięciu [mężczyzn]? Ponieważ napisano: ‘Dokąd mam znosić to przewrotne zgromadzenie?!’<sup>30</sup>, a Jozue i Kaleb byli wyłączeni. A skąd wiemy, że trzeba dołączyć kolejnych trzech [do dwudziestu]?<sup>31</sup> Ze zrozumienia tego, co napisano: ‘Nie

<sup>17</sup> W przypadku złodzieja, por. Wj 22,3-4.

<sup>18</sup> Jeśli ktoś ukradł wołu lub owcę i zarznął to zwierzę lub je sprzedał, to za wołu płacił pięciokrotnie, a za owcę poczwórną, por. Wj 21,37; 22,1; B Kam 7,4.

<sup>19</sup> Por. Pwt 22,28-29; Wj 22,15-16; Ket 3,4.

<sup>20</sup> Jeśli mąż zniesławił żonę mówiąc, że nie znalazł u niej oznak dziewictwa, a jej rodzice dostarczyli dowód, to mąż zostaje ukarany, musi zapłacić grzywnę i nie może nigdy oddalić żony, por. Pwt 22,13-19.

<sup>21</sup> W przypadku zagrożenia karą śmierci, jeśli np. posądzono dziewczynę, że w trakcie narzeczeństwa miała relacje intymne z mężczyzną, za co groziło jej ukamienowanie, por. Pwt 22,20-21. Halacha zgodna z opinią Mędrców.

<sup>22</sup> Czyli Sąd Najwyższy.

<sup>23</sup> Co już wyżej wyjaśniono.

<sup>24</sup> Por. Lb 11,16.

<sup>25</sup> Zdaniem rabiego Jehudy, co wyjaśniono w Tosefcie, Mojżesz został wliczony w skład siedemdziesięciu. Halacha nie podziela tej opinii i jest zgodna z Pierwszym Tannaitem.

<sup>26</sup> Por. Lb 35,24.

<sup>27</sup> Lb 35,25.

<sup>28</sup> Mowa tu o rozstrzygnięciu winy nieumyślnego zabójcy i ochronieniu go przed mścicielem. Rozstrzygnąć sprawę mogło zgromadzenie dziesięciu mężczyzn.

<sup>29</sup> Drugie zgromadzenie składające się z dziesięciu mężczyzn miało wybawić zabójcę z rąk mściciela i znaleźć mu schronienie w mieście ucieczki, por. Lb 35,24-25; Szewi 10,8.

<sup>30</sup> Wiemy z tego fragmentu, że szpiegów razem z Jozuem i Kalebem było dwunastu, po ich odliczeniu pozostaje zgromadzenie dziesięciu mężczyzn, por. Lb 14,27.

<sup>31</sup> Do wspomnianych wyżej dwóch zgromadzeń po dziesięciu mężczyzn każde. Jedno z nich miało



będziesz za większością, żeby poprzeć zło<sup>32</sup>. Mógłbym zrozumieć<sup>33</sup> to, że mam być z nimi, żeby czynić dobro. Jeśli tak, to dlaczego napisano: [Nie idź] ‘za większością, żeby przechylić [wyrok]<sup>34</sup>? To znaczy, że werdykt uniewinniający nie [powinien być taki] jak werdykt potępiający, ponieważ do uniewinnienia wystarczy jeden głos [przewagi], a do potępienia [konieczna jest większość] dwóch głosów<sup>35</sup>. A [skład] sądu nie może stanowić liczby parzystej, [dlatego] dodaje się do nich jeszcze jednego, co daje dwudziestu trzech<sup>36</sup>. A ilu [mieszkańców] musi mieć miasto, żeby można było ustanowić w nim Sanhedryn?<sup>37</sup> Stu dwudziestu mężczyzn.<sup>38</sup> Rabi Nechemja mówi: Dwustu trzydziestu, co odpowiada przywódcom dziesięcioosobowych [zgromadzeń]<sup>39</sup>. (Sanh 1,6).

---

za zadanie rozsądzić winę nieumyślnego zabójcy, a drugie wybawić go z rąk mściciela i dać schronienie w mieście ucieczki.

<sup>32</sup> Por. Wj 23,2.

<sup>33</sup> W tekście oryginalnym występuje zwrot *szomea ani* – dosł. ‘słyszę’, który wprowadza figurę retoryczną pojawiającą się często w tekstach rabinicznych, służącą jako przedstawienie pozornie słusznego rozumienia tekstu, które następnie jest zaprzeczone mniej oczywistą, ale właściwą interpretacją. Używa jej Jezus w Kazaniu na Górze w celu pokazania błędnego i właściwego rozumienia tekstu Tory.

<sup>34</sup> Por. Wj 23,2.

<sup>35</sup> To znaczy, że sędziów, którzy opowiadają się za winą podsądnego, musi być o dwóch więcej niż opowiadających się za jego uniewinnieniem. Komentarze nawiązują tu do dwóch zgromadzeń dziesięcioosobowych wcześniej wspomnianych, z których jedno miało za zadanie rozsądzić winę nieumyślnego zabójcy, a drugie wybawić go z rąk mściciela i dać schronienie w mieście ucieczki.

<sup>36</sup> Do wymienionego wyżej składu sądu dodaje się jeszcze jednego, żeby uniknąć parzystej liczby sędziów, gdyż wtedy głosowanie mogłoby nie przynieść rozstrzygnięcia.

<sup>37</sup> Chodzi tu o Mały Sanhedryn składający się z dwudziestu trzech sędziów, ustanawiany w dużych miastach.

<sup>38</sup> Gemara wyjaśnia, skąd wzięła się liczba stu dwudziestu mężczyzn w miejscowości pretendującej do Małego Sanhedrynu, co ujęto w tabeli:

Mały Sanhedryn	23
Trzy rzędy po 23 uczniów mędrców (sędziów rezerwowych – Sanh 4,4)	69
Dziesięciu bezrobotnych stanowiących <i>minjan</i> do modlitwy (Meg 1,3)	10
Dwóch sekretarzy: jeden spisujący opinie obciążające oskarżonego, a drugi opinie uniewinniające	2
Dwóch pracowników sądowych do wymierzania kar i przyprowadzania pozwanych	2
Dwóch wnoszących skargę	2
Dwóch świadków (pierwsza para świadków)	2
Dwie pary świadków (druga para do podważenia świadectwa pierwszej pary i trzecia para świadków do obalenia świadectwa drugiej pary i ustalenia zeznania)	4
Dwóch zbierających jałmużnę i trzeci do nich, żeby ją rozdzielili (Pea 8,7)	3
Medyk	1
Skryba	1
Nauczyciel dzieci	1
Razem	120

<sup>39</sup> Zdaniem rabiego Nechemji każdy sędzia Małego Sanhedrynu powinien być przywódcą dziesięcioosobowego zgromadzenia, por. Wj 18,21.

## W sprawie kary śmierci orzeka dwudziestu trzech sędziów

W sprawach zagrożonych karą śmierci, tak wobec ludzi jak i wobec zwierząt, orzeka dwudziestu trzech sędziów:

Sprawy zagrożone karą śmierci [rozpatruje] dwudziestu trzech [sędziów]<sup>40</sup>. W sprawach dotyczących] zwierząt czyniących obrzydliwość<sup>41</sup> i jej doświadczających<sup>42</sup> [decyduje] dwudziestu trzech [sędziów], jak napisano: ‘zabijesz kobietę i zwierzę’<sup>43</sup>, i napisano: ‘i zwierzę [też] zabijecie’<sup>44</sup>. [W sprawie] ukamienowania wołu [orzeka] dwudziestu trzech<sup>45</sup> jak napisano: ‘Wół zostanie ukamienowany i śmierć poniesie też jego właściciel’<sup>46</sup>, tak jak w sprawie śmierci jego pana [postanawia dwudziestu trzech sędziów], tak [też i w sprawie] uśmiercenia wołu<sup>47</sup>. Wilk<sup>48</sup>, lew, niedźwiedź, leopard, pantera lub wąż<sup>49</sup>, [które zabiły człowieka, o ich ukamienowaniu decyduje] dwudziestu trzech [sędziów]. Rabi Eliezer mówi: Jeśli ktoś zabije je wcześniej, poczytuje mu się to za zasługę<sup>50</sup>. Rabi Akiwa mówi: [O] ich uśmierceniu [decyduje] dwudziestu trzech [sędziów]<sup>51</sup>. ( Sanh 1,4).

## Sprawy, o których decyduje Wielki Sanhedryn

Sprawy, o których decyduje Wielki Sanhedryn składający się z siedemdziesięciu jeden członków:

Plemię [podejrzane o bałwochwalstwo]<sup>52</sup>, fałszywego proroka<sup>53</sup> i arcykapłana<sup>54</sup>

<sup>40</sup> W procesach sądowych, w których orzeka się karę śmierci, nie może brać udział mniej niż dwudziestu trzech sędziów.

<sup>41</sup> Jeśli zwierzę miało stosunek seksualny z kobietą.

<sup>42</sup> Jeśli mężczyzna miał stosunek seksualny z samicą.

<sup>43</sup> Kpł 20,16.

<sup>44</sup> Kpł 20,15.

<sup>45</sup> Sędziów.

<sup>46</sup> Wj 21,29.

<sup>47</sup> W sprawie ukamienowania wołu orzeka dwudziestu trzech sędziów.

<sup>48</sup> Niektóre teksty opuszczają wyraz *ze'ew* - ‘wilk’.

<sup>49</sup> Mają status *mu'ad* - ‘szkodliwy’, ‘stanowiący zagrożenie’, por. B Kam 1,4.

<sup>50</sup> Zapobiega dalszemu zagrożeniu i nie trzeba już zwoływać sądu.

<sup>51</sup> Gemara wyjaśnia, że rabi Akiwa miał tu na myśli proces sądowy dla wymienionych wyżej zwierząt, które zabiły człowieka, z wyjątkiem węża, którego szybkie uśmiercenie uważa się za najlepsze rozwiązanie. Według Pierwszego Tannaity również wąż zasługuje na proces sądowy. Halacha jest zgodna z opinią rabiego Akiwy, ponieważ jego zdaniem wąż ma zawsze status *mu'ad*. Przypomnijmy, że traktat Miszny *Bawa Kama* status *mu'ad* nadaje wszystkim wymienionym tu zwierzętom, por. B Kam 1,4.

<sup>52</sup> O uznaniu za bałwochwalstwo jedno z plemion lub jego część (lub jak niżej miasto) postanawia Wielki Sanhedryn.

<sup>53</sup> Por. Pwt 18,20; B Bat 11,5.

<sup>54</sup> Co wydedukowano na podstawie Wj 18,22.

może sędzić tylko sąd składający się z siedemdziesięciu jeden; również na wojnę z wyboru<sup>55</sup> wysła się [lud] tylko na mocy postanowienia sądu siedemdziesięciu jeden. Nie można powiększyć miasta<sup>56</sup> ani poszerzyć [jego] dziedziców<sup>57</sup> bez decyzji sądu [składającego się z] siedemdziesięciu jeden [członków]<sup>58</sup>. Sanhedryny dla [poszczególnych plemion może powołać wyłącznie sąd siedemdziesięciu jeden<sup>59</sup> i ogłosić miasto bałwochwalców<sup>60</sup> może tylko sąd siedemdziesięciu jeden. Żadne miasto przygraniczne<sup>61</sup> nie może być ogłoszone miastem bałwochwalców, ani też nie ogłasza się trzech [obok siebie]<sup>62</sup>, ale jedno lub dwa<sup>63</sup>. (Sanh 1,5).

## W jaki sposób sprawdzano świadków?

W<sup>64</sup> jaki sposób sprawdzano świadków<sup>65</sup>? Wprowadzano ich<sup>66</sup> i napominano<sup>67</sup>, a następnie wyprowadzano każdego na zewnątrz<sup>68</sup>, a zatrzymywano<sup>69</sup> najważniejszego z nich i pytano go: ‘Powiedz, w jaki sposób dowiedziałeś się, że ten<sup>70</sup> jest

<sup>55</sup> Traktat Miszny *Sota* wyróżnia trzy rodzaje wojny: 1) wojnę z wyboru, która polega na atakowaniu sąsiada w celu poszerzenia własnego terytorium, 2) wojnę wynikającą z nakazu religijnego, w której walczy się z najeźdźcą, żeby wypędzić go z własnego terytorium, 3) wojnę obowiązkową lub nakazaną przez Torę, jak. np. podbijanie Kanaanu pod wodzą Jozuego. Księga Jozuego wymienia jeszcze inne rodzaje zbrojnego ruszenia, np. gdy Izraelici związani umową pokojową z Gibeonitami poszli im na pomoc, kiedy ci zostali zaatakowani przez sprzymierzonych królów amoryckich, por. Joz 10,3-7; Sot 8,7.

<sup>56</sup> Chodzi tu o Jerozolimę i dziedziniec świątynny.

<sup>57</sup> W tekście oryginalnym występuje rzeczownik w liczbie mnogiej *azarot* – ‘dziedzińce’ w odniesieniu do Wzgórza Świątynnego, por. Szewu 2,2.

<sup>58</sup> Ponieważ świętość Jerozolimy jest większa niż reszty Palestyny i dziedziców świątynnych od samej Jerozolimy, dlatego nową świętość może ustalić tylko Wielki Sanhedryn, por. Wj 25,9.

<sup>59</sup> Małe Sanhedryny, składające się z dwudziestu trzech członków, powinny być powołane w każdym z dwunastu plemion Izraela, miał je już powoływać Mojżesz, por. Pwt 16,18.

<sup>60</sup> Poszczególnych odszczepieńców osądza sąd składający się z dwudziestu trzech członków, ale w przypadku całego miasta lub większości jego mieszkańców uprawiających idolatrię sprawą musi się zająć Wielki Sanhedryn, por. Pwt 13,11 nn; B Bat 10,4 nn.

<sup>61</sup> Nie wolno ogłaszać miastem bałwochwalczym miejscowości przygranicznej, gdyż w trakcie niszczenia tego miasta można się narazić sąsiadom i zachęcić ich do podboju.

<sup>62</sup> Z powodów podanych wyżej.

<sup>63</sup> Gemara wyjaśnia, że jedno w Judei i jedno w Galilei.

<sup>64</sup> Proces sądowy polegał na wstępie na przestrzeganiu świadków przed składaniem fałszywych zeznań, a następnie odpytywaniu ich, rozpatrywaniu sprawy i wydaniu wyroku.

<sup>65</sup> Chodzi tu o procesy w sprawach majątkowych. Mimo iż prawo rabinicznie nie nakazuje sprowadzania świadków w sprawach dotyczących mienia, to jednak czyniono to po to, żeby pomóc im skupić się na sprawie, por. Kpł 24,22; Pwt 13,15; Sanh 4,1; 5,1.

<sup>66</sup> Do sądu.

<sup>67</sup> Przypominano im, że za fałszywe zeznania odpowiadać będą przed Bogiem, przed sądem i tymi, którym się w ten sposób narażą. W tekście oryginalnym zastosowano tu rdzeń hebrajski *alef-jud-mem* w koniugacji intensywnej *piel*, oznaczający dosłownie ‘grozić’, ‘straszyć’.

<sup>68</sup> Por. Sanh 7,5.

<sup>69</sup> Świadków odpytywano pojedynczo, żeby jedni drugim nie sugerowali odpowiedzi.

<sup>70</sup> Pozwany.

winien tamtemu<sup>71</sup>?' Jeśli rzekł<sup>72</sup>: 'On<sup>73</sup> mi powiedział: <Jestem mu<sup>74</sup> winien> [albo 'Taki to a taki<sup>75</sup> powiedział mi, że ten jest winien tamtemu', to nic nie powiedział<sup>76</sup>, dopóki nie oświadczył: 'W naszej<sup>77</sup> obecności [pozwany] oznajmił<sup>78</sup> tamtemu<sup>79</sup>, że jest mu winien dwieście *zuz*<sup>80</sup>. Następnie wprowadza się drugiego [świadka] i sprawdza się go<sup>81</sup>. Jeśli ich słowa są zgodne, [wtedy sędziowie] rozpatrują sprawę. Jeśli dwóch orzekło: 'Jest niewinny', a jeden powiedział: 'Winny', to jest niewinny<sup>82</sup>. Jeśli dwóch orzekło: 'Winny', a jeden powiedział: 'Niewinny', to jest winny<sup>83</sup>. Jeśli jeden rzekł: 'Niewinny', a drugi powiedział: 'Winny', to nawet gdyby dwóch go uniewinniło albo dwóch uznawało go winnym, a jeden powiedziałby: 'Nie wiem<sup>84</sup>, to muszą zwiększyć [liczbę] sędziów. (Sanh 3,6).

## Siedem sposobów sprawdzania świadków

Sprawdzano<sup>85</sup> ich<sup>86</sup> na siedem sposobów śledczych: W którym cyklu siedmioletnim<sup>87</sup> *szemita*? W którym roku?<sup>88</sup> W jakim miesiącu?<sup>89</sup> Którego [dnia] miesiąca?

<sup>71</sup> W tekście oryginalnym *ze* - dosł. 'ten'. Chodzi tu o stronę pokrzywdzoną, która wnosi sprawę, czyli o powoda.

<sup>72</sup> W tekście oryginalnym *amar*- dosł. 'powiedział'. Mowa tu o świadku.

<sup>73</sup> Sam pozwany.

<sup>74</sup> Powodowi.

<sup>75</sup> Ktoś znany świadkowi.

<sup>76</sup> Takie świadectwo nie ma znaczenia, gdyż mógł to powiedzieć, żeby nie myśleć o nim, że jest bogaty. Podobnie świadectwo trzeciej strony tym bardziej nie ma znaczenia.

<sup>77</sup> Co sugeruje więcej niż jednego świadka.

<sup>78</sup> Większość komentatorów opowiada się za tym, że w tym miejscu powinno być 'pożyczył' a nie 'oznajmił', gdyż dopiero takie świadectwo byłoby wiążące.

<sup>79</sup> W tekście oryginalnym *lo*- 'jemu'.

<sup>80</sup> Czyli denarów.

<sup>81</sup> Podobnie jak pierwszego.

<sup>82</sup> Dwa do jednego na korzyść oskarżonego.

<sup>83</sup> Dwa do jednego przeciw oskarżonemu.

<sup>84</sup> Sędziego, który wstrzymał się od wyroku, uznaje się za niebyłego, dlatego trzeba zwiększyć ilość sędziów i sprawę rozpatrzeć ponownie, por. Sanh 5,5; 8,2.

<sup>85</sup> Ta miszna opisuje sposoby sprawdzania świadków i dochodzenia prawdy, precyzuje to w kilku pytaniach zadawanych świadkom, co opiera się na nakazie Tory: 'Przeprowadzisz dochodzenie, zbadasz i dokładnie wypytasz!' (Pwt 13,15).

<sup>86</sup> Świadków przepytawano osobno poczynając od najstarszego wśród nich, jak to było w przypadku spraw dotyczących mienia, por. Sanh 3,6.

<sup>87</sup> Rok jubileuszowy wypadał co pięćdziesiąt lat. Ten okres dzielono na siedem mniejszych liczących po siedem lat, które nazywano *szemita*, a każdy z nich kończył się rokiem szabatowym. W tekście oryginalnym występuje termin *szawua* oznaczający jeden cykl siedmioletni *szemita*, por. B Mec 9,10; Ned 8,1. Tu pytanie dotyczy ustalenia czasu zdarzenia.

<sup>88</sup> Siedmioletniego cyklu *szemita*.

<sup>89</sup> Roku.

Jakiego dnia [tygodnia]? O której godzinie? W jakim miejscu?<sup>90</sup> Rabi Jose mówi<sup>91</sup>: Którego dnia? O której godzinie? W jakim miejscu? Czy rozpoznaliście go?<sup>92</sup> Czy ostrzegaliście go?<sup>93</sup> A jeśli [oskarżony] dopuścił się bałwochwalstwa, [to pytano świadków:] Komu i w jaki sposób oddawał cześć?<sup>94</sup> (Sanh 5,1).

## Założenie niewinności oskarżonego

Po przesłuchaniu świadków sędziowie rozpoczęli dyskusję:

Następnie wprowadzano drugiego świadka<sup>95</sup> i sprawdzano go<sup>96</sup>. Jeśli ich słowa się zgadzały<sup>97</sup>, to rozpoczynano [sprawę zakładając] niewinność oskarżonego<sup>98</sup>. Jeśli jeden ze świadków powiedział: ‘Mam coś przemawiającego za uniewinnieniem go’ lub jeśli jeden z uczniów<sup>99</sup> [powiedział]: ‘Mam coś przemawiającego za jego winą’, to się go ucisza<sup>100</sup>. Jeśli jeden z uczniów powiedział: ‘Mam coś przemawiającego za uniewinnieniem go’, to wprowadza się go<sup>101</sup> i sadza pośród nich<sup>102</sup> i nie schodzi stamtąd przez cały dzień<sup>103</sup>. Jeśli jego słowa są istotne [dla sprawy]<sup>104</sup>, to się go słucha. Nawet jeśliby [oskarżony] powiedział: ‘Mam coś przemawiającego za uniewinnieniem mnie’, to się go słucha, jeśli rzeczywiście ma coś na swoją obronę<sup>105</sup>. (Sanh 5,4).

<sup>90</sup> Dokładne zbadanie sprawy pozwalało ustalić prawdę, a w przypadku fałszywego świadka wykryć jego fałszywe zeznanie i obalić je.

<sup>91</sup> Rabi Jose twierdzi, że zadawano tylko trzy pytania, gdyż w większości przypadków proces sądowy przeprowadzano w kilka dni po wydarzeniu. Mędrcy obstają przy siedmiu wyżej wspomnianych pytaniach zadawanych świadkom. Tak też stanowi halacha.

<sup>92</sup> Tu zdania komentatorów się różnią. Jedni odnoszą to pytanie do ofiary, a inni do sprawcy morderstwa.

<sup>93</sup> Prawo mówi, że sąd nie może skazać winowajcy na karę chłosty lub przestępcy na karę śmierci, jeśli nie był wcześniej przed tym ostrzeżony. Podobnie sprawa się ma w przypadku nazirejczyka czy kobiety podejrzanej o cudzołóstwo, por. Mak 1,8-9; Hor 3,3; Naz 6,4; Sot 1,1.

<sup>94</sup> Tu chodziło o ustalenie bożka i formy bałwochwalstwa, np. bałwochwalca oddawał pokłony lub składał ofiary, por. Sanh 7,6.

<sup>95</sup> Po przesłuchaniu pierwszego wprowadzano na salę drugiego świadka.

<sup>96</sup> Zadawano mu te same pytania, co pierwszemu, jak to wyjaśniano w poprzednich misznach.

<sup>97</sup> Jeśli świadkowie nie przeczyli sobie.

<sup>98</sup> Gemara wyjaśnia, że zwracano się do oskarżonego słowami: ‘Jeśli nie uczyniłeś tego, o co jesteś oskarżony, to nie masz się czego bać’, por. Sanh 32b.

<sup>99</sup> Siedzących w niższych rzędach, por. Sanh 4,4.

<sup>100</sup> Nie słucha się go, gdyż jeden świadek nie może zeznawać, ani tym bardziej przyczynić się do wyroku śmierci, por. Lb 35,30.

<sup>101</sup> Rdzeń hebrajski *ajin-lamed-he* oznacza wprowadzenie w górę, do wyżej siedzących sędziów.

<sup>102</sup> Pośród sędziów.

<sup>103</sup> Wejście pomiędzy sędziów jest dla niego wywyższeniem, dlatego nie powinien stamtąd schodzić na oczach innych, żeby nie odebrano tego jako upokorzenie go; nawet jeśli nie ma nic istotnego do powiedzenia.

<sup>104</sup> Jeśli jego słowa przemawiają za uniewinnieniem oskarżonego, to liczy się jako głos na jego korzyść.

<sup>105</sup> Jeśli ma jeszcze coś istotnego na swoją obronę, to bierze się to pod uwagę.

## Przebieg procesu karnego

Jeśli stwierdzono<sup>106</sup> jego niewinność, to uwalniano go<sup>107</sup>; ale jeśli nie, to przekładano [ogłoszenie] wyroku na następny dzień<sup>108</sup>. [Sędziowie] rozdzielali się po dwóch<sup>109</sup>, ograniczali posiłki (i nie pili wina przez cały dzień) i dyskutowali<sup>110</sup> przez całą noc, a nazajutrz wstawali wcześniej rano i przychodzili do sądu<sup>111</sup>. Ten, kto opowiadał się za uniewinnieniem, mówił: ‘Opowiedziałem się za uniewinnieniem [wczoraj] i podtrzymuję swoje zdanie, opowiadam się za uniewinnieniem’, a ten kto opowiadał się za skazaniem, mówił: ‘Opowiedziałem się za jego winą [wczoraj] i podtrzymuję swoje zdanie, opowiadam się za uznaniem go za winnego’. Ten, kto opowiedział się za winą, może opowiedzieć się za uniewinnieniem, ale ten, kto opowiedział się za uniewinnieniem, nie może zmienić [zdania] i opowiedzieć się za winą<sup>112</sup>. Jeśli pomylili się w orzeczeniu, to dwaj sekretarze<sup>113</sup> skrybowie sędziowscy przypominali im<sup>114</sup>. Jeśli stwierdzili jego niewinność<sup>115</sup>, to uwalniali<sup>116</sup> go, a jeśli nie, to stawali do liczenia<sup>117</sup>. Jeśli dwunastu opowiedziało się za uniewinnieniem go, a jedenastu za skazaniem, to jest niewinny<sup>118</sup>; jeśli dwunastu uznało go za winnego a jedenastu za niewinnego<sup>119</sup> lub jeśli nawet jedenastu opowiedziało się za uniewinnieniem go i jedenastu za skazaniem, a jeden powiedział: ‘Nie wiem’ lub jeśli nawet dwudziestu dwóch opowiedziało się za uwolnieniem lub za skazaniem, a jeden powiedział: ‘Nie wiem’<sup>120</sup>, to należało zwiększyć<sup>121</sup> liczbę sędziów. Do jakiej [liczby można] zwiększyć? Po dwóch<sup>122</sup> do siedemdziesięciu jeden<sup>123</sup>. Jeśli trzydziestu sześciu opowiedziało się za uniewinnieniem go, a trzydziestu pięciu za skazaniem, to jest niewinny<sup>124</sup>; jeśli trzydziestu sześciu uznało go winnym,

<sup>106</sup> Sędziowie uznali.

<sup>107</sup> Jeszcze tego samego dnia.

<sup>108</sup> ‘W procesach zagrożonych karą śmierci [tylko] werdykt uniewinniający może być podjęty tego samego dnia, [natomiast] werdykt skazujący [nie wcześniej niż] następnego dnia’, por. Sanh 4,1.

<sup>109</sup> Lub w większych grupach.

<sup>110</sup> Debatowali przed ostatecznym ogłoszeniem wyroku.

<sup>111</sup> I zaczęli debatę od początku.

<sup>112</sup> Por. Sanh 4,1; 34a.

<sup>113</sup> Hebr. *soferim*, dlatego nazywani także skrybami, por. Sanh 1,6; 4,3.

<sup>114</sup> Przypominali sędziom ich wcześniejsze stanowisko.

<sup>115</sup> Większość sędziów opowiedziało się za uniewinnieniem go.

<sup>116</sup> Sędziowie ogłaszali jego niewinność i uwalniali go.

<sup>117</sup> Liczono głosy za i przeciw oraz wstrzymujące się.

<sup>118</sup> Sąd może uniewinnić przewagą jednego głosu.

<sup>119</sup> Sąd nie może skazać na karę śmierci przewagą tylko jednego głosu, por. Sanh 4,1.

<sup>120</sup> Jeśli ktoś wstrzymał się od głosu, to tak jakby go nie było, a sąd skazujący na śmierć musi mieć dwudziestu trzech sędziów, por. Sanh 3,6.

<sup>121</sup> Hebr. *josifu* - dosł. ‘dodadzą’.

<sup>122</sup> Głos jednego sędziego się nie liczy, dlatego dodawano po dwóch.

<sup>123</sup> Jeśli dodani sędziowie mieli różne opinie w sprawie, to należało zwiększać ich liczbę aż do siedemdziesięciu jeden, czyli liczby sędziów w Wielkim Sanhedrynie.

<sup>124</sup> Sąd ma prawo uniewinnić przewagą jednego głosu.

a trzydziestu pięciu opowiedziało się za uniewinnieniem go<sup>125</sup>, to dyskutują<sup>126</sup> ze sobą, aż jeden z obciążających go winą uzna racje przemawiające za uniewinnieniem go<sup>127</sup>. (Sanh 5,5).

## Cztery kary śmierci

Miszna wymienia cztery kary śmierci: ukamienowanie, uduszenie, spalenie i ścięcie, ale tej ostatniej kary zaniechano, uznając ją za barbarzyńską. Zgodnie z tradycją karę śmierci zatwierdzał sąd składający się z dwudziestu trzech sędziów. Kary zostały tu wymienione według ustalonego porządku od bardziej surowych do mniej dokuczliwych czy bolesnych. Rabi Szimon nie zgadza się w tym względzie z Pierwszym Tannaitą. Ustalenie bardziej i mniej surowych kar miało znaczenie, jeśli ktoś zasłużył na dwie kary, wtedy skazywano go na bardziej surową.

Cztery kary śmierci zostały przekazane sądowi: ukamienowanie<sup>128</sup>, spalenie<sup>129</sup>, ścięcie i uduszenie<sup>130</sup>. Rabi Szimon<sup>131</sup> mówi: spalenie, ukamienowanie, uduszenie i ścięcie<sup>132</sup>. (Sanh 7,1).

## Ukamienowanie

Miejsce kamienowania było wysokie na dwukrotność wzrostu człowieka<sup>133</sup>. Jeden ze świadków spychał go za lędźwie<sup>134</sup>; jeśli spadł na twarz<sup>135</sup>, to [drugi świadek] przewracał go na plecy<sup>136</sup>. Jeśli zmarł w wyniku [upadku]<sup>137</sup>, to wykonało się<sup>138</sup>;

<sup>125</sup> Nie można skazać na śmierć przewagą jednego głosu, por. wyżej.

<sup>126</sup> Sędziowie.

<sup>127</sup> Aż jeden z sędziów opowiadających się za skazaniem oskarżonego zostanie przekonany i opowie się za uniewinnieniem. Niektóre komentarze wskazują inne rozwiązanie prowadzące do dwóch głosów przewagi za skazaniem oskarżonego. Ta miszna nie uwzględniła takiego rozwiązania, gdyż Pierwszy Tannaita jest wyraźnym zwolennikiem uniewinnienia. Gemara wyjaśnia, że gdyby sędziowie nie wskazali rozstrzygnięcia, to należy uwolnić oskarżonego ze względu na powstałą wątpliwość.

<sup>128</sup> Opisane w Sanh 6,4.

<sup>129</sup> Opisane w Sanh 7,2.

<sup>130</sup> Ścięcie i uduszenie opisano w Sanh 7,3.

<sup>131</sup> Rabi Szimon uważał, że spalenie jest bardziej bolesne od ukamienowania, dlatego wskazał inny porządek kar.

<sup>132</sup> Ścięcie uważano za karę najbardziej hańbiącą (Sanh 7,3), dlatego w praktyce jej nie stosowano.

<sup>133</sup> Z jednej strony podejście było łagodne, a z drugiej strone. Wprowadzano tam skazańca ze związanymi rękami. W tym celu wykorzystywano również dach budynku.

<sup>134</sup> Jeden ze świadków uderzał go w dolną część pleców i spychał go z urwiska lub z dachu.

<sup>135</sup> W tekście oryginalnym *al libo*- dosł. 'na serce'.

<sup>136</sup> W tekście oryginalnym *motnaw* - dosł. 'jego lędźwie'.

<sup>137</sup> W tekście oryginalnym *bah* - dosł. 'od tego'.

<sup>138</sup> Komentarze nawiązują tu do Wj 19,13.

a jeśli nie, to drugi [świadek] brał kamień<sup>139</sup> i nim uderzał go<sup>140</sup> w serce. Jeśli w wyniku tego zmarł, to wykonało się<sup>141</sup>; a jeśli nie, to będzie kamienowany przez cały Izrael<sup>142</sup>, jak napisano: 'Ręka świadków pierwsza będzie przeciw niemu, żeby go uśmiercić, a potem ręka całego ludu'<sup>143</sup>. Wszystkich ukamienowanych należy powiesić<sup>144</sup>; to są słowa rabiego Eliezera. Mędrcy zaś mówią: Wiesza się tylko bluźniercę<sup>145</sup> i bałwochwalcę<sup>146</sup>. Mężczyznę wieszają do drzewa, a kobietę do drzewa; to są słowa rabiego Eliezera. Mędrcy zaś mówią: Wiesza się mężczyznę, ale kobiety się nie wieszają<sup>147</sup>. Rabi Eliezer powiedział im<sup>148</sup>: A czy Szimon ben Szetach nie wieszał kobiet w Aszkelonie? Odpowiedzieli mu: Powiesił osiemdziesiąt kobiet<sup>149</sup>, a przecież nie sądzi się dwóch jednego dnia<sup>150</sup>. W jaki sposób się go wieszają?<sup>151</sup> W ziemię wbija się słupek, z którego wystaje drewno, i do niego przywiązuje się jego ręce, jedną na drugiej, i [za nie] się go wieszają. Rabi Jose mówi: Słupek powinien wystawać ze ściany<sup>152</sup> i wieszają się go tak, jak to robią rzeźnicy<sup>153</sup>. I zaraz [też] się go spuszcza<sup>154</sup>, żeby nie spędził [tak] nocy, żeby nie złamać zakazu, jak napisano: 'Jego trup nie pozostanie na drzewie przez noc, ale musisz pochować go tego samego dnia, gdyż wisielec jest Bożym przekleństwem'<sup>155</sup>. A z jakiego powodu się go wieszają? Ponieważ pobłogosławił<sup>156</sup> Imię i Imię Nieba zbezczeszczył. (Sanh 6,4).

Mężczyzn skazanych na ukamienowanie, kamienowano nago. Mędrcy różnią się z rabim Jehudą w opinii co do kamienowania kobiety.

<sup>139</sup> Gemara wyjaśnia, że ten kamień był tak duży, że podnosiło go dwóch świadków.

<sup>140</sup> Z siłą, por. Sanh 55b.

<sup>141</sup> Obowiązek ukamienowania został wykonany.

<sup>142</sup> Wszyscy zgromadzeni biorą w tym udział.

<sup>143</sup> Por. Pwt 17,7.

<sup>144</sup> Według rabiego Eliezera po ukamienowaniu należało jeszcze powiesić zwłoki mężczyzny lub kobiety. Rabi Eliezer opiera swoją opinię na Pwt 21,22: 'Jeśli ktoś popełnił grzech zasługujący na śmierć, zostanie uśmiercony i powieszysz go na drzewie'.

<sup>145</sup> Por. Sanh 7,5.

<sup>146</sup> Mędrcy opierają swoją opinię na Lb 15,30. Halacha zgodna jest z opinią Mędrców.

<sup>147</sup> Sanh 46a.

<sup>148</sup> Mędrcom.

<sup>149</sup> Jednego dnia. To nie może stanowić dowodu, gdyż jest niezgodne z prawem.

<sup>150</sup> Żeby przeprowadzić uczciwy proces, nie można rozstrzygać w jednym sądzie dwóch spraw jednocześnie.

<sup>151</sup> Po ukamienowaniu.

<sup>152</sup> Według komentarzy zdaniem rabiego Jose jeden koniec słupka powinien stać na ziemi, a drugi miał być oparty o ścianę.

<sup>153</sup> Jak rzeźnicy wieszają zarżnięte zwierzę. Halacha nie podziela opinii rabiego Jose.

<sup>154</sup> Żeby pochować go jeszcze przed zachodem słońca.

<sup>155</sup> Por. Pwt 21,23.

<sup>156</sup> W tekście zastosowano eufemizm ze względu na wielki szacunek do Imienia Bożego. Przestępca przeklął Imię Boże, dlatego został skazany na ukamienowanie. Kodeks Kaufmanna nazywa rzecz po imieniu używając w tym miejscu terminu *kilel* – dosł. 'przeklął'.



Kiedy był<sup>157</sup> w odległości czterech łokci od miejsca kamienowania, zdzierano z niego jego szaty. Mężczyznę zasłanianiano z przodu<sup>158</sup>, a kobietę z przodu i z tyłu<sup>159</sup>; to są słowa rabiego Jehudy<sup>160</sup>. Mędrcy zaś mówią: Mężczyznę kamieniuje się nago, ale kobiety nie można kamienować nago<sup>161</sup>. (Sanh 6,3).

## Spalenie wnętrzości

Ta miszna omawia karę śmierci przez spalenie i poucza, że nie chodziło tu o spalenie ciała, ale wnętrzości skazanego lub jak mówi Gemara jego duszy (Sanh 52a). Spalenie duszy i pozostawienie ciała wydedukowano z fragmentów Tory: Kpł 10,6; 19,18; Lb 17,4.

Tak postępowano<sup>162</sup> ze skazanym<sup>163</sup> na spalenie<sup>164</sup>: zanurzano go w łąjnie<sup>165</sup> aż do kolan<sup>166</sup>, wkładano szorstki szal do miękkiego<sup>167</sup> i owijano wokół jego szyi; jeden [świadek] ciągnął do siebie i drugi [świadek] ciągnął do siebie<sup>168</sup>, aż [skazany] otworzył usta, wtedy roztopiano sztabkę<sup>169</sup> ołowiu i wlewano mu do gardła<sup>170</sup>, a [roztopiony ołów] spływał do jego jelit i przepalał jego wnętrzości. Rabi Jehuda mówi: Jeśliby jednak zmarł w ich rękach<sup>171</sup>, to nie wypełniliby wobec niego nakazu spalenia<sup>172</sup>; powinni raczej kleszczami otwierać jego usta siłą i wtedy roztopić sztabkę ołowiu i wlać mu do gardła<sup>173</sup>, tak żeby [roztopiony ołów] spłynął do jego jelit i przepalił jego wnętrzości. Rabi Elazar ben Cadok powiedział: Zdarzyło się,

<sup>157</sup> Skazany na ukamienowanie.

<sup>158</sup> Jego intymne miejsce.

<sup>159</sup> Ponieważ to dyktuje skromność.

<sup>160</sup> Według rabiego Jehudy również kobietę kamienowano nago.

<sup>161</sup> Nawet z zasłonięciem miejsc intymnych z przodu i z tyłu. Halacha podziela opinię Mędrców.

<sup>162</sup> W tekście oryginalnym występuje tu termin *micwa* – dosł. ‘przykazanie, nakaz, obowiązek religijny, dobry uczynek’.

<sup>163</sup> W tekście oryginalnym liczba mnoga.

<sup>164</sup> Postępowano według ustalonego porządku.

<sup>165</sup> Na znak hańby i poniżenia.

<sup>166</sup> Żeby się nie kręcił i nie przeszkadzał w egzekucji.

<sup>167</sup> Żeby nie zranić jego szyi.

<sup>168</sup> Świadkowie ciągnęli za końce szala dusząc skazanego, żeby otworzył usta.

<sup>169</sup> Hebr. *petila* - ‘skręcony sznurek, knot, sztabka’. Gemara (Sanh 52a) wyjaśnia, że mowa tu o sztabce ołowiu, podobnie Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1982, s. 1254.

<sup>170</sup> W tekście oryginalnym *letoch piw* – ‘do środka jego ust’.

<sup>171</sup> Jeśliby świadkowie ciągnęli szal zbyt mocno i zbyt długo, tak iżby udusili skazanego, wykonaliby wyrok uduszenia.

<sup>172</sup> Naraziliby siebie na niewypełnienie obowiązku spalenia.

<sup>173</sup> W tekście oryginalnym *letoch piw*- ‘do środka jego ust’

że córka kapłana dopuściła się nierządu<sup>174</sup>, owinęli ją wiązками gałęzi i spalili<sup>175</sup>. Odpowiedzieli<sup>176</sup> mu: Sąd w tamtym czasie nie znał się na rzeczy<sup>177</sup>. (Sanh 7,2).

## Uduszenie

Tak postępowano<sup>178</sup> ze skazanym<sup>179</sup> na uduszenie: zanurzano go w łajnie<sup>180</sup> aż do kolan, wkładano szorstki szal do miękkiego i owijano wokół jego szyi<sup>181</sup>; jeden [świadek] ciągnął do siebie i drugi [świadek] ciągnął do siebie<sup>181</sup>, aż uszło zeń życie<sup>182</sup>. (Sanh 7,3).

## Ścięcie

Ta miszna opisuje ścięcie, którego w praktyce nie stosowano:

Tak postępowano ze skazanym<sup>183</sup> na ścięcie: odcinano mu głowę mieczem w taki sposób, jak robiły to władze [rzymskie]<sup>184</sup>. Rabi Jehuda mówi: To jest barbarzyństwo; raczej powinni położyć jego głowę na pniu i odciąć ja tasakiem. Powiedzieli mu<sup>185</sup>: Nie ma bardziej obrzydliwej kary śmierci niż ta<sup>186</sup>. (Sanh 7,3).

<sup>174</sup> Opierając się na Kpł 21,9 sąd skazał ją na śmierć przez spalenie.

<sup>175</sup> Sędziowie dosłownie zrozumieli wspomniany wyżej tekst Tory Kpł 21,9 sądząc, że mowa tu o spaleniu całego ciała.

<sup>176</sup> Mędrcy.

<sup>177</sup> Gemara (Sanh 52b) wyjaśnia, że to był sąd składający się z saduceuszy, którzy nie znali Ustnej Tradycji i dosłownie odczytywali Torę Spisaną.

<sup>178</sup> W tekście oryginalnym *micwa* - dosł. 'nakaz', 'obowiązek religijny', por. poprzednią misznę. Ten termin wprowadza wszystkie wspomniane tu rozporządzenia dotyczące wykonania kar śmierci.

<sup>179</sup> W tekście oryginalnym liczba mnoga.

<sup>180</sup> Opis do pewnego momentu identyczny jak w rozporządzeniu dotyczącym kary śmierci przez spalenie, por. poprzednią misznę.

<sup>181</sup> W komentarzach do tego fragmentu pojawiają się niewyjaśnione wątpliwości. Dlaczego skazanego zanurzano w łajnie po kolana, żeby nie mógł się ruszać, skoro nie używano tu roztopionego ołowiu i nie było obawy porażenia jego ciała z zewnątrz jak w przypadku spalenia? Dlaczego szorstki szal owijano w miękki, skoro nie było tu konieczności wymuszenia na skazanym otwarcia ust? Prawdopodobnie sądy ujednoliciły procedury wykonania tych obu kar, tzn. uduszenia i spalenia.

