

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XXXVII

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2015

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXXVII

GDAŃSK 2015

Rada naukowa

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

Redaktor naczelny

ks. prof. UG, dr hab. Grzegorz Szamocki

Sekretarz redakcji

ks. mgr Łukasz Koszałka

Redaktorzy tematyczni

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

Redaktorzy językowi

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

Recenzenci tomu 37 (2015)

ks. Janusz Balicki, ks. Wojciech Bęben, Józef Borzyszkowski, ks. Daniel Brzeziński, ks. Zygfryd Glaeser, Edward Jakiel, ks. Wiesław Krański, ks. Krzysztof Krzemiński, Michał Kurznicki, Anna Kuśmirek, ks. Wiesław Łużyński, ks. Andrzej Najda, Franciszek Nowiński, Mieczysław Nurek, ks. Mieczysław Ozorowski, ks. Marek Parchem, ks. Jan Perszon, ks. Stanisław Suwiński, ks. Janusz Szulist, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Dariusz Zagórski

Deklaracja o wersji pierwotnej

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

Adres redakcji

ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3
80-330 Gdańsk
tel.: 58 552 00 50
e-mail: studiagdanskie@diecezjagdansk.pl
www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: Katolicka Agencja Marketingowa Spokokatolik
Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593),
ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

Druk i oprawa

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

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska

Spis treści

Od Redakcji.....	9
------------------	---

Artykuły

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI Symbolika ołtarza w Joz 22,9-34.....	19
KS. JACEK STEFAŃSKI Odkryć Chrystusa przez hebrajskie słowa Psalmu 22 na Golgocie.....	37
PETER ROŽIČ The Way According to Mark: A Transformative Symbol of Itinerant Discipleship.....	51
KINGA MROZEK Masora wielka w Kodeksie z Aleppo. Analiza problemu na przykładzie Pwt 32,14-33.....	63
ANNA KUŚMIREK Zmartwychwstanie we wczesnych pismach rabinicznych i tradycji targumicznej.....	89
KS. TOMASZ NAWRACAŁA Kapłaństwo – sakramentalne początki posługi ministerialnej.....	99
KS. ROBERT KACZOROWSKI Msze przeznaczone do śpiewu w ciągu roku (XVI–XX) ze <i>Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego</i> , wydane w 1871 roku w Pelplinie przez ks. Szczepana Kellera.....	115
BP MARCIN HINTZ Księgi symboliczne luteranizmu jako werbalizacja symboli wiary.....	137
KS. JAROSŁAW LISICA Komunikacja międzykulturowa w przestrzeni teologicznej.....	147
KS. JAN PERSZON Czy ponowoczesność potrzebuje autorytetów? Błogosławiony ks. kmdr Władysław Miegoń i jego przesłanie.....	159
KS. PIOTR ROSZAK Chrześcijaństwo i jego <i>ethos</i> z perspektywy dialogu ks. J. Sadzika i Cz. Miłosza.....	175
KS. ANDRZEJ DAŃCZAK Anny Kamieńskiej myślenie o odchodzeniu i śmierci.....	187
KS. ARKADIUSZ OLCZYK Promocja pięknej miłości w <i>Ruchu Czystych Serc</i>	203

RAFAŁ KŁOPOTEK	
Geneza i działalność bractw kościelnych w Europie i w Polsce do końca XVIII wieku.....	219
KS. LESZEK JAŻDŻEWSKI	
Szkolnictwo parafialne na obecnym obszarze archidiecezji gdańskiej w okresie staropolskim.....	235
CEZARY WOŁODKOWICZ	
Wojskowe oddziały mieszczańskie w napoleońskim Gdańsku w latach 1808-1814.....	251

Recenzje i omówienia

KS. WOJCIECH CICHOSZ	
Ks. Janusz Mastalski, <i>Modlitwa kapłańska</i> , Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2014, s. 419.	269
KS. WOJCIECH CICHOSZ	
Ks. Leszek Jażdżewski, <i>Ksiądz Biskup Konstantyn Dominik. Życie i pamięć o nim na Kaszubach i Pomorzu</i> , Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin 2013, s. 276.....	273
KS. ADAM ROMEJKO	
Peter Oliver Loew, <i>Wir Unsichtbaren. Geschichte der Polen in Deutschland</i> , C.H. Beck, München 2014, s. 336.	277
KS. HUBERT WIŚNIEWSKI	
Rafał Kazimierz Wilk, <i>Śmierć i zmartwychwstanie ciała człowieka</i> , Kraków: Wyd. Petrus 2015, s. 236.....	283
PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI	
Konferencja naukowa „Radość służby. Bp Alvaro del Portillo (1914-1994)” (Toruń 16 maja 2015 r.)	289

Contents

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

Articles

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI The Symbolism of the Altar in Joshua 22:9-34.....	19
KS. JACEK STEFAŃSKI Discovering Christ through the Hebrew Words of Psalm 22 on Golgotha	37
PETER ROŽIČ Droga według Marka: Transformacyjny symbol wędrownego uczniostwa.....	51
KINGA MROZEK Large Masorah in Aleppo Codex. An Analysis of the Question in Deut. 32:14-33.....	63
ANNA KUŚMIREK The Resurrection in the Early Rabbinic Writings and the Targumic Tradition.....	89
KS. TOMASZ NAWRACAŁA Le sacerdoce - origines sacramentelles du ministère ministérielle	99
KS. ROBERT KACZOROWSKI Masses for Singing During the Year (16–20) from <i>The Collection of Catholic Songs of Piety for Ecclesiastical and Domestic Use</i> , Published in 1871 in Pelplin by Father Szczepan Keller.....	115
BP MARCIN HINTZ The Symbolical Books of the <i>Evangelical Lutheran Church</i> as a Verbalization of Faith Symbols	137
KS. JAROSŁAW LISICA Intercultural Communication in the Theological Dimension.....	147
KS. JAN PERSZON Does Postmodernity Need Authority Figures? Blessed Father Cmdr Władysław Miegoń and his Message.....	159
KS. PIOTR ROSZAK Christianity and Its <i>Ethos</i> in the Perspective of the Dialogue Between J. Sadzik and Cz. Miłosz	175
KS. ANDRZEJ DAŃCZAK Kamieńska's Considerations on Transiency and Death	187
KS. ARKADIUSZ OLCZYK The Promotion of Beautiful Love in the Pure Hearts Movement	203

RAFAŁ KŁOPOTEK	
The Genesis and Activity of Guilds of Sextons in Europe and in Poland to the End of the 18th Century	219
KS. LESZEK JAŻDŻEWSKI	
Parish Education in the Current Area of the Gdansk Archdiocese in the Old Polish Period	235
CEZARY WOŁODKOWICZ	
Bourgeois Military Troops in Napoleonic Gdansk in the Years 1808-1814	251

Reviews and discussons

KS. WOJCIECH CICHOSZ	
Ks. Janusz Mastalski, <i>Modlitwa kapłańska</i> , Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2014, s. 419.	269
KS. WOJCIECH CICHOSZ	
Ks. Leszek Jażdżewski, <i>Ksiądz Biskup Konstantyn Dominik. Życie i pamięć o nim na Kaszubach i Pomorzu</i> , Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin 2013, s. 276.	273
KS. ADAM ROMEJKO	
Peter Oliver Loew, <i>Wir Unsichtbaren. Geschichte der Polen in Deutschland</i> , C.H. Beck, München 2014, s. 336.	277
KS. HUBERT WIŚNIEWSKI	
Rafał Kazimierz Wilk, <i>Śmierć i zmartwychwstanie ciała człowieka</i> , Kraków: Wyd. Petrus 2015, s. 236.	283
PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI	
Konferencja naukowa „Radość służby. Bp Alvaro del Portillo (1914-1994)” (Toruń 16 maja 2015 r.)	289

Od Redakcji

Niniejszy XXXVII numer „Studiów Gdańskich” ukazuje się na początku ogłoszonego przez papieża Franciszka Roku Miłosierdzia. Chrześcijańska nauka o miłosierdziu Boga opiera się przede wszystkim na przesłaniu Bożego Słowa objawionym człowiekowi i zapisanym przez niego na kartach Pisma Świętego. Biblia dostarcza nam wielu obrazów, opisów wydarzeń i słów, które uczą czytelników, gdzie Bóg okazuje miłosierdzie i co to znaczy, że Bóg jest miłosierny.

Kościół, jako wspólnota wierzących, odpowiadał i odpowiada na dar objawionej prawdy o Bożym miłosierdziu nie tylko głosząc Boże miłosierdzie, ale przede wszystkim korzystając z niego i samemu praktykując dzieła miłosierdzia. Wszystkie inicjatywy kościelne podejmowane w tym zakresie są wspierane i często inspirowane przez szeroko rozumianą chrześcijańską naukę. „Studia Gdańskie”, które wyznaczają sobie za cel promowanie tej nauki poprzez prezentację wyników badań w tym zakresie z uwzględnieniem szerokiego kontekstu humanistycznego, pragną również służyć temu, co można nazwać kulturą miłosierdzia. Tak jest również w przypadku niniejszego tomu. Zawiera on zbiór artykułów stanowiących przyczynek do zrozumienia idei miłosierdzia i prawdy o Bożym miłosierdziu oraz dostrzeżenia rozmaitych sposobów i przestrzeni jego praktykowania, jak na przykład: służba ojczyźnie, posługa duchowa wobec innych ludzi, komunikacja i edukacja.

W dniu 23 lutego 2016 roku przypadnie 25. rocznica święceń biskupich Księdza Arcybiskupa Sławoja Leszka Głódzia, Metropolity Gdańskiego. Z tej racji Redakcja „Studiów Gdańskich” postanowiła zadedykować niniejszy numer czasopisma dośstojnemu Jubilatowi. Bez życzliwości Księdza Arcybiskupa, wyrażonej chociażby w materialnym wsparciu, czy zachętach kierowanych do autorów, „Studia Gdańskie” nie mogłyby się ukazywać.

Ksiądz Arcybiskup Sławoj Leszek Głódź urodził się w 1945 roku na ziemi podlaskiej w Bobrowce. Studia w Białostockim Seminarium Duchownym musiał prze-rwać, aby odbyć służbę wojskową w kompanii kleryckiej. Po dwóch latach wrócił do Seminarium. 14 czerwca 1970 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Po święceniach pracował jako duszpasterz w Szudziałowie na Białostocczyźnie oraz w Paryżu, wśród tamtejszej Polonii, podejmując także dalsze studia. Kontynuował je na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzy-

mie, gdzie uzyskał stopień naukowy doktora z prawa kanonicznego. Po powrocie do kraju był wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, pracownikiem Kurii Diecezjalnej, Sądu Arcybiskupiego oraz dyrektorem Studium Katechetycznego. Pełnił też posługę jako kapelan „Solidarności” Regionu Białystok.

W 1981 roku rozpoczął pracę w Stolicy Apostolskiej, w Kongregacji dla Kościołów Wschodnich oraz w Radiu Watykańskim. W tym samym czasie podjął także posługę duszpasterską wśród polskich emigrantów w ośrodku obozowym w Pavonie.

21 stycznia 1991 roku papież Jan Paweł II mianował Księdza Prałata Sławoja Leszka Głódzia Biskupem Polowym Wojska Polskiego. Święcenia biskupie odbyły się na Jasnej Górze w Częstochowie 23 lutego tegoż roku.

Z woli Ojca Świętego Ksiądz Biskup był konsultorem Kongregacji dla Kościołów Wschodnich oraz członkiem Centralnego Biura ds. Koordynacji Duszpasterskiej Ordynariatów Polowych w Kongregacji ds. Biskupów.

Jako Ordynariusz Polowy w Polsce, Ksiądz Biskup Sławoj Leszek Głódź pełnił liczne funkcje z ramienia Episkopatu Polski. Między innymi był delegatem Konferencji Episkopatu Polski do opieki duszpasterskiej nad harcerstwem polskim, członkiem Rady Episkopatu Polski ds. Społecznych oraz Rady ds. Polonii i Polaków za granicą, a także Komisji ds. Stałych Kontaktów Episkopatu Francji i Polski. W roku 2001 został Krajowym Duszpasterzem Kombatantów oraz Przewodniczącym Rady ds. Środków Społecznego Przekazu Konferencji Episkopatu Polski. W roku 2001 wybrano go na Przewodniczącego Zespołu Biskupów ds. Duszpasterskiej Troski o Radio Maryja i powołano do Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski.

Z rąk Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w roku 1991 otrzymał nominację na stopień generała brygady, a dwa lata później na stopień generała dywizji. Za wybitne zasługi został również odznaczony przez Prezydenta Krzyżem Oficerskim Polonia Restituta i Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski.

17 lipca 2004 roku papież Jan Paweł II podniósł Księdza Biskupa Sławoja Leszka Głódzia do godności Arcybiskupa „ad personam”, a 26 sierpnia tego samego roku mianował ordynariuszem Diecezji Warszawsko-Praskiej. Niespełna po czterech latach, 17 kwietnia 2008 roku, Ojciec Święty Benedykt XVI mianował Księdza Arcybiskupa Metropolitą Gdańskim.

Od prawie ośmiu lat Ksiądz Arcybiskup Sławoj Leszek Głódź nadaje jednoczynny kształt Archidiecezji Gdańskiej oraz wszelkim działaniom podejmowanym dla krzewienia i umacniania nauki Chrystusa. Czyni to zgodnie ze swoją biskupią dewizą *Milito pro Christo*, „Walczę dla Chrystusa”, motywowany silną wiarą, miłością do Boga, Kościoła, Ojczyzny i ludzi. Nigdy nie szczędzi sił. Swą pasterską aktywnością mobilizuje do działania zwłaszcza swoich kapłanów, dając im przykład duszpasterskiego oddania dla Chrystusa.

Ksiądz Arcybiskup Sławoj Leszek Głódź jako człowiek głęboko wierzący, niezwykle aktywny, pomysłowy, dobry gospodarz i organizator, umiejący dobrze poznać i zrozumieć człowieka, najpierw jako kapłan a potem jako biskup, wniósł

i wnosi wielki wkład w życie Kościoła, w funkcjonowanie jego instytucji oraz w chrześcijański profil naszej Ojczyzny.

W imieniu Redakcji *Studiów Gdańskich* wyrażam dumę i radość, że niniejszy tom naszego czasopisma, który ukazuje się w przededniu srebrnego jubileuszu Księdza Arcybiskupa Sławoja Leszka Głódzia, możemy z wdzięcznością zadedykować Drogiemu Jubilatowi.

ks. Grzegorz Szamocki
redaktor naczelny



Ksiądz Arcybiskup Sławoj Leszek Głódź
Metropolita Gdański

Editorial

The appearance of issue XXXVII of “Studia Gdańskie” falls at the beginning of the Jubilee Year of Mercy announced by Pope Francis. Christian teaching about the mercy of God is based above all on the message of God’s Word revealed to human beings and recorded by them on the pages of Holy Scripture. The Bible provides many images and descriptions of events and words which teach us where God shows mercy and what it means that God is merciful.

The Church, as a community of believers, has responded and continues to respond to the gift of the revealed truth of God’s mercy, not only by preaching it but above all by taking advantage of it and by itself practising works of mercy. All the ecclesiastical initiatives undertaken in this area are supported and often inspired by a broad understanding of Christian teaching. The journal “Studia Gdańskie”, whose aim is to promote this teaching by presenting the outcome of research in this field, taking account of the broad humanist context, also strives to serve what we might call the culture of mercy. This is as much the case as ever with the present volume. It contains a collection of articles that contribute to understanding the idea of mercy and the truth of God’s mercy, as well as to noticing the various areas and ways in which it may be practised, such as serving one’s country, ministering spiritually to other people, communication and education.

On 23 February, 2016, His Excellency the Metropolitan Archbishop of Gdańsk, Sławoj Leszek Głódź, celebrated the 25th anniversary of his ordination as bishop. For this reason the Editors of “Studia Gdańskie” have decided to dedicate the present issue of the journal to him. Without the friendly support of the Archbishop, expressed both in material terms and in the encouragement directed towards the journal’s authors, “Studia Gdańskie” could not continue.

Archbishop Sławoj Leszek Głódź was born in 1945, in Bobrówca in Podlasie. He was forced to adjourn his studies at the Białystok Major Seminary in order to carry out military service as part of a clerical company. Two years later he returned to the seminary and was ordained as a priest on 14 June, 1970. After his ordination he worked as a priest in Szudziałów near Białystok as well as among the Polish community in Paris. Here he took up further studies, which he continued at the Catholic University of Lublin and the Gregorian University in Rome, gaining a doctor’s degree in

canon law. After returning to Poland he lectured at the Major Seminary in Białystok and also worked for the Diocesan Curia and the Archbishop's Court. He was Director of Catechetical Studies and also ministered as chaplain to the Białystok branch of "Solidarity".

In 1981 he began work in the Apostolic See, in the Congregation for Oriental Churches and in Vatican Radio. At the same time he also undertook pastoral ministry to Polish emigrants in the camp centre at Pavon.

On 21 January, 1991, Pope John Paul II appointed Fr. Sławoj Leszek Głódź Military Bishop to the Polish Army. His ordination took place at Jasna Góra in Częstochowa on 23 February that year.

By decree of the Holy Father, Bishop Sławoj Leszek was made a consultant to the Congregation for Oriental Churches and a member of the Central Bureau for Pastoral Co-ordination of Military Ordinariates in the Congregation for Bishops.

As Head of the Military Ordinariate in Poland, Bishop Sławoj Leszek Głódź performed countless functions delegated by the Polish Episcopal Conference. Among others, he was placed in charge of pastoral care for Polish Scouts and was a member of the Polish Episcopal Council for Social Affairs and the Council for Polonia and Poles living abroad. He was also a member of the Commission for Permanent Contacts between the Polish and French Episcopates. In 2001 he was made National Chaplain to Combatants and President of the Council for the Media of the Polish Episcopal Conference. Also in 2001, he was elected President of the Bishops' Unit for Pastoral Care of Radio Maria, and was appointed to the Permanent Council of the Polish Episcopal Conference.

In 1991 he received nomination at the hands of the President of the Polish Republic to the rank of brigadier general, and two years later to that of division general. For distinguished service he was also awarded the Polonia Restituta Officers' Cross by the President, and the Polonia Restituta Commander's Cross with the Star of the Order.

On 17 July, 2004, Pope John Paul II raised Bishop Sławoj Leszek Głódź to the dignity of Archbishop *ad personam*, and on 26 August that year appointed him Head of the Warsaw-Praga Diocese. Not quite four years later, on 17 April, 2008, Pope Benedict appointed him Metropolitan Archbishop of Gdańsk.

For almost eight years, His Excellency Sławoj Leszek Głódź has imparted a coherent shape to the Archdiocese of Gdańsk and to all the activities undertaken to spread and strengthen the teaching of Christ. He does all this in accordance with his episcopal motto *Milito pro Christo*, "I fight for Christ", motivated by strong faith and love of God, Church, Country and people. He never spares himself. His pastoral energy mobilises especially his priests to action, setting them an example of pastoral devotion for Christ.

His Excellency Archbishop Sławoj Leszek Głódź, as a man of deep faith and extraordinary energy and inventiveness, a good steward and organiser who can recognise and understand people, first as a priest and then as a bishop, has contributed

and continues to contribute enormously to the life of the Church, to the functioning of its institutions and to Poland's Christian profile.

On behalf of the Editors of *Studia Gdańskie* I express my pride and joy that we can gratefully dedicate the present issue of our journal to His Excellency Archbishop Sławoj Leszek Głódź, our beloved Pastor, on the eve of his silver anniversary.

Fr Grzegorz Szamocki
Editor

ARTYKUŁY

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI

Gdańskie Seminarium Duchowne
Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Symbolika ołtarza w Joz 22,9-34

Streszczenie: Według tradycji biblijnej związanej z osiedleniem się Izraela w Kanaanie, potomkowie Gada i Rubena oraz połowa plemienia Manasses otrzymali na zamieszkanie ziemię na wschód od Jordanu. Tekst Joz 22 podaje, że ci Izraelici udzielili pomocy rodakom w zajmowaniu przyznanej im ziemi zachodniojordańskiej, a następnie wyruszyli, aby zamieszkać na swoim terytorium. Po drodze, nad Jordanem, zbudowali ołtarz. Lud pozostający po stronie zachodniej uznał ten ołtarz za nielegalny oraz za znak buntu i niewierności wobec JHWH, które na wszystkich ściągną gniew i karę Boga.

W rzeczywistości ołtarz nad Jordanem odpowiadał przepisom o ołtarzu dla JHWH. Nie był konkurencją dla ołtarza w centralnym sanktuarium w Szilo. Nie służył do składania ofiar ani żadnego kultu bałwochwalczego. Jako kopia ołtarza w Szilo otrzymał funkcję świadectwa. Miał świadczyć o przynależności plemion zajordańskich do ludu przymierza i o ich lojalności wobec JHWH. Był wyrazem ich troski o narodową i religijną więź i tożsamość.

Słowa kluczowe: Księga Jozuego, Izrael, ołtarz, wierność, tożsamość

Wprowadzenie

W Księdze Jozuego wyróżnia się trzy części. Pierwsza, obejmująca rozdziały 1–12, skupia się na temacie zajęcia przez Izraelitów Ziemi Obiecanej. W części drugiej, w rozdziałach 13–22, są podane informacje o rozdzieleniu wziętej w posiadanie ziemi między izraelskie plemiona. Część trzecia, którą stanowią rozdziały 23 i 24, zawiera mowy pożegnalne Jozuego oraz uwagi o jego śmierci i pogrzebie.

Według świadectwa Lb 32 i Pwt 3 plemiona Gada i Rubena oraz połowa plemienia Manasses otrzymały od Mojżesza pozwolenie na osiedlenie się na terenie na wschód od Jordanu. Warunkiem było udzielenie pomocy pozostałym Izraelitom w zajmowaniu ziemi zachodniojordańskiej (Lb 32,17-22; Pwt 3,18-20).

Joz 22,9-34 opisuje zdarzenie, jakie miało miejsce, gdy potomkowie Rubena i Gada oraz połowa plemienia Manasses wypełnili postawiony im przez Mojżesza warunek. Pomogli rodakom i z błogosławieństwem Jozuego wyruszyli, aby wrócić do ziemi swego zamieszkania. Nad brzegiem Jordanu zbudowali wyglądający okazale ołtarz (22,10). Na wieść o tym cała społeczność Izraelitów postanowiła wyru-

szyc przeciw nim na wojnę (22,11-12). Najpierw jednak wysłali delegację na czele z kapłanem Pinchase, aby rozmówić się, jakby nie było, ze swoimi rodakami. Przy próbie zrozumienia całej sytuacji nasuwają się pytania: Jakie znaczenie dla plemion Rubena i Gada oraz połowy plemienia Manasses miał wzniesiony przez nich ołtarz? Dlaczego pozostali Izraelici odebrali ten ołtarz za powód do wszczęcia wojny?

1. Formy, rodzaje i funkcje ołtarzy w Starym Testamencie

Ołtarze są znane prawie we wszystkich religiach. Według definicji słownikowej ołtarz (łac. *altare*) jest specjalnym miejscem lub konstrukcją przeznaczoną do rytualnego składania ofiar i nawiązywania kontaktu z bóstwem. W przestrzeni wokół ołtarza koncentruje się zawsze kult i komunikuje religijna wspólnota. Na ogół już sam ołtarz uchodzi za miejsce przynależące do sfery boskiej, czyli *sacrum*, i tym samym miejsce wyłączone z otoczenia profanego (*profanum*)¹.

W czasach starożytnych ołtarze wykonywano z różnych materiałów, najczęściej z kamienia. Pod względem formy stanowiły one zawsze jakieś podwyższenie. Konstruowano je w miejscach publicznych – w środku wspólnoty, na szczytach gór, w świątyniach, przed posągami, a także w domach².

W Biblii Hebrajskiej w odniesieniu do ołtarza 403 razy zastosowano termin *mizbēaḥ*, wywodzący się od rdzenia *zbḥ*, któremu przypisuje się znaczenie „zabijać/ubijać na ofiarę”. Słowo *mizbēaḥ* dosłownie oznacza więc miejsce, w którym dokonuje się uboju na ofiarę (*zebāḥ*)³. Ten sam termin *mizbēaḥ* został jednak użyty także w odniesieniu do ołtarza kadzielnego (np. Wj 30,27; 1Krl 6,20; 1Krn 6,34).

Według świadectwa tekstów Starego Przymierza pierwszy ołtarz dla JHWH zbudował Noe (*wajjiben nōaḥ mizbēaḥ lajhwh*) po potopie (Rdz 8,20)⁴. Na nim złożył ofiarę całopalną ze zwierząt⁵.

Patriarchowie wznosili ołtarze w miejscach objawienia Boga lub w miejscach, w których żyli i oddawali Bogu cześć. Abraham zbudował ołtarz w Sychem (Rdz 12,7) oraz między Betel i Ai (Rdz 12,8; 13,4), a Izaak w Beerszebie (Rdz 26,25).

¹ Por. M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 1988, s. 516; A. Szyjewski, *Ołtarz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2010, s. 257; A. Szyjewski, *Ołtarz*, w: *Religia. Encyklopedia*, t. 7, red. T. Gadacz – B. Milerski, Warszawa 2003, s. 411.

² F.V. Reiterer, *Altar*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg - Basel - Wien 2008, s. 23; R.D. Haak, *Altar*, w: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 1, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 165.

³ Ch. Dohmen, מִזְבֵּחַ *mizbeaḥ*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 4, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, Stuttgart 1983, s. 789; L. Koehler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 1, Leiden 1995, s. 534-535; F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Massachusetts 1997, s. 258.

⁴ Istnienie ołtarza można zakładać w Rdz 4,3-5, jakkolwiek nie jest tam wyraźnie wzmiankowany. Zob. np. G.J. Wenham, *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary; 1), Grand Rapids 1987, s. 189.

⁵ Na temat charakteru tej ofiary zob. np. J. Scharbert, *Genesis 1-11* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 5), Würzburg ³1990, s. 92-93; C. Westermann, *Genesis. Teil 2: Gen 4-11* (Biblischer Kommentar. Altes Testament; 1/2), Neukirchen-Vluyn ⁴1999, s. 607-608.

Jakub pierwszy ołtarz ustawił prawdopodobnie w Sychem (Rdz 33,20)⁶. Temu ołtarzowi nadał symboliczną nazwę „Bóg, Bóg Izraela” (’ēl ’elōhé jisrā’ēl). Wyznał w ten sposób, że Bóg stwórca, który nad Jabbokiem zmienił jego imię na „Izrael”, jest jego Bogiem, a domyślnie również Bogiem jego potomków⁷. Inny ołtarz Jakub zbudował w Betel (Rdz 35,1-7). Przynajmniej początkowo ołtarze wzniesione przez patriarchów nie wiązały się zasadniczo ze składaniem ofiar, lecz były raczej pomnikami, pamiątkami doświadczenia obecności Boga w formie teofanii. Zaznaczały trasę wędrówek patriarchów i były również świadectwem ich wiary w Boże obietnice i wdzięczności za nie⁸.

Według Księgi Wyjścia Mojżesz zbudował dwa ołtarze. Pierwszy został wzniesiony w Refidim, po zwycięskiej bitwie Izraelitów z Amalekitami (Wj 17,15). Nie miał on służyć do składania ofiar, lecz pełnić rolę pomnika (*zikkārôn* [por. Wj 17,14]), przypominającego o tym, co Bóg uczynił dla Izraelitów na pustyni. Mojżesz nadał ołtarzowi symboliczną nazwę „JHWH jest moim sztandarem” (*jhw h nissī*), oświadczając w ten sposób, że walka z Amalekitami została przeprowadzona pod egidą JHWH⁹. Drugi ołtarz Mojżesz zbudował u stóp góry Synaj. Ten akt był częścią ceremonii ratyfikacji przymierza (Wj 24,4). Obydwa ołtarze wzniesione przez Mojżesza, wzmiankowane w Księdze Wyjścia, zostały powiązane z przyszłością Izraela, z tym, czego lud JHWH później doświadczył. Zwycięstwo nad Amalekitami, przypominane przez ołtarz w Refidim (Wj 17,14), było zapowiedzią i obrazem sukcesu walk związanych z podbojem Kanaanu. Ołtarz z Wj 24,4, wraz z poleceniami złożenia na nim ofiar (Wj 24,5-8), antycypował złożony system ofiarniczy, o którym informują kolejne rozdziały Księgi Wyjścia¹⁰.

Stary Testament wzmiankuje, że ołtarz dla JHWH (*mizbēaḥ lajhw h*) zbudował także Gedeon (Sdz 6,24). Uczynił to na pamiątkę osobistego spotkania z JHWH. W nawiązaniu do pokrzepiających słów JHWH („Pokój z tobą. Nie bój się!” [*šālôm lekā ’al-tīrā*]), Gedeon nadał ołtarzowi symboliczną nazwę: „JHWH jest pokojem”

⁶ Problem leży w wypowiedzi Rdz 33,18a, która w TM brzmi *wajjābō’ ja’aqōb šālēm ’ir šēkem ’ašer b’e’eres kena’an* (dosł. „i przybył Jakub do Salem, miasta Sychem, które jest w ziemi Kanaan”). Niektórzy tłumacze i komentatorzy idą za wersją Pięcioksięgu Samarytańskiego, który zamiast *šālēm* ma *šālôm*, oddając frazę przez „przybył w pokoju do miasta Sychem”. Zob. np. G.J. Wenham, *Genesis 16–50* (Word Biblical Commentary; 2), Grand Rapids 2000, s. 300; J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament; 1/2), Częstochowa 2014, s. 874-875.

⁷ Por. np. G.J. Wenham, *Genesis 16–50* (Word Biblical Commentary; 2), Grand Rapids 2000, s. 301; N.M. Sarna, *Genesis* (The JPS Torah Commentary; 1), Philadelphia, Pennsylvania 2002, 232.

⁸ Por. B. Hemelsoet, *Altar*, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Einsiedeln 1968, s. 53-54; G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 280.299; R.E. Averbeck, *מִזְבֵּחַ* (*mizbēaḥ*, pl. *מִזְבְּחוֹת*), w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 2, red. W.A. VanGemeren, Grand Rapids, Michigan 1997, s. 882; G.J. Wenham, *Genesis 16–50*, 192; N.M. Sarna, *Genesis*, s. 232.239.

⁹ Por. Ch. Dohmen, *מִזְבֵּחַ* *mizbeaḥ*, s. 793-794; C. Houtman, *Exodus, Vol. 2: Chapters 7:14-19:25* (Historical Commentary on the Old Testament), tł. z holend. S. Woudstra, Kampen 1996, s. 390; P. Enns, *The NIV Application Commentary: Exodus*, Grand Rapids, Michigan 2000, s. 351;

¹⁰ Por. P. Enns, *The NIV Application Commentary: Exodus*, s. 490.

(*yhwh sālôm*). Biblijna tradycja zachowała wspomnienie o zbudowaniu ołtarza dla JHWH również przez wielkich bohaterów religijnej i narodowej historii Izraela jak Samuel (1Sm 7,17), Saul (1Sm 14,35), Dawid (2Sm 24,25), Salomon (1Krl 7,48), czy Eliasz (1Krl 18,32).

Z biblijnych informacji wynika jasno, że ołtarz bywał nie tylko stołem ofiarnym. Często czyniono z niego pomnik. Osoba stawiająca go czyniła z niego znak wyrażający wewnętrzną postawę wobec Boga, nacechowaną wiarą w aktywną obecność Boga w świecie i wdzięcznością za doświadczenie tej obecności. Ołtarz postrzegano zatem niejednokrotnie w wymiarze symbolu, o czym świadczą czasami wspomniane symboliczne nazwy niektórych ołtarzy. Niekiedy w ołtarzu widziano również reprezentację samego Boga (np. Ps 26,6-7; 43,4)¹¹.

Według prawa ołtarza, zamieszczonego w Księdze Wyjścia (20,22-26) na samym początku Księgi Przymierza (Wj 20,22-23,33), ołtarz należało budować z ziemi (*mizbah ʿadāmāh*) lub z kamienia (*mizbah ʿahānīm*). W przypadku ołtarza z ziemi w grę mogła wchodzić ubita ziemia, darnina lub mieszanka ziemi i kamieni. W odniesieniu do ołtarza z kamienia zostało zalecone, aby nie był to kamień ciosany (*gāzīt*), szlifowany, ale naturalny, gdyż przyłożenie do niego dłuta zbezczesciłoby ołtarz (Wj 20,25). Ten przepis mógł mieć na celu zapobieganie rzeźbieniu na ołtarzach boskich symboli lub wizerunków albo też posiadać charakter antykananejski, gdyż Kananejczycy wznosili ołtarze z kamieni obrobionych, oszlifowanych. W poświadczonej w tekście restrykcji mogło jednak chodzić po prostu o zapewnienie nieskażonej, naturalnej jakości ołtarza dla JHWH¹². Zgodnie z prawem ołtarza do ołtarza nie powinny też prowadzić żadne schody, aby nie odkryła się nagość osoby wstępującej (Wj 20,26). Ten zakaz został skierowany najprawdopodobniej przeciwko wprowadzaniu do kultu jakichkolwiek elementów seksualnych¹³.

Teksty biblijne poświadczają, że niektóre ołtarze na górnej powierzchni w czterech rogach miały wystające w górę części nazwane „rogami ołtarza” (*qarnôt ham-mizbēah*). W ramach ceremonii konsekracji bądź przebłagania bywały one pomazywane krwią składanego w ofierze zwierzęcia (np. Wj 29,12; 30,10; Kpł 4,7.18.25;

¹¹ O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Göttingen ⁵1996, s. 127; zob. także G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Vol. I (1-50). Commento e attualizzazione*, Bologna 1997, s. 490; P.C. Craigie, *Psalms 1-50* (Word Biblical Commentary; 19), Grand Rapids, Michigan ²2004, s. 226.

¹² Miszna w *Middoth* 3,4 tłumaczy zakaz ciosania kamienia ołtarzowego za pomocą dłuta następująco: „Żelazo zostało stworzone, aby skracać dni człowieka, natomiast ołtarz został stworzony, aby wydłużać dni człowieka. Nie przystoi więc wymachiwać tym, co skraca [życie] nad tym, co życie wydłuża” – za L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, t. 12, Frankfurt am Main 1996, 325. Zob. także np. E. Robertson, *The Altar of Earth* (Ex 20,24-26), „The Journal of Jewish Studies” 1/1 (1948-1949), s. 18-20; D. Conrad, *Studien zum Altargesetz: Ex 20:24-26*, Marburg 1968, s. 21-23; B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (The Old Testament Library), Louisville 1976, s. 466; N.M. Sarna, *Exodus* (The JPS Torah Commentary; 2), Philadelphia, Pennsylvania 1991, s. 116-117.

¹³ Zob. np. B.S. Childs, *The Book of Exodus*, s. 466-467; J. Scharbert, *Exodus* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 24), Würzburg 1989, s. 87-88.

8,15; Ez 43,20). Geneza i znaczenie rogów ołtarza nie są do końca znane. Pierwotnie mogły być traktowane głównie jako ozdoba ołtarza oraz pełnić funkcję praktyczną przy składaniu ofiar. Niekiedy uważano je również za elementy maseb, które z biegiem czasu były coraz bardziej przybliżane do ołtarza, aż ostatecznie zostały umiejscowione na jego rogach. Jako takie symbolizowały Bożą obecność. Przypisywano im szczególną świętość. Wskutek tego stawały się niekiedy celem świątecznej procesji (np. Ps 118,27). Przy nich człowiek szukający ratunku znajdował azyl. Gdy się uchwycił rogów ołtarza, wchodził pod ochronę samego Boga (1Krl 1,50; 2,28; por Wj 21,13-14). Odrąbanie zaś rogów oznaczało zniszczenie ołtarza i sanktuarium (Am 3,14)¹⁴.

Przepisy o sanktuarium pustynnym nakazywały sporządzić ołtarz do składania ofiar całopalnych, ustawiając go przed wejściem do Namiotu Spotkania (Wj 27,1-8; 40,6), i drugi do spalania kadzidła, który miał stać przed zasłoną wiszącą przed Arką (Wj 30,1-6; 40,5). Obydwa ołtarze stały również w świątyni Salomona. Ołtarz całopaleń z nieciosanych kamieni, przykryty brązem, stał przed przybytkiem (2Krl 16,14), a ołtarz kadzenia w miejscu świętym (1Krl 6,20). Podobnie sprawa tych ołtarzy wyglądała w tzw. drugiej świątyni, aż do jej zburzenia przez Tytusa w 70 r. po Chr. (Ezd 3,1-3; 1Mch 1,21; 4,44-47.49; Łk 1,8-11)¹⁵.

2. Starotestamentowe przepisy o miejscu i ilości ołtarzy

Prawo ołtarza w Wj 20,22-26 reguluje także kwestię miejsca stawiania ołtarza do składania ofiar. Należało to czynić „w każdym miejscu” (*b^qkol-hammāqôm*), gdzie JHWH będzie kazał wspominać swoje imię (20,24b). Zgodnie z tym przepisem prawnie dozwolone było więc wznoszenie ołtarza w wielu różnych miejscach, które JHWH usankcjonował poprzez teofanię lub w inny sposób¹⁶. Przykładem ołtarza spełniającego te wymogi jest wspomniany już ołtarz zbudowany przez Mojżesza u stóp góry Synaj (Wj 24,4) oraz ołtarz zbudowany przez Eliasza na górze Karmel (1Krl 18,30-39). W jednym i drugim przypadku ze złożeniem ofiary na ołtarzu wiązało się doświadczenie obecności i błogosławieństwa Boga JHWH.

Instrukcje prawa ołtarza w Wj 20,24-26 (ołtarz ma być z kamieni nieciosanych,

¹⁴ E. Robertson, *The Altar of Earth (Ex 20,24-26)*, s. 18-21; Ch. Dohmen, מִזְבֵּחַ *mizbeaḥ*, s. 799-800; B. Kedar-Kopfstein, מִזְבֵּחַ *qæræn*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 7, red. H. Ringgren – H.-J. Fabry, Stuttgart 1993, 185-186; O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 128; H. Simian-Yofre, *Amos. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento; 15), Milano 2002, 76; L.C. Allen, *Psalms 101-150, Revised* (Word Biblical Commentary; 21), Grand Rapids, Michigan 2002, s. 167-168.

¹⁵ Więcej zob. np. R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, tł. J. McHugh, London 1994, 409-413.

¹⁶ Pięcioksiąg Samarytański w Wj 20,24b opuszcza *b^qkol* („w każdym”) i ma tylko *bammāqôm* („w miejscu”). Prawdopodobnie chce w ten sposób wskazać, że - zgodnie z samarytańską tradycją - legalny był tylko ołtarz na górze Garizim. Zob. np. B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (The Old Testament Library), Louisville 1976, s. 447; J. Scharbert, *Exodus* (Die Neue Echter Bibel; 24), Würzburg 1989, s. 87; R.E. Averbeck, מִזְבֵּחַ (*mizbēaḥ*, pl. מִזְבְּחֹת), s. 884.

bez schodów, w miejscu, w którym JHWH będzie kazał wspominać swoje imię) wyrażają pośrednio troskę o wyłączność kultu JHWH, na czym wyraźnie skupiają się pierwsze sformułowania tego prawa w 20,22-23. To samo pragnienie towarzyszyło z pewnością formułowaniu innych przepisów o ołtarzach, ofiarach i kulcie, jak i o przeprowadzaniu religijnych reform. Świadczyć o tym mogą pierwsze normy Kodeksu Świętości (Kpł 17-26), nakazujące zabijanie zwierząt i składanie ich w ofierze na jednym ołtarzu zlokalizowanym przed wejściem do Namiotu Spotkania (Kpł 17,1-9), oraz deuteronomiczne prawo z Pwt 12, które Izraelici mają przestrzegać po wejściu do Ziemi Obiecanej. W Pwt 12,5-14 został wyrażony jednoznaczny nakaz składania ofiar tylko na jednym miejscu, które JHWH Bóg wybierze „na mieszkanie dla imienia swego” (w. 11). Jeden ołtarz w miejscu wybranym przez JHWH miał być opozycją do licznych ołtarzy w różnych miejscach, na których składano ofiary bogom w ramach kultu kananejskiego¹⁷.

Sprawa centralizacji kultu ofiarniczego poruszona w Pwt 12 stanowi trudność interpretacyjną. Chodzi zwłaszcza o rozbieżność pomiędzy wypowiedziami z Pwt 12,5.14, zalecającymi składanie ofiar tylko na jednym miejscu, a przepisem z Wj 20,24, dopuszczającym wiele ołtarzy i w różnych miejscach. W historii badań tego problemu pojawiły się różne propozycje jego rozwiązania. J. Wellhausen dostrzegł w prawie z Wj 20,24 odzwierciedlenie pierwszego, pre-profetycznego okresu historii kultu, natomiast w regulacjach z Pwt 12 świadectwo drugiego okresu zmagani i przeobrażeń w tym zakresie¹⁸.

Znany jest pogląd, który przepisy z Pwt 12 łączy z centralizacją kultu w czasach króla Jozjasza (641-609 przed Chr.). Izraelici mieli zniszczyć liczne ołtarze istniejące dotąd na ich terytorium i cały kult ograniczyć do jednego miejsca i jednego ołtarza w Jerozolimie¹⁹. Niektórzy badacze, reprezentując stanowisko bardziej konserwatywne, utrzymują, że sformułowania Pwt 12 sięgają czasów na długo przed Jozjaszem i jako takie antycypują ustanowienie centralnego sanktuarium w Jerozolimie, gdy Izrael osiadł w Ziemi Obiecanej i Bóg udzieli mu „pokoju ze strony wszystkich okolicznych wrogów” (Pwt 12,10). Taka sytuacja miałaby mieć miejsce od czasów Salomona. Izraelski kult religijny miałby odtąd skupiać się wokół ołtarza świątyni jerozolimskiej (2Krl 22-23).²⁰ Inni komentatorzy łagodzą nieco powyższy pogląd. Dopuszczają wprawdzie, że prawo z Pwt 12 ma w perspektywie ustanowie-

¹⁷ Zob. np. B.A. Levine, *Leviticus* (The JPS Torah Commentary; 3), Philadelphia, Pennsylvania 1989, s. 111-112; R.S. Hess, *Leviticus*, w: *The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition, Vol. 1: Genesis-Leviticus*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2008, s. 731-733; M.A. Grisanti, *Deuteronomy*, w: *The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition, Vol. 2: Numbers-Ruth*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2012, s. 614.

¹⁸ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Gloucester, Massachusetts 1973, s. 30-33.

¹⁹ Zob. np. S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. International Critical Commentary*, Edinburgh 1901, s. 140-145; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11* (Anchor Bible), New York 1991, s. 76-77; M.A. Grisanti, *Deuteronomy*, s. 616-617.

²⁰ Np. T. Longman III, *Immanuel in Our Place: Seeing Christ in Israel's Worship* (The Gospel According to the Old Testament), Phillipsburg, New Jersey 2001, s. 39-45;

nie jedyne sanktuarium w Jerozolimie, jednak zaleca, aby do tego czasu ofiary dla JHWH były składane w jednym zaaprobowanym miejscu i na jednym ołtarzu w danym czasie. Zgodnie z tak rozumianym prawem wraz z przenoszeniem przybytku z miejsca na miejsce jego nowa lokalizacja stawała się owym jedynym akceptowanym miejscem składania ofiar w ramach kultu JHWH²¹.

Postrzeganiu Pwt 12 jako zapisu norm mówiących o jednym centralnym sanktuarium z ołtarzem, które we wczesnej historii Izraela mogło się znajdować w jednym, chociaż różnie określanym miejscu, a od czasów Salomona jego rolę przejęła jerozolimską świątynia, nie sprzyjają jednak informacje z następujących po Pwt 12 biblijnych narracji. Wynika z nich, że Izraelici okazjonalnie składali ofiary (bez boskiego potępienia) także poza głównym miejscem kultu danego czasu (np. Joz 8,30-35; Sdz 2,5; 6,26; 13,16-23; 1Sm 6,14-15; 2Sm 6,13) i to również, gdy już istniała świątynia jerozolimską (np. 1Krl 18,30-38)²².

Jako mocno zasadna jawi się opinia, że w prawnych zaleceniach z Pwt 12 chodzi nie tyle o ilość legalnych miejsc dla ołtarza i ofiarniczego kultu albo o lokalizację właściwego ku temu miejsca, co raczej o jego rodzaj, charakter i naturę. Pwt 12 komunikuje głównie to, że dla ludu przymierza legalne dla stawiania ołtarza jest tylko takie miejsce, które sam JHWH wybiera i które jest poświęcone dla kultu JHWH. Rzeczywistym celem przepisów w Pwt 12 jest przede wszystkim usunięcie bałwochwalstwa i ochrona przed religijnym synkretyzmem²³.

Wielość ołtarzy dla JHWH w tym samym czasie sugeruje wypowiedź z 1Sm 7,17 i z 1Krl 19,10. Według prawa podanego w Pwt 16,21 dozwolona jest budowa ołtarza Boga JHWH w różnych miejscach, jednak trzeba przy tym strzec się przed bałwochwalstwem i religijnym synkretyzmem.

W Pwt 27,4-7 JHWH poleca zbudowanie ołtarza na górze Ebal, w pobliżu Sychem, co świadczy o kontynuacji legalizacji rodzaju ołtarza opisanego w Wj 20,24-26. Nieprzypadkowe jest też miejsce, w którym Izraelici mają zbudować ołtarz, gdy przejdą Jordan (Pwt 27,4). Sychem, leżące między górami Ebal i Gari-zim, było pierwszym miejscem, w którym Abraham zbudował ołtarz, po tym jak ukazał mu się tam JHWH i „rzekł: Twojemu potomstwu oddaję właśnie tę ziemię” (Rdz 12,7). Izraelici, budując ołtarz na górze Ebal, wyrazili symbolicznie, że wzięli w posiadanie ziemię obiecaną im od czasów Abrahama, uznając, że jest to ziemia

²¹ Np. J. Thompson, *Deuteronomy*, Downers Grove, Illinois 1974, s. 166-167; P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, Michigan 1976, s. 217; J. Ridderbos, *Deuteronomy. Bible Student's Commentary*, tr. E.M. van der Maas, Grand Rapids, Michigan 1984, 153-155. J.G. McConville, *Time, Place and the Deuteronomical Altar-Law*, w: *Time and Place in Deuteronomy* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series; 179), red. J.G. McConville – J.G. Millar, Sheffield 1994, s. 120-121; J.G. McConville, *Deuteronomy* (Apollos Old Testament Commentary; 5), Downers Grove, Illinois 2002, s. 220.

²² Por. M.A. Grisanti, *Deuteronomy*, s. 614-615

²³ Więcej zob. J. Neihaus, *The Central Sanctuary: Where and When?*, „Tyndale Bulletin” 43/1 (1992), s. 5-20; G. Wenham, *Deuteronomy and the Central Sanctuary*, „Tyndale Bulletin” 22 (1971), s. 109-116; E.H. Merrill, *Deuteronomy* (The New American Commentary; 4), Nashville, Tennessee 1994, s. 223-224; M.A. Grisanti, *Deuteronomy*, s. 615.617.

JHWH, ziemia Jego obecności; miejsce, gdzie JHWH polecił wspominać swoje imię (por. Wj 20,24b)²⁴. Każdy podobny, pojedynczy ołtarz zbudowany przez Izraelitów w Ziemi Obiecanej był dla JHWH jednym z głównych środków do ustanowienia swojego imienia na tej ziemi. JHWH, poprzez umieszczenie swojego imienia na akceptowalnym miejscu kultu, demonstrował, że jest właścicielem tego miejsca i jako najwyższy władca i właściciel Ziemi Obiecanej może wyznaczać miejsce dla siebie²⁵. Dla Izraelitów zbudowanie ołtarza w miejscu „wskazanym” przez JHWH mogło więc wyrażać symbolicznie również ich prawo do ziemi, na której ołtarz został zbudowany, a także ich uznanie, że głównym właścicielem tej ziemi jest JHWH, tam obecny i tam doświadczony.

3. Nieporozumienie związane z ołtarzem z Joz 22,9-34

Według opowiadania z Joz 22,9-34 synowie Rubena, synowie Gada i połowa plemienia Manasses wyruszyli z Szilo, aby udać się do ziemi Gilead (22,9). Szilo, po zajęciu przez Izraelitów ziemi Kanaan, zaczęło pełnić rolę centrum kultowego. Tam powstało sanktuarium z Namiotem Spotkania i ołtarzem do składania ofiar (Joz 18,1.8-10). Gdy Rubenici, Gadyci i połowa plemienia Manasses, zmierzając do Gileadu, „przybyli w okolice Jordanu, które są w ziemi Kanaan (*'el-g'elilôt hajjardēn 'ašer be'eres kēnā'an*), zbudowali ... tam ołtarz przy Jordanie, ołtarz wielki z wyglądu (*jibnū ... šām mizbēah 'al-hajjardēn mizbēah gādōl lemar'eh*),” (Joz 22,10). Dalej tekst biblijny informuje o usłyszeniu przez pozostałych Izraelitów, że ów ołtarz zbudowano – dosłownie – „na przedzie ziemi Kanaan, w okolicach Jordanu, po stronie synów Izraela (*'el-mūl 'eres kēnā'an 'el-g'elilôt hajjardēn 'el- 'ēber bene' jisrā'ēl*)” (Joz 22,11), i o ich postanowieniu wyruszenia na wojnę przeciw plemionom zajordańskim (Joz 22,12).

Nieemożliwe jest dokładne wskazanie miejsca, w którym zajordańskie plemiona Izraela zbudowały wspomniany ołtarz. Zacytowany wyżej tekst informuje jedynie, że było to w ziemi Kanaan, na jej przedzie, przy Jordanie, po stronie synów Izraela (22,10-11), czyli należy przyjąć, że po stronie zachodniej²⁶. Gilead, do którego owe dwa i pół plemiona izraelskie zmierzały, aby się tam osiedlić, znajdował się natomiast na wschód od Jordanu.

U podstaw wspomnianego w Joz 22 problemu z ołtarzem leżał z pewnością religijno-polityczny status Gileadu. Chodzi bowiem o to, czy ziemia, na której osiedli-

²⁴ Podobnie np. R.E. Averbeck, מִזְבְּחַת (mizbēah, pl. מִזְבְּחוֹת), s. 887.

²⁵ Tak np. P.T. Vogt, *Religious Concepts in the Theology of Deuteronomy: A Re-Appraisal of Deuteronomical Theology and the Significance of Torah*, dysertacja doktorska - University of Gloucestershire, 2003, s. 183. Zob. także D.I. Block, *The NIV Application Commentary: Deuteronomy*, Grand Rapids, Michigan 2012, s. 306; M.A. Grisanti, *Deuteronomy*, s. 615.

²⁶ Pogląd N.H. Snaith'a (*The Altar at Gilgal: Joshua XXII 23-29*, „Vetus Testamentum” 28/3 [1978], s. 330-335), że miejscem tym było Gilgal, trudno podtrzymać. Gilgal otrzymało bowiem swój religijny status tuż po przejściu Izraelitów przez Jordan (Joz 3-4). Por. V. Fritz, *Das Buch Josua* (Handbuch zum Alten Testament; 1/7), Tübingen 1994, s. 222.

ło się plemię Rubena, Gada i połowa plemienia Manasses, była Ziemią Obiecaną Izraela.

W tekstach biblijnych można dostrzec świadectwo trzech koncepcji odnośnie granic Ziemi Obiecanej. Podejście historyczno-krytyczne pozwala powiązać każdą z nich z jakimś okresem i nurtem w religijnej historii Izraela. Według jednej z tych koncepcji, całe Zajordanie było darem JHWH dla Izraela. W wypowiedziach, które o tym mówią, można dostrzec jednak pewne niuanse. Ziemię na zachód od Jordanu dał Izraelitom JHWH i to „jako dziedzictwo” (*b^enaḥ^alāh*) (np. Lb 26,53; 34,2; 36,2; por. Pwt 12,10; Joz 1,2-3.6.11). Z kolei dającym ziemię transjordańską jest zasadniczo Mojżesz (Lb 32,33; Pwt 3,12b-13a.15-17), jakkolwiek nie ma tu mowy o dawaniu na dziedzictwo (*b^enaḥ^alāh*). Jeżeli zaś tekst podaje, że dającym tę ziemię jest JHWH, to nie dopowiada, że daje na dziedzictwo (*b^enaḥ^alāh*), lecz że daje do dyspozycji, dosłownie „w rękę” (*b^ejād*) Mojżesza (Lb 21,34; 2,24; 3,2) i Izraelitów (Pwt 3,3). Wynika stąd, iż status ziemi transjordańskiej zasadzał się nie tylko na tym, że była ona darem Boga, lecz zależał również od tego, co obdarowani z tą ziemią zrobili, jaki nadali jej charakter, czyli jaka była ich ręka wobec tej ziemi. Ta koncepcja mogła się znaleźć już w najstarszym materiale deuteronomistycznym - czasów Jozjasza i odzwierciedlać ideał rozciągłości państwa izraelskiego lub tradycje mówiące o jego zakresie przed jego podziałem²⁷.

Według innej koncepcji wschodnia granica Ziemi Obiecanej przebiegała wzdłuż Jordanu. Przed przyjściem Izraelitów Transjordania należała do Moabitów i Ammonitów, krewnych ludu izraelskiego, potomków Lota i Ezawa (Rdz 13; 19,30-38). Tę ziemię przywłaszczył sobie siłą Sichon, król Amorytów. Bóg JHWH dał Izraelitom do dyspozycji, dosłownie „w rękę” (*b^ejād*), zarówno Sichona jak i zagarniętą przez niego ziemię (Pwt 2,24.30-33.36). Izraelici weszli więc w posiadanie Transjordanii na zasadzie „prawa do podboju”. Ziemią na dziedzictwo dla Izraela była zaś ziemia na zachód od Jordanu. Ostatecznie w niej spoczął przybytek JHWH i stała się ona ziemią Jego obecności (Joz 22,19). Powyższy pogląd przypisuje się kręgom kapłańskim i deuteronomistycznym okresu wygnania babilońskiego²⁸.

Trzecia koncepcja jest właściwie kombinacją dwóch poprzednich. Według niej południowo-wschodnia granica Ziemi Obiecanej biegła wzdłuż potoku Jabbok i dalej na południe wzdłuż Jordanu. Argumentem za takim poglądem może być między innymi wzmianka, że Izraelici nie prosili Oga, króla Baszanu, o możliwość przejścia

²⁷ Por. M. Weinfeld, *The Extent of the Promised Land – the Status of Transjordan*, w: *Das Land Israel in biblischer Zeit* (Göttinger theologische Arbeiten; 25), red. G. Strecker, Göttingen 1983, s. 23-24; G. Szamocki, *Hebrajskie wyrażenie be-/le-nachala („jako dziedzictwo”) i be-jad („w rękę”) w odniesieniu do Bożego daru ziemi dla Izraela*, „Przegląd Religioznawczy” 217/3 (2005), s. 3-8; G. Szamocki, *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1-5,1)*. *Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011, s. 254.

²⁸ M. Ottosson, *Gilead: Tradition and History* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series; 3), Lund 1969, s. 240-241; Seebass, H., „*Holy*” *Land in the Old Testament: Numbers and Joshua*, „Vetus Testamentum” 56/1 (2006), s. 92-104; G. Szamocki, *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1-5,1)*. *Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011, s. 254.258.

przez jego kraj. On nie leżał na trasie ich wędrówki do Kanaanu. Mimo to poszli w kierunku Baszanu, pobili Oga i wzięli w posiadanie jego ziemię (Lb 21,34-35; Pwt 3,2-3). Takie działanie z pewnością opóźniło wkroczenie na ziemie zachodniojordańskie. Znajduje ono jednak uzasadnienie w traktowaniu Baszanu za część Ziemi Obiecanej. Podbój Baszanu był wówczas pierwszym etapem zajmowania przez Izraelitów przeznaczonej im ziemi. Jeszcze innego argumentu dla koncepcji południowo-wschodniej granicy Ziemi Obiecanej wzdłuż Jabboku i południowej części Jordanu, dostarcza historia Jakuba. Po opisanym w Rdz 33 spotkaniu z Ezawem nad rzeką Jabbok, Jakub nie szedł już dalej na południe, lecz najpierw zatrzymał się w Sukkot (nad Jabbokiem od północy), a potem przekroczył Jordan i udał się do Sychem. Odpowiada to pogładowi, że Jakubowi i jego potomstwu zostały dane ziemie na północ od Jabboku i na zachód od Jordanu. Taka koncepcja może pochodzić od tzw. późnego deuteronomisty, działającego w czasach perskich, gdy potok Jabbok stanowił granicę pomiędzy Gileadem i Ammonem – prowincjami satrapii zwanej Transeufrateą²⁹.

Według Joz 22,4 dla dwóch i pół z izraelskich plemion Transjordanii stała się ziemią ich własności (*'eres 'ahuzzāh*), którą dał im Mojżesz. Wszyscy Izraelici o tym wiedzieli. Wszyscy jednak mieli także świadomość, że nie jest to „ziemia własności JHWH, w której spoczął przybytek JHWH” (*'eres 'ahuzzat jhwh 'asher sākan-šām miškan jhwh*) (Joz 22,19). Właśnie z tego powodu w opinii plemion zachodniojordańskich Transjordanii uchodziła za ziemię nieczystą (*tēmē'āh*). Wyrazili to zachodniojordańscy posłańcy, gdy przybyli do owych dwóch i pół plemion, którzy zbudowali ołtarz nad Jordanem (Joz 22,19).

Dla Izraelitów osiedlonych na zachód od Jordanu postawienie tego ołtarza wielkiego z wyglądu (*mizbēah gādōl lēmar'eh*) poza tym, który był w Szilo, stało się powodem ich niepokoju i oburzenia, a nawet skłoniło do podjęcia decyzji o wszczęciu wojny przeciwko rodakom, którzy ten ołtarz zbudowali. Miejsce tego ołtarza nie zostało wskazane przez JHWH po to, aby akurat tam wspominać Jego imię (por. Wj 20,24). Wybrali je sami budowniczy ołtarza.