<sup>182</sup> Aż wyzionął ducha. W tekście oryginalnym występuje tu termin *nefesz*, który często jest rozumiany jako 'życie'. Więcej na ten temat R. Marcinkowski, *Pojmowanie duszy w judaizmie, w: Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1. *Dusza w oczach świata*, Warszawa 2016, s. 79-92; tenże: *The soul in Hebrew idioms and biblical sayings*, in: *The Soul in the Axiosphere from an Intercultural Perspective*, volume one, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2020, p. 126-163.

<sup>183</sup> W tekście oryginalnym liczba mnoga.

<sup>184</sup> Na stojąco.

<sup>185</sup> Mędrcy do rabiego Jehudy.

<sup>186</sup> Ponieważ przypomina dzielenie zwierzęcego mięsa. Mędrcy i rabi Jehuda prowadzą dysputę

## Możliwość uniewinnienia nawet po ogłoszeniu wyroku skazującego na śmierć

Nawet po ogłoszeniu wyroku skazującego na karę śmierci, kiedy skazany był prowadzony na miejsce egzekucji, istniała jeszcze możliwość uwolnienia go, jeśli znalazły się okoliczności za tym przemawiające.

Kiedy zakończono proces sądowy<sup>187</sup>, wyprowadzano skazanego na ukamienowanie<sup>188</sup>. Miejsce kamienowania znajdowało się poza sądem, jak napisano: ‘Wyprowadź bluźniercę’<sup>189</sup>. Jeden stał obok wejścia do sądu z chustą w ręku, a drugi dosiadał konia<sup>190</sup> z dała od niego, ale tak, że go widział<sup>191</sup>. Jeśli ktoś powiedział: ‘Mam coś przemawiającego za uniewinnieniem go’, to ten<sup>192</sup> machał chustą, a tamten na koniu ruszał z kopyta i zatrzymywał<sup>193</sup> [prowadzonego na ukamienowanie]<sup>194</sup>. A nawet jeśli on<sup>195</sup> sam powiedział: ‘Mam coś przemawiającego za uniewinnieniem mnie’, to zwracano go<sup>196</sup> nawet cztery albo pięć razy, jeśli tylko miał coś istotnego do powiedzenia<sup>197</sup>. Jeśli stwierdzili jego niewinność, to uwalniali go<sup>198</sup>; a jeśli nie, był prowadzony na ukamienowanie. Szedł przed nim herold<sup>199</sup> [i głosił:] ‘Człowiek taki to a taki, syn takiego to a takiego wychodzi na ukamienowanie, ponieważ popełnił takie to a takie przestępstwo, a taki to a taki i taki to a taki są świadkami [w] jego [sprawie], a jeśliby ktoś znał coś na jego obronę, niech przyjdzie i wstawi się za nim’<sup>200</sup>. (Sanh 6,1).

---

opisaną w Gemarze powołując się na fragmenty Tory: Kpł 18,3; 26,25; Wj 21,20 i Pwt 13,16. Hałacha zgodna z opinią Mędrców.

<sup>187</sup> I wydano wyrok skazujący na karę śmierci przez ukamienowanie.

<sup>188</sup> Jeszcze tego samego dnia.

<sup>189</sup> Por. Kpł 24,14.

<sup>190</sup> Rękopis Kaufmanna opuszcza ten fragment..

<sup>191</sup> Żeby w razie znalezienia dowodu przemawiającego za uwolnieniem skazanego można było szybko powstrzymać egzekucję.

<sup>192</sup> Stojący przed wejściem do sądu.

<sup>193</sup> Skazanego.

<sup>194</sup> Sąd w tym czasie rozpatrywał nowy argument.

<sup>195</sup> Skazany.

<sup>196</sup> Do sądu.

<sup>197</sup> Gemara wyjaśnia, że zwracano go dwukrotnie, a potem wysyłano do niego dwóch sędziów, żeby rozpatrzyli jego nowy argument.

<sup>198</sup> Po ogłoszeniu uniewinnienia.

<sup>199</sup> Gemara wyjaśnia, że herold ogłaszał to wcześniej podając godzinę egzekucji, żeby dać jeszcze szansę na znalezienie argumentu przemawiającego za uniewinnieniem skazanego.

<sup>200</sup> Jeśli ktoś się za nim wstawił, rozpatrywano jego argumenty i opóźniano egzekucję.

## Wyznanie grzechów przed egzekucją

Przed egzekucją nakłaniano skazanego do wyznania grzechów:

Kiedy był w odległości około dziesięciu łokci od miejsca kamienowania, mówiono mu: ‘Złóż wyznanie’<sup>201</sup>, ponieważ taki był zwyczaj wyznania grzechów przez prowadzonych na śmierć<sup>202</sup>, gdyż każdy, kto wyzna swoje grzechy, będzie miał udział w przyszłym świecie. (Sanh 6,2).

## Podlegający ukamienowaniu

Ta miszna podaje listę podlegających ukamienowaniu, a w następnych lekcjach aż do końca ósmego rozdziału traktatu Sanhedryn omawia się każdy przypadek oddzielnie.

Ci<sup>203</sup> podlegają karze ukamienowania: ten, kto spółkuje ze swoją matką, z żoną ojca<sup>204</sup>, z synową, z mężczyzną lub ze zwierzęciem i kobieta dopuszczająca<sup>205</sup> zwierzę, bluźnierca<sup>206</sup> i bałwochwalca<sup>207</sup>, ten, kto oddaje część swojego potomstwa Molochowi, wywołujący duchy zmarłych i przepowiadający przyszłość<sup>208</sup>, ten, kto bezcześci szabat, kto przeklina swojego ojca lub swoją matkę<sup>209</sup>, ten, kto spółkuje z zaręczoną dziewczyną<sup>210</sup>, ten, kto nakłania [innych do bałwochwalstwa]<sup>211</sup>, ten, kto prowadzi [całe miasto] na manowce<sup>212</sup>, czarodziej<sup>213</sup> oraz nieposłuszny

<sup>201</sup> Przyznaj się do popełnionego czynu i wyznaj inne grzechy.

<sup>202</sup> Co miało zapewnić odkupienie ich grzechów.

<sup>203</sup> Spośród osiemnastu wymienionych tu przestępstw zasługujących na ukamienowanie, niektóre zostały wyraźnie określone przez Torę, a o innych jest napisane: ‘jego krew będzie na nim’ lub ‘ich krew będzie na nich’. Zdaniem Mędrców powyższe wyrażenia także wskazują na ukamienowanie, gdyż jest to wskazane w Torze: *baewen jirgemu otam* – ‘obrzucą ich kamieniami’ (Kpł 20,27). W pozostałych przypadkach, gdzie nie występują powyższe wyrażenia określające winę, Mędrcy wydedukowali karę ukamienowania przez analogię, por. Sanh 54b, 89b; Kehati, P., *Misznajot mewoarot*, Jeruzalaim 2003, Sanh 7,4.

<sup>204</sup> Nawet jeśli nie jest jego matką.

<sup>205</sup> Do siebie.

<sup>206</sup> Ten, kto przeklina Boga, por. następną misznę.

<sup>207</sup> Dopuszczający się idolatrii, por. Sanh 7,6.

<sup>208</sup> Te trzy przypadki omawia Sanh 7,7.

<sup>209</sup> Obydwa przypadki omawia Sanh 7,8.

<sup>210</sup> Por. Sanh 7,9.

<sup>211</sup> Chodzi tu o nakłanianie do idolatrii poszczególnych osób.

<sup>212</sup> Mowa tu o prowodyrze, który sprowadza na drogę bałwochwalstwa wielu ludzi, np. całe miasto. Powyższe dwa przypadki opisuje Sanh 7,10.

<sup>213</sup> Wyjaśnione w Sanh 7,11.

i krnąbrny syn<sup>214</sup>. Spółkujący ze swoją matką<sup>215</sup> odpowiada za [złamanie zakazu dotyczącego] matki i żony ojca<sup>216</sup>. Rabi Jehuda mówi: Odpowiada tylko z powodu matki.<sup>217</sup> Spółkujący z żoną ojca<sup>218</sup> odpowiada z powodu żony ojca i z powodu żony mężczyzny<sup>219</sup>, bez różnicy czy za życia ojca, czy po jego śmierci i nieważne czy w czasie narzeczeństwa, czy małżeństwa spółkujący ze swoją synową odpowiada z powodu synowej<sup>220</sup> i z powodu żony mężczyzny<sup>221</sup> i nie ma znaczenia czy za życia syna, czy po jego śmierci<sup>222</sup> i bez różnicy czy w czasie narzeczeństwa, czy małżeństwa: spółkujący z mężczyzną<sup>223</sup> lub ze zwierzęciem<sup>224</sup> i kobieta dopuszczająca<sup>225</sup> zwierzę<sup>226</sup>: jeśli zgrzeszył człowiek, to w czym zgrzeszyło zwierzę<sup>227</sup>? Ponieważ za jego pośrednictwem spadło na człowieka nieszczęście, dlatego Pismo mówi: Zostanie ukamienowane<sup>228</sup>. Inny powód<sup>229</sup>: żeby nie było tak, że zwierzę będzie przechodziło w miejscu publicznym, a [ludzie] powiedzą: To jest [zwierzę], przez które taki to a taki został ukamienowany<sup>230</sup>. (Sanh 7,4).

<sup>214</sup> Co wyjaśniono w ósmym rozdziale tego traktatu.

<sup>215</sup> Jeśli spółkował ze swoją matką nierozmyślnie, powinien złożyć dwie ofiary przebłagalne za grzech.

<sup>216</sup> Spółkujący ze swoją matką zasługuje na karę śmierci, jeśli zrobił to rozmyślnie lub był wcześniej ostrzeżony przez świadków, gdyż złamał dwa zakazy dotyczące: odkrycia nagości matki (Kpł 18,7) oraz odkrycia nagości żony ojca (Kpł 18,8; 20,11) i jeśli nie był przed tym ostrzeżony, to podlega karze wyćpienia *karet*, a jeśli zrobił to nieumyślnie, powinien złożyć ofiarę przebłagalną za grzech, a nawet dwie ofiary, na co już wyżej wskazano. Komentarze wyjaśniają, że jeśli ojciec już nie żył, to syn spółkujący z matką nie ponosi winy za cudzołóstwo.

<sup>217</sup> Zdaniem rabiego Jehudy, który opiera się na Kpł 18,7, powinien złożyć jedną ofiarę przebłagalną za grzech. Halacha nie podziela tej opinii.

<sup>218</sup> Która nie jest jego matką.

<sup>219</sup> Jeśli zrobił to nieumyślnie, powinien złożyć dwie ofiary przebłagalne za grzech, ponieważ ona jest żoną jego ojca i jest mężatką (jeśli ojciec jeszcze żyje).

<sup>220</sup> Por. Kpł 18,15.

<sup>221</sup> Powinien złożyć dwie ofiary przebłagalne za grzech, ponieważ synowa jest także mężatką.

<sup>222</sup> Zakaz synowej obowiązuje także po śmierci syna, nie obowiązywałby zakaz mężatki, skoro nie byłaby nią.

<sup>223</sup> Obaj mężczyźni powinni ponieść śmierć, por. Kpł 20,13.

<sup>224</sup> Człowiek i zwierzę powinni ponieść śmierć, por. Kpł 20,15.

<sup>225</sup> Do siebie.

<sup>226</sup> Kobieta i zwierzę mają być zabite, por. Kpł 20,16.

<sup>227</sup> Nie jest rozumną istotą, nie powinno ponosić winy.

<sup>228</sup> Por. Kpł 20,15-16.

<sup>229</sup> Hebr. *dawar acher* - dosł. 'inna sprawa'.

<sup>230</sup> Bóg poniesie szkodę na honorze z powodu grzesznika.

## Podlegający karze spalenia

To są ci, którzy [podlegają karze] spalenia: ten, kto ma relacje intymne z kobietą i jej córką<sup>231</sup> oraz córka kapłana, która dopuściła się cudzołóstwa<sup>232</sup>. Prawo<sup>233</sup> kobiety i jej córki obejmuje także [każdy przypadek, w którym mężczyzna utrzymuje intymne relacje] ze swoją córką<sup>234</sup> lub córką jego córki, lub córką jego syna, córką jego żony<sup>235</sup> lub córką jej córki, lub córką jej syna, lub ze swoją teściową, lub matką jego teściowej lub matką jego teścia<sup>236</sup>. (Sanh 9,1).

## Podlegający karze ścięcia

A to są ci, którzy podlegają karze ścięcia: morderca<sup>237</sup> oraz mieszkańcy miast bałwochwalczych<sup>238</sup>. Jeśli morderca uderzył swojego bliźniego kamieniem lub tępym narzędziem<sup>239</sup> albo wepchnął go do wody lub w ogień, tak, że [tamten] nie mógł się stamtąd wydostać i zmarł, to [ten] jest winien<sup>240</sup>. Jeśli jednak wepchnął go do wody lub w ogień i [tamten] mógł się stamtąd wydostać, ale zmarł, to [ten] nie ponosi winy. Jeśli szczał go psem<sup>241</sup> lub straszył wężem<sup>242</sup>, to nie ponosi winy<sup>243</sup>. Jeśli jednak sprawił<sup>244</sup>, że wąż go ukąsił – rabi Jehuda obciąża go winą<sup>245</sup>, Mędrcy zaś zwalniają go<sup>246</sup>. Jeśli uderzył swojego kolegę bez różnicy czy kamieniem, czy pięścią

<sup>231</sup> Jedna z nich jest jego żoną. Takich relacji zabrania Tora, która nakazuje spalenie, por. Kpł 18,17; 20,14.

<sup>232</sup> Komentarze wskazują, że mowa tu o mężatce, której za cudzołóstwo groziła kara spalenia. Mężczyznę zaś skazywano na karę śmierci przez uduszenie, por. Kpł 21,9; Ter 7,2; Albeck, Ch., *Sziszta Sidre Miszna* (hebr. Sześć Porządków *Miszny*), Jeruzalaim (Jerozolima) 2008, cytowane dalej jako Albeck IV, s. 198; Danby, H., *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory Notes*. Peabody, Massachusetts 2016, s. 395; Kehati, Sanh 9,1.

<sup>233</sup> Prawo Tory skazujące na spalenie obejmuje także dziewięć następujących przypadków.

<sup>234</sup> Nawet jeśli jej matka nie jest jego żoną.

<sup>235</sup> Nawet jeśli jest jego pasierbicą.

<sup>236</sup> Razem z córką kapłana, która dopuściła się cudzołóstwa, mamy dziesięć przypadków złamania prawa, które karano spaleniem.

<sup>237</sup> Por. Wj 21,12-20; Kpł 26,25; Sanh 52b.

<sup>238</sup> Spośród Izraela, o których Tora mówi: ‘doszczętnie wytracisz mieszkańców tego miasta ostrzem miecza’, por. Pwt 13,16.

<sup>239</sup> W tekście oryginalnym występuje termin *barzel*- dosł. ‘żelazo’, por. Lb 35,16.

<sup>240</sup> Podlega karze śmierci przez ścięcie.

<sup>241</sup> Pies pogryzł poszkodowanego, tak że zmarł.

<sup>242</sup> Wąż go ukąsił, skutek czego ten zmarł.

<sup>243</sup> Nie podlega karze śmierci przez ścięcie, gdyż nie był bezpośrednim sprawcą śmierci.

<sup>244</sup> Celowo przysunął węża do ciała ofiary.

<sup>245</sup> Gdyż to jest tak, jakby zabił go własnoręcznie. Wąż był narzędziem zbrodni w jego rękach.

<sup>246</sup> Mędrcy zwalniają go z winy, ponieważ wąż sam ukąsił ofiarę, a trzymający węża brał w tym udział tylko pośrednio, por. Sanh 78a.

i uznano, że on umrze, ale jego stan się poprawił<sup>247</sup>, a potem się pogorszył i zmarł, to [sprawca] ponosi winę<sup>248</sup>. Rabi Nechemja mówi: Należy uznać go niewinnym<sup>249</sup>, gdyż są podstawy do takiej decyzji<sup>250</sup>. (Sanh 9,1).

## Podlegający karze uduszenia

Jedenasty rozdział traktatu Sanhedryn zamyka omawianie czterech kar śmierci i skupia się na karze uduszenia wskazując, kto i za jakie czyny podlega tej karze. Tora nie wspomina bezpośrednio kary śmierci przez uduszenie, ale Mędrzy doszli do wniosku, że każda niesprecyzowana w Torze śmierć jest karą przez uduszenie.

Ci podlegają [karze] uduszenia: ten, kto bije swojego ojca lub swoją matkę<sup>251</sup>; ten, kto porywa osobę<sup>252</sup> spośród Izraela<sup>253</sup>; mędrzec<sup>254</sup>, który buntuje się przeciw decyzji sądu; fałszywy prorok<sup>255</sup>; ten, kto prorokuje w imieniu obcego boga<sup>256</sup>; spółkujący z żoną mężczyzny<sup>257</sup>; fałszywie świadczący przeciw córce kapłana i ten, kto utrzymuje z nią intymne relacje<sup>258</sup>. Ten<sup>259</sup>, kto bije swojego ojca lub swoją

<sup>247</sup> Por. Wj 21,18.

<sup>248</sup> Zgodnie z Wj 21,12 podlega karze śmierci.

<sup>249</sup> Rabi Nechemja zauważa, że skoro stan zdrowia uszkodzonego początkowo się poprawił, to może sugerować, że uderzenie nie było przyczyną jego śmierci. Inni przychylają się do opinii Pierwszego Tannaity wskazującego na ocenę stanu zdrowia pokrzywdzonego, ‘że on umrze’ i widzą sprawcę jako zabójcę.

<sup>250</sup> W tekście oryginalnym występuje tu zwrot *szeragłajim ladawar* – dosł. ‘ponieważ są nogi do sprawy’, który pojawił się już dwukrotnie w traktacie *Nazir*; gdzie go wyjaśniano, por. Naz 9, 3-4.

<sup>251</sup> Por. Wj 21,15.

<sup>252</sup> Hebr. *nefes* - dosł. ‘dusza’ oznacza tu osobę, człowieka. Więcej na temat rozumienia terminu *nefes* zob. R. Marcinkowski, *Pojmowanie duszy w judaizmie*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t.1. *Dusza w oczach świata*, Warszawa 2016, s. 79-92; tenże: *The soul in Hebrew idioms and Biblical sayings*, in: *The Soul in the axiosphere from an Intercultural Perspective*, Volume one, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2020, p 126-163.

<sup>253</sup> Mowa tu o porwaniu kogoś z zamiarem sprzedaży go, por. Wj 21,16.

<sup>254</sup> W tekście oryginalnym *zaken* - dosł. ‘starzec’. Mowa tu o mędrцу żydowskim, który ze względu na swą mądrość i fachowość został upoważniony przez Sanhedryn do zabierania w nim głosu. Jednak jako ekspert wystąpił przeciw oficjalnemu postanowieniu Sanhedrynu, por. następną misznę.

<sup>255</sup> Por. Sanh 11,5.

<sup>256</sup> Wyjaśnione w Sanh 11,6.

<sup>257</sup> Obydwoje podlegają karze śmierci, por. Kpł 20,10.

<sup>258</sup> Mowa tu o zamężnej córce kapłana, która nie była wierna swojemu mężowi, za co groziła jej kara śmierci przez spalenie, por. Sanh 9,1. Ten, kto utrzymywał z nią intymne relacje, skazywany był na karę śmierci przez uduszenie jak każdy, kto złamał prawo dotyczące żony mężczyzny (*eszet isz*). Jeśli ktoś fałszywie świadczył przeciw córce kapłana i udowodniono mu to, nie podlegał jednak tej karze, na którą skazana byłaby córka kapłana, czyli na śmierć przez spalenie, ale karano go śmiercią przez uduszenie, jakby z nią spółkował, co wyjaśniono pod koniec tego rozdziału traktatu Sanhedryn. Por. także Mak 1,4.

<sup>259</sup> Po wymienieniu podlegających karze śmierci przez uduszenie następuje teraz uszczegółowienie zagadnienia.

matkę nie ponosi winy<sup>260</sup>, dopóki ich nie posiniaczy. Z większą surowością traktuje się tego, kto przeklina niż tego, kto bije<sup>261</sup>, ponieważ ten, kto przeklina ich po ich śmierci jest winny<sup>262</sup>, a ten, kto uderzy ich po ich śmierci, nie ponosi winy<sup>263</sup>. Ten, kto porywa osobę spośród Izraela<sup>264</sup>, nie ponosi winy, dopóki nie wprowadzi go do swojej domeny<sup>265</sup>. Rabi Jehuda mówi: Dopóki nie wprowadzi go do swojej domeny i nie wykorzysta go, jak napisano: 'I znęcał się nad nim, i sprzedał go'<sup>266</sup>. Jeśli ktoś<sup>267</sup> porwał własnego syna - rabi Jiszmael, syn<sup>268</sup> rabiego Jochanana ben Beroka uznaje go winnym<sup>269</sup>, Mędrcy zaś zwalniają [go]<sup>270</sup>. Jeśli porwał kogoś, kto jest w połowie niewolnikiem, a w połowie człowiekiem wolnym<sup>271</sup> - rabi Jehuda uznaje go<sup>272</sup> winnym, Mędrcy zaś zwalniają [go]<sup>273</sup>. (Sanh 11,1).

## Oddzielne miejsca pochówku dla straconych

Oddzielne miejsca pochówku dla skazanych przez sąd na karę śmierci, na których wyrok wykonano.

Nie chowano go<sup>274</sup> w grobie jego przodków<sup>275</sup>, ale były przygotowane przez sąd dwa cmentarze, jeden dla ściętych i uduszonych, i jeden dla ukamienowanych i spalonych<sup>276</sup>. (Sanh 6,5).

<sup>260</sup> Nie będzie skazany na karę śmierci.

<sup>261</sup> Swoich rodziców.

<sup>262</sup> Zgodnie z Gemarą podlega karze ukamienowania, gdyż rani duszę, która żyje po śmierci, por. Wj 21,17; Kpł 20,9; Sanh 7,8.

<sup>263</sup> Ten, kto bije rodziców po ich śmierci, nie podlega karze, gdyż nie może im zrobić sińców, por. Albeck IV 206; Kehati, Sanh 11,1.

<sup>264</sup> Jak wyjaśniono wyżej, mowa tu o porwaniu kogoś z zamiarem sprzedaży go, por. Wj 21,16. W tekście biblijnym występuje tu termin *isz* - dosł. 'człowiek', a w tekście Miszny zastąpiono go wyrazem *nefes*.

<sup>265</sup> Por. WJ 21,16.

<sup>266</sup> Czyli traktował go jak niewolnika, por. Pwt 24,7. Gemara dodaje, że muszą być spełnione trzy warunki: musi go porwać, wykorzystać i sprzedać. Dopiero wtedy podlega karze śmierci.

<sup>267</sup> Ojciec.

<sup>268</sup> Niektóre teksty Miszny opuszczają *rabi Jiszmael beno szel* - dosł. 'rabi Jiszmael, syn...'

<sup>269</sup> Kary śmierci.

<sup>270</sup> Mędrcy zwalniają go z kary śmierci. Halacha podziela opinię Mędrców.

<sup>271</sup> Mowa tu o porwanym, który był wcześniej niewolnikiem dwóch panów i jeden uwolnił go z niewolnictwa, dlatego jest w połowie niewolnikiem i w połowie człowiekiem wolnym.

<sup>272</sup> Rabi Jehuda uznaje winnym kary śmierci tego, kto go porwał, zniewolił i sprzedał.

<sup>273</sup> Mędrcy zwalniają go z kary śmierci za porwanie, zniewolenie i sprzedanie człowieka na wół wolnego i w połowie niewolnika, gdyż prawo to dotyczy tylko ludzi wolnych-Izraelitów, a nie niewolników, por. Pwt 24,7. Halacha podziela opinię Mędrców.

<sup>274</sup> Skazańca, na którym wykonano wyrok śmierci.

<sup>275</sup> Hebr. *bekiwrot awotaw* - dosł. 'w grobach jego ojców'. Niegodziwi nie powinni spoczywać razem ze sprawiedliwymi.

<sup>276</sup> Były przygotowane dwa oddzielne miejsca pochówku dla skazanych przez sąd na karę śmierci,



## Zbieranie kości z miejsca pochówku

Kiedy ciała tych, na których wykonano karę śmierci, uległy rozpadowi, ich krewni zbierali ich kości z miejsca pochówku wyznaczonego przez sąd i składali je w grobach ich przodków.

Kiedy ciało uległo rozpadowi, zbierali<sup>277</sup> kości<sup>278</sup> i grzebali je w swoim miejscu<sup>279</sup>. A krewni przychodzili i pozdrawiali sędziów i świadków jakby chcieli powiedzieć: 'Nie żywimy do was urazy w naszych sercach, ponieważ sprawiedliwie osądziliście'<sup>280</sup>. Nie zachowywali jednak żałoby<sup>281</sup>, jedynie opłakiwali po cichu<sup>282</sup>, ponieważ opłakiwanie kryje się w samym sercu<sup>283</sup>. (Sanh 6,6).

## Zakończenie

Traktat Sanhedryn bardzo szczegółowo i w wielu aspektach rozważa zagadnienia prawa karnego, w szczególności w odniesieniu do wspomnianych wyżej czterech kar śmierci. Ze względu na ograniczoną objętość artykułu nie sposób omówić w nim wszystkich rozważanych spraw i poruszanych kwestii. Zasygnalizowanie ważniejszych z nich niech będzie zachętą dla zainteresowanych do sięgnięcia po Misznę i dokładniejszego zapoznania się z tematem.

---

na których wyrok wykonano. Niektóre wersje Miszny podają odwrotną kolejność w przydzielaniu straconym ich miejsca pochówku (por. np. Kaufmann i Eshkol). Ta miszna potwierdza pośrednio cztery rodzaje kar, które zostały wymienione na początku siódmego rozdziału, por. Sanh 7,1.

<sup>277</sup> Krewni skazańców zbierali ich kości.

<sup>278</sup> Po upływie około roku od pogrzebu wygarniano kości z kamiennego grobu (M Kat 1,5-6) i składano je w małej kamiennej lub glinianej urnie, por. J 12,6-13,29; 2 Krl 6,11; 2 Krn 24,8 nn; Pes 8,8.

<sup>279</sup> Komentarze wyjaśniają, że w grobach przodków.

<sup>280</sup> Tak, jakby nie sędziowie przy pomocy świadków skazali krewnych na karę śmierci, ale raczej oni sami zasłużyli sobie na nią przez swój grzech i sprzeniewierzenie się Prawu Tory.

<sup>281</sup> Nie okazywali tego otwarcie, jak to jest opisane w traktacie *Moed Katan*, por. M Kat 3,7-9.

<sup>282</sup> Gdyż nawet sam Bóg martwi się przelaną krwią niegodziwców, por. poprzednią misznę.

<sup>283</sup> Por. Jr 13,17.

## Literatura:

- Albeck, Ch., *Szisz Sidre Miszna* (hebr. Sześć Porządków *Miszny*). Jeruzalaim (Jerozolima) 2008, The Bialik Institute Jerusalem and Dvir Publishing House.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Ed. Elliger K., Rudolph W., Stuttgart 1969, Württembergische Bibelanstalt.
- Danby, H., *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory Notes*. Peabody, Massachusetts 2016, Hendrickson Publishers Marketing, LLC.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1982, The Judaica Press.
- Kehati, P., *The Mishnah. A New Translation With a Commentary*, (Transl.) Rafael Fisch, Jerusalem 1994, Maor Wallach Press.
- Kehati, P., *Misznejot mewaorat*, Jeruzalaim 2003, Dfus Chemed.
- Marcinkowski, R., *The soul in Hebrew idioms and biblical sayings*, in: *The Soul in the Axiosphere from an Intercultural Perspective*, volume one, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2020.
- Marcinkowski, R., *Pojmowanie duszy w judaizmie*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1. *Dusza w oczach świata*, Warszawa 2016,
- Marcinkowski, R., *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie: Roman Marcinkowski, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2016, Wydawnictwo DiG – Edition La Rama
- Marcinkowski, R., *Miszna: Moed (Święto)*, Warszawa 2014, Wydawnictwo DiG.
- Marcinkowski, R., *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym*. Kraków 2004, Wydawnictwo Antykwa.
- Neusner, J., *The Mishnah. A New Translation*, New Haven – London 1988, Yale University Press.

## Programy komputerowe:

- Hebrew Master Collection (Accordance 13)*  
*The Responsa Project 23 Plus*. Ramat Gan, Bar-Ilan University

KS. DAWID GALANCIAK

Łasin

ORCID: 0000-0002-0113-2756

## Historia parafii i kult św. Józefa w kościołach stacyjnych Roku Świętego Józefa w diecezji toruńskiej

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-010](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-010)

Streszczenie: Ustanowiony przez papieża Franciszka Rok Świętego Józefa jest okazją do pogłębienia relacji ze Świętym oraz ożywienia nabożeństwa ku Jego czci przez wspólnotę Kościoła. Jednym z wymiarów poznawania św. Józefa jest także studium historii kultu oraz nawiedzenie kościołów stacyjnych wyznaczonych przez biskupa w każdej diecezji. W diecezji toruńskiej świątyniami tymi są parafie w Chełmnie, Grudziądzu – Mniszku, Toruniu i Turznicach. Artykuł stanowi dokumentację wydarzeń związanych z przeżywaniem Roku Świętego Józefa w tych wspólnotach, przybliży historię poszczególnych parafii i kultu ich Patrona, opisuje istniejące w parafiach wspólnoty wiernych związane z osobą św. Józefa. Omówione zostały również wizerunki św. Józefa z poszczególnych kościołów stacyjnych.

Słowa kluczowe: Rok Świętego Józefa, kult św. Józefa, parafia św. Józefa w Chełmnie, parafia św. Józefa Grudziądzu – Mniszku, parafia św. Józefa Toruniu, parafia św. Józefa Turznicach

## The History of the Parishes and Cult of St. Joseph at Station Churches in the Year of St. Joseph in the Roman Catholic Diocese of Toruń

Abstract: The year of St. Joseph, declared by Pope Francis, is an opportunity for the faithful to deepen their relationship with the Saint and, as the community of the Church, to give new life to devotions in His honor. One of the ways of getting to know St. Joseph is to study the history of the cult and visit the station churches declared by the Bishop of each diocese. In the Roman Catholic Diocese of Toruń, the station churches are in Chelmnno, Grudziadz –

Mniszek, Torun and Turznice. The article documents events connected with the celebration of the year of St. Joseph within the discussed communities. Moreover, it gives a brief glimpse of the history of particular parishes and the cult of their patron. It also describes parish groups connected with St Joseph and presents the image of St. Joseph in particular station churches.

Keywords: year of St. Joseph, cult of St. Joseph, Parish of St Joseph – Chelмно, Grudziadz – Mniszek, Torun, Turznice

## Wprowadzenie

Rok jubileuszowy poświęcony szczególnej czci i obecności św. Józefa w Kościele powszechnym oraz ustanowienie w związku z tym przez biskupów diecezjalnych niektórych świątyń, jako kościołów stacyjnych jest okazją do tego, aby z jednej strony poznać historię własnej diecezji i jej kościołów, a z drugiej strony stanowi wezwanie do ożywienia i praktykowania kultu św. Józefa. Obrazy i ołtarze ku czci św. Józefa, a przede wszystkim świątynie, których jest patronem, to niemi świadkowie wiary naszych przodków, którzy z ufnością we wstawiennictwo Józefa byli ich fundatorami, powierzali Mu swoje sprawy, doznając wielu łask. One wołają do współczesnych: nie zapominaj o Józefie, idź do Niego, powierz Mu swe życie, On będzie działał<sup>1</sup>. Niniejszy artykuł wpisuje się w to nieme wołanie. Czytelnikowi zostanie zaprezentowana historia poszczególnych kościołów stacyjnych w diecezji toruńskiej, różnorodność podejmowanych praktyk pobożnościowych w poszczególnych wspólnotach parafialnych oraz inicjatywy duszpasterskie o charakterze cyklicznym i wynikające z przeżywania Roku Świętego Józefa. Jednocześnie artykuł jest wkładem autora w opis współczesnych form kultu św. Józefa jako patrona samodzielnych obiektów sakralnych. Udokumentowanie tych działań jest konieczne, bo jak podkreśla W. Rozykowski, mimo że na przestrzeni wieków spotykamy różne przejawy kultu św. Józefa, których dynamizm widoczny jest od XVI wieku, to choć Święty jest samodzielnym patronem świątyń, nadal istnieje fragmentaryczność badań nad tym zagadnieniem. Znacznie większym zainteresowaniem jako patronowie kościołów na terenie diecezji toruńskiej cieszyli się: Najświętsza Maryja Panna, św. Mikołaj czy św. Jan (zarówno Chrzcziciel, jak i Ewangelista). Święty Józef czy to sam, czy razem z Maryją i Jezusem jako Święta Rodzina był w wielu świątyniach wybierany na patrona ołtarzy bocznych<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> D. Galanciak, *Kult św. Józefa na podstawie współczesnych modlitewników*, „Symposium” 1 (2021), s. 205.

<sup>2</sup> W. Rozykowski, *Św. Józef patron kościołów i kaplic na terenie diecezji toruńskiej*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2007, s. 143-147.

## 1. Kościoły stacyjne diecezji toruńskiej w Roku Świętego Józefa

Odpowiadając na prośbę papieża Franciszka, który ustanowił Rok Świętego Józefa z okazji 150. rocznicy wyboru Świętego na patrona Kościoła powszechnego, biskup toruński Wiesław Śmigiel w *Dekrecie o Roku Świętego Józefa w diecezji toruńskiej* kościołami stacyjnymi ustanowił świątynie parafialne pod wezwaniem św. Józefa w następujących miejscowościach: Chełmno, Grudziądz – Mniszek, Toruń, Turznice. Jednocześnie poza wskazaniem Stolicy Apostolskiej na rok jubileuszowy Biskup pisze: „Ponadto zachęcam do uważnej lektury Listu Apostolskiego papieża Franciszka *Patris corde* oraz proszę, by w każdą środę, w Roku Świętego Józefa, w kościołach i kaplicach w diecezji toruńskiej była odmawiana *Litania do św. Józefa*. Niech Rok Świętego Józefa stanie się czasem modlitwy za Kościół, diecezję, parafię i rodziny. Prośmy św. Józefa o łaskę nad łaskami: o nasze nawrócenie”<sup>3</sup>.

Należy zauważyć, że wszystkie kościoły stacyjne diecezji toruńskiej są kościołami współczesnymi, wpisującymi się w najnowszą historię zarówno kraju, jaki i Kościoła diecezjalnego. Poza wspomnianymi i omawianymi w artykule kościołami stacyjnymi, św. Józef Robotnik jest na terenie diecezji toruńskiej również patronem kościołów w miejscowości: Trzebczyk – filia parafii Wniebowzięcia NMP w Trzebczu Szlacheckim i Elgiszewo – filia parafii św. Bartłomieja w Chełmoniu<sup>4</sup>. Ponadto w trzech przypadkach św. Józef jest patronem kaplic lub domów zakonnych. Są to:

- kaplica zakonna poświęcona św. Józefowi w Zgromadzeniu Sióstr Elżbietanek przy ul. Bydgoskiej 5 w Grudziądzu,
- kaplica pod wezwaniem Świętej Rodziny w Zgromadzeniu Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Chełmnie,
- dom zakony i kaplica Sióstr Karmelitanek Bosych w Łasinie pod wezwaniem Matki Bożej Nieustającej Pomocy i św. Józefa.

## 2. Historia kościoła św. Józefa w Chełmnie

Parafią św. Józefa w Chełmnie opiekują się pallotyni, którzy przybyli do miasta w 1929 roku i osiedlili się w parterowym domu przy ul. Kościuszki. Zamiarem zakonników było wybudowanie szkoły, dlatego odrzucili propozycję bp. Okoniewskiego, by objęli konwikt albo kościół Świętego Ducha. W marcu 1930 roku przenieśli się do domu przy ul. Dworcowej 24. We wrześniu 1931 r.

---

<sup>3</sup> W. Śmigiel, *Dekret o Roku Świętego Józefa w diecezji toruńskiej*, <https://diecezja-torun.pl/Artykuly/View/4101/dekret-biskupa-torunskiego-na-rok-sw-jozefa> [03.09.2021].

<sup>4</sup> J. Kalinowski (red.), *Diecezja toruńska 2018. Struktura i duchowieństwo*, Toruń 2018, s. 216-217, 360-361.

otwarto Małe Seminarium Świętego Józefa. Następnie wybudowano w ogrodzie nowy gmach z salami wykładowymi, zapleczem naukowym i internatem – w 1937 roku w budynku zamieszkali uczniowie. Na czas okupacji hitlerowskiej szkoła została zamknięta, a pallotynów z domu wysiedlono, kilku z nich zamordowano. Mimo to ojcowie nie uciekli z Chełmna – mieszkali w prywatnych domach i posługiwali kościołach, gdzie brakowało księży. Dom zakonny Niemcy zamienili na swoją siedzibę, z kaplicy uczyniono salę teatralno – taneczną. Ponowne otwarcie kaplicy nastąpiło w styczniu 1945 r. wraz z powrotem zakonników do domu (odtąd już była to ul. Dworcowa 38). Parafia św. Józefa w Chełmnie została erygowana 21.12.1946 przez bp. Kazimierza Kowalskiego, wówczas istniejącą kaplicę podniesiono do rangi kościoła parafialnego<sup>5</sup>. Obecnie kościół św. Józefa w Chełmnie jest częścią dużego kompleksu, który stanowią: kościół, dom zakonny oraz Katolicka Szkoła Podstawowa Księży Pallotynów (powstała w 2014 roku) i Katolickie Liceum Ogólnokształcące Księży Pallotynów (działa od 1994 roku), których organem prowadzącym jest Prowincja Zwiastowania Pańskiego Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego z siedzibą w Poznaniu<sup>6</sup>. Mówiąc o szkolnictwie prowadzonym przez pallotynów w Chełmnie należy zaznaczyć, że historycznie szkoła była poświęcona św. Józefowi. Obecnie proboszczem parafii jest ks. Tadeusz Miszewski SAC.

### 3. Chełmińskie wizerunki św. Józefa z kościoła stacyjnego

Trzeba mieć na uwadze, że obecny kościół św. Józefa w Chełmnie nie był od początku obiektem sakralnym, na przestrzeni swego istnienia ulegał zmianie tak, by mógł spełniać wymogi liturgii. W związku z tym zmieniano wielokrotnie jego kształt, wystrój i wizerunki św. Józefa. Wnętrze kościoła stacyjnego ewoluowało w następujący sposób:

- kaplica domowa (początek obecności pallotynów w mieście) umieszczona była w bogato zdobionej sali balowej – w prezbiterium między kinkietami znajdował się wizerunek namalowany na ścianie przez pallotylna ks. Ignacego Olszewskiego (1909 – 1971) oraz ambona ufundowana przez Aleksandra Rummlera<sup>7</sup>. Obraz przedstawiał św. Józefa podtrzymującego stojące z rozłożonymi rękoma Dziecię Jezus, na bocznych ołtarzach umieszczone były figury: Najświętszego Serca Pana Jezusa i Matki Bożej. Malowidło zostało zniszczone przez Niemców.
- z czasem zmieniono wystrój kaplicy domowej z sali balowej na skromniej zdobioną kaplicę. Wizerunek prezbiterium zachowano taki, jak opisany wyżej.

<sup>5</sup> *Dworcowa 38*, <http://www.pallotynichelmnno.eu/ogloszenia-duszpasterskie/historia-dworcowej-38> [22.09.2021].

<sup>6</sup> *Katolickie pallotyńskie szkoły w Chełmnie. O nas*, <https://klig.pl> [22.09.2021].

<sup>7</sup> *Dworcowa 38*.

Zastosowano zmiany: w miejscu kinkietów umieszczono malowidła aniołów trzymających w rękach apokaliptyczną księgę z barankiem, uproszczono ornamenty tak, by przypominały wystrojem miejsce kultu, a nie jak wcześniej salę balową.

- po Soborze Watykańskim II wewnątrz świątyni stało się jeszcze bardziej surowe. W prezbiterium umieszczono średniej wielkości krzyż i po jego bokach po trzy świece, nad bocznymi prostymi stołami ołtarzowymi na ścianach w miejscu figur zawieszono na białych ścianach obrazy: po lewej św. Józefa trzymającego w rękach Dziecię Jezus z kwiatem w dłoni, po prawej obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy.
- następną zmianą wizualną świątyni wiązała się ze zmianą kolorystyki ścian i bocznymi ołtarzami. Dotychczasowy obraz św. Józefa zamieniono na figurę Świętego z Dzieciątkiem, a także umieszczono dodatkowe zdobienia przy figurze Józefa i wizerunku Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Zmieniono wielkość krzyża w prezbiterium (umieszczono duży krzyż). Zachowało się zdjęcie, na którym zamiast figury św. Józefa widoczny jest obraz, który obecnie znajduje się w prezbiterium<sup>8</sup>.
- obecnie w prezbiterium jest krzyż, u jego stóp znajduje się kamienny pelikan z rozpostartą piersią. Tu umieszczono tabernakulum i wieczną lampkę w postaci podświetlonej siedmioramiennej menory; po lewej stronie krzyża jest w prezbiterium obraz św. Józefa opierającego się o stół w warsztacie pracy, do którego przytula się trzymane na ręku Dziecię Jezus. Obraz został namalowany przez artystkę Jadwigę Maj<sup>9</sup>. Po prawej obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy – niewielki obraz jest umieszczony na jasnym tle ze złotą ornamentyką rozpiętą na dużej złotej ramie. Wersję portretową tego obrazu umieszczono w zakrystii. W nawie bocznej znajduje się kaplica adoracji – w jej centrum nad tabernakulum widnieje obraz Jezusa Miłosiernego, przy tabernakulum umieszczono po prawej stronie płaskorzeźbę św. Jana Pawła II, po lewej aktualnie nie ma płaskorzeźby, ale z czasem ma być tam umieszczony wizerunek św. Faustyny Kowalskiej.

Przyglądając się historii kościoła stacyjnego św. Józefa w Chełmnie, należy zauważyć, że Święta Rodzina była zawsze obecna w prezbiterium tegoż kościoła. Na przestrzeni istnienia kościoła żadne inne postacie świętych nie uzupełniały wizerunków św. Józefa i Maryi, która albo była umieszczana w samym prezbiterium, albo w ołtarzu bocznym, pozostając w bliskiej odległości – w relacji do Jej Syna i Oblubieńca.

<sup>8</sup> *Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość, t. 4 – dekanat chełmiński*, S. Kardasz (red.), Toruń 1996, s. 109.

<sup>9</sup> Artystka pochodzi z Lubelszczyzny, ale od wielu lat mieszka i tworzy w Chełmnie.

#### 4. Figura św. Józefa u pallotynów – zapiski w „Królowej Apostołów”

Bezценne o św. Józefie są słowa, jakie pallotyni zapisali w 1930 roku w miesięczniku „Królowa Apostołów” odnośnie domu zakonnego i kościoła stacyjnego w Chełmnie przy ul. Dworcowej 38. Pisali wówczas: „Św. Józef dotrzymał we wszystkim słowa (...), wszystko programowo się załatwiło według planu i życzeń, oczywiście nie naszych – tylko świętego Józefa (...) W ogrodzie wnet zrobimy porządek. Na miejsce dotychczasowych figur postawimy naszych ukochanych patronów niebieskich: św. Józefa, św. Teresę od Dzieciątka Jezus, św. Stanisława Kostkę (...), w grocie (...) urządzimy miłe zacisze dla Matki Boskiej z Lourdes (...) Patronem naszej nowej siedziby będzie św. Józef. Ogromnie mię to cieszy, że nareszcie i On będzie miał u nas swoją rezydencję. Wprawdzie czcimy Go we wszystkich naszych domach, ale w głównym ołtarzu nigdzie Go nie mamy. Tu jednak w Chełmnie koniecznie pragniemy Go mieć patronem. W kościele parafialnym w Chełmnie znajduje się cudowny obraz Matki Boskiej (...) Dobrze, że teraz i Jej Oblubieniec, św. Józef będzie miał w Chełmnie swoich czcicieli. Chcielibyśmy też jak najprędzej przygotować miejsce gdzie, On będzie nam patronował”<sup>10</sup>. Mając świadomość wydatków związanych z remontami i rosnących kosztów piszący powyższe słowa pallotyn kończy wiadomości o domu misyjnym w Chełmnie: „Kto zechce ufundować figurę, albo obraz św. Józefa dla naszej kaplicy w Chełmnie?”<sup>11</sup>. Wrześniowy numer pisma przynosi odpowiedź na to pytanie. Czytamy w nim: „Św. Józef jest już w drodze do naszej siedziby w Chełmnie. Naturalnie nie On sam, ale Jego piękna figura. Ofiarowała ją pewna dobrodziejka z Łodzi. Zawiadomienie o tem otrzymaliśmy już w czerwcu. Ale dopiero teraz w lipcu wszystkie formalności zostały załatwione. Spodziewamy się przybycia św. Józefa najpóźniej w sierpniu”<sup>12</sup>. Przy okazji opisu prac związanych z przerebobieniem sali balowej na kościół, obecność figury w Chełmnie tak została skomentowana na łamach „Królowej Apostołów”: „Otrzymał też nasz patron św. Józef należne mu miejsce – jego figura – niestety za mała na pomiary kaplicy – tronuje nad ołtarzem na tle absydy”<sup>13</sup>. W grudniowym numerze pisma z 1930 roku zamieszczono zdjęcie owej figury, należy jednak domniemywać, że pobyt figury w pallotyńskim kościele był czasowy i zakończył się wraz z wykonaniem na ścianie malowidła przez ks. Ignacego Olszewskiego. Mając na uwadze, że dzieło to zostało zniszczone przez Niemców w czasie wojny, prawdopodobnie zdewastowano wówczas także figurę św. Józefa.

<sup>10</sup> *Z naszych domów misyjnych*, „Królowa Apostołów” 5 (1930), s. 154-157.

<sup>11</sup> Tamże, s. 157.

<sup>12</sup> *Z naszych domów misyjnych*, s. 285.

<sup>13</sup> *Jednak są postępy*, „Królowa Apostołów” 11 (1930), s. 346.



## 5. Kult św. Józefa w kościele stacyjnym w Chełmnie

Zakup terenu przez pallotynów przy ul. Dworcowej 38 w Chełmnie, gdzie mieści się ich dom i stacyjny kościół św. Józefa, był owocem podjętej przez nich nowenny do Świętego. Zaświadczyli o tym także na łamach „Królowej Apostołów”<sup>14</sup>. Inauguracja kościoła stacyjnego w Chełmnie miała miejsce dnia 28.04.2021. W roku św. Józefa w tej parafii odbyły się rekolekcje zarówno parafialne, jak i przeznaczone dla wspólnoty Domowego Kościoła poświęcone osobie Świętego patrona. Od początku istnienia parafii w każdą środę po porannej Mszy św. celebrowane jest nabożeństwo do św. Józefa, natomiast w Roku Świętego. Józefa w każdy wtorek po wieczornej Eucharystii głoszone są katechezy połączone z uwielbieniem i indywidualnym błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem. Początkowo tematyka katechez nawiązywała do listu apostołskiego papieża Franciszka *Patris Corde*, następne katechezy będą poświęcone życiu i twórczości Sługi Bożej Magdaleny Mortęskiej oraz nowym błogosławionym Kościoła, związanym z naszym krajem: s. Elżbiecie Róży Czackiej, kard. Stefanowi Wyszyńskiemu. Parafia przeżywała w roku jubileuszowym nawiedzenie obrazu Świętej Rodziny. Należy zauważyć również, że w omawianej świątyni kaplica adoracji Najświętszego Sakramentu otwarta jest od godziny 6:00. Adoracja kończy się wieczorną Eucharystią.

## 6. Historia kościoła św. Józefa Oblubieńca w Grudziądzu – Mniszku

Parafia św. Józefa w Grudziądzu – Mniszku została erygowana dnia 01.01.2006, choć prace budowlane rozpoczęły się już w 1982 roku, zasadnicza budowa obejmowała lata 2004 – 2006. Świątynia ma charakter współczesny z łamanymi dachami i wieżą z ażurowym prześwitem, zwieńczoną dwoma prostymi łacińskimi krzyżami<sup>15</sup>. Parafia została utworzona w związku z rozwojem osiedla Mniszek w Grudziądzu, które przynależało do kościoła w Pieńkach Królewskich. Projektantem kompleksu sakralnego jest prof. Andrzej Konke z Gdańska<sup>16</sup>. Kościół powstał na terenie fabryki Hydro – Vacuum, która oddała część swojej ziemi pod budowę świątyni. Pracownicy tej fabryki pomagali budować świątynię w czynnie społecznym, a pierwszą Eucharystię w tzw. dużym kościele odprawiono dnia

<sup>14</sup> R. Czerwińska, *Przystanek Chełmno*, „Niedziela. Głos z Torunia” 17 (2021), 25.04.2021, s. 7.

<sup>15</sup> M. Krzyżanowska-Witkowska, Ł. Wyszomirski, *25 – lat diecezji toruńskiej 1992 – 2017*, Pelplin 2017, s. 128.

<sup>16</sup> *Dzieje Parafii p.w. świętego Andrzeja Boboli w Pieńkach Królewskich*, B. Tułodziecki (red.), Pieńki Królewskie 2008, s. 31; Zob. *Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość, t. 8 – dekanat grudziądzki*, S. Kardasz (red.), Toruń 1997, s. 112.

25.12.1997<sup>17</sup>. Konsekracji kościoła dokonał bp Andrzej Suski w dniu 29.10.2000. Pierwszym proboszczem parafii św. Józefa w Grudziądzu był ks. Józef Lipski (04.02.1940–18.04.2021). Obecnie proboszczem parafii jest ks. Bogdan Tułodziecki.

## 7. Obraz św. Józefa w Grudziądzu – Mniszku

Kościół pod wezwaniem św. Józefa w Grudziądzu – Mniszku składa się z tak zwanego:

- małego kościoła zwanego kaplicą Miłosierdzia. Znajduje się tu obraz św. Józefa czczony przez wiernych od początku istnienia kościoła i parafii. Przedstawia on św. Józefa z Dzieciątkiem Jezus, które wpatruje się w oczy Świętego, prawą dłonią dotyka Jego brody a w lewym ręku trzyma różowy kwiat.
- dużego kościoła, świątyni konsekrowanej przez bp. A. Suskiego w październiku 2000, w prezbiterium której jest umieszczony tryptyk z 2010 roku, odnoszący się do wydarzeń z życia św. Józefa. Obrazy oglądane od lewej do prawej strony (od największego do najmniejszego) przedstawiają: św. Józefa z Jezusem – obraz wzorowany na dziele El Greco, u dołu obrazu umieszczono panoramy miast: Grudziądz i Toledo, fundatorzy: Barbara i Andrzej Zielke; ucieczkę do Egiptu – u dołu obrazu widoczne są piramidy, fundatorzy: Halina i Jan Pasternak; św. Józefa pracującego z Jezusem i Maryją – u dołu obrazu umieszczono panoramę kościoła pod wezwaniem św. Józefa w Grudziądzu – Mniszku, fundatorzy: parafianie.

W prezbiterium kościoła znajduje się wielki krzyż z tabernakulum – tryptyk umieszczono po jego prawej stronie, po lewej znajduje się figura św. Jana Pawła II.

## 8. Kult św. Józefa w Grudziądzu – Mniszku

Kult św. Józefa w parafii pod jego wezwaniem w Grudziądzu – Mniszku ma związek z cyklicznymi wydarzeniami, wprowadzonymi w życie wspólnoty parafialnej z racji ustanowienia świątyni kościołem stacyjnym. Cykliczne wydarzenia w Roku Świętego Józefa:

- w każdą środę odbywa się nabożeństwo do Przewidywanego Serca św. Józefa, które poza Rokiem Świętego Józefa jest odprawiane w pierwszą środę miesiąca,
- szczególna cześć i modlitwy do św. Józefa każdego 19 dnia miesiąca,
- uroczystości związane z inauguracją Roku Świętego Józefa w kościele stacyjnym – przed Najświętszym Sakramentem odmówiono akt zawierzenia małżeństw

<sup>17</sup> R. Czerwińska, *Przyjaciel z Mniszka*, „Niedziela. Głos z Torunia” 11 (2021), 14.03.2021, s. 3.

i rodzin św. Józefowi oraz Litanie do św. Józefa upraszając potrzebnych łask dla rodzin. Zwieńczeniem uroczystości było poświęcenie figury św. Józefa oraz odmówienie modlitwy do Świętego autorstwa papieża Franciszka<sup>18</sup>. Figura jest umieszczona przy bramie wjazdowej na teren kościelny tak, by witała i żegnała przybywających do świątyni – jej fundatorami są parafianie z Mniszka. Figura przedstawia św. Józefa trzymającego w dłoni lilię i patrzącego na stojącego przy nim Jezusa, który ma wzrok uniesiony ku niebu, a do serca przytula symbole swej męki: krzyż opleciony koroną cierniową i gwoździe. Pod figurą widnieje tablica z napisem: „Święty Józefie, Oblubieńcze Bogarodzicy Patronie Kościoła Powszechnego. Módl się za nami. 18 III 2021”,

- rekolekcje o Świętej Rodzinie wygłoszone przez bp. Józefa Szamockiego,
- nawiedzenie parafii przez obraz Świętej Rodziny w dniach 25 – 26.08.2021 poprzedzone nowenną do Świętej Rodziny.

Do regularnych inicjatyw należą:

- adoracja Najświętszego Sakramentu. Trwa w parafii już od dwudziestu lat od porannej do wieczornej Eucharystii, od wybuchu pandemii Covid - 19 adoracja rozpoczyna się modlitwami do św. Józefa o jej powstrzymanie<sup>19</sup>,
- codzienna modlitwa wiernych do św. Józefa przed poranną Eucharystią,
- rekolekcje przed uroczystością św. Józefa. W roku jubileuszowym rekolekcje poświęcone Świętemu wygłosił o. Bogusław Jaworowski ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy Świętej Rodziny, a uroczystościom odpustowym przewodniczył bp Józef Szamocki<sup>20</sup>.
- odpust ku czci św. Józefa – zawsze uroczysty, przygotowany i prowadzony przez misjonarzy. Odpust poprzedzają rekolekcje dla dzieci i dorosłych. Dzieci ze szkoły uczestniczą w dniu odpustu w porannej Eucharystii, wieczorem gromadzą się wierni, grupy parafialne oraz liczne duchowieństwo.
- adwentowy dzień skupienia dla mężczyzn. Co roku odbywa się w Grudziądzu – Mniszku, Lubawie i Toruniu (Rubinkowo III).

## 9. Grupy modlitwne przy parafii w Grudziądzu – Mniszku

Przy parafii św. Józefa w Grudziądzu – Mniszku istnieją grupy modlitwne, które są związane z osobą św. Józefa. Należą do nich:

- Bractwo św. Józefa. Powstało z inicjatywy ówczesnego proboszcza ks. Zdzisława Syldatka, który jest również moderatorem diecezjalnym bractwa. Bractwo posiada

<sup>18</sup> A. Wojdyło, *Niezawodny nauczyciel*, „Niedziela. Głos z Torunia” 14 (2021), 04.04.2021, s. 6.

<sup>19</sup> R. Czerwińska, *Przyjaciel z Mniszka*, s. 3.

<sup>20</sup> *Uroczystość ku czci św. Józefa w Grudziądzu*, <https://www.diecezja-torun.pl/Artykuly/View/4192/uroczystosc-ku-czci-sw-jozefa-w-grudziadzu> [17.09.2021].

własny statut oraz strój, jego celem jest szerzenie kultu św. Józefa. Członkowie bractwa podczas nawiedzenia parafii przez obraz Świętej Rodziny wnosili obraz do świątyni, ponadto prowadzą modlitwy, włączają się w życie parafii, a raz w miesiącu mają spotkanie formacyjne w III sobotę miesiąca, która poświęcona jest szczególnej czci św. Józefa od momentu powołania w parafii tej wspólnoty do istnienia.

- Stowarzyszenie Rodzin Katolickich. Nieformalnie św. Józef jest patronem tej wspólnoty, która bierze udział w przygotowywaniu wydarzeń parafialnych, półkolonii dla dzieci, prowadzi wigilie dla samotnych oraz uczestniczy w pieszych pielgrzymkach do Sanktuarium Matki Boskiej Bolesnej w Chełmnie i Matki Boskiej Mokrzańskiej w Mokrem koło Grudziądza.

## 10. Bractwo św. Józefa w Grudziądzu – Mniszku

Bractwo Świętego Józefa<sup>21</sup> w diecezji toruńskiej zostało powołane do istnienia dnia 15.03.2018 przez bp. Wiesława Śmigła. W dekrecie powołującym bractwo biskup wskazał, że jego „głównym celem jest wzrost duchowy jego członków poprzez naśladowanie cnót świętego Józefa oraz rozwijanie i pielęgnowanie Jego kultu w kościele toruńskim”<sup>22</sup>. W grudziądzkiej parafii bractwo rozpoczęło swoją działalność 19.03.2018 podczas uroczystości odpustowych, którym przewodniczył bp Suski. W diecezji toruńskiej działa ono także przy parafii Chrystusa Króla w Toruniu<sup>23</sup>. Obecnie do grudziądzkiego bractwa należy 16 mężczyzn. Posiada ono własny statut, który wyznacza następujące zadania i formy działania:

- modlitwa wspólnotowa i osobista w intencji małżeństw i rodzin,
- formacja duchowa, intelektualna i służebna,
- stawanie w obronie świętości życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci,
- obrona sakralnego charakteru małżeństwa,
- wspieranie się członków w wymiarze duchowym i w sytuacjach losowych,
- uczestnictwo w życiu parafii i dbanie o jej potrzeby,
- troska o świątynię parafialną.
- nabożeństwo do św. Józefa,
- codzienna modlitwa prywatna,
- miesięczne spotkania formacyjne,
- udział w wydarzeniach promujących obronę świętości życia,

<sup>21</sup> *Bractwo Świętego Józefa*, [http://parafiamniszek.pl/w\\_bractwo-sw-jozefa](http://parafiamniszek.pl/w_bractwo-sw-jozefa) [16.09.2021]

<sup>22</sup> W. Śmigiel, *Dekret powołujący do istnienia Bractwo Świętego Józefa w diecezji toruńskiej (15.30.2018)*, <https://www.parafiamniszek.pl/www/wspolnoty/bractwoswJozefa/Dekret1.jpg> [17.09.2021].

<sup>23</sup> A. Ławniczak, *Bractwo Świętego Józefa Opiekuna Rodzin przy kościele p.w. Chrystusa Króla w Toruniu*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2009-2010, s. 405-409.

- pomoc przy organizacji wydarzeń liturgicznych,
- pomoc w utrzymaniu, porządkowaniu i strojeniu świątyni parafialnej i jej otoczenia<sup>24</sup>.

Bractwo Świętego Józefa w Grudziądzu zorganizowało w roku jubileuszowym rowerową pielgrzymkę do kościołów stacyjnych św. Józefa w Grudziądzu – Mniszku oraz Turznicach. Miała ona miejsce 27.06.2021, liczyła 30 km i przebiegała według następującej trasy: plac przed bazyliką św. Mikołaja Biskupa w Grudziądzu – wzdłuż Jeziora Rudnickiego do kościoła w Mniszku – kościół w Turznicach – Piaski – cmentarz parafialny w Grudziądzu, gdzie miała miejsce modlitwa na zakończenie rajdu przy grobie emerytowanego proboszcza grudziądzkiej fary ks. infułata Tadeusza Nowickiego<sup>25</sup>.

## 11. Świetlica św. Józefa w Grudziądzu

Świetlica św. Józefa działa przy kościele stacyjnym w Grudziądzu od dnia 16.09.2003. Zajęcia dla dzieci w wieku 6 – 13 lat odbywają się od poniedziałku do piątku w godzinach popołudniowych. Celem świetlicy jest wspieranie rozwoju dzieci, rozwijanie ich zainteresowań oraz prowadzenie zajęć dostosowanych do indywidualnych potrzeb dzieci. Do podstawowych form działalności świetlicy należą: pomoc w nauce, prowadzenie zajęć tematycznych, organizowanie konkursów, zabaw i gier sportowych, przygotowywanie okolicznościowych programów artystycznych i wycieczki. Zajęcia i opiekę nad dziećmi w świetlicy sprawuje wykwalifikowana kadra pedagogiczna<sup>26</sup>.

## 12. Historia parafii św. Józefa w Toruniu

Historia budowy kościoła stacyjnego w Toruniu sięga 1920 roku, kiedy to ojcowie redemptoryści przybyli do Torunia, do dzielnicy Stawki. Stamtąd w 1928 roku zgromadzenie przeniosło się za Wisłę do dzielnicy Bielany, gdzie wybudowano budynek klasztorny, kaplicę publiczną i niższe seminarium zakonne. Był to zarazem rok sprowadzenia obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy – głównej patronki diecezji toruńskiej. Obraz koronowano w 1967 roku. W czasie wojny Niemcy zamienili kaplicę i klasztor na koszary wojskowe, ale redemptoryści wrócili tu

<sup>24</sup> Statut Bractwa Świętego Józefa Diecezji Toruńskiej, <https://www.paraftamniszek.pl/www/wspolnoty/bractwoswJozefa/Statut.pdf> [17.09.2021].

<sup>25</sup> Pielgrzymka rowerowa do św. Józefa, <https://www.diecezja-torun.pl/Artykuly/View/4357/pielgrzymka-rowerowa-do-sw-jozefa> [17.09.2021].

<sup>26</sup> Świetlica św. Józefa, [https://www.paraftamniszek.pl/w\\_swietlica-sw-jozefa](https://www.paraftamniszek.pl/w_swietlica-sw-jozefa) [17.09.2021].

ponownie w 1945 roku<sup>27</sup>. Budowa kościoła stacyjnego św. Józefa w Toruniu obejmuje lata 1958 – 1963. Świątynia powstała według projektu architekta inż. Stefana Modrzejewskiego z Bydgoszczy, jednak ze względów politycznych (władze centralne w Warszawie utrudniały budowy kościołów) w oficjalnych pismach pojawia się nazwisko inż. Edmunda Płockiego z Torunia. Konsekracji kościoła dokonał biskup chełmiński Kazimierz Józef Kowalski (1896 – 1972) dnia 14.06.1964. Pod względem architektonicznym kościół należy stylistycznie do kierunku zwanego konstruktywizmem. W prezbiterium znajduje się figura św. Józefa, dzieło artysty rzeźbiarza Bronisława Chromego z Krakowa oraz odsłaniany obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy<sup>28</sup>. Od początku obecności ojców redemptorystów w Toruniu, której stulecie świętowano w tym roku, patronem parafii jest św. Józef, mimo że świątynia jest sanktuarium maryjnym, które w roku 2000 było kościołem stacyjnym w roku jubileuszowym. Obecnie proboszczem parafii jest o. Wojciech Zagrodzki.

### 13. Figura św. Józefa – kościół stacyjny w Toruniu

Z parafią św. Józefa w Toruniu związane są dwie figury Świętego. Jedna stojąca na placu przykościelnym, a druga umieszczona w świątyni. Pierwsza, umieszczona na wysokim postumencie, przedstawia św. Józefa z Dzieciątkiem Jezus na lewym ręku i lilią w prawej dłoni, jest skierowana w stronę świątyni. Druga znajduje się we wnętrzu świątyni, góruje nad tryptykiem przedstawiającym wizerunek Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, a po jego bokach aniołów. Figura koloru brązowego o wysokości siedmiu metrów jest wykonana z drewna lipowego. Jej autorem jest Bronisław Chromy z Krakowa. Została odsłonięta dnia 01.05.1966. Interpretacja ikonograficzna figury jest następująca: spracowane potężne dłonie figury wskazują na Józefa jako człowieka ciężkiej pracy, który trzyma w nich kobiałkę galicyjskiego siewcy. Symbolika ta wskazuje na bliskie związki artysty z Galicją, ale także na Tuchów i ziemię tarnowską bliską redemptorystom i obfitującą w liczne powołania. W kobiałkach takich znajdowały się ziarna, które rolnicy rzucali w ziemię uprawną. W kobiałce toruńskiej zamiast ziaren znajduje się śpiące Dzieciątko Jezus, przypominające jednocześnie bochen chleba – symbol Eucharystii. Monumentalnej wielkości Święty Józef jawi się zatem w toruńskim kościele stacyjnym jako rzemieślnik i robotnik, a zarazem jako ten, który uprawia ludzkie serca i sumienia oraz gwarantuje bezpieczeństwo. Istotny jest także kontekst figury. Stanowią go: prezbiterium, w którym umieszczona jest figura; posadzka w prezbiterium i ołtarz

<sup>27</sup> *Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość, t. 15/16/17 – dekanaty toruńskie – I, II i III*, S. Kardasz (red.), Toruń 1995, s. 160.

<sup>28</sup> *Historia kościoła, parafii, patron i proboszczowie*, <https://www.jozefotorun.pl/pl/o-parafii/zarys-historii> [17.09.2021].

wykonane z marmuru; ściana prezbiterium pokryta surową kamienną okładziną oraz mozaika na sklepieniu. Symbolika tych elementów jest taka: kamienne otoczenie wskazuje na trudną misję św. Józefa – został On dany ludziom, by przemienić ich kamienne serca we współczujące, kochające i zdolne do poświęcenia; poważna i zamyślona, jakby rozmodlona twarz Józefa wskazuje, że jest on odpowiedzialnym patronem. Święty Józef jest przedstawiony jako ten, który sobą wskazuje na Jezusa i daje – podaje go człowiekowi<sup>29</sup>.

Mówiąc o figurach z kościoła stacyjnego w Toruniu, należy wspomnieć również o wydarzeniach wojennych. Po zajęciu klasztoru i kaplicy w październiku 1939 roku przez Niemców, najcenniejsze rzeczy zostały przez nich skradzione, a pozostałe spalono na dziedzińcu klasztornym. Spalono wówczas wiele obrazów, krzyży i szat liturgicznych. Sprofanowano także główny ołtarz w kaplicy, a drewniane figury św. Józefa i św. Alfonsa porąbano, zaś figurę Dobrego Pasterza znajdującą się na szczycie ambony zestrzelono. Część cennych rzeczy udało się ocalić – uczyniły to siostry elżbietanki z Torunia, a państwo Jeziorscy ukryli w swoim domu obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Częściowo zachowały się zbiory z biblioteki klasztornej, które ukryto w bibliotece miejskiej i Urzędzie Miasta Toruń. Po wkroczeniu Rosjan z urzędu miejskiego uczyniono szpital, zbiory biblioteczne częściowo spalono jako niemieckie, a to, co ocalało z pożogi, Polacy umieścili w Książnicy Miejskiej<sup>30</sup>. Zapewne wśród spalonych dokumentów znajdowały się także zapiski dotyczące samej figury i kultu św. Józefa w początkach istnienia kościoła stacyjnego. Na zachowanych zdjęciach z kaplicy klasztornej figura św. Józefa przedstawia Go jako ojca trzymającego Dziecię Jezus na prawej dłoni – Jezus zwrócony jest twarzą do ludu, ma szeroko rozłożone ręce, jakby chciał wszystkich objąć. W lewym ręku Józef trzyma wysokości figury laskę zakończoną kwiatem lilii.

## 14. Kult św. Józefa w Toruniu

Kult św. Józefa w kościele stacyjnym w Toruniu jest wielowymiarowy – są to wydarzenia i cykliczne modlitwy wpisane w życie parafii oraz wynikające z obchodów jubileuszowych, a także spontaniczne inicjatywy wiernych.

Do systematycznych form kultu zaliczają się:

- Msza wotywna o św. Józefie połączona z Litanią do św. Józefa przez cały rok w każdy wtorek miesiąca,
- nabożeństwo do św. Józefa połączone z katechezą w trzeci wtorek miesiąca,
- nowenna przed uroczystością św. Józefa prowadzona przez siostry józefitki oraz Grupę Modlitewną św. Józefa, której siostry są animatorkami,

<sup>29</sup> E. Sakowicz, *Święty Józef z ulicy św. Józefa*, „Niedziela” 34 (2021), s. 40-41.

<sup>30</sup> *Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość*, t. 15/16/17, S. Kardasz (red.), s. 163.

- spotkania grupy młodych mężczyzn – wspólnota Synowie św. Józefa wyłoniła się z prowadzonego w parafii duszpasterstwa w akademickiego, przynależy do niej około 25 mężczyzn w wieku 28 – 35 lat żyjących w małżeństwie i kawalerów poszukujących głębszej duchowości; wspólnota funkcjonuje w parafii od około czterech lat,
- kaznodziejstwo o św. Józefie.

Jubileuszowe wydarzenia stanowią:

- inauguracja toruńskiego kościoła stacyjnego dnia 09.02.2021, przewodniczył jej ks. Artur Szymczyk,
- centralne obchody diecezjalne w dniu 01.05.2021 z racji Roku Świętego Józefa,
- uroczystości związane z obchodami 100–lecia istnienia parafii w dniu 19.03.2021,
- Modlitwa potwierdzenia zawierzenia św. Józefowi dzieła redemptorystów w Toruniu autorstwa ojców redemptorystów z Torunia z okazji 100 – lecia parafii,
- nabożeństwa z katechezą o duchowości chrześcijańskiej inspirowane osobą św. Józefa celebrowane raz w miesiącu,
- pielgrzymka akolitów diecezji toruńskiej.

Inicjatywy wiernych:

- kościół stacyjny w Toruniu jest sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy, mimo to w intencjach składanych przez wiernych na cotygodniową nowennę często przyzywane jest imię św. Józefa,
- ofiarowywane są intencje mszalne za wstawiennictwem św. Józefa,
- prośba skierowana przez parafian do Towarzystwa Józefologicznego w Kaliszu, by do Litani do św. Józefa wprowadzić wezwania podkreślające duchowość męską: Św. Józefie - wzorze ojcostwa, Św. Józefie - wzorze mężczyzny,
- obranie św. Józefa jako patrona jednego z siedmiu istniejących w parafii kręgów Kościoła Domowego,
- siostry józefitki szerzą kult św. Józefa przez pieśni ku Jego czci,
- od 9 lat trwają w parafii remonty dzięki orędownictwu św. Józefa, któremu zostały zawierzone.

## 15. Działalność sióstr józefitek w Toruniu

Zgromadzenie Sióstr św. Józefa zwane józefitkami zostało założone przez św. Zygmunta Gorzdzowskiego. Jego celem jest całkowite oddanie się na służbę Bogu i dążenie do doskonałej miłości przez złożenie ślubów zakonnych oraz pełnienie w imieniu Kościoła dzieł chrześcijańskiego miłosierdzia. Misją sióstr jest praca wśród dzieci i młodzieży niepełnosprawnej fizycznie i umysłowo, pielęgnacja chorych, prowadzenie przedszkoli, świetlic socjoterapeutycznych, włączenie się w duszpasterstwo dzieci i młodzieży przez katechezę, animację grup młodzieżowych



i organizowanie rekolekcji. Siostry angażują się również w posługę w parafiach, jako zakrystianki czy organistki<sup>31</sup>.

W parafii św. Józefa w Toruniu siostry józefitki posługują od dnia 20.07.1955. Wówczas przyjechały do Torunia siostry: Gonzaga Bahaj, Szczepana Śmigowicz i Paschalisa Gacek – zamieszkały one w domu gospodarczym ojców redemptorystów w ogrodzie. Początkowo siostry pracowały w kuchni wspomnianych ojców, pełniły posługę przy chorych w parafii, pracowały w klasztornej pralni, katechizowały i aktywnie włączały się w życie Kościoła. Od 1963 r. siostry posługują jako zakrystianki. Obecnie toruńskiej parafii św. Józefa posługują cztery siostry. Są to: s. Elżbieta Cyba – przełożona domu i zakrystianka, s. Nikodema Sieczkoś – organistka, prowadząca chór parafialny „Perpetuo Soccorso” i scholę, s. Ancella Jabłońska – katechetka i animatorka Modlitewnej Grupy Św. Józefa oraz s. Bartłomieja Kaczmarek – katechetka<sup>32</sup>.

## 16. Modlitewna Grupa św. Józefa przy parafii św. Józefa w Toruniu

Zgodnie z charyzmatem sióstr józefitek powstają grupy modlitewne ku czci św. Józefa. Celem Modlitewnej Grupy św. Józefa zgodnie z Statutem Nieformalnych Grup Świętego Józefa /MGSJ/ jest „pełniejszy udział w szerzeniu Królestwa Bożego za przykładem i orędownictwem Świętego Józefa, oraz włączenie się w charyzmat Zgromadzenia Sióstr Świętego Józefa, współodpowiedzialność za jego dzieło charytatywne, misyjne i duszpasterstwo powołań”<sup>33</sup>. W toruńskiej parafii św. Józefa wspólnota ta powstała z inicjatywy s. Teresilly Ziober w 2003 roku. Obecnie duszpasterzem grupy jest o. Leszek Kapusta CSsR, siostrą animatorką s. Ancella Jabłońska CSSJ, a animatorem świeckim Irena Andrzejewska. Celem grupy jest rozbudzanie w parafii nabożeństwa do św. Józefa – jest on realizowany również poza parafią, ponieważ członkowie grupy pochodzą z różnych parafii Torunia. Podczas spotkań formacyjnych jest realizowany program opracowany przez s. Dolores Siutę oraz jest pogłębiania miłość uczestników do Pana Boga, Maryi i św. Józefa, oraz św. Zygmunta Gorazdowskiego przez co grupa włącza się w charyzmat sióstr józefitek. Regularnie w spotkaniach grupy uczestniczy od 15 do 25 osób. Spotkania odbywają się raz w miesiącu w kościele. Podczas nich członkowie przygotowują i uczestniczą w Eucharystii, słuchają konferencji o św. Józefie,

<sup>31</sup> *Historia Zgromadzenia Sióstr Św. Józefa*, <https://www.jozefitorun.pl/pl/jozefitki/historia-zgromadz-jozefitek> [19.09.2021].

<sup>32</sup> *Wspólnota sióstr w Toruniu*, <https://www.jozefitorun.pl/pl/jozefitki/w-toruniu-jozefitki/wspolnota-siostr> [19.09.2021].

<sup>33</sup> *Statut Nieformalnych Grup Świętego Józefa /MGSJ/*, w: *Książeczka Modlitewnej Grupy Świętego Józefa*, Kraków 2001, s. 23.

odmawiają modlitwy i Litanie do św. Józefa oraz rozważają teksty o patronie i śpiewają pieśni. Członkowie grupy na każdym spotkaniu przekazują sobie figurę św. Józefa, którą zabierają ze sobą do swoich domów. Do figury dołączona jest kronika, w której zapisywane są przeżycia duchowe członków grupy. Stałym elementem apostołstwa grupy w parafii jest przygotowanie i poprowadzenie nowenny przed uroczystością św. Józefa – do wyznaczonej skarboxony składane są prośby do św. Józefa, które są odczytywane w czasie nabożeństwa<sup>34</sup>. W Roku Świętego Józefa w każdy wtorek, który jest poświęcony w parafii kultowi Świętego, grupa gromadzi się w kościele na adoracji Najświętszego Sakramentu. Pomocą w formacji tej wspólnoty jest modlitewnik wydany przez Zgromadzenie Sióstr św. Józefa w Krakowie 2001 roku, zatytułowany *Książeczka Modlitwnej Grupy Świętego Józefa*.

W roku jubileuszowym wraz z wiernymi parafii Grupa Modlitwna św. Józefa pielgrzymowała do sanktuarium św. Józefa w Kaliszu. Zorganizowany został również międzyszkolny konkurs plastyczny o zasięgu diecezjalnym dla dzieci i młodzieży „Święty Józefie, dobry opiekunie, bądź mi opiekunem”. Nagrody odebrali uczniowie z Torunia i diecezji toruńskiej, laureatką nagrody grand prix została uczennica Liceum Ogólnokształcącego nr 5 w Toruniu Dominika Sztony<sup>35</sup>. Zwycięska praca konkursowa została zawieszona podczas wspomnianej już pielgrzymki do Kalisza i złożona w sanktuarium. Na odwrocie pracy umieszczono modlitwę zawierzenia ułożoną przez s. Ancyllę. Prezentacji prac konkursowych dokonano podczas wystawy zorganizowanej przy parafii św. Józefa w Toruniu. Organizatorami konkursu była s. Ancylla oraz Kujawsko – Pomorski Specjalny Ośrodek Szkolno -Wychowawczy w Toruniu. Członkowie Grupy Modlitwnej św. Józefa byli zarówno sponsorami nagród, jak i członkami komisji konkursowej.

## 17. Historia kościoła św. Józefa w Turznicach

Turznice to wieś oddalona o 10 km od Grudziądza, część południowo – wschodnia wsi jest pagórkowata, a północno – zachodnia jest podmokła i piaszczysta. W XVII wieku stał we wsi murowany kościół, w którym siostry benedyktyнки zbudowały nową zakrystię, dzwonnice, wielki ołtarz i pomalowały sklepienie, ale w XIX wieku uległ on zniszczeniu. Dopiero w 1936 r. została zbudowana nowa świątynia parafialna, obejmująca obszar pobliskich wsi, istniejąca do dziś<sup>36</sup>. S. Kujot

<sup>34</sup> *Modlitwna Grupa św. Józefa*, <https://www.jozeforun.pl/pl/wspolnoty-i-grupy/modlitwna-grupa-sw-jozefa> [16.09.2021].

<sup>35</sup> *Wręczenie dyplomów konkursu o św. Józefie*, <https://www.jozeforun.pl/pl/wydarzenia/wreczenie-dyplomow-konkursu-o-sw-jozefie> [16.09.2021]; zob. *Relacja z konkursu plastycznego o świętym Józefie*, <https://www.jozeforun.pl/pl/wydarzenia/relacja-z-konkursu-plastycznego-o-swietym-jozefie> [16.09.2021].

<sup>36</sup> E. Wiśniewski, *Historia obszaru od wsi Kobylanka do osady Jałowa Buda*, „Biuletyn Koła

tak pisał o wsi Turznice: „Majątek szlachecki Turznice, u Krzyżaków Tewernitz, r. 1637 na własność Benedyktynek grudziądzkich przeszedł. One to wystawiły tu kościółek, który pewnie nigdy parafialnym nie był, lecz za kaplicę służył. Dokładniejszych wiadomości brak o nim zupełnie prócz tej, że r. 1789 jeszcze stał. O wyposażeniu jakimś nic nie słyhać. Z tej przyczyny zaliczymy go między publiczne kaplice. Wizytacye wspominają o Turznicach pod parafią grudziądzką”<sup>37</sup>.

Parafia św. Józefa w Turznicach została erygowana w 1937 roku przez biskupa chełmińskiego Stanisława Wojciecha Okoniewskiego (1870 – 1944). Podczas II wojny światowej kościół był zamknięty, a parafia nie funkcjonowała – budynek plebanii zamieszkiwała rodzina niemiecka. Z powodu braku księży po wojnie do 1948 roku parafia nie miała własnego proboszcza<sup>38</sup>. Do parafii Turznice przynależą obecnie wioski: Turznice, Dębieniec, Hanowo, Kobylanka, Linarczyk, Piaski i Skarszewy. Poza kościołem św. Józefa w Turznicach do parafii przynależą: kościół filialny Matki Bożej Królowej Polski w Piaskach oraz kaplica św. Wawrzyńca w Dębieńcu<sup>39</sup>.

Budowniczym i prawdopodobnie autorem planu kościoła w Turznicach był ks. Władysław Fiscoeder (1881 – 1960). Świątynia jest drewniana, otynkowana, bezstylowa o cechach modernizmu, składa się z trzech prostokątów: dwóch mniejszych i dużego środkowego z drzwiami wejściowymi. Podstawa ołtarza jest betonowa, ołtarz zielonego koloru, we wnęce ołtarzowej umieszczona jest figura św. Józefa trzymającego Dzieciątko Jezus na ręce. W górnej części ołtarza umieszczona jest biała gołębicą oraz aniołowie trzymający pochylone ku dołowi lilie, a po bokach figury Świętego narzędzia pracy ciesielskiej<sup>40</sup>. Ołtarze boczne przedstawiają: Najświętsze Serce Pana Jezusa (po lewej stronie), Matkę Boską Częstochowską (po prawej stronie - obraz pierwotnie umieszczony był w ołtarzu głównym nad figurą św. Józefa). Obok obrazu Madonny umieszczone są dwie tablice, na których widnieją napisy:

1) „Ks. Władysław Fiscoeder budowniczy kościoła parafialnego w roku 1936.

Kapłani, którzy pracowali w naszej parafii:

ks. Leon Etter 1937 – 1943

ks. Bolesław Bielicki 1945 – 1946

ks. Franciszek Wojnowski 1947 – 1948

ks. Wacław Markowski 1948 – 1952

---

Miłośników Dziejów Grudziądza” 1 (2007), s. 2.

<sup>37</sup> S. Kujot, *Kto założył parafie dzisiejszej diecezji chełmińskiej? (Część II, druga połowa)*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 12 (1905), s. 129.

<sup>38</sup> *Turznicze. Parafia pw. Świętego Józefa*, w: *Diecezja toruńska. Spis parafii i duchowieństwa. Rok 2002*, Toruń 2002, s. 309.

<sup>39</sup> *Diecezja toruńska 2018*, s. 200-201.

<sup>40</sup> A. Ślusarz, *Historia kościoła parafialnego p.w. św. Józefa w Turznicach, dekanat grudziądzki w latach 1937 – 1994*, praca dyplomowa napisana w Kolegium Teologicznym w Toruniu pod kierunkiem ks. mgr. St. Kardasza, Toruń 1995, s. 11-14.

ks. Kazimierz Głowacki 1952 – 1953

ks. Kazimierz Pisarski 1953 – 1955

ks. Witold Kowalski 1955 – 1959

ks. Edmund Czaplewski 1959 – 1972

ks. Stefan Hanas VII – VIII 1972

ks. Józef Mieczysław Błaszczuk 1972 – 2011”.

- 2) „Ks. kanonik Józef Mieczysław Błaszczuk, proboszcz parafii św. Józefa w Turznicach w latach 1972 – 2011 \*15.03.1940 + 7.02.2016. Magnificat anima mea Dominum”.

Obecnie proboszczem parafii jest ks. Wojciech Pieczul.

## 18. Kult św. Józefa w Turznicach

W parafii św. Józefa w Turznicach, mimo że patronuje jej św. Józef, nie istnieje żaden kult tego Świętego. Rok jubileuszowy jest okazją do tego, by ten kult rozpocząć. Wśród inicjatyw duszpasterskich proboszcz parafii ks. Wojciech Pieczul zamierza wprowadzić w każdy wtorek nowennę do św. Józefa, a także wybudować grotę Świętej Rodziny jako wotum dziękczynne za ustanowienie kościoła w Turznicach kościołem stacyjnym. Plan grotty jest już gotowy, zostanie ona postawiona przed kościołem tak, by Święta Rodzina spoglądała w stronę skrzyżowania, przy którym na wzniesieniu wybudowany jest kościół. Należy także wspomnieć, że w listopadzie 1979 roku dla parafii Turznice zakupiono dwa dzwony: Maryja Nawiedzająca (260kg) i Józef (160kg). Choć świątynia od czasu powstania była miejscem kultu, władze kościelne zalegalizowały w Turznicach odpust ku czci św. Józefa dopiero z dniem 10.05.1950. Zezwolenie wydał kardynał Stefan Wyszyński (1901 – 1981), a potwierdził je swym podpisem także biskup chełmiński Kazimierz Józef Kowalski (1896 – 1972)<sup>41</sup>.

## 19. Rok Świętego Józefa w Turznicach

Podobnie jak w pozostałych kościołach stacyjnych diecezji, również w Turznicach miało miejsce uroczyste zainaugurowanie obchodów Roku Świętego Józefa w kościele stacyjnym. Uroczystościom tym w dniu 19.04.2021 przewodniczył bp Józef Szamocki. W dniach 29 – 30.08.2021 parafię nawiedził obraz Świętej Rodziny. Poza indywidualnymi pielgrzymkami wiernych do kościoła stacyjnego w Turznicach zorganizowano w dniu 29.05.2020 rajd rowerowy śladem św. Józefa z parafii św. Apostołów Piotra i Pawła w Grudziądzu. Trasa rajdu liczyła około

<sup>41</sup> Tamże, s. 20.