Według opisu biblijnego plemiona zachodniojordańskie uznały ów ołtarz, zbudowany nad Jordanem, za wyraz niewierności i buntu przeciw JHWH (Joz 22,16.18.19.22.30). Dla mówienia o niewierności w tekście hebrajskim Joz 22 jest użyta rzeczownikowa i czasownikowa forma od rdzenia *m'ł*. W Biblii Hebrajskiej pochodzące od niego słowa są stosowane na oznaczenie niewierności wobec Boga lub człowieka, powstałej wskutek naruszenia relacji nacechowanej zaufaniem (np. Kpł 5,15.21; Lb 5,6.11-31; Ez 14,13-30). W sferze sakralno-prawnej wiązało się to z wykroczeniem przeciw kultowej czystości, a ta była konieczna dla zachowania religijnej tożsamości. Czyny określane jako *ma'al* są zestawiane z nieprawo-

²⁹ J.B. Pritchard (red.), *Wielki atlas biblijny*, t. T. Mieszkowski, Warszawa 1997, s. 90-91; C.G. den Hertog, *Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung Joz 22*, w: *Saxa Loquentur. Studien zur Archäologie Palästinas / Israels*, Fs. V. Fritz, red. C.G. den Hertog – U. Hübner – S. Münger, Münster 2003, s. 78-80; G. Szamocki, *Przejście Izraelitów przez Jordan*, s. 252-253.259.

ścią, bezbożnością i grzechem. Zasługiwały na Bożą karę, niekiedy również na karę śmierci (zob. np. Joz 7,1; Ez 18,24). W 1Krn 5,25-26 jest wzmianka, że Rubenici, Gadyci i Manassyci popełniali *ma'al*, oddając się nierządowi z bogami ludów, które Bóg przed nimi wytracił. *Ma'al* było więc odwróceniem się od Boga, wykroczeniem niszczącym relacje z Nim (np. 2Krn 29,6; por. 1Krn 10,13). Termin *ma'al* oznacza także wtargnięcie człowieka w sferę Boga oraz zamach na Jego własność i prerogatywy (np. Joz 7,1; 2Krn 26,16-18)³⁰.

W klasyfikowaniu zbudowania ołtarza nad Jordanem w kategoriach „buntu” tekst hebrajski Joz 22 używa czasownika *mārad*. W innych miejscach Biblii Hebrajskiej znalazł on zastosowanie zarówno w kontekście profanym jak i religijnym. W pierwszym przypadku został użyty na określenie próby wyrwania się z politycznej zależności, dla uzyskania politycznej niezależności i samodzielności (np. Rdz 14,4; 2Krl 18,7; Ne 2,19; Ez 17,15). W kontekście teologicznym, religijnym oznacza próbę wyzwolenia się spod determinującej wszystko władzy Boga poprzez opieranie się JHWH i odwracanie się od Niego (np. Lb 14,9; Ne 9,26; Ez 2,3; 20,38; Dn 9,5)³¹.

Zbudowanie ołtarza nad Jordanem, w miejscu, którego nie wskazał JHWH - teofanią lub jakimś szczególnym działaniem, w miejscu innym niż centralne sanktuarium w Szilo, przez ludzi z plemion zachodniojordańskich zostało odebrane jako burzenie relacji z JHWH, a nawet odwracanie się od Niego. Takie postępowanie uznano za przekroczenie granic wolności ludzkiego działania i zamach na sferę działalności Boga. Dostrzeżono w nim rodzaj deklaracji niezależności od JHWH i znak oddalenia się od Niego³².

Kapłan Pinchas, który stał na czele delegacji zachodniojordańskiej, zbudowanie owego ołtarza porównał do dwóch grzesznych epizodów z przeszłości Izraela: do rozpustnego i bałwochwalczego postępowania niektórych Izraelitów w Peor (Lb 25), gdzie – jak podaje tekst biblijny – Izraelici zaczęli uprawiać nierząd z Moabitkami, a one nakłaniały lud do brania udziału w ofiarach składanych ich bożkom (Lb 25,1-2), oraz do grzechu Akana, który sprzeniewierzył się prawu cheremu przy zajmowaniu Jerycha, zabierając dla siebie z dóbr poświęconych dla JHWH (Joz 7).

³⁰ Zob. np. H. Ringgren, מַעַל *ma'al*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. IV, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H-J. Fabry, Stuttgart 1984, s. 1039-1041; V. Fritz, *Das Buch Josua*, s. 223; R. Wakely, מַעַל (*mā'al*), w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 2, red. W.A. VanGemeren, Grand Rapids, Michigan 1997, s. 1012-1015; H.M. Dallaré, *Joshua*, w: *The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition, Vol. 2: Numbers-Ruth*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2012, s. 1027; T.C. Butler, *Joshua 1-12* (Word Biblical Commentary; 7A), Grand Rapids, Michigan 2014, s. 405; T.C. Butler, *Joshua 13-24* (Word Biblical Commentary; 7B), Grand Rapids, Michigan 2014, s. 259.

³¹ Zob. L. Schwienhorst, מָרַד *mārad*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. V, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H-J. Fabry, Stuttgart 1984, s. 1-6; R. Knierim, מָרַד *mrd*, *sich auflehnen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh 1994, s. 925-928.

³² Por. V. Fritz, *Das Buch Josua*, s. 223; J.F.D. Creach, *Joshua* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville 2003, s. 110.

W jednym i drugim przypadku grzech spowodował gniew Boga na cały lud, a kara dotknęła dużą część Izraela – na podobieństwo plagi. W jednym i drugim przypadku grzech jawi się jako duchowa infekcja, ściągająca winę na całą społeczność³³.

Plemiona zachodniojordańskie czuły narodową więź z budowniczymi ołtarza. Pinchas wyraził więc obawy przed strasznymi konsekwencjami, jakie groziły całemu narodowi. Z poczucia narodowej jedności musiała też wynikać jego propozycja, aby owe zajordańskie plemiona zamieszkały również w kraju po zachodniej stronie Jordanu (Joz 22,19).

4. Ostateczne rozumienie ołtarza z Joz 22,9-34

Z biblijnego zapisu Joz 22,21-29 wynika, że plemiona Rubena, Gada i połowa plemienia Manassesu zbudowany przez siebie ołtarz postrzegały inaczej niż ludzie z plemion zachodniojordańskich, reprezentowanych przez kapłana Pinchasa i dziecięciu książąt. W odpowiedzi na usłyszane zarzuty potomkowie Rubena, Gada i połowa plemienia Manassesu zapewnili, że zbudowanie ołtarza nad Jordanem nie było ani buntem (*mered*), ani niewiernością (*ma'al*) względem Boga JHWH. Nie wyrażało wypowiedzenia lojalności wobec JHWH i odwrócenia się od Niego. Ich zamiarem nie było wzniesienie ołtarza do całopaleń i innych ofiar, lecz jako świadectwo pomiędzy nimi a plemionami zachodniojordańskimi.

Potomkowie Rubena, Gada i połowa plemienia Manassesu rzeczywiście nie zbudowali ołtarza na wschód od Jordanu, w ziemi, która dla części Izraelitów mogła uchodzić za nieczystą. Postawili go natomiast na zachodnim brzegu rzeki Jordan, w ziemi „własności JHWH, w której spoczął przybytek JHWH” (Joz 22,19). Ołtarz nad Jordanem, według intencji jego budowniczych, nie miał być konkurencją dla ołtarza w centralnym sanktuarium w Szilo. Nie został zbudowany dla składania na nim ofiar i odwracania ludu od JHWH (Joz 22,23). Nie był też ołtarzem wzniesionym dla sprawowania kultu ku czci innych bogów. Wprost przeciwnie. Głównym powodem jego postawienia była właśnie wiara w JHWH i poczucie braterstwa z tymi, którzy osiedlili się na zachód od Jordanu. Z nich płynęła potrzeba zagwarantowania sobie możliwości udziału w kulcie w sanktuarium centralnym. Wprawdzie owe dwa i pół z izraelskich plemion uznało Transjordanię za ziemię otrzymaną od Boga na zamieszkanie, to jednak religijną i narodową więź ze współbraćmi po zachodniej stronie rzeki pragnęli odnawiać poprzez regularne przekraczanie Jordanu dla służby Bogu JHWH przy ołtarzu w kraju, który – również w ich przekonaniu – był Jego własnością. Zbudowany nad Jordanem ołtarz miał to pragnienie wyrażać³⁴.

Sami budowniczy ołtarza uznali swoje dzieło tylko za kopię, podobiznę ołtarza JHWH (*tabnūt mizbah jhwh*) (Joz 22,28). Według wzoru i projektu wskazanego

³³ Por. J.F.D. Creach, *Joshua*, s. 110-111.

³⁴ Tak. np. M.H. Woudstra, *The Book of Joshua* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, Michigan 1981, s. 327-328; J.L. Sicre, *Giosuè*, tł. z hiszp. P. Bernardini – M. Bernardini (Commenti biblici), Roma 2004, s. 374.

przez Boga (Wj 25,9.40) zostało zbudowane sanktuarium w Szilo – jego przybytek z ołtarzem, służące do oddawania czci Bogu JHWH przez całego Izraela. Ołtarz nad Jordanem był tylko kopią tamtejszego ołtarza³⁵. Został zbudowany „nie na całopalenia lub żertwy, lecz jako świadectwo” (*lō' le'ōlāh w'elō' lezebah kî- 'ēd hū'*) między potomkami Izraela osiedlonymi po wschodniej i zachodniej stronie Jordanu (Joz 22,28).

Według potomków Rubena, Gada i połowy plemienia Manassesu zbudowany przez nich ołtarz nie był wyrazem buntu i apostazji, lecz znakiem wiary w Boga JHWH, gotowości i pragnienia trwania w przymierzu, które JHWH zawarł z ich przodkami, służby Bogu oraz lojalności i posłuszeństwa Bożemu prawu. Dla plemion zajordańskich ołtarz nad Jordanem miał być znakiem ich troski o religijną i narodową tożsamość oraz symbolem ich religijnej i narodowej więzi z braćmi zamieszkałymi na zachód od Jordanu. Dla przyszłych pokoleń z plemion wschodnio- i zachodniojordańskich miał on być świadectwem, że wszystkie dzieci przymierza mają takie samo prawo do uczestnictwa w kulcie Boga JHWH³⁶.

Delegacja plemion zachodniojordańskich, na czele z kapłanem Pinchusem, zaakceptowała koncepcję ołtarza zaprezentowaną przez plemię Rubena i Gada oraz połowę plemienia Manassesu. Zbudowany przez nich ołtarz przestał już pobudzać do braterskiej wojny. Wszyscy przyznali, że ołtarz nie jest tylko stołem do składania ofiar, lecz może być także symbolem obecności Boga pośród swego ludu oraz znakiem identyfikacyjnym społeczności Bogu poświęconej. Ołtarz, który początkowo był powodem niepokoju i sporu, ostatecznie stał się narzędziem rekoncylacji ludu wierzącego w tego samego Boga³⁷. Taką rolę mógł pełnić ponieważ uznano go za świadectwo, że JHWH jest Bogiem (*'ēd ... kî jhwh ha'elōhim*) (Joz 22,34).

Zakończenie

Ostatnia redakcja biblijnego opowiadania o epizodzie z ołtarzem nad Jordanem (Joz 22,9-34) nastąpiła najprawdopodobniej w Jerozolimie po wygnaniu babilońskim, w okresie perskim. Społeczność Judejczyków odradzała się religijnie i narodowo. Stawiano wówczas pytania: Kto właściwie należy do ludu Bożego? Kto jest adresatem Bożego błogosławieństwa i kto spadkobiercą obietnic Boga JHWH? Wy-

³⁵ Tak. np. R.S. Hess, *Giosuè. Introduzione e commentario* (Commentari ai libri dell' Antico Testamento), tł. z ang. E. Grosso, Roma 2006, s. 405. Zob. także L. Koehler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 2, Leiden 1995, s. 1554; F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Massachusetts 1997, s. 125; T.C. Butler, *Joshua 13–24*, s. 262.

³⁶ Zob. np. J.A. Soggin, *Joshua. A Commentary* (Old Testament Library), tł. z fran. R.A. Wilson, London 1988, s. 214; B.K. Waltke, *Joshua*, w: *New Bible Commentary: 21st Century Edition*, red. D.A. Carson i in., Leicester 1994, s. 256; H.M. Dallaire, *Joshua*, s. 1029-1030; S. Wypych, *Ścisła łączność wszystkich plemion Izraela według Księgi Jozuego*, w: *Będziecie moimi świadkami. Księga pamiątkowa dla Księdza Józefa Kozyry*, red. M. Basiuk – A. Malina, Warszawa 2012, s. 408-415.

³⁷ Więcej V. Fritz, *Das Buch Josua*, s. 224-226; R.D. Nelson, *Joshua. A Commentary* (The Old Testament Library), Louisville, Kentucky 1997, s. 249-250.

znacznikami żydowskiej tożsamości były wówczas przede wszystkim więzy krwi z przodkami – synami Jakuba, związek ze świątynią i uczestnictwo w kulcie oraz posłuszeństwo Torze.

Historia z ołtarzem zbudowanym nad Jordanem niosła przesłanie wówczas bardzo aktualne zarówno dla repatriantów, napotyających po powrocie do Ziemi Obiecanej na problemy nie tylko ekonomiczne, ale także społeczne i religijne, jak i dla tych, którzy pozostali w kraju, nie doświadczając wygnania z ojczyzny, lecz mimo to z różnych powodów przeżywali kryzys izraelskiej tożsamości. Opowiadanie o ołtarzu nad Jordanem mogło uczyć, że wszyscy potomkowie Jakuba, także ci, którzy osiedlili się poza Ziemią Obiecaną, mogą mieć udział w dobrodziejstwach JHWH i w Jego błogosławieństwie. Tego nie determinują granice geograficzne i polityczne. Co jest ważne i decydujące, to uznanie JHWH za jedyne Boga, odpowiedzialne poczucie więzi z ludem przymierza oraz trwanie w przymierzu poprzez lojalność i posłuszeństwo Bożemu prawu. Pouczenie z Joz 22,9-34 zachowuje swoją aktualność także dzisiaj i to nie tylko wśród członków narodu wybranego.

Literatura

- Allen, L.C., *Psalms 101-150, Revised* (Word Biblical Commentary; 21), Grand Rapids, Michigan 2002.
- Averbeck, R.E., מִזְבֵּחַ (*mizbēaḥ*, pl. מִזְבְּחוֹת), w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 2, red. W.A. VanGemeren, Grand Rapids, Michigan 1997, s. 881-901.
- Bloch, D.I., *The NIV Application Commentary: Deuteronomy*, Grand Rapids, Michigan 2012.
- Brown, F. – Driver, S.R. – Briggs, C.A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Massachusetts 1997.
- Butler, T.C., *Joshua 1–12* (Word Biblical Commentary; 7A), Grand Rapids, Michigan 2014.
- Butler, T.C., *Joshua 13–24* (Word Biblical Commentary; 7B), Grand Rapids, Michigan 2014.
- Childs, B.S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (The Old Testament Library), Louisville 1976.
- Conrad, D., *Studien zum Altargesetz: Ex 20:24-26*, Marburg 1968.
- Craigie, P.C., *Psalms 1-50* (Word Biblical Commentary; 19), Grand Rapids, Michigan 2004.
- Craigie, P.C., *The Book of Deuteronomy* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, Michigan 1976.
- Creach, J.F.D., *Joshua* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville 2003.
- Dallaire, H.M., *Joshua*, w: *The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition, Vol. 2: Numbers-Ruth*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2012, s. 815-1042.
- de Vaux, R., *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, tł. J. McHugh, London 1994.
- Dohmen, Ch., מִזְבֵּחַ *mizbeaḥ* w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 4, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, Stuttgart 1983, s. 787-801.
- Driver, S.R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy. International Critical Commentary*, Edinburgh 1901.
- Enns, P., *The NIV Application Commentary: Exodus*, Grand Rapids, Michigan 2000.
- Fritz, V., *Das Buch Josua* (Handbuch zum Alten Testament; 1/7), Tübingen 1994.
- Goldschmidt, L., *Der Babylonische Talmud*, t. 12, Frankfurt am Main 1996.
- Grisanti, M.A., *Deuteronomy*, w: *The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition, Vol. 2: Numbers-Ruth*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2012, s. 457-815.

- Haak, R.D., „Altar”, w: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 1, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 162-167.
- Hemelseoet, B., „Altar”, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Einsiedeln ²1968, s. 53-54.
- Hertog, C.G. den, *Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung Joz 22*, w: *Saxa Loquentur. Studien zur Archäologie Palästinas / Israels*, Fs. V. Fritz, red. C.G. den Hertog – U. Hübner – S. Münger, Münster 2003, s. 61-83.
- Hess, R.S., *Giosuè. Introduzione e commentario* (Commentari ai libri dell’Antico Testamento), tł. z ang. E. Grosso, Roma 2006.
- Hess, R.S., *Leviticus*, w: *The Expositor’s Bible Commentary. Revised Edition, Vol. 1: Genesis-Leviticus*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2008, s. 564-826.
- Houtman, C., *Exodus, Vol. 2: Chapters 7:14-19:25* (Historical Commentary on the Old Testament), tł. z holend. S. Woudstra, Kampen 1996.
- Kedar-Kopfstein, B., קָרָן *qəræn*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 7, red. H. Ringgren – H-J. Fabry, Stuttgart 1993, s. 181-189.
- Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Göttingen ⁵1996.
- Knierim, R., מָרַד *mrd*, *sich auflehnen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh ³1994, s. 925-928.
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 1, Leiden ³1995.
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 2, Leiden ³1995.
- Lemański, J., *Święta Rodzaju rozdziały 11,27–36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament; I/2), Częstochowa 2014.
- Levine, B.A., *Leviticus* (The JPS Torah Commentary; 3), Philadelphia, Pennsylvania 1989.
- Longman III, T., *Immanuel in Our Place: Seeing Christ in Israel’s Worship* (The Gospel According to the Old Testament), Phillipsburg, New Jersey 2001.
- McConville, J.G., *Deuteronomy* (Apollos Old Testament Commentary; 5), Downers Grove, Illinois 2002.
- McConville, J.G., *Time, Place and the Deuteronic Altar-Law*, w: *Time and Place in Deuteronomy* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series; 179), red. J.G. McConville – J.G. Millar, Sheffield 1994, s. 89-139.
- Merrill, E.H., *Deuteronomy* (The New American Commentary; 4), Nashville, Tennessee 1994.
- Neihaus, J., *The Central Sanctuary: Where and When?*, „Tyndale Bulletin” 43/1 (1992), s. 3-30.
- Nelson, R.D., *Joshua. A Commentary* (The Old Testament Library), Louisville, Kentucky 1997.
- Ottosson, M., *Gilead: Tradition and History* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series; 3), Lund 1969.
- Pritchard, J.B. (red.), *Wielki atlas biblijny*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1997.
- Ravasi, G., *Il libro dei Salmi. Vol. I (1–50). Commento e attualizzazione*, Bologna 1997.
- Reiterer, F.V., „Altar”, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg - Basel - Wien 2008, s. 23-24.
- Ridderbos, J., *Deuteronomy. Bible Student’s Commentary*, tł. E.M. van der Maas, Grand Rapids, Michigan 1984.
- Ringgren, H., מַעֲבֵד *ma’al*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. IV, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H-J. Fabry, Stuttgart 1984, s. 1038-1042.
- Robertson, E., *The Altar of Earth (Ex 20,24-26)*, „The Journal of Jewish Studies” 1/1 (1948–1949), s. 12-21.
- Sarna, N.M., *Exodus* (The JPS Torah Commentary; 2), Philadelphia, Pennsylvania 1991.
- Sarna, N.M., *Genesis* (The JPS Torah Commentary; 1), Philadelphia, Pennsylvania 2002.
- Scharbert, J., *Exodus* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 24), Würzburg 1989.
- Scharbert, J., *Genesis 1-11* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 5), Würzburg ³1990.

- Schwienhorst, L., מָרָד *mārad*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. V, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H-J. Fabry, Stuttgart 1984, s. 1-6.
- Seebass, H., „*Holy*” *Land in the Old Testament: Numbers and Joshua*, „*Vetus Testamentum*” 56/1 (2006), s. 92-104.
- Sicre, J.L., *Giosuè*, tł. z hiszp. P. Bernardini – M. Bernardini (Commenti biblici), Roma 2004.
- Simian-Yofre, H., *Amos. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento; 15), Milano 2002.
- Soggin, J.A., *Joshua. A Commentary* (Old Testament Library), tł. z fran. R.A. Wilson, London 1988.
- Szamocki, G., *Hebrajskie wyrażenie be-/le-nachala („jako dziedzictwo”) i be-jad („w rękę”) w odniesieniu do Bożego daru ziemi dla Izraela*, „*Przegląd Religioznawczy*” 217/3 (2005), s. 3-8.
- Szamocki, G., *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3,1-5,1). Historiografia, teologia, pareneza*, Gdańsk 2011.
- Szyjewski, A., „Oltarz”, w *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2010, s. 257-259.
- Szyjewski, A., „Oltarz”, w *Religia. Encyklopedia*, t. 7, red. T. Gadacz – B. Milerski, Warszawa 2003, s. 411.
- Szymczak, M., (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 1988, 516.
- Thompson, J., *Deuteronomy*, Downers Grove, Illinois 1974.
- Vogt, P.T., *Religious Concepts in the Theology of Deuteronomy: A Re-Appraisal of Deuteronomic Theology and the Significance of Torah*, dysertacja doktorska - University of Gloucestershire, 2003.
- Wakely, R., מַעַל (*mā'al*), w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 2, red. W.A. VanGemeren, Grand Rapids, Michigan 1997, s. 1012-1017.
- Waltke, B.K., *Joshua*, w: *New Bible Commentary: 21st Century Edition*, red. D.A. Carson i in., Leicester 1994, s. 232-259.
- Weinfeld, M., *Deuteronomy 1-11* (Anchor Bible), New York 1991.
- Weinfeld, M., *The Extent of the Promised Land – the Status of Transjordan*, w: *Das Land Israel in biblischer Zeit* (Göttinger theologische Arbeiten; 25), red. G. Strecker, Göttingen 1983, s. 59-75.
- Wellhausen, J., *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Gloucester, Massachusetts 1973.
- Wenham, G., *Deuteronomy and the Central Sanctuary*, „*Tyndale Bulletin*” 22 (1971), s. 103-118.
- Wenham, G.J., *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary; 1), Grand Rapids 1987.
- Wenham, G.J., *Genesis 16–50* (Word Biblical Commentary; 2), Grand Rapids 2000.
- Westermann, C., *Genesis. Teil 2: Gen 4-11* (Biblischer Kommentar. Altes Testament, 1/2), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Woudstra, M.H., *The Book of Joshua* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, Michigan 1981.
- Wypych, S., *Ścisła łączność wszystkich plemion Izraela według Księgi Jozuego*, w: *Będziecie moimi świadkami. Księga pamiątkowa dla Księdza Józefa Kozyry*, red. M. Basiuk – A. Malina, Warszawa 2012, s. 397-415.

The Symbolism of the Altar in Joshua 22:9-34

Summary: According to the biblical tradition of the settlement of Israel in the land of Canaan, the sons of Gad and Reuben and half the tribe of Manasseh received for residence the land east of the Jordan. The text of Joshua 22 says that those Israelites provided assistance to their countrymen in taking possession of the land assigned to them in West Jordan, and then went on to settle their own territory. On their way they built an altar by the Jordan River. The people remaining on the west side found this altar to be illegal and deemed it a sign of rebellion and infidelity to the LORD that would bring the wrath and punishment of God on all the tribes.

In fact, the altar by the Jordan River was in keeping with the law on the altar of the LORD. It was not a rival to the altar of the central sanctuary at Shiloh. It did not function as an altar of sacrifice or any kind of idolatrous worship. As a copy of the altar at Shiloh it had a witnessing function. It was intended to testify to the belonging of the East Jordan tribes to the covenant people and to their loyalty to the LORD. It was an expression of their concern for national and religious ties and identity.

Keywords: the Book of Joshua, Israel, altar, loyalty, identity

KS. JACEK STEFAŃSKI

Wyższe Seminarium Duchowne
Kalisz

Odkryć Chrystusa przez hebrajskie słowa Psalmu 22 na Golgocie

Streszczenie: Coraz częściej można spotkać się z przekonaniem, że Pan Jezus – podobnie jak współcześni mu Żydzi w Palestynie – posługiwał się na co dzień nie tylko językiem aramejskim, ale również hebrajskim. Ewangelisti Mateusz i Marek podają pierwsze słowa Psalmu 22, przypisując je Jezusowi konającemu na krzyżu. Można przypuszczać, że Chrystus wiszący na krzyżu modlił się słowami psalmu, i to nie tylko w języku aramejskim, ale również w języku hebrajskim. W związku z powyższym analiza hebrajskiego tekstu Psalmu odsłania niuanse, które można odnieść do Osoby Syna Bożego podczas Jego męki. Wśród nich należy zauważyć nawiązanie do macierzyństwa, które w zestawieniu z rolą Matki Jezusa w Nowym Testamencie wpisuje się w maryjny wymiar męki Mesjasza. Słowa Psalmu rzucają też światło na mękę Chrystusa nie tylko pod względem fizycznym, ale również duchowym w odniesieniu np. do zdrady Judasza. W końcu hebrajski tekst Psalmu odsłania jego liturgiczny wymiar do tego stopnia, że można dostrzec w nim aluzje do Mszy świętej i jej owoców w życiu Kościoła.

Słowa kluczowe: Psalm 22, Maryja, Eliasz, krzyż, Msza święta, Jezus Chrystus, Golgota

Wstęp

Nowy Testament przytacza sześć wyrażen i określeń wypowiedzianych przez Pana Jezusa w języku aramejskim¹. Ostatnie wybrzmiewa na Golgocie i stanowi początek Psalmu 22: „Eli, Eli, lema sabachthani”? (Mt 27,46) / „Eloi, Eloi, lema sabachthani” (Mk 15,34). Intrygujący jest fakt, że te słowa Psalmu przytoczone przez dwóch Ewangelistów, nie pochodzą ani z Biblii hebrajskiej ani z Targumu, czyli aramejskiego przekładu Biblii hebrajskiej². Poza tym Kodeks Bezy Nowego Testamentu, pochodzący z początku piątego wieku³, przytacza powyższe słowa Chrystusa w następujący sposób: *Elei elei lama zaft(h)anei* – ηλει ηλει λαμα ζαφθανει (Mt 26,47; Mk 15,34). W tym zdaniu słowo *lama* („dlaczego”) jest hebrajskie, natomiast słowo *zaft(h)anei* – ζαφθανει nie jest ani hebrajskie ani aramejskie (ani greckie), cho-

¹ Są nimi: *Talitha kum* (Mk 5,41); *Effatha* (Mk 7,34); *Abba* (Mk 14,36); *Raka* (Mt 5,22); *Mamona* (Mt 6,24) oraz *Eli, Eli, lema sabachthani* (Mt 27,46).

² Por. G. Ravasi, *Psalmy. Psalmy 22-68 (wybór) część 2*, tł. K. Stopa, Kraków 2007, s. 35.

³ Por. D.C. Parker, *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and Its Text*, New York 1992, s. 30.

cięż przypomina bardziej hebrajskie słowo *azawtani* („opuściłeś mnie”) znajdujące się w hebrajskiej wersji Psalmu 22 (*eli, eli, lama azawtani* – למה עזבתני? אלי, אלי – Ps 22,2). Rodzi się więc pytanie: jeżeli celem redaktora Kodeksu Bezy było przybliżenie oryginalnych słów wypowiedzianych przez Pana Jezusa, to dlaczego w tym miejscu umieścił transliterowane słowo *zaft(h)anei*, które „lawiruje” między językiem hebrajskim a aramejskim? Czy jest to możliwe, że Pan Jezus, modląc się słowami Psalmu 22 podczas konania na krzyżu, używał dwóch języków – aramejskiego oraz hebrajskiego? Istnieje powszechne przekonanie, że za czasów Pana Jezusa Żydzi na terenie Palestyny używali na co dzień tylko języka aramejskiego. Jednak ta hipoteza jest co raz częściej podważana⁴. Zwłaszcza język hebrajski pozostawał dla Żydów ważną oznaką ich tożsamości, a to z kolei staje się dodatkową zachętą, aby wrócić do hebrajskiego tekstu Psalmu 22 i spróbować odkryć znajdujące się w nim szczegóły dotyczące Chrystusa. Faktem jest, że ewangelści: Mateusz i Marek nie podają dalszego ciągu Psalmu 22 z ust ukrzyżowanego Syna Bożego, chociaż przywołując pierwsze słowa Psalmu wolno przypuszczać, że Pan Jezus miał na myśli cały Psalm, a nawet mógł odmówić go w całości na Krzyżu⁵.

1. „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”⁶ (Ps 22,2)

Podwójne zawołanie *eli, eli* – „Boże mój, Boże mój” (אלי, אלי) występuje tylko raz w Biblii hebrajskiej i to w Psalmie 22. Jest to określenie, które wyraża poczucie bliskości, jakim cieszy się Psalmista względem Boga, do którego się zwraca. Na czym polega ta bliskość? Można powiedzieć, że komentarzem do słów „Boże mój, Boże mój” jest kolejne miejsce w Psalmie, gdzie pojawia się wyrażenie „Boże mój”, ale już nie w formie podwójnej, lecz pojedynczej: *mibeten imi eli ata* – „z łona mojej matki, moim Bogiem Ty [jesteś]” (מבטן אמי אלי אתה – Ps 22,11). Autor Psalmu daje do zrozumienia, że dla niego bliskość Boga kojarzy się z bliskością własnej matki, która nie tylko dała mu życie, ale stała się dla niego pierwszym miejscem, gdzie jako człowiek mógł doświadczyć bliskości Stwórcy. W związku z tym doświadczenie opuszczenia, do którego nawiązuje Psalmista po słowach *eli, eli* – „Boże mój, Boże mój” (אלי, אלי – Ps 22,2) staje się tym bardziej dramatyczne, skoro pada pytanie skierowane do Pana: *lama azawtani?* – „Czemuś mnie opuścił?” (למה עזבתני?). Jeżeli

⁴ Por. S.E. Fassberg, *Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak?*, „Catholic Biblical Quarterly” 74/2 (2012), s. 276-280; J.A. Fitzmyer, *The Languages of Palestine in the First Century A.D.*, „Catholic Biblical Quarterly” 32/4(1970), s. 528-531; D. Hamp, *Discovering the Language of Jesus*, Santa Ana 2005, s. 9-42. Pan Jezus najprawdopodobniej – podobnie jak ówczesni Żydzi – posługiwał się nie tylko językiem aramejskim, ale również hebrajskim. Żydom nie mógł być też obcy język grecki, skoro Septuaginta powstała w środowisku żydowskim dwieście lat przed Chrystusem i była używana na terenie Palestyny. W końcu cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie są z Septuaginty.

⁵ Por. S. Hahn – C. Mitch, *The Gospel of Matthew. Commentary, Notes & Study Questions*, San Francisco 2000, s. 69; C. Mitch – E. Sri, *The Gospel of Matthew. Catholic Commentary on Sacred Scripture*, Grand Rapids 2010, s. 360; P.H. Reardon, *Christ in the Psalms*, Ben Lomond 2000, s. 41.

⁶ Wszystkie przekłady z języka hebrajskiego są własne.

bowiem bliskość Boga kojarzy się Psalmiście z doświadczeniem dziecka w najbezpieczniejszym środowisku, jakim jest łono matki, to jakże straszne musi być dla niego doświadczenie opuszczenia przez Pana, który nagle już nie jest przy nim. Psalmista daje w ten sposób do zrozumienia, że jego sytuacja jest tragiczna i niespotykana.

Jak to wszystko odnosi się do ukrzyżowanego Chrystusa? Jednym z możliwych kluczy do odczytania słów „Boże mój, Boże mój” jest reakcja tłumu na Golgocie:

„On Eliasza woła [...] Zostaw! Popatrzmy, czy nadejdzie Eliasz, aby go wybawić” (Mt 27,47.49).

„Patrz, woła Eliasza [...] Poczekajcie, zobaczymy, czy przyjdzie Eliasz, żeby go zdjąć” (Mk 15,35-36).

Niewątpliwie tłum nawiązuje do postaci Eliasza ze względu na podobieństwo fonetyczne między imieniem *Elijahu* – „Eliasz” a wyrażeniem *eli* lub *elohi* – „Boże mój”⁷. Inaczej mówiąc, ludziom znajdującym się na Golgocie w różnych odległościach od krzyża mogło się wydawać, że słyszą początek imienia Eliasza (*Elijahu*), którego pierwsze dwie sylaby brzmią *eli*, czyli tak samo jak brzmi hebrajskie wyrażenie „Boże mój”. Poza tym warto zauważyć, że według tradycji żydowskiej Eliasz miałby się pojawić ponownie na ziemi przed przyjściem Mesjasza⁸. Z tej racji nawiązanie do tego starotestamentowego proroka mogłoby być wyrazem dodatkowego szyderstwa z Osoby Pana Jezusa, bo skoro dla tych, którzy w Niego uwierzyli był Mesjaszem, to dlaczego umierał teraz na krzyżu?⁹

Najciekawszym zaś wątkiem w odniesieniu do osoby Eliasza w kontekście męki Chrystusa na krzyżu jest starotestamentowy opis spotkania proroka z wdową w Sarepcie, której jedyny syn umiera krótko po przybyciu Eliasza do jej domu. Wówczas prorok modli się nad chłopcem, aż ten wraca do życia, a następnie bierze dziecko i oddaje je matce (1 Krl 17,23). Owo oddanie syna matce po jego wskrzeszeniu przez Eliasza jest aktem zawierzenia. Mając na uwadze scenę na Golgocie, gdzie Chrystus jako prorok potężny w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu (por. Łk 24,19) zawierza swojej Matce świętego Jana Apostoła, nie sposób nie zauważyć podobieństwa z wydarzeniem w Sarepcie. Pojawienie się imienia Eliasza na Golgocie, gdzie znajduje się Matka konającego Syna Bożego przyjmująca nowego, żywego „syna”, wpisuje się w matczyne wymiar Psalmu 22, który łączy Stary Testament z Nowym.

2. Tragiczna sytuacja Psalmisty (por. Ps 22,2)

⁷ Pierwsze trzy hebrajskie litery imienia „Eliasz” – *Elijahu* (אֱלִיָּהוּ) oraz trzy hebrajskie litery, z których składa się wyrażenie *eli* – („Boże mój” – אֱלֹהֵי) są identyczne.

⁸ Por. J. Gutmann i in., *Elijah*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 6, red. M. Brenenbaum – F. Skolnik, Detroit 2007, s. 333-334.

⁹ Bezpośrednio po nawiązaniu do Eliasza przez niektóre osoby z tłumu ktoś próbował podać Jezusowi ocet do picia (Mt 27,48; Mk 15,36). Ten fakt nabiera szczególnego znaczenia w świetle żydowskiej wieczerzy paschalnej, podczas której odstawia się kielich z winem – nazwany kielichem Eliasza (*kos szel elijahu*) – z którego nikt z uczestników wieczerzy nie pije. Jest to kielich przeznaczony dla Eliasza, który ma przyjść bezpośrednio przed nadejściem Mesjasza.

Potwierdzeniem tragicznej sytuacji Psalmisty są kolejne słowa, które ukazują stan jego opuszczenia: „Daleki [jesteś] od mojego zbawienia, od słów mojego ryczenia” – רחוק מישועתי דברי שאגתי (Ps 22,2). Znamiennej rolę pełni w tym miejscu czasownik *szaag* – שאג, który oznacza „ryczeć”, „krzyczeć” lub „jęczeć”¹⁰. W języku hebrajskim jest to termin, który kojarzy się najczęściej z lwem. W ten sposób Psalmista ukazuje paradoksalną sytuację: z jednej strony zdradza poczucie bezradności w wyniku opuszczenia przez Boga; z drugiej strony zachowuje się jak lew, którego głos wyraża potęgę i odwagę. Przeważa natomiast stan opuszczenia przez Boga, a to sprawia, że głos Psalmisty zostaje jakby stłumiony przez otaczających go wrogów: „Otoczyły mnie liczne cielce, byki Baszanu mnie okrążyły, rozwierały przeciwko mnie swoje paszcze, [jak] lew drapieżny i ryczący” – סבבוני פרים רבים, אבירי (Ps 22,13-14). Po raz kolejny pojawia się czasownik *szaag* – שאג – „ryczeć”, chociaż tym razem dzieje się to w bezpośrednim odniesieniu do rzeczownika *arje* – „lew” (אריה), a nie do Psalmisty, tak że Autor Psalmu już nie jest jedyną osobą cieszącą się potęgą lwa. Lew zostaje ukazany teraz jako jedno ze zwierząt atakujących Psalmistę.

Jednak obecność lwa ma jeszcze jedno znaczenie. Słowo „lew” pojawia się po raz pierwszy w Biblii hebrajskiej w Księdze Rodzaju, gdzie Juda (*jehuda* – יהודה), jeden z synów patriarchy Jakuba, jest określony przez swojego ojca mianem lwa (por. Rdz 49,9). Ponadto Juda jest imieniem pokolenia, z którego wywodzi się Mesjasz¹¹. Jest to również imię jednego z Apostołów, który zdradził Chrystusa. Dlatego też obecność lwa w Psalmie 22 w świetle osoby i męki Chrystusa nie odnosi się tylko do świata natury, lecz przede wszystkim do osób godzących w Mesjasza, które dzieliły z Nim wspólne dziedzictwo historyczne, etniczne i religijne (por. Mt 26,23). Skoro słowo „lew” wskazuje jednocześnie na Psalmistę i na osoby atakujące go, można dostrzec tutaj element zdrady, który pojawia się wówczas, gdy ktoś jest atakowany przez „swoich”. Takie jest też doświadczenie Chrystusa zdradzonego przez jednego z grona najbliższych, których ustanowił Apostołami.

3. Źródło nadziei (por. Ps 22,4-6)

W swoim cierpieniu Psalmista woła do Pana: „Ale ty jesteś święty, zasiadasz [otoczony] pochwałami Izraela. W Tobie pokładali ufność nasi ojcowie, zaufali, a [Ty] ich ocaliłeś. Do ciebie wołali donośnym głosem i ocalili, Tobie zaufali i nie doznali wstydu” – ואתה קדוש יושב תהילות ישראל. בך בטחו אבותינו, בטחו ותפלטמו. אליך זעקו – ואתה קדוש יושב תהילות ישראל. בך בטחו ולא בושו. (Ps 22,4-6). Psalmista uznaje świętość Pana i ukazuje Go jako króla siedzącego na tronie, który odbiera chwałę od otaczającego Go ludu Izraela. Ten obraz okaże się w pewnym sensie ironiczny, bo o ile Bóg wydaje się odbierać chwałę od ludu zgromadzonego wokół Jego tronu, o tyle Psalmista też

¹⁰ Por. L. Kohler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, שאג, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, tł. zbiorowe, red. wyd. polskiego P. Dec, Warszawa 2008, s. 384.

¹¹ Ten fakt jest ukazany w Ap 5,5.

będzie otoczony różnymi osobami – ale w inny sposób i w innym celu. Jego otoczą wrogowie, aby go znieważać. Doprowadzą do sytuacji, w której Psalmista poczuje się jak ścigane zwierzę.

Będąc w tym stanie, Autor Psalmu daje do zrozumienia, że między nim a Panem jest przedziwne podobieństwo, bo obaj cieszą się wielkim zainteresowaniem i obaj są otoczeni przez liczne osoby. Jednak to podobieństwo zostaje zniekształcone przez wrogów Psalmisty: „Ja natomiast jestem robakiem, a nie człowiekiem; hańbą ludzkości i pogardą narodu. Wszyscy, którzy mnie widzą, będą ze mnie szydzić; będą otwierać swe usta i potrząsać głową” – כל ראי עם. ואנכי תולעת ולא איש הרפת אדם ובזוי עם. (22,7-8). Określenie siebie mianem *tolaat* – robaka jest poniżające, chociaż Autor Psalmu może mieć na myśli jeszcze inną rzeczywistość, a mianowicie zależność od Stwórcy, który przecież stworzył wszystko – nawet owady¹². W ten sposób utożsamienie się z robakiem może być wyrazem poddania się Bogu.

Inną kwestię stanowi określenie *bzuj am* – „pogardą narodu” (בזוי עם), które przypomina wcześniejsze słowa Psalmisty – ale w odwrotnym znaczeniu – odnośnie do pochwały względem Boga Izraela, który stanął po stronie swego narodu i był dla niego ocaleniem (por. 22,5-6). Wrogowie Psalmisty dają do zrozumienia, że wiedzą, iż on powołuje się na wielkie dzieła zbawcze swoich przodków, aby napełnić się nadzieją, jednakże właśnie z tej racji szydzą z niego, potrząsając głowami. Jest to gest, który pojawia się również na Golgocie jako wyraz pogardy względem ukrzyżowanego Mesjasza ze strony tych, którzy się w Niego wpatrują (por. Mt 27,39; Mk 15,29)¹³.

Ludzie szydzący z Psalmisty dodają następujące słowa pozornej zachęty: „Niech zawierzy siebie Panu, a ocali go; uratuje go, bo go miłuje” – גל אל יהוה, יפלטוהו (Ps 22,9). Pierwszym słowem w tym zdaniu jest czasownik *galal* – tłumaczony zazwyczaj jako „toczyć”, „wytoczyć się”, „przytoczyć się”, ale również „być zrolowanym”, „tarzać się” lub „obracać”¹⁴. Ten czasownik może wywołać w wyobraźni czytelnika obraz starannego wałkowania ciasta przed pieczeniem. Jest to działanie, które sprawia, że przyszły chleb już przybiera zamierzony kształt, podobnie jak modlitwa kształtuje się w sercu i sprawia, że zamierzone pragnienia oraz troska o przyszłość zostają starannie powierzone Panu Bogu z ufnością, iż wszystko

¹² Por. W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 111.

¹³ Istnieje podobieństwo między doświadczeniem Psalmisty a przeżyciami Sługi Pana w Księdze Izajasza. Wymowny jest fakt, że Iz 53,3 rozpoczyna się od słowa *niwze* – „wzgardzony” (נבוזה), które wywodzi się od źródłosłowa *baza* (בוזה), tak jak słowo *bazuj* – „wzgardzony” (בזוי) w Ps 22,7. Różnica w tym przypadku między Iz 53,3 a Ps 22,7 polega jedynie na odmiennej hebrajskiej koniugacji, która u Izajasza jest *nif-al*, a w Ps 22,7 jest *pa-ul*. Ponadto należy zauważyć, że przeżycia Psalmisty są podobne do doświadczeń Jeremiasza. Jr 15,18 rozpoczyna się od pytania – podobnie jak w przypadku Ps 22,2 – odnośnie do powodu wielkiego cierpienia proroka. W Jr 49,15 pojawia się nawet wyrażenie *bazuj baadam* – „wzgardzony przez człowieczeństwo” (בזוי באדם), podobnie jak w przypadku wyrażenia *bzuj am* – „wzgardzony przez lud” (בזוי עם) w Ps 22, 7.

¹⁴ Por. L. Kohler i in., גלל, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 183-184.

będzie przez Niego wysłuchane.

Poza tym stosując określenie *jefaltehu* (יִפְלֹטְהוּ) – „ocali go” (22,9)¹⁵, ludzie szydzący z Psalmisty posługują się tym samym czasownikiem (פלט), jakim on posłużył się wcześniej, kiedy dla własnego umocnienia przywołał ocalenie ludu przez Pana w dawnych czasach („Tobie zaufali nasi ojcowie, zaufali i ocaliłeś ich” – 22,5). Jest to wyraz przewrotności tych, którzy wykorzystują słowa modlitwy osoby cierpiącej, aby ją jeszcze bardziej przygnębić.

4. Odpowiedź Psalmisty na szyderstwo (por. Ps 22,10-11)

Znamienna jest wypowiedź Psalmisty w odpowiedzi na szydercze słowa swoich wrogów. Owa odpowiedź jest skierowana nie do krzywdzących go, lecz do Boga w postaci modlitwy: „Bo Ty byłeś Tym, który wydobywa mnie z łona, byłeś moim zabezpieczeniem u piersiach mojej matki, na Ciebie mnie porzucono od czasu, kiedy byłem w łonie, z łona mojej matki jesteś moim Bogiem” – כי אתה גחי מבטן מביטיחי – על שדי אמי, עליך השלכתי מרחם מבטן אמי אלי אתה (22,10-11). Psalmista ucieka się do obrazu porodu, a nawet do okresu prenatalnego w czasie przebywania w łonie matki, aby przeciwstawić się skierowanym przeciwko niemu słowom. W związku z tym przywołanie roli, którą pełni matka względem dziecka pomaga Psalmiście trwać w świadomości, że on nie pozostaje sam w swoim cierpieniu¹⁶.

Ponadto należy zauważyć, że czasownik *gacha* – „wydobyć” (גחה) pojawia się w Biblii hebrajskiej tylko w tym miejscu (22,10). Tradycja chrześcijańska dostrzegła w stwierdzeniu: „Ty byłeś Tym, który wydobywa mnie z łona”, aluzję do dziewiczych narodzin Pana Jezusa. Niektórzy starożytni komentatorzy zwracają uwagę na fakt, że normalnie podczas porodu dziecko samo wychodzi z łona matki, w przypadku zaś Chrystusa Bóg Ojciec był Tym, który Go „wydobył” z łona Maryi, sprawiając, że przyszedł na świat w sposób nadprzyrodzony¹⁷. Idąc za tą starożytną tradycją można też powiedzieć, że to właśnie dzięki obrazowi ukazującemu dziewiczy poród i troskę matki względem nowonarodzonego dziecka Psalmista jest w stanie sformułować kolejną prośbę do Pana, aby go nie opuścił: „Nie oddalaj się ode mnie, bo klęska jest blisko i nie ma nikogo do pomocy” – אל תרחק ממני כי צרה קרובה כי אין – עוזר (22,12).

Następnie, aby połączyć prośbę o pomoc z obrazem nienarodzonego dziecka w łonie matki, Autor przechodzi do obrazu wody i omawia fizjologiczny stan, w którym się znalazł: „Jak woda rozlałem się, i rozłączyły się wszystkie moje kości; moje serce stało się jak wosk, roztopiło się w moich wnętrznościach” – כמים נשפכתי – והיתפרדו כל עצמותי היה לבי כדונג נמס בתוך מעי (22,15). Woda jest jednym z elementów znajdujących się w łonie kobiety, która jest w stanie błogosławionym. Psalmista jed-

¹⁵ Tamże, פלט, t. 2, s. 22.

¹⁶ Żaden psalm w Biblii hebrajskiej nie zawiera tak licznych odniesień do osoby matki, co Psalm 22. Na temat podobnych odniesień do osoby matki w życiu Izajasza oraz Jeremiasza por. Ravasi, *Psalmy*, s. 41-42.

¹⁷ Zob. komentarze Ewagriusza z Pontu oraz Mikołaja z Liry w Ravasi, *Psalmy*, s. 42.

nak idzie dalej, kiedy stwarza wrażenie, jakby sam utożsamił się z wodą, podobnie jak to czyni Pan Jezus, kiedy mówi o wodzie jako o źródle Bożego życia: „Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu”; „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije. Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 4,14; 7,37-38).

Oprócz tego w opisie Męki Pańskiej święty Jan zaznacza, że woda wypływa z przebitego boku Zbawiciela (J 19,34). Ten sam Ewangelista nawiązuje też do kości Jezusa (por. J 19,36). Psalmista natomiast ciągle ukazuje obrazy, które wydają się sprzeczne ze sobą. W jego słowach widnieje – z jednej strony – utożsamienie się z wodą, a z drugiej strony suchota, która sprawia, że jest śmiertelnie spragniony: „i mój język jest przyklejony do podniebienia” – ולשוני מדבק מלקוחי (Ps 22,16). Nie sposób nie zauważyć tutaj aluzji do ludzi wpatrujących się w ukrzyżowanego Zbawiciela, którzy chcą Mu podać coś do picia (por. Mt 27,48; Mk 15,36; J 19,28-29).

5. Wosk a serce

Słowo *donag* – „wosk” (דונג) występuje w Biblii hebrajskiej cztery razy¹⁸, jednak tylko w Psalmie 22 wosk odnosi się do ludzkiego serca. W związku z tym, jeżeli serce Psalmisty rozplywa się jak wosk (Ps 22,15), to znaczy, że przyjmuje właściwości płonącej świecy. W ten sposób Autor Psalmu określa siebie jako osobę rozpalającą się w wyniku zadanych jej cierpień. Jest to obraz, który nadaje nowe znaczenie słowom Pana Jezusa – „Ja jestem światłością świata” (J 8,12). Umierając, Pan Jezus płonie, promieniuje światłem. Jego śmierć sprawia, że inni mogą żyć. Wymowne jest z tej racji zakończenie Psalmu obrazem odradzającego się narodu, którego „narodziny” (Ps 22,32) – jak w przypadku noworodka – nie byłyby możliwe bez obecności matki. Tak też należy zrozumieć zawierzenie świętego Jana Apostoła Matce Zbawiciela przez Syna Bożego (por. J 19,26-27). Przyjmując go jako swojego syna Najświętsza Maryja Panna sprawia, że ten umiłowany uczeń – a w jego osobie cały Kościół – otrzymuje nowe życie. Dzięki temu płonące serce Chrystusa, które „topnieje” jak wosk, nie jest ostatecznie obrazem klęski lecz wyrazem płonącej nadziei w ciemnościach zagrożenia.

6. „Jak lew” czy „przebili”? (por. Ps 22,17)

Psalmista woła: „bo okrążyły mnie psy, zgraja złoczyńców otoczyła mnie jak lwa moje ręce i moje nogi” – כי סבבוני כלבים עדת מרעים הקיפוני כארי ידי ורגלי (22,17). W ostatniej części hebrajskiej wersji tego wersetu brakuje czasownika („jak lwa moje ręce i moje nogi”). Egzegeza żydowska rozwiązuje ten problem w następujący sposób. Psalmista mówi o sobie, iż jest podobny do atakowanego lwa, którego ręce i nogi są „otoczone”, czyli przewiązane sznurami (lub skute łańcuchami). Chodzi

¹⁸ Zob. Ps 22,15; 68,3; 107,5; Mi 1,4.

o obraz obezwładnionego lwa otoczonego przez psy czekające na jego skonanie, aby móc go pożreć. Przy takiej interpretacji późniejsze zdanie: „Moje szaty dzielą między siebie” (22,19), jest dalszym ciągiem tego obrazu, gdzie Psalmista może być odarty ze swoich szat, bo leży bezsilny (przewiązany)¹⁹. Istnieje jeszcze jedna interpretacja żydowska, według której lew nie reprezentuje Psalmisty, lecz jego wrogów. Wówczas „psy” mają ponoć postąpić jak lew przystępujący do rozszarpania ofiary, poczynając od uszkodzenia jej nóg i rąk²⁰. Jednak obie interpretacje są problematyczne, ponieważ nikt – ani zwierzęta ani ludzie – nie zabija ofiary w wyżej wspomniany sposób. W związku z tym Septuaginta podaje inne rozwiązanie, które zostaje później zastosowane w przekładzie Biblii hebrajskiej na język syryjski z II w. w wydaniu Peszitty jak również w przekładzie świętego Hieronima na język łaciński w Wulgacie. Owo rozwiązanie traktuje hebrajski termin *kaari* (כארי) w powyższym wersecie (22,17) nie jako rzeczownik – „jak lew” – lecz jako czasownik, którego źródłosłowem jest *kara* – כרה, czyli „kopać dziurę” lub „przebić”²¹. Stąd też przekład, który widnieje – na przykład – w Biblii Tysiąclecia: „Przebodli ręce i nogi moje” (22,17). W ten sposób zostaje rozwiązany problem nieobecności czasownika. Jest to bardziej sensowne wytłumaczenie, bo jeżeli przyjęłoby się – za interpretacją żydowską – że termin *ari* – ארי jest rzeczownikiem, czyli skróconą formą słowa *arje* (lew – אריה), to wówczas byłby to ewenement; w żadnym bowiem psalmie lew nie jest określony skrótem *ari* (ארי), lecz zawsze pełnym terminem *arje* (אריה)²². Dlaczego więc egzegeza żydowska nie korzysta z takiej alternatywy? Niestety pod wpływem świadomości, że w tradycji chrześcijańskiej Ps 22 odnosi się do męki Chrystusa, dość wcześnie mogła się pojawić w egzegezie żydowskiej zasada interpretacyjna unikająca wszelkich rozwiązań, które mogłyby wskazać na osobę Pana Jezusa. Takim rozwiązaniem jest właśnie czasownik „przebić” odnoszący się do przebicia ciała Syna Bożego na krzyżu (por. J 19,34).

7. Moment kulminacyjny

Tekst hebrajski fragmentu Ps 22,22 zawiera szczegół, który wskazuje na moment przełomowy w cierpieniu Psalmisty modlącego się o ocalenie: „Wybaw mnie z paszczy lwa i od rogów bawołów wysłuchałeś [uratowałeś] mnie” – הושיעני מפי הרושיעני מפי אריה ומקרני רמים עניתני. Wątek grożącego lwa już pojawił się wcześniej, jednak w drugiej części wersetu odnośnie do rogów bawołów następuje niespodziewane przejście do czasu przeszłego; w takiej bowiem formie występuje tutaj czasownik

¹⁹ Zob. A. Chacham, *Sefer Tehilim. Sfarim alef – bet. Mizmorim alef – Ain bet* (Daat Mikra), Jerusalem 1990, s. 119.

²⁰ Zob. M.D. Cassuto – A.S. Hartom, *Tora, neviim, ketuvim. Tehilim*, Tel Aviv 1977, s. 53.

²¹ Uzasadnieniem dla takiej interpretacji są podobne przypadki biblijne, jak w Ps 80,13 oraz Pnp 5,1. Na ten temat zob. G.L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, Grand Rapids 1982, s. 37; M. Dahood, *Psalms I. 1-50. Introduction, Translation and Notes*, Garden City 1965, s. 140-141; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59. A Commentary*, Minneapolis 1988, s. 297; G. Ravasi, *Psalmy*, s. 46-47

²² Por. Ps. 7,3; 10,9; 17,12; 22,14.12.

„odpowiedzieć” – *ana* (ענה). Oznacza to, że ocalenie od bawołów jest teraz faktem dokonanym. Co prawda w biblijnej hebrajszczyźnie czasownik w czasie przeszłym niekoniecznie odnosi się do sytuacji dokonanej, ponieważ czas przeszły może być też wyrazem prośby dotyczącej przyszłości²³. Mimo to, nawet w takim przypadku faktem jest, że charakter modlitewny Psalmu 22 zmienia się w tym miejscu radykalnie²⁴. Autor modli się po raz pierwszy w sposób, który jest wyrazem pewności, iż jego modlitwa będzie wysłuchana, ponieważ Bóg już na tę modlitwę odpowiedział. Potwierdzeniem takiej interpretacji jest fakt, że po tym wersecie (22,22) nigdzie w Psalmie 22 nie ma już prośby o pomoc. Słowa Psalmu od tej chwili stają się wyrazem uwielbienia. Zostaje użyty tutaj czasownik *halal* – „uwielbić” (הלל), i następuje zapowiedź odnośnie do uznania wielkości Pana przez wszystkie ludy świata: „Będę opowiadał o Twoim imieniu moim braciom, w zgromadzeniu będę cię wielbił” – קהל אהללך (22,23).

8. Uwielbienie w zgromadzeniu

Psalmista zobowiązuje się, że będzie wielbił Boga w zgromadzeniu. Wyraża to następującymi słowami: „W zgromadzeniu będę Cię wielbił” – בתוך קהל אהללך (Ps 22,23b). Rzeczownik *kahal* – קהל („zgromadzenie”) oraz czasownik *ahalelecha* – אהללך („będę Cię chwalił”) pojawiają się ponownie trzy wersety dalej, aczkolwiek w nieco inny sposób: „od Ciebie moja chwała (*tehilati*) w dużym zgromadzeniu (*bekahal raw*)” – מאתך תהלתי בקהל רב (Ps 22,26a). Czasownik „chwalić” (lub „uwielbiać”) oraz rzeczownik „zgromadzenie” w obu wersetach wskazują na okoliczności związane z kultem²⁵. Psalmista ma na myśli kontekst liturgiczny, w którym odbywa się kult oddający część i chwałę Bogu Izraela. Problem zaś pojawia się w wersecie 26a, gdzie przekład polski w Biblii Tysiąclecia nie oddaje właściwego sensu hebrajskich słów: „Dzięki Tobie moja pieśń pochwalna płynie w wielkim zgromadzeniu”. Nieścisłość wynika z faktu, że określenie *meitcha* (מאתך) oznacza nie tyle „dzięki Tobie”, co „od Ciebie”, a תהילתי może oznaczać nie tylko „mojej pieśni”, ale również „mojej chwały”. Inaczej mówiąc, według tekstu hebrajskiego Psalmista zaznacza, że to *on* otrzymuje od Boga *swoją* sławę, bo to *jego* Bóg wywyższa za pośrednictwem liturgicznego zgromadzenia. Jest to wizja, która jednocześnie przerasta i przekracza tragiczną sytuację, którą Autor przedstawiał dotychczas, gdy omawiał, w jaki sposób został prześladowany przez otaczających go wrogów. Teraz sytuacja radykalnie się zmienia. Ci bowiem, którzy otaczają Psalmistę, uznają Jego wielkość, a ich słowa uznania i pochwały, które zostają skierowane w jego stronę, pochodzą w rzeczywistości od Boga.

Przejsście tak radykalne ze stanowiska po ludzku przegranego do zwycięstwa nad

²³ Np. Ps 4,2 w tekście masoreckim. Na ten temat zob. A. Chacham, *Sefer Tehilim*, s. 13-14.

²⁴ Por. Tamże, s. 120. Na ten temat por. także S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu VII/2), Poznań 1990, s. 177.

²⁵ Zob. G. Ravasi, *Psalmy*, s. 52-53.

złem można odnieść do Chrystusa, którego zwycięstwo dokonuje się na Golgocie. Z perspektywy Nowego Testamentu to właśnie w rolę ukrzyżowanego i zwyciężającego Syna Bożego wczuwa się Autor Psalmu, gdy pisze o uznaniu, jakim cieszy się ze strony tych, którzy wcześniej byli jego prześladowcami. Taki jest scenariusz, który rozgrywa się pod krzyżem, gdzie przynajmniej część ludzi, którzy byli wrogami Zbawiciela, staje się Jego czcicielami w chwili Jego śmierci (Mt 27,54; Mk 15,39; Łk 23,47-48)²⁶.