25 km i przebiegała z Grudziądza przez miejscowości: Gać, Węgrowo, Kobylanka, Linarczyk, Piaski do Turznic<sup>42</sup>. Na czas jubileuszowy kościół jest otwarty dla wiernych przez całą dobę.

## 20. Związek sióstr benedyktynek z Turznicami

Z Turznicami związane są siostry benedyktyнки z Grudziądza, które w 1637 roku zakupiły tu folwark. Był on dla sióstr schronieniem, kiedy Szwedzi oblegli Grudziądz. Po kasacie zakonu i sekularyzacji dóbr klasztornych skarb państwa pruskiego w 1790 roku sprzedał dobra Janowi Reichelowi, którego potomkowie posiadali je do 1945 roku. W XVII w. w Turznicach stał murowany kościół, w którym siostry zbudowały nową zakrystię, dzwonnice, wielki ołtarz i pomalowały sklepienie<sup>43</sup>. Siostry wróciły do Grudziądza w 1660 roku po tym, jak podczas burzy piorun uderzył w zabudowania klasztorne i doszczętnie je spalił. Pozostawiony przez siostry kościół z dzwonnice uległ zniszczeniu w XIX w.<sup>44</sup>. O obecności benedyktynek w Turznicach przypomina feretron, który z jednej strony przedstawia pięć Matki Bożej Bolesnej z Chełmna, z drugiej zaś Świętą Rodzinę (Maryja z Józefem trzymają małego Jezusa za ręce) otoczoną niewiastami. Z lewej strony umieszczono dwie święte męczennice: św. Agnieszkę z barankiem na lewym i palmą w prawym ręku, druga święta trzyma palmę w lewej dłoni, a w prawej trudny do odczytania atrybut, co utrudnia jej identyfikację. Po prawej stronie Świętej Rodziny umieszczona jest postać siostry benedyktyнки trzymającej prawą dłoń na piersi i w lewej opuszczonej dłoni trudny do odczytania atrybut. Być może jest to postać reprezentującej zgromadzenie Służebnicy Bożej ksieni Magdaleny Mortęskiej (1554 – 1661), której proces beatyfikacyjny na etapie diecezjalnym zakończył się w Chełmnie w diecezji toruńskiej dnia 14.09.2020<sup>45</sup>. Umieszczenie na obrazie wspomnianej benedyktyнки w bliskim sąsiedztwie św. Józefa, a zarazem identyczny kolor płaszcza Świętego i habitu zakonnego sprawia wrażenie, jakby zakonnica trzymała św. Józefa pod rękę. Taka interpretacja mogłaby świadczyć o wielkim przywiązaniu sióstr do św. Józefa i oddaniu się pod Jego opiekę. Feretron wymaga prac konserwatorskich, których wykonanie z pewnością pozwoli na właściwe odczytanie wspomnianych atrybutów i wrażenia patrzących na to dzieło.

<sup>42</sup> *Rajd rowerowy do Turznic*, <https://diecezja-torun.pl/Artykuly/View/4282/rajd-rowerowy-do-turznic> [20.09.2020].

<sup>43</sup> *Plan odnowy miejscowości Turznice na lata 2010 – 2016*, w: Załącznik do Uchwały Nr XLIII/267/2010 Rady Gminy w Grudziądzu z dnia 28.10.2010 r.

<sup>44</sup> R. Czerwińska, *Wezwani do modlitwy*, „Niedziela. Głos z Torunia” 15 (2021), 11.04.2021, s. 4.

<sup>45</sup> *Zakończenie procesu beatyfikacyjnego na etapie diecezjalnym Sługi Bożej Magdaleny Mortęskiej*, <http://e-lubawa.pl/akutalnosc/15978/zakonczenie-procesu-beatyfikacyjnego-na-etapie-diecezjalnym-slugi-bozej-magdaleny-morteskiej.html> [20.09.2021].

## Zakończenie

Spoglądając na historię kościołów w diecezji toruńskiej i podjęte w nich inicjatywy zarówno przez wiernych, jak i duszpasterzy, należy zauważyć, że istnieje w Polsce wiele pięknych nowych i starych świątyń, w których znajdują się bezcenne wizerunki świętego Józefa przy jednoczesnym całkowitym braku Jego kultu w tych miejscach. Niekiedy kult ten jest nieznaczny. Samo zaś nabożeństwo ku czci św. Józefa, które wydawałoby się oczywiste i potrzebne w Kościele, jest dziś zmarginalizowane, czy wręcz nie istnieje w wielu wspólnotach parafialnych, bądź w życiu wielu chrześcijan<sup>46</sup>. Wymaga ono rozbudzenia i podtrzymywania gorliwości, a zarazem nowych form dostosowanych do potrzeb duchowych i aktualnych czasów. Także nowe świątynie, do których zaliczają się kościoły stacyjne diecezji toruńskiej w Chełmnie, Grudziądzu – Mniszku, Toruniu i Turznicach, przypominają o tym, że św. Józef, choć jest milczącym, to nadal potężnym orędownikiem ludzkich spraw przed Bogiem, którego mamy na wyciągnięcie ręki, a On sam dyskretnie się nam przygląda w licznych wizerunkach, choć czasem sami Go nie dostrzegamy.

Mam nadzieję, że historia kościołów stacyjnych diecezji toruńskiej zaprezentowana w Roku Świętego Józefa i kult Świętego w nich zachęci do zainteresowania kościołami stacyjnymi w innych diecezjach. Pobudzi do odwiedzenia świątyń, być może także tych omówionych w artykule. Samo jednak zwiedzanie wspomnianych w tekście świątyń, połączone ze znajomością ich historii, byłoby tylko zwykłą turystyką i spłyceniem przesłania św. Józefa. Kościoły stacyjne są zachętą do nawiązania głębszej relacji z Panem Bogiem przez osobę świętego Józefa, któremu warto zaufać i zawierzyć swoje życie.

## Literatura

*Bractwo św. Józefa*, [http://parafiamniszek.pl/w\\_bractwo-sw-jozefa](http://parafiamniszek.pl/w_bractwo-sw-jozefa) [16.09.2021].

Czerwińska, R., *Pod okiem św. Józefa*, „Niedziela. Głos z Torunia” 18 (2021), 02.05.2021, s. 1.

Czerwińska, R., *Pod opieką św. Józefa*, „Niedziela. Głos z Torunia” 14 (2021), 04.04.2021, s. 7.

Czerwińska, R., *Przyjaciel z Mniszka*, „Niedziela. Głos z Torunia” 11 (2021), 14.03.2021, s. 3.

Czerwińska, R., *Przystanek Chełmno*, „Niedziela. Głos z Torunia” 17 (2021), 25.04.2021, s. 7.

Czerwińska, R., *Wezwani do modlitwy*, „Niedziela. Głos z Torunia” 15 (2021), 11.04.2021, s. 4.

*Diecezja toruńska 2018. Struktura i duchowieństwo*, J. Kalinowski (red.), Toruń 2018.

*Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość, t. 15/16/17 – dekanaty toruńskie – I, II i III*, S. Kardasz (red.), Toruń 1995.

*Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość, t. 4 – dekanat chełmiński*, S. Kardasz (red.), Toruń 1996.

*Diecezja toruńska. Historia i teraźniejszość, t. 8 – dekanat grudziądzki*, S. Kardasz (red.), Toruń 1997.

*Diecezja toruńska. Spis parafii i duchowieństwa. Rok 2002*, Toruń 2002.

<sup>46</sup> D. Galanciak, *Kult św. Józefa*, s. 205.

- Dworcowa 38, <http://www.pallotynichelmo.eu/ogloszenia-duszpasterskie/historia-dworcowej-38> [22.09.2021].
- Dzieje Parafii p.w. świętego Andrzeja Boboli w Pieńkach Królewskich*, B. Tułodziecki (red.), Pieńki Królewskie 2008.
- Galanciak, D., *Kult św. Józefa na podstawie współczesnych modlitewników*, „Symposium” 1 (2021), s. 185-210.
- Historia klasztoru w Toruniu*, <https://www.jozefatorun.pl/pl/redemptorysci/historia-klasztoru> [17.09.2021].
- Historia kościoła, parafii, patron i proboszczowie*, <https://www.jozefatorun.pl/pl/o-parafii/zarys-historii> [17.09.2021].
- Historia Zgromadzenia Sióstr Św. Józefa*, <https://www.jozefatorun.pl/pl/jozefitki/historia-zgromadz-jozefitek> [19.09.2021].
- Jednak są postępy*, „Królowa Apostołów” 11 (1930), s. 346.
- Krzyżanowska-Witkowska, M., Wyszomirski, Ł., *25 lat diecezji toruńskiej 1992 – 2017*, Pelplin 2017.
- Książeczka Modlitewnej Grupy Świętego Józefa*, Kraków 2001.
- Kujot, S., *Kto założył parafię dzisiejszej diecezji chełmińskiej? (Część II, druga połowa)*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 12 (1905) s. 129-371.
- Ławniczak, A., *Bractwo Świętego Józefa Opiekuna Rodzin przy kościele p.w. Chrystusa Króla w Toruniu*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2009-2010, s. 405-409.
- Melerska, E., *Wzór świętości*, „Niedziela. Głos z Torunia” 20 (2021), 16.05.2021, s. 1.
- Modlitewna Grupa św. Józefa*, <https://www.jozefatorun.pl/pl/wspolnoty-i-grupy/modlitewna-grupa-sw-jozefa> [16.09.2021].
- Pielgrzymka rowerowa do św. Józefa*, <https://www.diecezja-torun.pl/Artykuly/View/4357/pielgrzymka-rowerowa-do-sw-jozefa> [17.09.2021].
- Plan odnowy miejscowości Turznice na lata 2010 – 2016*, w: Załącznik do Uchwały Nr XLIII/267/2010 Rady Gminy w Grudziądzu z dnia 28.10.2010r., <https://docplayer.pl/49553205-Plan-odnowy-miejscowosci-turznice-na-lata.html> [20.09.2021].
- Rajd rowerowy do Turznic*, <https://diecezja-torun.pl/Artykuly/View/4282/rajd-rowerowy-do-turznic> [20.09.2020].
- Relacja z konkursu plastycznego o świętym Józefie*, <https://www.jozefatorun.pl/pl/wydarzenia/relacja-z-konkursu-plastycznego-o-swietym-jozefie> [16.09.2021].
- Rozynkowski, W., *Św. Józef patron kościołów i kaplic na terenie diecezji toruńskiej*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2007, s. 143-148.
- Sakowicz, E., *Święty Józef z ulicy św. Józefa*, „Niedziela” 34 (2021), s. 40-41.
- Statut Bractwa Świętego Józefa Diecezji Toruńskiej*, <https://www.paraframniszek.pl/www/wspolnoty/bractwoswJozefa/Statut.pdf> [17.09.2021].
- Statut Nieformalnych Grup Świętego Józefa /MGSJ/*, w: *Książeczka Modlitewnej Grupy Świętego Józefa*, Kraków 2001, s. 23-29.
- Ślusarz, A., *Historia kościoła parafialnego p.w. św. Józefa w Turznicach, dekanat grudziądzki w latach 1937 – 1994*, praca dyplomowa napisana w Kolegium Teologicznym w Toruniu pod kierunkiem ks. mgr St. Kardasza, Toruń 1995.
- Śmigiel, W., *Dekret o Roku Świętego Józefa w diecezji toruńskiej*, <https://diecezja-torun.pl/Artykuly/View/4101/dekret-biskupa-torunskiego-na-rok-sw-jozefa> [03.09.2021].
- Śmigiel, W., *Dekret powołujący do istnienia Bractwo św. Józefa w diecezji toruńskiej (15.30.2018)*, <https://www.paraframniszek.pl/www/wspolnoty/bractwoswJozefa/Dekret1.jpg> [17.09.2021].
- Uroczystość ku czci św. Józefa w Grudziądzu*, <https://www.diecezja-torun.pl/Artykuly/View/4192/uroczystosc-ku-czci-sw-jozefa-w-grudziadzu> [17.09.2021].
- Wiśniewski, E., *Historia obszarów od wsi Kobyłanka do osady Jałowa Buda*, „Biuletyn Koła Miłośników Dziejów Grudziądza” 1 (2007), s. 1-7.

- Wojdyło, A., *Niezawodny nauczyciel*, „Niedziela. Głos z Torunia” 14 (2021), 04.04.2021, s. 6.
- Wręczenie dyplomów konkursu o św. Józefie*, <https://www.jozefitorun.pl/pl/wydarzenia/wreczenie-dyplomow-konkursu-o-sw-jozefie> [16.09.2021].
- Wspólnota sióstr w Toruniu*, <https://www.jozefitorun.pl/pl/jozefitki/w-toruniu-jozefitki/wspolnota-siostr> [19.09.2021].
- Z naszych domów misyjnych*, „Królowa Apostołów” 5 (1930), s. 154-157.
- Z naszych domów misyjnych*, „Królowa Apostołów” 9 (1930), s. 283-286.
- Zakończenie procesu beatyfikacyjnego na etapie diecezjalnym Sługi Bożej Magdaleny Mortęskiej*, <http://e-lubawa.pl/aktualnosc/15978/zakonczenie-procesu-beatyfikacyjnego-na-etapie-diecezjalnym-slugi-bozej-magdaleny-morteskiej.html> [20.09.2021].



KS. ROBERT KACZOROWSKI

Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki  
w Gdańsku  
ORCID: 0000-0002-8228-6801

Święty Józef jako patron „w życiu i przy śmierci”  
na przykładzie 10 pieśni pochodzących ze *Zbioru pieśni  
nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*,  
opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-011](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-011)

Streszczenie: Prezentowany artykuł jest odpowiedzią na wezwanie Ojca Świętego Franciszka, który publikując 8 grudnia 2020 roku list z okazji 150. rocznicy ogłoszenia św. Józefa patronem Kościoła katolickiego zachęcił do jeszcze lepszego poznania osoby, która od wieków jest bliska każdemu człowiekowi. Podjęto zatem temat mający na celu przybliżenie 10 pieśni ku czci św. Józefa pochodzących z wydanego w 1871 roku w Pelplinie *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*. Analiza pieśni ukazuje niezwykłą cześć, jaką św. Józef cieszy się w Kościele. Utwory te, wykonywane podczas liturgii, stawały się systematyczną katechezą, która tłumaczyła wydarzenia biblijne oraz przybliżała treści wiary katolickiej.

Słowa kluczowe: św. Józef, Rok Świętego Józefa, pieśń religijna, XIX wiek

Saint Joseph as a Patron “in Life and in Death”  
on the Example of 10 Hymns from the *Collection of Religious  
Catholic Hymns to Be Sung in Church or at Home*,  
published in Pelplin in 1871

Abstract: The article is a response to the call of the Holy Father Francis, who by publishing a letter on December 8, 2020 on the occasion of the 150th anniversary of the declaration of St. Joseph as the patron of the Catholic Church, encouraged all to get to know this person, who has been close to everyone for centuries. The article presents 10 hymns in honor of St. Joseph,

from the *Collection of Religious Catholic Hymns to Be Sung in Church or at Home* published in Pelplin in 1871. The analysis of these hymns reveals the extraordinary veneration in which St. Joseph is held in the Church. These pieces, performed during the liturgy, became a systematic catechesis that explained biblical events and introduced the content of the Catholic faith.

Keywords: St. Joseph, the Year of St. Joseph, hymn, 19th century

## Wprowadzenie

Błogosławiony papież Pius IX dekretem *Quemadmodum Deus* z 8 grudnia 1870 roku ogłosił św. Józefa patronem Kościoła katolickiego. 150 lat później, 8 grudnia 2020 roku, Ojciec Święty Franciszek listem *Patris corde* postanowił uczcić ten jubileusz, ogłaszając ponadto specjalny Rok św. Józefa<sup>1</sup>.

Intencją Franciszka jest to, aby wciąż na nowo przybliżyć tę niezwykłą postać, „tak bliską ludzkiej kondycji każdego z nas”<sup>2</sup>. Wszyscy bowiem „mogą znaleźć w św. Józefie, mężu, który przechodzi niezauważony, człowieku codziennej obecności, dyskretnej i ukrytej, orędownika, pomocnika i przewodnika w chwilach trudnych”<sup>3</sup>.

W tak zarysowanym kontekście, odpowiadając jednocześnie na apel papieża Franciszka, mieści się również problem niniejszego artykułu, którego celem jest przybliżenie 10 pieśni napisanych ku czci św. Józefa, pochodzących z wydanego w 1871 roku w Pelplinie *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*.

Aby tak zarysowany cel osiągnąć, zostaną podjęte następujące kroki metodologiczne. Na początku zostanie zaprezentowany materiał źródłowy, czyli wskazanie miejsca każdej z 10 pieśni w dziale „Pieśni o Świętych Pańskich” z wymienionego *Zbioru pieśni nabożnych...* W kolejnej części artykułu zostanie przybliżona tematyka każdego utworu, zaś w ostatniej części wybrane zagadnienia muzyczne – ze względu na fakt, że niektóre z pieśni posiadają własne melodie, którymi posługiwano się przy ich wykonywaniu podczas liturgii. W zakończeniu zaś zebrane zostaną najważniejsze wnioski, z podkreśleniem znaczenia czci, jaką w Kościele katolickim, nieprzerwanie od pierwszych wieków starożytności chrześcijańskiej, odbiera osoba św. Józefa.

---

<sup>1</sup> Franciszek, *List apostolski «Patris corde» z okazji 150. rocznicy ogłoszenia świętego Józefa patronem Kościoła Powszechnego* z 8 grudnia 2020 r. Wersja elektroniczna: [http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap\\_20201208\\_patris-corde.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html) [dostęp: 03.01.2021].

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże.

## 1. Prezentacja materiału źródłowego

Omawiane w niniejszym artykule pieśni zostały przygotowane do druku przez ks. Szczepana Kellera i opublikowane w 1871 roku w Pelplinie w *Zbiorze pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*. W dziale zatytułowanym „Pieśni o Świętych Pańskich”<sup>4</sup> znajduje się 11 pieśni „O Ś. Józefie”<sup>5</sup>. Są to:

Pieśń I, [incipit] *Szczęśliwy, kto sobie Patrona*<sup>6</sup>,

Pieśń II, [incipit] *Józefie święty domu królewskiego*<sup>7</sup>,

Pieśń III, [incipit] *Niech cię cnót twoich podziwieniem zdjęć*<sup>8</sup>,

Pieśń IV, [incipit] *Ten, co go wierni dziś chwalą w kościele*<sup>9</sup>,

Pieśń V, [incipit] *Józefie, Opiekunie Boga w ludzkim ciele*<sup>10</sup>,

Pieśń VI, [incipit] *Witaj, Ojczy Stwórcy twego*<sup>11</sup>,

Pieśń VII, [incipit] *O Józefie uwielbiony*<sup>12</sup>,

Pieśń VIII, [incipit] *Józefie z pokolenia Dawida wydany*<sup>13</sup>,

Pieśń IX, [incipit] *Witaj Józefie, królów ozdoba*<sup>14</sup>,

Pieśń X, [incipit] *Święty Józefie, Jezusa Piastunie*<sup>15</sup>,

Pieśń XI *O Ś. Józefie w obrazie Kolegiaty Kaliskiej*<sup>16</sup>.

W tym miejscu na uwagę zasługuje fakt, że w opublikowanych w *Zbiorze pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego* ponad 220 pieśniach do różnych świętych, św. Józef jest jedną z tych postaci, które mogą cieszyć się największą ich liczbą (11). Więcej pieśni napisano tylko ku czci św. Jana Nepomucena (15)<sup>17</sup>. Natomiast o św. Antonim Padewskim powstało 9 pieśni<sup>18</sup>, o św. Stanisławie, biskupie i męczenniku – 8 pieśni<sup>19</sup>, o św. Franciszku Serafickim

<sup>4</sup> Ks. S. Keller, *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871, s. 557–733.

<sup>5</sup> Tamże, s. 559–567.

<sup>6</sup> Tamże. Pieśń I oznaczona jest nr. 609, s. 559.

<sup>7</sup> Tamże. Pieśń II oznaczona jest nr. 610, s. 560–561.

<sup>8</sup> Tamże. Pieśń III oznaczona jest nr. 611, s. 561.

<sup>9</sup> Tamże. Pieśń IV oznaczona jest nr. 612, s. 561.

<sup>10</sup> Tamże. Pieśń V oznaczona jest nr. 613, s. 561–562.

<sup>11</sup> Tamże. Pieśń VI oznaczona jest nr. 614, s. 562–563.

<sup>12</sup> Tamże. Pieśń VII oznaczona jest nr. 615, s. 563–564.

<sup>13</sup> Tamże. Pieśń VIII oznaczona jest nr. 616, s. 564.

<sup>14</sup> Tamże. Pieśń IX oznaczona jest nr. 617, s. 564–565.

<sup>15</sup> Tamże. Pieśń X oznaczona jest nr. 618, s. 565.

<sup>16</sup> Tamże. Pieśń XI oznaczona jest nr. 619, s. 566–567. Ze względu na fakt, że pieśń ta opowiada o kulcie szczególnym, jaki św. Józef odbiera w jednym z kościołów Kalisza, nie będzie ona przedmiotem analizy w niniejszym artykule.

<sup>17</sup> Tamże, s. 597–608.

<sup>18</sup> Tamże, s. 642–650.

<sup>19</sup> Tamże, s. 582–589.

– 7 pieśni<sup>20</sup>. Z kolei po 6 pieśni powstało ku czci św. Wincentego a Paulo<sup>21</sup> oraz św. Barbary, pannie i męczennicy<sup>22</sup>. Po 5 pieśni powstało ku czci: św. Walentego, kapłana i męczennika<sup>23</sup>, św. Jana Kantego<sup>24</sup>, św. Izydora Oracza<sup>25</sup> oraz św. Anny, Matce Najświętszej Maryi Panny<sup>26</sup>.

## 2. Tematyka pieśni

Już w początkowych słowach Pieśni I autor stwierdza, że szczęśliwym jest ten człowiek, który obrał św. Józefa za swojego patrona i opiekuna. Taki człowiek nie musi obawiać się żadnych niebezpieczeństw, „nie zginie”, gdyż jego patron przy nim wciąż czuwa. Żadne „marności światowe” ani „szatańskie najazdy” nie grożą temu, przy kim stale jest obecny św. Józef, określany jako „obrońca od każdej złej strony”.

Święty jest patronem „ulubionym”, który nigdy „nie puści” człowieka, gdy ten prosi go o opiekę. Dlatego również autor tekstu prosi o wstawiennictwo

<sup>20</sup> Tamże, s. 637–642.

<sup>21</sup> Tamże, s. 663–668.

<sup>22</sup> Tamże, s. 699–706.

<sup>23</sup> Tamże, s. 593–597.

<sup>24</sup> Tamże, s. 669–674.

<sup>25</sup> Tamże, s. 683–687.

<sup>26</sup> Tamże, s. 692–695. Zob. także literaturę powstałą na temat różnych pieśni pochodzących ze *Zbioru pieśni nabożnych...*: R. Kaczorowski, „Msze za umarłych” ze *śpiewnika ks. Kellera z 1871 roku*, „Musica Sacra 2”, Seria: Prace Specjalne 72, Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku, Gdańsk 2006, s. 103–125; tenże, *Msze na Wielki Post i okres wielkanocny ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” z 1871 roku*, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 12 (2006), nr 2, s. 341–365; tenże, *Msze z okazji wybranych uroczystości ze śpiewnika opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku*, w: *Donum natalicum. Studia Thaddaeo Przybylski octogenario dedicata*, red. Z. Fabiańska, A. Jarzębska, A. Sitarz, Musica Iagellonica, Kraków 2007, s. 148–175; tenże, *Msze w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku*, „Studia Pelplińskie” 38 (2007), s. 183–201; tenże, *Pieśni przeznaczone do śpiewu przed i po kazaniu, pochodzące ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” (Pelplin, 1871)*, „Musica sacra 4”, Seria: Prace Specjalne 76, Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku, Gdańsk 2008, s. 96–109; tenże, *Msze per annum (I–V) ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” opublikowanego w 1871 roku w Pelplinie*, „Studia Gdańskie” 24 (2009), s. 253–264; tenże, *Msze per annum (VI–X) ze pelplińskiego śpiewnika opublikowanego w 1871 roku*, „Studia Gdańskie” 31 (2012), s. 277–299; tenże, *Msze per annum (XI–XV) ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” (Pelplin, 1871)*, „Studia Gdańskie” 35 (2014), s. 183–206; tenże, *Msze przeznaczone do śpiewu w ciągu roku (XVI–XX) ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego”, wydanego w 1871 roku w Pelplinie przez ks. Szczepana Kellera*, „Studia Gdańskie” 37 (2015), s. 115–136; tenże, *Tak zwane „msze polskie” opublikowane w „Zbiorze pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” oraz w „Melodyach do zbioru pieśni nabożnych (...) do grania na organach i śpiewania na cztery głosy” w Pelplinie w 1871 roku*. *Konkluzja*, „Studia Pelplińskie” 49 (2016), s. 117–131.

św. Józefa tak za życia, jak również podczas śmierci. Prosi więc o „lekkie konanie”, „bezpieczny zgon”, o „skasowanie grzechów”. Zabiega o to, aby w momencie spotkania ze „straszliwym Sędzią” św. Józef był mu „patronem”, aby go „ratował” i „odpędzał” tych, którzy staną się „oskarżycielami duszy”. Autor błaga wręcz, aby św. Józef „przejednał zagniewanego Boga” i by razem mogli „wiecznie królować” w niebie.

W Pieśni II podkreślone zostaje pochodzenie św. Józefa z „domu królewskiego” i jego wybranie na „mniemanego ojca” Jezusa. Powierając Józefowi „Jedynaka Swego”, Pan Bóg w szczególny sposób go wyróżnił. Dlatego Józef zasłużył „na wielką łaskę” i stał się „księciem nad książętami”.

Ze względu na zasługi św. Józefa, człowiek prosi go o opiekę i wstawiennictwo. Tej opieki w szczególny sposób będzie potrzebował w ostatnich godzinach życia, aby mógł „szczęśliwie skonać” i „duszę oddać” Bogu podczas „trwogi konania”.

W Pieśni III podkreślone zostają cnoty św. Józefa, które wychwalają nawet „Aniołowie święci”. Autor pieśni przypomina również ewangeliczną scenę, gdy Boży posłaniec uspokaja Józefa, aby nie bał się wziąć do siebie brzemienną Maryję. Józef w pokorze zaakceptował wolę Pana i dlatego dane mu było nosić na rękach „Boga-człeka”. Nie zawahał się, gdy wraz z Maryją i Dzieciąciem trzeba było uciec do Egiptu. To on również towarzyszył zbołałej Matce, szukając 12-letniego Jezusa przebywającego w świątyni jerozolimskiej „między doktorami”. Św. Józef miał ten przywilej, że z Bogiem „mieszkał na ziemi”. Dlatego przez jego zasługi ludzie kierują do niego prośby, aby Bóg odpuścił im grzechy i aby kiedyś ich oczyszczone dusze mogły „wstąpić w niebo”.

W Pieśni IV św. Józef ukazany jest jako ten, który w Kościele odbiera należną cześć świętym, dlatego „grono ludu do nóg mu się ścięło”. Józef jest „walecznym zwycięzcą” „świata i piekła”. To on „zajaśniał światu w niebieskiej koronie” i wstawia się do Boga, aby ustały Jego „gniewy i groźby”. To św. Józef pomaga człowiekowi, aby mógł cieszyć się chwałą nieba.

W Pieśni V św. Józef jest określany mianem „opiekuna Boga”, „stróżem Boga” oraz „Józefem wiernym”. Autor powołuje się w tym utworze na postać św. Gertrudy Wielkiej – XIII-wiecznej mistyczki, która w swych objawieniach widziała szacunek i cześć, jakim cieszy się św. Józef w niebie. I tak jak nigdy nie przeminie sława Józefa Egipskiego, który karmił głodnych i pomagał potrzebującym, tak też nigdy nie przeminie sława św. Józefa, który był „karmicielem” Zbawiciela. „Karmić w ciele Boga” i „mieć Syna Bożego Sobie poddanego w śmiertelnym życiu” to wielki zaszczyt i wyróżnienie, jakim Bóg obdarzył św. Józefa. Ze względu więc na jego zasługi ludzkość prosi, aby św. Józef stając przed Bogiem brał ich „w obronę”, gdyż jest on „mocnym Patronem” i „królem nieba”. Wiara podpowiada ponadto, aby właśnie św. Józefowi powierzać radości i smutki swojego życia, aby w różnych potrzebach iść właśnie do niego i wołać: „Oddal z Boskiej groźby

nam winy, kary”. O jego obecność w szczególny sposób trzeba zabiegać przy zgonie – to on bowiem może szczęśliwie przeprowadzić człowieka na drugą stronę życia.

W Pieśni VI św. Józef jest nazwany „stróżem Boga przedwiecznego”, „mężem niewinności” i „opiekunem czystości”. Został wybrany przez Pana Boga, aby piastować małego Jezusa i być Jego opiekunem oraz opiekunem Jego Matki. To do św. Józefa człowiek kieruje prośbę, aby „z świata tego” mógł zejść „szczęśliwie”.

W Pieśni VII Józef jest nazwany „uwielbionym”, pochodzącym z rodu Dawida, „panieńskiej opiekunem niewinności”. Autor tekstu, jako wyraziciel wiary wierzących, prosi, by św. Józef czuwał i nikogo „nie wypuszczał ze swej ręki”. Tak jak anioł pospieszył do niego i zapewnił, że to, co w Maryi się poczęło jest z Ducha Świętego, tak teraz Józef ma „pospieszać” do ludzi i „w smutkach ich pocieszać”, bo przecież to on „w wszystkie z smutkiem wchodzi progi”. Autor przybliży ewangeliczne sceny związane z poszukiwaniem miejsca, gdzie Maryja mogłaby urodzić Dziecię Jezus i poród w Betlejem. Józef jest tym, który cały czas trwa przy Matce i Dziecku. To on „na rękę Boga piastuje” i strzeże go, decydując się na ucieczkę przed Herodem do Egiptu. Do św. Józefa kierowana jest prośba, by strzegł człowieka „od czarta przeklętego” oraz by był obecny „przy zgonie życia”.

W Pieśni VIII autor przypomina pochodzenie Józefa z rodu Dawidowego i podkreśla, że stał się on „mniemanym ojcem Pana Jezusa”. Św. Józef jest więc „stróżem Arki przeczystej Króla niebieskiego”. Na początku swej misji nie rozumiał ani nie znał Bożych planów. Dopiero anioł wprowadził go w wielkie tajemnice wiary i oznajmił, że „Panna Boga nosi”. Autor pieśni opisuje ofiarowanie małego Jezusa w świątyni jerozolimskiej i spotkanie ze starcem Symeonem oraz przypomina prześladowania okrutnego Heroda, który „dziatki morduje”, „krew niewinną rozlewa, Boga prześladowuje”. Pieśń odtwarza ucieczkę Świętej Rodziny do Egiptu, a następnie po latach, po śmierci Heroda, powrót do Galilei i ukryte życie Pana Jezusa w Nazarecie. W tych wszystkich wydarzeniach św. Józef był tym, który „strzegł wiecznego Króla Archaniołów”.

W Pieśni IX św. Józef nazwany jest „królów ozdobą”, „ze krwi Dawida pierwszą osobą” oraz „Prymasem i Księciem Patryarchów”. Został wybrany przez Boga, aby wypełnić plan zbawienia. To pod jego opieką wzrastał „Bóg w ludzkim ciele”. Z tego względu św. Józef cieszy się szczególnym poważaniem w niebie: „Anielskie chóry ci usługują, Gdy tajemnice Boskie zwiastują; Święci zaś w niebie, gdy wspominają Józefa imię, głowy skłaniają”. Józef to potężny patron, który „w życiu, przy śmierci broni człowieka”. Dlatego jest do niego kierowana prośba, by stał się także patronem ludzi potrzebujących jego opieki i wsparcia, by był „piastunem, ciała i duszy opiekunem”.

W Pieśni X św. Józef również jest nazwany „piastunem Jezusa” oraz Jego „opiekunem”. Autor tekstu, który Józefa obrał za swojego patrona, prosi o jego

nieustanną opiekę, szczególnie w chwili śmierci. Pragnie również, aby św. Józef, który z takim oddaniem opiekował się Jezusem i Maryją, teraz, gdy już razem „królują w niebie”, był „mocnym” patronem dla wszystkich ludzi. Autor pieśni przypomina również ewangeliczną scenę, gdy Rodzice 12-letniego Jezusa głęboko przeżywali Jego zagubienie w świątyni jerozolimskiej. To wydarzenie pozwoliło skierować do św. Józefa ostatnią prośbę: gdyby kiedykolwiek człowiek miał w swoim życiu stracić Pana Boga i zgubić Go, niech św. Józef stanie się tym, który pomoże Boga odnaleźć.

Podsumowując tę część artykułu warto zwrócić uwagę na dość konsekwentną budowę każdej pieśni, która zawiera wprowadzenie, rozwinięcie oraz zakończenie. We wprowadzeniu podmiot liryczny przywołuje osobę św. Józefa, do którego kierowane są dalsze słowa pieśni. Rozwinięcie z kolei to właściwa nauka i przepowiadanie dotyczące Świętego. W tej części każdej pieśni przywoływane są znane z dwóch Ewangelii fakty z życia św. Józefa. I tak, z Ewangelii według św. Mateusza autorzy pieśni przypominają wypełnienie prorocत्व Starego Testamentu związanych z narodzeniem Jezusa z Dziewicy Maryi, ucieczkę Świętej Rodziny do Egiptu oraz rzeź niemowląt w Betlejem. Z kolei z Ewangelii według św. Łukasza są to następujące wydarzenia: zwiastowanie Najświętszej Maryi Pannie, narodziny Pana Jezusa, genealogia Jezusa oraz znalezienie 12-letniego Jezusa w świątyni jerozolimskiej. (Inne „fakty” z życia św. Józefa inspirowane są opowiadaniem apokryficznymi). Natomiast zakończenie każdej pieśni oznacza przede wszystkim prośbę do św. Józefa, aby towarzyszył podmiotowi lirycznemu w momencie śmierci i pomógł mu przejść na drugą stronę życia (Pieśni I, II, V, VI, VII, X). W Pieśni I występuje ponadto prośba o oddalenie i przejednanie Boga, w Pieśni III podmiot zwraca się do Trójcy Świętej o odpuszczenie grzechów i wieczne zbawienie, natomiast w Pieśniach IV i IX ta sama prośba kierowana jest do Pana Jezusa. W tym kontekście tylko Pieśń VIII mówi o śmierci Józefa, dokonanej w objęciach Jezusa i Maryi, bez odniesienia do śmierci poszczególnego człowieka.

Na uwagę zasługuje również fakt, że każda omawiana pieśń jest swego rodzaju osobistą, wręcz intymną modlitwą do św. Józefa, podczas której podmiot liryczny przyznaje się do swego często grzesznego i niegodziwego życia, ma świadomość swej ułomności i dlatego wzywa orędownictwa tego potężnego patrona.

Oddzielnym zagadnieniem jest również pojęcie podmiotu lirycznego. W czterech pieśniach ów podmiot występuje w pierwszej osobie liczby pojedynczej (Pieśni I, VI, IX, X).

Narrację w pierwszej osobie liczby mnogiej posiadają Pieśni II, III, IV i V. Z kolei w Pieśni VII narracja prowadzona jest przez podmiot w pierwszej osobie liczby pojedynczej, aby w ostatniej zwrotce mógł pojawić się podmiot zbiorowy. Jedynie Pieśń VIII, choć w sposób bardzo uczuciowy zwraca się do św. Józefa, to jednak nie ujawnia podmiotu, o którym nic nie można napisać.

### 3. Wybrane zagadnienia muzyczne

W tym samym 1871 roku, gdy został wydany *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, księża Józef Mazurowski i Teodor Kiewicz opublikowali *Melodje do zbioru pieśni nabożnych (...). Ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy*, w których znajdują się również zharmonizowane pieśni do św. Józefa. Ich porządek wygląda następująco.

Pieśń I posiada melodię własną w tonacji g-moll, metrum 3/2, liczba taktów: 9, ambitus najwyższego głosu (linii melodycznej):  $d^1-es^2$ . Pieśń tę można też śpiewać na melodię jednej z „Pieśni członków Bractwa Trzeźwości”, rozpoczynającej się od słów *Wybrana najczystsza przed wieki* (nr 535)<sup>27</sup>.

Pieśń II nie ma własnej melodii. Można ją śpiewać na melodię pierwszej pieśni z działu „Pieśni o świętych Aniołach”, rozpoczynającej się od słów *Zawitaj wojsko nieogarnionego* (nr 596)<sup>28</sup>.

Pieśń III posiada melodię własną w tonacji B-dur, metrum C, liczba taktów: 16, ambitus najwyższego głosu (linii melodycznej):  $f^1-es^2$ . Pieśń tę można też śpiewać na melodię jednej z „Pieśni na Boże Ciało”, rozpoczynającej się od słów *Niechaj dziś zabrzmi tryumf uroczysty* (nr 377)<sup>29</sup>.

Pieśń IV nie ma własnej melodii. Można ją śpiewać na melodię Pieśni III do św. Józefa, rozpoczynającej się od słów *Niech cię cnót twoich podziwieniem zdjęci* (nr 611)<sup>30</sup>.

Pieśń V posiada melodię własną w tonacji d-moll. Pieśń nie ma podziału na takty, wyodrębnionych zostało jedynie sześć odcinków, odzwierciedlających układ tekstu każdej zwrotki (ostatni werset w każdej zwrotce jest powtarzany). Ambitus najwyższego głosu (linii melodycznej):  $d^1-c^2$ <sup>31</sup>.

Pieśń VI nie ma własnej melodii. Można ją śpiewać na melodię jednej z „Pieśni na Boże Ciało”, rozpoczynającej się od słów *Chwal, Syonie, Zbawiciela* (nr 354)<sup>32</sup>.

Pieśń VII również nie ma własnej melodii. Można ją śpiewać na melodię jednej z „Pieśni o Najświętszej Maryi Pannie”, rozpoczynającej się od słów *O Gospodzie uwielbiona* (nr 415)<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Zob. *Melodje do zbioru pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego. Ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy*, Pelplin 1871, s. 219. Pieśń *Wybrana najczystsza przed wieki* znajduje się na s. 215.

<sup>28</sup> Tamże, s. 219.

<sup>29</sup> Tamże, s. 219. Pieśń *Niechaj dziś zabrzmi tryumf uroczysty* znajduje się na s. 174.

<sup>30</sup> Tamże, s. 219.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże. Pieśń *Chwal, Syonie, Zbawiciela* znajduje się na s. 169.

<sup>33</sup> Tamże, s. 219. Pieśń *O Gospodzie uwielbiona* znajduje się na s. 190.



Pieśń VIII także nie ma własnej melodii. Można ją śpiewać na melodię jednej z „Pieśni adwentowych”, rozpoczynającej się od słów *Wszyscy wierni śpiewajmy* (nr 24)<sup>34</sup>.

Podobnie Pieśń IX nie ma własnej melodii. Można ją śpiewać na melodię jednej z „Pieśni o Najświętszej Maryi Pannie”, rozpoczynającej się do słów *Witaj królowa, Matko*<sup>35</sup>.

Pieśń X posiada melodię własną w tonacji F-dur. Pieśń nie ma podziału na takty, wyodrębnione zostały cztery odcinki, odzwierciedlające układ tekstu każdej zwrotki. Ambitus najwyższego głosu (linii melodycznej): *f<sup>1</sup>-f<sup>2</sup>*<sup>36</sup>.

Tak więc na 10 omawianych pieśni do św. Józefa, tylko cztery mają własną melodię. Pozostałe pieśni są przykładem *kontrafaktury*, często występującym w *Melodjach do zbioru pieśni nabożnych...* – do istniejącego tekstu literackiego wykorzystywana jest melodia innego utworu.

Dokonując ogólnego oglądu istniejących melodii pieśni do św. Józefa można stwierdzić, że posiadają ciekawą, choć nieskomplikowaną harmonię, co pozwalało na ich wykonywanie przez lud w formie 1-głosowej, jak również przez chóry mieszane w formie 4-głosowej z towarzyszeniem organów.

Dla przykładu warto przyglądnąć się Pieśni I, interesującej pod względem harmonicznym, rozpoczynającej się od słów *Szczęśliwy, kto sobie Patrona*.

#### Przykład nutowy 1. Pieśń I

Szczęśli\_wy, kto sobie Patrona Jó\_ze\_fa ma za o\_piekuna; Niechaj się  
 niczego nie bo\_i, Gdy świe\_ty Józef przynim stoi, Nie zgi\_nie.

Źródło: *Melodje do zbioru pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego. Ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy*, Pelplin 1871, s. 219

<sup>34</sup> Tamże, s. 219. Pieśń *Wszyscy wierni śpiewajmy* znajduje się na s. 88.

<sup>35</sup> Tamże, s. 219. W tym przypadku podano numeru pieśni *Witaj królowa, Matko*.

<sup>36</sup> Tamże, s. 220.



pieśni do świętych, aż 11 zostało dedykowanych św. Józefowi niezaprzeczalnie świadczy o tym, że kult tego świętego, rozpoczęty w końcowym okresie starożytności chrześcijańskiej, przez kolejne wieki, aż do współczesności, jest żywy i wciąż praktykowany. Św. Józef uchodzi za jednego z najważniejszych patronów Kościoła katolickiego.

2. Poddane opisowi 10 pieśni ku czci św. Józefa pozwalają uchwycić najważniejsze tematy, jakie zostały w nich podjęte.
3. Pieśni przypominają pochodzenie św. Józefa z „domu królewskiego” (Pieśń II) oraz z rodu Dawida (Pieśni VII, VIII, IX). Józef jest nazywany „księciem nad księżętami” (Pieśń II) i „królów ozdobą” (Pieśń IX).
4. Św. Józef to „mniemany ojciec” Pana Jezusa (Pieśni II, VIII). Wybranie go na opiekuna Świętej Rodziny odbierane jest jako wyraz wielkiej łaski Pana Boga (Pieśni II, IX).
5. Teksty pieśni przypominają ewangeliczne opisy związane ze Świętą Rodziną: narodziny Jezusa w Betlejem, ucieczkę do Egiptu, zaginięcie 12-letniego Jezusa w świątyni jerozolimskiej (Pieśni III, VII, VIII, X).
6. Poprzez swoją postawę Józef nazywany jest „opiekunem Boga”, „stróżem Boga”, „królem nieba” (Pieśni V, VI), „mężem niewinności” i „opiekunem czystości” (Pieśń VI).
7. Cnoty i zasługi św. Józefa są znane i szanowane w niebie (Pieśni III, V, IX).
8. Niekwestionowana nigdy świętość Józefa sprawia, że ludzie od zawsze kierowali do niego prośby, aby wstawiał się za nimi przed Bogiem (Pieśni III, IV, V, VII, IX, X).
9. Św. Józef jest patronem dobrej śmierci, dlatego jego orędownictwo jest przyzywane szczególnie w ostatnim etapie ziemskiego życia człowieka (Pieśni II, IV, V, VI, VII, IX, X).
10. Św. Józef jest patronem wszechpotężnym, który broni człowieka przed Złem (Pieśni I, IV), to „mocny patron” (Pieśń V).
11. W pieśniach pobrzmiewa echo potrydenckiej religijności, w której Boga traktowano jako surowego Sędziego. Stąd przyzywano pomocy św. Józefa, aby „przejednał zagniewanego Boga” (Pieśń I), „strasznego Sędziego”, aby Pan Bóg zaprzestał „gniewów i grózb” (Pieśń IV) oraz by św. Józef „oddalał z Boskiej gróźby nam winy, kary” (Pieśń V).
12. W warstwie semantycznej pieśni ku czci św. Józefa bez wątpienia odegrały istotną rolę w przekazywaniu głównych praw wiary, tłumaczyły wydarzenia biblijne oraz ugruntowywały Tradycję Kościoła.
13. Trudno jednoznacznie określić, jaki był zasięg oddziaływania *Zbioru pieśni nabożnych*... Wydaje się jednak prawdopodobne, że korzystano z niego również poza granicami ówczesnej diecezji chełmińskiej, a więc na ziemiach polskich poddawanych procesom wynarodowienia (germanizacja, rusyfikacja)

przez rządy państw zaborczych. W takim kontekście omawiany śpiewnik mógł odegrać niebagatelną rolę w zachowaniu tradycji religijnych, a nade wszystko tradycji narodowych poprzez wykonywanie pieśni w języku polskim.

14. Odznaczające się linearnością i pięknem frazy muzycznej nieskomplikowane melodie pieśni służyły ich wykonywaniu w czasie liturgii sprawowanej w kościołach. Śpiewanie kilku lub kilkunastu zwrotek pieśni stanowiło biblijną katechezę ludu.
15. Św. Józef od wieków uczy kolejne pokolenia chrześcijan, że „szczęście (...) nie polega na logice ofiary z siebie, ale daru z siebie. Nigdy w tym człowieku nie dostrzegamy frustracji, a jedynie zaufanie. Jego uporczywe milczenie nie rozważa narzekań, ale zawsze konkretne gesty zaufania”<sup>38</sup>.
16. Oby – powołując się na słowa papieża Franciszka – przeżywany Rok św. Józefa „wzbudził większą miłość dla tego wielkiego Świętego, abyśmy byli zachęcani do modlitwy o jego wstawiennictwo i do naśladowania jego cnót i jego zaangażowania”<sup>39</sup>; oby św. Józef był patronem Kościoła świętego i każdego chrześcijanina tak w życiu, jak i przy śmierci.

## Literatura

- Franciszek, *List apostolski «Patris corde» z okazji 150. rocznicy ogłoszenia świętego Józefa patronem Kościoła Powszechnego* z 8 grudnia 2020 r. Wersja elektroniczna: [http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap\\_20201208\\_patris-corde.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html) [dostęp: 03.01.2021].
- Kaczorowski, R., *Msze na Wielki Post i okres wielkanocny ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” z 1871 roku*, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 12 (2006), nr 2, s. 341–365.
- Kaczorowski, R., *Msze per annum (I–V) ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” opublikowanego w 1871 roku w Pelplinie*, „Studia Gdańskie” 24 (2009), s. 253–264.
- Kaczorowski, R., *Msze per annum (VI–X) z pelplińskiego śpiewnika opublikowanego w 1871 roku*, „Studia Gdańskie” 31 (2012), s. 277–299; tenże, *Msze per annum (XI–XV) ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” (Pelplin, 1871)*, „Studia Gdańskie” 35 (2014), s. 183–206.
- Kaczorowski, R., *Msze przeznaczone do śpiewu w ciągu roku (XVI–XX) ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego”, wydanego w 1871 roku w Pelplinie przez ks. Szczepana Kellera*, „Studia Gdańskie” 37 (2015), s. 115–136.
- Kaczorowski, R., *Msze w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku*, „Studia Pelplińskie” 38 (2007), s. 183–201.
- Kaczorowski, R., *„Msze za umarłych” ze śpiewnika ks. Kellera z 1871 roku*, „Musica Sacra 2”, Seria: Prace Specjalne 72, Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku, Gdańsk 2006, s. 103–125.

<sup>38</sup> Franciszek, *List apostolski «Patris corde»*.

<sup>39</sup> Tamże.

- Kaczorowski, R., *Msze z okazji wybranych uroczystości ze śpiewnika opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku*, w: *Donum natalicum. Studia Thaddaeo Przybylski octogenario dedicata*, red. Z. Fabiańska, A. Jarzębska, A. Sitarz, Musica Iagellonica, Kraków 2007, s. 148–175.
- Kaczorowski, R., *Pieśni przeznaczone do śpiewu przed i po kazaniu, pochodzące ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” (Pelplin, 1871)*, „Musica sacra 4”, Seria: Prace Specjalne 76, Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku, Gdańsk 2008, s. 96–109.
- Kaczorowski, R., *Tak zwane „msze polskie” opublikowane w „Zbiorze pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” oraz w „Melodyach do zbioru pieśni nabożnych (...) do grania na organach i śpiewania na cztery głosy” w Pelplinie w 1871 roku. Konkluzja*, „Studia Pelplińskie” 49 (2016), s. 117–131.
- Keller, S., *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871.
- Mazurowski, J., Kiewicz T. ks., *Melodje do zbioru pieśni nabożnych katolickich dla użytku kościelnego. Ułożone do grania na organach i śpiewania na cztery głosy*, Pelplin 1871.
- Poszowski, A., *Harmonia tonalna*, Gdańsk 1980.

## Aneks

### 609. Pieśń I

Szczęśliwy, kto sobie Patrona, \* Józefa ma za Opiekuna; Niechaj się niczego nie boi, \* Gdy święty Józef przy nim stoi, \* Nie zginie.  
 Idźcie precz, marności światowe, \* Boście wy do zguby gotowe; \* Już ja mam nad kanar słodsze \* Józefa, Opiekuna mego, \* Przy sobie.  
 Ustąpcie, szatańskie najazdy, \* Przyzna to zemną człowiek każdy, \* Że choćby i samo powstało \* Piekło się na mnie zbuntowało, \* Nie zginę.  
 Gdy mi jest Józef ulubiony \* Obrońca od każdej złej strony; \* Onci mnie ze swojej opieki \* Nie puści, i zginąć na wieki \* Nie mogę.  
 Przeto cię upraszam serdecznie, \* Józefie święty, bym bezpiecznie \* Mógł mieć zgon i lekkie konanie \* I grzechów moich skasowanie \* Przy śmierci.  
 Gdy mi zaś przyjdzie przed Sędziego \* Stawić się, wielce strasliwego; \* Bądźże mi, Józefie, przy sądzie, \* Kiedy mnie Bóg sądzić zasiędzie, \* Patronem.  
 Odpędzaj precz nieprzyjaciela \* Duszy mej, spraw oskarżyciela; \* Kiedy mnie skarżyć, prześladować \* Będzie chciał, chciejże mnie ratować, \* O Święty!  
 Józefie! oddał czarta złego, \* A Boga mnie zgniewanego \* Przejednaj, o co cię serdecznie \* Upraszam, bym mógł z Tobą wiecznie \* Królować. Amen.

### 610. Pieśń II

Józefie święty domu królewskiego, \* Mniemany Ojciec Boga wcielonego, \* Synu Dawidów, Stróżu ukochany \* Maryi Panny.  
 Na wielką łaskę u Boga zasłużył, \* Kiedyś u Niego to sobie wysłużył, \* Żeć cię dostała twa Oblubienica, \* Bogarodzica.

Tobie albowiem ten klejnot samemu \* Oddał Bóg jako ojcu mniemanemu \* Gdy uschłe drzewo pięknie zakwitnęło, \* Z rąk wyniknęło.

Tobie Bóg Ojciec Jedynaka Swego \* Zlecił, podając z łona ojcowskiego, \* Byś nam wychował rodu królewskiego \* Synaczka Jego.

Na to w opiekę Matkę Swoję daje, \* Za Oblubienicę, kiedyć ją oddaje, \* O słuگو wierny, Książę na książęty, \* Józefie święty!

Ciebie Syn Boży za Ojca przyjmuje, \* Z rąk twoich żyje, tobie słuگوje; \* O święty Ojciec z tysiąca wybrany, \* Bóg ci poddany.

Tobie Duch święty dał Oblubienicę \* Swoję, objawił oraz tajemnicę, \* Ojciec, Syn i Duch w tobie Swojej osobie, \* Ulubił siebie.

Od Ojca Syna bierzesz przedwiecznego, \* Oblubienicę od Ducha świętego; \* Ojciec Synaczka, Duch wybraną Sobie \* Powierza tobie.

Syn ci powolność oddaje synowską, \* Cześć, posłuszeństwo, powagę ojcowską, \* Że jako żyjąc na ziemi i w niebie, \* Czyni dla ciebie!

My się też tobie całe oddajemy, \* Pod twą opiekę wszyscy się garniemy, \* Byś nas z ojcowskiej nie wypuszczał ręki \* Na wieczne wieki.

A gdy nastąpi ostatnia godzina, \* Sprowadź nam z Matką kochanego Syna, \* Żebyśmy przy nich szczęśliwie skonali, \* Dusze oddali.

O jak szczęśliwa będzie taka dusza, \* Która Maryą, ciebie i Jezusa, \* Przy zgonie swoim będzie przytomnego \* Mieć obecnego.

Józefie święty! niech się nam tak stanie; \* Przybądź Patronie, gdy przyjdzie skonanie; \* Ratuń, gdy wielka ta nastąpi trwoga \* Na nas Boga. Amen.

### 611. Pieśń III

Niech cię cnót twoich podziwieniem zdjęci, \* Józefie, chwałą Aniołowie święci; \* Niech chrześcijańskie ludy swemi głosy \* Wynoszą cnoty twoje pod niebiosy.

Tyś czystej Panny mąż panieństwem luby, \* Godnym był święte z nią poprzyśiądź śluby; \* Tyś z nią panieńskim ozdobiony wieńcem \* Żył wraz młodzianem i wraz oblubieńcem.

Nie wiedząc jeszcze o niebieskiej ciąży, \* Gdy Panny brzemię myśl twoją ciemieży, \* Anioł cię uczy, że się podobało \* Bogu wziąć z czystej Panny ludzkie ciało.

Tyś na swych rękach nosił Boga-człeka, \* Gdy do Egiptu z Maryą ucieka; \* Tyś go w Solimie szukając ze łzami, \* Z radością znalazł między doktorami.

Inni się z Bogiem cieszą, gdy powieki \* Zamkną, a w niebie żyć zaczną na wieki; \* Tyś jeden tylko między śmiertelnymi \* W twym domu z Bogiem wraz mieszkał na ziemi.

W Trójcy jedyny Boże! przez zasługi \* Józefa, odpuść grzechów naszych długi, \* By dusze nasze, z brudu grzechów czyste, \* Wstąpiły w niebo cnotom otworzyste. Amen.

#### 612. Pieśń IV

Ten, co go wierni dziś chwałą w kościele, \* Co grono ludu do nóg mu się ściele,  
\* Józef, panińskim wieńcem ozdobiony, \* Dziś się w niebieskie z ziemi przeniósł  
strony.

O zbyt szczęśliwy! którego śmierć droga \* Przytomnych miała Maryą i Boga,  
\* Co go przy śmierci i na wejściu ducha \* Bóg sam rozgrzesza i spowiedzi słucha.  
Świata i piekła zwycięzca waleczny \* Przeniósł się miłym snem na żywot wieczny,  
\* A tam swe święte uwieńczając skronie \* Zajaśniał światu w niebieskiej koronie.  
Racz zdarzyć, Panie, by Piastuna prośby \* Twe przebłagały i gniewy i groźby;  
\* Opuść nam zbrodnie i daruj nam winy, \* Po śmierci weź nas między Świętych  
gminy. Amen.

#### 613. Pieśń V

Józefie, Opiekunie Boga w ludzkim ciele, \* Tobie się wiernych grono dziś pod nogi  
ściele, \* Tu czcząc cię przykładem, \* A idąc za śladem \* Samego nieba.  
Do tego nas Gertrudy wieździe objawienie, \* Która tamże twojego imienia  
wspomnienie \* Wesoło widziała, \* Jak się twoja chwała \* Ztąd pomnażała.  
Bo kiedy kto z pobożnej na ciebie pamięci \* Wspomniał cię tu na ziemi, w niebie  
wszyscy Święci \* Dziwnie się cieszyli, \* Ciebie nisko czcili, \* Józefie święty!  
Józefa Patryarchy w Egipskiej krainie, \* Zgłodniałych karmiciela, już sława nie  
zginie; \* Ciebie, karmiciela \* Twego Zbawiciela, \* Dotąd brzmi imię.  
Jakże to sławna twoja tak zbawienna droga, \* Tego co żywi wszystkich karmić  
w ciele Boga, \* Mieć Syna Bożego \* Sobie poddanego \* W śmiertelnym życiu.  
Tyś ci to Go żywił, aby nie umarł głodem, \* Tyś życie jego w Egipt uniósł przed  
Herodem \* Wraz z Matką Dziewicą, \* Swą Oblubienicą, \* Józefie wierny!  
Z tej to właśnie przyczyny, Józefie, żeś wierny \* Stróż i Opiekun Boga, o jakoż  
niezmierny \* Honor ci powstaje, \* Jako ci przydaje \* Duch Przenajświętszy.  
Za teć wierne ku sobie świadczone usługi \* Płaci ci, nieśmiertelne wywdzięczając  
długi; \* Bóg na wieki w niebie \* Stawił blisko Siebie \* Kochanka Swego.  
Tam zasłużoną niegdyś oddawszy koronę \* Nas miasto siebie, ludzi polecaj  
w obronę, \* O mocny Patronie! \* Miejże nas w obronie \* Zleconych sobie.  
W potrzebach król Egiptu ziem swych niewolnika \* Wysłał do Józefa, swojego  
namiestnika; \* A w naszej potrzebie \* Król nieba do ciebie \* Iść każe, Józefie.  
Więc do ciebie posłuszni idziem na głos Boski, \* Ty, święty Opiekunie, widząc  
nasze troski, \* Przyjmij nasze prośby, \* Oddal z Boskiej groźby \* Nam winy, kary.  
Toć łatwo zjednasz, wszak ci Teresa przyznała, \* Że o co tylko Boga przez cię  
upraszała, \* Tyś jej zjednał wiernie, \* A Święta niezmiernie \* Dzięką oddawała.  
O jedno tylko proszę, doznany Patronie, \* Z Jezusem i Maryą chciej być przy mym  
zgonie; \* Z ich i twej opieki \* Szczęśliwym na wieki \* Żyć będę w niebie. Amen.

### 614. Pieśń VI

Witaj, Ojczy Stwórcy twego, \* Stróżu Boga przedwiecznego: \* Józefie ukochany!  
\* Witaj, mężu niewinności, \* Opiekunie tej czystości, \* Z której nam Bóg jest dany.  
Szczęśliwe są te pieluszki, \* W które Jezus był maluśki \* Od ciebie uwiniony;  
\* Szczęśliwe te dni i lata, \* W których Stwórca wszęgo świata \* Z tobą był nakarmiony.

Kiedyś widział Boga twego, \* Oczy twoje Anielskiego \* Wzroku były godniejsze;  
\* Usta Jego gdy złączone \* Z twemi, były dwa spojone \* Oblicza najśliczniejsze.  
Raz za Króla miałeś twego, \* Raz Mu dałeś Bóstwa Jego \* Od wieków Imię dane;  
\* Raz Go Ojcem szanowałeś, \* Raz Go Synem mianowałeś, \* Pieszczoty niesłychane!  
Mieć Jezusa kochanego, \* Mieć Go w ręku pieszczonego, \* O skarby niezliczone!  
\* Tu z Maryą przemieszkować, \* Boga wspólnie z nią zażywać, \* Rozkoszy niesłychane.  
Kto jest taki, aby sobie \* Mieć nie życzył, co jest tobie \* Od wieków darowano?  
\* Któżby nie chciał szczęścia tego, \* By mu Boga Stwórcę swego, \* Piastować pozwolono?

O Józefie ukochany, \* Tyś nad wszystkich jest wybrany, \* O kwiateczku czystości!  
\* Tobie szczęście takie dane, \* Jakie nigdy niesłychane \* Jest po wszystkie wieczności.  
Szczęśliwy ten i bezpieczny, \* Zawsze w szczęściu swem stateczny, \* Kto jest w twojej obronie;  
\* I komu się mieć dostanie \* Ciebie stróża, nie zostanie \* Na lewej nigdy stronie.

Przez przyczynę Panieńskiego \* Macierzystwa i za Twego \* Józefa uproszeniem  
\* Daj mi, Jezu, z świata tego \* Zejść szczęśliwie z dobrem mego \* Żywota ukończeniem. Amen.

### 615. Pieśń VII

O Józefie uwielbiony, \* Z krwi Dawida ozdobiony, \* Tyś Panieńskiej opiekunem  
\* Niewinności, i Piastunem.

Jesteś Boga wcielonego, \* Słowa z Panny zrodzonego; \* Nie wypuszczaj mnie z twej ręki,  
\* Bym nie popadł wiecznej męki.

Serce twoje rani trwoga, \* Gdy utajonego Boga \* W swym żywocie Panna nosi.  
\* Którego tobie nie głosi.

Lecz go we śnie oznajmuje \* Anioł, gdy z nieba zstępuje; \* Więc i ty do mnie pospieszaj,  
\* W smutku moim mnie pocieszaj.

Do Betleem byś mógł schronić \* Oblubieńcę, z którą skłonić \* Pragniesz Jezusa miłego,  
\* Szukasz miejsca sposobnego.

Lecz nieludzkość nie pozwala, \* Gdy cię od siebie oddala; \* W sercu mojem więc zostawaj,  
\* Z Jezusem, Maryą stawaj.

Do Egiptu ustępujesz, \* Na rękę Boga piastujesz; \* Abyś od Heroda zbronił, \* Przez siedm lat z Nimeś się schronił.



Jedynaka chcą Boskiego \* Ustrzedz, Jezusa słodkiego; \* Mnie od czarta przekłętego  
\* Broń przy zgonie życia mego.

Już śmiertelnym snem uśpiony, \* Z życia od śmierci złupiony, \* Już swą zajadłość  
zawiera \* Tyran Herod, gdy umiera.

Więc pójdź z Egiptu zwiędłego \* Do Nazaret rozkwitłego, \* Albo wstąp do serca  
mego, \* Przyjmę mile gościa tego.

W Jerozolimskim kościele \* Zostawiwszy Boga w ciele, \* Szukasz Syna zgubionego,  
\* Szukasz skarbu straconego.

W wszystkie z smutkiem wchodzisz progi, \* Wszystkie z żalem schodzisz drogi;  
\* Skrusz serdeczne me źrenice, \* Niech wydadzą łez krynice.

O Józefie zbyt szczęśliwy, \* Stróżu Panieństwa wstydlivy, \* Na rękę Syna Bożego  
\* Kończysz termin życia twego.

Na Maryi także łonie \* Śmierć zasypiasz, nam przy zgonie \* Od upału bądź zasłoną,  
\* Jezus z Maryą obroną. Amen.

#### 616. Pieśń VIII

Józefie z pokolenia Dawida wydany, \* Ojczy Pana Jezusa od wszystkich mniemany!  
\* Poślubionyś jest Pannie stanu Anielskiego, \* Stróżu Arki przezczystej Króla  
niebieskiego.

Ty strapiony, nie wiedząc skrytej tajemnicy, \* Myślisz zaraz opuścić swą oblubienicę;  
\* Lecz to wszystko inaczej Anioł we śnie głosi, \* Wesel się, mówi, nie bój, Panna  
Boga nosi.

Wszystek świat popisują, idźże do Betleem, \* Oddaj swe posłuszeństwo, pospiesz  
z Zbawicielem, \* Któryć się ma narodzić, obaczysz Go w ciele, \* Czego czekał  
Symeon przez lat bardzo wiele.

Nie śpij, Herod okrutny już dziatki morduje, \* Krew niewinną rozlewa, Boga  
prześladuje, \* Swym mieczem na Maryi jedynaka godząc; \* Kwap się do Egiptu  
Jezusa uwodząc.

Ty po śmierci Heroda z przestrogi Anielskiej \* Powróciłeś prędko do ziemi  
Izraelskiej, \* Szedłszy do Galilei z Bogiem, z Matką Jego, \* Zażywałeś w Nazaret  
pokoju swojego.

Tyś był stracił Jezusa dwunastego roku; \* Jedyną twą pociechę jak źrenicę w oku  
\* Szukasz pilno, znajdujesz w pośrodku doktorów, \* Strzeżesz potem wiecznego  
Króla Archaniołów.

Śczęśliwyś jest, Józefie, gdy cię leżącego \* Trzyma Jezus z Maryą już konającego;  
\* Przy świętem zejściu twojem pociechyc dodają, \* Za twe wierne usługi posługęć  
oddają. Amen.

### 617. Pieśń IX

Witaj Józefie, królów ozdobo, \* Ze krwi Dawida pierwsza osobo; \* Tyś Patryarchów Prymas i Książę, \* Z tobą się godność niebieska wiąże.

Ciebie Bóg Ojciec ojcem mniemanym \* Obrął nad Synem z Maryi danym; \* Duch święty zjawił różdżkę zieloną \* W najświętszych ręku cudem krzewioną.

Dziś w niebie z nimi tobie wesele, \* Że rósł w twych ręku Bóg w ludzkim ciecie, \* Jezus posłuszny na twe rozkazy \* I w twej opiece Panna bez zmayı.

nielskie chóry ci usługują, \* Gdy tajemnice Boskie zwiastują; \* Święci zaś w niebie, gdy wspominają \* Józefa imię, głowy skłaniają.

Szczęśliwy, komu Józef i Patronem, \* Za uprzejmego serca pokłonem, \* W kłótniach, kłopotach jego opieka, \* W życiu, przy śmierci broni człowieka.

O Ojcie święty, cnót i lat pełny! \* Ja zastarzały w grzechach śmiertelny \* Zbrodzień do ciebie ręce podnoszę \* Bądź mi Patronem, z serca cię proszę.

Boski Piastunie, bądź mi Piastunem, \* Ciała i duszy mej Opiekunem; \* Po Bogu szukam twojej opieki, \* Bym Boga wielbił w niebie na wieki.

Jezu mój, Jezu! dla Ojca Twego \* Ratuj mą duszę, zbaw mnie grzesznego; \* Nadzieja nieba w nas nieprzestanna, \* Marya, Józef, Joachim, Anna! Amen.

### 618. Pieśń X

Święty Józefie, Jezusa Piastunie, \* Jegoż z Maryą wierny Opiekunie! \* I ja się do twej uciekam opieki, \* Pragnąc, pragnąc żyć z tobą na wieki.

Ciebie me serce wielce ukochało, \* Ciebie Patronem dla duszy obrało; \* Gdy więc w ostatnim śmierci będę smutku, \* Dodaj, dodaj twej opieki skutku.

Ty byłeś ojcem Jezusa mniemanym; \* Stróżem Maryi od Boga obranym; \* Teraz gdy z Nimi już królujesz w niebie, \* Mocny, mocny mi jest Patron z ciebie.

Stratą Jezusa byłeś zatrwożony, \* Lecz znalezieniem znowu pocieszony; \* Gdybym miał stracić przez grzech Boga mego, \* Pomóż, pomóż znowu znaleźć Jego.

Tyś co do ciała Jezusa wychował, \* Tyś maleńkiego na ręku piastował; \* Niech życie duszy mej Nim utrzymuję, \* W sercu, w sercu mem niech Go piastuje.

Jezus z Maryą, rządzili twym zgonem, \* Ztąd konających stałeś się Patronem; \* Niechże to dwoje przy mym będą zgonie, \* Przybądź, przybądź i ty, mój Patronie.

Amen.

ARTYKUŁY

---

*Nauki społeczne*



KS. ADAM ROMEJKO

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8513-2955

## Spółeczność polska w Wiedniu w twórczości Radka Knappa

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-012](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-012)

**Streszczenie:** Społeczności polskiej za granicą poświęcono liczne opracowania naukowe. Docierają one jednak do wąskiej grupy uczonych. Sposobnością do zaprezentowania tej kwestii szerszemu gronu czytelników jest twórczość literacka. W odniesieniu do Polaków w Wiedniu wyróżnia się urodzony w 1964 r. w Warszawie Radek Knapp. W wieku 12 lat wyjechał do stolicy Austrii, gdzie zamieszkiwała jego matka. To miasto i jego mieszkańców prezentuje on, sięgając po specyficzne poczucie humoru, korzystając obficie z osobistych doświadczeń zawodowych. W popularnym odbiorze Wiedeń jawi się jako jedno z najwspanialszych miejsc na świecie. Codziennosc pokazuje, że sprawy są bardziej skomplikowane. Knapp podkreśla, że pomimo wad tego miasta on je lubi i się w nim dobrze czuje. Dobrze się w nim również czują Polacy i inni imigranci.

**Słowa kluczowe:** Austria, Radek Knapp, Polacy, Wiedeń

## The Polish Community in Vienna in the Works of Radek Knapp

**Abstract:** Numerous scientific studies have been devoted to the Polish community abroad. However, they reach only a small group of scholars. Literature is an opportunity to present this issue to a wider audience. When it comes to Poles in Vienna, Radek Knapp, born in 1964 in Warsaw, stands out. At the age of 12, he left for the Austrian capital, where his mother lived. He presents the city and its inhabitants by recourse to a specific sense of humour, making abundant use of his personal professional experience. Vienna is commonly perceived as one of the most wonderful places in the world. Everyday life shows that things are more complicated. Knapp emphasizes that despite the shortcomings of this city, he likes it and feels comfortable there, as also do Poles and other immigrants.

**Keywords:** Austria, Radek Knapp, Poles, Vienna

## Wstęp

Kwestii funkcjonowania Polaków za granicą, których chętnie określa się mianem Polonii, poświęconych jest wiele opracowań naukowych. Z jednej strony docierają one do wąskiej grupy uczonych zainteresowanych tym tematem, z drugiej ujawnia się w nich specyficzne zawężenie – środowiska polonijne prezentuje się z perspektywy wybijających się działaczy, w konsekwencji pomijając „polonijną średnią”. Okazuje się, że z tymi niedoborami nie mamy do czynienia w twórczości literackiej – grono odbiorców jest szersze, a bohaterami są ludzie przeciętni.

Wśród piszących na temat Polaków w Austrii, przede wszystkim zaś tych w Wiedniu, wyróżnia się pochodzący z Warszawy Radek Knapp. Jego utwory spotkały się z uznaniem czytelników. W niniejszym artykule zaprezentowano życie oraz literackie dzieło Knappa, jego powieściową wizję Wiednia oraz zamieszkujących tam Polaków.

## 1. Radek Knapp – osoba i dzieło

Dane dotyczące życia Radka Knappa dostępne są w ramach not biograficznych zamieszczanych w dziełach jego autorstwa oraz Internecie. Nie brakuje wypowiedzi, w których on sam przywołuje wydarzenia z życia osobistego. Informacje powtarzają się, co skutkuje tym, że jego biografię bez większego wysiłku da się zaprezentować w syntetycznej formie. Najdłuższą wypowiedź Knappa na temat życia, pisarstwa, życiowej filozofii, poglądów politycznych, w tym na zjawisko migracji, można znaleźć w wydanym w 2014 r. tomie rozmów z pochodzącymi spoza Austrii pisarzami<sup>1</sup>.

Radek (właśc. Radosław) Knapp urodził się 3 sierpnia 1964 r. w Warszawie<sup>2</sup>. Wychowywał się u dziadków, skąd w 1976 r. matka sprowadziła go do Wiednia. Ponieważ nie znał języka niemieckiego, został przydzielony do klasy dla niezbyt zdolnych uczniów. Czuł się w niej dobrze, gdyż nauczyciele i uczniowie traktowali go życzliwie. Później, przez dwa lata, uczęszczał do szkoły średniej handlowej, której nie ukończył<sup>3</sup>. Maturę zdał w wieku 23 lat<sup>4</sup>. Przez pewien czas studiował filozofię na Uniwersytecie Wiedeńskim. Poznał wtedy Stanisława Lema (1921-2006),

<sup>1</sup> R. Knapp, *Ich bin in mir beheimatet*, w: B. Schwens-Harrant, *Ankommen. Gespräche mit Dimitré Dinev, Anna Kim, Radek Knapp, Julya Rabinowich, Michael Stavarič*, Wien – Graz – Klagenfurt 2014, s. 87-126.

<sup>2</sup> A. Palej, *Knapp*, w: *Słownik współczesnych pisarzy niemieckojęzycznych. Pokolenia powojenne*, red. J. Joachimsthaler, M. Zybur, Warszawa 2007, s. 178.

<sup>3</sup> R. Knapp, *Ich bin in mir...*, s. 96-97.

<sup>4</sup> M. Mikos, *Radek Knapp*, „Gazeta Wyborcza”, 18.11.2003, s. 2.

który w Wiedniu zamieszkiwał w latach 1983-1988. Stał się on mentorem Knappa, wpływając na jego pisarską przyszłość<sup>5</sup>. Odnosząc się do dzieciństwa, Knapp przywołuje traumę w postaci wykorzenia i nieudolnych prób podejmowanych przez matkę, chcącą pomóc mu w zadomowieniu się w Wiedniu, gdzie wszystko, nie tylko język, było dla niego obce<sup>6</sup>. Obecnie Knapp zamieszkuje w Wiedniu i Warszawie<sup>7</sup>. Żyje, jak podkreśla, skromnie<sup>8</sup>. Utrzymuje się z wykonywania różnych zajęć, nierzadko fizycznych – ostatnio jako sprzedawca na stoisku z owocami na Kutschkermarkt, rynku znajdującym się w Währing, 18. dzielnicy Wiednia<sup>9</sup>. Knapp zaznacza, że praca fizyczna to dla niego odskocznia od szaleństwa związanego z życiem literata – zdarza się, że wykonuje ją nieodpłatnie. Pozytywnym aspektem są (często zabawne) spotkania z ludźmi, które stanowią inspirację dla twórczości literackiej<sup>10</sup>.

Tekstem, którym Radek Knapp debiutował, jest wydane w 1989 r. opowiadanie *Ein Bericht*, którego tytuł na język polski można przetłumaczyć jako *Sprawozdanie*<sup>11</sup>. Już w tym utworze zawierają się elementy oryginalnego humoru Knappa, określanego przez badaczy jego twórczości mianem szelmowskiego lub łotzykowskiego, czy też czeskiego. Humor ten uzdalnia do dokonania transformacji tego, co dramatyczne, w zabawne opowiadanie bądź anegdotę<sup>12</sup>. W *Sprawozdaniu* pojawiają się odniesienia do rzeczywistości religijnej. Przeplatają się one przez późniejsze utwory Knappa. Odbija się w nich katolicka perspektywa, po którą Knapp sięga bez większych oporów, a jednocześnie jest wobec niej zdystansowany<sup>13</sup>.

---

<sup>5</sup> R. Knapp, *Życie jako ciąg przyjemnych przypadków*, „Gazeta Wyborcza”, 05.04.2006, s. 16. *W kompleksach jest pozytywna energia – mówi autor „Lekcji pana Kuki”*. Rozmawiał Tadeusz Sobolewski, „Gazeta Wyborcza”, 20.11.2008.

<sup>6</sup> R. Knapp, *Ich bin in mir...*, s. 96-97; tenże, *Życiorys Radka Knappa skreślony jego ręką (a raczej palcami uderzającymi w klawiaturę komputera) dnia 25. 08. 2003 roku w Warszawie*, <https://ksiazki.wp.pl/radek-knapp-6150174226990721c> [17.01.2021].

<sup>7</sup> Radek Knapp. *Biographie*, [https://www.geschichtewiki.wien.gv.at/Radek\\_Knapp](https://www.geschichtewiki.wien.gv.at/Radek_Knapp) [08.01.2021].

<sup>8</sup> D. Rudle, *Radek Knapp – Ein gekränkter Idealist*, <http://www.tanzschrift.at/panorama/gelesen/147-radek-knapp-ein-gekraenker-idealist> [17.01.2021].

<sup>9</sup> *Radek Knapps neues Buch*, <https://literaturgefuehler.wordpress.com/2015/09/09/radek-knapps-neues-buch/> [09.01.2021].

<sup>10</sup> R. Knapp, *Ich bin in mir...*, s. 94-95, 116-117.

<sup>11</sup> Tenże, *Ein Bericht*, w: *Arche Noah. Phantastische Erzählungen*, red. F. Rottensteiner, *Phantastische Bibliothek*, Frankfurt a.M. 1989, s. 158-178.

<sup>12</sup> Por. A. Wiedemann, *Literacka inwazja*, „Gazeta Wyborcza” (Kraków), 28.08.2001; M. Mikos, *Pierścień Ranickiego*, „Gazeta Wyborcza”, 18.11.2003, s. 12; E. Hurnikowa, *Fantastyczne światy Radka Knappa*, w: *Literatura popularna*, t. 2: *Fantastyczne kreacje światów*, red. E. Bartos i in., Katowice 2014, s. 290-292; M. Soborczyk, *Książka miesiąca Biblioteki Austriackiej w BUW – maj / Buch des Monats der Österreich-Bibliothek in BUW – Mai*. Radek Knapp: *Herrn Kukas Empfehlungen*, <http://buwlog.uw.edu.pl/ksiazka-miesiaca-biblioteki-austriackiej-w-buw-maj-buch-des-monats-der-osterreich-bibliothek-in-buw-mai-radek-knapp-herrn-kukas-empfehlungen> [07.01.2021].

<sup>13</sup> Por. R. Knapp, *Von Zeilupensymphonien und Marzipantragödien. Notizen eines Möchtegern-Österreichers*, Wien 2020, s. 146.

Podczas służby zastępczej w 1993 r. Radek Knapp napisał zbiór opowiadań *Franio*<sup>14</sup>, za który rok później otrzymał nagrodę literacką Magazynu Kulturalnego ZDF (aspekto-Literaturpreis). Przypadł on do gustu „papieżowi literatury” Marcelowi Reichowi-Ranickiemu (1920-2013), dzięki którego pochlebnej recenzji otworzyły się dla niego literackie salony<sup>15</sup>. W 2001 r. Knapp otrzymał Nagrodę Adelberta von Chamisso, przyznawaną przez Fundację Roberta Schumana autorom piszącym po niemiecku, którzy nie mają niemieckiego pochodzenia lub których mową ojczystą nie jest język niemiecki<sup>16</sup>. Uciążliwością związaną z wyróżnieniem była konieczność odbycia po Niemczech podróży z odczytami<sup>17</sup>. Motyw ten pojawia się w wydanej w 2003 r. powieści pt. *Papierowy tygrys*<sup>18</sup>, której bohaterem jest literacki debiutant Walerian Gugania. Groteskowe imię i nazwisko nie jest przypadkowe – kwestia ta widoczna jest w innych utworach<sup>19</sup>. Aby dostrzec tę osobliwość, niezbędna jest znajomość języka niemieckiego i polskiego<sup>20</sup>. Wątki autobiograficzne są obecne w późniejszych utworach Knappa<sup>21</sup>. Czytelnikom daje to z jednej strony możliwość lepszego poznania autora, z drugiej – nie wiadomo, gdzie przebiega granica pomiędzy fikcją a rzeczywistością.

Do największych sukcesów literackich Radka Knappa należy wydana w 1999 r. powieść *Lekcje pana Kuki*<sup>22</sup>. Była ona wielokrotnie wydawana w języku niemieckim (ostatnio w 2019 r.), a także stała się podstawą do nakręcenia filmu fabularnego, który na ekrany kinowe wszedł w 2007 r. Książkę przetłumaczono

<sup>14</sup> Tenże, *Franio*, Wien 1994; wyd. pol. tenże, *Franio*, tł. R. Knapp, M. Szalsza, Poznań 1995.

<sup>15</sup> M. Mikos, *Pierścień...*, s. 12.

<sup>16</sup> N. Ljubic i in., *Feuer, Lebenslust! Erzählungen deutscher Einwanderer*, Stuttgart 2003, s. 261. W tym tomie zamieszczono opowiadanie autorstwa Radka Knappa pt. *Miss Polonia 2002 – ein sexistischer Bericht* (s. 37-55).

<sup>17</sup> R. Knapp, *Ich bin in mir...*, s. 116; *Radek Knapp*, <https://ksiazki.wp.pl/radek-knapp-6150174226990721c?ticaid=11755b> [15.01.2021].

<sup>18</sup> R. Knapp, *Der Papiertiger. Eine Geschichte in fünf Episoden*, München 2003. Fragment tej powieści, pod względem treściowym nieco odmienny, został opublikowany siedem lat wcześniej; zob. tenże, *Der Papiertiger*, w: *Pop, Technik, Poesie. Die nächste Generation*, red. M. Hartges, M. Lüdke, D. Schmidt, Reinbek 1996 („Literaturmagazin” 1996, nr 37), s. 103-121.

<sup>19</sup> Por. tenże, *Der Papiertiger. Eine Geschichte...*, s. 13-14.

<sup>20</sup> Np. w osadzonej w wiedeńskiej scenerii ostatniej powieści Radka Knappa *Von Zeitlupensymphonien...* pojawiają się miłośnicy zwierząt – pan Oberbillig i pani Milchpeter. Takich nazwisk nie znajdzie się w Wiedniu. „Mocniejsze” nazwisko pojawia się w przedostatniej powieści pt. *Der Mann, der Luft zum Frühstück aß*, Wien 2017. Jej bohaterem jest pewien lekarz, który nazywa się Noznik, co po polsku (biorąc pod uwagę niemiecką wymowę) znaczy tyle, co „nocnik”. Por. A. Becker, *Radek Knapp „Gipfeldieb“ Der melancholische Odysseus*, <http://www.fr-online.de/literatur/radek-knapp-gipfeldieb--der-melancholische-odysseus,1472266,33542312.html> [17.01.2021].

<sup>21</sup> G. Kaindlstorfer, *Radek Knapp: Papiertiger. Eine Geschichte in fünf Episoden*, <http://www.kaindlstorfer.at/index.php?id=267> [08.01.2021].

<sup>22</sup> R. Knapp, *Herrn Kukas Empfehlungen*, München – Zürich 1999; wyd. pol. tenże, *Lekcje pana Kuki*, tł. S. Lisiecka, Kraków 2003. W skróconej formie książka została opublikowana jako ebook; zob. tenże, *Ente à l'orange*, München 2005.



na czeski, chorwacki, holenderski, polski, rosyjski i włoski. Jej bohaterem jest Waldemar, młody Polak, który postanowił wyjechać za granicę. Kuka, jego sąsiad, namówił go, aby udał się do Wiednia. Tam z jednej strony doświadczył, że „rajski” Zachód istnieje naprawdę, z drugiej, że jego obfitość nie jest przeznaczona dla każdego. Z biegiem czasu, dzięki szczęściu, przede wszystkim zaś życzliwym ludziom, odnajduje swoje miejsce – stabilizuje się materialnie i zakochuje.

W 2005 r. opublikowana została książka pt. *Instrukcja obsługi Polski*<sup>23</sup>. Jest to rodzaj przewodnika turystycznego po Polsce na wesoło, w którym Radek Knapp nawiązuje do polskiej historii, kultury, obyczajów (w tym kulinarnych), a także panującej w kraju sytuacji politycznej. Podkreśla, że była to książka trudna do napisania, gdyż miał świadomość przeczulenia rodaków na krytykę<sup>24</sup>. Opracowanie zostało pozytywnie przyjęte przez czytelników (również polskich), czego potwierdzeniem były kolejne jego wydania.

Utworem, który nieco odstaje od dotychczas napisanych przez Radka Knappa, jest powieść kryminalna z 2012 r. pt. *Podróż do Kalina*<sup>25</sup>. Główny bohater został zaproszony do miasta, którego mieszkańcy żyją w luksusie oraz mają dostęp do najnowszych osiągnięć technicznych, aby rozwikłać tam sprawę pewnego morderstwa. Knapp postrzega powieść jako krytykę konsumpcyjnego społeczeństwa zachodniego, wskazując jednocześnie, że pomimo jego deficytów, on to społeczeństwo lubi. Dodaje, że miejscowość Kalino znajduje się pod Łodzią, o czym nie wiedział w trakcie pracy pisarskiej<sup>26</sup>. Nie jest zadowolony, gdy powieść przypisuje się do gatunku fantastyki naukowej<sup>27</sup>.

Trzy ostatnie utwory Radka Knappa są pod względem tematycznym sobie bliskie<sup>28</sup>. Przedstawiono w nich codzienność polskiego imigranta w Wiedniu. Bohaterem pierwszego jest Ludwik Wiewurka, który pracuje w ciepłowni jako inkasent. Ponieważ przyjął austriackie obywatelstwo, musi odbyć służbę wojskową. Udało się zamienić ją na służbę cywilną w domu starców. W drugiej powieści mamy odniesienia do dzieciństwa i młodości Waleriana. Po urodzeniu matka zostawiła go u rodziców, aby po 11 latach wrócić i zabrać go do Wiednia. Tam Walerian, nie bez trudności, wchodzi w miejscową społeczność. Jako dorosły wykonuje różne zawody, w tym – podobnie jak Wiewurka – jest inkasentem. Najnowsza powieść Knappa została napisana w konwencji *Instrukcji obsługi Polski*. Mamy w niej „instrukcję

<sup>23</sup> Tenże, *Gebrauchsanweisung für Polen*, München – Zürich 2005; wyd. pol. tenże, *Instrukcja obsługi Polski*, tł. M. Merunowicz, Warszawa 2009.

<sup>24</sup> Tenże, *Ich bin in mir...*, s. 118.

<sup>25</sup> Tenże, *Reise nach Kalino*, München 2012; wyd. pol. tenże, *Podróż do Kalina*, tł. A. Makowiecka-Siudut, Katowice 2014.