Psalm 22 na ustach Pana Jezusa, zwłaszcza za przyczyną takich terminów jak *kahal* („zgromadzenie” – קהל) oraz *ahalelecha* („będę Cię uwielbiał” – אהללך), podkreśla liturgiczny wymiar męki i śmierci Pana Jezusa. Potwierdzeniem tego są kolejne słowa: „śluby moje wypełnię wobec bojących się Jego” – נדרי אשלם נגד יראיו (22,26b). W tym wersecie słowo *aszalem* – אשלם, którego rdzeniem jest *sz-l-m* (שלם), zazwyczaj przekłada się na „spełnię”, „zakończę”, „dokończę”, lub „wypłacę”²⁷. Jednak z tego samego rdzenia wywodzi się też termin *szlamim*, a dokładniej *zewach szlamim* (זבח שלמים), czyli „ofiara pokoju” lub „ofiara doskonała”. Była to ofiara całopalna, która zawsze kończyła się uroczystym spożyciem przez wspólnotę²⁸. Można więc wnioskować z hebrajskiego tekstu, że uwielbienie względem osoby Psalmisty, który jest zapowiedzią Chrystusa i cześć oddana jego osobie przez tych, którzy czczą Boga, wiąże się z ofiarą, którą on sam składa. Dlatego też wymowny jest fakt, że po nawiązaniu do złożenia tej ofiary, Psalmista przechodzi do etapu jej spożycia: „Będą jedli ubodzy i nasycą się [...] Będą jedli i oddadzą pokłon wszyscy nasyceni na ziemi” – יאכלו עניים וישבעו [...] יאכלו וישתחוו כל דשני ארץ (22,27.30)²⁹.

Ze słów Psalmisty wyłania się więc trzyetapowy proces, który rozpoczyna się od uwielbienia, następnie przechodzi do złożenia ofiary i kończy się jej uroczystym spożyciem. W świetle męki i śmierci Pana Jezusa można ten proces porównać z Najświętszą Ofiarą Mszy świętej, która również zawiera te trzy elementy, mianowicie słowo Boże, ofiarowanie i Komunia święta, chociaż punktem kulminacyjnym jest przyjęcie Ciała i Krwi Chrystusa. Psalm nawiązuje nawet do gestów liturgicznych, które towarzyszą spożyciu ofiary. Są nimi pokłon („oddadzą Tobie pokłon wszystkie rodziny narodów” – וישתחוו לפניך כל משפחות גוים [22,28b]; „będą jedli i oddadzą

²⁶ Żaden psalm nie omawia tak dobitnie przejścia ze szczegółowo opisanej męki do zwycięstwa nad śmiercią. Na ten temat zob. P. Beauchamp, *Psalmy nocą i dniem*, tł. M. Figarski, Warszawa 1985, s. 209.

²⁷ Por. L. Koehler i in., *Wielki słownik hebrajsko-polski*, שלם, s. 889; P.J. Nel, שלם, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 4, red. W.A. VanGemeren, Grand Rapids 1997, s. 130.

²⁸ Zwierzę przeznaczone na „ofiary pokoju” było zabijane przy wejściu do świątyni, a nie po północnej stronie ołtarza, jak to bywało w przypadku innych ofiar. Zob. A. Rainey – A. Rothkolf – J. Dan, *Sacrifice*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 17, s. 642. Na ten temat por. P.J. Nel, שלם, *New International Dictionary*, t. 4, s. 137.

²⁹ Euzebiusz z Cezarei dostrzega w tych słowach obraz wszystkich narodów świata przybywających do Chrystusa zmartwychwstałego jak nędzarze potrzebujący duchowego pokarmu, który daje życie wieczne. Zob. C.A. Blaising – C.S. Hardin, *Psalms 1-50* (Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament VII), red. T.C. Oden, Downers Grove 2008, s. 176.

pokłon wszyscy nasyceni na ziemi” – אכלו וישתחוו כל דשני הארץ [22,30]) oraz zgięcie kolana („przed nim uklękną wszyscy, którzy w proch zstępują” – לפניו יכרעו כל יורדי עפר [22,30b]).

9. Potomstwo

Słowo *zera* – „potomstwo” (זרע) pojawia się w Psalmie trzy razy: „Ci, którzy boją się Pana, chwalcie Go; całe potomstwo [*zera*] Jakuba, oddajcie mu cześć; i bójcie się Go, całe potomstwo [*zera*] Jakuba – הללוהו כל זרע יעקב כבודוהו וגורו ממנו כל זרע יהוה (22,24); potomstwo [*zera*] będzie mu służyć i opowie pokoleniu o Panu – יעבדנו יספר לאדני לדור זרע (22,31). Określenia *ir-ej adonaj* – „ci, którzy boją się Pana” jak również *weguru mimenu* – „i bójcie się Go” nie dotyczą ludzkiego lęku, lecz pobożności i bojaźni Bożej, do której Psalmista zachęca wszystkich potomków Jakuba, czyli wszystkie pokolenia Izraela. O jakie zaś potomstwo chodzi w 22,31 („potomstwo będzie mu służyć”)? Skoro wcześniej (22,24) słowo „potomstwo” odnosiło się do dzieci Jakuba (Izraela), nie ulega wątpliwości, że chodzi o to samo potomstwo³⁰. Jednak znamienne jest w 22,31 czasownik *a-w-d* (עבד), który odnosi się do pracy lub służby spełnionej przez potomstwo Izraela. Jest to przede wszystkim służba kultyczna, w którą wpisuje się też głoszenie słowa Bożego: „Będą opowiadać o Panu przez pokolenia” – יספר לאדני לדור (22,31b). Z tych odniesień do potomstwa można wnioskować, że zapowiedź kultu i głoszenia słowa ma swoje częściowe odzwierciedlenie w kontekście judaistycznym podczas żydowskiej wieczery paschalnej, na której wszyscy potomkowie Izraela opowiadają o zbawczych dziełach dokonanych dla nich przez Boga, gdy wyprowadził ich przodków z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Dopiero w nowym Przymierzu ta sama zapowiedź spełnia się definitywnie i w całości na każdej Mszy świętej, podczas której głoszone słowo o wielkich dziełach dokonanych przez Boga w swoim Synu przygotowuje nowy lud Boży – nowych potomków Izraela, czyli Kościół – do przyjęcia Syna Bożego w Eucharystii, która jest sakramentalnym uobecnieniem ofiary krzyża na Golgocie.

10. Narodzenie ludu Bożego przez nowe życie

Psalm 22 kończy się następującymi słowami: „Przyjdą i opowiedzą o jego sprawiedliwości narodowi, który się narodził; bo On [to] uczynił” – יבאו ויגידו צדקתו לעם יבאו ויגידו צדקתו לעם (22,32). Wymowne jest stwierdzenie, że lud się narodził. Jest to subtelna aluzja do macierzyństwa, bo nie sposób pomyśleć o narodzinach człowieka nie myśląc jednocześnie o roli i obecności matki, która przez dziewięć miesięcy czuwa nad nowym życiem po poczęciu i oczekuje narodzin nowego człowieka. Czasownik *nolad* – „narodził się” (נולד) zakłada jej obecność. W podanej formie ów czasownik jest co prawda w czasie przeszłym, czyli dokonanym, ale ta sama forma może też wskazać na stan, który trwa. Ta ewentualność pozwoliłaby na stwierdzenie, że naród

³⁰ Por. H. J. Kraus, *Psalms 1-59*, s. 300.

nie tyle się *narodził*, co *rodzi* się. Oznacza to, że wszystko, co zostało dotychczas omówione w Psalmie 22, kończy się jakby ciągłym „porodem”. To, co Autor Psalmu przeżył od chwili rozpoczęcia męki, nie kończy się śmiercią w sensie absolutnym, lecz prowadzi do nowego życia – nie tylko dla niego, ale dla całego ludu Bożego. W szerszym odniesieniu do Chrystusa oznacza to, że Jego ofiara na krzyżu staje się jednocześnie źródłem życia i świętym liturgicznym wspomnieniem, podczas którego ciągle uobecnia się śmierć i zmartwychwstanie Zbawiciela. To wszystko dzieje się na Mszy świętej i stąd też wniosek, że Psalm 22 w ustach Chrystusa jest obrazem liturgii, która uobecnia Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie w jednym wydarzeniu paschalnym dającym życie wieczne nowemu ludowi Bożemu, czyli Kościołowi.

Zakończenie

Komentarze biblijne analizujące Psalm 22 wskazują na jego związek z osobą Jezusa Chrystusa, zwłaszcza ze względu na fakt, że pierwsze słowa tego Psalmu wyrzmiwały z Jego ust w czasie konania na krzyżu. Analiza hebrajskiego tekstu Psalmu 22 dokonana przez pryzmat męki Chrystusa udostępnia nam liczne szczegóły, których nie da się zauważyć w przekładach na inne języki. Wiadomo co prawda, że przekład nigdy nie oddaje w pełni tego, co zawiera tekst oryginalny. Jednak w przypadku Psalmu 22 badanie natchnionego tekstu w języku hebrajskim jest szczególnie potrzebne ze względu na możliwość, że ów Psalm został odmówiony przez konającego Pana w całości i to nie tylko języku aramejskim, ale również – przynajmniej częściowo – w języku hebrajskim. W związku z tym, dzięki analizie słów i wyrażeń hebrajskich w tym Psalmie można dotrzeć do wątków chrystologicznych, które zazwyczaj pozostają pominięte przez egzegetów. W ten sposób spełniają się słowa Zbawiciela: „Każdy uczony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13,52).

Literatura

- Archer, G. L., *Encyclopedia of Bible Difficulties*, Grand Rapids 1982.
- Beauchamp, P., *Psalmy nocą i dniem*, tł. M. Figarski, Warszawa 1985.
- Blaising, C.A. – Hardin, C.S., *Psalms 1-50* (Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament; 7), red. T.C. Oden, Downers Grove 2008.
- Borowski, W., *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983.
- Cassuto, M.D. – Hartom, A.S., *Tora, neviim, ketuvim. Tehilim*, Tel Aviv 1977.
- Chacham, A., *Sefer Tehilim. Sfarim alef – bet. Mizmorim alef – Ain bet* (Daat Mikra), Jerusalem 1990.
- Dahood, M., *Psalms I. 1-50. Introduction, Translation and Notes*, Garden City 1965.
- Fassberg, S.E., *Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak?*, „Catholic Biblical Quarterly” 74/2 (2012), s. 263-280.
- Fitzmyer, J.A., *The Languages of Palestine in the First Century A.D.*, „Catholic Biblical Quarterly” 32/4(1970), s. 501-531.
- Gutmann, J. i in., *Elijah*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 6, red. M. Brenenbaum – F. Skolnik, Detroit 2007, s. 331-337.

- Hahn, S – Mitch, C., *The Gospel of Matthew. Commentary, Notes & Study Questions*, San Francisco 2000.
- Hamp, D., *Discovering the Language of Jesus*, Santa Ana 2005.
- Kohler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, tł. zbiorowe, red. wyd. polskiego P. Dec, Warszawa 2008.
- Kraus, H.-J., *Psalms 1-59. A Commentary*, Minneapolis 1988.
- Łach, S., *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu; VII/2), Poznań 1990.
- Mitch, C. – Sri, E., *The Gospel of Matthew. Catholic Commentary on Sacred Scripture*, Grand Rapids 2010.
- Nel, P.J., מלש, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 4, red. W.A. VanGemeren, Grand Rapids 1997, s. 130-135.
- Parker, D.C., *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and Its Text*, New York 1992.
- Rainey, A. – Rothkolf, A. – Dan, J., *Sacrifice*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 17, s. 639-649.
- Ravasi, G., *Psalmy. Psalm 22-68 (wybór) część 2*, tł. K. Stopa, Kraków 2007.
- Reardon, P.H., *Christ in the Psalms*, Ben Lomond 2000.

Discovering Christ through the Hebrew Words of Psalm 22 on Golgotha

Summary: There is a growing conviction among exegetes that Jesus used the Hebrew language on a daily basis in addition to Aramaic, as did the Jews of His time in Palestine. This can serve as an incentive to a reexamination of the Hebrew masoretic text of Psalm 22 which might have been recited in its entirety by the Lord on the Cross. Most importantly, as Christ was dying, He could have prayed this Psalm not only in Aramaic, but at least partially in Hebrew as well. An analysis of the Hebrew text reveals details which shed light on the Lord's Passion. One important detail is the subtle reference to motherhood in the Psalm which, in light of the role of the Mother of God in the New Testament, can be seen as the Marian dimension of Christ's Passion. Other conclusions derived from numerous Hebrew words and expressions in the Psalm point not only to the physical aspect of the Savior's suffering, but to its spiritual dimension as well. Finally, there are some liturgical allusions in the Psalm, which can parallel various parts of the Mass and even foreshadow the fruits of Christ's Sacrifice in the life of the Church.

Keywords: Cross, Mary, Mass, Passion, Psalm 22

PETER ROŽIČ

Faculty of Theology
University of Ljubljana

The Way According to Mark: A Transformative Symbol of Itinerant Discipleship

Summary: Using the symbolism of the way, the narrative of the Gospel according to Mark compels its reader to pursue a transformative itinerary in of identification with the narrative's main character, Jesus Christ. As the topic of the Markan "way" as a symbol of identification has received scarce scholarly attention, this study begins by defining the key concepts of the way and the symbol, followed by a textual inquiry that relies on a narrative analysis. The ensuing theological analysis finds that through its symbolic power, the "way" serves as both an appeal to comprehend the Lord's own way and an ethical calling to follow. The Markan "way" points to a disciple's ongoing quest of identification with Jesus as a transformative and self-effacing path to God who is Himself this way.

Keywords: Way, Symbol, Narrative, Identity, Gospel of Mark

1. Introducing - the Way

The narrative of the Gospel according to Mark compels its reader to pursue a transformative itinerary. Filled with symbolic significance, this itinerary consists of being on the way with Jesus Christ. By being "on the way" (Mk 8:27), the reader is induced to what some scholars have described the fundamental purpose of Mark:¹ to enter, as a disciple, in the identity of Jesus as "Son of God" and "Messiah – the Christ" (Mk 1:1; cf. 3:11, 5:7, 8:29).² In this itinerant identification process, the symbol of the "way" represents a theological prerequisite of Christlike discipleship.

The importance of the way in Mark is unequivocal. Immediately after describing the identity of its principal character (Mk 1:1), the narrative introduces the notion of the way by paraphrasing Isaiah's prophecy (Is 40:3) of a messenger, "who will prepare your way," and by calling the recipient to "prepare the way of the Lord, make

¹ D. E. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia 1987, p. 55.

² The author of the Gospel according to Mark gives no explicit statement of the purpose of his writing (unlike Luke 1:1-4 or John 20:30-31). It is on the reader to uncover the purpose of this narrative Christology, as becomes evident in the opening line. M.E. Boring forcefully states that Mark's teaching narrative is "aimed at helping the church clarify its understanding of the meaning of the Christ event and discipleship to Jesus in a threatening, confused and conflicted situation". M. E. Boring, *Mark: A Commentary*, Louisville 2006, p. 22.

his paths straight” (Mk 1:2b-3). In general, Mark’s spatial notions play an important role in both structuring the narrative and exercising a symbolic dimension. Moreover, the particular symbol of the way serves as a crucial means towards the adoption and the internalization of the gospel’s theology. The symbol of the way constitutes what this study claims to be the essence of a disciple’s transformative process of being identified with the narrative’s main character, Jesus Christ.

The topic of the “way” as a Markan symbol of identification with Christ has received scarce scholarly attention despite its emphatic use in the gospel. This is surprising since the notion of the way intrinsically accompanies the narrative from the beginning, by structuring both the text and its reception. This limited scholarly attention may be due to the potentially conflicting interpretations of Mark’s use of above-mentioned Isaiah’s passage in Mk 1:2-3. Some scholars read in the Isaian “way of the Lord” (Mk 1:3) an emphasis on the Lord’s own creation of a way. The way thus understood is the way of Jesus himself and only secondarily a calling to walk along that way.³ Other scholars see in Isaiah’s way an exclusive reference to the way a disciple is to prepare and follow, i.e., an ethical calling.⁴

Based on these research gaps and the divergent interpretations of the Markan way, the following questions arise. What is the role of the symbol of the way in Mark? What ideas and beliefs does it convey? Moreover, how does its use help the reader to set foot on an itinerary of identification with Christ? Finally, does Mark tell us something more general about symbolism in religious and social contexts as such by relying on the symbol of the way?

In order to address these questions, this study first defines the key concepts: the symbol and the way as used in Mark. The ensuing textual inquiry uses the narrative analysis, which relies on the Markan story as a whole as well as on two specific sections: the section of breads (6:6b-8:30) and on the section between Galilee and Jerusalem (8:22-10:52). The narrative approach and the textual scope then help to explore the theological import of the symbol of the way. The theological analysis finds that through its symbolic power, the “way” serves as an appeal to comprehend the Lord’s own way and as an ethical calling to follow. In other words, as a key Markan symbol, the “way” represents a disciple’s ongoing quest of identification with Jesus as a transformative path to God who is Himself this way.

³ Marcus suggests that the Isaian context of Mk 1:3 points primarily to “the way of the Lord” meaning Yahweh’s *own* way through the wilderness, his victory march: the center of attention is God’s own mighty demonstration of saving power. The ethical dimension flows from God as the source. J. Marcus, *The Way of the Lord*, London 2004 [1992], p. 29; M.E. Boring, *Mark: A Commentary*, Louisville 2006, p. 37.

⁴ Snodgrass claims that a Qumran interpretation of Is 40:3 informs the Synoptics’ use, at it views the community’s “right living in the wilderness as the means of preparation for the soon coming of God”. K. R. Snodgrass, “Streams of Tradition Emerging from Isaia 40: 1-5 and their Adaptation in the New Testament”, *Journal for the Study of the New Testament* 2/8 (1980), p. 30.

2. Defining the Terms and Methods

In order to examine the Markan “way” as a transformative symbol of Christlike discipleship, symbolism and narrative approaches need to be clarified. Symbols can be defined as a means of complex communication that often have multiple levels of meaning.⁵ The complex nature of symbols, for example, separates them from signs, which represent only one meaning. Based on this distinction between signs and symbols, C. Jung provides the now classical definition of the symbol: “an indefinite expression with many meanings, pointing to something not easily defined and therefore not fully known”.⁶ Symbols contain and carry a plurality of meaning and therefore play the crucial role in figurative language.

Figurative language in narratives is characterized by what P. Ricoeur has called a *surplus de sens*, a surplus of meaning. This implies a recognition that something means more than it initially appears to mean. For example, a linguistic expression using figurative, nonliteral elements, such as a metaphor or a symbol, represents something else. However, unlike in metaphors (e.g., Plato’s cave), the surplus of meaning of the symbolic image appears in the text as a single item – such as the “way” – and thus, according to Ricoeur, possesses a greater nonlinguistic dimension than a metaphor.⁷ Moreover, the plurality of meaning of symbols’ single-item expression becomes manifest only in its interpretation, while at the same time the meaning of an interpretation surpasses that of the symbol.⁸ As a result, that for which a symbol stands or what it indicates must and can be filled in or “thrown in” (*sym-ballein*) by the recipient.⁹ A motif in a narrative can be only understood as a symbol by the reader.¹⁰

The reader-focused approach of narrative criticism occurred within the hermeneutical shift of the 20th century, most forcefully in late 1970s.¹¹ Narrative criticism broke with the monopoly of the monolithic historical-critical method and opened the possibility of the reader’s transformation in the narration process. This allowed scholars to apply the insights of the emerging literary theory to the gospel of Mark, leading D. Rhoads and D. Michie in their groundbreaking project *Mark as Story*¹²

⁵ M. Womack, *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*, Walnut Creek 2005.

⁶ C.G. Jung, *Symbols of Transformation, Collected Works of C.G. Jung* 5. Vol. 20. London 1956, p. 124.

⁷ P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth 1976, p. 59-61.

⁸ P. Ricoeur, *Du Texte à l’action, Essais d’herméneutique II.*, Paris 1986, p. 29-30.

⁹ E.E. Culpepper, *Philosophia in a Feminist Key: Revolt of the Symbols*. ThD Dissertation ed. Cambridge, 2009.

¹⁰ R. Zimmermann, *Symbolic Communication between John and His Reader: The Garden Symbolism in John 19-20*, in *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*. eds. T. Thatcher – S.D. Moore. Atlanta 2008, p. 223.

¹¹ T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, p. 84; P. Rožič, *Dire Quelque Chose Qui Compte: De La Méthode d’immanence De Blondel a La Théologie Fondamentale De Lubac*. „Bogoslovska Smotra (Theological Review)” 83/4 (2013), p. 743-762.

¹² D. Rhoads, J. Dewey, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia

to shift the emphasis from the world *behind* the Markan text to the story world *of* the Markan text.¹³ Since then, narrative criticism has helped the broader field of exegesis, and Markan studies in particular, “to discern how the implied reader of a narrative would be expected to respond to the text” allowing for discernment of “polyvalence within parameters”.¹⁴ Relying on such parameters and meanings, the narrative approach has taken the study of symbols to a new level.

Based on these methodological developments, the use of symbols in a narrative can be seen as enabling the reader to interpret the meaning of both the particular word and the larger context. Words understood as symbols allow the reader to enter into a world of interpretations, suitable to one’s own initial position. The polyvalence of symbols allows the interpretation be done in a number of ways while keeping the elusive but transformative nature of symbols intact. One of the main components of a narrative text using symbols is its power to evoke ambiguities or unresolved details and help make inferences. Willingham has found that narratives evoke puzzles, which are sufficiently challenging to keep the puzzle-doer occupied, yet at the level of difficulty does not discourage its solution.¹⁵ Moreover, in the “logic” of symbols, contradiction is powerful because it invites the observer to transcend ordinary conceptual categories¹⁶ in order to resolve such contradictions.

By adding symbols, which are by their nature multi-meaning and potentially ambiguous, the narrative helps the reader to activate personal and prior knowledge as well as engage in active processing and transformation.¹⁷ In this sense, storytelling, story analysis, and narrative writing have been shown as important tools of personal and professional development¹⁸ as narratives and symbols share an important point. Narratives build upon a human need to “make meaning and to forge connections between seeming disparate bits of knowledge and experience”.¹⁹ Like symbols, narratives involve the readers by drawing them and making them a part of their world or vision a reality.²⁰

The task for this research is to see how exactly the “way” in the Markan narrative

1982.

¹³ C.W. Skinner, *Telling the Story: The Appearance and Impact of Mark as Story*, in *Mark as Story. Retrospect and Prospect*. eds. K.R. Iverson – C.W. Skinner, Atlanta 2011, p. 4.

¹⁴ M.A. Powell, *Narrative Criticism: The Emergence of a Prominent Reading Strategy*, in *Mark as Story. Retrospect and Prospect*. eds. K.R. Iverson – C.W. Skinner, Atlanta 2011, p. 23-24.

¹⁵ D.T. Willingham, *Ask the Cognitive Scientist the Privileged Status of Story*, „American Educator” 28 (2004), p. 44-45.

¹⁶ M. Womack, *op. cit.*, p. 3.

¹⁷ A.C. Graesser – C.L. McMahan, *Anomalous Information Triggers Questions when Adults Solve Quantitative Problems and Comprehend Stories*, „Journal of Educational Psychology” 85/1 (1993), p. 136-151.

¹⁸ S. Nathanson, *Harnessing the Power of Story: Using Narrative Reading and Writing Across Content Areas*, „Reading Horizons” 47/1 (2006), p. 1-26.

¹⁹ N. Blyler – J. Perkins, *Culture and the Power of Narrative*, „Journal of Business and Technical Communication” 13/3 (1999), p. 245.

²⁰ C. Kelly – M. Zak, *Narrativity and Professional Communication Folktales and Community*

functions as a symbol that is conducive to such a transformation. Based on narrative criticism, the following section examines the conditions under which the Markan “way” can be understood as a transformative symbol. These conditions emerge from the study on the “how” of the story, on its component parts, and on how they contribute to meaning.

3. Narrative Analysis of the Markan Way

Translated as the “path,” “road,” “journey” and “way,” the word *hodos* appears 16 times in the Gospel according to Mark from the opening Isaian epigraph (1 3; 2:23; 4:4, 15; 6:8; 8:3, 27; 9:33, 34; 10:17, 32, 46, 52; 12:14). Among these, two appear in the literal sense (2:23; 8:3) while the rest carry the symbolic and theological overtones of the narrative. The Markan narrator’s consistent use of *hodos* in singular additionally underlines the world of interpretations behind the word itself. Differently put, Mark provides specific “asides” and settings of the symbol of the “way” that contain important information for the reader in order to help the reader to enter the gospel’s theology through its coherent narrative.

From the perspective of narrative criticism, the “way” serves as a specific spatial setting internal to the narrative. As such, it does not necessarily rely on, or convey, the history and traditions behind the text. As a number of scholars have shown instead, settings in general, and the “way” in particular, are key to the Markan narrative.²¹ As a categorial setting, the “way” aggregates and organizes the narrative’s meanings and interpretations under several groups that constitute the Markan spatial order. This spatial order is central to the narrative because of the Markan pattern of Jesus’ movement. As shown by Tolmie, “Jesus changes setting more than forty times in the narrative – therefore underscoring the urgency of his message, his success and the bigger goal that he has in mind”.²²

Analyzing the “way” of Jesus’ movement, three categories of the Markan spatial order emerge: geopolitical, topographical and architectural. Firstly, in geopolitical terms, the “way” connects two main regions that stand out in opposition to one another. While Galilee is the place of Jesus’ initial proclamation and figure of power, Jerusalem is a place where Jesus becomes progressively more powerless.²³ Also, Markan Jesus travels outside of these two Jewish areas into regions such as Decapolis and the Transjordan. Figure 1 schematizes geopolitically these opposing sides.²⁴

Meaning, „Journal of Business and Technical Communication” 13/3 (1999), p. 297-317.

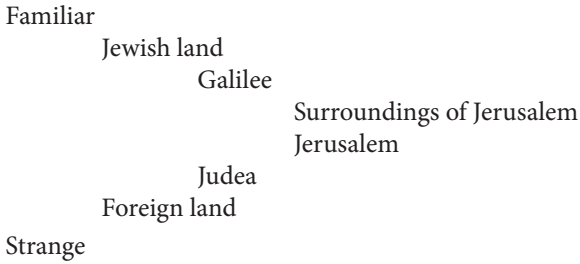
²¹ M.E. Boring, *op. cit.*; E.S. Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*. Vol. 13., San Francisco 1986; E.K. Wefald, *The Separate Gentile Mission in Mark: A Narrative Explanation of Markan Geography, the Two Feeding Accounts and Exorcisms*, „Journal for the Study of the New Testament” 18/60 (1996), p. 3-26.

²² F. Tolmie, *Narratology and Biblical Narratives: A Practical Guide*. Eugene 2012, p. 112.

²³ J.R. Donahue – D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*. Vol. 2, Colledgeville 2002, p. 21-22.

²⁴ E.S. Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*. Vol. 13., San Francisco 1986.

Figure 1. Markan Geopolitical Settings



Secondly, in topographical terms, the narrative provides settings such as the Jordan, the desert, or the sea. In Mark, Jesus often crosses, or walks by, the Sea of Galilee, which represents the barrier between Jewish and Gentile territory.²⁵ The former points to the promise of Israel and the latter to a menacing location with demoniacs and pagans. On the way, Jesus performs miracles in both territories, as is particularly evident in sections on the bread (Mk 6:30-44 and 8:1-10, cf. below). Thirdly, in architectural terms, Mark provides opposing settings of the “house” and the “synagogue.” In the former, sacred place, Jesus meets stern opposition. The latter, a more profane location of the house, is more welcoming.

Combining the insights provided by the study of Markan settings geopolitics, topography and architecture, specific opposing pairs emerge (Figure 2). They help to compose a view of the fundamental spatial oppositions, on which the Markan narrative rests.

Figure 2. Narrative Spatial Settings as Oppositions

SPATIAL	geopolitical	topographical	architectural
ORDER	familiar	promise	profane
vs.	vs.	vs.	vs.
CHAOS	strange/foreign	threat	sacred

From this logic of oppositions within the narrative’s spatial settings, a nuanced structure of the spatial order emerges, as shown in Figure 3.²⁶ The combination of the three spatial categories demonstrate that the notion of the “way” plays the central and connecting role.

²⁵ J.R. Donahue – D. J. Harrington, *op. cit.*, p. 21.

²⁶ E.S. Malbon, *op. cit.*

Figure 3. Overall Spatial Settings

Order



Chaos

Within the logical hierarchy of opposing sides behind the spatial order, the “way” plays not only a literal but also symbolic role of mediation. For example, the literal way of Jesus to Jerusalem (Mk 8:22-10:52) provides a symbolic connection between the opposing geopolitical settings between Galilee and Judea as Jesus announces his suffering in Jerusalem. Next, his ways along and across the sea provide a symbolic connection between the opposing topographical settings as Jesus feeds both the Jews and the gentiles there (6:6b-8:30). Finally, Jesus’s way between the opposing architectural settings provides a connection between the sacred but threatening synagogues and the profane but welcoming homes.

4. The Way as Symbolic Mediation

The symbolically mediating role of Jesus’ “way” is particularly visible in the section of the breads (6:6b-8:30). Jesus’ two feeding accounts and the bread conversations rely on meaningful geographical references, mostly particularly on the “way.” They reveal a geographically and chronologically separate itinerant mission of Jesus, fleshing out a clear narrative of parallel missions to the Jews and non-Jews.²⁷ The two missions are connected into one by the way Jesus takes within and between

²⁷ E.K. Wefald, *The Separate Gentile Mission in Mark: A Narrative Explanation of Markan Geography, the Two Feeding Accounts and Exorcisms*, „Journal for the Study of the New Testament” 18/60 (1996), p. 3-26.

them from literal and symbolic perspectives.

Literally, the section of the breads begins and ends with a movement “on the way,” made by Jesus and his disciples (6:6b; 8:27). The beginning of the passage provides Jesus’s itinerant program: “Then he went about among the villages teaching” and missioning the twelve (6:6b). In this program, however, the Markan *hodos* connotes not only his own and literal journey but also that journey of the disciples (6:8) as well as a symbolic “way of discipleship.” Jesus’ instructions for the journey are not simply traveling instructions, they are primarily symbolic of the demands of discipleship.²⁸ Jesus and the disciples are on the move both literally and symbolically when the teaching occurs at the outset of the section of the breads (cf. 6:6b).

The same is true of the pivotal passage that concludes the section of the breads – the Confession of Peter (8:27-30). They were “on the way” when Peter confesses the identity of Jesus. This latter event points to the core of the narrative – the question of Jesus’ identity – and sends the reader to the beginning and to the end of the narrative. First, the narrative returns to the initial question of who the one from Mk 1:1 is. It thus returns to the “way of the Lord,” indicating symbolically the mediating way of not only the main character but also the reader and the reader’s identification with Jesus. Second, the narrative points to the end of the Markan narrative. Mark’s Gospel ends in an open-ended manner, puzzling many a reader. As D. Tovey²⁹ maintains, such a closing puzzle is part of the narrative’s strategy to raise questions about who Jesus is and what it means to follow Jesus. In short, the quest for Jesus’s identity appears forcefully as a way for the reader to examine, assume and follow at the outset, the midpoint and the end of the Markan narrative.

The mediating and itinerant role of the Markan symbolism of way within the text is further visible in the narrative structure in terms of Christological emphases. While Jesus is identified as the Christ in the opening line of the gospel, it is only halfway through that a human being recognizes Jesus’s true identity – when Peter confesses Jesus to be the Christ (8:27-29). Scholars rightly see in this passage a clear turning point of the story. This is supported by the fact that after 8:30, the main character reveals his own identity as a Son of Man, who will suffer, die and be raised by God. This leads many to affirm a bipartite structure of the narrative (1:1-8:21 and 11:1-16:8). According to such a structure, the section between Galilee and Jerusalem (8:22-10:52) plays a transitional role³⁰ and relies on the mediating symbolism of the way by opening several possibilities for a theological interpretation.

5. Theological Settings of Transformation

The transitional role of 8:22-10:52 reveals a particular theology of the symbol of the way. The “way of the Lord” (1:2-3) leads from Galilee to the cross. As becomes

²⁸ J.R. Donahue – D.J. Harrington, *op. cit.*, p. 190.

²⁹ D. Tovey, *Read Mark and Learn: Following Mark’s Jesus*, Eugene 2014.

³⁰ M.E. Boring, *op. cit.*, p. 4.

apparent in this section, Jesus calls people to follow him on a way of self-denial that leads to the cross. Through this call, the way of the Lord modulates into the way of the reader. The importance of such a way becomes fully apparent in the scene of 8:27-38. Seven of Mark's fourteen theological uses of the term "way" are concentrated in this transitional section and the section is bracketed by the being "in the way" and "on the road".³¹ The main protagonist is commissioned to walk this way that leads to rejection, suffering, and death.

It is through the way of the cross that the Markan theme becomes most visible: The triumph of God joyfully promised by Isaiah will be realized only in Jesus's way to the cross. For Jesus, and consequently for his followers, this is a way of suffering, death and, ultimately, triumphal end.³² Jesus's call consists of following behind him in the path he himself walked. The "way" is thus not only literarily rooted in the lives of Jesus and his disciples but also symbolically indicative of Markan way that as a symbol points beyond itself. As a symbol of Christlike discipleship, it points to the transformative power of the process of identification with Jesus Christ.

The symbol of the way is theologically inseparable from Mark's wider point on the identity of Jesus and of his disciples. The question of identity comes to the forefront in the above-examined passage of the breads (Mk 6:6b-8:30), and particularly in 8:26-30. In Mk 6:6b, Jesus "went about the villages" – setting foot on an itinerant mission of teaching. Subsequent pericopes in the section of the breads present Jesus as continuing to go and walk "on" (8:27a). Then, at the villages of Caesarea Philippi, he asks his disciples, while "on the way" (8:27b) "Who do people say I am?" (8:27c). This latter passage on Peter's confession sends the reader back to question of identity in the introducing lines of the gospel, namely that Jesus is the one whose paths are to be prepared: the Christ, the Son of God.

While there is little agreement on the precise meaning of Mark's way and the overall structure of the Markan narrative,³³ most scholars agree on a break at the passage of Peter's confession, at 8:30, as it is closely connected to the question of Jesus' way and his disciples' journey. At 8:31, the narrative moves by and large from Galilee to Judea and from miracles and teaching the crowds to hardly any miracles and teaching the disciples. This shift makes the passage of Peter's confession the seminal and turning point of the gospel,³⁴ a fact that additionally underlines Markan symbolism of the way. In this watershed of the gospel, the way becomes a crucial symbol, helping a disciple understand the kind of discipleship and itinerary the reader of Mark is invited to. Verse 8:31 announces a destabilizing yet necessary path of discipleship: "the Son of Man must undergo great suffering, and be rejected by the elders, the chief priests, and the scribes, and be killed, and after three days rise

³¹ *Ibid.*, p. 37.

³² *Ibid.*, p. 38.

³³ G.H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. Grove 1999, p. 68.

³⁴ R.A. Cole, *The Gospel According to Mark: An Introduction and Commentary*. 2nd ed. Vol. 2. Grand Rapids [1961] 1989, p. 86.

again.” The identity of Jesus is similarly uncovered by another parallel between this passage and the beginning. Just as the Baptizer at the outset of the gospel prepares the way by washing away the sin, so at the turning and central point in Mk 8, the identity of Jesus as Christ is revealed as inseparably connected to Paschal mystery, fully revealed at the end of the gospel.

The question of the way becomes increasingly more difficult for the disciples as Jesus sets foot on the way to Jerusalem, where he will accept death and experience resurrection. The conditions that Jesus sets forth immediately after confirming his identity are demanding. “If any want to become my followers, let them deny themselves and take up their cross and follow me” (8:34). The teacher, who had been performing miracles and been seen as a prophet, has now more clearly revealed His way as the way of the cross. The cross is not only a way of belittlement, shame and death for the person suffering it but also a scandal and a cause of fear for many.³⁵ The announcement of such a way shocks the disciples. This is particularly true of the Apostle Peter who had – just moments prior to Jesus’s announcement of death – confessed his Teacher as the Christ. Moreover, as disciples now know who Jesus is, and what his way to Jerusalem consists of, Jesus reveals what true discipleship is.³⁶ In order to be a disciple, the person needs to share in the Teacher’s path of carrying the cross. The Markan demand to deny one’s self points to the need of a radical transformation of the reader – something what J. Williams sees as not only physical but also spiritual martyrdom. In 8:34 Jesus points to “the critical moment of transformation that is necessary for all followers. [... It is] in the psychic death and rebirth that makes a human being a disciple. The life of the follower must be characterized by a radical transformation in which the psyche perishes in order that the Child of Humanity can be born”.³⁷

Concluding Remarks

This article has argued that the way of Jesus represents the central and symbolic itinerary of the Gospel narrative that a disciple is to follow. The identity of Jesus is closely connected to the path Jesus takes. On this path, the Markan narrative underlines the importance of the “way: as a literal and symbolically spiritual experience of a disciple. The way according to Mark represents a spatial, symbolic and transformative category. It consists of a way from death to life (8:34-9:1), destabilizing and

³⁵ M. Matjaž, *The Disciples in Mark’s Gospel between Incomprehension, Fear and Faith*, „Bogoslovska Smotra” 80/4 (2010), p. 1015-1031; M. Matjaž, *Pavlova »beseda o Križu«, v 1 Kor 1–2 Kot Izziv Krščanske Hermenevtike in Etike, The »Word on the Cross« by Paul in 1 Cor 1–2 as a Challenge of Christian Hermeneutics and Ethics*, „Bogoslovni Vestnik – Theological Quarterly” 75/1 (2015), p. 65-78.

³⁶ I. Platovnjak, *Izzivi krščanske duhovnosti danes, Challenges of today’s Christian spirituality*, „Bogoslovni vestnik – Theological Quarterly”, 75/1 (2015), p. 7-17.

³⁷ J. Williams, *Mark, The Gospel Of Radical Transformation*, „The Bible and Interpretation” 2008, URL: <http://www.bibleinterp.com/articles/williams.shtml>, [12 May 2015].

transforming the reader through the complexity of the story that is paradoxical and ironic. The way becomes a category that is primarily existential and spiritual. It is only by being on the “way,” i.e., being Christlike, that the Markan reader discovers progressively how Jesus makes possible a disciple’s permanent initiation. Following the way according to Mark represents a symbolic investiture, which involves transformative events that change the person into a Christlike disciple.

Notes

If not noted otherwise, the NRSV translation/text of the Bible is used.

References

- Aune, D.E., *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia, PA 1987.
- Blyler, N. – Perkins, J., *Culture and the Power of Narrative*, „Journal of Business and Technical Communication” 13/3 (1999), p. 245-248.
- Boring, M.E., *Mark: A Commentary*, Louisville, KY 2006.
- Cole, R.A., *The Gospel According to Mark: An Introduction and Commentary*, 2nd ed., Vol. 2, Grand Rapids, MI [1961] 1989.
- Culpepper, E.E., *Philosophia in a Feminist Key: Revolt of the Symbols*, ThD Dissertation ed., Cambridge, MA 1989.
- Donahue, J.R. – Harrington, D.J., *The Gospel of Mark*, Vol. 2, Collegeville, MN 2002.
- Graesser, A.C. – McMahan, C.L., *Anomalous Information Triggers Questions when Adults Solve Quantitative Problems and Comprehend Stories*, „Journal of Educational Psychology” 85/1 (1993), p. 136-151.
- Jung, C.G., *Symbols of Transformation, Collected Works of C.G. Jung 5*, Vol. 20, London 1956.
- Kelly, C. – Zak, M., *Narrativity and Professional Communication Folktales and Community Meaning*, „Journal of Business and Technical Communication” 13/3 (1999), p. 297-317.
- Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, IL 1962.
- Malbon, E.S., *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, Vol. 13, San Francisco 1986.
- Marcus, J., *The Way of the Lord*, London 2004 [1992].
- Matjaž, M., *The Disciples in Mark’s Gospel between Incomprehension, Fear and Faith*, „Bogoslovska Smotra” 80/4 (2010), p. 1015-1031.
- Matjaž, M., *Pavlova »beseda o Križu« v 1 Kor 1–2 Kot Izziv Krščanske Hermenevtike in Etike, The »Word on the Cross« by Paul in 1 Cor 1–2 as a Challenge of Christian Hermeneutics and Ethics*, „Bogoslovni Vestnik – Theological Quarterly” 75/1 (2015), p. 65-78.
- Nathanson, S., *Harnessing the Power of Story: Using Narrative Reading and Writing Across Content Areas*, „Reading Horizons” 47/1 (2006), p. 1-26.
- Platovnjak, I., *Izzivi krščanske duhovnosti danes, Challenges of today’s Christian spirituality*, „Bogoslovni vestnik – Theological Quarterly”, 75/1 (2015), p. 7-17.
- Powell, M.A., *Narrative Criticism: The Emergence of a Prominent Reading Strategy*, in: *Mark as Story. Retrospect and Prospect* (Society of Biblical Literature) eds. K.R. Iverson – C.W. Skinner, Atlanta, GA 2011, p. 19-43.
- Rhoads, D. – Dewey, J., *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, PA 1982.
- Ricoeur, P., *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, TX 1976.
- Ricoeur, P., *Du Texte à l’action, Essais d’herméneutique II*, Paris 1986.
- Rožič, P., *Dire Quelque Chose Qui Compte: De La Méthode d’immanence De Blondel a La Théologie Fondamentale De Lubac*, „Bogoslovska Smotra (Theological Review)” 834 (2013), p 743-762.

- Skinner, C.W., *Telling the Story: The Appearance and Impact of Mark as Story*, in: *Mark as Story. Retrospect and Prospect* (Society of Biblical Literature), eds. K.R. Iverson – C.W. Skinner, Atlanta, GA 2011, p. 1-19.
- Snodgrass, K.R. *Streams of Tradition Emerging from Isaiah 40: 1-5 and their Adaptation in the New Testament*, „Journal for the Study of the New Testament” 2/8 (1980), p. 24-45.
- Tolmie, F. *Narratology and Biblical Narratives: A Practical Guide*, Eugene, OR 2012
- Tovey, D., *Read Mark and Learn: Following Mark's Jesus*, Eugene, OR 2014.
- Twelftree, G.H. *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*, Grove, IL 1999.
- Wefald, E.K., *The Separate Gentile Mission in Mark: A Narrative Explanation of Markan Geography, the Two Feeding Accounts and Exorcisms*, „Journal for the Study of the New Testament” 18/60 (1996), p. 3-26.
- Williams, J., *Mark, The Gospel Of Radical Transformation*, „The Bible and Interpretation”, URL: <http://www.bibleinterp.com/articles/williams.shtml> [12 May 2015].
- Willingham, D.T., *Ask the Cognitive Scientist the Privileged Status of Story*, „American Educator” 28 (2004), p. 43-45.
- Womack, M., *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*, Walnut Creek, CA 2005.
- Zimmermann, R., *Symbolic Communication between John and His Reader: The Garden Symbolism in John 19-20*, in: *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature* (Society of Biblical Literature), eds. T. Thatcher – S.D. Moore, Atlanta, GA 2008, p. 221-235.

Droga według Marka: Transformacyjny symbol wędrownego uczniostwa

Streszczenie: Poprzez symbolikę drogi narracja Ewangelii według św. Marka zmusza jej czytelnika do podjęcia transformacyjnej wędrówki w identyfikacji z głównym bohaterem narracji, Jezusem Chrystusem. Ponieważ temat Markowej „drogi” jako symbol identyfikacji nie doczekał się wielkiej uwagi ze strony naukowców, prezentowane studium definiuje najpierw kluczowe koncepcje drogi i symbolu, a następnie bada tekst w oparciu analizę narracyjną. Przeprowadzona w dalszej kolejności analiza teologiczna pozwala stwierdzić, że „droga”, dzięki swej symbolice, służy zarówno jako wezwanie do zrozumienia drogi Jezusa jak i etyczny apel do naśladowania. Markowa „droga” wskazuje na trwałe dążenie ucznia do identyfikacji z Jezusem, który jest transformującą i skromną drogą do Boga.

Słowa kluczowe: droga, symbol, narracja, tożsamość, Ewangelia według św. Marka

KINGA MROZEK

Wydział Neofilologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

Masora wielka w Kodeksie z Aleppo. Analiza problemu na przykładzie Pwt 32,14-33

Streszczenie: Praca skupia się na analizie *masory* wielkiej w Kodeksie z Aleppo oraz na ogólnym opisie pracy *masoretów*. Zasady, jakie funkcjonują w obrębie *masory* wielkiej, zostały zaprezentowane na wybranym tekście. Jest nim fragment z Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 32,14-33). Całość tekstu obejmuje Pwt 32,1-43 i zwyczajowo zwie się go „Pieśnią Mojżesza” (w tradycji żydowskiej zaś *Ha-azinu*).

„Pieśń Mojżesza” w Kodeksie z Aleppo wyróżnia się formą zapisu od pozostałej części tekstu Pwt. We wspomnianym kodeksie Księga Powtórzonego Prawa zapisana jest w trzech wyjustowanych kolumnach, natomiast „Pieśń Mojżesza” tworzą dwie kolumny niewyjustowane.

Odnosnie Pwt 32,14-33 tylko siedem uwag z *masory* małej zostało rozwiniętych w *masorze* wielkiej. W niniejszej pracy wspomniane przypadki zostały podzielone na dwie grupy: a) *masora* wielka w górnym marginesie kodeksu (Pwt 32,17.17.16.27.25), b) *masora* wielka w dolnym marginesie kodeksu (Pwt 32,24.30.31).

Za pomocą znaków i uwag *masoreci* stworzyli formę konkordancji opartej na pamięci, aby zachować wszystkie szczegóły biblijnego tekstu i wykluczyć błędy przy jego czytaniu, kopiowaniu, a także interpretowaniu.

Słowa kluczowe: Kodeks z Aleppo, *masora* wielka, Księga Powtórzonego Prawa

Wstęp

Artykuł podejmuje zagadnienie *masory* wielkiej w jednym z najbardziej znanych kodeksów średniowiecznych – w Kodeksie z Aleppo¹. Pominencja tego manuskryptu przejawia się w dwojaki sposób. W pierwszej kolejności punktacja i *masora* pochodzą z ręki Aarona ben Aszera (I poł. X w.)², przedstawiciela tyberiadzkiej szkoły,

¹ Cały kodeks można oglądać w wersji online: www.aleppocodex.org [09.02.2014].

² Trudno podać dokładne daty życia Aarona ben Aszera. W zasięgu ręki jest data kodeksu jego ojca Mojżesza. Kodeks ten był w posiadaniu *karaimów* w Egipcie i zawiera przybliżoną datację „827 po zniszczeniu” (tj. 895-897 po Chr.). Na podstawie tego można wnioskować, że Aaron żył w pierwszej połowie X w., por. I. ben Cwi, *The Codex of Ben Asher*, „Textus” 1 (1960), s. 6; Są znane również daty

której to system punktacji w późniejszym czasie stał się czołowym. Autorytet zaś samego ben Aszera został potwierdzony przez Majmonidesa (1135-1204) w *Miszne Tora*³. Po drugie – Kodeks z Aleppo stał się wzorcowym kodeksem odnośnie wokalizacji, według którego korygowano inne manuskrypty⁴.

Masora umieszczona na marginesach oraz u góry i u dołu strony kodeksu jest systemem nieodłącznie związanym z wokalizacją. Wprowadzenie samogłosek do tekstu spółgłoskowego miało na celu ostateczne określenie brzmienia tekstu biblijnego, wykluczenie błędnego czytania i interpretacji tekstu⁵. Uwagi umieszczone na marginesach natomiast uszczegóławiają kwestię prawidłowego odczytania tekstu, jak również przez statystykę form poszczególnych wyrazów wykluczają błędy przy kopiowaniu⁶.

Zasady, jakie funkcjonują w obrębie *masory*, zostaną zaprezentowane na wy-

życia *rabbiego* Saadi Gaona (882-942), który był współczesny Aaronowi. Saadia korzystał ze źródeł *masoreckich*, aby pisać swoją gramatykę, por. A. Dotan, *Masoretic Schools in the Light of Saadia's Teaching*, w: *Proceedings of the twelfth international congress of the International Organization for Masoretic Studies* (The Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 8), red. E.J. Revell, Missoula, Montana 1995, s. 2, 3.

³ Jedno z głównych dzieł Majmonidesa, nad którym pracował w latach 1170-1180. Napisał je po hebrajsku. Stanowi ono kodeks praw żydowskich zawarty w 14 księgach. Majmonidesowi przyświecał następujący cel: „Dążyłem głównie do tego, by każdy, kto chce poznać prawo żydowskie, mógł je wprost zacerpnąć z mego dzieła i nie musiał się uciekać do innych podręczników lub źródeł, by to moje dzieło zawierało zupełny zbiór wszystkich urządzeń, zwyczajów o postanowieniach Mojżesza do końca *Talmudu* wraz z objaśnieniami *gaonów*”, por. M. Bałaban, *Historja i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem Żydów w Polsce*, t. 2: *Od upadku świata starożytnego do końca wieków średnich*, Lwów; Warszawa; Kraków ²1983, s. 124-125.

⁴ Manuskrypty reprezentujące tradycję tyberiadzką to: Kodeks Aleppo, Kodeks Leningradzki, Manuskrypt British Museum Or. 4445, Kodeks Kairski, Manuskrypt Sasoon 507, Manuskrypt Sasoon 1053. W dużej mierze tekst i *masora* wymienionych manuskryptów jest podobna. Różnią się one od siebie w detalach, tj. w ortografii, wokalizacji, w akcentach. Ortografia tyberiadzka nie jest monolitem. Manuskrypty reprezentujące tę tradycję w odniesieniu do poszczególnych słów posiadają albo pisownię pełną albo defektywną. Kodeks z Aleppo ma najmniej wątpliwych miejsc pod kątem ortografii, por. M. Breuer, *The Aleppo Codex and the Accepted Text of the Bible*, Jerusalem 1976, s. VII, IX, XI; Powyższe manuskrypty szkoły tyberiadzkiej wylicza również D.S. Loewinger, por. D.S. Loewinger, *The Aleppo Codex and the Ben Asher Tradition*, „Textus” 1 (1960), s. 59; Porównał on także te manuskrypty ze sobą, co pozwoliło mu ustalić, że Kodeks z Aleppo jest najwcześniejszy. Nie zawiera on bowiem w *masorze* małej i wielkiej imion tych, którzy dokonali punktacji tekstu spółgłoskowego, ani na marginesach nie umieszczono cytatów kompletnych lub częściowych list, co posiadają manuskrypty z późniejszego okresu, por. tamże, s. 94.

⁵ Celem *masoretów* było zabezpieczenie integralności tekstu biblijnego i ułatwienie jego studiów. Cały *Tanach*, a zwłaszcza *Tora*, był traktowany z szacunkiem jako natchniony przez Boga. Tekst biblijny został uznany za zasadnicze źródło żydowskiej doktryny i praktyki, dlatego najmniejsza nawet zmiana mogła powodować dalekosiężne konsekwencje, por. [brak autora], *Masorah*, w: *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, R.J.C. Werblowsky – G. Wigoder, New York 1997, s. 445.

⁶ Ustalenie zasad gramatycznych i związanych z nimi zasad punktacji jest formą „prawa ogólnego”. Pomagają one w nauce języka i zapamiętywaniu fenomenów gramatycznych. Natomiast *masora* jest formą „prawa szczegółowego”. Wyliczane są w niej przypadki, które odbiegają od ustalonych zasad wraz z przyporządkowaniem paralelnych miejsc, por. [brak autora], *The Masorettes*, www.aleppocodex.org/links/8.html#label18 [05.02.2014]; E. Fernández Tejero, *Masora or Grammar Revisited*, w: *Pro-*

branym tekście. Jest nim fragment z Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 32,14-33). Zwyczajowo zwie się go „Pieśnią Mojżesza”. Całość tekstu obejmuje Pwt 32,1-43. Czas powstania pieśni rozciąga się na kilka stuleci. Posiada ona warstwę literacką wspólną z najstarszymi przekazami biblijnymi jak „Pieśń Debory” (Sdz 5) czy „Elegia Saula” (2Sm 1,17-27)⁷.

„Pieśń Mojżesza” w Kodeksie z Aleppo wyróżnia się formą zapisu od pozostałej części tekstu Pwt⁸. We wspomnianym kodeksie Księga Powtórzonego Prawa zapisana jest w trzech wyjustowanych kolumnach, natomiast „Pieśń Mojżesza” tworzą dwie kolumny niewyjustowane zawierające 67 wierszy⁹. „Pieśń Mojżesza” mieści się na trzech stronach: jedna ze stron posiada fragment Pwt 32,1-14, druga - Pwt 32,14-33, trzecia - Pwt 32,33-43. Ze względu na to, że druga strona w całości zawiera tylko i wyłącznie Pieśń Mojżesza (pozostałe dwie strony posiadają tekst narracyjny) i uwagi *masoreckie* odnoszą się tylko do tego fragmentu Pieśni, dlatego wybrano tę drugą stronę dla analizy. Uwaga zostanie skupiona przede wszystkim na *masorze* wielkiej umieszczonej u góry i u dołu strony kodeksu.

Celem artykułu jest ogólna prezentacja funkcjonowania systemu *masoreckiego*. Choć dokonana na niewielkim fragmencie będzie stanowiła wgląd w metodologię pracy *masoretów*.

Niniejsze opracowanie zawrze się w trzech punktach. W pierwszym punkcie przedstawiona zostanie historia Kodeksu z Aleppo. Drugi punkt zostanie poświęcony kwestii *masory*. W trzecim punkcie zostanie przeprowadzona analiza *masory* wielkiej w Pwt 32,14-33.

Ponieważ Kodeks z Aleppo kieruje się własnym systemem oznaczania poszczególnych miejsc biblijnych, dlatego należy poczynić kilka uwag metodologicznych. Tekst *masorecki* nie zawiera podziału na rozdziały i wersety, stąd fragmenty przyta-

ceedings of the Twelfth International Congress of the International Organization for Masoretic Studies (The Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 8), red. E.J. Revell, Missoula, Montana 1995, s. 20, 21; E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart; Berlin; Köln 1997, s. 59.

⁷ „Pieśń Mojżesza” posiada archaizmy i nieliczne przypadki *matres lectionis*, por. S. Łach, *Pieśń Mojżesza w Pwt 32,1-43*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 17/2 (1964), s. 72-73; Za wczesną datacją opowiada się również G.E. Wright, por. W. Brueggemann, *Deuteronomy* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville, Tennessee 2001, s. 277.

⁸ Poetyczne części *Tanachu* już w czasie, gdy powstawał *Talmud*, były zapisywane w osobliwej formie, por. I. Harris, *The Rise and Development of the Massorah (Concluded)*, „The Jewish Quarterly Review” 1/3 (1889), s. 225.

⁹ Ten podział jest również obecny w nowszym wydaniu Kodeksu z Aleppo z 2000 r., w *Keter Yerushalayim*, por. Recenzja: H. Hollander, *Review: A New Hebrew Bible: The Aleppo Codex*, „Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought” 51/4 (2002), s. 486; Według *halachy* „Pieśń Mojżesza” powinna być podzielona na 70 linii. W Kodeksie z Aleppo natomiast linii tych jest 67. Próbę rozwiązania tej sprzeczności podjął R.I. (Singer) Zer w artykule: R.I. (Singer) Zer, *A Riddle and its Resolution in the Song of Moses in the Aleppo Codex*, „Textus” 23 (2007), s. 70-71; 70 linii zawiera BHQ, por. C. McCarthy – A. Schenker, *Biblia Hebraica Quinta. Deuteronomy*, t. 5, Stuttgart 2007; Liczba linii jest różna w różnych manuskryptach. Niektóre z nich ilustrują przepisy *halachy*, por. M.H. Goshen-Gottstein, *The Authenticity of the Aleppo Codex*, „Textus” 1 (1960), s. 40-41.

czane w tym artykule cytuje się stosując powszechnie przyjęte skróty (*sigla* biblijne), co ułatwia poszukiwania danego fragmentu. „Pieśń Mojżesza” nie posiada znaku *sof pasuq*, ale zakończenie poszczególnych wersetów zaznaczone zostało znakiem *sil-luq*. Dlatego, aby wyraźniej podkreślić koniec myśli danego wersetu, zastosowano w artykule *sof pasuq*, w ślad za wydaniem Biblii Hebrajskiej. Podobnie zrobiono w przypadku cytatów z Księgi Hioba, Przysłów i z Księgi Psalmów.

W artykule wykorzystano uproszczoną transkrypcję alfabetu hebrajskiego. Wyrazy transkrybowane zapisano kursywą wyłączając spod tej zasady imiona i nazwiska.

1. Historia Kodeksu z Aleppo

W tym punkcie zaprezentowana zostanie krótka historia miasta Aleppo (dziś miasto w Syrii), a także samego Kodeksu, co będzie stanowiło właściwe wprowadzenie dla dalszej analizy.

1.1. Aleppo

W okresie starożytnym Aleppo znajdowało się pod panowaniem Hetytów, Aramejczyków, Izraelitów, Asyryjczyków, Persów, Greków, Rzymian. Następnie nad tym obszarem władzę przejmowali kolejno Turcy, Francuzi i Arabowie. W Biblii Aleppo wspomina się pod nazwą *Aram Cowa* (אַרַם צוֹבָא) jako miejsce walk Dawida¹⁰.

W starożytności miasto było centrum handlowym, przez które przebiegała główna droga dla karawan podążających na wschód do Indii i Persji, na północ do Turcji i Grecji oraz na południe do Egiptu. Kupcy z Aleppo mieli znaczący udział w ekonomii Egiptu, Iraku i Anatolii. W VII w. pod panowaniem muzułmanów zamieszkujący w Aleppo Żydzi cieszyli się dobrobytem. Posiadali synagogi i szkoły. W XV w. Aleppo stało się centrum nauki żydowskiej. Znajdująca się w mieście główna synagoga mieściła szkołę rabiniczną oraz bibliotekę z rzadkimi manuskryptami (np. manuskrypty Majmonidesa)¹¹. Miasto stanowiło tygiel kulturowy, w którym żyli wspólnie Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie.

Na skutek otwarcia Kanału Sueskiego w 1869 r. wielu bogatych kupców żydowskich wyemigrowało. Spowodowało to zubożenie wspólnoty żydowskiej, a następnie sprzedaż biblioteki¹². W 1947 r. miały miejsce zamieszki antysyjonistyczne wywołane przez Arabów. Grabiono sklepy żydowskie i niszczone synagogi, Żydzi

¹⁰ Por. 2Sm 10,6,8; 1Krn 19,6; Ps 60,1; por. H. Minkoff, *The Aleppo Codex. Ancient Bible from the Ashes*, „Bible Review” 7/4, s. 27; por. też Y. Aharoni i in., *The Carta Bible Atlas*, Jerusalem 42002, s. 78, 80; *Aram* to biblijna Syria, a *Cowa* to „region”, „dzielnica”, por. S. Berg, *The Aleppo Codex*, „Jewish Affairs” 65/1 (2010), s. 49.

¹¹ Por. H. Minkoff, dz. cyt., s. 38.

¹² Por. tamże, s. 39.

zmuszeni byli do emigracji do obcych państw¹³.

1.2. Kodeks z Aleppo

Historia Kodeksu z Aleppo obejmuje okres ponad tysiąca lat. Jej początek można umiejscowić w Tyberiadzie, gdzie to dwaj wychowankowie konkurencyjnych szkół¹⁴, czyli szkoły ben Neftalego i ben Aszera, podejmują się zadania opracowania całego *Tanachu*. Salomon ben Bujaa ze szkoły ben Pargoi dokonuje kopii tekstu spółgłoskowego ok. 920 roku. Następnie Aaron ben Aszer opatruje spółgłoski samogłoskami oraz dodaje komentarze na marginesie¹⁵. Kodeks był przeznaczony dla studiów, dlatego mógł zawierać różnego rodzaju dodatkowe adnotacje¹⁶.

Sto lat później kodeks został sprzedany przez potomków Aarona ben Aszera Izraelowi ben Simcha z Basry (Irak), który następnie przekazał ten manuskrypt *karaimskiej* wspólnocie w Jerozolimie dwóm religijnym przywódcom, braciom: Jozjaszowi i Ezechielowi¹⁷ w II poł. XI w. Ben Simcha zapisał tę dedykację na ostatniej stronie kodeksu i zamieścił w niej imiona ben Bujaa i ben Aszera¹⁸. Następujące warunki określały akt przekazania: 1. w czasie trzech wielkich świąt: *Paschy*, *Szawuot*, *Sukkot* czytane będą z niego publicznie lekcje, 2. w przypadku, gdy religijni przywódcy opuszczają Jerozolimę, powinni przekazać manuskrypt dwóm innym pobożnym i godnym zaufania mężczyznom, 3. *rabbanita* może używać manuskryptu

¹³ Por. tamże, s. 23.

¹⁴ Kontrowersje między różnymi szkołami koncentrowały się wokół następujących tematów: *maqef* i *chatef*, *metiga* i *gaja*, por. M. Breuer, dz. cyt., s. IX.

¹⁵ Por. Ch.D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, t. 1, Eugene, Oregon 2006, s. 242; Sz. Szyszman, *Karaimizm. Doktryna i historia*, Wrocław 2005, s. 188.

¹⁶ Por. M.H. Goshen-Gottstein, *The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text*, „The Biblical Archaeologist” 42/3 (1979), s. 146; Z czasem uczeni zaczęli dodawać znaki *masoreckie* i inne na tych zwojach, których nie stosowano w liturgii. Fragmenty takich zwojów odnaleziono w *genizie* kairskiej, por. I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah* (The Society of Biblical Literature. Massoretic Studies; 5), tł. Elizabeth J. Revell, Missoula, Montana 1980, s. 7; Fenomen adnotacji na marginesie nie jest znany w zwojach zawierających tekst biblijny. Coś na wzór *masoreckiego* systemu wariantów *ketiw/qere* pojawia się w zwojach z Qumran, ale właściwie był to linearny i superlinearny sposób poprawiania błędów, por. E. Tov, *The Ketiv/Qere Variations in Light of the Manuscripts from the Judean Desert*, w: *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays*, E. Tov, Tübingen 2008, s. 201.

¹⁷ Ch.D. Ginsburg podaje inskrypcję o przekazaniu kodeksu wspólnocie w Jerozolimie. Pojawiają się w niej imiona: יהושיהוּ וְעִזְכִּיֵּהוּ. Ginsburg przetłumaczył je jako Jozjasz i Ezechiel, por. Ch.D. Ginsburg, dz. cyt., s. 242-243. Natomiast H. Tawil w swym opracowaniu pisze o Jozjaszu i Ezechiaszu, por. H. Tawil – B. Schneider, *Crown of Aleppo. The Mystery of the Oldest Hebrew Bible Codex*, Philadelphia, Pennsylvania 2010, s. 34.

¹⁸ Dedykacja ta zaginęła w pogromie w 1947 r. Istnieją jej transkrypcje, ale nie są one identyczne. Jedna z kopii została znaleziona w 1933 r. w pamfletcie *rabbiego* Meira Nehmada, ważnego *rabbiego* Aleppo. Twierdził on, że skopiował tę dedykację bezpośrednio z Kodeksu, por. H. Tawil – B. Schneider, dz. cyt., s. 24; Por. również I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, s. 16; T. Harviainen, *Abraham Firkovich, the Aleppo Codex, and Its Dedication*, w: *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Proceedings of the 6th EAJC Congress Toledo, July 1998. Volume I: Biblical, Rabbinical, and Medieval Studies*, J. Targarona Borrás – A. Sáenz-Badillos, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 131-136.

dla porównania i korygowania innych manuskryptów, ale nie w celu studiowania¹⁹. *Karaimi* udostępniali kodeks zarówno *karaimom* jak i *rabbanitom*. Przez obie społeczności został on uznany za wzór²⁰.

Najprawdopodobniej w 1099 kodeks został przechwycony przez krzyżowców i następnie wydany za okupem żydom w Kairze²¹. Był przetrzymywany w kairskiej synagodze w Fustat, w której pozostał przez następne 300 lat. W tym czasie miał do niego dostęp Majmonides, gdy pisał swoje dzieło *Miszne Torá*²². Przez to, że Rambam korzystał z tego kodeksu, jego znaczenie wzrosło²³. Ten filozof żydowski orzekł, że istniejący w nim podział tekstu powinien być uznany za wzór dla tworzonych zwojów *Tory*. Opinia ta odnosiła się również i do tych skrybów, którzy kopiowali zwoje Proroków²⁴.

W 1375 r. kodeks został przetransportowany do Aleppo przez potomka Ramba – *Rabbiego* Dawida ben Jehoszuę, który podróżował przez Palestynę i w zaufaniu przekazał on kodeks pewnej wspólnotie żydowskiej²⁵. Wieść o miejscu pobytu kodeksu stała się znana w drugiej połowie XV w., gdy na trwałe umieszczono go w Wielkiej Synagodze w Aleppo²⁶. Miasto to znane było wówczas jako ważne centrum żydowskie. W tym okresie kodeks uzyskał swoją dzisiejszą nazwę – Kodeks

¹⁹ Por. Ch.D. Ginsburg, dz. cyt., s. 242.

²⁰ Wspólne relacje między *rabbanitami* i *karaimami* były wówczas dużo mniej napięte niż w późniejszym okresie, por. I. ben Cwi, dz. cyt., s. 6.

²¹ Istnieje również opinia, że kodeks znalazł się w Kairze za sprawą Seldżuków, którzy wzięli za niego okup, por. H. Tawil – B. Schneider, dz. cyt., s. 49.

²² Odnośnie tej kwestii nie ma jednomyślności. Argumenty U. Cassuto oraz M.H. Goshena-Gottsteina por. H. Tawil – B. Schneider, dz. cyt., s. 29-31; P.E. Kahle, *The Hebrew Ben Asher Bible Manuscripts*, Vetus Testamentum 1/3 (1951), s. 164; H. Minkoff, dz. cyt., s. 24; Kodeks z Aleppo odpowiada wskazówkom *halachicznym* odnośnie tego jak spisywać zwoj *Tory*. Został rozpatrzony pod kątem *halachy* przez Majmonidesa, por. M.H. Goshen-Gottstein (red.), *The Aleppo Codex. Provided with massoretic notes and pointed by Aaron ben Asher. The Codex Considered Authoritative by Maimonides. Part One: Plates*, Jerusalem 1976 [wstęp + faksymilia]; L. Reggel krytykuje stanowisko U. Cassuto za brak odpowiednich argumentów, por. L. Reggel, *Professorial Authority and the Aleppo Codex*, „The Biblical Archeologist” 43/2 (1980), s. 71.

²³ Trudno z pewnością stwierdzić, czy *masorecka* szkoła ben Aszera osiągnęłaby tak wiele, gdyby nie Majmonides, por. M.H., Goshen-Gottstein, *The Authenticity of the Aleppo Codex*, s. 17-18.

²⁴ Por. S. Berg, dz. cyt., s. 49; M.H. Goshen-Gottstein (red.), *The Aleppo Codex. Provided*, strona druga wstępu; Majmonides był zainteresowany podziałami na otwarte i zamknięte sekcje w *Torze* oraz formą zapisu tychże sekcji, zwłaszcza tych specyficznych jak Wj 15,1-19; Pwt 32,1-43. Chciał on dojść do pewnych ustaleń. Majmonides czyniąc to nie opierał się na większości manuskryptów mu dostępnych, ale wybrał jeden kodeks, ponieważ: był znany w Egipcie, zawierał całą Biblię, w Jerozolimie służył za modelowy kodeks i każdy na nim się opierał. Zatem to nie autorytet Majmonidesa sprawił, że kodeks ten uzyskał specjalny status. Raczej sam kodeks funkcjonował już jako modelowy manuskrypt, por. J.S. Penkower, *Maimonides and the Aleppo Codex*, „Textus” 9 (1981), s. 39-41.

²⁵ S. Szyszman twierdzi, że nieznanne są okoliczności, w jakich rękopis został przeniesiony z Fustat do Aleppo, por. Sz. Szyszman, dz. cyt., s. 188.

²⁶ W tradycji wspólnoty żydowskiej z Aleppo przyjęło się uważać, że synagogę tę skonstruował dowódca wojsk króla Dawida po zdobyciu miasta w 950 r. przed Chr. (2Sm 8,3-8), por. S. Berg, dz. cyt., s. 49.

z Aleppo lub też *Keter Aram Cowa*²⁷. Kodeks w pierwz znajdował się w arce synagogi, a następnie został przeniesiony do specjalnej niszy nazywanej Grotą Proroka Eliasza. Tam znajdował się przez ponad 500 lat²⁸.

Dwa dni po oficjalnym ogłoszeniu państwa Izrael przez ONZ 29.11.1947 r. wybuchły rozruchy w Syrii. W ich wyniku zniszczono Wielką Synagogę w Aleppo. Nieznane i mistyczne wydarzenia sprawiły, że wspólnocie udało się zachować większość kodeksu, którego karty zostały znalezione na stercie pyłu i gruzów. Z pożogi uratowało się 2/3 stron i inne luźne strony. Wszystko zabrano do *szammasza* – woznego synagogi, i przekazano głównemu *rabbinowi*. Przez okres 10 lat kodeks był ukrywany w różnych miejscach w tajemnicy przed światem²⁹.

Już w latach wcześniejszych, bo w roku 1943, strona izraelska podjęła próbę przechwycenia kodeksu. Pierwszy kanclerz Uniwersytetu Hebrajskiego – Juda Magnes wysłał delegację do Aleppo, której zadaniem było przekonanie starszych wspólnoty, aby przekazali kodeks do Jerozolimy. Starsi jednak odmówili, ponieważ byli przekonani, że dobrodziejstwo wspólnoty jest jedynie możliwe dzięki obecności kodeksu w zamieszkiwanym przez nich mieście³⁰.

Ostatecznie wspólnota ustąpiła i oddała ocalałe z pożaru 2/3 z całości kodeksu, które zostały „przeszmuglowane”³¹ do Izraela. Inne fragmenty pozostały w rękach 30 uchodźców syryjsko-żydowskich, którzy jadąc przez Turcję przybyli stamtąd do Hajfy 11.12.1957. Kodeks został przedstawiony prezydentowi Izaakowi ben Cwi, który w 1958 ogłosił, że Kodeks dotarł do Izraela³². Z 487 stron Kodeksu pozostało 294, a niektóre fragmenty są nadal w rękach żydów z Aleppo i ich potomków³³. Z nich to uformowała się duża wspólnota w Izraelu i w Ameryce³⁴. Kilka z oryginal-

²⁷ Dziś w arabskim jest nazywany *Halib* (*Haleb*) od słowa „mleko”, ponieważ Abraham biednym mieszkańcom tego terytorium użyczył mleka od swoich owiec. *Rabbini z Aram Cowa* nazywali go również *Keter Ezra Has-sofer*, bo wierzyli, że był powiązany z *Torą*, spisana przez proroka Ezdrasza, por. tamże, s. 49.

²⁸ Por. tamże; Była to grotka, w której według tradycji pojawił się prorok Eliasza. Miejsce to otaczano czcią, czego wyrazem było palenie lamp. Nabożeństwo wokół Kodeksu rozpoczyna się od momentu umieszczenia go w Grocie Eliasza. Cześć oddawana miejscu została przeniesiona na kodeks, por. I. ben Cwi, dz. cyt., s. 11-12.

²⁹ Por. S. Berg, dz. cyt., s. 50.

³⁰ Por. tamże; U. Cassuto jest pierwszym i jedynym współczesnym naukowcem, który oglądał i studiował manuskrypt. Niestety, ze względu na przekonania wspólnoty nie mógł sfotografować kodeksu, por. P.E. Kahle, *The Hebrew Ben Asher Bible Manuscripts*, s. 163.

³¹ Literatura przedmiotu na określenie przekazania Kodeksu w ręce Izraela stosuje czasownik „przeszmuglować” Ma to zaznaczyć, że droga dotarcia Kodeksu do Izraela otoczona jest tajemnicą w celu ustrzeżenia Żydów zamieszkujących Syrię przed groźnymi konsekwencjami, por. H. Minkoff, dz. cyt., s. 39.

³² Por. S. Berg, dz. cyt., s. 50.

³³ Kodeks nie posiada początku do Pwt 28,17, a także Koh, Est, Lm, Dn, Ezd, Ne, por. H. Minkoff, dz. cyt., s. 39; Na początku i na końcu kodeksu zachowano dane dotyczące czasu powstania i dalszych losów. Niestety informacje te zaginęły, a to, co z nich pozostało, to jedynie kopie, zrobione w różnym czasie przez różnych kopistów. Kopie te różnią się między sobą, por. I. ben Cwi, dz. cyt., s. 3.

³⁴ W 2007 odnaleziono fragment z Księgi Wyjścia. Był on w prywatnym posiadaniu emigranta żydowskiego w USA, dla którego pełnił on funkcję amuletu, por. A. Pfeffer, *Fragment of Ancient Parch-*

nych stron kodeksu zaprezentowano w *Hechal has-Sefer* w Jerozolimie³⁵.

Dziś wszystkie zwoje *Tory* są zapisywane zgodnie ze standardem stanowiącym w Kodeksie z Aleppo³⁶. Kodeks ten stał się również podstawowym tekstem w Projekcie Biblii Uniwersytetu Hebrajskiego³⁷.

2. Masora

W niniejszym punkcie zostanie przedstawione zagadnienie *masory*. Jego pierwsza część będzie dotyczyła ogólnej historii *masory*, natomiast druga – rodzajów *masory* tyberiadzkiej.

2.1. Zarys historyczny

Masora i nieodłącznie z nią związana wokalizacja stanowią system umożliwiający zapis tradycji czytania tekstu *Tanachu*³⁸. Pierwsze wzmianki odnośnie sposobu czytania znaleźć można już w *Talmudzie*. Jednakże uwagi te były punktem wyjścia

ment from Bible Given to Jerusalem Scholars, www.haaretz.com/news/fragment-of-ancient-parchment-from-bible-given-to-jerusalem-scholars-1.232641 [07.02.2014]; Tenże, *Ben-Zvi Institute Calls for Return of Centuries-old Aleppo Codex Fragments*, www.haaretz.com/print-edition/news/ben-zvi-institute-calls-for-return-of-centuries-old-aleppo-codex-fragments-1.234447 [07.02.2014]; M.H. Goshen-Gottstein opisał odnalezioną część kodeksu, która zawiera fragment Pwt 4,38-6,3, por. M.H. Goshen-Gottstein, *A Recovered Part of the Aleppo Codex*, *Textus* 5 (1966), s. 53-59.

³⁵ O warunkach, jakie muszą być stworzone, aby przetrzymać Kodeks z Aleppo i prezentować go na wystawach w latach '70, por. D.J. Shenhav, *Displaying the Temple Scroll and the Aleppo Codex: A Conservation Problem*, „The Israel Museum News” 14 (1978), s. 102-105.

³⁶ Por. S. Berg, dz. cyt., s. 50; I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, s. 10.

³⁷ Por. M.H. Goshen-Gottstein, *Hebrew Biblical Manuscripts. Their History and Their Place in the HUBP Edition*, „Biblica” 48 (1967), s. 243-290; tenże, *The Hebrew Bible in the Light of the Qumran Scrolls and the Hebrew University Bible*, w: *Congress Volume. Jerusalem 1986*, red. J.A. Emerton, Leiden, New York, København, Köln 1988, s. 42-53; Projekt nowego wydania krytycznego Biblii Hebrajskiej został wysunięty przez Gottsteina pod koniec roku 1955. Po wstępnych dyskusjach, które trwały przez następne dwa lata, projekt został ostatecznie przyjęty przez Światową Unię Studiów Żydowskich na Drugim Światowym Kongresie Studiów Żydowskich w roku 1957. Jednak praca w większości sekcji HUBP rozpoczęła się w 1958 r. HUBP jest projektem Uniwersytetu Hebrajskiego w ramach Instytutu Studiów Żydowskich. Celem projektu jest edycja tekstu *masoreckiego* według najbardziej cenionego manuskryptu szkoły ben Aszera, tj. Kodeksu z Aleppo wraz z aparatem krytycznym, por. [brak autora] *A Brief Report on the Hebrew University Bible Project*, *Textus* 1 (1960), s. 210-211; Por. również R.I. (Singer) Zer, *The Preparation of the Base Text of the Hebrew University Bible Where It Is Missing in the Aleppo Codex*, „Textus” 25 (2010), s. 49-71.

³⁸ Można wyróżnić dwa sensy słowa „*masora*”: sens węższy i szerszy. W sensie węższym słowo „*masora*” odnosi się do aparatu umieszczonego na marginesach, który służy poprawnemu odczytaniu tekstu spółgłoskowego. W sensie szerszym natomiast nazwa „*masora*”, poza uwagami na marginesach, obejmuje również wokalizację, akcenty i inne elementy tekstu, por. [brak autora], *Masorah*, w: *The Oxford Dictionary*, s. 445; A. Dotan podkreśla znaczenie *masory* w badaniach biblijnych. Jest ona właściwym narzędziem dla analizy strukturalnej, dla stylistyki, dla wydobycia znaczenia badanego tekstu, dla egzegezy, por. A. Dotan, *Masora's Contribution to Biblical Studies – Revival of an Ancient Tool*, w: *Congress Volume Ljubljana 2007 (Vetus Testamentum Supplements; 133)*, red. A. Lemaire, Leiden; Boston, Massachusetts 2010, s. 59, 69.

dla wygłoszenia homilii i nauki odnośnie wiary³⁹.

Tekst hebrajski nie posiadał samogłosek ani żadnych znaków, które oddzielałyby frazy, zdania czy większe fragmenty tekstu⁴⁰. Stwarzało to niebezpieczeństwo niewłaściwego rozumienia tekstu, gdyż jego czytanie i recytacja zależały od siły ustnej tradycji⁴¹. Niebezpieczeństwo to ma swoje źródło wewnątrz społeczności żydowskiej⁴². Istniały różne interpretacje *Tanachu*, co ma swoje odzwierciedlenie w *Tal-*

³⁹ Por. H. Minkoff, dz. cyt., s. 25; [brak autora], *The Masorettes*, www.aleppocodex.org/links/8.html#label8 [09.02.2014]; Uczeni *Talmudu* dyskutowali na temat ortografii. Jednak dopiero *masoreci* dokonali ostatecznych rozwiązań. Ustalili ortografię wszystkich tych słów, które pojawiają się w Biblii w różnych wariantach, M. Breuer, dz. cyt., s. IX-X; Literatura *rabbinična* wspomina recytację liturgiczną *keri* różniącą się od tekstu pisanego *ketiw*, por. P.I. Ackerman-Lieberman, *Masorah; Masorettes*, w: *Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*, red. J.R. Baskin, New York 2011, s. 416.

⁴⁰ Kodeks Aleppo jest pozbawiony oznaczeń sekcji otwartych i zamkniętych za pomocą hebrajskich liter ם i ם. Zwyczaj ten nie był rozpowszechniony we wczesnych manuskryptach, por. M.H., Goshen-Gottstein, *The Authenticity of the Aleppo Codex*, s. 21.

⁴¹ Por. H. Tawil – B. Schneider, dz. cyt., s. 18; Wcześniejsi skrybowie wymyślili skrótową formę zapisu zwaną *serugin* (TB, *Gittin*, 60a) dla tekstów Nieliturgicznych. Manuskrypt zawierał tylko pierwsze słowo każdego z wersetów. Ważne słowa lub słowa powodujące konfuzję były zapisywane z jedną literą więcej lub mniej, a także z akcentami lub też ze znakami samogłoskowymi. Tego typu stosowanie manuskryptu miało sens, o ile używało się razem z nim tekstu spółgłoskowego niezwoikalizowanego, por. tamże, s. 19; I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, s. 11; W *Talmudzie* zawarto prawa odnoszące się do spisywania zwojów *Tory* (określono materiał do pisania, długość i szerokość kolumn, rozmiar liter). Tekst hebrajski zabezpieczano również poprzez liczenie liter, słów, wersetów każdej księgi. Robiono listy odnośnie frekwencji danego słowa, listy słów, które mają pisownię pełną i defektywną oraz czyniono uwagi, czy pojedyncze słowa mają dwa różne znaczenia, czy poszczególne formy słów stanowią o dwóch różnych słowach. Wszelkie uwagi gramatyczne czy techniczne komentarze były spisywane osobno, por. H. Minkoff, dz. cyt., s. 25-26; System *masorecki* miał uchronić od zapomnienia, będącego opozycją aktu pamięci, do którego autorzy biblijni niejednokrotnie nawołują. W odniesieniu do fragmentów Pwt 6,10-13; 8,7-19 J. Assmann pisze: „Zapomnienie warunkowane jest zmianą ram, całkowitą metamorfozą warunków życia i stosunków społecznych. Symbolem i esencją nowej rzeczywistości, w której nie obowiązują już stare reguły, jest jedzenie. Dlatego doświadczenie czterdziestu lat wędrówki przez pustynię zostaje podsumowane w zadziwiającej tezie, że – nie samym chlebem człowiek żyje (...) (Pwt 8,3). Jeśli rzeczywistość wokół nas zmienia się, to nic bardziej naturalnego niż zapomnieć wszystko, co obowiązywało w minionej rzeczywistości. Kontrastuje ona bowiem z teraźniejszością, nie znajduje w niej potwierdzenia i nie jest przez nią podtrzymywana”, por. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* (Communicare. Historia i Kultura), tł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 237; C. McCarthy uważa, że średniowieczna forma tekstu *masoreckiego* bazuje na starożytnej tradycji tekstu. Świadczą o tym podobieństwa do wielu tekstów z Qumran. Pokazuje to jednocześnie z jaką starannością obchodzono się z tekstem biblijnym. Celem *masoretów* było zachowanie wszelkich detali tekstu, w tym też ortograficznej niekonsekwencji i błędów, które zawierał, por. C. McCarthy, *Text and Versions: the Old Testament*, w: *The Biblical World*, red. John Barton, t. 1, London, New York 2002, s. 209-210.

⁴² Język arabski w okresie panowania Arabów (początek VII w.) nie był zagrożeniem dla języka hebrajskiego. Już w tym czasie język hebrajski został zastąpiony przez aramejski w życiu codziennym. Niebezpiecznym stał się raczej wzrost *karaimów*, grupy wewnątrzżydowskiej, która podkreślała prymat *Tanachu* nad literaturą *rabiniczną*. *Karaimi* interesowali się ustaleniem właściwego tekstu biblijnego. Konflikt z *rabbinitami* o powagę *halachy* wzmógł potrzebę ustalenia czytania i precyzyjnej interpretacji, por. H. Tawil – B. Schneider, dz. cyt., s. 19-20; Także I. Harris, dz. cyt., s. 244.

mudzie, dlatego stworzono system utrwalający jego czytanie. Kształtował się on już od wieku VI lub VII⁴³.

Praca *masoretów* przeżywa prawdziwy rozkwit w X w., co było spowodowane i inspirowane pracami nad gramatyką arabską⁴⁴. Rozprawy dotyczące właściwego czytania tekstu prawdopodobnie mają swój początek w kręgach karaimskich, które kładły duży nacisk na studium biblijne⁴⁵.

Początek powstania znaków graficznych oznaczających akcenty i samogłoski nie jest jasny⁴⁶. Przyjmuje się natomiast to, że system znaków diakrytycznych kształtowany był podług dawnej tradycji wymowy i kantylacji⁴⁷.

Wykształciły się trzy typy tekstu wokalizowanego: babiloński, palestyński, tybe-

⁴³ Por. P.I Ackerman-Lieberman, dz. cyt., s. 415.

⁴⁴ Por. [brak autora], *The Masorettes*, www.aleppocodex.org/links/8.html#label8 [09.02. 2014].

⁴⁵ Są różne hipotezy dotyczące pochodzenia ben Aszerów. Według P.E. Kahle byli oni *karaimami*, jednakże w okresie kształtowania się *masory* współpracowali oni z *rabbanitami*. Polemika między obiema grupami jest późniejsza. Saadja Gaon, *rabbanita*, polemizował z ben Aszerami, którzy uważali, że nakazy należy wyprowadzać zarówno z *Tory* jak i z Proroków i Pism. Podczas gdy *rabbani* uważali, że takie nakazy można wyprowadzać jedynie z *Tory* za pomocą *Miszny*, por. P.E. Kahle, *Die Kairoer Genisa. Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzungen*, Berlin 1962, s. 87, 95; Kwestię *karaimskiego* pochodzenia Kodeksu z Aleppo podjął Sz. Szyszman, dz. cyt., s. 190-192; I. ben Cwi opiera się na kopii Pięcioksięgu Kodeksu z Aleppo znajdującej się na Krymie w mieście Czufut-Kale. Kopię tę wykonał *rabbi* Salomon ben Bujaa, na co wskazuje kolofon. Według I. ben Cwi rodzina ben Bujaa była rodziną *rabbanitów*. *Rabbani* stanowili większość i w kopiowanych dziełach nie proklamowali swojej tożsamości. Tekst *Tanachu*, który nie zawiera żadnych oznak, że jego autor był *karaimem* (np. odniesienia do *baalei miqra*), pozwala przypuszczać, że autor był *rabbanitą*. Jeśli chodzi natomiast o tożsamość ben Aszera, to I. ben Cwi przyjmuje konkluzję, do jakiej doszedł A. Dotan, że Aaron ben Aszer nie był *karaimem*, ale *rabbanitą*, por. I. ben Cwi, dz. cyt., s. 5-6; Studium tej kontrowersji przeprowadził A. Dotan, por. A. Dotan, *Ben Asher's Creed. A Study of the History of the Controversy* (The Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 3), Missoula, Montana 1977; Por. również T. Homma, *Der Aleppo Codex und die Textüberlieferungen im Osten und im Westen. Historische Überlegungen zu den Masoretischen Textüberlieferungen in Bezug auf die Ben Asher-Handschriften*, „Annual of the Japanese Biblical Institute” 32 (2006), s. 71-72; R.I. Zer uważa, że Aaron ben Aszer był *karaimem*, por. R.I. (Singer) Zer, *Was the Masorete of the Aleppo Codex of Rabbanite or of Karaite Origin?*, „Textus” 24 (2009), s. 239-262.

⁴⁶ Por. M.H. Goshen-Gottstein, *The Aleppo Codex and the Rise*, s. 155. Kilka teorii przedstawia I. Harris. Według samego zaś Harrisa znaki diakrytyczne biorą swój początek z języka syryjskiego. Szkoły nestorian znajdowały się w bliskim sąsiedztwie szkół babilońskich Żydów, por. I. Harris, dz. cyt., s. 228-229.232-235; A. Dotan twierdzi, że samogłoski do tekstu hebrajskiego zostały wprowadzone w VI lub w VII w. W podobnym okresie pojawiła się wokalizacja syryjska. Według H. Graetza nastąpiło to za rządów perskiego króla Anuszirwana (531-579). Stąd *masoreci* nie mogli wzorować się na skrybach syryjskich, por. A. Dotan, *The Beginnings of Masoretic Vowel Notation*, w: *1972 and 1973 Proceedings IOMS* (Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 1), red. H.M. Orlinsky, Missoula, Montana 1974, s. 22.32-33.

⁴⁷ Por. I. Harris, dz. cyt., s. 239-240; System akcentów stosowany w księgach prozodycznych różni się od systemu stosowanego w księgach poetyckich. Systemy te składają się z punktów i kresek, umieszczonych nad lub pod danym słowem, oznaczające koniunktywne lub dysjunktywne akcenty. Ich właściwe umieszczenie dyktowane było logiką wersetu biblijnego, a także zachowaniem jego rytmu. Niektóre nazwy i symbole tych akcentów przypominają ruchy rąk, które służyły jako podpowiedź w czasie publicznej recytacji tekstu, por. P.I Ackerman-Lieberman, dz. cyt., s. 416.

riadzki⁴⁸. System tyberiadzki wyparł systemy babiloński i palestyński⁴⁹. Tyberiada była miastem założonym przez Heroda Antypasa pomiędzy 14 a 18 r. po Chr. ku czci cesarza rzymskiego Tyberiusza. Początkowo Żydzi unikali tego miejsca, ze względu na odkryte tam w czasie budowy groby. Znaczenie miasta wzrosło po wygnaniu Żydów z Jerozolimy za Hadriana w 136 r. Od 235 r. Tyberiada był siedzibą Sanhedrynu i tu powstał *Talmud* Jerozolimski. W okresie muzułmańskim miasto to stało się centrum produkcji papieru. Dokonywano też tłumaczeń dzieł powstałych w języku arabskim na hebrajski⁵⁰.

W X w. Tyberiada była centrum nauki. Lokalne rodziny trudniły się nauczaniem, dlatego uczniowie mogli praktykować w trzech szkołach: *Bet Midrasz* Said ben Pargoi, *Bet Midrasz* ben Aszer, *Bet Midrasz* ben Neftali. Kodeks z Aleppo powstał przy współpracy członków dwóch szkół: Aarona ben Aszera i Salomona ben Bujaa z *Bet Midrasz* Said ben Pargoi. Ben Bujaa napisał tekst spółgłoskowy, a ben Aszer zwokalizował tekst i opatrzył go uwagami *masoreckimi*⁵¹.

W kręgu *masoretów* z Tyberiady istniały dwa systemy: system ben Aszera i ben Neftalego, które konkurowały ze sobą⁵². *Masoreci* spierali się o akcenty, a także o samogłoski, które różniły się iloczasetem⁵³. Tak jak od ben Aszera pochodzi cały tekst *Tanachu* tak od ben Neftalego żaden kompletny tekst nie jest znany⁵⁴. Te miejsca, w których ben Neftali różni się od ben Aszera, są znane dzięki sporządzonym i przekazanym oficjalnym listom. Listy te następnie mogły być redagowane, uzupełniane uwagami na marginesie w manuskryptach lub przez notatki zawarte w rozprawach gramatycznych z okresu średniowiecza. Warianty między ben Aszerem i Neftalim dotyczyły głównie *dagesz*, *rafe* i akcentów, ale są też przypadki, w których oba systemy różnią się spółgłoskami i czytaniem⁵⁵.

Również nie ma jasnego podziału między dwiema szkołami w przypadku, gdy

⁴⁸ Żydowskie akademie w Babilonii istniały już w wieku II i III (ośrodki w Surze i Nehardei), por. T. Homma, dz. cyt., s. 17; Każda szkoła *masorecka* stosowała różne grafemy w celu ustalenia wokalizacji, akcentów i kantylacji, por. P.I Ackerman-Lieberman, dz. cyt., s. 416.

⁴⁹ Por. T. Homma, dz. cyt., s. 51; Manuskrypty z palestyńską punktacją pochodzą z VIII i IX w. System tyberiadzki rozwinął się ok. 800 r. Są manuskrypty, które zawierają oba systemy palestyński i tyberiadzki, co pokazuje upowszechnienie się systemu tyberiadzkiego. System palestyński najdłużej zachował się w tekstach liturgicznych, por. P.E. Kahle, *Die Kairoer Genisa*, s. 75.77.161; System palestyński posiada mniej różnych form znaków. Jeden znak służy do oznaczenia dwóch lub więcej akcentów. Nie oznacza to jednak, że jest to system prymitywny w porównaniu z systemem tyberiadzkim. Tradycja palestyńska była wyizolowana i pozbawiona silnego ośrodka naukowego. Sposób odczytywania tekstu zmieniał się szybciej (niż w tradycji tyberiadzkiej), podczas gdy system punktacji rozwijał się wolniej, por. E.J. Revell, *The Relation of the Palestinian to the Tiberian Massora*, w: *1972 and 1973 Proceedings IOMS* (Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 1), red. H.M. Orlinsky, Missoula, Montana 1974, s. 88.89.97.

⁵⁰ Por. H. Tawil – B. Schneider, dz. cyt., s. 17.

⁵¹ Por. tamże, s. 23.

⁵² Por. Ch.D. Ginsburg, dz. cyt., s. 241.

⁵³ Por. P.E. Kahle, *Die Kairoer Genisa*, s. 85.87.

⁵⁴ Por. I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, s. 144.

⁵⁵ Ch.D. Ginsburg wymienia cztery miejsca: Lb 26,23; Iz 30,23; Jr 27,19; Ez 14,16, por. Ch.D. Gins-

chodzi o stosowanie pisowni pełnej i niepełnej. Przyjmuje się, że na zachodzie stosowano pisownię pełną. Ben Aszer natomiast stosuje czasem pisownię niepełną jak na wschodzie, podczas gdy Neftali stosuje pisownię pełną⁵⁶. Ben Aszer nie związał się z jedną tradycją, a raczej łączył obie tradycje zachodnią i wschodnią⁵⁷. Stąd można wyciągnąć wniosek, że żaden manuskrypt nie posiada reprezentatywnej, zuniifikowanej wersji *masory*. Raczej jest tak, że są grupy manuskryptów prezentujące podobną tradycję *masorecką*⁵⁸.

Masoreci wprowadzili zatem oznaczenia, w jaki sposób tekst recytować w synagodze (czyli akcenty, *teamim* lub *teamei ham-miqra*). Przekazali punktację, wskazali na sylabę akcentowaną, zaznaczyli środek i koniec każdego wersetu, wyszczególnili koniunkcję i dysjunkcję słów, co ma wskazywać na frazy, przekazali narrację. Wszystkie te znaki są czymś w rodzaju ekwiwalentu dla kropek, średników, przecinków oraz oznaczenia *paraszy*⁵⁹.

2.2. Rodzaje *masory* tyberiadzkiej

Wyróżnić można trzy rodzaje *masory*: *masora* mała, *masora* wielka, *masora* koń-

burg, dz. cyt., s. 245; Różnica w stosowaniu *rafe* dotyczy również samych ben Aszerów – Mojżesza i Aarona, por. S. Levin, *The Discrepancies between Moshe and Aharon Ben-Asher*, w: *Proceedings of the Twelfth International Congress of the International Organization for Masoretic Studies* (The Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 8), red. E.J. Revell, Missoula, Montana 1995, s. 49.

⁵⁶ Por. Ch.D. Ginsburg, dz. cyt., s. 246; Także abstrakt artykułu: A. Dotan, *Was the Aleppo Codex Actually Vocalized by Aharon ben Asher?*, *Tarbiz* 34 (1965), s. III; O różnicach między tymi dwoma *masoretami*, ale na przykładzie manuskryptu B19A napisał F. Díaz Esteban, por. F. Díaz Esteban, *References to Ben Asher and Ben Neftali in the Masora Magna Written in the Margins of MS Leningrad B19A*, *Textus* 6 (1968), s. 62-74.

⁵⁷ Por. T. Homma, dz. cyt., s. 51.62.89; Odnośnie tekstu spółgłoskowego Ksiąg Prorockich w Kodeksie z Aleppo to zawiera on więcej przypadków typowych dla tradycji wschodniej niż Kodeks Kairski. Aaron ben Aszer zmniejszył ich liczbę przez korektury na bazie Kodeksu Kairskiego. Zamierzał on zbliżyć swój tekst do tekstu Mojżesza ben Aszera, ale jednocześnie nie czynić go typowo zachodnim, por. tamże, s. 63-64; Określenia wschodni-zachodni odnoszą się do postaci tekstu, systemu znaków, sposobu wymowy, *masory*, podziału tekstu i do porządku ksiąg, por. tamże, s. 69; Por. również P.E. Kahle, *Der Masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der babylonischen Juden*, Leipzig 1902, s. 3.15-17; S. Morag, *On Some Terms of the Babylonian Massora*, w: *1972 and 1973 Proceedings IOMS* (Masoretic Studies; 1), red. H.M. Orlinsky, Missoula, Montana 1974, s. 67-77.

⁵⁸ Por. T. Homma, dz. cyt., s. 89; H. Tawil – B. Schneider, dz. cyt., s. 21; Według M. Breuera należy przyjąć pluralizm koncepcji *masory*. Każda *masora*, którą zawierają poszczególne manuskrypty, jest całkowicie poprawna. Nie można wyróżnić systemu *masoreckiego*, który byłby autorytetem, por. M. Breuer, dz. cyt., s. XIII; E. Tov zwraca uwagę na nieodpowiednie posługiwanie się wyrażeniem „tekst *masorecki*”. Twierdzi on, że większość uczonych pod terminem „tekst *masorecki*” rozumie tyberiadzką tradycję tekstu biblijnego. Jednakże tekst *masorecki* nie jest poświadczony tylko przez jedno źródło, a raczej stanowi on abstrakcyjną wielkość, która w różnych źródłach znajduje swój wyraz. Podobnie jak nie istnieje jeden tekst, który następnie funkcjonował jako archetyp dla tekstu *masoreckiego*, por. E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel*, s. 17.

⁵⁹ Por. [brak autora], *Masorah*, w: *The Oxford Dictionary*, s. 445. Całość systemu zawarta w traktacie z X w. *Dikdukei hat-te'amim*, por. H. Tawil – B. Schneider, dz. cyt., s. 21.

cową⁶⁰. Ponieważ czytanie ustalone było tradycją, dlatego zapis graficzny danego słowa może otrzymać inne brzmienie niż dyktuje je sam zapis. Stąd pojawia się potrzeba dokonania komentarza odnośnie przypadku innego czytania. Komentarz ten, zapisany językiem aramejskim, znajduje się na marginesie wzdłuż kolumn i wchodzi w skład tego, co określane jest mianem *masory* małej⁶¹. Inny wariant czytania oznaczany jest literą ק *quf*, która stanowi skrót aramejskiego wyrażenia *qere* „czytanie”⁶².

W *masorze* małej *masoreta* zawarł również informacje statystyczne, ponieważ zachowane i zabezpieczone jest to, co policzone. *Masoreta* liczył wyrazy, a dokładniej, zwracał uwagę na niektóre wyrazy i zwroty, które wyróżniały się formą zapisu⁶³. W tekście głównym, czyli w tekście biblijnym, zaznaczał te wyrazy, a czasem frazy znakiem kółka, technicznie nazywanym przez uczonych *circellus*. Następnie czynił uwagę na marginesie, ile razy dany wyraz spotykany jest w całym *Tanachu*. Dane liczbowe wyrażone zostały za pomocą liter hebrajskich, które oprócz oznaczania głosek oznaczają też cyfry. Są też i takie wyrazy, które w *Tanachu* występują tylko jeden jedyny raz. Technicznie nazywa się takie zjawisko *hapax legomenon*, a w kodeksie zostało ono wyszczególnione literą ל *lamed* jako skrót od aramejskiego słowa לית *let* oznaczającego „nie ma”⁶⁴.

Niektóre uwagi zawarte w *masorze* małej zostały rozwinięte w *masorze* wielkiej, znajdującej się nad tekstem i pod nim. W *masorze* wielkiej *masoreta* wyszczególnił te miejsca *Tanachu*, w których występuje słowo czy fraza wskazane w *masorze* małej, poprzez zastosowanie cytatów pochodzących z tychże miejsc⁶⁵. *Masorecie* wy-

⁶⁰ Por. E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel*, s. 59; P. Ackerman-Lieberman, dz. cyt., s. 416; Istnieje również termin *sewirin* („może być sugerowane”), który służy na określenie możliwych, przyjętych alternatyw odczytania tekstu, bez wprowadzania w nim zmian, por. [brak autora], *Masorah*, w: *The Oxford Dictionary*, s. 445; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Minnesota 2012, s. 67.

⁶¹ Por. H. Minkoff, dz. cyt., s. 26; H. Tawil – B. Schneider, dz. cyt., s. 22.

⁶² Według C. McCarthy’ego dewiacje zaznaczane na marginesie są dowodem na to, że *masoreci* nie chcieli ingerować w tekst i poprawiać go. Raczej ważna była dla nich tradycja tekstu niż poprawność, por. C. McCarthy, dz. cyt., s. 210; System *ketiw/qere* w Kodeksie z Aleppo jest tego rodzaju, że jeśli litery danego słowa zostały przedstawione to odpowiednio inwersji uległy wokalizacja i akcenty. Jest to konsekwencja przekonania, iż zarówno spółgłoski jak i wokalizacja oraz akcenty zostały dane na Synaju, stąd należy przekazać tekst z uwzględnieniem tych inwersji, por. I. Yeivin, *The Vocalization of Qere-Kethiv in A*, „Textus” 2 (1962), s. 147-148; *Ketiw* i *qere* (względnie *qeri*) są terminami aramejskimi. *Qere* należy do niewokalizowanej *masory* małej, podczas gdy *ketiw* znajduje się bezpośrednio w tekście, zaopatrzony samogłoskami właściwymi *qere*, por. E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel*, s. 47.

⁶³ Termin תח odsyła do miejsca, w którym dane słowo jest inaczej wokalizowane, inaczej zapisywane lub gdy występuje w innej formie, por. A. Sperber, *Problems of the Masora*. New York 1943, s. 354-355.

⁶⁴ Por. A.A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments. Neuarbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein*, Stuttgart 2009, s. 46-48.

⁶⁵ Oprócz uwag na marginesie *masorę* tworzyły listy słów lub grupy słów posiadające wspólne cechy, katalogi fraz, form czasowników, warianty i paralele, a także reguły. Listy te były układane w porządku alfabetycznym i następnie dołączane na początek lub koniec tekstu biblijnego, bądź też stanowiły osobne książki, rodzaj *masoreckich* leksykonów. Jeden z tego typu leksykonów przetrwał

starczy hasło bądź też zbitka słów, aby zidentyfikować miejsce w *Tanachu*. Stąd też stosowane w tym artykule *sigla* biblijne (m.in. wskazany w tytule fragment z Powtórzonego Prawa) nie pochodzą od *masoretów*, ale są kwestią późniejszą wywodzącą się z tradycji chrześcijańskiej⁶⁶.

Masora końcowa natomiast zawiera informacje statystyczne odnośnie całej księgi. Tak zatem na końcu Księgi Powtórzonego Prawa znajduje się następujący zapis:

סכום הפסוקים של ספר	Suma psuqim księgi
תשע מאות והמשים	[wynosi] 955
וחמשה	

W późniejszym okresie kopiści rozumieli coraz mniej z tego, co kopowali, dlatego uwagi na marginesie traktowali niemalże jako rodzaj ornamentu. Nawet wówczas, gdy pozostawały one nienaruszone, nie były powielane z odpowiednią precyzją⁶⁷.

3. Analiza *masory* wielkiej w Pwt 32,14-33

W tym punkcie zostanie przedstawiony fragment Pwt 32,14-33 i przeanalizowana obecna w nim *masora*, odnosząca się do fenomenów występujących we wskazanym segmencie. Analizę poprzedzi ogólna prezentacja wybranego tekstu.

3.1. Zarys ogólny

Fragment Pwt 32,14-33 jest częścią większego segmentu określanego mianem „Pieśni Mojżesza”. W *Tanachu* obejmuje on wersety od 1 do 43 rozdziału 32 Księgi Powtórzonego Prawa. Są to słowa Boga przekazane Mojżeszowi, które on następnie wygłosił przed starszyzną. Bóg skarży się, że lud, który po śmierci Mojżesza wejdzie do kraju Kanaan, zapomni o swym Panu, złamie przymierze i zacznie oddawać cześć tamtejszym bóstwom. Gdy naród po doświadczeniu dobrodziejstw Ziemi Obiecanej odwróci się od Boga, zapłaci za swe nieposłuszeństwo licznymi nieszczęściami. Niemniej Bóg pozostanie wierny swoim obietnicom i wytraci wszystkich

do naszych czasów i znany jest pod nazwą *Ochla we-ochla* (tytuł pochodzi od początkowych słów w pierwszych dwóch kolumnach), por. I. Harris, dz. cyt., s. 252; Inne traktaty czy podręczniki podejmujące szczegółowe kwestie odnośnie tekstu biblijnego to *Minhat Shai* (autor Szlomo Yedidyah, XVI w.), *Masoret ham-masoret* (autor Elijahu Lewita 1538), por. [brak autora], *Masorah*, w: *The Oxford Dictionary*, s. 445; E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel*, s. 60; E. Tov, *Textual Criticism*, s. 68-69.

⁶⁶ Por. H. Minkoff, dz. cyt., s. 26; H. Tawil – B. Schneider, dz. cyt., s. 22.

⁶⁷ Por. M.H. Goshen-Gottstein, *The Aleppo Codex and the Rise*, s. 149; I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, s. 125; Tekst biblijny wraz z *masorą* małą, dużą i końcową zawiera nowa edycja Biblii Hebrajskiej, tzw. *Biblia Hebraica Quinta*. O znaczeniu tego wydania Biblii Hebrajskiej traktuje E. Tov, *The Biblia Hebraica Quinta. An Important Step Forward*, w: *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays*, E. Tov, Tübingen 2008, s. 189-198.

wrogów Izraela⁶⁸.

Fragment Pwt 32,14-33 w Kodeksie z Aleppo zapisany został w dwóch kolumnach. Zawiera on 53 uwagi w *masorze* małej. Na prawym marginesie znajduje się 31 uwag, a na lewym 22. Odnoszą się one przede wszystkim do liczby występowania danych form wyrazów, a niektóre z nich dotyczą pisowni. Znakomitą część tych uwag, bo aż 28, stanowi ם. Poza tym symbol ten występuje dwukrotnie w postaci ם ם, raz ם ם i raz ם ם. Siedem razy pojawia się ם, dwa razy ם ם, sześć razy ם oraz pojedyncze przypadki: ם ם, ם ם, ם, ם ם, ם, ם, ם.

Od strony graficznej uwagi stanowiące *masorę* małą nie zawsze precyzyjnie umieszczone są na tej samej linii, co wiersz zawierający wyraz, do którego ta uwaga się odnosi. Poza tym adnotacje na prawym marginesie dotyczyć mogą słów z wersektów umieszczonych w lewej kolumnie tekstu.

Tylko siedem komentarzy z *masory* małej zostało rozwiniętych w *masorze* wielkiej. W tekście głównym te siedem przypadków posiada symbol zwany *circellusem*. W niniejszym opracowaniu wspomniane przypadki zostaną umieszczone w dwóch grupach. Pierwsza grupa będzie zawierała uwagi *masory* wielkiej obecne w górnym marginesie kodeksu. W drugiej grupie znajdują się uwagi *masory* wielkiej umieszczone w dolnym marginesie kodeksu. Są one następujące:

Górny margines

- a) Pwt 32,17
- b) Pwt 32,17
- c) Pwt 32,16
- d) Pwt 32,27
- e) Pwt 32,25

Dolny margines

- a) Pwt 32,24
- b) Pwt 32,30.31

Trudno stwierdzić, czym kierował się *masoreta*, że wybrał właśnie te przypadki a nie inne. Równie trudno odpowiedzieć na pytanie, dlaczego nie wyjaśniał ich według jakiejś ustalonej kolejności, ale uwagi umieszczone we wcześniejszych wersktach rozpatrywane są później.

Powyższe fragmenty z Pwt zostaną opisane następująco: w pierw wskazane zostanie słowo czy też wyrażenie opatrzone uwagą w *masorze* małej, następnie przytoczone zostanie odpowiadające tej uwadze odniesienie w *masorze* wielkiej. W dalszej

⁶⁸ „Pieśni Mojżesza” przypisuje się formę literacką zwaną *riw*, czyli „spór”, jaki prowadzi suweren ze swym wasalem. Zarzuca on swemu podwładnemu złamanie przymierza. Ta forma posiada następującą strukturę: prolog (przedstawienie skarg suwerena), pytania retoryczne sformułowane przez suwerena, wyliczenie dobrodziejstw, jakich dokonał suweren wobec wasala, skarga suwerena (wyliczenie uchybień wasala), zapowiedź kary, jaka dotknie wasala, zakończenie, por. S. Łach, dz. cyt., s. 71; W. Brueggemann, dz. cyt., s. 277; Jednak przyrównanie z psalmami sprawia, że właściwszym określeniem gatunku dla Pwt 32,1-43 byłby hymn, por. R.D. Nelson, *Deuteronomy. A Commentary* (The Old Testament Library), Louisville, Kentucky; London 2004, s. 369.

kolejności zidentyfikowane zostaną poszczególne miejsca *Tanachu*, potem wymienione cytaty zostaną odszukane w kodeksie po to, aby sprawdzić czy również w tych miejscach *masoreta* dodał komentarz w obu *masorach* i w jaki sposób to zrobił.

3.2. Górny margines

W górnym marginesie *masoreta* umieścił pięć adnotacji. Ich rozpatrywanie rozpoczę od prawego górnego rogu strony kodeksu.

a) Pwt 32,17

וְזָבְחוּ לְשִׂדִים לֹא אֱלֹהִים אֱלֹהִים לֹא יִדְעוּם תְּדַשִּׁים מִקְרָב בָּאוּ לֹא שָׁעָרוּם אָבְתִיכָם:

Tłumaczenie:

„Składają ofiary demonom nie Bogu, bogom [których] nie znali, nowym z bliska przybyłym, [których] nie znali ich ojcowie”.

Komentarz w *masorze* wielkiej brzmi:

◦ מקרב ב' חס' חדשים מקרב האלהי מקרב

Powyższy fragment można zwokalizować w następujący sposób:

◦ מקרב ב' חס' תְּדַשִּׁים מִקְרָב הָאֱלֹהִים מִקְרָב

Przy zastosowaniu biblijnych *sigla* można ten komentarz zapisać odpowiednio:

„Z bliska” dwa razy pisownia niepełna: Pwt 32,17; Jr 23,23.

Skrót ב' wskazuje na liczbę występowania wyrażenia מקרב w całym *Tanachu*. Oznacza to, że segment מקרב pojawia się dwukrotnie, zapisany pisownią niepełną, na co wskazuje *chet-samech-niqqud* חס, co jest skrótem dla כתב חסיר. Pisownia niepełna przejawia się w tym przypadku brakiem litery *waw* na oznaczenie samogłoski [o] (*cholan male*).

Pierwsze miejsce wskazane w *masorze* wielkiej przez wyrażenie מקרב חדשים pochodzi właśnie z Pwt 32,17 i stanowi pierwsze słowa wersetu w drugiej kolumnie „Pieśni Mojżesza”, po znaku akcentowym *atnach*. Drugie miejsce natomiast w postaci מקרב האלהי pochodzi z Księgi Jeremiasza Jr 23,23. Werset ten wygląda następująco:

הָאֱלֹהִים מִקְרָב אֲנִי נֹאמְרֵיהֶנָּה וְלֹא אֱלֹהִים מִרְחֹק:

Masoreta zatem wybrał wyrażenie rozpoczynające w. 23.

W Jr 23,23 segment מקרב jest również rozpatrywany. W *masorze* małej, podobnie jak w przypadku Pwt 32,17, pojawia się uwaga w postaci חס ב'. W wielkiej *masorze* wskazane zostały dwa miejsca występowania w *Tanachu*. W pierwszej kolejności jest to Pwt 32,17, a następnie Jr 23,23. Fragment Pwt 32,17 został poszerzony o czasownik, co wygląda następująco: וַאֲבַרְקָם מִיַּשְׁדָּה.

b) Pwt 32,17

יִזְבְּחוּ לִשְׂדִים לֹא אֱלֹהִים אֱלֹהִים לֹא יִדְעוּם הַדְּשִׁים מִקָּרֵב כִּי אֵין לֹא שְׁעָרוֹם אֲבֹתֵיכֶם:

Tłumaczenie jak wyżej.

Komentarz w *masorze* wielkiej ma postać:

אלה ב' חס' יזבחו ולא להי מעזים •

Powyższy fragment można zwokalizować w następujący sposób:

אֱלֹהִים ב' חס' יִזְבְּחוּ וְלֹאֱלֹהִים מְעִזִים •

Przy zastosowaniu biblijnych *sigla* można komentarz ten zapisać odpowiednio:

„Bogu” dwa razy pisownia niepełna: Pwt 32,17; Dn 11,38.

Wyrażenie אלה w pisowni niepełnej pojawia się dwukrotnie w *Tanachu*. Pisownia pełna zawierałaby literę *waw* na oznaczenie samogłoski [o] (*cholam male*), czyli אלוה. Pierwszy segment – יזבחו oznacza właśnie Pwt 32,17. *Masoreta* na oznaczenie tego fragmentu zastosował zwrot rozpoczynający ten werset po segmentie ze znakiem akcentowym *silluq*.

Drugi fragment מעזים ולא להי jest cytatem pochodzącym z Księgi Daniela – Dn 11,38. Ze względu na to, że Księga Daniela nie zachowała się w Kodeksie z Aleppo, dlatego też nie można sprawdzić uwag *masoreckich* przypisanych temu fragmentowi.

c) Pwt 32,16

יִקְנִיאוּהוּ בְּזָרִים בְּתוֹעֵבֹת יִכְעִיסוּהוּ:

Tłumaczenie:

„Pobudzają Go do zazdrości o obcych. Obrzydliwościami złością Go”.

Komentarz w *masorze* wielkiej ma postać:

יקניאוהו ב' יקניאוהו בזרים ובפסיליהם •

Powyższy fragment można zwokalizować w następujący sposób:

יִקְנִיאוּהוּ ב' יִקְנִיאוּהוּ בְּזָרִים וּבְפִסְלִיָּהֶם •

Przy zastosowaniu biblijnych *sigla* można ten komentarz zapisać odpowiednio:

„Rozbudzają w nim zazdrość” dwa razy: Pwt 32,16; Ps 78,58.

Zwrot יקניאוהו pojawia się dwukrotnie w *Tanachu*. Znajduje się on zatem: w Pwt 32,16 oraz w Ps 78,58. Na oznaczenie Pwt 32,16 *masoreta* wybrał początkowy zwrot w. 16 z drugiej kolumny „Pieśni Mojżesza”. W przypadku Ps 78,58 *masoreta* posłużył się nie fragmentem rozpoczynającym werset, ale wyrażeniem po segmentie ze znakiem akcentowym *atnach*, stojącym w bliskiej relacji ze zwrotem יקניאוהו. Dla porównania:

וְיִכְעִיסוּהוּ בְּכַמּוֹתָם וּבְפִסְלִיָּהֶם יִקְנִיאוּהוּ:

Rozpatrywany zwrot w Ps 78,58 został zapisany pisownią pełną, z literą *waw* na oznaczenie samogłoski [u]. *Masoreta* jednak nie zaznaczył tego na margi-

nesie w „Pieśni Mojżesza”, ale w *masorze* małej w Ps 78. Odnotowano w niej: $\text{ס ח ב ה ד מ ל ו ו ה ד ח ס}$, co oznacza, że zwrot יְקִיאוּהוּ pojawia się dwukrotnie - raz zapisany pisownią pełną i raz zapisany pisownią niepełną. Skrót *mem-lamed-niqqud* מ ל מ oznacza מלא „pełny”, czyli pisownia pełna מלא . Skrót *chet-samech-niqqud* oznacza ח ס י ר , czyli pisownię niepełną. Komentarz ten w Ps 78,58 nie został rozwinięty w *masorze* wielkiej.

d) Pwt 32,27

$\text{לֹאִי פַעַס אֹיִב אֶגּוֹר פֶּן־יִנְפְרוּ צְרִימֹו פֶּן־יֵאמְרוּ יִדְנֹו רָמָה וְלֹא יִהְיֶה פֶעַל כָּל־אֵת:$

Tłumaczenie:

„Gdybym gniewu wroga nie obawiał się, aby nie rozpoznali jego ciemżyciele, aby nie powiedzieli nasza ręka wywyższyła, nie JHWH uczynił to wszystko”.

Komentarz w *masorze* wielkiej ma postać:

◦ אגור ב' לולי דברי אגור בן יקה

Powyższy fragment można zwokalizować w następujący sposób:

◦ אָגוֹר ב' לֹאִי דְבָרֵי אָגוֹר בֶּן יִקְהָה

Przy zastosowaniu biblijnych *sigla* można ten komentarz zapisać odpowiednio:

„[Będę] obawiać się” dwa razy: Pwt 32,27; Prz 30,1.

Zwrot אגור pojawia się w *Tanachu* dwukrotnie w Pwt 32,27 oraz w Prz 30,1. Na oznaczenie Pwt 32,27 *masoreta* wybrał pierwsze słowo rozpoczynające werseł w drugiej kolumnie Pieśni Mojżesza, po segmencie ze znakiem akcentowym *silluq*. Podobnie uczynił w przypadku Prz 30,1, gdyż w komentarzu umieścił słowa rozpoczynające ten tekst. Dla porównania:

$\text{דְּבָרֵי אֶגּוֹר בֶּן יִקְהָה הַמֵּשָׂא נֶאֱמַר הַנִּבְרָר לְאִיתֵיֶאֱל לְאִיתֵיֶאֱל וְאֶכֶל:$

Fragment Prz 30,1 został opatrzony uwagą w *masorze* małej. Odnosi się ona do frekwencji zwrotu אגור. *Masoreta* zaznaczył, że pojawia się ono dwukrotnie ב. Uwaga ta nie została rozwinięta w *masorze* wielkiej.

e) Pwt 32,25

$\text{מִחוּץ תִּשְׁפֹּל־חֶרֶב וּמִתְּדָרִים אֵימָה גַּם־בַּחֹר גַּם־בַּתּוֹלָה יִזְנֹק עַם־אִישׁ שִׁיבָה:$

Tłumaczenie:

„Na zewnątrz miecz pozbawi [życia] dzieci, wewnątrz [zabije] przerażenie, tak młodzieńca jak i dziewczę, niemowlę z człowiekiem sędziwym”.