<sup>26</sup> *Reise nach Kalino*, <https://oe1.orf.at/artikel/330263/Reise-nach-Kalino> [07.01.2021].

<sup>27</sup> R. Knapp, *Ich bin in mir...*, s. 104, 120.

<sup>28</sup> Tenże, *Der Gipfeldieb*, München 2015; wyd. pol. tenże, *Osiół na ósmym piętrze*, tł. J. Stanaszek, Katowice 2017; tenże, *Der Mann...*; tenże, *Von Zeitlupensymphonien...*

obsługi Wiednia”, zaprezentowaną przez nieznanego z imienia i nazwiska imigranta z Polski, w którego zawodowej karierze znajduje się również etap wiedeńskiego inkasenta<sup>29</sup>.

Radek Knapp określany jest mianem pisarza polsko-niemiecko-austriackiego<sup>30</sup>. Sam uważa siebie za twórcę, którego ojczyzna znajduje się w Polsce – językiem emocji pozostaje polski, niemiecki zaś jest językiem „zawodowym”, który służy do pisania książek i otwiera dostęp do większego rynku księgarskiego. Akcentuje, że z pisaniem w języku niemieckim wiąże się atut w postaci zdrowego dystansu wobec prezentowanych spraw oraz zdolność do mówienia o nich w syntetyczny sposób<sup>31</sup>. Ujawnia się też i strata w postaci niemożności pełnej identyfikacji, przede wszystkim w sferze emocjonalnej, z prezentowanym tematem. Knapp zwraca uwagę, że w przestrzeni intymnej nadal znaczenie ma język polski. W nim dokonuje m.in. obliczeń matematycznych<sup>32</sup>. Dodaje, że nie należy uciekać przed trudnymi tematami. Trzeba jednak pisać o nich lekką ręką w taki sposób, aby czytelnik nie usnął<sup>33</sup>.

Radek Knapp ma ambicję odgrywania roli pośrednika pomiędzy Wschodem (Polską) a Zachodem (Austrią/Wiedniem). Realizuje ją nie tylko jako autor powieści i opowiadań, lecz także w czasie programów publicystycznych, w których jawi się jako bystry obserwator polskiej i austriackiej sceny politycznej. Na Austrię, szczególnie zaś Wiedeń, Knapp spogląda z perspektywy imigranta z długoletnim stażem, który dobrze rozumie zarówno kraj osiedlenia, jak i kraj pochodzenia<sup>34</sup>. Prezentując Polskę i Polaków Radek Knapp chętnie posługuje się stereotypami popularnymi na Zachodzie, w stosunku do których zachowuje dystans, wskazując kontrprzykłady potwierdzające, że mamy do czynienia ze zjawiskami o uniwersalnym charakterze<sup>35</sup>.

Radek Knapp zwraca uwagę na „przypadłość” Polaków (i innych Słowian) w postaci gościnności, a także specyficznego kompleksu niższości wobec świata zachodniego, objawiającego się m.in. w bezrefleksyjnym naśladownictwie tego, co zachodnie, oraz w kaleczeniu języka ojczystego. Do rangi „raju na ziemi” urasta Wiedeń – miasto piękna, dostatku i lepszego życia, gdzie ludzie funkcjonują bez

<sup>29</sup> Było to zajęcie, którym przez pewien czas zajmował się Radek Knapp. Dzięki temu miał okazję dobrze poznać wiedeńskie realia. Zob. *Radek Knapp w Warszawie*, <https://youtu.be/rCseWC19cWQ> [08.01.2021].

<sup>30</sup> J. Kazecki, *Laughing Across the Border: Radek Knapp's Mr. Kuka's Recommendations and Instruction Manual for Poland*, „Canadian Slavonic Papers – Revue Canadienne des Slavistes” 51/4 (2009), s. 451.

<sup>31</sup> C. Gschweidl, *Tonspuren. Ein Slawe inkognito. Die Reisen des Schriftstellers Radek Knapp*, <http://oe1.orf.at/programm/340552> [08.01.2021]; R. Knapp, *Ich bin in mir...*, s. 94-95, 166-117.

<sup>32</sup> *Immer Ärger mit den SCHUBLADEN*, <https://www.furche.at/feuilleton/immer-aerger-mit-denschublade-1273185> [21.01.2021].

<sup>33</sup> „Z pisania umiera się z głodu...” – *Radek Knapp o sobie i nie tylko*, <http://czestochowskie24.pl/kultura/z-pisania-umiera-sie-z-glodu-radek-knapp-o-sobie-i-nie-tylko/> [18.01.2021].

<sup>34</sup> J. Kazecki, dz. cyt., s. 452.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 450.

pośpiechu i cieszą się każdą chwilą. W *Lekcjach pana Kuki* Lothar, niemiecki bohater powieści, stwierdza na temat wschodniego spojrzenia na Zachód: „...to jest to, co mi się w was, ludziach Wschodu, tak podoba. Nawet na wysypisku śmieci znaleźlibyście klejnoty”<sup>36</sup>.

Przybysz z Polski jest jednak zdolny do refleksji – z biegiem czasu dojrzewa w swym spojrzeniu na świat zachodni – dostrzega jego pozytywy i negatywy, a jednocześnie powoli się z nim zaczyna utożsamiać (motyw „wdzięcznego” imigranta). Należy do tego świata, a on staje się jego własnością. Symbolicznym jest okazja do partycypowania w tym, co wiedeńskie, m.in. poprzez powolne popijane w tamtejszych kawiarniach melanżu, tj. mlecznej kawy, a także zamiana wódki na wino. Być może jest to świat inny od tego nacechowanego słowiańskim chaosem, bo uporządkowany, a jednocześnie nudny, ale jest to świat, do którego już się należy.

Odnosząc się do Zachodu, w którym szczęścia szukają Polacy, Radek Knapp pozwala sobie na humor ocierający się o polityczną profanację. W *Lekcjach pana Kuki* jednym z głównych bohaterów okazuje się wspomniany wyżej Lothar, który z zamiłowania zajmuje się kradzieżą luksusowych towarów w wiedeńskich sklepach. W *Papierowym tygrysie* przywołana jest sprawa pracujących w wiedeńskim domu starców urodziwych pielęgniarek z Polski, które sprawiły, że życie tamtejszych pensjonariuszy nabrało rumieńców. Są one inteligentne – dobrze wiedzą, jak zachęcić apatycznych podopiecznych do jedzenia. Malują im swastyki na serwetkach, co wpływa ożywczo na „starych kamratów”. Motyw uwikłania Austriaków w nazistowską przeszłość odbija się także w ostatniej książce Knappa. Przywołuje w niej skecz, w którym pewien Anglik mówi napotkanemu Austriakowi, że on nie wygląda jak Austriak. Ten odpowiada, że to dlatego, że jest w połowie Persem i w połowie wiedeńczykiem. To oznacza, że wygląda jak terrorysta, natomiast jest w rzeczywistości nazistą<sup>37</sup>.

## 2. Wiedeń oczami Radka Knappa

Utworem, w którym Radek Knapp po raz pierwszy podejmuje temat Wiednia, jest opowiadanie *Franio*, zamieszczone w tak samo zatytułowanym zbiorze. Jego bohater jest obywatelstwem, który po 20 latach wraca w rodzinne strony, do Anina. Postrzega się go jako postać nieszablonową. Pomimo że ma ponad 50 lat, chodzi w krótkich spodniach. Jest analfabetą, a jednocześnie potrafi w sugestywny sposób opowiadać, czym zdobywa sobie popularność w anińskiej społeczności.

<sup>36</sup> R. Knapp, *Lekcje...*, s. 141.

<sup>37</sup> Tenże, *Von Zeitlupensymphonien...*, s. 121; por. tenże, *Der Mann...*, s. 25.

Wręczając bratu widokówkę, którą znalazł na chodniku w Wiedniu, opowiada o urokach miasta, w tym o katedrze, która stoi w samym centrum i nazywa się „dom Stefana”. Wiedeń jest ładniejszy od Warszawy i Krakowa. Nikt tam się nie spieszy i każdy wita każdego za pomocą jakiegoś tytułu: profesora, doktora, inżyniera, radcy. W Polsce wszystko jest takie pospolite – każdy się nazywa albo Nowak, albo Kiliński. W Wiedniu najpiękniejsze są banki – te najstarsze przypominają muzea<sup>38</sup>.

Bohaterem ostatniego opowiadania w zbiorze *Franio* pt. *Szwagier Wilhelm*, jest pewien polski dentysta, który w Wiedniu odniósł sukces – „...dochrapał się własnego domu i dwóch samochodów, a przed śmiercią jeździł z rodziną co roku na urlop do Portugalii”<sup>39</sup>. Mieszkańcy Anina postrzegali go jako szczęściarza. Szwagier, który był w Wiedniu na jego pogrzebie, opowiada o mieście w zachwycie: „Nie ma co, ten Wiedeń to światowe miasto! (...) Sklepy ogromne, jak u nas muzea! (...). A sarkofag z Marią Teresą jest chyba większy niż ciężarówka... Ale najbardziej podobała mi się katedra świętego Stefana...”<sup>40</sup>.

Na znawcę Wiednia kreuje siebie tytułowy bohater powieści *Lekcje pana Kuki*. Waldemarowi podpowiada, aby udał się do stolicy Austrii. Stwierdza: „W Wiedniu mówią wprawdzie dziwnym językiem, ale jeśli znasz niemiecki, to już coś. Problem tylko w tym, czy nie jesteś trochę za młody na takie olbrzymie muzeum, jakim jest Wiedeń? Mieszkają tam, cisnąc się na niewielkiej powierzchni, dwa miliony strażników muzealnych, którzy ciągle gadają o śmierci. I nie są tacy jak my, Słowianie, co tylko gadają po próżnicy. Właśnie gdy tam byłem, znaleźli jakiegoś emeryta, który strzelił sobie w łeb. Trzy lata przeleżał w mieszkaniu, a chociaż nie miał głowy, by cokolwiek czytać, regularnie przysyłano mu do domu katalogi różnych domów towarowych”<sup>41</sup>.

Oprócz bycia miastem muzeów Wiedeń jest także światową stolicą muzyki. Austriacy są muzykalnym narodem. Najpopularniejsze instrumenty to fortepian, skrzypce i flet poprzeczny. Niewielkim uznaniem cieszy się harfa. Potwierdzeniem umuzykalnienia jest znaczna liczba koncertów, na które w cudowny sposób wykupione są bilety. Obok muzykowania i słuchania muzyki ważne znaczenie ma poruszanie się w jej towarzystwie, tj. taniec. Potwierdzeniem tego są organizowane bale, którym towarzyszy „bojowe zawołanie” *wszyscy do walca!* (niem. *Alles Walzer!*). Dzięki transmisjom telewizyjnym Austriacy jako naród – nie licząc serfujących w sieci nastolatków i harujących przy taśmie fabrycznej cudzoziemców

<sup>38</sup> Tenże, *Franio*, Poznań 1995, s. 37-38.

<sup>39</sup> Tamże, s. 130.

<sup>40</sup> Tamże, s. 128-129.

<sup>41</sup> Tenże, *Lekcje...*, s. 12-13. Podobny motyw Wiednia jako miasta muzeów odbija się w ostatniej powieści Radka Knappa; zob. tenże, *Von Zeitlupensymphonien...*, s. 42-51; por. tenże, *Wie klein die Welt in Wien ist. Jaki świat jest mały w Wiedniu*, w: 1865, 2015. 150 Jahre Wiener Ringstraße. Dreizehn Betrachtungen, Wien 2014, s. 88-89.

– jednoczą się nie tylko z tymi, którzy tańczą, lecz także z austriacką i światową śmietanką towarzyską, która tańce ogląda na żywo, zajmując drogie łóżce<sup>42</sup>.

Gdy Waldemar przybył do Wiednia, był nim zachwycony. Szczególnie spodobali się mu wiedeńczycy. „Wyglądali na całkiem nieszkodliwych. Tyle że trudno było odróżnić ich od siebie. U nas na pierwszy rzut oka wiadomo, kto jest robotnikiem, a kto dyrektorem banku. A wiedeńczycy byli do siebie zdumiewająco podobni. Nosili prawie identyczne modne ciuchy. Na dodatek wszędzie unosiła się jakaś dziwna powolność”<sup>43</sup>. Największe wrażenie zrobił na Waldemarze pierwszy dom handlowy, który zobaczył, przede wszystkim zaś jego dziesięciometrowa fasada z marmuru. Pewna Polka ostudziła jego zachwyty – wytłumaczyła, że ludzie, którzy wydają się jemu być z wyższych klas, są zwykłymi pracownikami biurowymi lub nauczycielami<sup>44</sup>.

Kuka polecił Waldemarowi wiedeński hotel Cztery Pory Roku. Okazało się, że to ławka w parku przy pałacu Belweder. Po pierwszej nocy, którą tam spędził, zauważył, że nawet wiedeńskie ławki różnią się od tych w Polsce. „Nasze chwieją się i skrzypią, ledwo na nie spojrzeć. Ta w Belwederze natomiast była solidna jak żelazne łóżko”<sup>45</sup>. Również woda w fontannie okazała się lepszej jakości niż ta płynąca w polskich kranach<sup>46</sup>.

Z zachwytem nad Wiedniem, którego doświadczają osoby przyjeżdżające tam pierwszy raz ze Wschodu, spotykamy się w innych utworach Radka Knappa. W krótkim tekście, który przy okazji setnej rocznicy wiedeńskiego Ringu opublikowano (w języku niemieckim i polskim) w zbiorze opowiadań autorów-imigrantów, Knapp wspomina wrażenia, które towarzyszyły mu przejażdżce wiedeńskim tramwajem: „Jako mieszkaniec bloku wschodniego nie mogłem wyjść z podziwu nie tyle z powodu pięknych dużych kamienic i pełnych przepychu budowli, co funkcjonujących i wszechobecnych reklam świetlnych. U nas w komunizmie połowa liter była najczęściej popsuta, co doprowadzało nas do nerwicy, ale i robiło z nas pierwszorzędnych specjalistów w rozwiązywaniu krzyżówek. Ponadto rzuciła mi się w oczy czystość. Gdzie nie spojrzeć, nic nie leżało, nawet żadna przypadkowa chusteczka. Tak jakby przed chwilą ogromny odkurzacz przejechał i wszystko to, co nie było na trwale przymocowane, wchłonął w siebie”<sup>47</sup>.

Waldemar zwraca uwagę na zdolność wiedeńczyków do dostrzegania wśród masy turystów człowieka ze Wschodu. Okazało się jednak, że można sobie z tym poradzić. Wiedeńczycy mają słabość – lubią być pozdrawiani *grüß Gott* (szczęść Boże). Wystarczy zwrócić się do nich w ten sposób, aby zyskać przychyłność.

<sup>42</sup> Tenże, *Von Zeitlupensymphonien...*, s. 84-90.

<sup>43</sup> Tenże, *Lekcje...*, s. 35-36.

<sup>44</sup> Tamże, s. 38.

<sup>45</sup> Tamże, s. 58.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tenże, *Wie klein...*, s. 87.

To wszystko dlatego, że oni są z jednej strony ludźmi uprzejmymi, nawet wobec zaczepiających ich na ulicach żebraków<sup>48</sup>, z drugiej cenią sobie porządek. Tam wszystko i wszyscy są na swoim miejscu. Waldemar zauważa: „Gdy tylko człowiek wychodził na ulicę, z miejsca natykał się na tabliczkę z napisem, co jest zabronione. Deptanie trawników, stanie po prawej stronie, maszerowanie po lewej, przekraczanie żółtej linii, wchodzenie na czerwoną linię – wszystko to jest w Wiedniu niedozwolone. Nawet dzieci mają oddzielne szyldy z zakazami”<sup>49</sup>.

Wiedeń ma także swoją ciemną stronę. To świat imigracyjny, który funkcjonuje na granicy legalności, szczególnie w kwestii zatrudnienia. O tym przypomina miejsce na obrzeżach miasta zwane *stójką* (niem. *Arbeiterstrich*), gdzie spotykają się szukający pracy imigranci i Austriacy potrzebujący taniej siły roboczej. W Wiedniu zamieszkują przedstawiciele różnych nacji, z których każda ma przezwisko. Jedna z bohaterek *Lekcji pana Kuki* tłumaczy Waldemarowi: „Jugole to Jugosłowianie. My jesteśmy Polaczki. Turcy to Zieloni, a Austriacy – Kasztany”<sup>50</sup>. Nie zawsze można spotkać się z austriacką uprzejmością. Waldemar doświadczył niemiłej przygody z wiedeńskimi skinami, którym nie podobały się jego tenisówki. Bolek, młody Polak, który go obronił, tłumaczy mu, żeby się nie przejmował niepowodzeniami. Wszędzie jest tak samo, nawet w Niemczech i Francji<sup>51</sup>.

Nie brakuje stereotypowego spojrzenia na cudzoziemców. Jako przykład warto przywołać panią Simackową. W wynajętym od niej lokalu zamieszkuje Bolek razem z Lotharem. Godząc się, żeby dołączył do nich Waldemar, wygłasza manifest w duchu partii wolnościowej: „Nie mam nic przeciw obcokrajowcom. Wręcz przeciwnie, uważam, że wiedeńczycy powinni się cieszyć, iż cudzoziemcy przyjeżdżają wyręczać nas w najcięższych robotach. Czyszczenie ubikacji, zamiatanie ulic i sprzedawanie gazet, to zajęcia nie dla nas, my jesteśmy na to zbyt wytworni. A mimo to nie przepadamy za obcokrajowcami. Wszystko dlatego, że przyjeżdża tu do nas dużo cwaniaków, którzy psują opinię takim dobrym cudzoziemcom jak wy. Trochę popracują, naszymi zasiłkami rodzinnymi podkarmią bachory w Rumunii, żeby szybko podrosły i mogły ogołacać, «Juliusa Meinla»”<sup>52</sup>.

Wiedeń to atrakcyjne fasady, lecz także ukryta za nimi rzeczywistość, nierzadko pełna niespodzianek. Dzięki pracy inkasenta zakładu ciepłowniczego okazję do poznania prawdziwego oblicza Wiednia miał Ludwik Wiewurka, główny bohater książki *Osiół na ósmym piętrze*. W syntetycznej formie prezentuje strukturę miasta stołecznego: „Pluszakowo, jak my, inkasenci, nazywaliśmy Wiedeń, miało strukturę tortu. W środku znajdowało się smakowite i pachnące centrum, które podzielili

<sup>48</sup> Por. tenże, *Lekcje...*, s. 62; tenże, *Osiół...*, s. 33.

<sup>49</sup> Tenże, *Lekcje...*, s. 62.

<sup>50</sup> Tamże, s. 41-42. W niemieckim wydaniu znalazło się stwierdzenie: „Tschuschen sind Jugoslawen. Wir sind Polacken. Die Türken Kanaken und Deutsche Piefkes”. Zob. tenże, *Herrn Kukas...*, s. 44.

<sup>51</sup> Tenże, *Lekcje...*, s. 120-123.

<sup>52</sup> Tamże, s. 150-151.

między siebie nowobogacy i turyści. Dalej rozciągała się owa niejednorodna warstwa złożona z lokali studenckich, mieszkań współlokatorskich i szemranych klubów. Na samym skraju leżał zeschnięty brzeg ciasta z tysiącami domów komunalnych, w których klasa robotnicza dzień w dzień kładła się na nocny spoczynek. Tam właśnie miliony liczników czekały na odczyt i ponowne zaplombowanie<sup>53</sup>.

Na innym miejscu Ludwik pozwala sobie na refleksję na temat miasta: „Tyle lat już mieszkałem w Pluszakowie, a nadal nie wiedziałem, co o nim sądzić. W gazecie pisali w kółko, że to jedno z tych miast, w których żyje się najlepiej. Co jest też prawdą, o ile jest się turystą czy oligarchą. Na dodatek wszyscy na świecie myślą, że Wiedeń jest pełen ludzi, którzy cały dzień siedzą w kawiarniach, popijając wino i rozmawiając o pogodzie. Im zaś bardziej przesiadują i rozmawiają o pogodzie, tym lepiej wyglądają i tym więcej mają pieniędzy. Ale to tylko pozory<sup>54</sup>”.

Zaskoczeniem dla bohatera było to, że w wiedeńskich mieszkaniach przebywa wiele zwierząt w tym tych egzotycznych. Raz spotkał nawet osła, którego właściciele nie chcieli zostawić samego w domku na wsi. Miał kopyta owinięte szmatami, aby go nie było słyhać<sup>55</sup>. Ogólnie rzecz biorąc Wiedeń to miasto zwierząt. Wydaje się, że dominują psy, faktycznie jest tam cztery razy więcej kotów<sup>56</sup>.

Ludziom ze Wschodu wydaje się, że Zachód cechuje się pracowitością i wolnością od (słowiańskiego) kombinowania. Odczytywanie liczników w blokowisku Großfeldsiedlung (w 21. dzielnicy Floridsdorf) stało się okazją do zrewidowania tej opinii. Miejsce to „...słynęło z dwóch rzeczy: z ludzi w średnim wieku, którzy posiadali dar przekształcania zasiłku dla bezrobotnych w rentę inwalidzką, która potem płynnie przechodziła w emeryturę, oraz z niewyżytych nastolatków, którzy realizowali swój popęd seksualny wszędzie, tylko nie we własnej sypialni<sup>57</sup>”. Ludwik zwrócił uwagę na pewną ciekawostkę. Gdy wiedeńczycy dowiadywali się, że jest z Polski, to nagle odzywało się w nich pragnienie, aby go przekupić i w ten sposób zapewnić sobie niższe opłaty za dostarczane ciepło. Skutek był taki, że wracał do domu obładowany serem, kiełbasą i butelkami wódki. Działo się to, gdyż – jak zauważył – przekupywanie naturaliami pod koniec XX w. odgrywało taką samą rolę jak w średniowieczu<sup>58</sup>.

Wbrew pozorom gotowość do przekupstwa to nie problem przeciętnych wiedeńczyków. Nawet urzędnicy w magistracie są gotowi przymknąć oczy na formalności, jeśli będzie się z tym wiązała ich osobista korzyść. Główny bohater powieści *Von Zeitlupensymphonien...* uzyskuje przedłużenie pozwolenia na pobyt w zamian za dostarczanie pewnej urzędniczej plotki ze świata celebrytów, do którego

<sup>53</sup> Tenże, *Osiol...*, s. 6.

<sup>54</sup> Tamże, s. 32.

<sup>55</sup> Tamże, s. 13-16.

<sup>56</sup> Tenże, *Von Zeitlupensymphonien...*, s. 70.

<sup>57</sup> Tenże, *Osiol...*, s. 12.

<sup>58</sup> Por. tenże, *Der Mann...*, s. 50.

ma dostęp jako pracownik ekskluzywnej sauny. Później, w zamian za przygotowanie sprawozdania o opinii cudzoziemców na temat Austriaków, otrzymuje od niej obietnicę pomocy w uzyskaniu obywatelstwa. Urzędnicze sumienia nic jej nie wyrzuca, gdyż – jak twierdzi – integracja to szwindel, ale od czasu do czasu trzeba otworzyć drzwi, aby kogoś wpuścić do środka, gdyż kraj potrzebuje transfuzji krwi. Inaczej pozostaliby w nim tylko 90-latkowie<sup>59</sup>.

Czymś, co wyróżnia mieszkańców Wiednia na tle Austrii, jest porozumiewanie się w dialekcie. Wiedeński, oprócz komunikowania nim się posługujących, stanowi sposobność do odróżniania wiedeńczyków od nie-wiedeńczyków. Pozwala także na identyfikowanie się z poszczególnymi dzielnicami stolicy<sup>60</sup>. Bliższe zapoznanie się z tą kwestią uzasadnia stwierdzenie, że mamy do czynienia z bardziej skomplikowanym problemem. Nie ma jasnych kryteriów, przy pomocy których można ocenić, czy ktoś jest wiedeńczykiem, czy nie. Samo używanie dialektu nie oznacza, że ktoś nim jest, tzn. że jego przodkowie zamieszkiwali w Wiedniu od pokoleń. Nie brakuje osób mówiących po wiedeńsku a pochodzących ze znacznie oddalonych ziem austriackich, np. z Tyrolu. Są i tacy, których nazwisko brzmi Böhm lub Nagy, co wskazuje na czeskie lub węgierskie korzenie. Interesujący jest silny mimetyzm, który ujawnia się w życiu osiedlających się w Wiedniu. Koniecznie chcą stać się częścią stołecznego środowiska, m.in. poprzez przestrzeganie lokalnych obyczajów oraz posługiwanie się dialektem, a jednocześnie nie przyznają się do faktycznego pochodzenia<sup>61</sup>.

Ponieważ Wiedeń znajduje się pod wpływem „zglobalizowanej” obyczajowości, w tym w odniesieniu do tego, co kulinarne, oraz literackiej niemieczyny, obserwuje się wypychanie prawdziwych wiedeńczyków z centrum na peryferie. Obecnie chcąc spotkać wiedeńczyka, należy udać się na obrzeża miasta i zajrzeć do *heurigerów*, czyli restauracji, w których serwuje się młode, wyprodukowane w danym roku wino. Tam pije się jedną butelkę po drugiej, rozprawiając o polityce, gospodarce i życiu prywatnym<sup>62</sup>. Spożycie nadmiernej ilości wina nie jest groźne, gdyż spowodowany tym kac jest mniej dokuczliwy, niż polski – po wódce. Nikt nie rzyga, a jeśli już, to na tyle dyskretnie, że nawet sam tego nie zauważa. Do rzadkości należą towarzyszące rauszowi akty wandalizmu<sup>63</sup>.

Okazją do lepszego poznania Wiednia, czy szerzej Austrii, jest tamtejsza kuchnia. Dla Polaka nie przedstawia ona czegoś egzotycznego, jeśli nie liczyć sposobu serwowanego sznycla – jest on tak rozbity, że swą cienkością przypomina

<sup>59</sup> Tenże, *Von Zeitlupensymphonien...*, s. 116-118.

<sup>60</sup> Por. tenże, *Wie ich von der Halle A in die Halle B kam, w: Übergrenzen*, red. J. Milchram, M. Schachinger, R. Söregi, Wien 2015, s. 27-31; tenże, *Der Mann...*, s. 10-12; tenże, *Von Zeitlupensymphonien...*, s. 17.

<sup>61</sup> Tamże, s. 22-24.

<sup>62</sup> Tamże, s. 25-26.

<sup>63</sup> Tamże, s. 96-97.



hostię<sup>64</sup>. Na pochwałę zasługują wiedeńscy cukiernicy. Ich wyroby, nawet nie pierwszej świeżości smakują. Na szczególnie uznanie zasługuje deser o politycznie niepoprawnej nazwie, mianowicie *Murzyn w koszuli* (niem. *Mohr im Hemd*). To kakaowe ciastko, polane sosem czekoladowym i podawane z bitą śmietaną. Kiedy się je spożywa, łatwo zapomnieć o otaczającym świecie. Nie wolno pominąć różnych gatunków kielbasek serwowanych ze słodką lub ostrą musztardą w ulicznych budach. Wielu wiedeńczyków ceni je bardziej niż najdroższe dania w ekskluzywnych restauracjach<sup>65</sup>.

### 3. Polacy w Wiedniu

Wiedeń jest miastem, które w przeszłości i współcześnie przyciąga licznych cudzoziemców. Wpływa ono na ich życie, a oni odwdzięczają się podobnym oddziaływaniem. Wśród nich są Polacy, w tym Radek Knapp, który z tej perspektywy – polskiej i słowiańskiej – prezentuje austriacką stolicę. Powieścią Knappa, którą z reguły postrzega się jako tę o Polakach w Wiedniu, są *Lekcje pana Kuki*. Jednym z poruszających czytelnika motywów, który się w niej odbija, jest wykorzystywanie przez rodaków. Wpisuje się on w przekonanie, że na obczyźnie od Polaków najlepiej trzymać się z dala. Jednocześnie w powieści pojawiają się tacy, którzy są gotowi wyciągnąć pomocną dłoń. Ta „polska ambiwalencja” widoczna jest w innych utworach Knappa.

Ważnym punktem orientacyjnym dla Polaków w Wiedniu jest należący do polskiego zgromadzenia zmartwychwstańców kościół. Znajduje się on niedaleko pałacu Belweder, przy ul. Rennweg 5A i dlatego określany jest *kościółem na Rennwegu*. W przeszłości jego okolica funkcjonowała jako miejsce targowe, wymiany przydatnych informacji, tam przybywały polskie autokary i ruszały w drogę powrotną do ojczyzny. Dla pewnej części osób kościół na Rennwegu służył jako miejsce zaspokojenia potrzeb natury religijnej. W *Lekcjach pana Kuki* został on przedstawiony w następujący sposób: „...nasz kościół trochę różnił się od innych. Był obstawiony straganami, na których piętrzyły się kartony papierosów, korkociągi, całe mnóstwo innych przedmiotów, ułatwiających naszym rodakom życie na obczyźnie. Właściwie był to jeden wielki bazar, można było się tam dowiedzieć najnowszych plotek, a gdyby ktoś miał taką potrzebę, przy okazji także wypowiedzieć”<sup>66</sup>. A Waldemar tłumaczy swojej przyjaciółce: „Nasze kościoły służą nie tylko do zawierania małżeństw. Czasami funkcjonują jako przystanek autobusowy”<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Tamże, s. 32.

<sup>65</sup> Tamże, s. 34-41.

<sup>66</sup> Tenże, *Lekcje...*, s. 46.

<sup>67</sup> Tamże, s. 223.

Polacy wchodzący w wiedeńską przestrzeń starają się żyć bez wydawania znacznych środków materialnych. Z tego powodu wybierają najtańsze, a co za tym idzie najmniej komfortowe mieszkania. Ich wspólną cechą jest niezbyt wielka powierzchnia, bliskość komunikacyjnych ciągów, co przekłada się na całodobowy hałas, oraz WC użytkowane przez kilka rodzin.

Już w *Lekcjach pana Kuki* dosadnie zaprezentowano wiedeńskie „luksusy”, dostępne tamtejszym Polakom: „W pokoju stały cztery łóżka piętrowe i czarno-biały telewizor. U sufitu wisiał żyrandol, pożerający tyle prądu co latarnia morska. Gdy się go włączało, można było zobaczyć spacerujące po podłodze mikroby. Osobliwością tego mieszkania okazała się ubicacja. ...mała komórka w korytarzu, do której miały klucz jeszcze dwie osoby... Na szczęście owe dwie osoby były nieszkodliwe. Arabski sprzedawca gazet, który na dźwięk słowa «Kronenzeitung» dostawał skurczów żołądka, i emerytka o nazwisku Gertrude Rafla. Ta, gdy tylko słyszała spłuczkę, pędziła do ubikacji i liczyła listki papieru toaletowego, by się upewnić, czy nikt nie ukradł jej cennych centymetrów<sup>68</sup>. Motyw wspólnej ubicacji pojawia się w ostatniej powieści Knappa. Jej bohater nie czuje się dyskryminowany, gdyż jak podkreśla, problem ten dotyka współcześnie aż 20% wiedeńczyków<sup>69</sup>.

Niekiedy udaje się zdobyć lokum, które jest wolne od typowych przypadłości mieszkań dla niezamożnych. Ludwik, bohater *Osla na ósmym piętrze*, wspomina matkę, która wywiozła go od dziadków do Wiednia. Początki nie były łatwe: „Mieszkaliśmy wtedy w małym mieszkaniu, obok którego przejeżdżały chyba wszystkie samochody, jakie istniały w Wiedniu<sup>70</sup>. Już jako dorosłemu, Ludwikowi udało się poprawić warunki bytowe: „Wreszcie wynajmowałem niewielkie mieszkanie, którego okna po raz pierwszy nie wychodziły na autostradę, tylko na plac zabaw dla dzieci, nad którym górowała ogromna drewniana biedronka, roztaczając wokół kojące bezpieczeństwo. Moi sąsiedzi nie ćwiczyli do nocy na instrumentach klasycznych, co w Wiedniu równe było wygranej w totolotka<sup>71</sup>.

Trudno mają polscy robotnicy, którzy dopiero rozpoczynają zawodową karierę w Wiedniu. Najczęściej wynajmują w kilku małe mieszkania, które służą im przede wszystkim jako miejsce do spania. Tego typu lokum określa się mianem kwatery. Tam wracają po dziesięć godzinach harówki na budowie, zażywają kilka piw po to, aby za chwilę, nie zdejmując roboczego kombinezonu, zapaść w typową dla budowlańców śpiączkę. Brak kobiecej ręki sprawia, że kwatery jest miejscem, któremu daleko do tego, co higieniczne<sup>72</sup>.

Problemem Polaków Wiedniu jest zdobycie pracy. Można robić to na własną rękę, co okazuje się niełatwe. Doświadczył tego Waldemar z *Lekcji pana Kuki*,

<sup>68</sup> Tamże, s. 134.

<sup>69</sup> Tenże, *Von Zeitlupensymphonien...*, s. 55.

<sup>70</sup> Tenże, *Osiol...*, s. 19.

<sup>71</sup> Tamże, s. 5.

<sup>72</sup> Tenże, *Von Zeitlupensymphonien...*, s. 54.

który – pomimo że szedł za sąsiada i nie przyznawał się do tego, że jest Polakiem – i tak nie mógł znaleźć pracy<sup>73</sup>. Dopiero dzięki pomocy przypadkowo poznanego rodaka otrzymuje zajęcie jako sprzedawca w sklepie z lalkami. To pośrednictwo wpisuje się w popularną w środowiskach zamieszkujących za granicą Polaków sieć społeczną. Dzięki rodakom już funkcjonującym za granicą łatwiej jest znaleźć mieszkanie oraz zatrudnienie<sup>74</sup>.

Polacy w Wiedniu wykonują często prace nie wymagające kwalifikacji, a które jednocześnie nie są źródłem wysokich dochodów. Walerian z *Papierowego tygrysa*, który miał się w Wiedniu rozmaitych zajęć, postanowił spełnić swoje marzenie i tuż przed Bożym Narodzeniem podjął się pracy przy dostarczaniu dzieciom prezentów. Ponieważ nie było miejsca na stanowisku św. Mikołaja, został aniołkiem. Praca była prosta – wręczyć prezent, potrząsnąć skrzydłami i sprawdzić, czy przypadkiem nie zgubiło się przy tym zbyt dużo piór. Wśród kolegów byli Filipińczycy, Jugosłowianie, Litwini i Rosjanie<sup>75</sup>.

Zawodowa pozycja Polaków w Wiedniu sprawia, że wielu z nich nie stać na partycypowanie w luksusach stolicy. Radek Knapp wspomina wrażenia z przejażdżki tramwajem po wiedeńskim Ringu: „Jak każdemu z bloku wschodniego, który wtedy wyglądał jak zamaskowany bezdomny, rzucił mi się w oczy natychmiast jeden hotel. Hotel Imperial. Nie był on na moją kieszeń (i do tej pory nie jest), gdyż bułeczka w Imperialu kosztowała mniej więcej tyle co diament, a nocleg tyle co prawdziwy Van Gogh”<sup>76</sup>.

Pozytywną cechą Polaków mieszkających w Wiedniu jest to, że integrują się w środowisku miasta stołecznego. Potwierdzeniem tego, jest fakt, że nie tylko posługują się literackim niemieckim, lecz także jego gwarową wersją<sup>77</sup>. Zmienia się też w stosunku do nich optyka mieszkańców Wiednia – nie traktuje się ich więcej jako potencjalnych przestępców, przede wszystkim złodziei samochodów. Ludwik, bohater *Ośla na ósmym piętrze*, wspomina: „...osiągnąłem po dwudziestu dwóch latach taki w końcu stopień integracji z mieszkańcami Wiednia, o jakim zawsze marzyłem. Nikt już nie chował komputera, gdy usłyszał mój polski akcent, nikt nie pytał, dlaczego Polacy tak żywiłowo reagują na mercedesa jak pacjenci z depresją na pigułki antydepresyjne”<sup>78</sup>.

Przejeżdżający do Wiednia Polacy są przekonani o własnym zacofaniu cywilizacyjnym, co przekłada się na specyficzny wstyd – spoglądając na siebie oczyma ludzi Zachodu, odczuwają silną dezaprobatę a nawet pogardę. To uczucie

<sup>73</sup> Por. tenże, *Lekcje...*, s. 75-118.

<sup>74</sup> Tamże, s. 123-126.

<sup>75</sup> Tenże, *Der Papiertiger. Eine Geschichte...*, s. 23-29.

<sup>76</sup> Tenże, *Wie klein...*, s. 88.

<sup>77</sup> Por. Tenże, *Von Zeitlupensymphonien...*, s. 156-159.

<sup>78</sup> Tenże, *Osiół...*, s. 8; por. tenże, *Lekcje...*, s. 11; tenże, *Der Mann...*, s. 15.

paraliżuje nawet najodważniejszych<sup>79</sup>. Nie chodzi o ich wygląd, ale o to, co piszą o nich w gazetach – że kradną i gwałcą<sup>80</sup>. Wielu pamięta o trudnym wchodzeniu w wiedeńską społeczność i dlatego z niepokojem spogląda na najnowszych przybyszów z nad Wisły, których zachowanie zagraża z trudem wypracowanemu pozytywnemu obrazowi wiedeńskich Polaków. Matka Ludwika<sup>81</sup> upomina go: „...musisz przyznać, że to właśnie my, starzy emigranci, musimy świecić oczami za to, co ta żulia z Radomia i innych dziur tu wyrabia. Jak jadę metrem i mam rozmawiać po polsku, to zaczynam szeptać. Ty oczywiście tego nie rozumiesz, bo ty wszędzie jeździsz rowerem. (...) Słyszałaś, co te nasze ćwoki ostatnio nawyprawiały? Chciały się dobrać do witryny z biżuterią za pomocą piły tarczowej. W pewnym momencie skończył im się prąd i zapytali jubilera, którego chcieli obrabować, czyby im nie pozwolił naładować akumulatora. Nie jesteśmy tylko przestępcami, jesteśmy też głupi jak but z lewej nogi. Nawet Serbowie są mądrzejsi. Oni przynajmniej wjeżdżają w witrynę ciężarówką na pełnym gazie!”<sup>82</sup>. Zdaniem matki Ludwika można uciec przed negatywną opinią – wystarczy przyjąć austriackie obywatelstwo. Sprawia to, że nie będzie się więcej postrzeganym jako „... obywatel państwa, o którym w gazetach pisze się tylko jako o kraju pełnym złodziei samochodów i kryminalistów” a dzięki austriackiemu paszportowi doświadczy się społecznej nobilitacji, gdyż: „...austriacki paszport też jest nie do pogardzenia”. Dodaje dobitnie: „Już nie będziesz potrzebował pozwolenia na pracę, masz prawo do emerytury i będziesz mógł jeździć, dokąd tylko dusza zapragnie”<sup>83</sup>.

Podczas gdy polscy mężczyźni pracują często na wiedeńskich budowach, kobiety znajdują zatrudnienia przy opiece nad starszymi ludźmi. Ludwik, który dzięki uzyskaniu obywatelstwa został powołany do wojska, co udało mu się zamienić na służbę cywilną w jednym z domów starców, spotyka tam rodaczki. Wśród nich była Sylwia, która okazała się receptą na szczęśliwą przyszłość<sup>84</sup>.

Emigracja to z jednej strony szansa, z drugiej strony moralny balast, którego nie można się pozbyć, a który sprawia, że ma się odmienne spojrzenie na codzienność od tych, którzy nie mają emigracyjnego doświadczenia. Na ten fakt bohaterowi powieści *Von Zeitlupensymphonien...* zwraca uwagę polski pisarz Stanisław Lem. Spotkał go, gdy jako inkasent pojawił się w jego mieszkaniu, aby odczytać założone na kaloryferach liczniki. Lem tłumaczy, że ludzie bez ojczyzny mają szczególnie mocny układ immunologiczny. A to jest potrzebne, gdyż zbliżają się wielkie zmiany<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> Por. tenże, *Lekcje...*, s. 45-46.

<sup>80</sup> Tenże, *Der Papiertiger. Eine Geschichte...*, s. 33.

<sup>81</sup> Stanowi ona literackie odbicie matki Radka Knappa, której życie – podobnie jak miało to miejsce u wielu imigrantów w Wiedniu – naznaczone było obawami o codzienną egzystencję połączonymi z intensywnym kompleksem niższości. Zob. tenże, *Ich bin in mir...*, s. 99.

<sup>82</sup> Tenże, *Osiol...*, s. 23.

<sup>83</sup> Tamże, s. 22, 28.

<sup>84</sup> Tamże, s. 246-254.

<sup>85</sup> Tenże, *Von Zeitlupensymphonien...*, s. 147.

## Zakończenie

Prezentując różne zjawiska społeczne, nierzadko przywołuje się to, co skrajne – w sensie pozytywnym wybitne, w sensie negatywnym patologiczne. Z podobną sytuacją można się spotkać w opracowaniach odnoszących się do Polaków zamieszkujących za granicą. Tendencjom tym wymykają się utwory Radka Knappa. Ich bohaterami są głównie polscy imigranci, ludzie przeciętni połączeni pragnieniem znalezienia lepszego życia na Zachodzie, który jest reprezentowany przez stolicę Austrii – Wiedeń. Knapp wskazuje na ich wady, a jednocześnie na zalety. Przede wszystkim są ludźmi pracowitymi, którzy nie obciążają austriackiego systemu socjalnego. Pomimo że nowa ojczyzna różni się od tej, którą opuścili, to oni się z nią utożsamiają, potwierdzając, że są „dobrymi” imigrantami. Knapp krytykuje rodaków za naiwne spojrzenie na Zachód, który według nich może być tylko dobry, Wschód zaś – tylko zły. Pisząc o nich, wskazuje za ich pośrednictwem na problemy o uniwersalnym charakterze. Taką mającą szerszy zasięg sprawą jest ujawniający się w życiu jednostek i grup mimetyzm, który polega na intensywnym staraniu, podejmowanym w celu upodobnienia się do ludzi, wśród których się osiedliło. Kwestia ta ujawnia się nie tylko u imigrantów z Polski i innych krajów – można dostrzec ją także wśród tych, którzy pochodzą z austriackiej prowincji, a zdecydowali się, najczęściej z powodu pracy, przyjechać do Wiednia.