Komentarz w *masorze* wielkiej ma postać:

◦ תשכל ג' מחוץ וגערתי לכם תפלט פרתו

Powyższy fragment można zwokalizować w następujący sposób:

◦ תִּשְׁפֹּל ג' מִחוּץ וְגָעַרְתִּי לָכֶם תִּפְלֹט פָּרְתוֹ

Przy zastosowaniu biblijnych *sigla* można ten komentarz zapisać odpowiednio: „Pozbawi dzieci” trzy razy: Pwt 32,25; Mal 3,11; Hi 21,10.

Zwrot תשכל występuje w *Tanachu* trzykrotnie: Pwt 32,25; Mal 3,11; Hi 21,10.

Dla oznaczenia Pwt 32,25 zostało wybrane wyrażenie rozpoczynające werset w drugiej kolumnie „Pieśni Mojżesza”, po segmencie ze znakiem akcentowym *silluq*. Również w przypadku Mal 3,11 *masoreta* posłużył się zwrotem, który pojawia się na początku wersetu. Dla porównania:

וְגַעַרְתִּי לָכֶם בְּאֶכֶל וְלֹא־יִשְׁחַת לָכֶם אֶת־פְּרִי הָאֲדָמָה וְלֹא־תִשְׁפֹּל לָכֶם הַגֶּפֶן בַּשָּׂדֶה אָמַר
יְהוָה צְבָאוֹת:

W przypadku hasła dla Księgi Hioba *masoreta* wybrał zwrot, który występuje zaraz po segmencie ze znakiem akcentowym *atnach*. Dla porównania:

שׁוּרוֹ עֵבֶר וְלֹא יִגְעַל תְּפֹלֵט פָּרְתּוֹ וְלֹא תִשְׁכַּל:

Miejsce Mal 3,11 w *masorze* małej zostało zaznaczone symbolem ג' i skomentowane w *masorze* wielkiej w następujący sposób:

• תשכל ג' מחוץ וגערתי תפלט •

Komentarz ten jest krótszą wersją komentarza zamieszczonego w *masorze* wielkiej dla Pwt 32,25.

W przypadku Hi 21,10 czasownik תשכל w *masorze* małej również został oznaczony symbolem ג', a komentarz w *masorze* wielkiej brzmi następująco:

• תשכל ג' מחוץ תשכל חרב ולא תשכל לכם הגפן תפלט פרתו •

Pierwsze „hasło” komentarza, oznaczające Pwt 32,25 zostało rozbudowane w porównaniu do komentarza w *masorze* wielkiej dla Pwt 32,25. Cytat z Mal 3,11 został wymieniony na inny. Zamiast frazy rozpoczynającej werset *masoreta* wybrał zwrot następujący po segmencie ze znakiem akcentowym *atnach*. Natomiast zwrot oznaczający Hi 21,10 pozostał bez zmian.

3.3. Dolny margines

W dolnym marginesie *masoreta* umieścił dwie adnotacje. Ich rozpatrywanie rozpoczne od prawego dolnego rogu strony kodeksu.

a) Pwt 32,24

מִזֵּי רָעַב וּלְחָמִי רִשָּׁף וְקָטַב מְרִירָי וְשׁוֹן־בְּהֵמוֹת אֲשֶׁל־חֶבְרֹם עַם־תְּמַת זִחְלֵי עֶפְרָי:

Tłumaczenie:

„Wycieńczeni głodem, wyczerpani gorączką i gorzką zarazą. Zęby zwierząt wysły przeciw nim z jadem [tych, które] pełzają [w] prochu”.

Komentarz w *masorze* wielkiej ma postać:

אשלה ט' ויאמר אנכי ויאמר פרעה יהי כן יהוה עמכם את אימתי מזי רעב
והכרתי את ישראל אשר אשלה אותם או דבר אשלה הן אעצר השמים •
וחד ואשלה את כל האדם •

Powyższy fragment można zwokalizować w następujący sposób:

אֲשֶׁלַח ט' וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה יִהְיֶה כֵן יְהוָה עִמָּכֶם אֶת אִימָתִי מְזִי רָעֵב
וְהִכַּרְתִּי אֶת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר אֲשֶׁלַח אוֹתָם אוֹ דְבַר אֲשֶׁלַח הֵן אֶעְצֵר הַשָּׁמַיִם •
וְחָד וְאֲשֶׁלַח אֶת־כָּל־הָאָדָם •

Stosując biblijne *sigla* komentarz w *masorze* wielkiej można zapisać odpowiednio:

„Pośle” dziewięć razy: Rdz 38,17; Wj 8,24; 10,10; 23,27; Pwt 32,24; 1Krl 9,7; Ez 5,16; 14,19; 2Krn 7,13; raz [czasownik ten występuje z *waw consecutivum* w] Za 8,10.

Czasownik אשלה występuje w *Tanachu* dziewięć razy. Z powodu uszkodzenia Kodeksu z Aleppo miejsca z Księgi Rodzaju i Wyjścia, jak i z Księgi Zachariasza nie są dostępne.

Dla oznaczenia fragmentu Pwt 32,24 *masoreta* zastosował segment rozpoczynający werset w drugiej kolumnie „Pieśni Mojżesza”, po segmencie ze znakiem akcentowym *atnach*. Początkowe wyrażenia wersetów służą także wskazaniu cytatów z 1Krl 9,7; Ez 14,19; 2Krn 7,13. Natomiast przytoczony zwrot z Ez 5,16 nie jest ani początkiem wersetu, ani też nie występuje po znaku akcentowym *atnach*. Dla porównania fragmenty te przytoczono poniżej:

1Krl 9,7

וְהִכַּרְתִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה (...)

Ez 5,16

בְּשִׁלְחִי אֶת־חֲצִי הָרֶעֱב הָרֶעֱבִים בָּהֶם אֲשֶׁר הָיוּ לְמִשְׁחִית אֲשֶׁר־אֲשֶׁלַח אוֹתָם
לְשַׁחֲתֵכֶם (...)

Ez 14,19

אוֹ דְבַר אֲשֶׁלַח אֶל־הָאָרֶץ הַחַיָּה (...)

2Krn 7,13

הֵן אֶעְצֵר הַשָּׁמַיִם וְלֹא־יִהְיֶה מָטָר (...)

Miejsca jak 1Krl 9,7; Ez 14,19; 2Krn 7,13 posiadają jedynie uwagę co do statystyki w *masorze* małej, natomiast w *masorze* wielkiej nie zostały one podjęte. Jedynie fragment Ez 5,16, poza uwagą w *masorze* małej, posiada także odniesienie w *masorze* wielkiej.

W przypadku zatem uwagi w *masorze* wielkiej dla Ez 5,16 zawarte w niej cytaty z *Tanachu* w dużej mierze pokrywają się z cytatami zawartymi w komentarzu

w *masorze* wielkiej dla Pwt 32,24. Jedynie dwa z nich zostały zmienione: zamiast *וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי* dla Rdz 38,17 pojawia się *אֲשֶׁלָּה גְדִי עֲזִים*, czyli kolejne słowa po rozpoczynającym werset zwrocie *וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי*. Zamiast *וַיֹּאמֶר פֶּרְעָה* dla Wj 8,24 pojawia się *אֲשֶׁלָּה אֶתְכֶם*, czyli także dalsza część tego wersetu.

b) Pwt 32,30.31

[30] אֵיכָּה יִהְיֶה אֶתְד אֶלֶף וּשְׁנַיִם יָגִיסוּ רֶבֶבָה אִם־לֹא פִי־צוּרָם מְכָרָם וַיִּהְיֶה הַקְּטִיָּהִם:

[31] כִּי לֹא כְצוּרָנוּ צוּרָם וְאֵיבֵינוּ פְּלִילִים:

Tłumaczenie:

[30] „Jak ściegać będzie jeden tysiące, a dwaj zmuszą do ucieczki dziesięć tysięcy? Gdyby nie to, że ich skała sprzedała ich. JHWH wydał ich”.

[31] „Bo nie [jest] jak nasza skała ich skała. Ani wrogowie nasi [nie dokonają] rachuby”.

Komentarz w *masorze* wielkiej ma postać:

צוּרָם גְּ כִי צוּרָם מְכָרָם כִּי לֹא כְצוּרָנוּ צוּרָם כִּי אֱלֹהִים צוּרָם • וְחָד וְצוּרָם לְבָלוֹת שְׂאוּל •

Powyższy fragment można zwokalizować w następujący sposób:

צוּרָם גְּ כִי צוּרָם מְכָרָם כִּי לֹא כְצוּרָנוּ צוּרָם כִּי אֱלֹהִים צוּרָם • וְחָד וְצוּרָם לְבָלוֹת שְׂאוּל •

Segment *צוּרָם* pojawia się w *Tanachu* trzy razy. Stosując biblijne *sigla* powyższą uwagę zawartą w *masorze* wielkiej można zapisać następująco:

„Ich skała” trzy razy: Pwt 32,30.31; Ps 78,35; i raz Ps 49,15

Dla oznaczenia fragmentu Pwt 32,30 *masoreta* posłużył się słowami występującymi w drugiej kolumnie „Pieśni Mojżesza” po znaku akcentowym *atnach*, ale pominął spójnik *אם־לא*. Dla oznaczenia fragmentu Pwt 32,31 *masoreta* wykorzystał zwrot pojawiający się na początku wersetu w drugiej kolumnie. W przypadku Ps 78,35 pominięto pierwszy segment iזכרו rozpoczynający werset. Dla porównania Ps 78,35:

וַיִּזְכְּרוּ פִי־אֱלֹהִים צוּרָם וְאֵל עֲלִיוֹן גְּאֻלָּם:

Fragment z Ps 49,15 ani nie rozpoczyna tego wersetu, ani nie występuje po znaku akcentowym *atnach*. Dla porównania:

כְּצֹאֵן לְשְׂאוּל שְׂתוֹ מוֹת יִרְעֵם וַיִּרְדּוּ בָם יִשְׂרָאֵל לְבַקֵּר וְצִירָם לְבָלוֹת שְׂאוּל מִזְבֵּל לִוִּי:

W przypadku Ps 78,35 *masoreta* poczynił uwagi zarówno w *masorze* małej jak i wielkiej. W *masorze* wielkiej cytaty oznaczające fragmenty *Tanachu* są krótsze, dłuższe lub nieco zmienione w porównaniu do tego, co jest w *masorze* wielkiej dla Pwt 32,30.31: zamiast zatem cytatu *צוּרָם מְכָרָם כִּי* dla Pwt 32,30 jest *אם לא כי צוּרָם מְכָרָם*, zamiast *כִּי לֹא כְצוּרָנוּ צוּרָם* dla Pwt 32,31 jest *כִּי לֹא כְצוּרָנוּ צוּרָם*, zamiast cytatu *כִּי אֱלֹהִים צוּרָם* dla Ps 78,35 jest *כִּי אֱלֹהִים* iזכרו, zamiast *וְאֵל עֲלִיוֹן שְׂאוּל* dla Ps 49,15 jest *לְבָלוֹת שְׂאוּל*.

W przypadku Ps 49,15 zaznaczone w tekście *circellusem* wyrażenie *וְצִירָם* nie posiada samogłoski *chiriq* pod literą *cade*, natomiast w literze *jud* obecny jest *da-*

gesz. Na marginesie pojawia się wyrażenie וצורם i skrót ק dla oznaczenia, że וצורם należy czytać jak וצורם. Wynika to stąd, że słowo צור oznacza i „skałę” i „formę”. Znaczenie „forma”, „kształt” posiadają również hebrajskie słowa: צורה, ציר⁶⁹. Ten ostatni najprawdopodobniej występuje właśnie w Ps 49,15. Przypadek Ps 49,15 nie posiada komentarza w *masorze* wielkiej.

Zakończenie

Powyższe omówienie miało na celu zaprezentowanie *masory* wielkiej zachowanej w Kodeksie z Aleppo na przykładzie niewielkiego fragmentu z „Pieśni Mojżesza” (Pwt 32,14-33). Ukazała ona wkład *masoretów* w utrwaleniu na piśmie brzmienia tekstu biblijnego, a także w opracowanie systemu zabezpieczającego tekst przed błędami. System ten wykorzystuje proste narzędzie, jakim jest pamięć.

Swoją pamięć o tekście *masoreci* przekształcili w system znaków i skrótów, który miał zabezpieczyć tenże tekst przed pomyłkami w czytaniu, kopiowaniu i interpretacji. Dogłębna znajomość tekstu pozwala na swobodne przytaczanie poszczególnych fragmentów *Tanachu* dla zobrazowania fenomenów gramatycznych, które *masoreci* zamieścili na górnym i dolnym marginesie strony kodeksu, w tzw. *masorze* wielkiej. Cytaty w niej przytaczane na oznaczenie konkretnego miejsca (wersetu) tekstu biblijnego nie są stałe, lecz *masoreta* przeważnie wybiera segment następujący po znaku akcentowym *silluq* (tzw. początek wersetu) lub po znaku akcentowym *atnach*. Stąd dany werset nie ma określonego znacznika, a jego rozpoznanie wymaga znajomości całego *Tanachu*.

W *masorze* małej jak i wielkiej widać wyraźnie ten element, który odróżnia *masorę* od gramatyki: gramatyka uogólnia natomiast *masora* uszczegóławia. *Masoreta* koncentruje się na anomaliami, które wymykają się zasadom gramatyki, a które najprawdopodobniej zostały przekazane przez tradycję. Zaznacza on te nietypowe miejsca i opatruje je właściwym komentarzem. Komentarz ten zawiera przede wszystkim dane statystyczne, a także sposób zapisu bądź czytania. Następnie w *masorze* wielkiej *masoreta* wylicza przykłady zgodnie z kolejnością ksiąg zawartą w Kodeksie z Aleppo. Stworzył on w ten sposób własną konkordancję.

Literatura

- [brak autora], *The Masorettes*, <http://www.aleppocodex.org/links/8.html#label8> [05.02.2014, 09.02.2014].
- [brak autora], *A Brief Report on the Hebrew University Bible Project*, „Textus” 1 (1960), s. 210-211.
- [brak autora], *Masorah*, w: *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, R.J.C. Werblowsky – G. Wigoder, New York 1997, s. 445.
- Ackerman-Lieberman, P.I., *Masorah; Masorettes*, w: *Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*, red. J.R. Baskin, New York 2011, s. 415-416.
- Aharoni, Y., i in., *The Carta Bible Atlas*, Jerusalem⁴2002.

⁶⁹ Por. W. Gesenius', *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin; Göttingen; Heidelberg¹⁷1962, s. 679, 683.

- Assmann, J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* (Communicare. Historia i Kultura), tł. Anna Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.
- Bałaban, M., *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem Żydów w Polsce*, t. 2: *Od upadku świata starożytnego do końca wieków średnich*, Lwów; Warszawa; Kraków 1983.
- Berg, S., *The Aleppo Codex*, „Jewish Affairs” 65/1 (2010), s. 48-50.
- Breuer, M., *The Aleppo Codex and the Accepted Text of the Bible*, Jerusalem 1976.
- Brueggemann, W., *Deuteronomy*. Nashville, Tennessee 2001.
- Cwi, I. ben., *The Codex of Ben Asher*, „Textus” 1 (1960), s. 1-16.
- Díaz Esteban, F., *References to Ben Asher and Ben Neftali in the Masora Magna Written in the Margins of MS Leningrad B19A*, „Textus” 6 (1968), s. 62-74.
- Dotan, A., *Was the Aleppo Codex Actually Vocalized by Aharon ben Asher?*, Tarbiz 34 (1965), s. 136-155.
- Dotan, A., *The Beginnings of Masoretic Vowel Notation*, w: *1972 and 1973 Proceedings IOMS* (Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 1), red. H.M. Orlinsky, Missoula, Montana 1974, s. 21-34.
- Dotan, A., *Ben Asher's Creed. A Study of the History of the Controversy* (The Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 3), Missoula, Montana 1977.
- Dotan, A., *Masoretic Schools in the Light of Saadia's Teaching*, w: *Proceedings of the twelfth international congress of the International Organization for Masoretic Studies* (The Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 8), red. E.J. Revell, Missoula, Montana 1995, s. 1-9.
- Dotan, A., *Masora's Contribution to Biblical Studies – Revival of an Ancient Tool*, w: *Congress Volume Ljubljana 2007* (Vetus Testamentum Supplements; 133), red. A. Lemaire, Leiden; Boston, Massachusetts 2010, s. 57-69.
- Fernández Tejero, E., *Masora or Grammar Revisited*, w: *Proceedings of the Twelfth International Congress of the International Organization for Masoretic Studies* (The Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 8), red. E.J. Revell, Missoula, Montana 1995, s. 11-23.
- Fischer, A.A., *Der Text des Alten Testaments. Neuarbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein*, Stuttgart 2009.
- Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin; Göttingen; Heidelberg 171962.
- Ginsburg, Ch.D., *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, t. 1, Eugene, Oregon 2006.
- Goshen-Gottstein, M.H., *The Hebrew Bible in the Light of the Qumran Scrolls and the Hebrew University Bible*, w: *Congress Volume. Jerusalem 1986*, red. J.A. Emerton, Leiden, New York, København, Köln 1988, s. 42-53.
- Goshen-Gottstein, M.H. red., *The Aleppo Codex. Provided with massoretic notes and pointed by Aaron ben Asher. The Codex Considered Authoritative by Maimonides. Part One: Plates*, Jerusalem 1976 [wstęp + faksymilia].
- Goshen-Gottstein, M.H., *The Authenticity of the Aleppo Codex*, „Textus” 1 (1960), s. 17-58.
- Goshen-Gottstein, M.H., *A Recovered Part of the Aleppo Codex*, „Textus” 5 (1966), s. 53-59.
- Goshen-Gottstein, M.H., *Hebrew Biblical Manuscripts. Their History and Their Place in the HUBP Edition*, Biblica 48 (1967), s. 243-290.
- Goshen-Gottstein, M.H., *The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text*, „The Biblical Archaeologist” 42/3 (1979), s. 145-163.
- Harris, I., *The Rise and Development of the Massorah (Concluded)*, „The Jewish Quarterly Review” 1/3 (1889), s. 223-257.
- Harvainen, T., *Abraham Firkovich, the Aleppo Codex, and Its Dedication*, w: *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Proceedings of the 6th EAJCS Congress Toledo, July 1998. Volume I: Biblical, Rabbinical, and Medieval Studies*, J. Targarona Borrás – A. Sáenz-Badillos, Leiden; Boston; Köln 1999, s. 131-136.

- Homma, T., *Der Aleppo Kodex und die Textüberlieferungen im Osten und im Westen. Historische Überlegungen zu den Masoretischen Textüberlieferungen in Bezug auf die Ben Ascher-Handschriften*, „Annual of the Japanese Biblical Institute” 32 (2006), s. 15-91.
- Kahle, P.E., *Der Masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der babylonischen Juden*, Leipzig 1902.
- Kahle, P.E., *The Hebrew Ben Asher Bible Manuscripts*, „Vetus Testamentum” 1/3 (1951), s. 161-167.
- Kahle, P.E., *Die Kairoer Genisa. Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzungen*, Berlin 1962.
- Levin, S., *The Discrepancies between Moshe and Aharon Ben-Asher*, w: *Proceedings of the Twelfth International Congress of the International Organization for Masoretic Studies* (The Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 8), red. E.J. Revell, Missoula, Montana 1995, s. 49-57.
- Loewinger, D.S., *The Aleppo Codex and the Ben Asher Tradition*, „Textus” 1 (1960), s. 59-111.
- Łach, S., *Pieśń Mojżesza w Pwt 32,1-43*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 17/2 (1964), s. 66-80.
- McCarthy, C. – Schenker, A., *Biblia Hebraica Quinta. Deuteronomy*, t. 5, Stuttgart 2007.
- McCarthy, C., *Text and Versions: the Old Testament*, w: *The Biblical World*, red. John Barton, t. 1, London, New York 2002, s. 207-228.
- Minkoff, H., *The Aleppo Codex. Ancient Bible from the Ashes*, „Bible Review” 7/4 (1991), s. 22-27, 38-40.
- Morag, S., *On Some Terms of the Babylonian Massora*, w: *1972 and 1973 Proceedings IOMS* (Masoretic Studies; 1), red. H.M. Orlinsky, Missoula, Montana 1974, s. 67-77.
- Nelson, R.D., *Deuteronomy. A Commentary*, Louisville, Kentucky; London 2004.
- Penkower, J.S., *Maimonides and the Aleppo Codex*, „Textus” 9 (1981), s. 39-128.
- Pfeffer, A., *Ben-Zvi Institute Calls for Return of Centuries-old Aleppo Codex Fragments*, <http://www.haaretz.com/print-edition/news/ben-zvi-institute-calls-for-return-of-centuries-old-aleppo-codex-fragments-1.234447> [07.02.2014].
- Pfeffer, A., *Fragment of Ancient Parchment from Bible Given to Jerusalem Scholars*, <http://www.haaretz.com/news/fragment-of-ancient-parchment-from-bible-given-to-jerusalem-scholars-1.232641> [07.02.2014].
- Hollander, H., *Review: A New Hebrew Bible: The Aleppo Codex*, „Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought” 51/4 (2002), s. 486-488.
- Reggel, L., *Professorial Authority and the Aleppo Codex*, „The Biblical Archeologis”, t. 43/2 (1980), s. 70-71.
- Revell, E.J., *The Relation of the Palestinian to the Tiberian Massora*, w: *1972 and 1973 Proceedings IOMS* (Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 1), red. H.M. Orlinsky, Missoula, Montana 1974, s. 87-97.
- Shenhav, D.J., *Displaying the Temple Scroll and the Aleppo Codex: A Conservation Problem*, „The Israel Museum News” 14 (1978), s. 102-105.
- Sperber, A., *Problems of the Masora*, New York 1943.
- Szyszman, Sz., *Karaimizm. Doktryna i historia*, Wrocław 2005.
- Tawil, H. – Schneider B., *Crown of Aleppo. The Mystery of the Oldest Hebrew Bible Codex*, Philadelphia, Pennsylvania 2010.
- The Aleppo Codex*, www.aleppocodex.org [09.02.2014].
- Tov, E., *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart; Berlin; Köln 1997.
- Tov, E., *The Biblia Hebraica Quinta. An Important Step Forward*, w: *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays*, E. Tov, Tübingen 2008, s. 189-198.
- Tov, E., *The Ketiv/Qere Variations in Light of the Manuscripts from the Judean Desert*, w: *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays*, E. Tov, Tübingen 2008, s. 199-205.
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Minnesota 2012.
- Yeivin, I., *Introduction to the Tiberian Masorah* (The Society of Biblical Literature. Masoretic Studies; 5), tł. Elizabeth J. Revell, Missoula, Montana 1980.
- Yeivin, I., *The Vocalization of Qere-Kethiv in A*, „Textus” 2 (1962), s. 146-149.

- Zer, R.I. (Singer), *A Riddle and its Resolution in the Song of Moses in the Aleppo Codex*, „Textus” 23 (2007), s. זמ-גז.
- Zer, R.I. (Singer), *Was the Masorete of the Aleppo Codex of Rabbanite or of Karaite Origin?*, „Textus” 24 (2009), s. 239-262.
- Zer, R.I. (Singer), *The Preparation of the Base Text of the Hebrew University Bible Where It Is Missing in the Aleppo Codex*, „Textus” 25 (2010), s. 49-71.

Large Masorah in Aleppo Codex. An Analysis of the Question in Deut. 32:14-33

Summary: This study aims to analyse the large *Masorah* in the Aleppo Codex, and to provide a general description of the work of the *Masorettes*. The research is focused on the following fragment of the Book of Deuteronomy: Deut. 32:14–33. The whole text of Deut. 32:1–43 is usually referred to as “The Song of Moses” (in Jewish tradition – *Haazinu*). Its version in the aforementioned Aleppo Codex has a distinct form: the Book of Deuteronomy is written in three justified columns, while “The Song of Moses” consists of only two.

In the large *Masorah* of Deut. 32:14–33, the *Masorettes* developed only seven comments from the small *Masorah*. In this dissertation, these comments have been divided into two groups: a) the large *Masorah* in the upper margin of the page (Deut. 32:17.17.16.27.25), b) the large *Masorah* in the lower margin of the page (Deut. 32:24.30.31).

Using their system of signs, the *Masorettes* created a form of concordance based on memory to maintain all the details of the biblical text and to prevent making mistakes while reading, copying and interpreting it.

Keywords: Aleppo Codex, large Masorah, Deuteronomy

ANNA KUŚMIREK

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Zmartwychwstanie we wczesnych pismach rabinicznych i tradycji targumicznej

Streszczenie: Żydowskie postrzeganie śmierci i zmartwychwstania zmieniało się w ciągu wieków, wywołując dyskusje na te tematy w różnych ugrupowaniach od czasów starożytności. Ważne zmiany miały miejsce w okresie Drugiej Świątyni. Ich świadectwo widać głównie w pismach apokaliptycznych tego okresu. Choć nie należały one do głównego nurtu religii żydowskiej, to jednak miały wpływ na kształtowanie się normatywnego judaizmu. Celem tego artykułu jest przegląd głównych elementów koncepcji śmierci i zmartwychwstania we wczesnych pismach rabinicznych i tekstach targumicznych. Na podstawie współczesnych badań, które zajmują się tymi problemami, zostaną określone zbieżności w postrzeganiu życia po śmierci w obu rodzajach tekstów źródłowych, a jednocześnie podkreślone zróżnicowanie i wielopostaciowość poglądów, które odgrywały ważną rolę w początkach judaizmu.

Słowa kluczowe: zmartwychwstanie, wczesny judaizm, targumy, życie po śmierci

Wprowadzenie

Izraelici, podobnie jak inne kultury Bliskiego Wschodu, wierzyli, że zmarli istnieją po śmierci. Poglądy na ten temat ulegały istotnym zmianom w ciągu dziejów. Można przyjąć, że wiele wcześniejszych wierzeń i praktyk przedwygnaniowych, dotyczących zmarłych, zostało w późniejszym okresie odrzuconych lub zostały one zmienione. Trudność w ukazaniu tego rozwoju wynika z tego, że tekstów biblijnych o życiu po śmierci jest bardzo mało i nie są one jednoznaczne.

Izraelici wierzyli, że po śmierci duch zmarłego zstępuje do podziemnej krainy najczęściej zwanej Szeolem, gdzie prowadzi życie w cieniu¹. Przyjmuje się, że w okresie przedwygnaniowym nie było znane wyobrażenie o sądzie pośmiertnym. Wczesne teksty nie potwierdzają też tego, że sprawiedliwi zmarli żyją nadal przed obliczem Boga. W Biblii hebrajskiej wyjątek stanowią dwie osoby, które nie zmarły, lecz zostały zabrane do nieba, aby tam żyć razem z Bogiem. Są to Henoch (Rdz 5,24) i Eliasza (2 Krl 2,11). Wszyscy inni zmarli, niezależnie czy byli oni spr-

¹ Por. Iz 14,15nn; Ez 32,21nn.

wiedliwymi, czy grzesznymi, szli do Szeolu². Biblia nie zajmuje się jednak relacją między osobą zmarłą a duchem żyjącym w Szeolu.

Wyobrażenia żydowskie o śmierci i zmartwychwstaniu zmieniły się istotnie w okresie hellenistycznym i rzymskim. W księgach biblijnych z tego okresu można dostrzec pewnego rodzaju napięcie między różnymi koncepcjami dotyczącymi losu duszy po śmierci. W niektórych kręgach panowało przekonanie, że u kresu czasów dusza tych, „którzy śpią w prochu” (Ps 88,10; 115,17)³, połączy się na nowo z ciałem i każda otrzyma wtedy nagrodę lub karę (Dn 12,2)⁴. Jednak inne środowiska odrzucały tę wczesną koncepcję Szeolu, przyjmując, że trafiają do niego tylko ci, którzy skazani są na karę. Dusze sprawiedliwych natomiast są przenoszone bezpośrednio w Bożą obecność (m.in. Ps 49 i 73). Przykłady takiego rozumienia występują w literaturze mądrościowej⁵:

„Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka

- uczynił go obrazem swej własnej wieczności.

A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła

i doświadczają jej ci, którzy do niego należą.

A dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka.

Zdało się oczom głupich, że pomarli, zejście ich poczytano za nieszczęście

i odejście od nas za unicestwienie, a oni trwają w pokoju.

Choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni,

nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności” (Mdr 2,23-3,4; por. 4,7).

Idea ta została rozwinięta w dziełach apokaliptycznych takich jak: Testamenty 12 Patriarchów, Jubileuszów, Henocha, 2 Barucha i 4 Ezdrasza i literaturze czasów Drugiej Świątyni⁶. W pismach tych zostały wyrażone różne poglądy na temat zmartwychwstania, między innymi uważano, że zmartwychwstanie będzie końcowym elementem epoki mesjańskiej (Hen 98,10; 103,8):

„Po 400 latach panowania Mesjasza spotka śmierć. Wszystkich ludzi i cały świat na siedem dni ogarnie pierwotne milczenie. Po tym czasie odnowiona ziemia wyda swych zmarłych, wtedy Bóg osądzi świat: grzeszników wyda ogniom piekielnym, a sprawiedliwych umieści w raju, który jest po przeciwnej stronie” (2Ezd 7,26nn).

Takie zmartwychwstanie będzie miało miejsce po tym, jak Mesjasz powróci do nieba, z którego został posłany i obejmie wszystkich zmarłych (syr Ap Ba 30,1nn; 135,15).

² Por. Rdz 42,38; Lb 16,30-33.

³ Por. także w całej Księdze Koheleta.

⁴ Por. 2Mch 6,26; 7,9-36; 14,46

⁵ R. Pietkiewicz, „Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga” (Mdr 3,1). Idea odpłaty a zmartwychwstanie i życie wieczne w Starym Testamencie, w: *Ad imaginem tuam. Księga Jubileuszowa dla uczenia Arcybiskupa Mariana Gołębiowskiego*, t. 1, red. W. Irek, Wrocław 2012, s. 299-308.

⁶ G. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Harvard Theological Studies; 26), Cambridge 1972. Por. M. Parchem, *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, „*Verbum Vitae*” 15 (2009), s. 99-142.

1. Koncepcja zmartwychwstania we wczesnych pismach rabinicznych

Chociaż apokaliptyka nie była istotną cechą judaizmu normatywnego, a wręcz spotykała się z pewną niechęcią ze strony, między innymi, środowisk faryzejskich (m. *Megilla* 4,10), to jednak wywarła ona wpływ na różne środowiska, także na te, które zachowywały Prawo w sposób tradycyjny.

Napięcie między tymi poglądami utrzymywało się w judaizmie rabinicznym, w którym jest mowa o *teḥiyyat ha-mētīm*, czyli „wskreszeniu zmarłych” i *meḥaye hammētīm* –

[Bóg] „ożywia zmarłych”, „daje życie zmarłym” (por. Iz 26,19). Wyrażenia te dość rzadko występują w źródłach z okresu tanaitów, natomiast często pojawiają się w źródłach amoraickich. W Misznie *teḥiyyat ha-mētīm* odnosi się do drugiego błogosławieństwa w modlitwie „Osiemnaście Błogosławieństw”, najważniejszej modlitwie wszystkich praktyk liturgicznych, którą sami rabinowie nazywają po prostu „Modlitwą”:

„Ty utrzymujesz żyjących z miłością, ożywasz martwych z wielką łaskawością, podtrzymujesz upadających, leczysz chorych, wyzwalasz zniewolonych i dochowujesz wiary tym, którzy śpią w prochu. Któż jest jak Ty, Panie potężnych czynów, i któż jest do Ciebie podobny, Królu, który zsyłasz śmierć i obdarzasz życiem i sprowadzasz zbawienie? Tak, dochowujesz wierności i ożywasz zmarłych. Błogosławiony jesteś, Panie, który zmarłych ożywasz”⁷ (zob. też m. *Berakot* 5,2).

Chodzi tu zasadniczo o ideę przyszłego zjednoczenia duszy i ciała. Kiedy człowiek umiera, jego dusza opuszcza ciało. Ostatecznie następuje to jednak dopiero wtedy, gdy ciało ulega rozkładowi i obraca się w proch.

Analiza koncepcji zmartwychwstania i życia po śmierci w okresie wczesnego judaizmu rodzi sprzeczności⁸. Rabinowie czasów Miszny, Talmudu i midraszy twierdzą, że zmartwychwstanie zmarłych to jedna z najbardziej fundamentalnych doktryn judaizmu: „Jeśli ktoś odrzuca wiarę w zmartwychwstanie, nie będzie miał w nim udziału (m. *Sanhedryn* 90a)⁹. Zaprzeczanie tej prawdy było uznawane przez rabinów za ciężki grzech, a jeśli ktoś choćby sugerował, że nie jest ona wprost zapisana w Biblii, to mógł być uznany za znajdującego się całkowicie poza wspólnotą żydowską. Według nich bycie Żydem oznacza nie tylko przyjmować naukę o zmartwychwstaniu, ale także mieć pewność, że jest ona autentyczna i pochodzi z najważniejszego

⁷ Por. A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauki rabinów dotyczący religii, etyki i prawodawstwa*, tł. R. Gromacka, Warszawa 1995, s. 359.

⁸ Szerzej na ten temat zob. A. Avery-Peck – J. Neusner, *Judaism in Late Antiquity, Part Four: Death, Life after Death, Resurrection, and the World to Come in the Judaism of Antiquity*, Leiden 2000, s. 35-60; A. Segal, *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, New York 2004; C. Setzer, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Christianity*, Leiden 2004; A.J. Avery-Peck, *Resurrection of the Body in Early Rabbinic Judaism*, w: *Deuterocanonical and Cognate Literature*, red. F.V. Reiterer – P.C. Beentjes – N. Calduch-Beganes – B. G. Wright, Berlin 2009, s. 243-265.

⁹ A. Cohen, *Talmud*, s. 359.

objawienia, czyli tego, jakie Bóg przekazał Izraelitom na Synaju.

Jednak w tych samych pismach rabinów podają mało konkretów, które rozwijałyby i precyzowały ich poglądy na temat zmartwychwstania. Wprawdzie utrzymują, że zmartwychwstanie jest pewnym i niezbędnym elementem najwyższej sprawiedliwości Boga. Jednak w niewielkim stopniu wyjaśniają, w jaki sposób ciało człowieka powróci do życia, jaki będzie ten „przyszły świat”, w którym funkcjonować będzie człowiek po zmartwychwstaniu, kiedy to zmartwychwstanie zmarłych nastąpi oraz jaki w przyszłości będzie związek ciała fizycznego z duszą¹⁰.

W judaizmie rabinicznym śmierć jest traktowana jako nieodłączne i wrodzone ograniczenie ludzkiej kondycji jako takiej: spotyka wszystkich, którzy żyją, więc nie ma sensu ani potrzeby obawiać się jej lub z nią walczyć. W tekstach rabinicznych nie ma śladu myśli o przezwyciężeniu śmierci, a sama w sobie nie jest ani czymś złym, ani konsekwencją grzechu. Śmierć przychodzi tak na sprawiedliwych, jak i na grzeszników. Najlepszą rzeczą, za jaką człowiek może tęsknić i której może pragnąć, to długie życie. Przekonanie to znajduje wyraz w rabinicznym skoncentrowaniu się na działaniach podejmowanych na tym świecie, a nie na zainteresowaniu światem przyszłym. O ile dokumenty te w ogóle wypowiadają się na temat przyszłej egzystencji, to czynią to nie po to, by pomóc człowiekowi przygotować się do życia w przyszłym świecie lub próbować przybliżyć tę rzeczywistość, ile raczej, by promować konkretne zasady rabiniczne, mające kształtować postępowanie w świecie doczesnym¹¹.

Analiza wczesnych pism tannaitów i amoraiteów dotycząca losu duszy i ciała po śmierci dowodzi, że ich słownictwo często determinowały motywy apologetyczne. W obronie tezy o fizycznym zmartwychwstaniu odwoływali się do wielu fragmentów biblijnych. Niektóre z nich odgrywały szczególnie ważną rolę w przyjmowaniu nauki o zmartwychwstaniu. Tekstami biblijnymi posługiwali się jednak nie tylko rabinów, ale także ich przeciwnicy¹².

Wiarę w zmartwychwstanie odrzucali saduceusze¹³ w przeciwieństwie do faryzeuszów, którzy uważali, że była ona istotną cechą ich teologicznych poglądów¹⁴. Apologetyci podkreślający w swym nauczaniu życie przyszłe cieszyli się dużą popularnością¹⁵. Faryzeusze kładli nacisk na nieśmiertelność duszy, a przekonanie to opierali

¹⁰ A.J. Avery-Peck, *Resurrection of the Body...*, s. 243.

¹¹ *Tamże*, s. 243-265.

¹² Np. odrzucenie pocieszenia ze strony Jakuba po domniemanej śmierci Józefa (Rdz 37,35) przeciwnicy nauk rabinicznych odczytywali jako negację zmartwychwstania. W źródłach amoraickich zasadniczym przedmiotem kontrowersji jest pytanie, czy to, co jest jedynie „prochem, robactwem i czerwią”, może być jeszcze przywrócone do życia. H. Sysling, *Tehiyat Ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*, Tübingen 1996, s. 2.

¹³ Zob. Józef, Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 18,14; Dz 23,8; b. *Sanhedrin* 90b. Zob. na ten temat też A. Cohen, *Talmud*, Warszawa 1995, s. 360.

¹⁴ Zob. Miszna: *‘Abot* 4,22; *Sotah* 9,15; *Berakot* 9,2; *Sanhedrin* 10,1.

¹⁵ Por. Jub 23,30; Testamenty 12 Patriarchów: Judy 25; Zabulona 10; Benjamina 10; 2Mch 7,9nn.43n; Syb 2,85; *Vita Adam et Evae* 13; Hen 51,1n; Ba 30,155; 2Ezd 7,32; Ps Sal 3,16; 14,13; Mdr

na tekstach biblijnych zawierających obietnice składane zmarłym¹⁶, wyrażeniach sformułowanych w czasie przyszłym¹⁷, zapowiadanych nagrodach, których nie doczekali się za życia¹⁸ oraz na naturalnym odniesieniu Bożej sprawiedliwości do osoby żyjącej na tym świecie¹⁹. W teologii faryzejskiej karą za odrzucenie zmartwychwstania jest odmowa uczestniczenia w nim²⁰. Zmartwychwstanie sprawić może jedynie Bóg, chociaż z udziałem sprawiedliwych²¹.

Autorzy Nowego Testamentu mówią o powszechnym „zmartwychwstaniu zmarłych”, lub też tylko o zmartwychwstaniu „sprawiedliwych”²². Tak samo w literaturze faryzejsko-rabinicznej brak jednomyślności co do tego, kto zostanie wskrzeszony ze zmarłych. Jedni twierdzili, że zmartwychwstanie ogranicza się tylko do Izraela, drudzy wskazywali jedynie sprawiedliwych²³. Wierzone, że zmartwychwstanie po śmierci będzie nagrodą dla tych, którzy zmarli jako męczennicy dla uświęcenia imienia Bożego i w obronie Tory: będą mieć udział w ostatecznym odkupieniu i w eschatologicznej chwale Izraela²⁴.

Inni w swych ograniczeniach posuwali się jeszcze dalej i kwalifikowali jedynie tych, którzy zmarli na terenie Ziemi Świętej. Byli wreszcie i tacy, którzy twierdzili, że ponieważ sama Jerozolima jest miejscem, z którego zmarli powstaną, to jeśli zejść z tego świata i zostaną pochowani gdzie indziej, odbędą podróż podziemnymi przejściami i w ten sposób dotrą do ziemi Izraela²⁵.

Wiele z aspektów rabinicznych koncepcji eschatologicznych pojawia się w Targumach Palestyńskich Pięcioksięgu (TgPal), których zasadniczym środowiskiem była liturgia synagogalna i nauczanie w *bet ha-midrash*²⁶. Mimo że w targumach termin *tehillat ha-metim* pojawia się dość rzadko, to jednak można w nich spotkać odniesienia eschatologiczne.

2. Zmartwychwstanie zmarłych w tradycji targumicznej

Koncepcją zmartwychwstania obecna jest także w literaturze targumicznej. Temat ten przebadał H. Sysling, który zajął się tym zagadnieniem w palestyńskich Tar-

3,1-9; 4,7; 5,16; 6,20; 4Mch 9,8; 12,16; 15,2; 17,5.18; 18,23.

¹⁶ M.in. Lb 18,28; Pwt 4,4; 31,16; 32,39.

¹⁷ M.in. Wj 15,1; Pwt 33,6; Joz 8,30; Ps 84,4, które opierają się na domniemanym znaczeniu tekstu biblijnego.

¹⁸ M.in. Pwt 5,16; 22,17.

¹⁹ Por. *Sifre Deuteronomium* 106; b. *Hullin* 142a; b. *Berakot* 16b; b. *Sanhedrin* 90b-92b.

²⁰ Por. b. *Baba Batra* 16ann; b. *Sanhedrin* 90b.

²¹ b. *Ta'anit* 2a; b. *Sanhedrin* 113a; m. *Sotah* 9,15; b. *Pesahim* 68a; *Szir haSzirim Zutta* 7.

²² Zob. Łk 14,14; 20,35; J 5,29; Dz 24,15; Ap 2,45.

²³ Zob. *Sifre Deuteronomium* 306; *Genesis Rabbah* 13,4; b. *Ta'anit* 7a; *Leviticus Rabbah* 13,13.

²⁴ Zob. 2Mch 7,6; Syb 2,85; *Midrasz Tehillim* 17,14.

²⁵ Zob. b. *Ketubot* 111a; por. j. *Ketubot* 35b - Iz 42,5; b. *Ketubot* 111b - Ps 72,16; *Pesiqta Rabbati* 1,9; Ez 37,13.

²⁶ E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible: Contents and Context*, Berlin 1998, s. 199-225.

gumach do Pięcioksięgu²⁷. Na podstawie przeprowadzonej analizy autor ten wykazuje, że w targumach do Pięcioksięgu można odnaleźć elementy różnych koncepcji związanych ze zmartwychwstaniem zmarłych. Sysling w swoim studium wyróżnia też powiązane ze zmartwychwstaniem inne tematy²⁸:

(a) Nagroda i kara. Jako pierwszy element Sysling wskazuje tradycję o narodzie dla sprawiedliwych i karze dla grzeszników w czasie zmartwychwstania umarłych. Sprawiedliwi doznają zadośćuczynienia za wszystkie krzywdy i niesprawiedliwości, które wycierpieli i otrzymają nagrodę za dobre uczynki. Wtedy cieszyć się będą „dobrem przygotowanym dla nich od początku stworzenia” (TgPsJ Lb 11,26) i wezmą udział w uczcie mesjańskiej w „Dniu Pocieszenia” (TgPsJ Rdz 1,21). Natomiast grzesznicy umrą drugą śmiercią i będą doznawać kary w palącym ogniu Gehenny (TgPal Pwt 33,6). Jak widać, dzień zmartwychwstania ma ścisły związek z sądem ostatecznym, kiedy człowiek będzie musiał „zdać sprawę i rachunek ze wszystkiego, co zrobił” (TgPal Rdz 3,19).

(b) Przy zmartwychwstaniu dojdzie do ponownego zjednoczenia duszy i ciała. W momencie śmierci człowiek powraca do „prochu”, z którego powstał, ale w dniu zmartwychwstania „wróci” ponownie, a jego ciało i dusza sążone będą razem (TgPal Rdz 3,19). Zmarłych składa się do ziemi, ale ziemia będzie musiała w przyszłości oddać to, co zostało złożone prawowitemu właścicielowi (TgPal Wj 15,12). Trudno jednak powiedzieć, czy ponowne zjednoczenie duszy i ciała zakłada również, że przy tym „drugim stworzeniu” człowiek zachowa swą tożsamość i powróci do poprzedniej formy fizycznej.

(c) Okres przejściowy. Zanim nastąpi zjednoczenie duszy i ciała, dusze sprawiedliwych przebywają w tymczasowym miejscu zamieszkania blisko tronu Bożego („ujęci w pęku żyjących” – TgPsJ Pwt 31,16). Z TgPal niczego jednak nie można się dowiedzieć o losie grzeszników w tym okresie przejściowym.

(d) Sprawcą zmartwychwstania jest sam Bóg. To On otworzy skarbcę nieba, gdzie znajduje się rosa, za pomocą której On wskrzesi zmarłych. On sprawuje kontrolę nad „kluczem grobów”, którym w przyszłości sam je otworzy (TgPal Rdz 30,22; TgPsJ Pwt 28,12). To, w jaki sposób prorok Ezechiel w dolinie Dura wywołuje zmarłych do ponownego życia, jest prefiguracją tego, jak Bóg w przyszłości wskrzesi do życia zmarłych z Izraela (TgFrg P Wj 13,17). Kiedyś już raz uratował swój naród i coś podobnego zrobi też w przyszłości (TgPal Pwt 32,39). To przyszłe wyzwolenie ogłosi głos szofaru (TgPsJ Wj 20,18).

(e) Zaprzeczenie zmartwychwstania. Sysling wskazuje, że ważną rolę w targumach odgrywają motywy apologetyczne w celu udowodnienia prawdy o zmartwychwstaniu, a także w związku z potępieniem tych, którzy odrzucają fizyczne

²⁷ H. Sysling w swej monografii (*Tehiyat Ha-Metim*) przeprowadził analizę następujących fragmentów targumów: TgPsJ 1,21, TgPal 3,19; TgPal 19,26; TgPsJ Rdz 25,29; 29, 32; TgPal 25,34; TgPal 30,22; PsJ Deut 28,12; TgPal Wj 15,12; TgPsJ Pwt 31,16 i TgPal Pwt 33,6; TgFrg P Wj 13,17; PsJ Lb 11,26; TgPal Pwt 32,39 oraz PsJ 20,18.

²⁸ H. Sysling, *Tehiyat Ha-Metim*, s. 260-262.

zmartwychwstanie i życie „w innym świecie” (TgPal Rdz 25,29-34). Wysunął on też hipotezę, że w części tych tekstów i zawartej w nich typologii „Jakub-Ezaw” można odkryć ukrytą w nich polemikę z poglądami „saducejскими”. Te i inne teksty (TgPal Rdz 19,26; TgPal Wj 15,12) można uważać za początkowe etapy potępienia idei heterodoksyjnych w m. *Sanhedrin* 10,1. Powstaje pytanie, które stawia także Miszna, które grupy nie będą miały udziału w zmartwychwstaniu i nie „staną na sąd”: żona Lota (TgPal Rdz 19,26) czy może Egipcjanie zatopieni w Morzu Czerwonym (TgPal Wj 15,12)?

(f) Schemat apokaliptyczny. Sysling wskazuje też na związki zwłaszcza TgPsJ z tradycją apokaliptyczną. Występuje w nim szereg apokaliptycznych opisów wydarzeń, które będą miały miejsce w okresie eschatologicznym poprzedzającym zmartwychwstanie. Przeciwno Izraelowi staną wojska dowodzone przez Goga z kraju Magoga. Po pokonaniu tego ostatniego wroga zmarli z Izraela powrócą do życia (TgPsJ Lb 11,26; Pwt 32,39).

Wiele tematów poruszonych w targumach tylko marginalnie szczegółowo omawiają źródła rabiniczne. Najsilniej związek ten przejawia TgPsJ, ale widać go również w pozostałych TgPal. Zdaniem Syslinga glosy dotyczące *tehiyyatha-metim* można zrozumieć poprawnie dopiero wtedy, gdy rozpatruje się je w relacji z tekstami paralelnymi z literatury tannaickiej i amoraickiej. Najbardziej pasuje tu wyjaśnienie podkreślające dydaktyczną funkcję targumów: za pomocą krótkich odniesień *meturgemanim* chcieli zwrócić uwagę słuchaczy na dyskusje halachiczne i haggadyczne obecne w tekstach rabinicznych²⁹.

Na podstawie analizy targumów i źródeł rabinicznych Sysling dochodzi do wniosku, że między obydwoma zbiorami nie ma jakichś istotnych różnic co do *tehiyyat ha-metim*. Wykazuje on również miejsca, w których targum zawiera streszczenia bardziej szczegółowej dyskusji ze źródeł tannaickich i amoraickich, trzeba powiedzieć, że paralele można znaleźć przede wszystkim w: (1) midraszach tannaickich (Sifr. Deut., Sifr. Num); (2) midraszach homiletycznych i egzegetycznych (Gen. Rabbah, Ex Rabbah). Poza motywami obecnymi w targumach źródła rabiniczne zawierają jeszcze inne tradycje dotyczące zmartwychwstania, m.in.: (1) wskrzeszanie zmarłych przez uczniów niektórych rabinów; (2) zachowanie jakiegoś istotnego elementu człowieka, podczas gdy reszta ciała podlega zniszczeniu; (3) relacja duszy z ciałem w pierwszych miesiącach po śmierci człowieka itd.³⁰

Analogiczne elementy koncepcji zmartwychwstania zmarłych można odnaleźć również w aramejskich wersjach Proroków i Pism. Nawiązania do przyszłego życia targumiści znajdują w całej Biblii np. samo wyrażenie: „dzięki nim żyć będzie” w kontekście Bożego napomnienia (por. Kpł 18,5; Ez 20,11) odczytują jako odnoszące się do życia po śmierci. Nastąpi fizyczne zmartwychwstanie umarłych (Iz 26,19; 58,11; Oz 6,2): teksty często łączą je z epoką mesjańską lub z „dniami pocieszenia”. Prorok jest pewien, że „On nas wskrzesi na dzień pocieszenia, który nadejdzie. Po-

²⁹ H. Sysling, *Tehiyyat Ha-Metim*, s. 262.

³⁰ H. Sysling, *Tehiyyat Ha-Metim*, s. 262.

dźwignie nas w dniu zmartwychwstania umarłych i żyć będziemy w jego obecności” (Tg Oz 6,2). Oświadczenie: „Pan rozjaśni me ciemności” (2 Sm 22,29) oznacza: „Pan wyprowadzi mnie z ciemności do światła i pozwoli mi zobaczyć świat, który przewidział dla sprawiedliwych”.

Wiele z elementów tej koncepcji można odnaleźć w aramejskiej wersji Księgi Izajasza. Tłumacz aramejski wprowadza między innymi temat nagrody i kary w wypowiedziach proroka: „Została mi wyjawiona tajemnica nagrody sprawiedliwych, została mi ukazana tajemnica kary grzeszników. Biada ciemężycielom, bo sami doznają ucisku, a za grabienie przez rabusiów sami zostaną złupieni” (Tg Iz 24,16). Jest tam również mowa o „Gehennie, gdzie ogień wiecznie płonie i gdzie grzesznicy po zmartwychwstaniu doznają drugiej śmierci” (Tg Iz 65,5n.16). Ponadto można odnaleźć wyznanie proroka przed Bogiem na temat zmartwychwstania:

„To Ty przywracasz życie zmarłym i wskrzeszasz kości ich zmarłych ciał. Wszyscy, którzy obrócili się w proch, żyć będą i wyśpiewywać chwałę przed Tobą. Gdyż Twoja rosa jest rosą światła dla tych, którzy zachowują Twą Torę, a grzeszników, którym udzieliłeś mocy, jednak przekroczyli Tve *memra*, ześlesz do Gehenny” (Tg Iz 26,19).

Obecny czas panowania zła wkrótce się skończy, dlatego:

„Idź, ludu Mój, pełnij dobre uczynki, które ochronią cię w czasie ucisku. Pozostań przez chwilę w ukryciu, aż minie złorzeczenie. Bo oto Pan ukazuje się z miejsca swego *Szekinah*, by mieszkańcom ziemi wymierzyć karę za ich występki. A ziemia wyjawi krew niewinną, która została na niej przelana, i nie będzie więcej przykrywać zabitych” (Tg Iz 26,20).

Mówiąc o zmartwychwstaniu, prorok z dużą pewnością woła: „Niech zmarli śpiewają chwałę, gdy powstają ze swych grobów” (Tg Iz 42,11) oraz „Niech się otworzy ziemia, zmarli ożyją i ukazać się sprawiedliwi” (Tg Iz 45,8). Bóg bowiem obiecał: „Ja ożywię duchy zmarłych i dusze, które stworzyłem” (Tg Iz 57,16).

Czasami także termin *ješa* – „zbawienie” jest tłumaczony jako zmartwychwstanie: „Niech się otworzy ziemia, by mogli zakwitnąć sprawiedliwi” (Iz 45,8) oznacza: „Niech się otworzy ziemia, by zmarli mogli ożyć”.

Zakończenie

Koncepcje dotyczące wskrzeszenia zmarłych stanowią jeden z aspektów tradycji eschatologicznych, które znajdują się w aramejskich wersjach ksiąg biblijnych. Podobnie jak w innych częściach Biblii hebrajskiej, także w targumach, nie ma jednej spójnej doktryny o zmartwychwstaniu umarłych czy o dalszym losie duszy po śmierci. Również pisma wczesnego judaizmu poruszają wiele kwestii, ale bez jakiegś systematycznej prezentacji poglądów. Nie ma jednak wątpliwości, że rabini wczesnego okresu, spośród których mogli pochodzić aramejscy tłumacze, wyznawali pogląd, że jeden z aspektów Bożego planu względem ludzkości polega na wskrzeszeniu ciał do życia i na wiecznej egzystencji sprawiedliwych spośród narodu wybranego

w mesjańskim świecie przyszłym. To przekonanie opierali na własnej interpretacji Pisma św., ale także na konkretnym wyobrażeniu sobie natury Boga i Jego absolutnej sprawiedliwości. Ich zdaniem właśnie sprawiedliwość wymagała, żeby postępowanie człowieka zostało kiedyś osądzone, gdy sprawiedliwi otrzymają nagrodę, a grzesznicy karę.

Literatura

- Avery-Peck, A. – Neusner, J., *Judaism in Late Antiquity, Part Four: Death, Life after Death, Resurrection, and the World to Come in the Judaism of Antiquity*, Leiden 2000, s. 35-60.
- Avery-Peck, A. J., *Resurrection of the Body in Early Rabbinic Judaism*, w: *Deuterocanonical and Cognate Literature*, red. F.V. Reiterer – P.C. Beentjes – N. Calduch-Beganes – B.G. Wright, Berlin 2009, s. 243-265.
- Cohen, A., *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauki rabinów dotyczący religii, etyki i prawodawstwa*, tl. R. Gromacka, Warszawa 1995.
- Levine, E., *The Aramaic Version of the Bible: Contents and Context*, Berlin 1998.
- Nickelsburg, G., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Harvard Theological Studies; 26), Cambridge 1972.
- Parchem, M., *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, „*Verbum Vitae*” 15 (2009), s. 99-142.
- Pietkiewicz, R., „*Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga*” (*Mdr 3,1*). *Idea odpłaty a zmartwychwstanie i życie wieczne w Starym Testamencie*, w: *Ad imaginem tuam. Księga Jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Mariana Gołębiewskiego*, red. W. Irek, t. 1, Wrocław 2012, s. 299-308.
- Segal, A., *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, New York 2004.
- Setzer, C., *Resurrection of the Body in Early Judaism and Christianity*, Leiden 2004.
- Sysling, H., *Tehiyyat Ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*, Tübingen 1996.

The Resurrection in the Early Rabbinic Writings and the Targumic Tradition

Summary: The Jewish perception of death and resurrection not only underwent significant changes over the centuries, but it also built up tensions and generated oppositions within various Jewish communities. An important shift took place in the period of the Second Temple, mostly in the apocalyptic writings. Even though they did not belong to the mainstream of Judaism, they essentially contributed to the normative Judaism. The purpose of this article is to review principal elements of the conception of death and resurrection in the early rabbinic writings and to analyse their usage in the Targumic tradition. The study of the specific works and of the contemporary researches proves that there are some convergences between both kinds of the sources. However, at the same time it appears that the doctrine of the raising of the dead was diverse and multiform in the early Judaism.

Keywords: resurrection, early judaism, targums, life after death

KS. TOMASZ NAWRACAŁA

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Adama Mickiewicza
Poznań

Kapłaństwo – sakramentalne początki posługi ministerialnej

Streszczenie: Ustanowienie sakramentu kapłaństwa w powszechnej świadomości Kościoła łączy się z Ostatnią Wieczerzą. W trakcie jej trwania Jezus czyni ze swoich uczniów kapłanów powierzając im Eucharystię. Taka opinia wydaje się jednak wprowadzać sporo niejasności w teologię sakramentalną. Z jednej bowiem strony wszystkie sakramenty „powstają” z przebitego boku Chrystusa na krzyżu dla Kościoła. A z drugiej, z tego ogólnego aksjomatu wyłącza się Eucharystię, której ustanowienie uprzedza moment ofiary na krzyżu. Niniejszy artykuł zwraca uwagę na pojęcie antycypacji w znaczeniu teologicznym i przedstawia możliwość interpretacji ustanowienia sakramentu święceń w czasie Ostatniej Wieczerzy jako wezwania do życia ofiarniczego.

Słowa kluczowe: Eucharystia, kapłaństwo, sakrament, antycypacja, ofiara

Kwestia ustanowienia sakramentów przez Chrystusa jest jednym z trudniejszych zagadnień teologii sakramentalnej. Wykazanie, że słowa i znaki (lub czyny), które sprawowane są w Kościele, wywodzą się wprost od Chrystusa nie było rzeczą prostą, zwłaszcza jeśli próbowało się uniknąć naciąganej symbolizacji. Ta ostatnia – z wielkim upodobaniem – pokazywała jak rozmaite wydarzenia w czasie ziemskiego życia Chrystusa odpowiadają sakramentom sprawowanym przez Kościół. Nie ma potrzeby przywoływać rozróżnienia między ustanowieniem *in specie* i *in genere*, gdyż sama doktryna jest powszechnie akceptowana przez Kościół. Niemniej warto zastanowić się nad kwestią ustanowienia sakramentu święceń.

Według opinii powszechniej uznawanej i powtarzanej ustanowienie tego sakramentu nastąpiło w Wielki Czwartek. W czasie Ostatniej Wieczerzy, gdy Jezus ustanowił sakrament Eucharystii, dał również swoim uczniom władzę ponawiania pamiętki Jego ofiary. Na mocy tej władzy Apostołowie zostali ustanowieni kapłanami, a przez ich posługę, także ich następcy i współpracownicy otrzymali tę samą władzę czynienia tego, co uczynił Jezus. Kapłańska posługa apostołów bez wątpienia wynika z samej istoty posłania przedstawionego na kartach Ewangelii. Tak jak Syn został posłany przez Ojca, aby dokonać dzieła zbawienia, tak również apostołowie i ich następcy (biskupi i prezbiterzy razem) są posłani przez Syna, aby ponawiać skutki tej zbawczej ofiary dla kolejnych pokoleń chrześcijan. W ten sposób składanie świę-

tego daru, co jest istotą kapłaństwa w ogóle¹, jest już obecne w pierwszej wspólności uczniów i rozciągnięte później na cały Kościół. Bardzo dobrze oddaje to J. Ratzinger gdy stwierdza, że „punktem kulminacyjnym najstarszej eklezjologii jest zgromadzenie eucharystyczne. (...) Kościół jest Kościołem w służbie Bożej, ale ta służba nazywa się *agape, eirene, koinonia*, a tym samym oznacza kompleksową ludzką odpowiedzialność. Ten kult jest zawsze nieskończony i nie da się zakończyć”². Eucharystia i kapłaństwo są ze sobą powiązane istotowo: chodzi bowiem o ofiarę, na którą składa się dar i ofiarnik. Kiedy Jezus dokonuje ustanowienia Eucharystii, to zjednoczenie ofiary i ofiarnika osiąga swój punkt szczytowy: kapłan i ofiara stają się jednym. Jezus składa siebie samego w ofierze dla Ojca i od tego momentu zadaniem kapłana jest konsekrowanie, ofiarowanie i szafowanie Jego Ciałem i Krwią³.

Pytanie, które należy sobie postawić, jest następujące: czy na mocy tego zjednoczenia *sacerdos et hostia* w czasie Ostatniej Wieczerzy obok Eucharystii zostaje ustanowione także kapłaństwo ministerialne? Czy dostatecznie usprawiedliwione jest wspomnianie ustanowienia sakramentu święceń (*sacramentum ordinis*) w liturgii Wielkiego Czwartku, nawet jeśli pominięto wszelką historyczną chronologię zdarzeń zbawczych, która nie ma w tym wypadku znaczenia; chodzi bowiem o fakty, a nie o ich czas? Tradycja Kościoła podkreśla jednoznacznie, że tylko Eucharystia jako sakrament uprzedziła zbawczą śmierć Chrystusa na krzyżu. Z tej bowiem ofiary krzyżowej narodziły się wszystkie inne sakramenty, a więc także kapłaństwo. Niniejszy artykuł podejmie próbę odpowiedzi na postawione pytania, przedstawiając najpierw związek między męką i śmiercią Chrystusa a sakramentami, ich wymiar eklezjalny oraz samo pojęcie antycypacji.

1. Ustanowienie sakramentów

Źródłem wszystkich sakramentów jest Chrystus i to Jego wola zbawcza realizuje się w ekonomii sakramentalnej. Na przestrzeni wieków Magisterium Kościoła, w miarę wzrostu samoświadomości otrzymanych darów, powtarzało, że Zbawiciel ustanowił tylko siedem znaków zbawczych, które nazywa się sakramentami⁴. Towa-

¹ Etymologia łac. *sacerdos* wskazuje na święty dar – *sacra dans*. Pośrednictwem w świętych darach między Bogiem a człowiekiem jest fundamentem teologii kapłaństwa. Por. Tomasz z Akwinu, STh III, 22, 1 resp. (tłumaczenie ks. St. Piotrowicza z wydania londyńskiego nie oddaje tej etymologii. Dlatego warto sięgnąć do tekstu łacińskiego: *Summa theologiae*, t. 3, cura et studio P. Caramello, Taurini-Romae 1956).

² *Ofiara, sakrament i kapłaństwo w rozwoju Kościoła*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 12, Lublin 2012, s. 85.

³ Por. Sobór Trydencki, sesja 23: *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2004, s. 679. Do celebracji eucharystycznej ojcowie soborowi dodają także jako równoważną władzę odpuszczania lub zatrzymywania grzechów. Por. Tamże oraz kanon 1, s. 685.

⁴ Definitywne ustalenie liczby 7 sakramentów nastąpiło w dekretach Trydentu, który odwołał się do Soboru Florenckiego. Trydent zwraca uwagę na ustanowienie wszystkich i tylko siedmiu sakramentów przez Chrystusa, oraz na ich jakości jako sakramentów. To sformułowanie musi być rozumiane

rzyszą one człowiekowi i znaczą wszystkie etapy tudzież momenty jego ziemskiej egzystencji.

Sakramenty jako znaki łaski wywodzą się z misterium paschalnego, czyli śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Skuteczność sakramentów wynika ze skuteczności tejże śmierci, gdyż tylko ona nadaje im charakter uniwersalny. Jeśli Chrystus oddaje swoje życie za każdego człowieka, to sakramenty, które to zbawienie czynią obecnym, mogą być sprawowane wobec każdego człowieka poza czasem samej zbawczej męki. Oderwanie od historycznych wydarzeń zbawienia ma znaczenie wyłącznie temporalne; w istocie każdy z sakramentów przypomina te wydarzenia, czyni je obecnym i staje się także znakiem przyszłej chwały. Przeszłość w sakramentach odnosi się do śmierci Chrystusa, a terażniejszość wskazuje na niezasłużony dar łaski udzielany człowiekowi, który przyjmuje sakrament. W ten sposób człowiek zostaje zanurzony w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, otrzymuje owoce tej męki we własnej sytuacji egzystencjalnej, a ponadto rozpoznaje ten dar jako eschatologiczny. Każdy sakrament, jako sakrament wiary⁵, jest oparty o spotkanie człowieka i Boga. W doczesności owo spotkanie jest przechodnie, prawdziwe, lecz nietrwałe. W wieczności stanie się trwałe i niezmienne, przynajmniej jeśli chodzi o istotę – człowiek będzie miłował Boga.

Męka i zmartwychwstanie Chrystusa, a szczególnie Jego śmierć na krzyżu, są miejscem oraz czasem historycznie i geograficznie precyzyjnym, w którym rodzą się sakramenty. Symbolicznie określa się ten moment jako otwarcie boku Chrystusa, z którego wypływa woda i krew. Tradycja Kościoła od początku widzi w tych znakach symbole sakramentów, zwłaszcza chrztu i Eucharystii⁶.

Istnieje więc szczególny moment ukazania się sakramentów w ekonomii zbawienia. Ze śmiercią Chrystusa nie tylko pojawiają się *sacra misteria*, lecz także wspólnota, której owe misteria są dane. Sakramenty są znakami żyjącego Chrystusa w Kościele. Tylko w nim i z nim można sprawować ważne sakramenty nadając temu co widzialne, moc niewidzialną⁷.

teologicznie tak, jak było w XVI w. Sakramenty były skutecznymi znakami łaski, którą sprawiały. Całość rozwoju doktryny jest skomplikowana, ale zawsze z jasnym przesłaniem: Bóg działa tajemniczo, lecz skutecznie w uświęceniu człowieka. Złożoność problemu w historii dogmatu przedstawia: A. Michel, 'Sacraments', w: *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1939, t. XIV/1, kol. 485-593; *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. III: H. Bourgeois – B. Sesboüé – P. Tihon, *Znaki zbawienia*, , Kraków 2001, s. 21-293.

⁵ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii* 59, (dalej jako KL). Wszystkie teksty soborowe cytujemy za: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008. Por. także Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, nr 1122-1124 (dalej jako KKK).

⁶ Por. Augustyn, *Homilia na Ewangelię św. Jana* 9, 10, w: *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana* (PSP XV), cz. 1, Warszawa 1977, s. 152-153. Podobnie Tomasz z Akwinu STh III, 64, 2 ad 3.

⁷ Dobrze oddaje tę myśl Rahner stwierdzając, że „sakramenty ustanowione zostały przez Chrystusa, ponieważ i Kościół jako taki pochodzi od Niego”. Cytat za: Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1990, s. 62.

2. Eklezjalny wymiar sakramentów

Sobór Watykański II wskazuje, że sakrament ma na celu uświęcenie człowieka i budowanie Ciała Chrystusa oraz oddawanie czci Bogu⁸. Uświęcenie człowieka dokonuje się poprzez odpowiednie przygotowanie na przyjęcie łaski. Wiara, jako predyspozycja, jest wymagana przez sakrament, ponieważ on nie tylko wyraża wiarę, lecz także ją zakłada i umacnia. Człowiek nigdy jednak nie sprawuje i nie zachowuje owoców sakramentów sam dla siebie. Otrzymuje sakramenty od wspólnoty uczniów Chrystusa i do tej wspólnoty także przez sakramenty coraz mocniej się inkorporuje. Każdy sakrament ma wymiar eklezjalny: jest celebrowany *przez Kościół i dla Kościoła*⁹. W pierwszym wymiarze ukazuje się działanie samego Chrystusa, który kontynuuje zbawienie ludzkości przez dar Ducha Świętego. Trzecia Osoba Trójcy Świętej dopełnia dzieło zbawienia wskazując ludziom granicę między dobrem a złem, która przebiega przez ludzkie serce. Duch Święty przekonuje człowieka o grzechu objawiając mu jednocześnie wielkość Bożej miłości i miłosierdzia (por. J 16,8). Odkrywanie własnej słabości i doświadczanie mocy Bożej to nic innego jak świadome włączanie się w dzieło zbawcze dokonane przez Chrystusa. On to dla człowieka został uczyniony grzechem, mimo że nie popełnił niczego, co mogłoby się Bogu Ojcu sprzeciwić (por. 2Kor 5,21). Przyjęcie grzechu jest zadośćuczynieniem, ofiarą złożoną za grzeszników, aby w każdym ujawnić siłę Bożego przebaczenia. Przyjęcie tego daru to własne nawrócenie, które dokonuje się poprzez inspiracyjne i ukryte działanie Ducha Świętego. Odejście od grzechu i przyjęcie łaski Bożej to proces uświęcania – stawania się podobnym do Boga. To jest właśnie ów drugi aspekt działania sakramentu, działania *dla Kościoła*; oznacza on budowanie wspólnoty świętych poprzez doprowadzanie jej do jedności na wzór komunii trynitarniej – prawzoru Kościoła.

Sakramenty należą do Kościoła i z nim są istotowo związane. Jeśli śmierć na krzyżu była tym historycznym miejscem i czasem pojawienia się sakramentów, to również i Kościół musi się do tej śmierci jakoś odnieść. I w tym przypadku chodzi o początek historyczny. Sobór Watykański II wyjaśnia: „Misterium Kościoła świętego ujawnia się w jego założeniu. Pan Jezus bowiem zapoczątkował swój Kościół głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście królestwa Bożego obiecane od wieków w Piśmie (...). Królestwo to zajaśniało ludziom w słowie, czynach i w obecności Chrystusa. (...) Królestwo ujawnia się przede wszystkim w samej osobie Chrystusa, Syna Bożego i Syna Człowieczego, który przyszedł, *żeby służyć i oddać duszę swoją na okup za wielu*.”

Kiedy zaś Jezus, poniosłszy śmierć krzyżową za ludzi, zmartwychwstał, ukazał się jako Pan i Mesjasz, i Kapłan ustanowiony na wieki i wylał na uczniów swoich Ducha obiecane przez Ojca. Dlatego Kościół wyposażony w dary swego Założyciela i wiernie zachowujący Jego przykazania miłości, pokory i wyrzeczenia,

⁸ KL 59.

⁹ Por. KKK 1118.

otrzymał posłannictwo głoszenia i krzewienia królestwa Chrystusa i Boga wśród wszystkich narodów i stanowi załóżek oraz zaczątek tego królestwa na ziemi. Sam tymczasem, dopóki powoli wzrasta, tęskni do królestwa w pełni doskonałego i spodziewa się ze wszystkich sił, i pragnie połączenia się w chwale ze swoim Królem¹⁰.

Tego zaś dzieła odkupienia ludzi i [doskonałego – łac. *perfectae*] uwielbienia Boga, które zapowiadały kierowane przez Boga wielkie wydarzenia w życiu ludu Starego Testamentu, dokonał Chrystus Pan, szczególnie przez paschalne misterium swojej błogosławionej męki, zmartwychwstania i chwalebного wniebowstąpienia; *przez swoją śmierć zniweczył naszą śmierć i zmartwychwstając, przywrócił nam życie*. Albowiem z boku Chrystusa umierającego na krzyżu zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła¹¹.

Kościół rodzi się z przebitego boku Chrystusa na krzyżu¹². Są to narodziny niewidzialne, które należy traktować łącznie z tym, co wydarzyło się w dniu Pięćdziesiątnicy. Zesłany na zgromadzonych uczniów w Wieczerniku Duch Święty uzdalnia ich do głoszenia Ewangelii licznym ludom, które przebywały wówczas w Jerozolimie. To publiczne proklamowanie dobrej nowiny o Chrystusie jest widzialnym początkiem Kościoła. Dwa momenty historyczne: śmierć Chrystusa i zesłanie Ducha Świętego stają u początków Kościoła, a ponieważ działania osób boskich nie można rozdzielać, to także obu tych narodzin nie można traktować wyłącznie. Oba stanowią pewną całość, od której zależą losy powstałego Kościoła. W jego dziejach muszą być nieustannie obecne obie Osoby boskie. Przez nie kształtuje się, odnawia i uwidacznia tajemnica (gr. *mysterion*) Kościoła, który jest sakramentem zbawienia. Dlatego też sakramenty, czerpiąc z boskiego źródła łaski, odnoszą się wciąż do Kościoła: ukazują jego naturę i umacniają jego obecności w świecie.

Natura Kościoła najlepszą analogię znajduje w osobie Słowa wcielonego, w którym dwie natury łączą się w unii hipostatycznej, zachowując swoje właściwości i nie mieszając się¹³. Każda z tych dwóch natur odnosi się do Słowa, ale żadna z nich po wcieleniu nie może wykluczyć drugiej. Słowo nie jest ani tylko Bogiem, ani tylko człowiekiem. Słowo jest Bogiem i człowiekiem. W przypadku Kościoła konieczne jest jednoczesne wzięcie pod uwagę jego całościowego istnienia, które nie zamyka się w doczesności. Kościół ziemski i Kościół niebiański nie są odrębnymi wspólnotami, lecz stanowią jedno. Rozdzielanie tych wspólnot, albo zajmowanie się wyłącznie jedną z nich nigdy nie odda tego, czym Kościół jest w swej istocie. Poza tym, sama strona widzialna Kościoła domaga się także kolejnych dopowiedzeń, gdyż trwa w społeczności ludzkiej. Każda taka społeczność ma swoje własne prawa i zasady, które mogą się zmieniać bez naruszania istoty społeczności. Kościół istnieje w takiej społeczności i wraz nią dąży do celu, jakim jest zjednoczenie się

¹⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* 5 (dalej jako KK).

¹¹ KL 5 z modyfikacjami TN.

¹² Starożytna analogia Ewa-Kościół, Adam-Chrystus, nowy Adam. Por. Rz 5,12-21.

¹³ Por. KK 8.

z Bogiem i ludzi między sobą¹⁴. Cel eschatologiczny nie jest z tego świata, w tym jednak świecie już jest doświadczany. Służą temu sakramenty sprawowane w Kościół przez ważne ustanowionych szafarzy – kapłanów¹⁵.

Czy zatem mogły istnieć sakramenty kiedy nie było Kościoła? Zdecydowanie nie¹⁶. Sakramenty zostają dane wyłącznie Kościołowi i tym, którzy w tym Kościele mogą je sprawować. Czy mogli istnieć szafarze bez wspólnoty, której mieli służyć? Zanim odpowie się na takie pytanie trzeba najpierw wyjaśnić kwestię uprzedniości Eucharystii.

3. Antycypacja eucharystyczna

Tradycja Kościoła potwierdza niezachwianie, że Eucharystia została ustanowiona w wieczór poprzedzający mękę Chrystusa. Ostatni posiłek, jaki Jezus spożywał ze swoimi uczniami, nawet jeśli nie był wprost paschą, miał charakter paschalny¹⁷. Był czasem rozpoczynającym szczególne działanie Boga, Jego przejście wyzwalające i ocalające, choć krwawe. Rolę baranka ofiarnego pełni sam Chrystus, który oddaje swoje życie¹⁸. Zanim jednak nastąpi faktyczna śmierć na krzyżu, Chrystus daje uczniom swoje ciało jako łamane i swoją krew jako wylaną dla innych¹⁹.

¹⁴ Por. KK 1. Jednocząca rola Kościoła jest tu określona w relacji do Chrystusa. Kościół jest w Nim jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia. Zatem sakramentalność Kościoła pochodzi od Chrystusa, który sam jest najpierw i przede wszystkim znakiem i narzędziem zbawienia.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharystia* 12, „L'Osservatore Romano” 253/5 (2003), s. 8.

¹⁶ Sakramenty ustaną także w wieczności. Kiedy nastanie powszechne panowanie Boga znikną dwa elementy Kościoła pielgrzymującego: hierarchia i sakramenty.

¹⁷ Por. R. Pindel, *Ostatnia Wieczerza w kontekście żydowskiej Paschy*, „Communio” 174/2 (2011), s. 26-44; M. Kowalczyk, *Eucharist – Celebration of the Paschal Mystery*, „Communio” 174/2 (2011), s. 45-62 (szczególnie s. 45-50).

¹⁸ Bardzo spójnie streszcza ten kontekst papież Benedykt XVI: „Czasowym i emocjonalnym tłem biesiady, podczas której Jezus żegna się z przyjaciółmi, jest Jego nadchodząca śmierć i poczucie, że jest ona bardzo bliska. Od dłuższego czasu Jezus mówił o swojej męce, usiłując także coraz wyraźniej ukazywać tę perspektywę swoim uczniom. Ewangelia według św. Marka opowiada, że od czasu, kiedy wyruszyli do Jerozolimy, w wioskach odległej Cezarei Filipowej, Jezus zaczął «ich pouczać, że Syn Człowieczy wiele musi wycierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; że zostanie zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie» (Mk 8,31). Prócz tego, właśnie w dniach, kiedy przygotowywał się do rozstania z uczniami, lud żył zbliżającymi się obchodami Paschy, czyli pamiątki wyzwolenia Izraela z Egiptu. To wyzwolenie, które nastąpiło w przeszłości i było oczekiwane na nowo w teraźniejszości i w perspektywie przyszłości, stawało się żywe w rodzinnych obchodach Paschy. Ostatnia Wieczerza wpisuje się w ten kontekst, ale jest w niej zasadnicza nowość. Jezus patrzy na swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie z pełną świadomością. Chce, aby ta Wieczerza z uczniami miała całkiem specjalny charakter i była inna od innych biesiad; jest to Jego Wieczerza, podczas której obdarowuje czymś zupełnie innym: samym sobą. W ten sposób Jezus obchodzi swoją Paschę, antycypuje swój krzyż i swoje zmartwychwstanie”. Audiencja generalna 11.01.2012, „L'Osservatore Romano” 341/3 (2012), s. 29-30.

¹⁹ Różnice w czasie między tekstem greckich manuskryptów, a tekstem łacińskim Wulgaty można sprowadzić do kilku uwag: 1) u Mt i Mk w słowach o krwi teksty greckie mają imiesłów czasu teraźniejszego, zaś w Vlg pojawia się czas przyszły; 2) Łk zarówno w słowach o ciele jak i o krwi ma imiesłów

„Ustanawiając sakrament Eucharystii, Jezus antycypuje i włącza w nią ofiarę krzyża i zwycięstwo zmartwychwstania”²⁰. Eucharystia jako prawdziwa ofiara Chrystusa uprzedza historyczną śmierć.

Uprzedniość Eucharystii jako ofiary zbawczej ma tutaj znaczenie nie tylko chronologiczne, lecz także teologiczne.

Wszystkie sakramenty rodzą się z przebitego boku Chrystusa z wyjątkiem Eucharystii. Ona uprzedza inne sakramenty i z tej także racji otrzymuje ona inny charakter. Tylko w niej Chrystus jest prawdziwie obecny i czyni z niej szczególne źródło łaski. Inne sakramenty są narzędziami łaski, która przechodzi przez nie od Boga do człowieka. Dlatego nawet jeśli Eucharystię opisuje się przy pomocy materii i formy tak jak inne sakramenty, to jej wyjątkowość wynika z trwałości znaku sakramentalnego. Chleb i wino raz konsekrowane są Ciałem i Krwią Chrystusa w oderwaniu od akcji sakramentalnego ustanowienia i tak długo, jak długo trwają same postacie.

Znaczenie teologiczne uprzedniości najpierw dotyczy tego, czym Eucharystia jest w istocie. Teksty Nowego Testamentu mówią o tym, że Jezus dał uczniom swoje ciało-*soma*²¹. Przez krótki czas ciało Chrystusa realizowało się na dwa różne sposoby: poprzez ciało-*sarks* narodzone z Maryi Dziewicy i podobne we wszystkim do ludzi oraz poprzez ciało-*soma* obecne pod postaciami eucharystycznymi. Takie podwójne trwanie było absolutnym wyjątkiem. Jedna i ta sama osoba – Słowo odwieczne, czyniła się dostępną na dwa różne sposoby! Jednakże ontologicznie niemożliwe jest, aby numerycznie jeden podmiot istniał na dwa różne sposoby. Każdy byt ma tylko jedną, ściśle określoną formę istnienia, która wyraża jego istotę. Jeden byt istnieje wyłącznie w istnieniu pojedynczym i ograniczonym. Kiedy Jezus mówi: *To jest moje ciało, to jest moja krew* (Mt 26, 26.28 i par.) przekracza ontologiczne bariery, bez naruszania swojego dotychczasowego istnienia. Ten chleb i to wino, jako ciało i krew nie umniejszyły człowieczeństwa Chrystusa i nie przyniosły Mu żadnego uszczerbku. Były prawdziwie, realnie i substancjalnie Jego ciałem i Jego krwią. Eucharystia okazuje się być wspaniałym cudem, znakiem Boga wobec ludzkości, którego analogii nie można znaleźć w świecie stworzonym.

Ciało-*soma* eucharystyczne odpowiada ciału-*soma* zmartwychwstałemu. Chrystus w Eucharystii obecny jest jako zmartwychwstały i jako taki przychodzi do czło-

czasu teraźniejszego, a Vlg stosuje czas teraźniejszy odnośnie ciała i czas przyszły odnośnie krwi; 3) u św. Pawła ciało będzie wydane (Vlg), a w tekście greckim jest łamane. Chodzi więc o coś co właśnie się dzieje, w czym się już uczestniczy. Wiele informacji o tekście greckim podaje X. Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982 (szczególnie część druga).

²⁰ Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis* 10, „L'Osservatore Romano” 292/4 (2007), s. 7-8. Por. Tenże, *Deus caritas est* 13, „L'Osservatore Romano” 281/3 (2006), s. 9.

²¹ Interpretacja tego terminu nie jest ściśle ustalona. Jeśli stawia się opozycję między *sarks* a *soma* to wymiar materialny przypisuje się mocniej pierwszemu pojęciu. Drugie staje się wyrażeniem dla całości tego, co materialne w człowieku: człowiek nie tyle ma ciało, co raczej jest ciałem. Przez tę cielesność, podobną do innych stworzeń, istnieje w świecie stworzonym i może w nim nawiązywać liczne relacje. *Soma* może oznaczać pewnego rodzaju istnienie relacyjne, dialogiczne, otwarte na innych. Por. ‘Corps’, w: L. Monloubou – F. M. du Buit, *Dictionnaire biblique universel*, Paris 1984, s. 111-112 i 144-145.

wieka w Komunii świętej. Eschatologia zostaje w pewien sposób uobecniona w teraźniejszości: przyszłość już staje się doświadczalna, a teraźniejszość w przyszłości odnajduje swój ostateczny sens. Ciało Chrystusa przyjęte w komunii św. nie tylko karmi i podtrzymuje w doczesności; ono także odnosi się ku przyszłości, gdyż ten, kto je spożywa już posiada życie wieczne (por. J. 6, 51).

Antycypacja eucharystyczna oznacza przede wszystkim nową obecność Chrystusa dla swoich uczniów. Dotąd był im bliski i znany, tak jak każdy innych człowiek. Kiedy nadeszła godzina męki, taka obecność już nie wystarcza. Doświadczenie zmysłowe, takie jak: słuch, wzrok czy dotyk ustępują miejsca wierze. Po zmartwychwstaniu tego samego Chrystusa można rozpoznać i doświadczyć Jego obecności przez wiarę i w wierze. W niej daje się Go ponownie zobaczyć i usłyszeć; w niej należy przyjmować Go do serca²².

Nowa obecność Chrystusa w ciele-*soma* pozwala - obok Eucharystii - na zrozumienie jedności, jaka istnieje między Chrystusem a Jego uczniami. Jedność ta jest prawdziwa, rzeczywista, ale nie cielesna. Uczniowie tworzą ciało Chrystusa (*soma Christou* – 1Kor 12,27), to znaczy tworzą Jego ciało-*soma* mistyczne. Światło na taką jedność rzuca wydarzenie spod Damaszku, którego bohaterem był Szaweł z Tarsu (por. Dz 9, 1-19). Jako gorliwy prześladowca uczniów Pańskich, Szaweł udaje się do synagog w Damaszku, aby wyłapać chrześcijan. Po drodze objawia mu się Chrystus i wypowiada słowa: *Dlaczego mnie prześladujesz* (w. 4). Szaweł nie chciał prześladować Chrystusa, lecz Jego wyznawców. Poza tym, jeśli prawdziwie umarł, a tylko niektórzy twierdzą, że zmartwychwstał, to Szaweł nie mógł Chrystusowi wyrządzić żadnej krzywdy. Tymczasem w słowach wypowiedzianych do przyszłego Apostoła narodów skrywa się wewnętrzne zjednoczenie Chrystusa i Jego uczniów. Ich prześladowania są Jego prześladowaniami, ich cierpienia, Jego cierpieniami. Chrystus i Kościół stanowią jedno, tak jak głowa i ciało. Kościół jest mistycznym ciałem, którego głową jest Chrystus. Znakiem i narzędziem tej jedności jest Eucharystia.

W tym kontekście należy podjąć pytanie o ustanowienie kapłaństwa w czasie Ostatniej Wieczerzy. Czy Chrystus ustanowił je tak jak Eucharystię, to znaczy wcze-

²² Warto jednak pamiętać, że choć sakramenty zakładają wiarę u tego, kto je przyjmuje, to w przypadku Eucharystii obecność Chrystusa nie jest uzależniona od wiary. Jeśli sakramentalne rozgrzeszenie nie jest poparte wiarą w miłosierdzie Boga nie przynosi ona skutku w postaci odpuszczenia grzechów. Jeśli Komunii świętej nie towarzyszy wiara, to i tak przyjmuje się prawdziwie całego Chrystusa.

Zmianę w spotkaniu z Chrystusem zmartwychwstałym dobrze oddaje doświadczenie Marii Magdaleny. Stała i patrzyła na Mistrza, a mimo to Go nie poznała. Dopiero na Jego głos rozpoznaje Go ponownie. Por. J 20,11-17. Rozkaz wydany przez Chrystusa: *Nie dotykaj mnie* (w. 17) może odnosi się właśnie do konieczności zmiany doświadczenia. Jeśli Maria chciała rzucić się i ucałować nogi Mistrza, to znaczy pochwycić je, z Jego polecenia musi się powstrzymać. Nie można już zmysłowo doświadczyć tego, którego ciało złożono w grobie. Por. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, opr. L. Stachowiak, *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach*, t. IV, red. E. Dąbrowski – F. Gryglewicz, Poznań 2008, s. 391-392; *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 13-21. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, opr. S. Mędała, *Nowy Komentarz Biblijny*, t. IV/2, red. A. Paciorek i in., Częstochowa 2010, s. 285-296 (z tego tłumaczenia pochodzi cytat).

śniej niż jako skutek własnej śmierci na krzyżu?

9. Uprzedniość kapłaństwa

Podstawowy aksjomat eschatologii katolickiej mówi o obecności rzeczywistości ostatecznych *już* w doczesności, choć *jeszczenie* w całej pełni. To, czego człowiek doświadcza w ciągu całego życia, jest tylko zadatkami przyszłej chwały, przedsmakiem tych dóbr, które otrzyma w wieczności. Różnica między *już* a *jeszcze nie* nie jest różnicą jakościową, tylko czasową. Rzeczywistość ostateczna dostępna jest tylko efemerycznie, a nie trwale, prawdziwie, choć nie w całej pełni.

Ta ogólna zasada może być także zastosowana do soteriologii. Śmierć Chrystusa na krzyżu była ofiarą złożoną za zbawienie całej ludzkości. Każdy człowiek jest w niej zawarty, to znaczy każdy może czerpać z niej owoce dla własnego zbawienia. W śmierci Chrystusa ujawnia się przede wszystkim darmowość daru, który Bóg ofiarowuje człowiekowi. Jego inicjatywa jest bezwzględnie pierwsza i najważniejsza: tylko Bóg mógł zbawić człowieka. Jednocześnie na ten dar człowiek powinien odpowiedzieć. Wysiłek związany ze współpracą z łaską, troską o nią i wzrastanie w niej jest zadaniem, którego Bóg nie wykona za człowieka. Ten wysiłek jest osobistym i indywidualnym trudem włączenia się w dar zbawienia²³. Człowiek, choć zbawiony, musi pracować nieustannie nad własnym odkupieniem. Z tej racji choć *już* korzysta z łask udzielonych przez Chrystusa, w obliczu rozmaitego zła *jeszcze nie* osiąga pełni zwycięstwa i często upada w grzech. Aksjomat *już* oznacza stawianie się świętym w miarę otwarcia się na łaskę Bożą, zaś *jeszcze nie* wskazuje na nietrwałość tej świętości. Dopiero w pełni eschatologicznej komunii z Bogiem świętość będzie dla człowieka rzeczywistością nieutralną. Obecna sytuację człowieka w jego ziemskiej egzystencji oraz jej związek ze zbawieniem dobrze oddaje pojęcie nadziei. Św. Paweł pisze: *W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni. Nadzieja zaś, której [spełnienie już się] ogląda, nie jest nadzieją, bo jak można się jeszcze spodziewać tego, co się już ogląda? Jeżeli jednak, nie oglądając, spodziewamy się czegoś, to z wytrwałością tego oczekujemy* (Rz 8,24-25). Nadzieja nie jest tylko otwarciem na coś, czego nie ma, co dopiero ma nadejść. Nadzieja daje nam coś z tej przyszłej rzeczywistości, a ta rzeczywistość stanowi „dowód” na rzeczy, których jeszcze nie ma. Przyszłość włączona jest w czas teraźniejszy do tego stopnia, że ją przemienia: nie tylko poprzez zetknięcie ze sobą, ale wewnętrzne oddziaływanie i kształtowanie dla siebie²⁴. Przyszłość kieruje więc teraźniejszością, a teraźniejszość orientuje się wciąż ku przyszłości.

Antycypacja sakramentalna nabiera w tym kontekście dość specyficznego zna-

²³ Paweł powie nawet, że to wejście w ofiarę oznacza jej cielesne (odnoszące się do *sarks*) dopełnienie dla dobra ciała (*soma*) – Kościoła. Por. Kol 1, 24. Ks. Adamczewski wyjaśnia to wejście jako „trud apostołskiego zmagania się o przepojenie Ewangelią całego Kościoła i świata, nieproporcjonalny do cierpień innych wiernych. *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Nowy Komentarz Biblijny*, t. XII, red. A. Paciorek i in., Częstochowa 2006, s. 227.

²⁴ Por. Benedykt XVI, *Spe salvi* 7, „L'Osservatore Romano” 299/1 (2008), s. 6-7.

czenia: terażniejszość otwiera się na przeszłość, jest jej podporządkowana i tak dalece powiązana, że czyni tę przeszłość wprost nieuniknioną. Chrystus, ustanawiając Eucharystię jako pamiątkę swojej paschy, czyni to w obliczu swojej śmierci. Jego czas się wypełnił, a to, co dotąd tylko zapowiadał, musi stać się faktem. Eucharystia bez przyszłej śmierci na krzyżu nie miałaby sensu; ta przyszła śmierć dawała sens Eucharystii! Czy kapłaństwo ma podobny związek z ofiarą Chrystusa?

Pierwsza reakcja na tak postawione pytanie musi być pozytywna. Kapłaństwo ma związek z ofiarą Chrystusa, ponieważ istotą kapłaństwa jest czynienie tego, co uczynił Jezus zgodnie z Jego nakazem: *To czyńcie na moją pamiątkę* (Łk 22, 19). Jednakże taka odpowiedź jest nieprecyzyjna. Gdyby kapłani mogli składać ofiarę, podobnie jak uczynił to Chrystus, byłyby to nowe ofiary. Ich wartość i skuteczność wynikałaby z osobistego wysiłku szafarza oraz ofiarników. Takie ofiary, różne od ofiary Chrystusa, byłyby świętokradcze. Jezus złożył tylko jedną, doskonałą ofiarę za wszystkich ludzi. Tej ofierze niczego nie brakuje i nie może być w czymkolwiek ubogacana dla osiągnięcia skuteczności (por. Hbr 10, 9-11). Kapłaństwo ustanowione przez Chrystusa nie ma na celu składania nowych ofiar, lecz ponawianie skutków tej jedynej ofiary. „Chrystus umiłował swych, do końca ich umiłował. Wiedząc, że nadeszła godzina przejścia z tego świata do Ojca, podczas wieczerzy umył uczniom nogi i dał im przykazanie miłości. Zostawiając im dowód tej miłości, nie chcąc oddalić się nigdy od swoich oraz czyniąc ich uczestnikami swojej Paschy, Jezus ustanowił Eucharystię jako pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania, którą polecił Apostołom celebrować aż do swego powtórnego przyjścia. ‘Ustanowił ich wówczas kapłanami Nowego Przymierza’”²⁵.

Tekst Katechizmu określa najpierw Eucharystię jako pamiątkę zbawczej ofiary. Biblijne pojęcie pamiątki (hbr. *zikkaron*, gr. *anamnesis*) to nie tylko zachowywanie czegoś z przeszłości. To także czynienie obecnym tej przeszłości w terażniejszości. Jezus nie nakazuje uczniom składania nowej ofiary, ale czynienia obecnym wszędzie Jego ofiary. Stąd kapłaństwo oznacza wyłącznie celebrowanie pamiątki ofiary na krzyżu. Przywołany na końcu tekst o ustanowieniu uczniów kapłanami jest powtórzeniem tekstu Soboru Trydenckiego. Wspomniany wcześniej dokument z sesji 22 wyjaśnia: „(...) Nasz Bóg i Pan, choć tylko raz miał złożyć siebie w ofierze Bogu Ojcu, umierając na ołtarzu krzyża, dla osiągnięcia ten sposób wiecznego odkupienia – ponieważ jednak Jego kapłaństwomnie miało ustać przez śmierć – podczas Ostatniej Wieczerzy, „tej nocy, której był wydany”, żeby pozostawić Kościołowi, swojej umiłowanej Oblubienicy, ofiarę widzialną (jak domaga się ludzka natura), któraby przedstawiała raz dokonaną na krzyżu ofiarę krwawą i utrwalała jej pamiątkę po wszystkie wieki oraz udzielała jej zbawczej mocy odpuszczaniagrzechów, które codziennie popełniamy, ogłaszając się kapłanem ustanowionymna wieki na wzór Melchizedeka, złożył w ofierze Bogu Ojcuswoje ciało i krew pod postaciami chleba i wina, i pod ich znakami podałapostołom (których wówczas ustanowił kapłanami Nowego Przymierza),aby przyjęli, i nakazał im oraz ich następcom w kapłaństwie

²⁵ KKK 1337.

składać ofiarę, mówiąc: *To czyńcie na moją pamiątkę* itd., jak Kościół katolicki zawsze rozumiał i nauczał”. Tekst soborowy ma bez wątpienia charakter polemiczny z tezami reformatorów, dla których kapłaństwo ministerialne nie miało wartości sakramentu²⁶. Zatem ojcowie soborowi pokazują związek między Chrystusem a kapłanami poprzez wewnętrzne utrwalenie jedyne kapłaństwa. To jedyne kapłaństwo należy wyłącznie do Chrystusa jako najwyższego kapłana; wszyscy inni są kapłanami o tyle, o ile uczestniczą w tym jedynym kapłaństwie²⁷. Idąc tym tokiem rozumowania oczywistym jest, że kiedy Chrystus ogłasza siebie kapłanem według porządku Melchizedeka, to ci, którzy w tym kapłaństwie mają uczestniczyć, muszą także stać się kapłanami. Ustanowienie apostołów kapłanami jest jakby dodatkiem do soborowego wywodu – stąd umieszczenie w nawiasie, i nie zakłóca toku rozumowania: Chrystus – jedyne kapłan, ustanawia Eucharystię, którą podaje apostołom, aby ją przyjęli i powtarzali w przyszłości²⁸. Apostołowie, choć uczestniczą w rycie antycypującym mękę i śmierć, niczego do niego nie dodają i nie wnoszą. Chrystus sam rozpoczyna mękę ustanawiając jej sakramentalną formę i dopiero, kiedy już jest ustanowiona, podaje ją apostołom jako pamiątkę. W ten sposób kapłaństwo apostołów nie było jeszcze sprawcze wobec pamiątki, a tylko w możliwości jej wykonywania.

Kapłaństwo i Eucharystia zostają ze sobą powiązane z woli samego Chrystusa. Jedno nie istnieje bez drugiego. Potrzeba było jednak czasu, aby w świadomości Kościoła ta jedność ukazała całe swoje znaczenie. W miarę jako następował wzrost świadomości eucharystycznej wzrastała też świadomość kapłaństwa. Dlatego ustanowienie kapłaństwa trzeba powiązać z trzema wydarzeniami: Ostatnią Wieczerzą, pierwszym darem Ducha Świętego w wieczór pierwszego dnia po zmartwychwstaniu oraz dniem Pięćdziesiąticy²⁹. Wszystkie trzy razem brane razem stanowią początek kapłaństwa jako sakramentu. Ograniczenie się wyłącznie do Ostatniej Wieczery sprowadza funkcję kapłana wyłącznie do celebrowania Mszy św. Tymczasem kapłaństwo oznacza również jednanie z Bogiem, nauczanie i kierowanie wspólnotą. Te funkcje ukazują właśnie pierwsze spotkanie z uczniami w Wieczerniku oraz dzień zesłania Ducha Świętego. Punktem wyjścia jest bez wątpienia Ostatnia Wieczera, która gwarantuje odniesienie się sakramentu święceń do Chrystusa, co jest konieczne dla samego pojęcia sakramentu. Jednak pozostaje ona tylko początkiem

²⁶ Por. *Znaki zbawienia*, dz. cyt., s. 162-164.

²⁷ Nowy Testament używa pojęcia *hiereus* – kapłan wyłącznie do osoby Chrystusa. Ta ekskluzywność podkreśla jedyność i niezbywalność kapłaństwa Chrystusa. Dla autorów Nowego Testamentu tylko On jest kapłanem *parexcellence*, podczas gdy inni w tym kapłaństwie uczestniczą. Por. J.-P. Torrell, *Un peuple sacerdotal*, Paris 2011, s. 20-26.

²⁸ Interesujący jest fakt, że papież Jan Paweł II nawiązując prawdopodobnie do tego dokumentu Trydentu mówi o ofiarowaniu Eucharystii apostołom bez wspomnienia wprost o ich ustanowieniu kapłanami. Zob. *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1991 roku*, nr 1, „L'Osservatore Romano” 130/2-3 (1991), s. 3.

²⁹ Por. J. Lécuyer, *Il sacerdozio de Cristo e della Chiesa. Egesi e tradizione*, Bologna 1964, s. 257-312. Taki porządek nie jest wprost wyrażony w dokumentach Magisterium, ale pośrednio przez nie zakładany. Zob. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 310-312,

domagającym się dalszych aktów uzupełniających i objawiających w pełni zamiar Chrystusa.

Wnioski

Pojęcie antycypacji w ustanowieniu kapłaństwa może stanowić pewne niebezpieczeństwo na gruncie teologii sakramentalnej. Jeśli bowiem poza Eucharystią kolejny sakrament mógł zasinieć wcześniej niż zbawcza ofiara na krzyżu, to po co utrzymywać tę właśnie ofiarę jako bezwzględny początek ekonomii sakramentalnej Kościoła. Może należałoby ten początek przesunąć na zmartwychwstanie, którego istotą jest bycie tym samym, choć nie takim samym. Sakrament jako narzędzie łaski bazuje na znakach naturalnych, nadając im nowe znaczenie i cel. Woda jest taka sama, oliwa jest taka sama, gest epikletyczny jest tylko wyciągnięciem ręki, a jednak w rycie sakramentalnym otrzymują nowe znaczenie. Takie same, a inne! Wydaje się jednak, że pójście tą drogą prowadzi daleko od tradycji Kościoła. Koniecznie trzeba uznać, że sakramenty rodzą się z przebitego boku Chrystusa na krzyżu, a Jego śmierć (oraz zmartwychwstanie jako jej dopełnienie) jest początkiem nowej obecności dla uczniów. Pan odszedł, ale nie zostawił ich sierotami (por. J 14,18). Jego nowa obecność dokonuje się w Eucharystii oraz w jakby mniejszym stopniu w pozostałych sakramentach.

Uprzedniość Eucharystii jest uzasadniona ze względu na jej istotę: to jest Chrystus ofiarowany za zbawienie całego świata. Czy jednak upředniość kapłaństwa jest wystarczająco uzasadniona przez tę ofiarę?

Wydaje się, że ostrożność w jednoznacznym proklamowaniu ustanowienie sakramentu kapłaństwa w czasie Ostatniej Wieczerzy jest konieczna. Ten związek ma uzasadnienie przez połączenie ze sobą kapłaństwa i pamiątki ofiary Chrystusa w celebracji liturgicznej Kościoła. Jeśli zaś Eucharystia jest najcenniejszym darem od Boga, to pojawiające się obok niej kapłaństwo byłoby drugim co do ważności sakramentem. A przecież nie wszyscy otrzymują ten sakrament! Czy to oznacza, że nie wszyscy mają tę samą łaskę od Boga? Czy nie stajemy wówczas na granicy predestynacji? Poza tym kapłaństwo ministerialne związane jest z posługą przepowiadania, uświęcania i kierowania całym ludem Bożym. Ten lud jest także kapłański i to nie z racji sakramentu święceń, lecz chrztu. Wszyscy chrześcijanie mają za zadanie oddawanie Bogu czci jak zauważa Sobór Watykański II, a więc uwielbiania go przez właściwy kult. Każdy ochrzczony może składać Bogu ofiarę: osobistą i prawdziwą.

Zamiast więc szukać wyjątkowości w relacji Eucharystia i kapłaństwo ministerialne, lepiej wskazać ich wewnętrzną spójność na płaszczyźnie ofiary. Kapłaństwo jest ofiarą, poświęceniem, oddaniem się wyłącznie Bogu. Wprawdzie każdy chrześcijanin ma obowiązek ofiarowania siebie Bogu, to czyni to najpierw jako odpowiedź na otrzymane z Jego strony dobra. Człowiek nie tyle musi Bogu coś ofiarować (co można ofiarować Bogu?), o ile bardziej staje się zdolny do włączenia się w jedyną ofiarę godną Boga. Chrześcijanin zawsze podąża, a nie wyprzedza; najpierw

otrzymuje zanim rozpocznie dawać – to jest podstawowa zasada życia prawdziwie opartego na Ewangelii. W relacjach z Bogiem to nie człowiek jako pierwszy szuka Boga, lecz to Bóg wychodzi na spotkanie człowieka. Dlatego znaki wyrażające tę relację są dane przez Boga, a nie są wynikiem ludzkiej twórczości. Asceza jako forma umartwienia, lub szerzej – postawa ofiarnicza wobec Boga musi być umiejscowiona nie w stosunku do dóbr materialnych, lecz w stosunku do Boga jako wyraz głębokiej relacji z Nim. Kapłaństwo jest darem dla człowieka, który przyjmuje je odpowiadając na dar powołania. Bóg pragnie tego właśnie człowieka, wybranego, powołanego i uposażonego w określone talenty, gdyż jego życie ma być wydaniem się wyłączną służbą. Z racji wyjątkowości daru sama odpowiedź staje się inna niż pozostałych ochrzczonych. Kapłan żyje w postawie ofiarniczej, to znaczy żyje w dystansie wobec wszystkiego, co może zakłócić świadomość radykalnej i stałej zależności od Boga. Wszyscy, szczególnie zaś kapłani, wezwani są do stawiania się ofiarą żywą i świętą dla Boga (Rz 12,1)³⁰. I dlatego sprawując święte tajemnice wiary we własnym życiu, muszą rozpoznawać codziennie wezwanie do ofiary zgodnie ze słowami liturgii święceń: „Przyjmij dary ludu świętego, które mają być ofiarowane Bogu. Rozważaj, co będziesz czynić, naśladować to, czego będziesz dokonywać, i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego krzyża”³¹.

Całe życie kapłańskie – posługa słowa, sprawowanie sakramentów powinno być odczytywane jako ofiara składana dla Boga i powierzonych sobie ludu. W ten sposób każdego dnia będzie kontynuowane posłanie Syna przez Ojca i uczniów przez Syna. W nim bowiem znajduje się istota kapłaństwa hierarchicznego. Przytoczmy na koniec raz jeszcze słowa J. Ratzingera: „Kapłan musi być człowiekiem, który dogłębnie zna Jezusa, który Go spotkał i który nauczył się Go kochać. Dlatego kapłan musi być przede wszystkim mężem modlitwy. (...) Powinien nauczyć się od Chrystusa, że w życiu nie chodzi o samorealizację i sukces. Musi nauczyć się, że nie buduje dla siebie interesującego lub wygodnego życia, że nie zbiera wokół siebie wspólnoty czcicieli czy zwolenników, lecz że działa dla Innego, o którego tu właściwie chodzi. Początkowo pozostaje to w sprzeczności z naturalnym punktem ciężkości naszej egzystencji, ale z biegiem czasu okazuje się, że właśnie ta utrata ważności własnego ‘ja’ jest tym, co tak naprawdę wyzwala. Ten, kto działa dla Chrystusa, wie, że wciąż na nowo to ten Inny sieje i Inny zbiera plon. Nie musi on ciągle pytać o samego siebie, lecz pozostawia Panu, co z tego wyniknie, a sam bez lęku czyni swoje, czu-

³⁰ W bardzo ciekawej analizie tego tekstu ks. Pindel dochodzi do wniosku, że Paweł zachęca ucznia Chrystusa do „oddania w ofierze całej swojej osoby w jej cielesnej egzystencji, we wszystkich obszarach w codzienności, bez rozróżniania na sferę *sacrum* i *profanum*. (...) Takie oddanie się Bogu stanowi jedyną formę ofiary, która podoba się Bogu... (...) Ofiara składana przez chrześcijanina nie ma nic wspólnego z kultycznym rytuałem, który polegał na złożeniu daru na ołtarzy i zniszczeniu go albo na zabiciu przez kapłana przyniesionej ofiary, którą było zwierzę, ale ma być codziennym ofiarowaniem samego siebie na każdym miejscu”. R. Pindel, *Kapłańsko-ofiarniczy charakter egzystencji wierzącego w Ewangelię. Analiza Rz 12,1-2 w kontekście wcześniejszych partii argumentacji Listu do Rzymian*, „*Verbum Vitae*” 17 (2010), s. 175.177 i 188.

³¹ *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów* nr 135, Katowice 1999.

jąc się wyzwolony, radosny ze względu na ogólne bezpieczeństwo. Przepracowanie, zmęczenie i frustracja dzisiejszych kapłanów wynika z uporczywych poszukiwań sukcesów. Wiara staje się wtedy ciężkim balastem, który z trudem daje się udźwignąć, a przecież powinna nas uskrzydlać i unosić³².

Literatura

- Augustyn, *Homilia na Ewangelię św. Jana*, w: *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*, cz. 1-2, Warszawa 1977.
- Benedykt XVI, *Audienca generalna 11.01.2012*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 341/3 (2012), s. 29-31.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 281/3 (2006), s. 4-21.
- Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 292/4 (2007), s. 4-42.
- Benedykt XVI, *Spe salvi*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 299/1 (2008), s. 4-24.
- Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, opr. L. Stachowiak, *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach*, red. E. Dąbrowski – F. Gryglewicz, t. IV, Poznań 2008.
- Ewangelia według świętego Jana rozdziały 13-21. Wstęp – przekład z oryginału - komentarz*, opr. S. Mędała, *Nowy Komentarz Biblijny*, t. IV/2, red. A. Paciorek – R. Bartnicki – T. Brzegowy – A. Tronina – J. Warzecha, Częstochowa 2010.
- Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. III: Bourgeois H. – Sesboüé B. – Tihon P., *Znaki zbawienia*, Kraków 2001.
- Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharystia*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 253/5 (2003), s. 4-24.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1991 roku*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 130/2-3 (1991), s. 3-4.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kowalczyk, M., *Eucharist – Celebration of the Paschal Mystery*, *Communio* 174/2 (2011), s. 45-62.
- Lécuyer, J., *Il sacerdozio de Cristo e della Chiesa. Esegisi e tradizione*, Bologna 1964.
- Léon-Dufour, X., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982.
- List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Nowy Komentarz Biblijny*, red. A. Paciorek - R. Bartnicki - T. Brzegowy - A. Tronina - J. Warzecha, t. XII, Częstochowa 2006.
- Michel, A., *Sacremens*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV/1 Paris 1939, kol. 485-644.
- Monloubou, L. – Buit F. M. du, *Dictionnaire biblique universel*, Paris 1984.
- Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999.
- Pindel, R., *Kapłańsko-ofiarniczy charakter egzystencji wierzącego w Ewangelię. Analiza Rz 12,1-2 w kontekście wcześniejszych partii argumentacji Listu do Rzymian*, „Verbum Vitae” 17 (2010), s. 151-189.
- Pindel, R., *Ostatnia Wieczerza w kontekście żydowskiej Paschy*, „Communio” 174/2 (2011), s. 26-44.
- Ratzinger, J., *O istocie kapłaństwa*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII, Lublin 2012, s. 33-48.
- Ratzinger, J., *Ofiara, sakrament i kapłaństwo w rozwoju Kościoła*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XII, Lublin 2012, s. 81-100.
- Schneider, Th., *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1990.
- Sobór Trydencki, *Dekrety*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 196-867.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2008, s. 144-255.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii*, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2008, s. 48-107

³² *O istocie kapłaństwa*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, Lublin 2012, t. XII, s. 46-47.

Testa, B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1962-1998.

Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, t. III, red. P. Caramello, Taurini-Romae 1956.

Torrell, J.-P., *Un peuple sacerdotal*, Paris 2011.

Le sacerdoce - origines sacramentelles du ministère ministérielle

Résumé: L'institution du sacrement de l'ordre dans la conscience universelle de l'Eglise se connecte avec la dernière Cène. Pendant son cours, Jésus fait de ses disciples prêtres en leur confiant l'Eucharistie. Cette opinion semble faire beaucoup d'ambiguïté dans la théologie sacramentelle. D'une part tous les sacrements naissent du côté transpercé du Christ sur la croix et ceci en vue de l'Eglise. D'autre part, à partir de cet axiome général on met à part l'Eucharistie dont l'institution anticipe le moment du sacrifice sur la croix. Cet article présente le concept de l'anticipation dans le sens théologique et ensuite la possibilité d'interpréter l'institution du sacrement de l'ordre à la dernière Cène comme comme appel à la vie sacrificielle.

Mots clés: Eucharistie, sacerdoce, sacrement, anticipation, sacrifice

KS. ROBERT KACZOROWSKI

Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki
Gdańsk

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

Streszczenie: Prezentowany artykuł omawia ostatnich pięć tzw. *mszy polskich*, pochodzących ze *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, który ukazał się w Pelplinie w 1871 roku. *Msze polskie* to pieśni, które śpiewane były podczas liturgii w języku narodowym, a nie w powszechnie obowiązującym jeszcze w XIX wieku języku łacińskim. W ten sposób śpiewy te w naturalny sposób edukowały religijnie Polaków oraz pomagały w zachowaniu polskości w czasach, gdy Polska rozdarta była między trzech zaborców.

Słowa kluczowe: Msza polska, pieśń religijna, pobożność trydencka, polskość, XIX wiek

Wstęp

W XIX wieku na ziemiach polskich wykształciła się praktyka śpiewu kościelnego w języku narodowym. W ten sposób łacińskie hymny, sekwencje, psalmy coraz odważniej zastępowano pieśnią w języku polskim. Z czasem pieśni wykonywane podczas Mszy świętej zostały nazwane *mszami polskimi*.

Praktyka ta – z jednej strony – w naturalny sposób stała się katechizacją ludu, który nie miał możliwości, aby gdziekolwiek indziej pobierać naukę religii, z drugiej zaś – przyczyniła się do kultywowania języka ojczystego w czasach, gdy formalnie Polski nie było na mapach Europy¹.

Wydany przez ks. Szczepana Kellera w Pelplinie w 1871 roku *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego* zawiera 42 *msze polskie*. Celem niniejszego artykułu będzie zaprezentowanie ostatnich pięciu *mszy*, oznaczonych numerami od XVI do XX (strony 38–45), przeznaczonych do śpiewania w nie-

¹ Zob. Z. Witt, *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. III, red. W. Schenk, Lublin 1980, s. 205–343.

dziele w ciągu roku².

2. Części mszalne obecne w liturgii sprzed reformy Vaticanum II

Poniższe zestawienie przedstawia poszczególne części mszalne, które w przedso-borowej liturgii były wykonywane w języku łacińskim. Znak „+” umieszczony przy danej części oznacza, że w omawianych tu mszach część ta ma swój odpowiednik, czyli pieśń wykonywaną w języku narodowym, polskim.

Elementy przedso-borowej Mszy świętej	XVI	XVII	XVIII	XIX	XX
NA INTROIT	+	+	+	+	+
NA KYRIE					
NA GLORIA	+	+	+	+	+
PRZED EWANGIELIĄ (sic!)	+	+	+	+	
NA GRADUAŁ PRZED KAZA-NIEM					
NA CREDO	+	+	+	+	+
NA OFFERTORIUM	+	+	+	+	+
NA SANCTUS	+	+	+	+	+
PO PODNIESIENIU	+	+	+	+	
NA AGNUS DEI	+	+	+	+	+
NA KOMUNIĄ ŚW. (sic!)					+
NA PRZEŻEGNANIE	+	+	+	+	+

Źródło: *Zbiór pieśni nabożnych katolickich...*, s. 38–45.

Na podstawie powyższej tabeli widać, że w omawianych ostatnich pięciu *mszach polskich* (nr XVI–XX) żadna z nich nie przewidywała śpiewu, który miałby zastąpić łacińskie *Kyrie* oraz „Na graduał przed kazaniem”.

Z kolei msza XX nie ma pieśni wykonywanej przed Ewangelią oraz po podnie-

² Zob. także R. Kaczorowski, „Msze za umarłych” ze *śpiewnika ks. Kellera z 1871 roku*, w: „Musica Sacra 2”, 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*, w: „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 12/2 (2006), 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, 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, *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) 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.

sieniu. Jednak tylko w tej mszy obecny jest śpiew na Komunię świętą.

3. Warstwa znaczeniowa wykonywanych śpiewów

a) „NA INTROIT”

Śpiewy wykonywane na rozpoczęcie Mszy świętej miały na celu przede wszystkim uświadomienie zebranym wagi wydarzenia, w którym biorą udział. Przypominały więc o jedynej krwawej ofierze Jezusa złożonej na krzyżu, która teraz, już w sposób bezkrwawy, dokonuje się podczas Mszy świętej. Śpiewy te zwracały również uwagę na grzech człowieka, który może zostać zmażany przez szczerzy udział w sprawowanych misteriach i przystępowanie do sakramentu spowiedzi świętej.

Teksty pieśni mszalnych podkreślają, że to z miłości do człowieka Bóg posyła na świat swojego Syna, „który przelał krew Swą drogą, / Cierpiał mękę i śmierć srogą / Dla zbawienia naszego”. Teraz zgromadzony w kościele lud prosi o „zmiłowanie” i wysłuchanie z serc płynącego wołania (msza XVI).

Cierpienie Syna Bożego spowodowane było grzechem i „złością” człowieka, który nie kroczył drogą Bożych przykazań. Człowiek prosi więc o „łaski i siły”, aby więcej nie upadał. Ma świadomość, że Jezus wziął na siebie „grzechów brzemień”, że stał się ofiarą złożoną na krzyżu, która daje zbawienie („Odwrociłeś od nas karę, (...) / Wypłaciłeś nasze długi”) (msza XVII).

Dlatego wierny lud z pokorą upada przed Bożym tronem, bo wie, że Bóg jest Stwórcą wszystkiego. To od Niego wszystko pochodzi. Bogu więc należy się „uwielbienie”, zaś Msza święta staje się dogodną okazją, aby Boga wychwalać i dziękować Mu za Jego dary (msza XVIII).

Msza święta to „ofiara najświętszej chwały”. Chwile spędzone w kościele człowiek chce oddać tylko Bogu jednemu. Wierny lud w kolejnych zwrotkach pieśni przypomina sobie o wydarzeniach Ostatniej Wieczerzy, gdy Jezus podawał swoim uczniom chleb i wino, mówiąc, że to jest Jego Ciało, „które za was na krzyżu będzie umierało” oraz, że jest to Jego Krew na „grzechów odpuszczenie” (msza XIX).

Śpiew na rozpoczęcie Mszy świętej to także okazja, aby w kilku słowach prosić o zmiłowanie i chwalić Boga za „dobroć nieskończoną” (msza XX).

b) „NA GLORIA”

Łaciński hymn *Gloria in excelsis Deo* jest uroczystą pochwałą Boga, a jednocześnie prośbą o Jego zmiłowanie. Myśl tę, na przestrzeni krótkich śpiewów, podejmują również *msze polskie*.

W mszy XVI człowiek woła: „Chwała Tobie, wieczny Panie!” i modli się, by chwała ta trwała wiecznie. Dzięki niej bowiem ludzkość otrzymała „zlitowanie”

i „zbawienie”.

Bóg „z litości” do rodzaju ludzkiego „posłał Syna” „na ziemskie niskości”. Dzięki Jego ofierze człowiek może cieszyć się zbawieniem” (msza XVII).

Wszechmocny Bóg jest również dawcą pokoju udzielanemu „wiernemu ludowi”, który błaga, aby tym darem zawsze mógł się cieszyć (msza XVIII). O darze pokoju mówi także tekst kolejnej mszy. Poczucie pokoju sprawi, że człowiek „zawsze bezpiecznie” będzie mógł wyśpiewywać chwałę Bogu, a przez to będzie mógł wzrastać „w łasce” (msza XIX).

Śpiew „Na Gloria” jest też okazją do wyrażenia pochwały Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ów hymn dziękczynienia zanoszą „stworzenia w świecie wszędzie”, prosząc o Boże „względy” i opiekę (msza XX).

c) „PRZED EWANGIELIĄ”

Śpiew przed odczytaniem Ewangelii winien kierować serca i umysły ludzi w stronę Jezusa Chrystusa, który daje ludzkości Słowo. To Słowo jest Dobrą Nowiną, którą człowiek winien kierować się w swoim życiu.