## Literatura

- Becker, A., *Radek Knapp „Gipfeldieb“ Der melancholische Odysseus*, <http://www.fr-online.de/literatur/radek-knapp--gipfeldieb--der-melancholische-odysseus,1472266,33542312.html> [17.01.2021].
- Gschweidl, C., *Tonspuren. Ein Slawe inkognito. Die Reisen des Schriftstellers Radek Knapp*, <http://oe1.orf.at/programm/340552> [08.01.2021].
- Hurnikowa, E., *Fantastyczne światy Radka Knappa*, w: *Literatura popularna*, t. 2: Fantastyczne kreacje światów, red. E. Bartos i in., Katowice 2014, s. 289-301.
- Immer Ärger mit den SCHUBLADEN*, <https://www.furche.at/feuilleton/immer-aerger-mit-den-schubladen-1273185> [21.01.2021].
- Kaindlstorfer, G., *Radek Knapp: Papiertiger. Eine Geschichte in fünf Episoden*, <http://www.kaindlstorfer.at/index.php?id=267> [08.01.2021].
- Kazecki, J., *Laughing Across the Border: Radek Knapp's Mr. Kuka's Recommendations and Instruction Manual for Poland*, „Canadian Slavonic Papers – Revue Canadienne des Slavistes” 51/4 (2009), s. 449-467.
- Knapp, R., *Der Gipfeldieb*, München 2015.
- Knapp, R., *Der Papiertiger. Eine Geschichte in fünf Episoden*, München 2003.
- Knapp, R., *Der Papiertiger*, w: *Pop, Technik, Poesie. Die nächste Generation*, red. M. Hartges, M. Lüdke, D. Schmidt, Reinbek 1996 („Literaturmagazin” 1996, nr 37), s. 103-121.
- Knapp, R., *Ein Bericht*, w: *Arche Noah. Phantastische Erzählungen*, red. F. Rottensteiner, *Phantastische Bibliothek*, Frankfurt a.M. 1989, s. 158-178.
- Knapp, R., *Ente à l'orange*, München 2005.

- Knapp, R., *Franio*, tł. R. Knapp, M. Szalsza, Poznań 1995.
- Knapp, R., *Franio*, Wien 1994.
- Knapp, R., *Gebrauchsanweisung für Polen*, München – Zürich 2005.
- Knapp, R., *Herrn Kukas Empfehlungen*, München – Zürich 1999.
- Knapp, R., *Ich bin in mir beheimatet*, w: B. Schwens-Harrant, *Ankommen. Gespräche mit Dimitré Dinev, Anna Kim, Radek Knapp, Julya Rabinowich, Michael Stavarič*, Wien – Graz – Klagenfurt 2014, s. 87-126.
- Knapp, R., *Instrukcja obsługi Polski*, tł. M. Merunowicz, Warszawa 2009.
- Knapp, R., *Lekcje pana Kuki*, tł. S. Lisiecka, Kraków 2003.
- Knapp, R., *Miss Polonia 2002 – ein sexistischer Bericht*, w: N. Ljubic i in., *Feuer, Lebenslust! Erzählungen deutscher Einwanderer*, Stuttgart 2003, s. 37-55.
- Knapp, R., *Osiół na ósmym piętrze*, tł. J. Stanaszek, Katowice 2017.
- Knapp, R., *Podróż do Kalina*, tł. A. Makowiecka-Siudut, Katowice 2014.
- Knapp, R., *Reise nach Kalino*, München 2012.
- Knapp, R., *Von Zeitlupensymphonien und Marzipantragödien. Notizen eines Möchtegern-Österreichers*, Wien 2020.
- Knapp, R., *Wie ich von der Halle A in die Halle B kam*, w: *Übergrenzen*, red. J. Milchram, M. Schachinger, R. Söregi, Wien 2015, s. 26-31.
- Knapp, R., *Wie klein die Welt in Wien ist. Jaki świat jest mały w Wiedniu*, w: *1865, 2015. 150 Jahre Wiener Ringstraße. Dreizehn Betrachtungen*, Wien 2014, s. 81-91.
- Knapp, R., *Życie jako ciąg przyjemnych przypadków*, „Gazeta Wyborcza”, 05.04.2006, s. 16.
- Knapp, R., *Życiorys Radka Knappa skreślony jego ręką (a raczej palcami uderzającymi w klawiaturę komputera) dnia 25. 08. 2003 roku w Warszawie*, <https://ksiazki.wp.pl/radek-knapp-6150174226990721c> [17.01.2021].
- Mikos, M., *Pierścień Ranickiego*, „Gazeta Wyborcza”, 18.11.2003, s. 12.
- Mikos, M., *Radek Knapp*, „Gazeta Wyborcza”, 18.11.2003, s. 2.
- Palej, A., *Knapp*, w: *Słownik współczesnych pisarzy niemieckojęzycznych. Pokolenia powojenne*, red. J. Joachimsthaler, M. Zybur, Warszawa 2007, s. 178-179.
- Radek Knapp w Warszawie*, <https://youtu.be/rCseWC19cWQ> [08.01.2021].
- Radek Knapp*, <https://ksiazki.wp.pl/radek-knapp-6150174226990721c?ticaid=11755b> [15.01.2021].
- Radek Knapp. Biographie*, [https://www.geschichtewiki.wien.gv.at/Radek\\_Knapp](https://www.geschichtewiki.wien.gv.at/Radek_Knapp) [08.01.2021].
- Radek Knapps neues Buch*, <https://literaturgefluester.wordpress.com/2015/09/09/radek-knapps-neues-buch/> [09.01.2021].
- Reise nach Kalino*, <https://oe1.orf.at/artikel/330263/Reise-nach-Kalino> [07.01.2021].
- Rudle, D., *Radek Knapp – Ein gekränkter Idealist*, <http://www.tanzschrift.at/panorama/gelesen/147-radek-knapp-ein-gekraenker-idealist> [17.01.2021].
- Soborczyk, M., *Książka miesiąca Biblioteki Austriackiej w BUW – maj / Buch des Monats der Österreich-Bibliothek in BUW – Mai. Radek Knapp: Herrn Kukas Empfehlungen*, <http://buwlog.uw.edu.pl/ksiazka-miesiaca-biblioteki-austriackiej-w-buw-maj-buch-des-monats-der-osterreich-bibliothek-in-buw-mai-radek-knapp-herrn-kukas-empfehlungen> [07.01.2021].
- W kompleksach jest pozytywna energia – mówi autor „Lekcji pana Kuki”*. Rozmawiał Tadeusz Sobolewski, „Gazeta Wyborcza”, 20.11.2008.
- Wiedemann, A., *Literacka inwazja*, „Gazeta Wyborcza” (Kraków), 28.08.2001.
- „Z pisania umiera się z głodu...” – Radek Knapp o sobie i nie tylko*, <http://czestochowskie24.pl/kultura/z-pisania-umiera-sie-z-glodu-radek-knapp-o-sobie-i-nie-tylko/> [18.01.2021].

PIOTR CZEKALSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie  
ORCID: 0000-0002-3215-1175

## Mediacja rodzinna jako pozasądowa metoda rozwiązywania sporów w sprawach rozwodowych

DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-013](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-013)

**Streszczenie:** Celem artykułu jest opisanie wybranych aspektów mediacji rodzinnej stosowanej przy okazji rozwodu i ukazanie mediacji jako alternatywnej w stosunku do postępowania sądowego metody rozwiązywania sporu. W przypadku rozwodu styczność z sądem jest koniecznością, ponieważ to sąd jest właściwy do orzekania o ustaniu małżeństwa, jednak dzięki mediacji kontakt ten może zostać ograniczony do minimum, a dodatkowo pozostawia w rękach uczestników mediacji większy wpływ na kształt porozumienia i sposób rozstania. Mediacja rodzinna może być postrzegana również jako instytucja mogąca przyczynić się do wzmocnienia zasady trwałości małżeństwa oraz dzięki zmniejszeniu negatywnych emocji związanych z sytuacją konfliktową wewnątrz rodziny może mieć pozytywny wpływ na relacje rodzinne w przyszłości, w szczególności może chronić przed tym, aby konflikt między rozwodzącymi rodzicami nie przenosił się na małoletnie dzieci.

**Słowa kluczowe:** mediacja rodzinna, mediator, sąd, rozwód, rodzina

## Family Mediation as an Out-of-court Dispute Resolution Method in Divorce Cases

**Abstract:** The aim of the article is to describe selected aspects of family mediation used on the occasion of divorce and to present mediation as an alternative method of dispute resolution to court proceedings. Divorce cases require contact with the court, because the court is competent to adjudicate on the divorce, however, thanks to mediation, this contact can be kept to a minimum, while leaving in the hands of the mediation participants a greater influence on the form of the agreement and the way of parting. Family mediation

can also be perceived as an institution that can contribute to strengthening the principle of the permanence of marriage and by reducing negative emotions related to the conflict situation within the family, it can have a positive impact on family relationships in the future, in particular by preventing the conflict between divorcing parents from spreading to minor children.

Keywords: family mediation, mediator, court, divorce, family

## Wprowadzenie

Mediacja należy do alternatywnych w stosunku do postępowania sądowego metod rozstrzygnięcia sporów i bez względu na to, czy jest stosowana w sądzie, czy poza nim – pozwala stronom rozwiązać konflikt bez ingerencji osoby trzeciej, a jedynie przy jej asyście. Pojawienie się mediacji wynikało ze zmieniającego się kształtu życia społecznego odwołującego się w coraz większym stopniu do praw człowieka, a także z upowszechnieniem się społeczeństwa obywatelskiego, które pragnęło pełnić aktywną rolę w obszarze samostanowienia i decydowania o rozwiązywaniu własnych problemów<sup>1</sup>. Z drugiej strony na popularność mediacji wpływ miał również rosnący kryzys i niewydolność wymiaru sprawiedliwości, które przyczyniały się do poszukiwania innych sposobów rozwiązywania sporów po to, aby uniknąć najczęściej wymienianych mankamentów procedury sądowej - wysokiego poziomu sformalizowania, wysokich kosztów czy przewlekłości. Potrzeba zastosowania nowych metod rozwiązywania sporu okazała się szczególnie ważna i potrzebna w sprawach rodzinnych. Zmieniający się model rodzinny, czy rosnąca liczba konfliktów rodzinnych, która w konsekwencji prowadziła do rozwodów, doprowadziły do wzrostu rangi mediacji rodzinnej w systemie prawnym, w szczególności, że konflikt ten dotyczył podstawowej komórki tworzącej każde społeczeństwo. W niniejszym artykule zaprezentowana zostanie instytucja mediacji rodzinnej stosowanej w sprawach rozwodowych, a jej wybrane aspekty zostaną scharakteryzowane i zestawione z procedurą postępowania sądowego wraz z ukazaniem istotnych różnic na tym tle, w tym także różnic między rolą sędziego i mediatora.

---

<sup>1</sup> M. Romanowska, *Miejsce mediacji wśród ADR w Wielkiej Brytanii i Polsce*, „ADR”, nr 1, 2010, s.95. Zob. też. A. Bieliński, A. Kaftańska, *Kilka uwag na temat mediacji rodzinnej*, „ADR”, nr 3, 2011, s. 25, zob. też A Gójska, *Mediacje rodzinne*, Warszawa 2014, s. 27.



## 1. Mediacja rodzinna

Jak wskazuje Agata Gójska, „mediacja rodzinna jest procedurą rozwiązywania konfliktu, w której bezstronna i neutralna trzecia strona towarzyszy członkom rodziny w procesie uzgodnień pomagając w zdefiniowaniu kwestii spornych, określeniu potrzeb i interesów stron oraz o ile taka jest ich wola w wypracowaniu wzajemnie satysfakcjonującego oraz świadomego porozumienia”<sup>2</sup>.

Skuteczność mediacji potwierdzona między innymi w takich krajach jak Stany Zjednoczone, Wielka Brytania, Kanada sprawiła, że została ona również wprowadzona do polskiego porządku prawnego. Pierwsza tego typu regulacja znalazła się w ustawie z dnia 23 maja 1991 r. o rozwiązywaniu sporów zbiorowych, a następnie znalazła zastosowanie w procedurze karnej regulowanej przez ustawę z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego. W 2001 r. w drodze nowelizacji mediacja została wprowadzona do ustawy z dnia 26 października 1982 r. o postępowaniu w sprawach nieletnich, od 2004 roku ma zastosowanie przed sądami administracyjnymi<sup>3</sup>. Z kolei na podstawie ustawy z 28 lipca 2005 r. o zmianie ustawy o Kodeksie postępowania cywilnego (dalej: k.p.c.) wprowadzona została także do procedury cywilnej, która stosowana jest między innymi do mediacji rodzinnych.

Duży wpływ na rozwój mediacji rodzinnych miało prawo europejskie, w szczególności uchwalona 21 stycznia 1998 r. przez Komitet Ministrów Rady Europy Rekomendacja nr R (98) 1<sup>4</sup> w sprawie mediacji rodzinnej wraz z memorandum wyjaśniającym. W dokumencie przedstawiono wyniki badań przeprowadzone w krajach europejskich, w których mediacja była szeroko stosowana. Miała ona pozytywny wpływ na poprawę komunikowania się małżonków, a także pozwoliła na redukcję konfliktów pomiędzy stronami sporu i utrzymywanie dalszych kontaktów pomiędzy rodzicami i dziećmi, a także zmniejszyła społeczne koszty rozwodów oraz czas potrzebny na rozwiązanie sporu<sup>5</sup>. W dokumencie podkreślono doniosłą rolę mediacji, zalecając państwu członkowskim jej wprowadzanie do krajowych porządków prawnych oraz jej promowanie. Tym bardziej, że jak dostrzeżono

<sup>2</sup> A. Gójska, *Mediacje rodzinne...*, s. 30-31.

<sup>3</sup> Przepisy dotyczące mediacji w postępowaniu sądoadministracyjnym zostały wprowadzone do polskiego porządku prawnego z dniem 1 stycznia 2004 r., tj. od daty reformy systemu sądowej kontroli administracji. Por. L. Zacharko, B. Wartenberg-Kempka, *Mediacje w praktyce wojewódzkich sądów administracyjnych – urzeczywistnienie idei demokratycznego państwa prawa*, w: *Administracja publiczna pod rządami prawa. Księga pamiątkowa z okazji 70-lecia urodzin prof. zw. dra hab. Adama Błasia*, red. J. Korczak, Wrocław 2016, s. 553.

<sup>4</sup> Rekomendacja z dnia 21 stycznia 1998 roku, nr R (98) 1 Komitetu Ministrów Rady Europy dla państw członkowskich na temat mediacji rodzinnej oraz memorandum wyjaśniające.

<sup>5</sup> E. Anioł, A. Błaszczak, *Postępowanie mediacyjne w sprawach o rozwód lub separację i jego ocena przez prowadzących je mediatorów*, „ADR”, nr 1, 2019, s. 5. Zob. też. M. Bukaczevska, K. Mularczyk, *Uwagi w przedmiocie zatwierdzania ugody zawartej w postępowaniu rozwodowym*, „ADR”, nr 4, 2009, s. 55.

w rekomendacji, spory rodzinne, które często w konsekwencji przyczyniają się do rozwodów i separacji, stanowią w szerokim wymiarze poważny problem dla społeczeństw państw członkowskich, a z uwagi na charakter konfliktu najbardziej negatywnymi emocjami obarczone są w szczególności małoletnie dzieci.

## 2. Mediacja w sprawach rozwodowych

Mediacja rodzinna prowadzona w sprawach rozwodowych ma zazwyczaj bardzo złożony charakter, szczególnie ze względu na kontekst psychologiczny konfliktu i element podmiotowy, a więc uczestników biorących udział w mediacji. W konflikcie tym bowiem, jak wskazuje Agata Gójska, „łączą się sprawy praktyczne, konkretne i wymierne z symbolicznymi, emocjonalnymi i psychicznymi potrzebami oraz istotnymi wartościami”<sup>6</sup>. Wiążą się one z konfrontacją osób, które łączyła bardzo bliska więź i bardzo często wieloletnie, wspólne pożycie małżeńskie. Dochodzić do tego mogą także życiowe zobowiązania o charakterze finansowym, perspektywa podziału majątku, a w przypadku małżeństw posiadających małoletnie dzieci – wiąże się to z uregulowaniem spraw wynikających z obowiązków rodzicielskich.

Mediacja w sprawach rozwodowych ma szczególny charakter w kontekście wartości konstytucyjnie chronionych, których konflikt rodzinny dotyka. Art. 18 Konstytucji RP zapewnia ochronę czterech podstawowych wartości związanych z funkcjonowaniem jednostki w społeczeństwie: małżeństwa jako związku kobiety i mężczyzny, rodziny, macierzyństwa i rodzicielstwa. Jak wskazuje Tadeusz Smoczyński, „o wysokiej pozycji tych dóbr świadczy to, że na ustawodawcy spoczywa nakaz zapewnienia im nie tylko ochrony, ale również i opieki. Małżeństwo i rodzina są bowiem elementami ładu społecznego i porządku prawnego w państwie, zaś społeczeństwo jest w zasadzie sumą rodzin”<sup>7</sup>. O ile ochrona dotyczy działań realizowanych przez władze publiczne, zmierzających do zapewnienia bezpieczeństwa małżeństwu i rodzinie wobec podmiotów zewnętrznych, o tyle opieka dotyczy podejmowanych działań przez władze publiczne na rzecz tych wartości<sup>8</sup>. Pojęcia te mogą być interpretowane także łącznie jako „zakres obowiązków państwa względem małżeństwa i rodziny”<sup>9</sup>. Jednym z instrumentów służącym ochronie i opiece wspomnianych wartości jest instytucja mediacji. Może być to instrument

<sup>6</sup> A. Gójska, *Mediacja w sprawach rodzinnych. Stan prawny na 1 września 2011*, Warszawa 2011, s. 5.

<sup>7</sup> T. Smoczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Poznań 2014, s. 4.

<sup>8</sup> L. Garlicki, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2002, s. 5-6.

<sup>9</sup> M. Dobrowolski, *Status prawny rodziny w świetle nowej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Przegląd Sejmowy”, nr 4, 1999, s. 26. Zob. A. Tunia, *Ochrona małżeństwa i rodziny w prawie polskim oraz w prawie wewnętrznym kościołów chrześcijańskich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, t. 13, 2010, s. 101.

służący do zapewnienia trwałości małżeństwa, czego wyrazem jest jeden z celów zastosowania jej w sprawach rozwodowych. W pierwszej kolejności może służyć do pogodzenia się małżonków, co zostało wyrażone w art. 436<sup>1</sup> § 1 i 2 k.p.c.: jeżeli istnieją widoki na utrzymanie małżeństwa, sąd może skierować strony do mediacji (§1 zdanie 1), a także, że przedmiotem mediacji może być także pojednanie małżonków (§2). Pomimo że nie zawsze jest to możliwe, to często bywa szansą na kompromisowe uregulowanie szeregu spraw oraz określeniu praw i obowiązków małżonków po rozstaniu.

Całokształt spraw, które mogą zostać rozstrzygnięte podczas mediacji, określa art. 445<sup>2</sup> k.p.c. Należą do nich: zaspokojenie potrzeb rodziny, alimenty, sposób sprawowania władzy rodzicielskiej, kontakty z dziećmi, sprawy majątkowe podlegające rozstrzygnięciu w wyroku orzekającym rozwód lub separację.

Dla porównania procedura sądowa także zawiera obligatoryjne elementy wyroku rozwodowego, które sąd musi zawrzeć w orzeczeniu rozwodowym oraz elementy fakultatywne, które mogą są regulowane w wyroku rozwodowym na wniosek stron.

Do obligatoryjnych elementów wyroku rozwodowego należą:

- orzekanie przez sąd o winie rozkładu pożycia małżeńskiego, chyba że strony złożą zgodny wniosek o nieorzekaniu o winie (art. 57 § 1 i 2 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego dalej: k.r.o.),
- orzekanie o władzy rodzicielskiej, o kontaktach z dzieckiem, orzekanie o obowiązku alimentacyjnym względem dziecka (art. 58 § 1 k.r.o.),
- orzekanie o sposobie korzystania ze wspólnego mieszkania (art. 58 § 2 k.r.o.).

Do elementów fakultatywnych zaliczyć można:

- rozstrzygnięcie dotyczące obowiązku alimentacyjnego dla małżonka niewinnego rozkładu pożycia, w sytuacji gdy nastąpiło znaczne pogorszenie jego sytuacji materialnej (art. 60 § 2 k.r.o.),
- rozstrzygnięcie dotyczące obowiązku alimentacyjnego dla małżonka, który nie został uznany za wyłączanie winnego rozkładu pożycia i znajduje się w niedostatku (art. 60 § 1 k.r.o.),
- dokonanie podziału majątku wspólnego małżonków, pod warunkiem że nie spowoduje to nadmiernej zwłoki w postępowaniu sądowym (art. 58 § 3 k.r.o.),
- eksmisja jednego z małżonków – gdy rażąco nagannym zachowaniem uniemożliwia wspólne zamieszkiwanie (art. 58 § 2 k.r.o.).

### 3. Zasady mediacji

Mediacja jest procedurą rozwiązywania sporów, która odbywa się według następujących zasad: bezstronności, neutralności, poufności oraz zasady dobrowolności.

Zasada bezstronności polega na sprawiedliwym traktowaniu stron przez mediatora i wyraża się we wspieraniu w równym stopniu uczestników mediacji, poświęcaniu czasu i uwagi każdej ze stron w jednakowych proporcjach. Omawiana zasada ma także swoją normatywną podstawę wyrażoną w art. 183<sup>3</sup> § 1 i 2 k.p.c., zgodnie z którą mediator powinien zachować bezstronność przy prowadzeniu mediacji oraz niezwłocznie ujawnić stronom okoliczności, które mogłyby wzbudzić wątpliwości co do jego bezstronności.

Zasada bezstronności sformułowana została w przywoływanej wcześniej Rekomendacji Rady Europy na temat mediacji rodzinnej, zgodnie z którą „bezstronność mediatora wymaga, by nie przychylił się do racji, ani nie faworyzował żadnej ze stron (...) Mediator powinien przeprowadzić proces w taki sposób, by zrównoważyć – na ile to możliwe – wszelkie braki równowagi sił stron”<sup>10</sup>. W przypadku sędziów bezstronność orzekania, jak wskazuje Rafał Reiwer, jest spełniona, gdy po pierwsze, orzeczenie zapada w warunkach braku zainteresowania sędziego wynikiem sprawy, a po drugie, gdy rozstrzygnięcie podjęte zostaje na podstawie kryteriów wolnych od subiektywnych ocen sędziego oraz oparte jest na obowiązującym prawie<sup>11</sup>. Gwarancją bezstronności sędziego jest instytucja wyłączenia sędziego przewidziana na gruncie postępowania cywilnego. Zgodnie art. 49 k.p.c. sąd wyłącza sędziego na jego żądanie lub na wniosek strony, jeżeli istnieje okoliczność, która mogłaby wywołać uzasadnioną wątpliwość co do bezstronności sędziego w danej sprawie. Zasada bezstronności sądowej ma doprowadzić do wydania sprawiedliwego rozstrzygnięcia, natomiast w postępowaniu mediacyjnym ważne jest poczucie stron, że są sprawiedliwie traktowane oraz, że atmosfera procedury i przebiegu mediacji pozwalają na dojście do konstruktywnych wyników mediacji. Brak tu jakichkolwiek rozstrzygnięć co do meritum sporu, mediator jedynie w sposób bezstronny zaprowadza porządek prowadzonych rozmów, w trakcie których czuwa nad tym, aby każda strona konfliktu miała możliwość wyrażenia swojego zdania, sam zaś nie podejmuje wiążących decyzji co do ostatecznego kształtu porozumienia. Dla porównania w przypadku bezstronności sędziowskiej możemy mówić o bezstronności wobec stron, która przekłada się na wydanie rozstrzygnięcia zgodnie z wewnętrznym przekonaniem sędziego, wolnym od jakichkolwiek nacisków zewnętrznych<sup>12</sup>. Wynikiem zasady bezstronności w postępowaniu sądowym jest zatem wydanie sprawiedliwego orzeczenia, zaś w przypadku mediacji oczekiwanym

<sup>10</sup> Memorandum wyjaśniające do Rekomendacji z dnia 21 stycznia 1998 roku, nr R (98) I Komitetu Ministrów Rady Europy dla państw członkowskich na temat mediacji rodzinnej, s. 11.

<sup>11</sup> R. Reiwer, *Wyłączenie sędziego w procesie cywilnym: komentarz praktyczny z orzecznictwem: wzory pism procesowych i orzeczeń*, Warszawa 2017, s. 3.

<sup>12</sup> J. Mokry, *Osobowość sędziego a niezawisłość sędziowska*, [w:] M. Jędrzejewska, T. Ereciński (red.), *Studia z prawa postępowania cywilnego. Księga pamiątkowa ku czci Zbigniewa Resicha*, Warszawa 1985, s. 217.

rezultatem jest stworzenie takich warunków, w których strony mediacji będą miały poczucie sprawiedliwego i równego traktowania, które skłoni je do ugodowego rozstrzygnięcia sporu. Wiąże się z tym także obowiązek porządkowania tematów poruszanych podczas sesji mediacyjnych i koncentrowaniu się na tym, aby zachęcać strony do poszukiwania optymalnego rozwiązania spornych kwestii.

Zasada neutralności oznacza, że mediator, który uczestniczy w postępowaniu jako osoba czuwająca nad przebiegiem postępowania mediacyjnego, nie podejmuje działań na rzecz którejkolwiek ze stron, nie narzuca kierunków podejmowanych rozstrzygnięć, ani nie próbuje w jakikolwiek sposób wpływać na wynik rozstrzygnięcia, ponieważ rozstrzygnięcie jest wypracowywane przez uczestników mediacji. Co więcej, mediator nie może czerpać korzyści z tego, co jest przedmiotem postępowania mediacyjnego i dotyczy to nie tylko korzyści od samych stron, ale także faktu, sposobu czy formy zawarcia ugody. Zgodnie z przywoływaną Rezolucją „neutralność mediatora wymaga, by nie narzucał stronom ustaleń i nie prowadził ich do konkretnych rozwiązań konfliktu”<sup>13</sup>. Neutralność odnosi się zatem do postawy mediatora wobec przedmiotu sporu i oznacza brak konfliktu interesu mediatora z osiągniętym wynikiem mediacji, bezstronność zaś dotyczy postawy mediatora wobec stron.

Zasada poufności, jak wskazuje Małgorzata Miszkin-Wojciechowska, „polega na zobowiązaniu się stron i mediatora do nieprzekazywania nikomu informacji o faktach i zdarzeniach uzyskanych w trakcie danej mediacji”<sup>14</sup>. Do zasady poufności odwołują się art. 183<sup>4</sup> § 1-3 k.p.c., a także art. 259<sup>1</sup> k.p.c. Zgodnie z przytoczoną, kodeksową regulacją postępowanie mediacyjne nie jest jawne, a mediator, strony i inne osoby biorące udział w postępowaniu mediacyjnym są obowiązane zachować w tajemnicy fakty, o których dowiedziały się w związku z prowadzeniem mediacji. Zaznaczyć jednak należy, że nie jest to obowiązek bezwzględny, ponieważ odstępstwem od tej zasady może być sytuacja, kiedy strony postępowania mediacyjnego zdecydują się zwolnić mediatora lub inne osoby biorące udział w mediacji (np. pełnomocników stron) z tego obowiązku<sup>15</sup>. Poufność mediacji oznacza także to, że podczas trwania ewentualnego, późniejszego postępowania sądowego tracą aktualność propozycje ugodowe składane podczas mediacji, która nie zakończyła się ugodą. Podobnie jak składane propozycje lub oświadczenia formułowane przez którąkolwiek ze stron nie są wiążące dla sądu. Okoliczności te nie powodują uprzywilejowanej pozycji procesowej strony, która podnosząc tego

<sup>13</sup> *Memorandum wyjaśniające do Rekomendacji nr R (98) I*, s.11.

<sup>14</sup> M. Miszkin-Wojciechowska, *Prawne gwarancje poufności mediacji gospodarczej i cywilnej – ocena regulacji prawa polskiego na tle wybranych rozwiązań w prawie obcym*, „ADR”, nr 2, 2010, s. 24.

<sup>15</sup> J. M. Łukasiewicz, *Zasada poufności*, w: *Zarys metodyki pracy mediatora w sprawach cywilnych*, red. A. M. Arkuszewska, J. Plis, Warszawa 2014, s. 74. Zob. też A. Cop, *Gwarancje prawne tajemnicy mediacji*, „ADR” nr 3, 2020, s. 37.

typu argumenty sugerowałyby, że była stroną gotową do ustępstw, czy prowadziła rozmowy mediacyjne w sposób bardziej elastyczny. Procesowa gwarancja poufności wyraża się w tym, że w myśl art. 183<sup>12</sup> k.p.c. po zakończeniu mediacji mediator sporządza protokół z mediacji, w którym ujęte są następujące informacje: miejsce i czas przeprowadzenia mediacji, a także imię, nazwisko (nazwę) i adresy stron, imię i nazwisko oraz adres mediatora, a ponadto wynik mediacji. A zatem dane zawarte w protokole mają ogólny charakter i nie przedstawiają informacji, które mogłyby świadczyć na korzyść lub niekorzyść którejkolwiek ze stron. Podobnie jak notatki, które mediator sporządził w trakcie mediacji, które mogłyby zawierać informacje o nastawieniu do mediacji, składanych propozycjach, także nie mogą zostać przez mediatora ujawnione. Ponadto mediator nie może zostać powołany na świadka na okoliczność faktów, o których dowiedział się podczas mediacji, chyba że został zwolniony z tego obowiązku przez obie strony (art. 259<sup>1</sup> k.p.c.)

Zasada dobrowolności wyrażona w art. 183<sup>1</sup> § 1 k.p.c. ma pojemne znaczenie, ponieważ dotyczy wielu aspektów prowadzonej mediacji. Dobrowolność przede wszystkim dotyczy uczestnictwa i zgody na mediację. Oznacza to, że mediacja prowadzona jest tylko i wyłącznie za zgodą stron, w przeciwieństwie do postępowania sądowego, które toczy się niezależnie od woli uczestników. Ponadto z zasadą dobrowolności wiąże się także to, że początkowa zgoda na mediację wciąż daje możliwość stronom zakończenia jej na każdym etapie, a odmowa udziału lub kontynuowania mediacji nie wymaga uzasadnienia i - co do zasady - nie powoduje dla danej strony żadnych negatywnych konsekwencji<sup>16</sup>. Dopiero nieuzasadniona odmowa poddania się mediacji może doprowadzić do zasądzenia od strony kosztów wywołanych takim działaniem (art. 103 § 2 k.p.c.). Dobrowolność wyraża się również w chęci uczestniczenia stron w spotkaniach mediacyjnych, a także wymaga ustalenia między stronami zakresu prowadzonych rozmów, co także odbywa się w atmosferze wspólnego konsensusu, w drodze samodzielnych i dobrowolnych decyzji uczestników postępowania. Zawarcie ugody także jest dobrowolne, podobnie jak sformułowanie jej treści. Uczestnicy mediacji nie są związani przedstawionymi propozycjami ugodowymi i mają prawo odmówić podpisania wcześniej uzgodnionego porozumienia<sup>17</sup>, jednak po podpisaniu ugody postanowienia w niej zawarte zostają uznane za dobrowolnie potwierdzone przez strony.

Dobrowolność mediacji wiąże się z akceptacją procedury, zasad mediacji oraz osoby mediatora. Dlatego też do powyższych czterech podstawowych zasad mediacji często dołącza się również piątą zasadę, tj. zasadę akceptowalności.

---

<sup>16</sup> R. Morek, A. Budniak-Rogała, *Komentarz do art. 183<sup>1</sup> § 1 k.p.c.*, w: E. Marszałkowska-Krześ, *Komentarz KPC*, Legalis 2019, art. 183<sup>1</sup>, Nb 2.

<sup>17</sup> Z wyjątkiem prowadzenia mediacji w złej wierze np. w celu uzyskania od drugiej strony określonych informacji, które pozwala na dochodzenie odszkodowania za winę w kontraktowaniu (*culpa in contrahendo*).

Dotyczy ona akceptacji ustalonych reguł i ustaleń poczynionych przez strony, które pozwalają stworzyć indywidualne warunki spotkań, między innymi poprzez wybór osoby mediatora, współdecydowanie o miejscu, terminie sesji mediacyjnych czy zakresie tematycznym prowadzonego sporu.

#### 4. Etapy mediacji

Mediacja jest procesem dynamicznym i nieprzewidywalnym co powoduje, że nie zawsze można ująć ją w sztywny schemat. Można ją jednak opisać wymieniając stałe elementy, z których się składa. Zgodnie z podziałem zaproponowanym przez Agatę Gójską i Violetę Huryn tymi elementami są:

- 1) wprowadzenie do mediacji,
- 2) wstępne wystąpienia,
- 3) definiowanie kwestii i ustalenie planu mediacji,
- 4) poszukiwanie potrzeb i interesów stron,
- 5) poszukiwanie rozwiązań - końcowe negocjacje,
- 6) praca nad porozumieniem.

Nieco inny podział zaproponowała prof. Ewa Gmurzyńska<sup>18</sup>, która ujęła mediację w następujący sposób:

- 1) przygotowanie mediacji,
- 2) otwarcie mediacji – spotkanie wspólne,
- 3) wstępne wypowiedzi stron,
- 4) wymiana zdań – dialog,
- 5) ustalanie kwestii do dyskusji i kolejności ich omawiania,
- 6) tworzenie propozycji ugodowych (opcji rozwiązania sporu),
- 7) osiągnięcie porozumienia,
- 8) spisywanie ugody.

Przedstawione schematy mediacji ukazują ważną rolę uczestników w rozwiązywaniu własnych problemów. Schemat ten przedstawia duży wpływ stron konfliktu na sam proces mediacji, a dzięki działaniu w oparciu o zaplanowany schemat strony mogą one mieć poczucie efektywności działań, poczucie kontroli nad procesem mediacji, który postępuje zgodnie z założonym harmonogramem. Zwłaszcza że kwestie związane z organizacją spotkania mediacyjnego mogą być ustalane z mediatorem elastycznie, w przeciwieństwie do postępowania sądowego, w przypadku którego terminy są ustalane odgórnie przez sąd. Ponadto czas oczekiwania na rozprawę wynosi zwykle kilka miesięcy. Należy również dodać,

---

<sup>18</sup> E. Gmurzyńska, *Etapy mediacji*, w: E. Gmurzyńska, R. Morek (red.), *Mediacje. Teoria i praktyka*, Warszawa 2009, s. 129-144.

że kolejne rozprawy także są planowane zgodnie z porządkiem organizacyjnym sądu i sędziego, co zwykle oznacza w praktyce okres oczekiwania kolejnych kilku miesięcy. Na tle postępowania sądowego czas trwania mediacji jest zdecydowanie krótszy niż postępowania sądowego. Poza okresem oczekiwania na rozprawę, w szczególności w sprawach rozwodowych z orzekaniem o winie, trudno jest oszacować okres trwania postępowania sądowego, ponieważ zależy on od różnych czynników (np. liczby świadków). W przypadku, gdy sąd kieruje strony do mediacji, wyznacza czas jej trwania na okres do trzech miesięcy. Okres ten może wprawdzie być wydłużony, ale tylko w sytuacji, gdy przyczyni się do ugodowego załatwienia sprawy. A zatem mediacja już od samego początku jest ujęta w ramy czasowe i dzięki temu możliwe jest w przybliżeniu oszacowanie czasu trwania mediacji. W przypadku postępowania sądowego brak jest szczegółów dotyczących czasu trwania postępowania i niekiedy rozwody trwają kilka lat. Zgodnie z danymi GUS<sup>19</sup> w 2019 roku zostało zawartych ponad 183 tys. małżeństw, liczba spraw o rozwód, która wpłynęła do sądu pierwszej instancji, wyniosła przeszło 86 tysięcy, z czego prawomocne orzeczenia rozwodowe stanowiły przeszło 65 tysięcy. Natomiast zgodnie z danymi Ministerstwa Sprawiedliwości<sup>20</sup> w 2019 roku wpłynęło do mediacji ponad 3,5 tysiąca spraw o rozwód, z czego średni czas trwania mediacji wyniósł 2,6 miesiąca, zaś w 2020 roku wpłynęło do mediacji 2979 spraw, a średni czas trwania mediacji wyniósł 3,4 miesiąca.

W przypadku postępowania sądowego w sprawach rozwodowych konieczne jest zainicjowanie postępowania poprzez złożenie pozwu. Natomiast mediacja może zostać wszczęta na podstawie umowy stron (mediacja umowna), kiedy strony same zgłaszają się do ośrodka mediacyjnego lub też do wybranego przez siebie mediatora z zamiarem prowadzenia mediacji.

Mediacja sądowa z kolei ma miejsce, gdy strony zainicjowały postępowanie sądowe, a sąd kieruje strony sporu na mediację z urzędu wydając postanowienie i wybierając mediatora z listy stałych mediatorów sądowych, którą to listę prowadzi prezes sądu okręgowego. Mediacja może zostać rozpoczęta również w trakcie trwania postępowania sądowego i wymaga złożenia wniosku o skierowanie konfliktu do mediacji<sup>21</sup>. Podczas trwania postępowania sądowego na każdym etapie istnieje możliwość wnioskowania o mediację.

<sup>19</sup> Główny Urząd Statystyczny, *Raport. Sytuacja społeczno-gospodarcza kraju w 2020 roku*, Warszawa 2021, s. 22.

<sup>20</sup> Wydział Statystycznej Informacji Zarządczej Departament Strategii i Funduszy Europejskich. Ministerstwo Sprawiedliwości, *Postępowanie mediacyjne w świetle danych statystycznych. Sądy rejonowe i okręgowe w latach 2006 - 2020*, Warszawa 2021, s. 35.

<sup>21</sup> R. Morek, *Mediacja w sprawach cywilnych*, Warszawa 2009, s. 6-7.



Oprócz decydującej roli stron konfliktu i woli poszukiwania kompromisu w rozwiązywaniu rodzinnych problemów doniosłą rolę odgrywa mediator. Skupienie się na rozpoznawaniu kluczowych kwestii, a także panowanie nad procesem komunikacji są tymi czynnikami, które mogą przesądzić o ostatecznym efekcie mediacji. Jest on także odpowiedzialny za stronę organizacyjną mediacji. W trakcie spotkań mediator zarządza przerwy, gdy wymaga tego sytuacja i poziom emocji prowadzonych rozmów. Pomaga stronom sformułować oczekiwania związane z prowadzonymi rozmowami, wyrażać emocje oraz formułować propozycje rozwiązania sporu. Nie należy jednak mylić tego z narzucaniem gotowych rozwiązań i podejmowaniem prób ustalania winy którejkolwiek ze stron. Rolą mediatora jest przede wszystkim pomoc we wzajemnym zrozumieniu i skupieniu uwagi uczestników mediacji na rozwiązaniu sporu i szukaniu konstruktywnych rozwiązań, choć może się zdarzyć, że sugestie mediatora co do proponowanego rozwiązania, którego same zainteresowane strony nie dostrzegają, może być pomocna i wykorzystana przez strony konfliktu. Inną cechą mediacji i rolą mediatora jest także to, że nie może on reprezentować żadnej ze stron, czy też być powoływany na świadka na okoliczność faktów, które poznał w trakcie mediacji.

Bez względu na to, jak ujęty zostanie schemat mediacji, zawsze cel jest ten sam: osiągnięcie ugody. Ugodę, którą strony zawrą przed mediatorem, zamieszcza się albo załącza do protokołu, który sporządza i podpisuje mediator. Strony otrzymują odpis protokołu oraz podpisują ugodę. Warto podkreślić, że ugoda może regulować wszystkie kwestie, które stanowią przedmiot mediacji, ale nie musi. Może się zdarzyć, że nie uda się osiągnąć porozumienia we wszystkich kwestiach, w których prowadzone są negocjacje mediacyjne, natomiast sąd może zatwierdzić porozumienie, które zostało osiągnięte przez strony. Z kolei kwestie, których nie udało się rozstrzygnąć, mogą zostać uregulowane w wyroku rozwodowym. Gdy strony mediacji zawrą ugodę, rolą mediatora jest złożenie protokołu w sądzie miejscowo i rzeczowo właściwym, tj. w sądzie okręgowym właściwym ze względu na ostatnie miejsce zamieszkania małżonków. Na wniosek strony postępowania sąd przystępuje do zatwierdzenia ugody, choć nie jest do tego zobligowany. Sąd ma obowiązek odmówić zatwierdzenia jej w całości lub w części, jeżeli ugoda jest sprzeczna z prawem lub zasadami współżycia społecznego albo zmierza do obejścia prawa, a także gdy jest niezrozumiała lub zawiera sprzeczności. Zgodnie z przepisami kodeksu postępowania cywilnego ugoda, która została zawarta przed mediatorem, a następnie została zatwierdzona przez sąd, ma moc prawną ugody zawartej przed sądem.

## Podsumowanie

Mediacja rodzinna w sprawach rozwodowych jest metodą rozwiązywania sporów małżeńskich pozwalającą uniknąć klasycznej procedury sądowej, podczas której to sąd decyduje o kształcie rozstrzygnięcia. Dzięki zasadom, w oparciu o które toczą się rozmowy i negocjacje między rozwodzającymi się małżonkami, strony mają większy wpływ na kształt i formę rozstania oraz uregulowania w bardziej kompromisowym tonie spraw małżeńskich. Jest to o tyle istotne, że charakter konfliktów rodzinnych jest często bardzo złożony oraz towarzyszy mu często niepewny los i silny stres małoletnich dzieci, które tworzą mimowolnie tło konfliktu swoich rodziców. Jednocześnie mediacja może być narzędziem wzmacniającym zasadę trwałości małżeństwa, ponieważ prowadzić może także do pojednania małżonków. Mediator nie ustala, która ze stron ma rację, ale zmierza do tego, aby strony samodzielnie wypracowały rozwiązanie, które będzie satysfakcjonujące i kompromisowe dla obu stron. W postępowaniu sądowym wyrok odgórnie reguluje prawa i obowiązki małżonków po rozstaniu. Z kolei mediacja jest z założenia instytucją, w której strony decydują o kształcie rozstrzygnięcia i w dużej mierze od woli stron zależy możliwość uregulowania spraw rodzinnych w sposób optymalny, zgodny z dobrem rodziny.

## Literatura:

- Anioł, E., Błaszczak A., *Postępowanie mediacyjne w sprawach o rozwód lub separację i jego ocena przez prowadzących je mediatorów*, „ADR”, nr 1, 2019, s. 5-19.
- Bieliński, A., Kaftańska, A., *Kilka uwag na temat mediacji rodzinnej*, „ADR”, nr 3, 2011, s. 2.
- Bukaczewska, M., Mularczyk, K., *Uwagi w przedmiocie zatwierdzania ugody zawartej w postępowaniu rozwodowym*, „ADR”, nr 4, 2009, s. 55-69.
- Cop A., *Gwarancje prawne tajemnicy mediacji*, „ADR”, nr 3, 2020, s. 34-46.
- Dobrowolski, M., *Status prawny rodziny w świetle nowej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Przegląd Sejmowy”, nr 4, 1999, s. 23-36.
- Garlicki, L., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2002.
- Główny Urząd Statystyczny. *Raport. Sytuacja społeczno-gospodarcza kraju w 2020 roku*, Warszawa 2021.
- Gmurzyńska, E., *Etapy mediacji*, w: Gmurzyńska, E., Morek, R. (red.), *Mediacje. Teoria i praktyka*, Warszawa 2009, s. 129-144.
- Gójska, A., *Mediacje rodzinne*, Warszawa 2014.
- Gójska, A., *Mediacja w sprawach rodzinnych. Stan prawny na 1 września 2011*, Warszawa 2011.
- Łukasiewicz, J.M., *Zasada poufności*, w: *Zarys metodyki pracy mediatora w sprawach cywilnych*, red. Arkuszewska, A.M., Plis, J., Warszawa 2014, s. 73-76.
- Rekomendacja z dnia 21 stycznia 1998 roku, nr R (98) I Komitetu Ministrów Rady Europy dla państw członkowskich na temat mediacji rodzinnej oraz memorandum wyjaśniające*.
- Miszkin – Wojciechowska, M., *Prawne gwarancje poufności mediacji gospodarczej i cywilnej – ocena regulacji prawa polskiego na tle wybranych rozwiązań w prawie obcym*, „ADR”, nr 2(10), 2010, s. 23-34.

- Mokry, J., *Osobowość sędziego a niezawisłość sędziowska*, w: Jędrzejewska, M. Ereciński T. (red.), *Studia z prawa postępowania cywilnego. Księga pamiątkowa ku czci Zbigniewa Resicha*, Warszawa 1985.
- Morek, R. Budniak-Rogała, A. *Komentarz do art. 1831 § 1 k.p.c.*, w: Marszałkowska-Krześ, E., *Komentarz KPC*, Legalis 2019, art. 1831, Nb 2.
- Morek, R., *Mediacja w sprawach cywilnych*, Warszawa 2009.
- Reiwer, R., *Wyłączenie sędziego w procesie cywilnym: komentarz praktyczny z orzecnictwem: wzory pism procesowych i orzeczeń*, Warszawa 2017.
- Romanowska, M., *Miejsce mediacji wśród ADR w Wielkiej Brytanii i Polsce*, „ADR”, nr 1, 2010, s.93-137.
- Smyczyński, T., *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Poznań 2014.
- Tunia, A., *Ochrona małżeństwa i rodziny w prawie polskim oraz w prawie wewnętrznym kościołów chrześcijańskich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, t. 13, 2010, s. 97-116.
- Wydział Statystycznej Informacji Zarządczej Departament Strategii i Funduszy Europejskich. Ministerstwo Sprawiedliwości, *Postępowanie mediacyjne w świetle danych statystycznych. Sądy rejonowe i okręgowe w latach 2006 - 2020*, Warszawa 2021.
- Zacharko, L., Wartenberg-Kempka, B., *Mediacje w praktyce wojewódzkich sądów administracyjnych – urzeczywistnienie idei demokratycznego państwa prawa*, w: *Administracja publiczna pod rządami prawa. Księga pamiątkowa z okazji 70-lecia urodzin prof. zw. dra hab. Adama Błasia*, red. Korczak, J., Wrocław 2016.



RECENZJE

---



Joanna Skurzak, *Duchowość ateistyczna.*  
*Propozycja francuskiej filozofii religii,*  
Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2020, s. 117

(DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-014)

Na rynku wydawniczym ukazała się niedawno książka o intrygującym tytule: „Duchowość ateistyczna. Propozycja francuskiej filozofii religii”. Jej tytuł może początkowo budzić zdziwienie: czy można w ogóle mówić o duchowości ateistycznej? Przecież duchowość w powszechnym przekonaniu odnosi się do działania sił nadnaturalnych lub wiąże ze szczególnym wymiarem psychiki, przestrzenią teologiczną bądź filozoficzną. Tymczasem we współczesnej rzeczywistości, jak pisze autorka książki Joanna Skurzak, religia i duchowość posiadają coraz mniej elementów wspólnych, a nawet wzajemnie się wykluczają. Religię łączy się z doktryną i wiarą, duchowość natomiast jest interpretowana jako osobiste poszukiwanie sacrum, które dokonuje się poza Kościołem.

Publikacja licząca łącznie 117 stron została skonstruowana według klasycznej zasady tworzenia podziału treści, na którą składa się: wstęp, trzy rozdziały („Nowy ateizm” – s. 13-23; „Duchowość a religijność” – s. 24-34; „Nowa duchowość” – s. 35-106), zakończenie oraz spis treści i wykaz literatury. Spoglądając na spis treści, korpus pracy wydaje się niesymetryczny i odnosi się wrażenie, że pierwsze dwa rozdziały stanowią swoiste wprowadzenie do realizacji zasadniczego problemu. To odczucie potwierdza lektura książki. Faktycznie, Autorka zdecydowanie „chwytą wiatr w pióro”, gdy ze swadą prezentuje poglądy francuskich filozofów: Michela Onfray’ego, Luca Ferry’ego, Marcela Gaucheta czy André Comte-Sponville’a. Formułowane treści nabierają energii, a wnioski – przekonania. Taka konstrukcja jest uzasadniona, a dobór tematyki – przemyślany.

Osią książki jest problematyka skupiona wokół francuskiej duchowości ateistycznej. Jak uzasadnia Autorka, odniesienie analiz do autorów francuskich wynika przede wszystkim z dwóch względów: ugruntowanej w tym obszarze od stuleci tradycji krytyki religii oraz racjonalnego (filozoficznego) jej charakteru.

Autorka koncentruje swoje analizy wokół odpowiedzi na pytanie, czy w ogóle możliwa jest duchowość, która nie odwołuje się do transcendencji. Jeśli odpowiedź

jest twierdząca, to na jej gruncie rodzi się kolejne pytanie: czy taka duchowość, duchowość ateistyczna może stanowić alternatywę dla duchowości religijnej, a tym samym „przyczynić się do przyjęcia przez osoby wierzące postawy ateistycznej”? Tak postawione hipotezy wyraźnie określają granice podjętych poszukiwań badawczych, usytuowanych w przestrzeni francuskiej filozofii ateistycznej. Podejmowane analizy mają charakter wieloaspektowy, twórczy i świadczą o znajomości przedmiotu. Widać, że Joanna Skurzak dobrze zna poglądy i dorobek naukowy francuskiego środowiska filozofów, którego przedstawicielami są: L. Ferry, M. Onfray, M. Gauchet i A. Comte-Sponville, i z przyjemnością tą wiedzą dzieli się z czytelnikiem. Nie ogranicza się przy tym jedynie do sfery deskryptywnej i eksplanacyjnej, ale wkracza w przestrzeń predyktywną, kiedy to szkicuje przyszłość co do kierunku rozwoju i kształtowania się (lub nie) nowej duchowości. Zauważa, że zastąpienie wartości wynikających z religii działaniami na poziomie horyzontalnym nie dają odpowiedzi na kluczowe pytania o sens życia czy los człowieka po śmierci. O ile, jak będzie mógł się czytelnik dowiedzieć w trakcie lektury rozdziału trzeciego, L. Ferry i A. Comte-Sponville te kwestie starają się podejmować, to już na przykład filozofia M. Onfray’a, której celem jest przede wszystkim wykazanie negatywnej roli religii, nie daje żadnej propozycji, a wręcz zagraża swoim fundamentalizmem.

Poddając wnikliwej analizie specyfikę ateizmu, Joanna Skurzak słusznie wyodrębnia dwa jego rodzaje: teoretyczny i praktyczny (nie pomija też innych jego klasyfikacji). W ślad za Th. Girautem zauważa przy tym, że trudno mówić o ateizmie praktycznym, bo przecież samo negowanie Absolutu nie jest jednoznaczne z podejmowaniem zachowań niezgodnych z powszechnie przyjętymi normami zachowań społecznie akceptowanych, które dotyczą np. moralności. Dla prowadzonego dyskursu na pewno ważne jest wskazanie na paradoks myśli postmodernistycznej, która negując wartości absolutne „jednocześnie absolutyzuje wartość autonomii jednostki, tolerancji i pluralizmu” (s. 13). Współczesna kultura przyzwala na horyzontalną otwartość na religijność i duchowość, odrzucając jednocześnie jej wertykalny (transcendentny) charakter. Element boski zastępuje człowiekiem bądź naturą. Współczesny ateizm charakteryzuje, jak pisze Autorka, specyficzna duchowość, która „koncentruje się na doczesności, bez odwoływania się do rzeczywistości transcendentnej” (s. 18). W tak postrzeganym świecie metafizykę transcendencji zastępuje metafizyka immanencji, a doświadczenie mistyczne (ponadrealne) utożsamione zostaje z przeżyciami estetycznymi lub aktem poświęcenia na rzecz drugiej osoby. W tak przedstawionej optyce niezwykle potrzebne było postawione przez Autorkę pytanie o sens życia człowieka i jego gotowość do działań heroicznych.



Podjęta w rozdziale pierwszym próba ukazania samej ewolucji koncepcji ateizmu, poczynając od Sokratesa, poprzez nurty oświeceniowe czy początku XX wieku, aż po najnowsze, wyznaczone datą serii czterech ataków w dniu 11 września 2001 roku, są wartą uwagi próbą kompilacji tego zjawiska. Słuszna wydaje się uwaga, że szerzeniu się tzw. nowego ateizmu sprzyja „popularna idea pluralizmu religijnego, która ostatecznie prowadzi do podważenia prawdziwości każdej religii” (s. 22). Niemożność jednoznacznego wskazania, która religia jest prawdziwa prowadzi w konsekwencji do religijnej obojętności lub ateizmu. Śledząc, skompilowaną siłą rzeczy do niezbędnego minimum, wielość nurtów ateistycznych czytelnik dostrzega, jak wielka jest złożoność w kwestii negacji Boga zarówno wśród praktyków takiej postawy, jak i teoretyków omawianego zagadnienia.

Siła nowego ateizmu, jak podkreśla Joanna Skurzak, tkwi nie tyle w negacji duchowości religijnej, co w propozycji alternatywnej duchowości. Autorka podejmuje udaną próbę zdefiniowania, czym jest duchowość, wykazując się w tym zakresie wiedzą interdyscyplinarną z zakresu filozofii, teologii, psychologii i socjologii. Współcześni ateści nie negują istnienia Absolutu (Boga), ale proponują nową duchowość zawężoną do życia doczesnego człowieka. Sama duchowość, jak zauważa Joanna Skurzak, też jest różnie definiowana: czy to jako składnik religijności, czy też religijność zawarta w duchowości; jako zjawiska wzajemnie na siebie oddziałujące bądź też całkowicie rozłączne. I właśnie ta ostatnia interpretacja duchowości jest współcześnie na gruncie francuskim obserwowana najczęściej – religijność i duchowość to dwa odrębnie funkcjonujące zjawiska. Duchowość, a raczej „nowa duchowość”, która stanowi przedmiot recenzowanej książki, zostaje sprowadzona do indywidualnego wewnętrznego doświadczenia, bez jakiegokolwiek udziału w nim sacrum. Taka postawa rodzi humanizm całkowicie oderwany od Boga, który sprzeciwia się człowiekowi, a w konsekwencji życiu społecznemu i obywatelskiemu. Na uwagę zasługuje niewątpliwie spostrzeżenie, że dostrzegany współcześnie dysonans między religią a kulturą wynika ze zmian w niej samej i w rozumieniu człowieka, a nie z siły ateizmu. Duchowość ateistyczna to próba zastąpienia religii – wraz ze swoistymi jej zasadami moralnymi i obrzędowością – tzw. duchowością ateistyczną, która z religijnością (Transcendencją) nie ma nic wspólnego.

Lektura książki skłania do poważnego zastanowienia, czy duchowość jest właściwa jedynie przestrzeni wiary – jak pisze Autorka, czy też nie byłoby wskazane stosowanie określenia „duchowość świecka, a nie ateistyczna” (s. 108). Współczesny ateizm dostrzega bowiem pozytywne elementy religii, takie jak: wychowanie integralne, postawa względem drugiego człowieka, osiągnięcia sztuki i architektury. Joanna Skurzak pisze, że „nowa duchowość jest przede wszystkim rezygnacją z wiary w transcendentnego Boga i szukaniem nieokreślonego sacrum

(...) w immanencji” (s. 112), a przecież przeżycia immanentne zawierają też w sobie pewną dozę Transcendencji. Formułuje zatem wniosek, że obok duchowości religijnej (chrześcijańskiej) może też funkcjonować duchowość ateistyczna, która służy rozwojowi człowieka i nie staje w opozycji do chrześcijaństwa.

Zachęcając do lektury książki Joanny Skurzak, warto postawić sformułowane przez autorkę hipotetyczne pytanie: „A co by było, gdyby Kościół nie negował od samego początku oświeceniowego postępu, ale przyjmował kolejne zdobycze nauk jako wspólne dzieło ludzkości, a nie wrogi element chcący zwalczyć religię? Może wtedy wszystko potoczyłoby się inaczej i nie obserwowalibyśmy aż tak dotkliwych podziałów i nie trzeba by było odkrywać dopiero w przeciągu ostatnich lat duchowości jako czegoś niezależnego od religii, bo taki jej rodzaj istniałby od razu?” (s. 113). Zapewne postawienie czytelnika w obliczu takiego dylematu stanowi zachętę do poznania treści książki i głębszej nad nią refleksji.

KS. WOJCIECH CICHOSZ  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu  
ORCID: 0000-0003-0839-2179

Stephan Stetter, Mitra Moussa Nabo, “*Middle East Christianity Local Practices, World Societal Entanglements*”,  
Cham: Wydawnictwo Palgrave Macmillan, 2020, s. 159.

(DOI: [doi.org/10.26142/stgd-2021-015](https://doi.org/10.26142/stgd-2021-015))

Chrześcijaństwo na obszarach dzisiejszego Bliskiego Wschodu jest obecne od wielu wieków, lecz z powodu ekspansji i rozwoju islamu w tej części świata nie było w stanie w sposób zdecydowany realizować swoją misję szerzenia i rozwoju wartości chrześcijańskich. Wraz z upływem islam stawał się religią dominującą wśród Arabów i pozostałej ludności, tym samym poszerzał obszar aktywności. Jednak z okresem, gdy nastąpiły podróże morskie i tym samym następował handel z kupcami arabskimi, lecz nie-muzułmanami, czy niewierzącymi, chrześcijańskie idee przeżywały renesans i odnajdywały swoich odbiorców wśród tych kupców. Również istotne były misje chrześcijańskich dostojników kościelnych w region Bliskiego Wschodu. Mimo iż chrześcijanie obecni są na Bliskim Wschodzie od wielu wieków, to jednak temat ten nie do końca jest zbadany i tym samym kasus chrześcijaństwa na Bliskim Wschodzie nie jest poruszany w dyskusjach akademickich i badaniach naukowych. Jednak można zaobserwować, iż ten trend ulega zmianie. Przykładem tego jest nie tylko pojawienie się w anglosaskiej literaturze przedmiotu publikacji dotyczących chrześcijaństwa na Bliskim Wschodzie, która została poddana recenzji, ale również ukazanie się innych publikacji naukowych poruszających aspektów dotyczących wspólnot chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie. Warto wskazać tutaj na książki, które zostały wydane nakładem wydawnictwa *Palgrave Macmillan*, autorstwa Andrew Davida Thompsona - anglikańskiego księdza, który swą posługę pełnił w kościele w Abu Dabi (Zjednoczone Emiraty Arabskie)<sup>1</sup>. Bądź też książkę *stricte* historyczną autorstwa Douglasa Whalina - naukowca, wykładowcy z Katolickiego Uniwersytetu Ameryki (ang. *The Catholic University of America*)<sup>2</sup> lub wieloautorską publikację pod redakcją naukową Martina Tamcke

---

<sup>1</sup> A. Thompson, *Christianity in Oman. Ibadism, Religious Freedom, and the Church*, Cham 2019, ss. 184.

<sup>2</sup> D. Whalin, *Roman Identity from the Arab Conquests to the Triumph of Orthodoxy*, Cham 2020, ss. 315.

i Claudii Rammelt<sup>3</sup>. Wracając do niniejszej książki nadmienimy, iż redaktorzy naukowci - Stephan Stetter i Mitra Moussa Nabo (wykładowcy akademicki z niemieckich szkół wyższych) zaproponowali, aby omawiana monografia zaprezentowana przez wyżej wspomnianych redaktorów zawierała 7 rozdziałów poruszających kwestię chrześcijaństwa w wybranych krajach bliskowschodnich. W tym miejscu dodajmy, iż publikacja ta jest pokłosiem konferencji, która odbyła się w Rzymie w lutym 2016 r.

Pierwszy tekst *Middle East Christianity in World Society: A Historical-Sociological Perspective on the Past and Present of Global/Local Entanglements* jest propozycją jednego z redaktorów naukowych niniejszej książki Stephana Stettera. Pochylnono się nad tym, jakie zmiany dokonały się przed i zaraz po roku 2000. Data ta była szczególna i istotna, gdyż rok ten określany był przez wielu komentatorów jako "milenijny". Również papież Jan Paweł II przywiązywał ogromną uwagę do tego czasu i przełomu tysiącleci. Zauważono, iż rok 2000 był nazywany "milenijnym", lecz jedynie przez społeczność zachodnią oraz chrześcijan a nie samych muzułmanów. Albowiem kalendarz muzułmanów ma swój początek nie od narodzin Jezusa Chrystusa, lecz od chwili wędrówki proroka Mahometa z Mekki do Medyny, gdzie założył pierwszą społeczność muzułmańską (arab. *umma*), zapamiętaną w teologii islamskiej jako al-hidzra. Trafnie nadmieniono, iż jest to to globalny horyzont czasowy, który jest stale aktualizowany w różnych lokalizacjach. Jednak można mieć wrażenie, że nie do końca tolerowany przez społeczność muzułmańską, gdzie podaje się w wielu komunikatach, wiadomościach, czy w muzułmańskich przekazach datę z kalendarza muzułmańskiego a nie ogólnoświatowego. Przykładem jest np. Arabia Saudyjska, gdzie np. na stronie tytułowej *Saudi Gazette* lub w dokumentach państwach pojawia się najczęściej data z kalendarza muzułmańskiego a nie z światowego. Niekiedy data światowa jest przedstawiana jako druga.

Z kolei drugi z redaktorów naukowych omawianej publikacji zaproponował *Eastern Christian Subjectivities and Islam's Hegemony in the Arab World*. Skupił się nad sytuacją chrześcijan po 2011 r., kiedy to doszło do pojawienia się wydarzeń nazywanych wiosną arabską. Uwarunkowania zmieniły się nie tylko wśród społeczności muzułmańskiej, ale także w innych mniejszościach religijnych. One również były pod wielkim wpływem tych wydarzeń w kontekście politycznym. W tej części pojawia się myślenie, iż w wyniku następstw wydarzeń tzw. arabskiej wiosny najtragiczniejsza sytuacja chrześcijan była w Syrii oraz Iraku, gdzie od

---

<sup>3</sup> M. Tamcke, C. Rammelt (red.), *Thinking about Christian Life in the Turmoil Times of the Middle East. Insights and Reflections from East and West*, Gottingen 2020, ss. 99. [https://univerlag.uni-goettingen.de/bitstream/handle/3/isbn-978-3-86395-443-7/tamcke\\_simon.pdf?sequence=1&](https://univerlag.uni-goettingen.de/bitstream/handle/3/isbn-978-3-86395-443-7/tamcke_simon.pdf?sequence=1&) (dostęp: 10.2.2021).

2014 r. w wielu rejonach tych państw swoje “rządy” wprowadziła organizacja terrorystyczna nazywana “Państwem Islamskim” (ISIS). W tym czasie byli oni narażeni jako wspólnota religijna nie tylko ze względu na wyznawaną religię, ale również z powodu kultury, przynależności społecznej oraz politycznej, a nawet z powodów warunków fizycznych. Autor zauważa analogię z wydarzeniami, które miały miejsce w zamierzchłej przeszłości. Otóż wskazuje tutaj na okres od VII w., kiedy to np. chrześcijanie i Żydzi z Bliskiego Wschodu stali się społecznością podporządkowaną, często dyskryminowaną w kontekście dominujących władz muzułmańskich (s. 26). Powiedzenie „historia lubi się powtarzać” zdaje się potwierdzać na podanym przykładzie.

W tekście *Between Communalism and State-Building: Lebanon's Christians and the New Arab Disorder* Thomas Scheffler koncentruje się na Libanie, gdzie obecna jest wspólnota chrześcijańska od wielu dekad a nawet wieków. Konkretniej mówiąc jest to grupa maronitów - największa grupa chrześcijan skupiona w jednym państwie muzułmańskim na Bliskim Wschodzie. Autor słusznie przytacza tezy politologów, którzy sugerują, iż jest to historyczny eksperyment, który trwa już od dłuższego czasu. Istotą eksperymentu jest budowa państwa na kanwie chrześcijańsko-muzułmańskich wartości, w oparciu o formułę <demokracji konsocjacyjnej>. Jak pokazuje przytoczona historia, zarówno szyici, alawici i druzowie oraz maronici stanowią filar państwa libańskiego. Ich obecność odnotowano jeszcze za czasów istnienia Imperium Osmańskiego. Scheffler nadmienia, iż to pokojowe współistnienie między chrześcijanami i muzułmanami w Libanie nie byłoby możliwe bez łagodnej polityki względem mniejszości religijnych oraz stworzenia takiego systemu prawnego, który jest zbiorem wielu zapisów zaczerpniętych od francuskiej władzy (1920–1943), która z mandatu Ligi Narodów sprawowała rządy nad Syrią i Libanem.

*Modernization in the Name of God*”: *Christian Missionaries, Global Modernity, and the Formation of Modern Subjectivities in the Middle East*, to kolejna ciekawa część omawianej publikacji. Tutaj pojawia się dające pole do dyskusji stwierdzenie autorstwa Betha Barona z 2014 r., które mówi, iż chrześcijańscy misjonarze w Egipcie byli głównym źródłem inspiracji dla radykałów muzułmańskich, którzy utworzyli Bractwo Muzułmańskie oraz inne organizacje islamistyczne w regionie Bliskiego Wschodu. W mojej ocenie nie jest to prawdziwe stwierdzenie, bowiem, jak słusznie zauważa autor tej części - Dietrich Jung, Bractwo Muzułmańskie pojawiło się kilka dekad później niż chrześcijańscy misjonarze. Nawet, jak podaje anglikański ksiądz Andrew David Thompson, w XVI w. jeśli chodzi o ziemie dzisiejszego Omanu<sup>4</sup>. Część ta skupia się na przedstawieniu historii misji chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie. Wskazano, jak ewoluowała aktywność i działalność misjonarzy na terenach zamieszkałych głównie przez muzułmanów.

<sup>4</sup> A. Thompson, dz. cyt., s. 87-89.

W tym rozdziale Jung argumentuje, że chrześcijańscy misjonarze brali udział w tworzeniu i rozpowszechnianiu nowoczesnej koncepcji religii na całym świecie, choć robili to często bardzo różny sposób. Na przykład w Egipcie misjonarze prezbiteriańscy kładli nacisk na nauczanie religii, podczas gdy zielonoświątkowcy podkreślali, jak istotny jest duchowy wymiar chrześcijaństwa. Jak zauważamy, misjonarze wywodzący się z różnych nurtów chrześcijaństwa działali nie w sposób jednolity, szablonowy, lub taki, który zostałby przyjęty po wspólnym uzgodnieniu stanowisk, bądź też w porozumieniu np. z papieżem.

Ostatni rozdział *World Society Contexts of the Politics of Being Christian in the Middle East* autorstwa George M. Thomasa, skoncentrowany jest na ukazaniu aspektów związanych z pielgrzymką papieża na Bliski Wschód. Uważa się, iż Watykan stosuje poprzez pielgrzymkę, czy to jest podróż do USA lub do Iraku, tzw. *soft power*. W tej części pada stwierdzenie, iż to na papieżu spoczywa władza jako na instytucjonalnym aktorze religijnym i politycznym oraz to on posiada umiejętność łączenia sił społecznych i politycznych w celu promowania powiązanych ze sobą idei oraz interesów na poziomie stosunków międzynarodowych, wspólnot religijnych i sfery publicznej (s. 126). Trudno się z tym stwierdzeniem nie zgodzić, gdyż papież udaje się do konkretnego państwa z przesłaniem skierowanym zarówno do społeczności jak i do polityków danego kraju. Jeśli w kraju goszczącym tli się konflikt między miejscową ludnością a władzami, to zadaniem papieża jest dążenie do zachowania pokoju i odrzucenia zbrojnych form negocjacji. Thomas zauważa, że *soft power* Watykanu przynosi skutek, gdyż przesłanie papieża trafia niemal zawsze na podatny grunt i ma ogromny wpływ na kwestie dotyczące rodziny, czy życia seksualnego poszczególnej zbiorowości. W ocenie autora to słuszne myślenie ma na celu obronę populacji, wspólnot chrześcijańskich oraz zapewnienie dostępu do świętych terenów. Obydwa te cele są głównym przedmiotem zainteresowania ze strony Stolicy Apostolskiej na Bliskim Wschodzie.

Przechodząc do wypunktowania niewielu uchybień, które są zauważalne w niniejszej publikacji, to należy przede wszystkim wskazać na krótką przedmowę datowaną na początek 2020 r. oraz na brak wstępu, w którym podjęto by próbę wskazania na potrzebę wydania książki i jej roli, stwierdzenia, czy zawiera ona całkowitą analizę, czy jedynie fragment prowadzonych badań przez poszczególnych naukowców, ekspertów. Zabrakło prezentacji sytuacji chrześcijańskich Koptów w Egipcie, którzy od wielu lat zmagają się z atakami radykalnych muzułmanów w tym kraju oraz na ich nierówne traktowanie przez władze egipskie, szczególnie w okresie prezydentury Hosniego Mubarak. Także ciekawym wątkiem byłoby zwrócenie uwagi na obecność i aktywność wspólnoty chrześcijańskiej przed wydarzeniami tzw. arabskiej wiosny w Libii, gdzie było obecnych wielu pracowników, fachowców i robotników z krajów europejskich, szczególnie z Włoch, a kiedyś

z Polski (czasy PRL), którzy byli w przeważającej części katolikami. Ciekawym oraz obszernym wątkiem (nie wzmianką, jaką zaproponował w swoim tekście M. Moussa Nabo) mógł być przypadek chrześcijan w Syrii oraz stosunki, jakie wytworzyły się pomiędzy nimi a rządzącymi tym krajem od wielu lat alawitami (rodzina al-Assad). Zauważalny jest brak zakończenia, w którym redaktorzy naukowi przekazaliby ewentualne wskazówki dla badaczy, którzy podjęliby się prowadzenia badań dotyczących chrześcijaństwa na Bliskim Wschodzie. Widoczny jest również brak spisu tabeli, zdjęć, które zostały wykorzystane w niniejszej publikacji. Niemniej jednak mankamenty te w żaden sposób nie wpływają na jakość i wartość merytoryczną podjętych zagadnień związanych z chrześcijaństwem na Bliskim Wschodzie. Należy mieć nadzieję, iż temat ten będzie dalej badany przez naukowców zainspirowanych zagadnieniami obecnymi w publikacji.

KAMIL PIETRASIK

Towarzystwo Azji i Pacyfiku

ORCID: 0000-0002-8579-0659





Krzysztof Kaucha – Jacenty Mastej (red.),  
*Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*,  
Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego,  
Lublin 2017, s. 316.

(DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-016)

Teologiczny dorobek papieża Benedykta XVI zapisał się złotymi zgłoskami na kartach historii tej dziedziny nauki. Joseph Ratzinger od wielu dekad przed wyborem na tron Piotrowy był jednym z ważnych i powszechnie cenionych teologów podejmujących fundamentalne zagadnienia. Nauka uprawiana przez Ratzingera nie była pozbawiona wyrazu, miała i nijaka, lecz zazwyczaj jawiła się jako klarowna i konkretna, niepozbawiona wątpliwości, ale przede wszystkim w spornych kwestiach zgodna z nauczaniem Kościoła, dla którego dobra była podejmowana i rozwijana. Ojciec Święty, będąc wcześniej m.in. wykładowcą akademickim, oraz peritusem Soboru Watykańskiego II, a także prefektem Kongregacji Nauki Wiary, przez lata stał na straży doktryny powiązanej w pewien sposób z teologią fundamentalną, która stała się elementem jego naukowej twórczości.

Recenzowana monografia stanowi istotny wkład w literaturę przedmiotu, będąc jedną z ważniejszych pozycji dotyczących teologii Ratzingera w ujęciu szkoły lubelskiej, wzbogaca i uzupełnia obecny stan badań. Książka powstała w wyniku odbytej w roku 2016 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ogólnopolskiej konferencji naukowej pod nazwą pokrywającą się z tytułem publikacji. Monografia jest pracą zbiorową, charakteryzującą się różnorodnością, mimo iż skupia się głównie na teologii fundamentalnej. Szeroko ujmuje podejmowaną problematykę, ukazując ją z wielu naukowych perspektyw. Omawiana publikacja ma charakter analityczno-badawczy, odznacza się przy tym wzorową strukturą. Metodologia zastosowana przez poszczególnych autorów jest właściwa, zaś jej efekt widoczny jest w całej publikacji.

Układ książki wyróżnia się przejrzystością umieszczonych w niej treści, umożliwiając tym samym czytelnikowi komfortowe zagłębienie się w lekturze. Główna część monografii została podzielona na rozdziały zawierające wewnętrzne

podrozdziały (s. 5-302). W dalszej kolejności umieszczono wykaz skrótów (s. 303-306) oraz noty o autorach (s. 307-312). Całość zamyka spis treści w języku polskim (s. 313-316). Lekturę ułatwia osadzenie bibliografii bezpośrednio po każdym z rozdziałów. Taka struktura publikacji ułatwia czytelnikom szybki dostęp do przywołanej literatury i dokumentów źródłowych, bez konieczności zbędnego kartkowania.

Niewątpliwie pozytywny wpływ na jakość całej monografii mógłby mieć spis treści w języku angielskim, którego jednak nie zredagowano. Dzięki temu czytelnicy i badacze spoza Polski mogliby zapoznać się z tematyką recenzowanej pracy, tym samym dotarłaby ona do większego grona odbiorców.

Rozdział pierwszy autorstwa ks. Krzysztofa Kauchy pełni rolę obszernego wstępu i szeroko charakteryzuje zjawisko nazwane *zwrotem ratzingerowskim*. Autor wskazuje na bogactwo myśli Josepha Ratzingera w odniesieniu do teologii na gruncie polskim, zwłaszcza teologii fundamentalnej i lubelskiej szkoły teologicznej.

Drugi rozdział napisała Agnieszka Lekka-Kowalik. Analizuje ona aspekt przymierza na rzecz rozumu i prawdy w kontekście koncepcji filozofii Ratzingera oraz jej relacji z wiarą i teologią. Autorka wskazała na chrześcijanina i jego rolę w podejmowaniu prawdziwej filozofii, a także scharakteryzowała teologa jako filozofa fundamentalnego. W omawianym rozdziale dotknięto także zagadnienia prawdy jako fundamentu jedności bytu, sensu, wartości i działania. Ukazano także potrzebę powrotu filozofii do jej pierwotnego powołania, finalnie wskazując na filozofię klasyczną jako macierz myśli ratzingerowskiej.

Rozdział trzeci został napisany przez ks. Krystiana Kałużę, który podjął próbę rekonstrukcji wizji teologii fundamentalnej Josepha Ratzingera. Autor odwołał się głównie do habilitacji późniejszego papieża obronionej w 1955 roku, ukazał także pryncypalny charakter teologii fundamentalnej oraz wskazał na jej rolę związaną z uzasadnieniem syntezy wiary i rozumu.

Czwarty rozdział autorstwa ks. Rafała Pokrywińskiego dotyczy pojęcia Objawienia Bożego w ujęciu Josepha Ratzingera. Autor podejmuje refleksję nad istotą rozważań przyszłego papieża związanych z Objawieniem. W dalszej części ks. Pokrywiński przywołuje koncepcje św. Bonawentury oraz prace nad Konstytucją *Dei verbum*.

Rozdział piąty został napisany przez ks. Jerzego Szymika, który przedstawił aspekt chrześcijaństwa jako *religio vera* w twórczości tytułowego bohatera. Autor koncentruje swoje rozważania m. in. na zagadnieniu wiary przekazywanej z pierwszej ręki, chrześcijańskiej duchowości, darmowej prawdzie przyjmowanej w wolności, a także na zagadnieniu żywej świątyni oraz potędze oglądu rzeczywistości w realizowaniu chrześcijańskiej misji. Nawiązuje do wielu wypowiedzi Benedykta XVI, w tym tych sformułowanych przed wyborem na papieża.

Szósty rozdział monografii przygotowany przez ks. Andrzeja Michalika dotyczy ratzingerowskiej wizji wiarygodności chrześcijaństwa. Autor rozpoczyna od pytań wprowadzających, następnie przechodzi do pogłębionej analizy wiarygodności chrześcijaństwa na przestrzeni dziejów. W dalszej części rozdziału podkreślono rolę istoty chrześcijaństwa stanowiącej wyznacznik praktyki życia ludzkiego, będącego jednocześnie weryfikatorem tejże istoty. Ks. Michalik podsumowuje rozdział przedstawiając cenne i merytoryczne wnioski z przeprowadzonej kwerendy dzieł Ratzingera.

Rozdział siódmy został napisany przez ks. Jacentego Masteja, który poruszył w nim paschalną wiarygodność chrześcijaństwa oraz samego Kościoła w ujęciu Josepha Ratzingera, a potem Benedykta XVI. Pierwsza część rozdziału pogłębia wątek paschalny, autor dotyka wymiaru starotestamentalnego, sensu wcielenia oraz świadomości Jezusa. Druga część rozdziału ukazuje paschę Jezusa jako wypełnienie, objawione w Ostatniej Wieczerzy i ustanowieniu Eucharystii, męce i śmierci Zbawiciela, oraz Jego zmartwychwstaniu. Ostatnia część rozdziału opisuje formy stałego urzeczywistniania paschy Chrystusa w liturgii, życiu ludzkim oraz życiu wiecznym. Fragment ten, z uwagi na pogłębioną refleksję odnoszącą się do teologii liturgii, może stanowić cenne poszerzenie całego uniwersum monografii.

Kolejny, ósmy rozdział autorstwa Ewy Schädler ukazuje czytelnikowi główne elementy strukturalne teologii fundamentalnej w ujęciu tytułowego bohatera. Autorka wskazuje przede wszystkim na mesjańską świadomość Jezusa z Nazaretu, oraz jego praktyczne realizowanie i objawianie Królestwa Bożego. W dalszej części rozdziału przybliżono dzieła Chrystusa oraz wskazano na wydarzenia paschalne jako pełnię objawienia i zbawienia.

Dziewiąty rozdział napisany przez ks. Zbigniewa Chromego podejmuje zagadnienie boskiej świadomości Jezusa w twórczości Ratzingera / Benedykta XVI. Autor analizuje główne tytuły chrystologiczne, oraz znaczenie pojęcia „Syn Człowieczy” w autoprezentacyjnych wypowiedziach Chrystusa. W dalszej części ks. Chromy wskazuje na Jezusa określanego słowem „Syn” oraz „Syn Boży”. Ostatecznie podjęto także kwestię zwrotu „Ja jestem” i problematykę wiarygodności pism Janowych.

Rozdział dziesiąty, którego autorem jest ks. Krzysztof Góźdz, podejmuje temat istoty Kościoła w ujęciu Josepha Ratzingera. Autor opisał rozwój idei Ciała Chrystusa i genezę Kościoła. Dalej wyróżniono koncepcję Kościoła według św. Pawła, a także wskazano na istotę Mistycznego Ciała Chrystusa.

Jedenasty rozdział autorstwa ks. Pawła Borto podejmuje problematykę wiarygodności Kościoła w myśli teologicznej Ratzingera. Autor przywołuje warunki wiarygodnej refleksji nad tajemnicą Kościoła, wskazuje, iż źródłem prawdy i gwarancją wiarygodności wspólnoty wierzących jest sam Chrystus. Ks. Borto

odważnie podejmuje za Ratzingerem zagadnienie jedyne Kościoła, który ma zdolność do bycia wiarygodnym, jeśli pozostaje dla wszystkich.

Rozdział dwunasty napisany przez ks. Romana Słupka SDS przedstawia apologię eklezyjalnego wymiaru wiary chrześcijańskiej w myśli Benedykta XVI. Na początku autor przybliża czytelnikom aspekt indywidualistycznej samowystarczalności w wierze. W drugiej części rozdziału ukazano apologię eklezyjalnego środowiska wiary w odniesieniu do biblijnego fundamentu, idei podmioty podmioty oraz eklezyjalności chrześcijańskiej egzystencji.

Trzynasty rozdział publikacji został napisany przez Sebastiana Kosteckiego. Ta część monografii stanowi jej istotny element, pozwalający lepiej poznać spojrzenie Josepha Ratzingera na aspekt prymatu Piotrowego. Autor szeroko argumentuje biblijną i tradycyjną konieczność jego istnienia, a także historyczny rozwój prymatu, jak również jego rozumienie oraz wypływające z niego zadania.

Teologiczny walor religii niechrześcijańskich w odniesieniu do twórczości tytułowego bohatera stanowi główny temat czternastego rozdziału książki, napisanego przez Ireneusza S. Ledwonia OFM. Autor ukazuje czytelnikowi podstawowe założenia ratzingerowskich poglądów na religie niechrześcijańskie. W dalszej kolejności podejmuje zagadnienie genezy religii oraz zestawia religie z prawdą. Następnie autor pogłębia zagadnienie religii wobec zbawienia.

Rozdział piętnasty, napisany przez ks. Piotra Niewiadowskiego, podejmuje zagadnienie teologii muzyki jako źródła inspiracji teologiczno-fundamentalnych Ratzingera. Autor jako punkt wyjścia wskazuje chrystologię i integralność teologii. Dalej podkreśla rolę muzyki liturgicznej, stanowiącej wizerunek świata oraz obraz Boga i zdrowej, pozwalającej zatopić się w modlitwie pobożności. Ks. Niewiadowski porusza także temat formacji teologicznej w odniesieniu do muzyki liturgicznej. Należy zaznaczyć, iż prezentowany rozdział stanowi kolejne rozszerzenie publikacji o specjalistyczne treści, które mogą być istotne zwłaszcza dla pastoralistów, liturgistów oraz muzykologów.

Ostatni, szesnasty rozdział pracy autorstwa ks. Krzysztofa Kauchy, stanowi niejako klamrę dla całej publikacji, przedstawia bowiem inspiracje twórczości Josepha Ratzingera dla teologii fundamentalnej. Autor w treści rozdziału opisuje różne próby poszukiwania właściwych inspiracji Ratzingera. Najciekawszym wątkiem niniejszego fragmentu monografii jest niewątpliwie ten dotyczący odejścia od teologii fundamentalnej. To odejście finalnie i paradoksalnie przyczyniło się do jej większego rozwoju i stałej obecności w nurcie ratzingerowskiej teologii systematycznej. To zarazem znacznie ubogaciło współczesną naukę i poszerzyło teologiczne horyzonty.

Należy zaznaczyć, iż recenzowana praca, pomijając drobne kwestie techniczne, stanowi pod względem merytorycznym cenną pozycję, charakteryzującą

się wysoką jakością opracowanych treści. Umieszczony w publikacji materiał został przygotowany w sposób solidny, bez dokonywania skrótów, z zachowaniem należytej staranności. Tym samym książkę należy uznać za wartościową i godną polecenia. Lektura niniejszej monografii może być przeznaczona nie tylko dla badaczy i naukowców, ale także dla osób nie związanych z nauką, które mogą dzięki niej na nowo odkryć dorobek intelektualny bezpośredniego następcy Jana Pawła II na Stolicy Świętej.

JAKUB AKONOM

ORCID: 0000-0002-3959-9183



## Noty o autorach

S. DOROTA CHWIŁA FMA, mgr; doktorantka na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; dorota.chwila@kul.pl

KS. WOJCIECH CICHOSZ, prof. dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; cichosz@umk.pl

PIOTR CZEKALSKI, mgr; doktorant na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; p.czekalski@uksw.edu.pl

KS. DAWID GALANCIAK, dr; duszpasterz i katecheta w Łasinie; dawidgal@op.pl

DK. TOMASZ GUTOWSKI; mgr; student na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; tomasz.gutowski.97@gmail.com

KS. ANDRZEJ Ł. JĘDRZEJCZAK, mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; andrzejjedrzejczak7789@gmail.com

KS. ROBERT KACZOROWSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; r.kaczorowski@amuz.gda.pl

PRZEMYSŁAW KUBISIAK, mgr; doktorant na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; przemyslaw.k@icloud.com

ROMAN MARCINKOWSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego; r.marcinkowski@uw.edu.pl

S. MAŁGORZATA PAGACZ USJK, dr; wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; mmpagacz@gmail.com

KAMIL PIETRASIK, dr; członek Towarzystwa Azji i Pacyfiku w Toruniu; kamilpietrasik@interia.pl

- O. IVAN PLATOVNJAK SJ, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Lublanie /Słowenia; [ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si](mailto:ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si)
- KS. ADAM ROMEJKO, dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; [adam.romejko@ug.edu.pl](mailto:adam.romejko@ug.edu.pl)
- KS. MARIUSZ ROSIK, prof. dr hab.; profesor na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; wykładowca Uniwersytetu Wrocławskiego; [mrosik@pnet.pl](mailto:mrosik@pnet.pl)
- KS. PIOTR ROSZAK, prof. dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Navarry w Pampelunie /Hiszpania; [piotrroszak@umk.pl](mailto:piotrroszak@umk.pl)
- TONE SVETELJ, dr; profesor w Boston College i w Hellenic College w Bostonie /USA; [svetelj@bc.edu](mailto:svetelj@bc.edu)