Dlatego w tekście mszy XVI pojawia się wezwanie, aby Chrystusa „pilnie słuchać” i wypełniać Jego świętą wolę, która ukazuje drogę „do żywota wiecznego”.

Nauka Jezusa to wręcz „droga i drzwi” prowadzące do „Królestwa niebieskiego”. Stąd modlitwa, aby każdy wierny miał „chęć” słuchania Ewangelii i aby święte wersty głęboko zapadły w ludzką pamięć (msza XVII).

Ewangelia Jezusa Chrystusa to „fundament wiary”. Chrześcijanie wierzą głęboko, że pochodzi ona od samego Boga „dla zbawienia” rodzaju ludzkiego (msza XVIII).

Ewangelia oświeca rozum i „uczy powinności”. Co więcej – ona pokazuje drogę „do wiecznych radości” (msza XIX).

d) „NA CREDO”

W śpiewach, których idea było zastępowanie łacińskiego wyznania wiary pieśnią w języku polskim, podkreślano najważniejsze artykuły wiary katolickiej. I tak w mszy XVI autor warstwy słownej podkreśla stworzenie świata „z niczego” i obecność Bożej Opatrzności. Wyznaje również wiarę w Jezusa, który „narodziwszy się z Maryi” z miłości do człowieka „umarł na Kalwarii”.

W mszy XVII zwraca się uwagę na fakt, że Bóg jest „początkiem” i „Stwórcą wszystkiego”. Od Niego pochodzi Syn i „Duch Święty”. Bóg jest „w osobach trojaki, / Ale w Bóstwie jest jednaki”.

Wiara w Boga jedynego w Trójcy Świętej jest również podkreślana w mszy XVIII oraz w mszy XIX. Tu Bóg określany jest jako „wieczny, niepojęty”, który posłał na świat „Syna przedwiecznego”. „Bóg w Trójcy jedyny” sprawia, że człowiek

może znaleźć się „w gronie nieśmiertelnych” (msza XX).

e) „NA OFFERTORIUM”

W pieśniach na przygotowanie darów człowiek winien wraz z ofiarą chleba i wina, składaną przez kapłana na ołtarzu, jednoczyć się z Bogiem i ofiarować w darze siebie samego.

W mszy XVI podkreślona zostaje żywa wiara w prawdziwą obecność Jezusa pod postaciami eucharystycznymi. Składając te dary, człowiek pragnie, by Bóg je przyjął i był „miłościwy” dla rodzaju ludzkiego. Błaga, by „najdroższa Krew” Jezusa zgładziła grzechy i pozwoliła osiągnąć „żywot wieczny”.

„Ofiara chleba i wina” jest wyrazem „miłości niepojętej”, jaką Chrystus złożył na drzewie krzyża. Ofiara Zbawiciela powinna „grzesznych ludzi” wciąż pobudzać do szczerogo i prawdziwego „żalu za grzechy” (msza XVII).

Podobne myśli wyrażone zostały w kolejnej mszy. Człowiek wie, że wszystko, co posiada, pochodzi od Boga. Pragnie też, aby święte „Ciało Chrystusowe” zawsze było pokarmem ludzkiej duszy (msza XVIII).

Ofiara, jaką kapłan składa na ołtarzu musi być Bogu bardziej przyjemna od tych, które składano w „zakonie starym”. To jest „tylko” chleb i wino, ale przecież „mocą” Bożego słowa stają się one „Ciałem i Krwią Chrystusową” (msza XIX).

Złożone na ołtarzu dary to „Bożej miłości rękojmią”. Wraz z nimi człowiek oddaje też Panu Bogu swoje serca i wzywa Jego błogosławieństwa (msza XX).

f) „NA SANCTUS”

Śpiew „Sanctus” wykonywany podczas liturgii rodzi się z potrzeby serca ludzkiego. Wprowadza doń kapłan wypowiadający słowa prefacji i zachęcający wiernych do wspólnego uwielbiania Stwórcy.

Bóg jest „nieskończenie Święty”. Jest On „Wszchemocny, mądry, niezmierny”. Jest „łaskawy i miłosierny”. Pokorny człowiek zastanawia się, czy jakakolwiek istota na świecie może Boga „godnie wysławić”. Teraz rodzaj ludzki wyśpiewuje na cześć swego Pana pochwalny hymn i ufa, że „po śmierci” będzie mógł dalej Go uwielbiać razem „z aniołami na wieki” (msza XVI).

Po trzykroć Święty Bóg jest „w dobroci niezmierny”. „Lud wierny” chce Mu oddawać hołd, „pokłon, cześć i pienie” (msza XVII).

Święci wychwalają Boga w niebie. Upadają na swe twarze i śpiewają, że Bóg jest „Święty nad Świętymi”. Człowiek również chce dołączyć się do tego chóru i prosi Stwórcę, by przyjął jego uwielbienie i dziękczynną modlitwę (msza XVIII).

W kolejnej mszy autor nawołuje, aby człowiek wraz „z Aniołami” wychwalał po trzykroć świętego Boga. Prosi Go, by nie był „zawzięty” na grzeszny rodzaj ludzki, by dał się poznać tym, którzy Go jeszcze nie znają. Prosi za święty Kościół, aby go „trzymał w pobożności” (msza XIX).

Bóg jest po trzykroć święty i „w Majestacie niepojęty”. Do Niego kierowane jest

uwielbienie i prośba, aby kiedyś, po „skończonej pielgrzymce” ziemskiej człowiek mógł cieszyć się łaską zbawienia (msza XX).

g) „PO PODNIESIENIU”

Śpiewy po podniesieniu wyrażały wiarę w żywą obecność Jezusa w postaciach eucharystycznych. W mszy XVI lud pozdrowiał „Przenajświętsze Ciało” i „Hostyję” żywego Boga. W postaci chleba dostrzegał on „prawdziwego Zbawiciela”. I choć rozum nie jest w stanie pojąć tych tajemnic, to człowiek wierzy Bożemu słowu i uwielbia święty sakrament.

To miłość do człowieka zaprowadziła Bożego Syna ku ludzkiemu rodzajowi. Swoją nauką oświeca On ludzi pozostających „w grzechowej ciemności” do życia w zgodzie z wiarą. Człowiek wyraża gotowość, że chce pójść „śladem” Jezusa, chce żyć Jego „nauką i przykładem”, bo to jest „droga żywota”. Wie jednak, że w swej słabości może upaść, dlatego prosi, by Boża łaska zawsze go wspierała (msza XVII).

Msza święta to wielka „Tajemnica”, w której uczestniczą „niegodni grzesznicy”. Wiedzą, że w „najświętszym Sakramencie” pozdrawiają samego Boga. Tego, który na krzyżu „ukrył Bóstwo”, zaś teraz, w świętych postaciach, nawet swe „Człowieczeństwo”. Ale to jest Bóg żywy, któremu trzeba oddać cześć i uwielbienie (msza XVIII).

W najświętszych postaciach, „w Hostyi i w kielichu”, człowiek dostrzega prawdziwego Boga. Wyznaje swą wiarę i pada w pokorze przed wielkim majestatem. Podobnie jak w poprzedniej mszy, również i w tej, jej autor wspomina o „dziwnie zakrywanym Bóstwie” na krzyżu oraz „zakrywanym człowieczeństwie” w tajemnicy Eucharystii. Wierny lud prosi, by było mu dane kiedyś „z Świętymi” patrzeć „wiecznie” na Bożą chwałę. Obecna jest również prośba o zbawienie dusz w czyśćcu cierpiących (msza XIX).

h) „NA AGNUS”

Śpiew *Baranku Boży* ma miejsce bezpośrednio przez przyjęciem Komunii świętej. Jest to modlitwa o zmiłowanie i dar pokoju. Takie idee występują również w omawianych tekstach *mszy polskich*. Boży Baranek „zglądził grzechy narodu ludzkiego”, a teraz daje siebie samego jako pokarm. Człowiek prosi, by mógł godnie przyjąć Komunię świętą i by wciąż towarzyszyła mu świadomość, w jak wielkiej tajemnicy uczestniczy. Pojawia się też prośba o wieczne zbawienie (msza XVI).

Boży Baranek umarł „śmiercią srogą” za ludzkie „złości”. Teraz On sam daje się ludziom jako pokarm. Wspólnota śpiewająca z wiarą pieśń prosi, by przyjmowaną Komunię świętą mogła „wdzięcznym sercem pożywać” i kiedyś cieszyć się chwałą nieba (msza XVII).

W postaciach chleba i wina obecny jest Bóg, który tak wiele wycierpiał dla człowieka. Człowiek zaś jest świadomy tego, że nie zasługuje na wielką miłość Boga; nie zasługuje też na to, aby Bóg „wszedł do serc” ludzkich. Ale to On sam może też

sprawić, aby człowiek dostąpił zbawienia (msza XVIII).

Dusza człowiecza jest wzywana do radości i wesela, gdyż sam Chrystus daje teraz człowiekowi „Swe Ciało na pokarm”. Człowiek jednak ma świadomość tego, że Bóg i Jego majestat mogą cieszyć się tylko „najczystszy” ludzkim sercem. Dlatego pojawia się prośba o „oczyszczenie” i wybaczenie grzechów. Człowiek jest stęskniony spotkania z Jezusem, chce „całować rany rąk, nóg, boku” Jego; widzi w eucharystycznym chlebie żywego Boga. Człowiek pragnie Go ze wszystkich swych sił i prosi o łaskę zawsze godnego przyjmowania Ciała Pańskiego. Pragnie też, aby w momencie, „gdy z tym światem przyjdzie się rozłączyć”, mógł swoje życie zakończyć pojednany z Panem (msza XIX).

Mimo ran, cierpień, mąk i śmierci Jezus przychodzi „pod postacią wina, chleba”. Udziela człowiekowi „darów z nieba” i w ten sposób posila spragnioną Boga duszę (msza XX).

i) „NA KOMUNIA ŚW.”

Jedyny śpiew przeznaczony do wykonywania podczas przyjmowania Komunii świętej posiada msza XX. Jest w nim zawarta wiara, że na jedno słowo Jezusa „dusza będzie zdrowa” i uwolniona od wszelkich „ułomności”. Dlatego człowiek zaprasza Chrystusa do swojego serca i pragnie, by na zawsze stało się ono własnością Boga. Człowiek ma świadomość wielkości udzielonego przez Boga daru. W pokorze więc za dar ten dziękuje i modli się, by Komunia święta wciąż stawała się dla niego impulsem do życia w cnocie.

j) „PO PRZEŻEGNANIU”

Ostatnia pieśń, jaka śpiewana jest podczas Mszy świętej, to pieśń na zakończenie Eucharystii, czyli po udzieleniu przez celebransu kończącego błogosławieństwa. Dlatego też śpiewy te nazywano pieśniami „po przeżegnaniu”.

W mszy XVI zawarta jest prośba o Boże błogosławieństwo, o potrzebne łaski, o pomoc „w każdej potrzebie”, o odwrócenie zasłużonych kar i o miłosierdzie w ostatniej godzinie życia, aby człowiek mógł na wieki przebywać w łączności z Bogiem w niebie.

Podmiot liryczny pragnie, aby dobry Bóg wręcz „wrysował” mu w pamięci przykład swojej miłości. Miłość ta stanie się wówczas zachętą do lepszego i godnego życia, pomoże też wiernie wypełniać wolę Bożą. Człowiek podejmuje również zobowiązanie, że chce „żyć według nauki” Jezusowej i prosi o siły, o wsparcie, gdyż wie, że jest słaby, grzeszny i upadający. Tylko w łączności z Bogiem można naśladować Jego cnotę (msza XVII).

Kończąca się Msza święta była okazją, aby „wysławiać” niepojętą miłość Boga. Udział w niej może wysłużyć człowiekowi zbawienie. Stąd pojawia się modlitwa, by dobry Bóg oddalił też „głód, mór, ogniowe pożary” oraz wszelkie zło od swych

wiernych i im błogosławił (msza XVIII).

Prośba o błogosławieństwo pojawia się również w kolejnej mszy. Cel tego błogosławieństwa jest jeden: ciesząc się Bożą łaską, człowiek będzie mógł „jak najdłużej godnie służyć” majestat Stwórcy. Ponownie też pojawia się modlitwa prośby o oddalenie nieszczęść, o opiekę świętych aniołów, o życie w łasce uświęcającej i o taki stan ducha w godzinie śmierci (msza XIX).

Bóg nazwany jest „Zbawcą ludu” i do Niego kierowana jest prośba o zachowanie od wszelkiego zła i nieszczęść oraz o błogosławieństwo. Związane jest to z nadzieją człowieka na wieczne przebywanie z Bogiem w wieczności (msza XX).

Zakończenie

Na podstawie przedstawionego materiału w postaci pięciu mszy polskich (nr XVI–XX), opublikowanych w *Zbiorze pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego* w 1871 roku przez ks. Szczepana Kellera, można sformułować kilka istotnych wniosków.

1. Wykonywane w kościołach parafialnych śpiewy w języku polskim, poprzez zawarte w nich treści teologiczne, w naturalny sposób stawały się powszechną katechizacją, obejmującą tych wszystkich, którzy uczestniczyli w liturgii.
2. Omawiane śpiewy, zwane powszechnie *mszami polskimi*, przede wszystkim zwracały uwagę na istotę Mszy świętej. W pobożności XIX wieku żywa była świadomość, że Msza jest pamiątką Ostatniej Wieczerzy i jedynej krwawej ofiary, jaką Jezus złożył na krzyżu. Podczas Mszy świętej pod postaciami chleba i wina obecne jest prawdziwe Ciało i Krew Pańska. W świętej Hostii obecny jest więc żywy Bóg.
3. Człowiek wpisany w potrydencką pobożność miał świadomość, że w Mszy świętej winien uczestniczyć godnie i być w stanie łaski uświęcającej. Prosił Boga, by nigdy nie przyjął Komunii świętej, gdy jego dusza splamiona jest grzechem.
4. Ofiara Mszy świętej jest sprawowana za wszystkich ludzi, szczególnie za tych, którzy potrzebują modlitwy: za grzeszników, błędzących i upadających.
5. W tekstach pieśni mocno zarysowany jest aspekt kary i potępienia wiecznego za grzechy popełnione w życiu. Dlatego obok modlitwy uwielbienia pojawia się modlitwa prośby o darowanie win i wieczne zbawienie. Jest to charakterystyczny rys potrydenckiej religijności.
6. Teksty pieśni mszalnych pozwalają ugruntować wiarę w Trójcę Świętą. Jest to wiara w Boga Ojca – Stwórcę świata i człowieka, Jezusa Chrystusa – Syna Bożego oraz Ducha Świętego, który „miłość ku Bogu wznieca” (msza XVII).
7. W omawianych tekstach pojawia się również wiara w Boga, który za pomo-

- cą słowa, „z niczego” stworzył świat (*creatio ex nihilo*). Bóg jest bowiem „początkiem wszystkiego” (msza XVI).
8. Godną podkreślenia jest świadomość, że Pismo święte, a w szczególności słowa świętej Ewangelii są słowami samego Chrystusa. W te słowa trzeba się pilnie wsłuchiwać, gdyż prowadzą one do wiecznego zbawienia.
 9. Na podstawie analizowanych tekstów można również sformułować tezę, że powszechna była wiara w Bożą opatrzność. To Bóg czuwa nad całym światem i wszelkim stworzeniem. Bóg ma również w swojej opiece człowieka. Jednak przez grzech człowiek sam pozbawia się łączności ze swym Stwórcą.
 10. Prezentowane utwory stają się świadectwem jedności z Kościołem powszechnym poprzez przekazywanie teologii sformułowanej podczas Soboru Trydenckiego i obowiązującej w XIX wieku.
 11. Odrębnym, choć nie mniej ważnym aspektem, na który trzeba zwrócić uwagę to fakt, że pieśni mszalne wykonywane w kościołach w języku narodowym w istotny sposób przyczyniały się do zachowania polskości w czasach, gdy rozdartej między trzech zaborców Polsce i Polakom odmawiano prawa do niezawisłości i samodzielnej egzystencji. W ten sposób pieśni wykonywane w języku narodowym stawały się ważnym orężem w walce o polskość i niepodległość.

Literatura

- Keller, S., *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871.
- Witt, Z., *Śpiew na liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 3, red. W. Schenk, Lublin 1980, s. 205–343.
- Kaczorowski, R., „*Msze za umarłych*” ze *śpiewnika ks. Kellera z 1871 roku*, w: „*Musica Sacra 2*”, Gdańsk 2006, s. 103–125.
- 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*” 12/2 (2006), s. 341–365.
- 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, Kraków 2007, s. 148–175.
- 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 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.
- Kaczorowski, R., *Msze per annum (XI–XV) ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego (Pelplin, 1871)*, „*Studia Gdańskie*” 35 (2014), ss. 183–206.

**Masses for Singing During the Year (16–20) from
*The Collection of Catholic Songs of Piety for
Ecclesiastical and Domestic Use*, Published in
1871 in Pelplin by Father Szczepan Keller**

Summary: The article elaborates on the last five so-called *Polish Masses* from *The Collection of Catholic Songs of Piety for Ecclesiastical and Domestic Use*, which was published in Pelplin in 1871. These *Polish Masses* were performed during liturgies not in Latin, but in the Polish language. In this way the Polish hymns taught catechism and Catholic faith and helped to sustain the national identity in the 19th century, when Poland formally did not exist.

Keywords: Polish Mass, religious song, Tridentine piety, Polishness, 19th century

Aneks

MSZA XVI

NA INTROIT

Boże Ojcze! Tyś z miłości,
Abyś zgładził nasze złości,
Posłał Syna Twojego,
Który przelał krew Swą drogą,
Cierpiał mękę i śmierć srogą
Dla zbawienia naszego.
Ojcze, Tobie Syna Twego,
Mękę i zasługi Jego
Na ofiarę niesiemy;
Wysłuchaj nasze wołanie,
Pokaż Twoje zmiłowanie,
Pokornie Cię prosimy.

NA GLORIA

Chwała Tobie, wieczny Panie!
Niechaj nigdy nie ustanie,
Żeś się raczył zlitować,
A dla zbawienia naszego Syna jedynego
Nam grzesznikom darować.

PRZED EWANGIELIĄ

Słuchajmy Chrystusa pilnie,
Bo się sprawdzą nieomylnie
Święty nauki Jego;

Czyśmy, co nam przepisuje,
Bo nam drogę ukazuje
Do żywota wiecznego.

NA CREDO

Wierzymy, Ojczy nasz Boże!
Żeś słowem Twem z niczego
Stworzył niebo, ziemię, morze,
Tyś początkiem wszystkiego;
Wszystkiem rządysz, zawiadujesz,
Wszystko Twoją opatrujesz
Ojcowską Opatrznością.
I w Jezusa, Syna Twego,
Który nas umiłował,
I dla zbawienia naszego
Krwi swojej nie żałował,
Narodziwszy się z Maryi
I umarł na Kalwaryi
Między łotry na krzyżu.

NA OFFERTORIUM

Na pamiątkę Twego Syna
Tobie ofiarujemy
Osoby chleba i wina
I wierząc wyznajemy,
Że się mocą słowa Twego
Staną Ciałem i Krwią Jego
Niepojętym sposobem.
Przyjmij łaskawie te dary,
A bądź nam miłościwy
Dla tej najświętszej ofiary,
Ojczy nasz dobrotliwy;
Niechaj najdroższa Krew Jego
Zgładzi grzechy ludu Twego,
Niech żywot wieczny mamy.

NA SANCTUS

Tyś jest nieskończenie Święty,
Któż Ciebie, wielki Boże!
W Majestacie niepojęty,
Godnie wysławić może?
Wszechmocny, mądry, niezmierny,

Łaskawy i miłosierny,
Ty jesteś Ojcem naszym.
Tobie wszystkimi siłami
Teraz, póki żyjemy,
Pokłon i pienie dawamy,
A po śmierci, prosimy,
Abyś nas umieścił w niebie,
Niechaj tam wielbimy Ciebie
Z Aniołami na wieki.

PO PODNIESIENIU

Zawitaj, Przenajświętsze Ciało
Jezusa Syna Boskiego!
Któreś na krzyżu umierało
Dla odkupienia naszego;
W tej Hostyi jesteś żywy
Bóg, Zbawiciel nasz prawdziwy.
Czego rozum pojąć nie może,
Na Twoje słowo wierzymy,
I Ciebie, utajony Boże!
W tym Sakramencie wielbimy;
W osobie wina i chleba
Prawdziwy Bóg jesteś z nieba.

NA AGNUS

Baranku Boży! Któryś zgładził
Grzechy narodu ludzkiego,
I abyś nas wszystkich wyprowadził
Do królestwa niebieskiego,
Dajesz utajony w chlebie
Na pokarm samego Siebie.
Daj, byśmy godnie pożywali
Drogiej Krwi i Ciała Twego,
A wdzięcznym sercem rozmyślali,
Coś dla zbawienia naszego
Uczynił z wielkiej miłości,
Gdyż umarł za nasze złości.
Dziękujemy Tobie serdecznie,
Jezu, Zbawicielu drogi,
Żeś nas umiłował zbytecznie,
A przez mękę i krzyż srogi,
Przez Krwi najświętszej wylanie

Zbaw nas, miłosierny Panie!

NA PRZEŻEGNANIE

MSZA XVII

NA INTROIT

Gdy według rozkazu Twego
Rozmyślać pragniemy,
Coś dla zbawienia naszego
Uczynił na ziemi,
Coś cierpiał za nasze złości
Z wielkiej Twej ku nam miłości;
Jezu, Zbawicielu miły,
Użycz Twej łaski i siły,
Użycz, użyż Twej łaski i siły.
Jezu! Przyszedłeś na ziemię
Z nieba wysokiego,
Wziąłeś grzechów naszych brzemię,
Wydałeś samego
Siebie za nie na ofiarę,
Odwróciłeś od nas karę,
Przez Twoje święte zasługi
Wyplaciłeś nasze długi,
Wyplaciłeś grzechów naszych długi.

NA GLORIA

Boże, któryś z Twej litości
Posłał Syna Twego
Dla nas na ziemskie niskości,
Byśmy we Krwi Jego
Z grzechów oczyszczenie wzięli
I żywot obficie mieli:
Za to Twoje zmiłowanie,
Niech Ci chwała nie ustanie,
Niech Ci chwała nigdy nie ustanie.

PRZED EWANGIELIĄ

Nauka Syna Twojego
Jest drogą i drzwiami
Do Królestwa niebieskiego;
Zmiłuj się nad nami!

Użycz ku słuchaniu chęci,
Wyrysuj nam to w pamięci:
Że słowa Twego czyniciel
Jest prawdziwy Twój wielbiciel,
Twój prawdziwy i wierny wielbiciel.

NA CREDO

Ojcu początkiem wierzymy
I Stwórcą wszystkiego,
Syna Zbawcą wyznajemy
Narodu ludzkiego,
A Duch Święty nas poświęca
I miłość ku Bogu wznieca;
Bóg nasz w osobach trojaki,
Ale w Bóstwie jest jednaki,
Ale w Bóstwie, w Bóstwie jest jednaki.

NA OFFERTORIUM

Ofiara chleba i wina
Miłość niepojętą
Chrystusa nam przypomina
I ofiarę świętą,
Gdy się umęczyć pozwolił,
By nas od zguby wyzwolił;
To niechaj nas grzesznych ludzi
Do żalu za grzechy budzi,
Niech do żalu za grzechy pobudzi.

NA SANCTUS

Święty, Święty, Święty Boże!
W dobroci niezmierny,
Któż Ciebie wysławiać może?
Więc my, Twój lud wierny,
Przykładem wybranych w niebie
Uwielbiamy teraz Ciebie:
Niech Tobie wszelkie stworzenie
Daje pokłon, cześć i pienie,
Daje pokłon, daje cześć i pienie.

PO PODNIESIENIU

Jeżu, z Twojej ku nam miłości
Przyszedłeś w ludzkiej postaci

Z nieba na te ziemskie niskości,
Abyś ludzi, Twoich braci,
Będących w grzechowej ciemności
Nauką Twoją oświecił,
A ku cnocie i pobożności
Przykładem Twoim zachęcił.
Chętnie więc pójdę Twoim śladem,
Będzie to moja ochota,
Żyć Twą nauką i przykładem,
Bo są drogą żywota.
Lecz gdy bez Ciebie nic nie zdołam,
Wielka bowiem słabość moja,
Więc do ciebie pokornie wołam,
Niech mnie wspiera łaska Twoja.

NA AGNUS

Baranku Boży, śmiercią srogą
Umarłeś za nasze złości,
A Ciało Twoje i Krew drogą
Podałeś nam w Twej świętości,
Byśmy go na Twoją pamiątkę
Wdzięcznym sercem pozywali,
A godnie pozywając cząstkę
Z Tobą w niebie otrzymali.

NA PRZEŻEGNANIE

Jezu, przykład Twojej miłości
Wyrysuj w mojej pamięci,
Ten mnie pobudzi do wdzięczności,
Będzie mi dodawać chęci,
Bym wołą Ojca niebieskiego
Wiernie pełnił bez ostudy,
A miłował mego bliźniego
Szczerze, jak Ty, bez obłudy.
To jest szczerze me przedsięwzięcie,
Żyć według nauki Twojej;
Proszę, wspieraj mnie, słabe dziecko,
Bym możliwości podług mojej
Chodząc drogą, którąś ukazał,
W cnotach naśladował Ciebie,
Bym się w dobrem zawsze pomnażał,
Aż z Tobą osiedzę w niebie.

MSZA XVIII**NA INTROIT**

Przed tronem Twym upadamy,
Winny ukłon Ci dawamy,
Boże, Stwórco nasz, Panie!
Wysłysz nasze dzięki, pieńie,
Które na Twe uwielbienie
Tobie, Ojczy, dajemy.
Z pobożnością tę Mszą świętą,
Twoją dobroć niepojętą
Wszyscy tu wychwalamy;
Tyś, jak każdy wierny wierzy,
Przy ostatniej Twej wieczerzy
Dla nas ją postanowił.

NA GLORIA

Chwała Bogu wszechmocnemu,
Pokój ludowi wiernemu
Będzie na tej niskości;
Pokoju nam tego, Panie,
Który nigdy nie ustanie,
Udzielaj nam Ty z nieba.

PRZED EWANGIELIĄ

Ta Ewangelia święta
Od ludu Twego przyjęta
Jest fundamentem wiary;
Wierzymy jak chrześcijanie,
Żeś nam ją Ty podał, Panie
Dla zbawienia naszego.

NA CREDO

W trzech osobach jedyne
I Stworzyciela wszystkiego
Ojcem naszym zowiemy,
Który zrodził Syna Swego
Dla odkupienia naszego,
Który się stał człowiekiem.

NA OFFERTORIUM

Tę ofiarę chleba, wina,

Na pamiątkę Twego Syna
Tobie ofiarujemy;
Wejrzyj na nasze ofiary
I daruj nam nasze kary,
Boże, Ojczye łaskawy.
Wszystko, co z Twojej mamy ręki,
Składamy jak winne dzięki
Tobie, Ojczye kochany;
Chleb i wino, co Twym słowem
Będzie Ciałem Chrystusowem,
Nam na pokarm podane.

NA SANCTUS

Przed tronem Twym Święci w niebie
Wychwalają zawsze Ciebie,
Boże nasz niepojęty,
Na twarze swe upadają,
Ustawicznie Ci śpiewają:
Tyś, Boże, Święty, Święty!
Tyś jest Święty nad Świętymi,
Którego chwalić pragniemy,
Tak jak ci Święci w niebie;
Przyjmijże Ty nasze dzięki
Za to, cośmy z Twojej ręki
Odebrali od Ciebie.

PO PODNIESIENIU

O Jezu! w tej Tajemnicy
Jako niegodni grzesznicy
Ukłon Boski dajemy;
My Ciebie tu w tym momencie,
W tym najświętszym Sakramencie
Jako Boga pozdrawiamy.
Tyś na krzyżu ukrył Bóstwo,
A tu zaś i Człowieczeństwo
Przed nami zatajone;
My Ci niegodni grzesznicy
W tej najświętszej Tajemnicy
Boski ukłon dajemy.

NA AGNUS

Tyś, o Jezu, Swoje Ciało,

Co za nas wiele cierpiało,
Nam na pokarm darował;
Pod osobą chleba, wina,
Dla naszych dusz poświęcenia,
Ciało Twe pożywamy.
Nie godniśmy Twej miłości
Gwoli naszej nieprawości,
Żebyś wszedł do serc naszych;
To Ty, Panie, możesz sprawić,
Jednym słowem nas naprawić,
Byśmy doznali zbawienia.

NA PRZEŻEGNANIE

Kończąc tę ofiarę świętą,
Miłość Twoją niepojętą
Wszyscy tu wysławiamy;
Niechaj przez krzyż Syna Twego
A Zbawiciela naszego
Wszyscy będziemy zbawieni.
Oddal dla tej to ofiary
Głód, mór, ogniowe pożary
Od nas, ludu Twojego;
Racz nas wszystkich błogosławić
I od złego też wysławić,
O to Cię prosimy.

MSZA XIX

NA INTROIT

Przed Tobą upadamy, Boże, Stwórco, Panie!
Zmiłuj się, a wysłuchaj dziatek Twych wołanie;
Zaczynamy ofiarę Twej najświętszej chwały.
Poświęcony niech będzie Tobie ten czas cały.
Syn Twój ją przy ostatniej stanowił wieczerzy
Przed Swą mękę i śmiercią, tak Kościół nasz wierzy;
Wtedy wziął w ręce Swoje chleb, wino, dziękował,
Błogosławił oboje i uczniom podawał
Mówiąc: Jedzcie, bo to jest własne moje Ciało,
Które za was na krzyżu będzie umierało;
Pijcie, ta jest Krew moja, która z ran popłynie
Za wsze i też wielu grzechów odpuszczenie.

NA GLORIA

Chwała Tobie, o Boże, brzmi na wysokościach,
Daj nam, prosimy, pokój tu na tej niskości,
Byśmy zawsze bezpiecznie chwałę Twą śpiewali,
A Tobie się co moment w łasce przybliżali.

PRZED EWANGELIĄ

Ewangelia święta jest fundament wiary,
Sam Bóg onę głosił tak, jako zakon stary;
Ona rozum oświeca, uczy powinności
I drogę pokazuje do wiecznych radości.

NA CREDO

Jeden jest Bóg, wierzymy, wieczny, niepojęty,
Trzy w Nim równe osoby: Ojciec, Syn, Duch święty;
Ojciec Stwórca wszechmocny, Syn przedwieczny Jego,
Który się stał człowiekiem dla stworzenia Swego.

NA OFFERTORIUM

Przyjmij, Panie, ofiarę zakonu nowego,
Którą kapłan tu pełni u ołtarza Twego;
Ta przyjemniejsza Tobie być musi bez miary
Nad owe, które czynił niegdyś zakon stary.
Chociaż chleb tylko z winem tu się ofiaruje,
To drogości tych darów nikt nie uszacuje;
Bo cudownie, o Boże, mocą Twego słowa
Stanie się z obu Ciało i Krew Chrystusowa.

NA SANCTUS

Śpiewajmy z Aniołami: Święty, Święty, Święty,
O Boże, prosząc, na nas byś nie był zawzięty,
Byś narodom poznanie dał Twej świętej wiary,
By do niej przyspieszały, minęły Twej kary.
Na Kościół Twój pamiętaj i na wszystkie zwierzchności,
Tek duchowne jak świeckie, trzymaj w pobożności,
W czym żebyśmy godniejsi wysłuchiwania byli,
Przez zasługi błagamy, w których Święci żyli.

PO PODNIESIENIU

Przed Tobą w tej świętości, Jezu mój, padamy,
Żeś tu jak Bóg i człowiek, szczerze wyznawamy,
W Hostyi i w kielichu, boś objawił, Panie,

Który kłamać nie możesz; co chcesz, to się stanie.
Na krzyżu niegdyś dziwnie zakrywałeś Bóstwo;
Lecz tu zakrywasz dziwnie i Twe człowieczeństwo;
Śmierć nam Swoją okrutną niekrwawie odnawiasz
I cuda nieskończonej miłości przedstawiasz.
Ach dajże, Jezu miły, prosimy serdecznie,
Byśmy na Cię z Świętymi mogli patrzeć wiecznie;
Dusze też, które w czyścju dług swój wypłacają,
Niech Ciebie prędko widzieć twarz w twarz szczęście mają.

NA AGNUS DEI

Duszo wszelka, wesel się, Chrystus dał Swe Ciało
Na pokarm, co za ciebie na krzyżu wisiało;
My żywego Jezusa pod osłoną chleba
Przyjmujemy, dla tego kielich nie trzeba.
Nie godzienem, mój Boże, byś wszedł do grzesznego
Serca, bo Majestat Twój godzien najczystszeo;
Racz mnie teraz oczyścić, rzeknij tylko słowo,
Będę się mógł ucieszyć, że mej duszy błogo.
Przyjdźże, Jezu kochany, do serca mojego,
Pragnę całować rany rąk, nóg, boku Twego,
Pragnę Ciebie miłować więcej niżli siebie,
Boś mnie wprzód umiłował, niżem poznał Ciebie.
Udzielaj mi też łaski, o Jezu, mój Boże!
Bym Cię godnie przyjmował, jak często być może;
Wnijdź do mnie, gdy z tym światem przyjdzie się rozłączyć,
Abym w łasce Twej świętej mógł życie zakończyć.

NA PRZEŻEGNANIE

Oto, Panie, Msza święta już się dokonała,
Bądź duszy na pożytek, Tobie wieczna chwała;
Racz nas jeszcze na koniec wszystkich błogosławić,
Byśmy Cię jak najdłużej godnie mogli sławić.
Broń nas od wszystkich nieszczęść przez Anioła Twego,
Daj, abyśmy przed śmiercią się grzechu wszelkiego
Przez żal, skruchę prawdziwą wcale oczyścili,
I w niebieskich radościach z Tobą wiecznie żyli.

MSZA XX

NA INTROIT

Panie, Stwórco nieba, ziemi!

Zmiłuj się nad dziećmi Twemi,
Które Cię w duchu chwalą;
Za Twą dobroć nieskończoną,
Nam tak hojnie wyświadczoną,
Dzięki Ci tu składamy.

NA GLORIA

Chwała Tobie niechaj będzie
Od Twych stworzeń w świecie wszędzie,
Ojcze, Synu i Duchu!
Nie odmów nam Twoich względów
I zachowaj nas od błędów,
Miej nas w Swojej opiece.

NA CREDO

Naszą wiarę wyznawamy,
Ciebie Ojcem nazywamy,
Bogiem w Trójcy jedynym,
Który sług tu Tobie wiernych
Stawiasz w grono nieśmiertelnych
W Twem królestwie niebieskiem.

NA OFFERTORIUM

Przyjmij, Panie, nasze dary,
Tu złożone Ci ofiary,
Twej miłości rękojmią,
Nasze serca oddajemy
Tobie, Boże, rządźże niemi
I błogosław dzieciom Twym.

NA SANCTUS

Święty, Święty, Boże Święty!
W Majestacie niepojęty,
Bądź nam błogosławiony!
Przyjmij nasze uwielbienia
I dopomóż do zbawienia
Po skończonej pielgrzymce.

NA AGNUS

Więc, o Jezus, mój kochany
Nie dość na tem, że śmierć, rany
Poniósł za rodzaj ludzki;

Pod postacią wina, chleba
Udzielasz nam darów z nieba,
Posilasz duszę naszą.

NA KOMUNIA ŚW.

Dobry Jezu! Rzeknij słowo,
Dusza moja będzie zdrową,
Wolną od ułomności;
Wstąp, o Jezu, w serce moje,
Niech na zawsze będzie Twoje,
Niech w niem mieszka Twój pokój.
Przed Tobą, Jezu, padamy,
Dzięką w pokorze składamy
Za ten dar miłości Twej;
Niech ta miłość nas poświęca
I do cnoty nas zachęca,
Co jest życiem dla duszy.

PO PRZEŻEGNANIU

Wielki Zbawco ludu Twego,
Wybaw dzieci Twe od złego
I zachowaj w łasce Twej;
Bym Cię w niebie oglądali,
Tam hozanna Ci śpiewali,
Gdzie na wieki panujesz. Amen.

BP MARCIN HINTZ

Wydział Teologiczny
Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa

Księgi symboliczne luteranizmu jako werbalizacja symboli wiary

Streszczenie: W tradycji ewangelickiej szczególną rolę pełnią księgi wyznaniowe, zwane również księgami symbolicznymi. Artykuł omawia znaczenie owego szesnastowiecznego korpusu doktrynalnego luteranizmu dla kształtowania tożsamości religijnej. Punktem wyjścia jest refleksja współczesnych filozofów religii: Paula Ricoeura, Jan Kłoczowskiego oraz Paula Tillicha na temat porzucenia przez człowieka XX wieku symbolicznego wymiaru życia. Otwarcie się na język symboli to początek egzystencji, którą można określić jako „postawę symboliczną”. Taka postawa potrzebuje właśnie symboli jako punktów odniesienia.

Następnie Autor sięga do pojęcia symboliki jako teologicznej nauki o wyznaniach, by przejść do definicji ksiąg symbolicznych i ich historycznej roli w budowaniu duchowości protestanckiej. W *Konfesji augsburskiej* z 1530 roku, głównej księdze doktrynalnej luteranizmu zawarte są definicyjne formuły teologii ewangelickiej. Autor podkreśla ekumeniczny wymiar zapisów znajdujących się w *Confessio augustana* oraz jej odkrycie w luterkańsko-rzymskokatolickim dialogu bilateralnym, jako księgi świadectwa budowania chrystocentrycznej wiary. W tradycji ewangelickiej to właśnie księgi wyznaniowe pełnią formę stałych punktów orientacyjnych, wskazując na wspólne dziedzictwo chrystianizmu.

Słowa kluczowe: symbol, symbolika, księgi symboliczne, luteranizm, ekumenizm, dialog ekumeniczny, teologia ewangelicka

Wprowadzenie – człowiek istota symboliczna

Wybitny ewangelicki myśliciel, zmarły przed 10 laty, francuski filozof Paul Ricoeur (1913-2005), autor słynnej *Symbolika zła*, wydanej po polsku w roku 1986, w swojej refleksji nad istotą religii akcentował, że język biblijny jest językiem na wskroś symbolicznym. Symbol niesie nie tylko określone treści, emocje oraz informacje, ale jest także *medium* objawiania się świętości – symbol daje do myślenia¹. To właśnie rzeczywistość symboliczna umiejscawia człowieka w historii i angażuje go egzystencjalnie, osadza w ożywczym kole rozumienia i wiary². W tym

¹ To słynne zdanie Ricoeura zapisane w: P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 329.

² Tamże, s. 330.

rozumieniu teologia, jako naukowy namysł nad ową symboliczną rzeczywistością, ma za zadanie formułować hermeneutyczną interpretację artykułów wiary polegającą na rozbijaniu pojęć bardziej złożonych, którymi są artykuły wiary na pojęcia prostsze i poprzez *konceptualizację*, na dążeniu do tego, co nazywamy *egzystencjalną prawdą symbolu*³.

Jak zauważa polski myśliciel katolicki, o. Jan Kłoczowski, jedną z najważniejszych funkcji symbolu jest funkcja egzystencjalna. Powtórzmy za Kłoczowskim: *symbol odsłania człowieka, który otwiera się na działanie symbolu*⁴.

Kłoczowski twierdzi dalej, że we współczesnej epoce nie jesteśmy już tak wrażliwi na działanie symboli jak przed wiekami. Głosi, że rzekomo utraciliśmy „symboliczny wymiar naszego życia”. Ów filozof religii pyta, czym to jest spowodowane. Czy tylko faktem, że językiem szczególnie uprzywilejowanym, jakim posługujemy się obecnie dla opisanego świata, jest język scjentyzmu?

Podobną konstatację sformułował przed laty ewangelicki teolog liberalny, określany czasem teologiem pogranicza, Paul Tillich (1886-1965). Zwrócił on uwagę na to, że człowiek współczesny utracił wymiar głębi, czyli swoisty wymiar symboliczny. Oznacza to, że człowiek epoki industrialnej wyzbył się zdolności odpowiedzi na pytanie o sens swojego życia. Nie potrafi już nawet precyzyjnie pytać o to, skąd pochodzi i ku czemu zmierza, co czyni i co może ze sobą uczynić w jakże krótkim przedziale czasu dzielącym narodziny od śmierci. Owe egzystencjalne pytania nie znajdują już dzisiaj odpowiedzi, a nawet powszechnie nie są już stawiane. I to właśnie dokonuje się w przestrzeni ostatnich 70 lat. Ludziom współczesnym brakuje odwagi, aby takie pytania stawiać, tak jak czyniły to pokolenia wcześniejsze. Większość nie jest w stanie słuchać jakiegokolwiek odpowiedzi na te pytania. Taką diagnozę przedstawił Tillich na początku lat 50. XX wieku.

Twórca słynnej *Dynamiki wiary* i filozoficznego traktatu *Męstwo bycia* dodaje, że człowiek otwiera się na głęboki wymiar rzeczywistości właśnie poprzez otwarcie na język symboli. Taki sposób bycia można określić jako „postawę symboliczną”. Wskazując na „postawę symboliczną”, należy zwrócić uwagę na to, że umożliwia ona przyjęcie symbolu właśnie jako symbolu, a dokładniej jako daru otwierającego bogatszy obszar rzeczywistości oraz głębszy wymiar własnego życia. Nowy byt w Chrystusie przezwycięża alienację każdej osoby ludzkiej, jest nacechowany postawą symboliczną⁵.

Owa postawa symboliczna, jak zauważa Kłoczowski, jest bezinteresowna i kontemplacyjna, wyrasta z dostrzeżenia misteryjnego wymiaru rzeczywistości⁶. Taką funkcję symbolu określamy mianem egzystencjalnej. To podpowiedzi wcześniejszego Tillicha i współczesnego polskiego myśliciela, adresowane do zagubionych ludzi

³ Za: B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996, s. 101.

⁴ J. Kłoczowski, *Symbol*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2002, wydanie elektroniczne.

⁵ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 120.

⁶ J. Kłoczowski, *Symbol*, dz. cyt.

epoki technicznej.

W poniższej analizie chcemy wskazać na szczególne znaczenie tak zwanych symboli wiary, które przybrały specyficzną formę ksiąg symbolicznych dla kształtowania owej postawy symbolicznej na gruncie tradycji ewangelickiej, a zwłaszcza luteńskiego.

1. Symbole wiary i księgi symboliczne

Symbole wiary to, zgodnie z definicją, przyjęte w danym Kościele krótkie i obowiązujące wszystkich wiernych formuły wyznań wiary będące swoistą syntezą. Powszechny charakter na Zachodzie mają *Apostolski skład wiary*, *Atanazjański skład wiary* i *Nicejsko-konstantynopoliński skład wiary*. Jak zauważa *Katechizm Kościoła Katolickiego* z roku 1992 w punkcie 186: „Od początku Kościół apostolski wyrażał i przekazywał swoją wiarę w krótkich i normatywnych dla wszystkich formułach”⁷.

Możemy również stwierdzić, że w znaczeniu szerszym symbolami nazywane były oraz nadal są również wyznania wiary niektórych synodów o znaczeniu lokalnym, jak np. XI synodu w Toledo (675), Soboru Laterańskiego czy Soboru Trydenckiego. Nazwę tę odnosi się również do pism wyznaniowych protestantyzmu w tradycji luteńskiego, reformowanej oraz anglikańskiej, jak też prawosławia, gdzie nazywane są one właśnie księgami symbolicznymi⁸; poszerzenie zakresu znaczeniowego symboli wiary przyczyniło się do nazwania wiedzy o wyznaniach mianem symboliki. Stosowanie tej nazwy nie ma jednak charakteru globalnego. Na gruncie niemieckim stosuje się obecnie nazwę *Konfessionskunde*. Termin *Symbolik* do niemieckojęzycznej debaty wprowadził katolicki badacz Johann Adam Möhler (1796-1838), publikując w roku 1832 polemiczną pracę *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*.

Księgi symboliczne, czyli księgi wyznaniowe, to określenie dokumentów teologicznych będących historycznym świadectwem wiary danego Kościoła w określonym czasie. Owo określenie zostało wprowadzone już w okresie Reformacji XVI wieku. Środowiska ewangelickie w dążeniu do samookreślenia własnego stanowiska teologicznego, czyli wypracowania klarownych zasad tożsamości wyznaniowej, zaczęły w końcu lat 20. XVI wieku formułować zasady wiary w postaci specjalnych ksiąg wyznaniowych. Praktyka ta, zgodnie z zasadą *ad fontes*, sięgała do tradycji chrześcijaństwa starożytnego, które wyrażało swoją wiarę w Boga w formie krótkich wyznań określanych mianem symboli wiary. Z tej tradycji myślowej wyprowadzono w obozie reformacyjnym termin *księgi symboliczne*. Stąd też często luteranizm, podkreślający szczególne znaczenie owych pism, bywa określany mianem *Kościoła*

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

⁸ E. Wolf, *Bekenntnisschriften*, RGG³ - *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Tübingen 1957, s. 1012.

ksiąg symbolicznych, czyli wyznaniowych⁹.

Księgi symboliczne poszczególnych Kościołów ewangelickich mają charakter doktrynalny i normatywny; stanowią jednak „normę unormowaną”, czyli mają charakter wtórny i nieostateczny, są podporządkowane ostatecznemu autorytetowi Pisma Świętego, czyli *norma normans*, jako jedynej „normy normującej”¹⁰. Prawdę tę wyraża reformacyjna zasada, nazwana w XIX wieku zasadą formalną, *sola scriptura*, co sprawia, że luterzańskie księgi symboliczne pochodzące z kontekstu XVI wieku, nie są przeszkodą dla prób aktualnego odczytywania Pisma Świętego czy prowadzenia badań teologicznych. Poszczególne Kościoły protestanckie, wywodzące się z Reformacji XVI wieku, wyrażają swoją wiarę w symbolach starochrześcijańskich, którymi są: *Apostolski skład wiary*, *Atanazjański skład wiary*, *Nicejsko-konstantynopoliński skład wiary* oraz w zapisach ksiąg symbolicznych sformułowanych w dobie Reformacji.

W Kościele luterzańskim takimi księgami są (w porządku chronologicznym): *Mały i Duży katechizm* Marcina Lutera (1529), *Wyznanie augsburskie* (1530) i *Obrońca wyznania augsburskiego* autorstwa Filipa Melanchtona (1530), *Artykuły szmalckaldzkie* Lutera (1537), *Traktat o władzy i prymacie papieża* Melanchtona (1537) oraz *Formuła zgody* (dzieło zbiorowe pod redakcją Jakuba Andrea z roku 1577). Dla Kościoła ewangelicko-reformowanego, czyli tradycji kalwińskiej, określanej też w wielu krajach mianem prezbiterianizmu, księgami wyznaniowymi są nade wszystko: *Katechizm heidelberski* z 1563 roku oraz *Konfesja II helwecka* Henryka Bullingera (1566), a w Polsce stosunkowo dowolny przekład pod postacią *Konfesji sandomierskiej* (1570). W tej tradycji normotwórczy charakter ksiąg symbolicznych jest jednak znacznie mniejszy niż w luteranizmie. Kalwinizm podkreśla znaczenie formuły *ecclesia reformata et semper reformanda*¹¹.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że od XVI wieku, pod wpływem protestantyzmu, pojęcie ksiąg symbolicznych weszło do użycia także w Kościołach prawosławnych¹². Za księgi symboliczne przyjmowano: *Prawosławne wyznanie katolickiego i apostolskiego Kościoła wschodniego* Piotra Mohyły (1640), uznane przez 4 patriarchów wschodnich i patriarchę moskiewskiego, *Wykład prawosławnej wiary Kościoła wschodniego* Dosyteusza, patriarchy jerozolimskiego (1672), *Encyklikę czterech patriarchów Kościoła wschodniego* (1848) oraz *Obszerny katechizm chrześcijański prawosławnego katolickiego Kościoła wschodniego* Filareta Drozdowa, metropolity moskiewskiego (1823), będący księgą symboliczną dla Kościoła rosyjskiego, w Polsce znany również jako *Obszerny chrześcijański katechizm św. Kościoła pra-*

⁹ K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 2003, s. 143.

¹⁰ M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995, s. 88.

¹¹ R. Lipiński, *Aktualność zasad reformacyjnych dzisiaj*, http://www.reformowani.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=92&Itemid=38, 2008, [2015.07.30].

¹² *Księgi symboliczne, księgi wyznaniowe*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, Warszawa 2002, wydanie elektroniczne.

wosławnego¹³.

Współcześni teolodzy prawosławni, na przykład Paul Evdokimov, John Meyendorff¹⁴ czy zwłaszcza Nikos Nissiotis (1924-86), prawosławny obserwator Soboru Watykańskiego II, radykalny przeciwnik formuły *filioque*, odrzucają całkowicie pojęcie ksiąg symbolicznych, gdyż mogą być one ważne dla nowych Kościołów, ale nie dla Kościoła prawosławnego, który opiera się na ciągłości oraz niezmienności Świętej Tradycji¹⁵. Księgi symboliczne w ewangelickim pojmowaniu nie występują również w Kościele rzymskokatolickim.

2. Znaczenie ksiąg symbolicznych dla tożsamości luteranckiej

Ewangelickie księgi symboliczne stanowią więc swoistą *differentia specifica* tej rodziny wyznaniowej i spełniają szczególną rolę w kształtowaniu duchowości protestanckiej.

Jedną z naczelných podstaw pobożności i duchowości ewangelickiej jest sformułowany przez Marcina Lutera i zapisany *expressis verbis* w księgach symbolicznych skryptocentryzm, głoszący, że jedynie Pismo Święte jest źródłem wiary i pobożności chrześcijańskiej¹⁶. Pismo stoi ponad tradycją, a ta powinna być nie tylko z nim nie-sprzeczna, lecz bezpośrednio z niej wyrastać.

Kolejne reformacyjne podstawowe prawdy wiary zostały skryształizowane w pismach Lutera w latach 1520-1526. Zostały nazwane pryncypiami *sive* zasadami teologii i pobożności ewangelickiej: *solus Christus* (chrystocentryzm), *sola gratia et fide* oraz *solo verbo*. Są one bezpośrednio wywiedzione z Pisma Świętego¹⁷.

Pismem o szczególnym znaczeniu katechetycznym był *Mały katechizm* autorstwa ks. M. Lutera z roku 1529¹⁸, który stał się na kolejne kilkaset lat podręcznikiem do nauki konfirmacyjnej. *Mały katechizm* stanowi, obok *Konfesji augsburskiej*, naczelną księgę symboliczną luteranizmu.

W roku 1530 na Sejmie w Augsburgu stany i miasta ewangelickie ogłosiły *Wyznanie* swej wiary przedłożone cesarzowi Karolowi V. Pismo to stało się pierwszą formalną księgą symboliczną luteranizmu i zostało nazwane *Wyznaniem augsburskim*, *Konfesją augsburską*, po łacinie znane jako *Confessio augustana*, czyli *Augustana* lub w skrócie CA. Proces tworzenia się korpusu doktryny luteranckiej zakończył się w roku 1580 wydaniem *Liber concordiae*, czyli *Księgi zgody*¹⁹.

Dokładnie 25 czerwca 2015 ewangelicy na całym świecie obchodzili 485. roczni-

¹³ *Obszerny chrześcijański katechizm św. Kościoła prawosławnego*, Warszawa 1927.

¹⁴ *Księgi symboliczne, księgi wyznaniowe*, dz. cyt.

¹⁵ Zob. N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog: Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968.

¹⁶ M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 2006, s. 126.

¹⁷ B. Milerski, *Urząd duchowny w teologii Marcina Lutera i księgach wyznaniowych*, „Przegląd Ewangelicki” 2 (2004), s.43.

¹⁸ M. Luter, *Mały Katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranckiego* [dalej: KWKL], Bielsko-Biała 1999, s. 41-55.

¹⁹ Pierwsze pełne polskie tłumaczenie *Księgi Zgody* to właśnie KWKL, zawierające również wstępy

cę ogłoszenia na Sejmie w Augsburgu tekstu wyznania wiary zreformowanego, ewangelickiego Kościoła. Co roku, w rocznicę tego wydarzenia, Kościoły luterzańskie na całym świecie w sposób liturgiczny, naukowy bądź popularny odnoszą się do treści tego wyznania. Jest to obok Święta Reformacji, obchodzonego 31 października, faktycznie jedyne święto kościelne podkreślające ewangelicką tożsamość wyznaniową.

Tym samym, po 13 latach od spektakularnego przybicia *95 tez* przez Marcina Lutra, obóz reformacyjny wypracował, w toku rzeczowej dyskusji, własną księgę wyznaniową, którą napisał w głównej mierze Melancton, bazując jednakże na *Artykułach szwabachskich* Lutra, których celem było, między innymi, wykazanie, że strona ewangelicka trzyma się nauki biblijnej i apostołskiej, jak też wiary ojców Kościoła.

Augustana podkreślała, że celem działań Reformatorów była odnowa Kościoła powszechnego, a w żadnym wypadku chęć założenia nowego. Środkiem do celu miała być redukcja narosłych tradycji ludzkich i koncentracja na tym, co w chrześcijaństwie jest istotne. *Konfesja*, która była już od roku 1528 formułowana przez ewangelickich teologów, miała właśnie wyrazić i wyłożyć to głębokie religijne przekonanie. Marcin Luter, który jako banita Rzeszy niemieckiej nie mógł być obecny podczas końcowej redakcji tekstu w Augsburgu, po lekturze tekstu *Wyznania* wypowiedział słynne słowa: „Przeczytałem Obronę Filipa, i ta mi się prawie podoba, i nie umiałbym tu niczego poprawić ani zmienić, zresztą nawet by to nie wypadało, gdyż ja tak cicho stąpać nie umiem”²⁰. Tym samym powstało dzieło teologiczne, które w swym zamyśle było zarazem polemiczne, jak i ugodowe, nowatorskie i tradycyjne, stąd może ono i dzisiaj stanowić istotny punkt wyjścia w dyskusji na temat tożsamości konfesyjnej, jak też szerzej, być ważnym elementem dialogu ekumenicznego.

Wyznanie augsburskie już od pierwszego zdania podkreśla, że ewangelicy, zwani od Sejmu w Spirze w roku 1529 także protestantami, trwają w nauce Soboru Nicejskiego, czyli są kontynuatorami nauki apostołskiej²¹. Owo trwanie w nauce apostołskiej zostaje podkreślone poprzez słowa potępienia dla herezji, które zostały odrzucone przez starożytne sobory.

Coroczne obchody pamiętki *Konfesji augsburskiej* to przede wszystkim okazja do postawienia sobie pytań dotyczących ewangelickiej tożsamości konfesyjnej. Na ile *Konfesja Augsburska* jest żywa w ewangelickiej świadomości oraz na ile zapisy i duch *Konfesji* obecne są w luterzańskim postrzeganiu i ewaluacji współczesnego świata? Oficjalna nazwa Kościoła luterńskiego w Polsce, czyli Kościół Ewangelicko-Augsburski, podobnie jak w Austrii, Słowacji czy Rumunii, odnosi się wprost do *Augsburskiego wyznania wiary*, co oznacza, że te właśnie Kościoły akcentują w sposób szczególny treść i przesłanie teologiczne *Konfesji*.

Od kilkudziesięciu lat obchody pamiętki ogłoszenia *Confessio augustana* są istot-

do poszczególnych ksiąg symbolicznych.

²⁰ W. Niemczyk, *Historia powstania „Wyznania augsburskiego” i „Obrony”*, KWKL, s. 137.

²¹ CA I, KWKL, s. 143.

nym impulsem do refleksji o charakterze ekumenicznym. Czynione to jest ze względu na szczególnie, dialogiczny charakter tej księgi symbolicznej oraz ze względu na fakt, że *Augustana* wskazuje na ciągłość przekazu wiary²².

Ważnym odnotowania w ekumenicznej dyskusji na temat aktualności *Konfesji augsburskiej* jest proces z lat 90. XX wieku, który zakończył się również w Augsburgu. To kontekst podpisania *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* pomiędzy Kościołami tradycji luteranńskiej, a dokładniej Światową Federacją Luteranńską a Kościołem rzymskokatolickim w dniu 31 października 1999 roku w ewangelickim Kościele św. Anny w tymże Augsburgu.

Confessio augustana w każdym niemal spośród 28 artykułów broni tezy, że ewangelicy przynależą do jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła oraz wiernie trzymają się tradycji apostołskiej wyrażonej przez pierwsze sobory powszechnego Kościoła. Tej tradycji i wizji ewangelicy są wierni już 485 lat. Kwestia ta dotyczy również praktyki spowiedzi, która stała się szczególnie przedmiotem sporów interkonfesyjnych. Artykuł CA XI *O spowiedzi*, jak też wcześniejsza i późniejsza praktyka luteranizmu, zachowały wszak szczególne znaczenie spowiedzi w życiu duchowym wiernych²³.

Dla tradycji ewangelickiej podstawową prawdą jest, że Słowo Boże – *Verbum Dei* – zostało objawione i zapisane w pismach Starego i Nowego Testamentu. Tym samym Biblia Święta, zgodnie z reformacyjną zasadą *sola scriptura*, stanowi pełne i całkowite objawienie Boga przekazane w spisany przez ludzi słowie i stanowi nie tylko kamień milowy, lecz stały punkt odniesienia dla wszelkiej refleksji teologicznej protestantyzmu²⁴.

Dla luteranizmu oznacza to, że wszelkie dogmaty, doktryny, prawdy wiary, wartości, nakazy, dyrektywy, czy wreszcie formy pobożności, mają swoje ostateczne źródło jedynie w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Konsekwencją tej ekskluzywnej zasady jest przekonanie, że wszelkie sądy teologiczne, zasady i normy wyznawane i formułowane przez Kościół, w tym oficjalne oświadczenia, podlegają nadrzędemu osądowi Pisma Świętego. Zasada ta głosi zarazem, że Pismo Święte, które jest uniwersalnym Słowem Boga adresowanym do ludzi, podlegało procesowi tworzenia na przestrzeni wielu wieków, jest słowem spisany w różnym kontekście językowym, kulturowym, społecznym, stąd wymaga ono od nas zrozumiałego i systematycznego wykładu. Księgi symboliczne to syntetyczny i całościowy wykład Pisma Świętego sformułowany w okresie tworzenia się ewangelickiej rodziny konfesyjnej, to jakby werbalizacja symbolicznego języka Biblii, zawarcie tego, co z natury symboliczne – jak podkreślał Ricoeur pisząc o języku Biblii – w tym co synte-

²² J. Sojka, *Argumentacja z Pisma Świętego i tradycji Kościoła pierwszego tysiąclecia* w „Wyznaniu augsburskim” (1530), „Rocznik Teologiczny ChAT”, 55/1-2 (2013), s. 49.

²³ P. Matwiejczuk, *Spowiedź w czasach Reformacji*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 7 (2013), s. 214.

²⁴ Szerzej: M. Hintz, *Sola scriptura jako punkt odniesienia etyki ewangelickiej*, „Ewangelik” 4 (2003), s. 38-47.

tyczne, w teologiczne formuły.

Tak wielka rola ksiąg konfesyjnych w teologii, życiu, pobożności i duchowości sprawia, że każda kwestia dogmatyczna, czy sporna w życiu Kościoła, powinna być wprawdzie przeanalizowana pod kątem zgodności z Pismem Świętym i księgami wyznaniowymi, a zwłaszcza w zgodności z zapisami zawartymi w właśnie w CA²⁵.

W treści *Konfesji augsburskiej*, odnajdujemy, że na pierwszym planie znajduje się problematyka soteriologiczna, czyli kwestia zbawienia grzesznika, a ta jest bezpośrednio powiązana z chrystologią, która swą kulminację znajduje w artykule IV O *Usprawiedliwieniu, articulus stantis et cadentis ecclesiae*, czyli w artykule, od którego zależy, czy Kościół stoi czy też się chwieje, w artykule, gdzie omawia się wspomniane reformacyjne zasady: tylko z łaski przez wiarę oraz tylko Chrystus²⁶.

Na drugim planie w tekście luteranckiego wyznania z roku 1530 znajduje się kwestia rozumienia Kościoła. W artykułach VII i VIII zawarta jest synteza eklezjologii luteranckiej. CA VII w następujący sposób definiuje Kościół: „Jeden święty Kościół trwać będzie po wszystkie wieki. Kościół zaś jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów”²⁷. Sformułowana przez Melanchtona nauka o Kościele bazuje na eklezjologicznych przemyśleniach ks. dra Marcina Lutra sformułowanych już w roku 1518. Definicja ta stała się dobrem wspólnym całego luteranizmu i dla tej tradycji konfesyjnej stanowi otwartą formułę w kierunku dopełniania jej innymi możliwościami.

Do kanonów luteranckiej eklezjologii weszły dwie definicyjne cechy Kościoła (tzw. *nota ecclesiae*): czyste zwiastowanie Ewangelii i właściwe udzielanie sakramentów. Są to znaki rozpoznawcze Kościoła powszechnego. Nie jedność terytorialna czy więź formalna, czy też podporządkowanie linearne, znajdują się na pierwszym planie. Kościół wewnętrzny – ukryty znajduje się w tym zewnętrznym, widzialnym i nigdy poza nim.

Pierwszy akapit artykułu VII CA ma fundamentalne znaczenie dla pojmowania powszechności Kościoła w tradycji luteranckiej: „Jeden święty Kościół trwać będzie po wszystkie czasy”. To wskazanie odnosi się do mistycznego trwania Kościoła Chrystusowego na ziemi. Kościół w kolejnym zdaniu tego artykułu zostaje powiązany ze słowem i sakramentem – jedność Kościoła powinna być budowana wokół tych dwóch elementów. Dla Reformacji luteranckiej elementem jednoczącym jest więc prawda, a nie struktura kościelna. Oznacza to, że jedność powinna być oparta na prawdzie i budowana wokół prawdy: zwiastowania i sakramentów.

Jak zauważa współczesny, duński komentator *Konfesji augsburskiej*, Leif Grane, tak sformułowana, otwarta definicja Kościoła, zawiera w sobie także *implicite* hierarchiczne pojęcie Kościoła, a jej ostrze skierowane jest przeciwko „marzycielom”,

²⁵ H.G. Pöhlmann – T. Austad – F. Krüger, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1996, s. 15.

²⁶ J. Pośpiech, *Usprawiedliwienie z wiary – Articulus stantis et cadentis ecclesiae*, „Z Problemów Reformacji” 2, Warszawa 1980, s. 55.

²⁷ CA VII, KWKL, s. 144.

czyli tym, którzy nad wyraz podkreślają subiektywizm wiary²⁸.

Podsumowanie

Ważnym elementem budowania tożsamości konfesyjnej światowego luteranizmu ostatnich 15 lat było odniesienie do tekstu *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*²⁹. Luteranizm jako Kościół ksiąg symbolicznych, spośród których *Konfesja Augsburska* odgrywa szczególną rolę, wskazuje w swej ekumenicznej aktywności na to, co łączy, na wspólne dziedzictwo, przede wszystkim na świadectwo Pisma Świętego. Przywiązanie do ksiąg wyznaniowych jest zarazem formą wierności wobec konfesyjnej duchowości.

Poszukiwanie tego, co wspólne, przy zachowaniu własnej tożsamości, może więc pełnić szczególną mediacyjną misję w dzisiejszym chrześcijaństwie. Współczesne spotkanie różnych tradycji konfesyjnych powinno skutkować otwarciem na prawdziwy **wymiar głębi**. Podążając za wskazaniem Tillicha i Ricoeura, poprzez wzajemne odkrywanie duchowości ekumenicznego partnera, można wskazywać na ogólnoludzką potrzebę powrotu do symbolicznego wymiaru egzystencji.

Literatura

- Grane, L., *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteńskiej*, tłum. K. Lazar – J. T. Maciuszko, Bielsko-Biała 2002.
- Hintz, M., *Sola scriptura jako punkt odniesienia etyki ewangelickiej*, „Ewangelik” 4 (2003), s. 38-47.
- Karski, K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 2003.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kłoczowski, J., *Symbol*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz – B. Milerski, Warszawa 2002, wyd. elektroniczne.
- Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luteńskiej*, red. M. Hintz – J. Sojka, Bielsko-Biała 2014.
- Księgi symboliczne, księgi wyznaniowe*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, Warszawa 2002, wydanie elektroniczne.
- Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteńskiego* [KWKL], Bielsko-Biała 1999.
- Lipiński, R., *Aktualność zasad reformacyjnych dzisiaj*, http://www.reformowani.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=92&Itemid=38, 2008, (2015.07.30).
- Luter, M., *Mały Katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 41-55.
- Matwiejczuk, P., *Spowiedź w czasach Reformacji*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 7 (2013), s. 207-223.
- Milerski, B., *Urząd duchowny w teologii Marcina Lutra i księgach wyznaniowych*, „Przegląd Ewangelicki” 2 (2004), 42-61.
- Milerski, B., *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996.
- Niemczyk, W., *Historia powstania „Wyznania augsburskiego” i „Obrony”*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteńskiego*, Bielsko-Biała 1999.

²⁸ L. Grane, *Wyznanie Augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteńskiej*, tłum. K. Lazar – J. T. Maciuszko, Bielsko-Biała 2002, s. 84.

²⁹ Zob. dokumentację procesu: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luteńskiej*, red. M. Hintz – J. Sojka, Bielsko-Biała 2014.

- Nissiotis, N., *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog: Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968.
- Obszerny chrześcijański katechizm św. Kościoła prawosławnego*, Warszawa 1927.
- Pöhlmann, H.G. – Austad T. – Krüger F., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1996.
- Pośpiech, J., *Usprowadzenie z wiary – Articulus stantis et cadentis ecclesiae*, „Z Problemów Reformacji” t. 2, Warszawa 1980.
- Ricoeur, P., *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz – M. Ochab, Warszawa 1986.
- Sojka, J., *Argumentacja z Pisma Świętego i tradycji Kościoła pierwszego tysiąclecia w „Wyznaniu augsburskim” (1530)*, „Rocznik Teologiczny ChAT”, 55/1-2 (2013), s. 47-66.
- Tillich, P., *Teologia systematyczna*, t. 2, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004.
- Uglorz, M., *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 2006.
- Uglorz, M., *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995.
- Wolf, E., *Bekenntnisschriften, RGG³ - Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Tübingen 1957.

The Symbolical Books of the *Evangelical Lutheran Church* as a Verbalization of Faith Symbols

Summary: In the Protestant tradition, the symbolical (confessional) books fulfil a special role in creating piety and spirituality. The article discusses the role of the Lutheran doctrine of the 16th century in the process of formation of the religious identity of this tradition within Christianity. Important references for this article are also the conceptions of Paul Ricoeur, Jan Kłoczowski as well as Paul Tillich. These three important thinkers of the 20th century emphasize that modern man has lost the spiritual dimension of his life. The so-called “symbolical attitude” is the way to open one’s mind to the language of symbols.

In the next step, the author of the article focuses on the very special role of the confessional books of Lutheranism in the creation of the spiritual dimension of human life. It is in the *Confessio augustana* of 1530 that the most important criteria of Lutheran identity are to be found. The Author underlines the role of this book in ecumenical dialogue between the Roman Catholic Church and the Lutheran World Federation.

Keywords: Symbol, Symbolical (Confessional) Books, Lutheranism, Ecumenical Movement and Dialogue, Protestant Theology

KS. JAROSŁAW LISICA

Wyższa Szkoła Komunikacji Społecznej
Gdynia

Komunikacja międzykulturowa w przestrzeni teologicznej

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest próba opisu zagadnienia komunikacji międzykulturowej w odniesieniu do przestrzeni teologicznej. W artykule autor wskazuje najpierw na fenomen komunikacji międzykulturowej, następnie zwraca uwagę na dialogiczne implikacje, jakie mogą zachodzić w przestrzeni teologicznej. Prowadzone analizy naukowo-badawcze prowadzą do wniosku, że dialog pomiędzy przedstawicielami odmiennych kultur, ras, tradycji, religii bądź wierzeń ma swoje konotacje teologiczne, tym samym odnajduje ostateczne uzasadnienie w kontekście trynitarno-chrystopologicznym. Oprócz tego artykuł dotyczy teoretycznych obszarów pojęcia komunikacji międzykulturowej, jego rysu historycznego oraz klasycznych teorii, a wszystko to w odniesieniu do płaszczyzny teologicznej.

Słowa kluczowe: dialog, komunikacja, komunikacja międzykulturowa, kultura, teologia, wielokulturowość

„Więc albo zaczniemy się nienawidzić, zwalczać, tępić, postrzegać Innego jako wroga naszej kultury czy religii, albo zaczniemy szukać zrozumienia i wzajemnego poznania. Ponieważ 99% konfliktów na świecie bierze się ze wzajemnej nieznamości”¹.

„Proces komunikowania odtwarza pośród nas dynamikę zbawienia (...). Im pełniej rozumiemy ów proces, tym skuteczniej możemy dążyć do wspólnoty i głębiej wnikać w Boską tajemnicę Zbawienia”.

(Paul A. Soukup)

Człowiek XXI wieku, żyjący w środowisku stechnicyzowanym i zglobalizowanym, coraz częściej uświadamia sobie, że egzystuje w świecie wielu kultur, ras, narodów, języków, religii, zwyczajów czy odmiennych tradycji. Pierwszym etapem w budowaniu postawy szacunku i zrozumienia dla innych wierzeń, tradycji i religii jest zrozumienie swojego postępowania oraz uświadomienie własnej tożsamości religijnej. Poznanie innej religii oraz jej aksjomatów jest jednocześnie pytaniem o sens

¹ R. Kapuściński, *Nasz kruchy świat*, (rozmowa z R. Kapuścińskim przeprowadzona przez A. Domosławskiego i A. Kaczorowskiego), „Gazeta Wyborcza”, 29-30 września 2001.

własnej². Taki stan rzeczy doskonale odzwierciedla teza R. Kapuścińskiego, który podkreśla, że „te inne światy, inne kultury to są zwierciadła, w których przeglądamy się my i nasza kultura. Dzięki którym lepiej rozumiemy samych siebie, jako że nie możemy określić swojej tożsamości, dopóki nie skonfrontujemy jej z innymi”³. Do podjęcia owej konfrontacji z innymi kulturami zmuszają między innymi takie zjawiska, jak: „islamizacja Europy”, czy migracja ludności zarówno pomiędzy państwami członkowskimi Unii Europejskiej jak i narodami ze Wschodu. Wobec tego człowiek staje wobec nowej sytuacji, która z jednej strony obliguje go do zdobywania i doskonalenia umiejętności skutecznego komunikowania się z przedstawicielami innych wierzeń i religii; z drugiej zaś strony zobowiązuje go do „osadzenia” owej komunikacji międzykulturowej w przestrzeni teologicznej, bowiem takie ujęcie rzeczy pozwoli na rozumienie wielokulturowości jak również jej wpływu na przestrzeganie religii, wierzeń bądź tradycji.

Czym jest dialog między odmiennymi kulturami? Na czym polega komunikacja międzykulturowa? Odpowiedź na to pytanie zostanie przedstawiona w perspektywie teologicznej. Najpierw zostanie przedstawiony fenomen komunikacji międzykulturowej. Następnie będą omówione wybrane kwestie dialogu wielokulturowego w wyjaśnianiu teologicznym. W konkluzji zawarte będą wnioski związane z teologicznym rozumieniem zjawiska komunikacji międzykulturowej.

1. Fenomen komunikacji międzykulturowej

Sposób zdefiniowania przedmiotu badawczego oraz jego zakres determinują proces konstruowania teorii, a także służą wyborowi bazy empirycznej do badań. Innymi słowy, przedmiot badawczy ma zasadniczy wpływ na wyznaczenie dziedziny badawczej. Dlatego, aby przeprowadzić analizy badawcze nad komunikacją międzykulturową w przestrzeni teologicznej, należy najpierw przyjrzeć się podstawowym sposobom definiowania komunikacji międzykulturowej oraz nakreślić krótki rys historyczny powstania tej dziedziny naukowej⁴. Stała się ona bowiem kluczem współczesności, który określa zjawiska tak istotne dla życia społecznego i tak problematyczne zarazem, że zmuszają one do wszechstronnych analiz, przemyśleń i dyskusji⁵.

J. Mikułowski-Pomorski zauważa, że z punktu widzenia etymologicznego komunikacja międzykulturowa posiada swoje korzenie w trzech słowach: „komunikacja”, „między” i „kulturowa”. Słowo „między” określa poziom komunikacji w relacjach „kultura x – kultura y”. Dlatego komunikację można nazwać kulturą tylko wtedy, gdy ludzkie praktyki komunikowania oraz związane z nimi znaczenia są osadzone społecznie, czyli związane z określonym czasem, miejscem i otoczeniem spo-

² Por. F. Trompenaars, Ch. Hampden-Turner, *Siedem wymiarów kultury*, Kraków 2002, s. 232.

³ R. Kapuściński, *Podróże z Herodotem*, Kraków 2004, s. 249.

⁴ Por. E. Kulczycki, *Teoretyzowanie komunikacji*, Poznań 2012, s. 19.

⁵ Por. M. Bodziany, *Komunikacja międzykulturowa w wielonarodowych jednostkach wojskowych*, Wrocław 2012, s. 118.

łecznym⁶. Komunikacja międzykulturowa będzie zatem osadzona w zbiorze kultur, w określonym środowisku i wymiarze czasowym⁷.

Badania nad komunikowaniem prowadzą naukowcy różnych dyscyplin, co nadaje temu obszarowi badawczemu charakter interdyscyplinarny. Komunikacja międzykulturowa korzysta z dorobku m.in. antropologii kulturowej, socjologii, psychologii, psychologii społecznej, komunikacji społecznej, czy też językoznawstwa. To uzależnienie od wielu dziedzin nauki sprawia, że trudno jest jednoznacznie zdefiniować samo pojęcie komunikowania międzykulturowego. I choć jest to stosunkowo młoda dziedzina badawcza, to doczekała się już bardzo wielu definicji. Warto zaznaczyć, że mimo iż współcześnie zainteresowano się nią dopiero w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, to jednak jej początki sięgają nawet czasów starożytnych. Po raz pierwszy termin ten został użyty przez amerykańskich antropologów: Edwarda Twitchella Halla⁸ i Rutha Hilla Useema⁹. Z biegiem lat komunikacja międzykulturowa zaczęła się rozwijać bardzo szybko, m.in. dzięki dyplomatom, politykom oraz dziennikarzom i biznesmenom, którzy dostrzegali, jak ważną umiejętnością we wzajemnych międzykulturowych kontaktach jest radzenie sobie z odmiennością światopoglądową i skuteczne porozumiewanie się z przedstawicielami innych ras, wyznań, religii i tradycji. Warto dodać, że ta dziedzina nauki w sensie szerokim, rozumiana jest jako porozumiewanie się w różny sposób ludzi przynależących do odmiennych wyznań religijnych¹⁰.

Jak już zasygnalizowano, pole dyskursu wokół komunikacji międzykulturowej zaczęło zarysowywać się dość wyraźnie dopiero w drugiej połowie minionego stulecia wraz z intensywnym rozwojem nauk o języku, komunikacji, a szczególnie komunikacji niewerbalnej, to jednak zasadniczym impulsem jego teoretycznej krystalizacji były przesłanki praktyczne. W tym miejscu warto dodać, że dostępność świata w sensie dosłownym oraz możliwość jego penetracji na rozmaitych poziomach wymusiła w pewien sposób konieczność przełamywania dotychczasowych barier mię-

⁶ Por. J. Mikułowski-Pomorski, *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków 2007, s. 20.

⁷ Por. M. Bodziany, *Komunikacja międzykulturowa w wielonarodowych jednostkach wojskowych*, dz. cyt., s. 129.

⁸ Edward Twitchell Hall (16.05.1914 – 20.07.2009), etnolog amerykański, uważany za twórcę proksemiki, nauki badającej wzajemne relacje przestrzenne między ludźmi (dystanse społeczne), jak również relacje między ludźmi a otoczeniem materialnym. Wprowadził również pojęcie ekstensji. Za pomocą terminu „polichroniczność” opisał zdolność do jednoczesnego wykonywania wielu czynności jako opozycję do monochroniczności, która z kolei odnosi się do kultur oraz jednostek wykonujących pewne czynności w sposób uszeregowany. W swoich badaniach dowiódł, że szybkość ewolucji rasy ludzkiej jest konsekwencją wynalazków i osiągnięć. Do najważniejszych jego dzieł należą, m.in. *The Silent Language, The Impact fo Building on Behaviour, Beyond Culture, The Fourth Dimension in Architecture*.

⁹ Ruth Hill Useem (31.05.1915 – 10.09.2003), amerykański socjolog i antropolog, który wprowadził pojęcie „Third Culture Kid” [TCK] / (Dziecko trzeciej kultury). Po 1985 roku skupił swoje badania na „Adult Third Culture Kids (ATCKs)”.

¹⁰ Por. M. Ratajczak, *Komunikacja międzykulturowa – wybrane zagadnienia*, w: *Pomiędzy kulturami. Szkice z komunikacji międzykulturowej*, red. M. Ratajczak, Wrocław 2006, s. 11.

dzy przedstawicielami odmiennych wierzeń czy religii. U. Kusio podkreśla, że komunikacja międzykulturowa w latach 50. XX wieku była akademicką odpowiedzią na intensyfikujące się procesy globalizacji i coraz silniej uobecniającej się wielokulturowości. Obecnie wiedza z tego obszaru jest już ugruntowaną dyscypliną naukową i akademicką, zaś jej intensywny rozwój wkracza na coraz to nowsze pola badawcze. Czyni to z komunikacji międzykulturowej wiedzę w pełni interdyscyplinarną¹¹.

W literaturze przedmiotu pojęcie komunikacji międzykulturowej definiowane jest w wieloraki sposób. Słusznie zauważa E. Kulczycki, że „badacze wielokrotnie próbowali ująć wszelkie aspekty komunikacji w jedną spójną definicję, jednakże nie jest to możliwe i przede wszystkim nie byłoby owocne. Jedną z nieusuwalnych przyczyn trudności rozstrzygającego zunifikowania różnych definicji jest to, iż u podstaw każdego pojęcia leżą założenia epistemologiczne i ontologiczne, które odnoszą się do definiowanego przedmiotu badawczego”¹².

Spośród wielu definicji komunikacji międzykulturowej na szczególną uwagę zasługuje ujęcie wypracowane przez M. Zuber, która podkreśla, że „komunikowanie międzykulturowe zachodzi zawsze wtedy, kiedy przekaz, który ma być zrozumiany, jest tworzony przez reprezentanta jednej kultury, a jego odbiorcą jest reprezentant innej kultury”¹³. Z kolei K. Sitaram określa komunikację międzykulturową jako „akt rozumienia i bycia rozumianym przez audytorium o innej kulturze”¹⁴. Definicje te w głównej mierze czerpią wiedzę z dorobku wspomnianych już E. Halla i J. Useema. Analizując różnice kulturowe występujące między poszczególnymi grupami etnicznymi, autorzy ci doszli do przekonania, że istnieje konieczność zdefiniowania nowego rodzaju komunikacji¹⁵. Na bazie wypracowanych już definicji różnych naukowców można z całą pewnością stwierdzić, że komunikacja jest kulturą a kultura komunikacją¹⁶. W związku z tym, jak zauważa M. Bodziany, takie podejście wskazuje jednoznacznie, że komunikacja i kultura stanowią jedność. Z jednej strony komunikacja sama w sobie jest elementem kultury, a z drugiej strony jest nośnikiem treści kulturowych¹⁷.

Niezależnie jednak od sposobu definiowania i wyjaśniania komunikacji, należy pamiętać, iż pojęcie to podlega historycznemu rozwojowi oraz jest zanurzone w tradycji. W niniejszym studium komunikacja międzykulturowa ujmowana jest zatem jako fenomen swoiście ludzki, co oznacza, że jako przedmiot badawczy humanistyki

¹¹ Por. U. Kusio, *Dialog w komunikacji międzykulturowej. Ideały a rzeczywistość*, Lublin 2011, s. 51.

¹² E. Kulczycki, *Teoretyzowanie komunikacji*, dz. cyt., s. 19.

¹³ M. Zuber, *Komunikowanie międzykulturowe*, w: *Studia z teorii komunikowania masowego*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 1999, s. 24.

¹⁴ K. Sitaram, R. T. Cogdell, *Foundations of Intercultural Communication*, Columbus 1976, s. 26, za: J. Mikułowski-Pomorski, *Komunikacja międzykulturowa. Wprowadzenie*, Kraków 2003, s. 11.

¹⁵ Por. E. T. Hall, *Bezgłośny język*, Warszawa 1987, s. 8.

¹⁶ Por. M. Szopski, *Komunikowanie międzykulturowe*, Warszawa 2005, s. 5.

¹⁷ Por. M. Bodziany, *Komunikacja międzykulturowa w wielonarodowych jednostkach wojskowych*, dz. cyt., s. 130.

jest ona zawsze „czyjaś”, a więc nie istnieje niezależnie od działających i doświadczających podmiotów. Takie ujęcie problemu badawczego skłania do uznania relatywizmu kulturowego. Oznacza to z kolei, że pojęcie komunikacji międzykulturowej jak i komunikacji rozumianej w ogólności zanurzone jest w tradycji rozumianej jako moment dziejów¹⁸.

Dokonawszy powyższych ustaleń, można teraz podjąć próbę ukazania dialogicznych implikacji zachodzących w przestrzeni teologicznej. W taki sposób podjęta analiza może być postrzegana jako stosunkowo nowy aspekt badawczy. Jednakże należy pamiętać, że owe podejście do analizowanego problemu badawczego pozwala nazwać komunikację międzykulturową fenomenem, którego zrozumienie jest niezbędne dla objaśnienia szerszych aspektów społeczno-kulturowego funkcjonowania ludzi. Dlatego punktem wyjścia dalszych dociekań badawczych powinno być podjęcie teologicznych analiz związanych z fenomenem komunikacji międzykulturowej. Należy przy tym mieć na uwadze, że celem tego kierunku badań nie jest ukazywanie problemów nękających owe ujęcie lecz przedstawienie wyłącznie elementarnych zjawisk przedmiotowych w ramach przywoływanych badań¹⁹.

2. Dialogiczne implikacje w przestrzeni teologicznej

Jak już zasygnalizowano wcześniej, komunikacja międzykulturowa jako dziedzina nauki z jednej strony pożytkuje osiągnięcia naukowe o wielowiekowych tradycjach, jak np. psychologia, antropologia kulturowa, socjologia, filozofia czy właśnie teologia, to z drugiej jednak strony nauki te, w obszarze dialogu międzykulturowego, wciąż odkrywają dla siebie nowe płaszczyzny teoretycznych i empirycznych eksploracji. Za taką nową, wartą szczególnej uwagi interdyscyplinarną płaszczyznę należy uznać obszar przenikania idei teologii do komunikacji międzykulturowej w jej postulatywnym wymiarze. Do tej pory wykorzystywano już różnorakie klucze analityczne do opisu kontaktów międzykulturowych ludzi. Jednak osadzenie dialogu między przedstawicielami odmiennych kultur i religii w przestrzeni teologicznej staje się zagadnieniem pionierskim i wyjątkowym, wnoszącym pewne *novum* do świata nauki. Kluczem analitycznym niniejszych analiz będą zatem dialogiczne implikacje w przestrzeni teologicznej²⁰.

Komunikacja międzykulturowa nie jest niczym przypadkowym ani dodanym do tego, co istotne dla człowieczeństwa. Ma ona swoje źródło w tkwiących w Bogu początkach człowieka, który został stworzony na Jego obraz i podobieństwo. Dlatego teologia powinna szczerzej rozpatrywać możliwości i uwarunkowania komunikacji. Przede wszystkim musi postarać się zrozumieć ludzi od strony ich zdolności

¹⁸ Por. E. Kulczycki, *Teoretyzowanie komunikacji*, dz. cyt., s. 22-23.

¹⁹ Por. tamże, s. 24-25.

²⁰ Por. U. Kusio, *Dialog w komunikacji międzykulturowej. Ideały a rzeczywistość*, dz. cyt., s. 52.

do komunikowania się²¹.

Na gruncie teologicznym komunikowanie się ludzi z różnych środowisk kulturowych, czyli umiejętność prowadzenia dialogu, generuje kwestie międzyosobowych relacji tworzących kreatywną wspólnotę. Cechami dialogu międzykulturowego w przestrzeni teologicznej są: otwartość na drugą osobę, w której wyraża się priorytet personologiczny oraz dynamizm misyjny w wymiarze horyzontalnym i dynamizm wiary religijnej w wymiarze wertykalnym. Dialogiczne implikacje w przestrzeni teologicznej pozwalają na odkrycie wewnętrznej harmonii rzeczywistości stworzonej przez Boga, która z kolei uwarunkowana jest dialogiką relacji osoby Boskiej z osobą ludzką. Dlatego pojęcie „dialog międzykulturowy” w teologii może z jednej strony służyć synchronizacji kwestii personologicznych z antropologicznymi, a z drugiej strony pomagać w weryfikacji międzyprzedmiotowych kwestii teologicznych, korelując tym samym wzajemną zależność wniosków z innych dziedzin nieteologicznych. Te implikacje dialogiczne służą do wypracowania podstawowych schematów dla praktycznego wypełnienia soborowej intencji eklezjalnego zjednoczenia wszystkich ludzi z różnych środowisk: wyznaniowych, religijnych, kulturowych i światopoglądowych. Warto dodać, że dialogiczne implikacje komunikacji międzykulturowej są operatorami używanymi w odniesieniu do kwestii z zakresu teologii systematycznej, wskazującymi na typ myślenia teologicznego, wiążącego się z posoborową dynamiką misyjną i ewangelizacyjną²².

Skoro dialog międzykulturowy postrzegany jest jako najistotniejsze narzędzie komunikacji między człowiekiem z „kultury A” a człowiekiem z „kultury B”, to nawiązanie kontaktu werbalnego pozwoli na poznanie i zrozumienie innych religii, wyznań i tradycji. To z kolei sprzyja niwelowaniu napięć oraz antagonizmów. O tak rozumianej komunikacji stanowią również nauki teologiczne. W tym kontekście podkreślić należy, że posoborowy rozwój teologii ukierunkował myślenie dogmatyczne – w kwestiach merytorycznych i metodologicznych – na praktykę dialogiczną Kościoła. Rozwój ten uwrażliwił tym samym na wydarzenia społeczne, coraz częściej nagłaśniane i szybko rozprzestrzeniające się dzięki możliwościom komunikacyjnym współczesnej cywilizacji. Tym samym wyakcentował dynamizm dialogu międzykulturowego, charakteryzujący się otwartością ewangelizacyjną. Taki właśnie istotny wątek eklezjalnych zmian, zgodnych z intencją Soboru Watykańskiego II, przedstawił przy pomocy pojęcia „dialog” Karol Wojtyła. Taki też nurt – otwarcia się w kierunku komunikacji Kościoła ze środowiskami o odmiennej kulturze, pozakatolickimi, pozakościelnymi – przyjął pontyfikat Jana Pawła II. Teologia dialogu międzykulturowego wyrażona została m.in. w praktyce pątniczej Ojca Świętego oraz nauczaniu porządkującym refleksję teologiczną, zgodnie ze swoistą zasadą dy-

²¹ Por. B. Szymik-Iwanecka, J. Szymik, *Trójjedyny Bóg, Jezus Chrystus, człowiek. Teologiczno-psychologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 74.

²² Por. K. Parzych-Blakiewicz, „*Dialog*” i „*dialogiczność*” jako narzędzia teologii, „Teologia w Polsce” 1 (2007), s. 147-148.

namiki dialogicznej²³.

Podobnie następcą Jana Pawła II, Benedykt XVI był świadomy wagi zagadnienia dialogicznych implikacji w przestrzeni teologicznej. Świadomość ta wynikała w dużej mierze z potrzeby budowania świata opartego na pokoju i braterstwie. Nauczanie Benedykta XVI wskazuje na konieczność ukazywania innym kulturom religijnego wymiaru życia poprzez właśnie dialog międzykulturowy²⁴. Z kolei w przemówieniu do przedstawicieli wspólnot muzułmańskich w Kolonii 20 sierpnia 2005 roku papież podkreślił, że w przestrzeni teologicznej, „dialog międzyreligijny i międzykulturowy chrześcijan i muzułmanów nie może być traktowany jako tymczasowy wybór. Stanowi on bowiem życiową konieczność, od niego w znacznej mierze zależy nasza przyszłość”²⁵. Na tej podstawie można wysunąć wniosek, że współczesna kultura wywiera niezwykle silny nacisk na teologów, aby w procesie komunikacji dostosowali przekaz wiary chrześcijańskiej do współczesnych trendów kulturowych²⁶.

Przeprowadzone dotąd analizy badawcze oraz spojrzenie na omawiany problem z punktu widzenia nauki Jana Pawła II i Benedykta XVI pozwalają jednoznacznie stwierdzić, że dialogiczne implikacje odnajdują swój obszar badawczy właśnie w paradygmacie teologicznym. To właśnie dzięki teologii można odczytać specyfikę komunikacji między Bogiem i człowiekiem. Jak też zauważa K. Parzych-Blakiewicz, taki rodzaj komunikacji wprowadza teologię w wymiar wydarzeniowy. Oznacza to, że komunikacja międzykulturowa w przestrzeni teologicznej prowadzi do syntez, które uwzględniają wszystkie poziomy działalności ewangelizacyjnej i zbawczej Kościoła. Należy przy tym pamiętać, że wymaga to z kolei prac interdyscyplinarnych w ramach specjalności teologicznych oraz teologii z przedmiotami pomocniczymi²⁷.

3. Teologia a zjawisko komunikacji międzykulturowej

Kościół, chcąc realizować misję głoszenia odwiecznej tajemnicy Boga w świecie współczesnym, jest niejako zmuszony do stworzenia nowej dyscypliny teologicznej. Ta nowa gałąź w teologii przybliżałaby człowiekowi, znajdującemu się w danym położeniu kulturowym²⁸, rzeczywistość autokomunikacji Boga. Dlatego, jak słusznie

²³ Por. K. Parzych-Blakiewicz, „Dialog” i „dialogiczność” jako narzędzia teologii, art. cyt., s. 137. Zob. K. Parzych, *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000; tenże, *Jan Paweł II o dialogu Kościoła z kulturą*, w: *Dialog kultur*, red. M. Borzyszkowski, Olsztyn 2000, s. 40-48; tenże, *Dialog Kościoła z kulturą. Nowe spojrzenie na Vaticanum II*, „Forum Teologiczne”, t. 1, Olsztyn 2000, s. 59-68.

²⁴ Por. G. Bachanek, *Uwagi Josepha Ratzingera na temat dialogu religii*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 20 (2007), s. 220.

²⁵ Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnot muzułmańskich w Kolonii 20 sierpnia 2005*, „L'Osservatore Romano” 26/10 (2005), s. 24.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, s. 5-7.

²⁷ Por. K. Parzych-Blakiewicz, *Sperancyjny aspekt teologii dialogu w encyklice Spe salvi Benedykta XVI*, „Studia Warmińskie” 49 (2012), s. 59.

²⁸ Zob. N. Bras, *Teologia komunikacji. Wytyczne do dialogu*, „Communio” 6 (1995), s. 8; J. Szymik,

zauważa P. Gabara, ojcowie Soboru Watykańskiego II (1962-1965) – po latach nieufności Kościoła do nauki o komunikacji międzykulturowej – wyznaczyli podstawy do rozważań nad zjawiskiem komunikacji w teologii²⁹. Wraz z rozwojem komunikacji społecznej, dostrzegli oni bowiem ogromne znaczenie dialogu międzykulturowego zarówno we współczesnym świecie jak i w samym Kościele³⁰. Na szczególną uwagę zasługuje *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”*, który jest przykładem zainteresowania Kościoła sferą ogólnie pojętej komunikacji, w tym także tej międzykulturowej³¹. Autorzy dokumentu najpierw zwracają się z apelem do wszystkich komunikujących się z przedstawicielami innych kultur, by zawsze kierowali się prawym sumieniem oraz by sposób prowadzenia komunikacji oparty był na zasadach etycznych i normach moralnych. Dokument ten z jednej strony podkreśla, że podstawowym celem komunikacji międzykulturowej ma być zawsze służba prawdzie i dobru, a w konsekwencji służba człowiekowi obcej kultury³²; z drugiej zaś strony zaznacza wzrastający wpływ mediów na życie społeczne. Znalazło się w nim także odniesienie do kwestii wpływu świata komunikacji na społeczeństwo. Kontynuacją myśli dekretu była wydana w roku 1971 *Instrukcja „Communio et progressio”*. Zostały w niej podjęte zagadnienia dotyczące wpływu komunikacji i mediów na ludzi. W tym kontekście warto dodać, że istotnym elementem odniesienia Kościoła do sfery komunikacji międzykulturowej była również *Instrukcja „Aetatis novae”*. Dokument ten dotyczy m.in. zadań, jakie mają do spełnienia środki społecznego przekazu w komunikacji międzykulturowej. Oczywiście wszystkie wypowiedzi Magisterium Kościoła w postaci dekretów bądź instrukcji świadczą o zainteresowaniu Kościoła światem komunikacji szeroko pojętej³³.

W tym kontekście warto podkreślić, że dokumenty te, ukazując zjawisko komunikacji międzykulturowej w teologii chrystologicznej, trynitarniej, pneumatologicznej i eklezjalnej, wpłynęły na dalszy rozwój badań naukowych nad teologicznymi modelami komunikacji, a tym samym na możliwość zastosowania tychże modeli w poszczególnych dyscyplinach teologicznych. Taki stan rzeczy przyczynił się z kolei do powstania tzw. teologii komunikacji zwanej też teologią komunikacyjną³⁴.

Warto dodać, że teologia interesuje się komunikacją międzykulturową nie tylko ze względów naukowych, ale przede wszystkim dlatego, że wiara chrześcijańska jest

Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji, „Ethos” 4 (1993), s. 41.

²⁹ Por. P. Gabara, *Recepcja zjawiska komunikacyjnego w teologii liturgii i homiletyce*, „Symposium” 2/23 (2012), s. 63-65.

³⁰ Por. A. Lewek, *Informacja w nauce Kościoła o mediach*, „Kultura – Media – Teologia” 2 (2010), s. 11.

³¹ Zob. Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”*, Rzym 1963.

³² Por. A. Lewek, *Informacja w nauce Kościoła o mediach*, art. cyt., s. 11.

³³ Por. M. Klementowicz, *Edukacyjne zadania mediów w świetle wypowiedzi Benedykta XVI*, w: *Media w edukacji. Obszary lokalności – różnorodność współczesności*, red. A. Roguska, Siedlce 2013, s. 259.

³⁴ Por. P. Gabara, *Recepcja zjawiska komunikacyjnego w teologii liturgii i homiletyce*, dz. cyt., s. 63-65.

powszechnie przekazywalna, a teologia zawsze posługiwała się językiem komunikacji oraz stała u podstaw kształtowania się języka i pojęć związanych z rzeczywistością komunikacji szeroko pojętej, w tym również międzykulturowej³⁵. Związki między teologią a nauką o komunikacji międzykulturowej zachęcają do wypracowania właściwej metody teologii komunikacji, która – podobnie jak sama nauka o komunikacji – posługuje się różnymi modelami komunikacyjnymi. Dlatego, zdaniem M. Jagodzińskiego, w kontekście teologii komunikacji, właściwego wymiaru nabiera właśnie teologiczny aspekt informacji³⁶.

Na podstawie przeprowadzonych dotąd analiz badawczych można z całą pewnością stwierdzić, że komunikacja międzykulturowa ma swoje miejsce w przestrzeni teologicznej. Nie dziwi też fakt, że teologia zajmuje się i boską, i ludzką komunikacją. A ponieważ Kościół jest wspólnotą komunikacji, można pojęcie komunikacji międzykulturowej uważać za przewodnie w budowaniu teorii teologicznej. W tym kontekście należy także podkreślić fakt, że skoro istota Boga jest trójosobowa i komunikacyjna, to pojęcie komunikacji dla teologii jest zdecydowanie czymś bardziej nawet niż odpowiednim. Za M. Jagodzińskim, można stwierdzić nawet, że możliwa do zrealizowania w świecie komunikacja międzykulturowa ma swoje ostateczne uzasadnienie w kontekście trynitarno-chrystopologicznym. Nie oznacza to oczywiście, że teologia podlega dyktatowi teorii komunikacji, lecz wprost przeciwnie: teologia jest właściwym kryterium tego, co oznacza sama komunikacja³⁷.

Reasumując, przeprowadzona analiza między komunikacją międzykulturową a teologią pozwala wysunąć dwa istotne wnioski. Po pierwsze, komunikacja w swoim uniwersalnym wymiarze nie może być całkowicie wchłonięta przez teologię. Również na płaszczyźnie metodologicznej obu nauk występuje wciąż wiele pytań wymagających odpowiedzi. Jednak w strukturze teologii można znaleźć odpowiednie przesłanki pozwalające na współpracę z innymi naukami, w tym również z komunikacją międzykulturową. Po drugie, relacja między komunikacją międzykulturową a teologią pozwala wyodrębnić dwie dziedziny, z których jedna zajmuje się wykorzystaniem środków komunikowania przez teologię; druga natomiast ukazuje wpływ kultury masowej na społeczność wierzących oraz wynikające stąd konsekwencje dla języka religijnego i posłannictwa Kościoła³⁸.

³⁵ Por. M. Jagodziński, *Teologiczno-komunikacyjny kontekst interpretacyjny informacji*, w: *Nauka – Etyka – Wiara. New '09. Konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki, Jastrzębia Góra 11-14 czerwca 2009*, red. A. Zabołotny – A. Niemyska, Warszawa 2009, s. 111; A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002, s. 25-27.

³⁶ Por. M. Jagodziński, *Teologiczno-komunikacyjny kontekst interpretacyjny informacji*, w: *Nauka – Etyka – Wiara. New '09. Konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki, Jastrzębia Góra 11-14 czerwca 2009*, art. cyt., s. 112.

³⁷ Por. Tamże. Zob. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2 (2003), s. 74-76; *Communio et progressio*, 8.

³⁸ Por. P. Gabara, *Recepcja zjawiska komunikacyjnego w teologii liturgii i homiletyce*, art. cyt., s.

Zakończenie

Mimo, że współczesny świat bywa nazywany globalną wioską, a społeczeństwom nadaje się status społeczeństwa planetarnego, to jednak obecnie człowiek ma niewspółmiernie więcej okazji do spotkania na swojej drodze osoby o obcej kulturze, wyznającej inny system wartości, światopogląd bądź religię. Ten fakt sprawia, że zainteresowanie zagadnieniem komunikacji międzykulturowej w ostatnim czasie znacznie wzrosło. Zaczęto poszukiwać skutecznych metod oraz towarzyszących im narzędzi, które ułatwiłyby dotarcie do przedstawicieli innej kultury³⁹. W związku z tym Kościół, który sam żyjąc w czasach, w których coraz częściej mówi się o przekazywaniu depozytu wiary w sposób nowy i przy użyciu nowych metod, zaczyna postrzegać komunikację międzykulturową jako jeden z podstawowych elementów życiowych jednostek, grup społecznych czy całych narodów. Można powiedzieć, że historia Kościoła i człowieka pokrywa się z historią komunikacji, czyli z historią rozwoju umiejętności prowadzenia dialogu z ludźmi o odmiennej kulturze i wierze⁴⁰.

Podjęta w niniejszym artykule analiza zagadnienia komunikacji międzykulturowej w przestrzeni teologicznej wynika ze świadomości, że człowiek jest drogą Kościoła. Ten właśnie człowiek egzystuje w nieustannym przepływie informacji, które kształtują jego środowisko kulturowe, a nadto on sam staje się twórcą świata komunikacji międzykulturowej. Ze względu na to, że teologia interesuje się człowiekiem i jego środowiskiem życia, dlatego też musi brać pod uwagę dialog prowadzony z przedstawicielami obcych kultur, wyznań i religii. Autor artykułu jest świadomy, że nie jest to praca kompletna, bowiem zarówno teologia jak i nauka o komunikacji międzykulturowej wciąż się rozwijają. Przybywa również nowych elementów, które łączą te dwie dziedziny wiedzy i które domagają się ciągle nowych opracowań oraz refleksji naukowo-badawczych⁴¹.

Na zakończenie warto dodać, że natura komunikacji międzykulturowej, specyfika tworzących ją procesów oraz rządzących praw – to wszystko staje się uchwytnie dopiero w świetle prawdy o Bogu i człowieku. Z tej prawdy wypływa ontyczna struktura komunikacji. To tutaj właśnie mają swoje źródło wszelkie etyczne i praktyczne reguły bądź wskazówki formułowane pod adresem różnych dziedzin międzyludzkiego komunikowania się. Także dziś najczęściej reflektowany rodzaj komunikacji w obszarze środków społecznego przekazu nie może być wyizolowany z całości procesów stwórczo-zbawczych (czyli „komunikacyjnych” par excellence!) ani z reguł komunikacji interpersonalnej jako takiej, respektującej teologiczną prawdę o człowieku⁴². Dialog między teologią a komunikacją międzykulturową trwa.

65-66; Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz 2006, s. 109-110.

³⁹ Por. U. Kusio, *Dialog w komunikacji międzykulturowej. Idealy a rzeczywistość*, dz. cyt., s. 283.

⁴⁰ Por. W. Wesołowski, *Komunikacja w perspektywie teologicznej. Refleksje na temat aspektów komunikowania wiary*, http://perspectiva.pl/perspectiva_LSTH_pdf/pdf/Gian%20Franco%20Poli16.pdf, [24.08.2015].

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. B. Szymik-Iwanecka, J. Szymik, *Trójjedyny Bóg, Jezus Chrystus, człowiek. Teologiczno-psy-*

Pozostaje tylko życzenie, aby zawsze służył on prawdzie i zmierzał do nieustannego odkrywania wielkiej godności człowieka obecnego w każdej kulturze współczesnego świata.

Literatura

- Bachanek, G., *Uwagi Josepha Ratzingera na temat dialogu religii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20 (2007), s. 219-228.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnot muzułmańskich w Kolonii 20 sierpnia 2005*, „L'Osservatore Romano” 26/10 (2005), s. 24.
- Bodziany, M., *Komunikacja międzykulturowa w wielonarodowych jednostkach wojskowych*, Wrocław 2012.
- Bras, N., *Teologia komunikacji. Wytyczne do dialogu*, „Communio” 6 (1995), s. 7-14.
- Gabara, P., *Recepcja zjawiska komunikacyjnego w teologii liturgii i homiletyce*, „Symposium” 2/23 (2012), s. 63-84.
- Hall, E. T., *Bezgłośny język*, Warszawa 1987.
- Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio*, Rzym 1971.
- Jagodziński, M., *Teologia a komunikacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (2003), s. 74-76.
- Jagodziński, M., *Teologiczno-komunikacyjny kontekst interpretacyjny informacji*, w: *Nauka – Etyka – Wiara. Now '09. Konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki, Jastrzębia Góra 11-14 czerwca 2009*, red. A. Zabołotny, A. Niemyska, Warszawa 2009, s. 109-122.
- Janiec, Z., *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz 2006.
- Jeż, A., *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002.
- Kapuściński, R., *Nasz kruchy świat*, „Gazeta Wyborcza”, 29-30 września 2001.
- Kapuściński, R., *Podróż z Herodotem*, Kraków 2004.
- Klementowicz, M., *Edukacyjne zadania mediów w świetle wypowiedzi Benedykta XVI*, w: *Media w edukacji. Obszary lokalności – różnorodność współczesności*, red. A. Roguska, Siedlce 2013, s. 259-271.
- Kulczycki, E., *Teoryzowanie komunikacji*, Poznań 2012.
- Kusio, U., *Dialog w komunikacji międzykulturowej. Idealy a rzeczywistość*, Lublin 2011.
- Lewek, A., *Informacja w nauce Kościoła o mediach*, „Kultura – Media – Teologia” 2 (2010), s. 8-23.
- Mikułowski-Pomorski, J., *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków 2007.
- Mikułowski-Pomorski, J., *Komunikacja międzykulturowa. Wprowadzenie*, Kraków 2003.
- Parzych, K., *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000.
- Parzych, K., *Dialog Kościoła z kulturą. Nowe spojrzenie na Vaticanum II*, „Forum Teologiczne”, t. 1, Olsztyn 2000, s. 59-68.
- Parzych, K., *Jan Paweł II o dialogu Kościoła z kulturą*, w: *Dialog kultur*, red. M. Borzyszkowski, Olsztyn 2000, s. 40-48.
- Parzych-Blakiewicz, K., *„Dialog” i „dialogiczność” jako narzędzia teologii*, „Teologia w Polsce” 1 (2007), s. 137-148.
- Parzych-Blakiewicz, K., *Sperancyjny aspekt teologii dialogu w encyklice Spe salvi Benedykta XVI*, „Studia Warmińskie” 49 (2012), s. 55-65.
- Ratajczak, M., *Komunikacja międzykulturowa – wybrane zagadnienia*, w: *Pomiędzy kulturami. Szkice z komunikacji międzykulturowej*, red. M. Ratajczak, Wrocław 2006, s. 11-21.
- Ratzinger, J., *Prawda w teologii*, Kraków 2001.
- Sitaram, K., Cogdell, R. T., *Foundations of Intercultural Communication*, Columbus 1976.

- Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”*, Rzym 1963.
- Szopski, M., *Komunikowanie międzykulturowe*, Warszawa 2005.
- Szymik, J., *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „Ethos” 4 (1993), s. 36-43.
- Szymik-Iwanecka – B., Szymik, J., *Trójjedyny Bóg, Jezus Chrystus, człowiek. Teologiczno-psychologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 69-78.
- Trompenaars, F. – Hampden-Turner, Ch., *Siedem wymiarów kultury*, Kraków 2002.
- Wesołowski, W., *Komunikacja w perspektywie teologicznej. Refleksje na temat aspektów komunikowania wiary*, http://perspectiva.pl/perspectiva_LSTH_pdf/pdf/Gian%20Franco%20Poli16.pdf, [dostęp: 24.08.2015].
- Zuber, M., *Komunikowanie międzykulturowe*, w: *Studia z teorii komunikowania masowego*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 1999, s. 24-36.

Intercultural Communication in the Theological Dimension

Summary: The aim of the following article is to attempt to describe the issue of intercultural communication with reference to the theological dimension. In the article the author first points out the phenomenon of intercultural dimension, and then draws attention to dialogue implications that might take place in the theological dimension. The scholarly analysis leads to the conclusion that dialogue between people representing different cultures, races, traditions, faith or beliefs has its theological connotations, and at the same time it finds the conclusive justification in the Trinitarian and Christological context. Furthermore, the article describes theoretical areas of the notion of intercultural communication, its historical outline and classical theories, and all this is discussed with reference to the theological plane.

Keywords: dialogue, communication, intercultural communication, culture, theology, multiculturalism

KS. JAN PERSZON

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Czy ponowoczesność potrzebuje autorytetów ? Błogosławiony ks. kmdr Władysław Miegoń i jego przesłanie

Streszczenie: Współcześnie dużo się mówi o autorytecie i jego kryzysie. Kryzys autorytetu dotyczy przede wszystkim instytucji opartych na tradycji (Kościół, rodzina, szkoła, państwo), ale – wraz z błyskawiczną transformacją społeczną – ogarnął też wymiar wzorców osobowych. Przez wieki kultura europejska nasycona była konkretnymi ideałami, przede wszystkim religijnymi (Chrystus, Maryja, konkretni święci), które nie tylko powszechnie podziwiano i czczono, ale przede wszystkim naśladowano. W epoce nowożytnej człowiek – jak dawniej – by się rozwijać i w człowieczeństwie wzrastać, potrzebuje prawdziwych (tj. moralnych) autorytetów. Jest o nie jednak trudniej. Przede wszystkim dlatego, że kultura masowa, popularna, wylansowała i wypromowała „nową”, w wielkiej mierze sztuczną i pozorną grupę „autorytetów”. Są nimi – kreowani na wyrocznie we wszystkich kwestiach – artyści, dziennikarze, sportowcy. Za ich rzekomym autorytetem nie stoi jednak wielkość zakorzenionego w prawdzie człowieczeństwa, ale fakt, że – dzięki elektronicznym mediom - są „znani”, podziwiani i sławni. Autorytetem sui generis jest kmdr Władysław Miegoń, kapelan Marynarki Wojennej, który w latach 1919-1942 służył żołnierzom z wielką pasją, by w godzinie próby złożyć najpiękniejsze świadectwo przez dar swego życia. Jego niezwykle pracowite życie, poświęcone Chrystusowi przez służbę kapłańską może być także dla ludzi współczesnych „miarą” prawdziwej wielkości.

Słowa kluczowe: autorytet, Władysław Miegoń, świętość

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszedłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. (Vaticanum II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, nr 22)

Historia Kościoła i narodu „pisana” jest nie tylko przez ludzi wielkich, wpływowych, powszechnie znanych, takich, których wydarzenia wyniosły na piedestał. Zazwyczaj tworzą ją ludzie zwykli, wierni sumieniu, robiący „małe dobre rzeczy” bez rozgłosu, za to w poczuciu obowiązku. Gdy jest ich wielu, rośnie poziom duchowy

i moralny społeczeństwa; gdy ich zabraknie, pęka tkanka społecznych relacji, ginie dobroć i miłość, a człowiek człowiekowi „staje się wilkiem” (Thomas Hobbes). Dlatego katolicyzm „promuje” świętych; ludzi, którzy swym życiem urzeczywistnili „miarę człowieczeństwa” (Jan Paweł II), a nieraz przez śmierć męczeńską otrzymali łaskę radykalnego naśladowania Chrystusa. Jednym z nich jest szczupły, niewysoki i „niepozorny” kapłan, ks. Władysław Miegoń. Wyświęcony dla diecezji sandomierskiej 2 lutego 1915 r. pochodził z Samborca. Posługę wikariusza pełnił w Iwani-skach, Modliborzycach, Bodzentynie, Głowaczowie, Staszowie i Iłży. W poczuciu odpowiedzialności za rodzącą się w 1918 r. Polskę 28 listopada tego roku zgłosił prośbę o skierowanie do duszpasterstwa wojskowego; dopiero jednak ponowny wniosek został przyjęty. Od 1 grudnia 1919 do męczeńskiej śmierci 15 października 1942 w Dachau służył jako kapelan w Wojsku Polskim. Szczególne zaś zasługi położył w Marynarce Wojennej RP, w której posługiwał w Aleksandrowie Kujawskim (1919), Pucku (1920-1926) i Gdyni (1926-1928) i (1934-1939). Już w pierwszych latach swej posługi w wojsku cieszył się u marynarzy i kadry oficerskiej niezwykłym autorytetem. Opatrzność Boża poprowadziła go do chwały męczeństwa i ołtarzy¹. W ten sposób błogosławiony Władysław, prawdziwy *miles Christi*, stał się wzorem spełnionego człowieczeństwa dla współczesnego pokolenia.

1. Społeczeństwo bez autorytetów?

Społeczeństwo ponowoczesne jest uwikłane w wielorakie sprzeczności. Odrzucenie pojęcia prawdy (w filozofii, religii, moralności) miało „wyzwolić” człowieka nie tylko z „opresyjnych” systemów myślowych, zależności społecznych, ale także „uwolnić go” z ograniczeń jego natury². Rewolucja intelektualna za jednego z „wrogów” nieokiełznanej wolności jednostki uznała monogamiczne małżeństwo i rodzinę. W ten sposób dokonała się „rewolucja antropologiczna”, której przejawem są eksperymenty propagowane przez ideologię gender: oderwanie osoby od jej płciowości, postulat równouprawnienia związków homoseksualnych z małżeństwem, kuriozalne przyznanie jednostce prawa do „wyboru” płci etc. Jednym

¹ D. Nawrot, *Ks. kmdr ppor. Władysław Miegoń – pierwszy marynarz na ołtarzach*, w: *Błogosławiony ks. komandor ppor. Władysław Miegoń. Materiały z sesji towarzyszącej obchodom 80 rocznicy Zaślubin Polski z Morzem Puck, 3 lutego 2000*, red. D. Duda (i in.), Puck 2000, s. 8-29; D. Nawrot, *Ksiądz Kapelan Władysław Miegoń i jego działalność wychowawcza w Polskiej Marynarce Wojennej*, w: *Puck w latach dwudziestych XX wieku. Materiały z sesji towarzyszącej obchodom 81 rocznicy Zaślubin Polski z Morzem, Puck, 09 lutego 2001*, Puck 2001, s. 43-55; Z. Jaworski, *Błogosławiony ks. kmdr ppor. Władysław Miegoń Patron Wojska Polskiego*, w: *Puck w latach dwudziestych XX wieku*, s. 28-42.

² J. Góra (*Od kultury winy do kultury wstydu. Młodzi wobec autorytetów*, „Ethos” 1/37 [1997], s. 146 n.) zauważa, że człowiek współczesny nie myśli metafizycznie, ale pragmatycznie. Liczy się skuteczność, a nie poznawanie prawdy i jej kontemplacja. Uprzywilejowanie doraźnej efektywności (utilitaryzm, wszystko *compact* i *instant*) obniża jakość myślenia i życia. Jednocześnie zatracą się „pamięć”, czyli świadomość korzeni (rodowodu) oraz prawdziwa nadzieja i motywacja „godziwego” życia.

z zamierzonych efektów tej antropologiczno-społecznej rewolucji jest społeczeństwo w postaci konglomeratu indywiduów, ludzi współpracujących ze sobą dla doraźnych celów, ale zasadniczo „wykorzenionych” z „mocnych” idei, przekonań i naturalnych środowisk (takich jak rodzina), które przez wieki były matecznikiem kultury, przekazu tradycji, niekwestionowanych zasad moralnych, odniesienia do autorytetów³. Ponowoczesne społeczeństwo, które oderwało się od naturalnych źródeł tradycji, rodziny, narodu, Kościoła, wrzuca „jednostki” w sytuację nieustannego „przymusu wybierania”: w mnogości dóbr konsumpcyjnych (które poniekąd stają się w materialistycznej mentalności jedynym „realnym” dobrem); na „ryнку” idei i religii (nie pytaj, która religia jest „prawdziwa”, wybieraj tę, która ci odpowiada); wybór dotyczy też stylu życia, tzw. kultury czasu wolnego, muzyki, sportu, partii politycznej, „społeczności wirtualnej”, w której się funkcjonuje. Ponieważ wielu ludzi (począwszy od dzieci) nie ma już „dostarczanych” przez tradycję, rodzinę, Kościół, lokalną społeczność wzorców myślenia, zachowania, postępowania, „muszą” niejako sami dokonywać wyborów. Wiąże się to z ogromnym ryzykiem, łatwo bowiem się pogubić. „Autorska” egzystencja oznacza bowiem ogromną społeczną samotność (co ujawnia się w sytuacjach ‘kryzysowych’: choroba, starość, kalectwo i ‘rozwiązaniach’ które ponowoczesna ideologia proponuje: ‘domy starców’, aborcja, eutanazja). Z drugiej strony człowiek „wykorzeniony” staje się łatwym łupem pseudoautorytetów, inżynierii społecznej, reklamy, mody, a czasem zwykłej propagandy. Posługuje się ona swoistym „kultem jednostki”; niedawno zwróciłem uwagę na radiową kampanię charytatywną (I Program Polskiego Radia). Chórek dzieci krzyczy: „posłuchajcie przyjaciele, jeden procent znaczy wiele”, a potem komentarz spikera: „Pamiętaj, sam decydujesz, komu pomagasz”. Obowiązuje nachalny „kult ja”; czyli kompletny relatywizm. Prawda obiektywna, która byłaby niezależna od czyjegoś widzimisie, nie istnieje. Coś staje się prawdą przez to, że jest przez indywiduum (lub grupę) akceptowane⁴. Pół biedy, gdyby chodziło jedynie o strate-

³ Jak stwierdza Janusz S. Pasierb (*Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 27 n.) kształtowany przez współczesną kulturę „człowiek masowy” często bywa bezkrytyczny i infantylny, intelektualnie leniwy, a przez to niezdolny do samodzielnego myślenia. Prowadzi to do niedorozwoju duchowego i moralnego.

⁴ A. Bloom (*Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, Poznań 2012, s. 28) pisze: „Jest jedna rzecz, której nauczyciel akademicki może być całkowicie pewien: niemal każdy student przychodzący na uniwersytet sądzi, a przynajmniej tak mu się wydaje, że prawda jest względna”. Dla młodych Amerykanów względność prawdy jest wymogiem moralnym, koniecznym warunkiem wolności społeczeństwa. Bez relatywizmu nie ma bowiem „otwartości na inność”, czyli „największej i jedynej cnoty” współczesności. Stąd konsekwentnie, największym zagrożeniem stał się wyznawca prawdy. By uniknąć „szaleństwa przeszłości”, gdy wszyscy wierzyli, że mają rację (prawdę), co prowadziło do prześladowań, ksenofobii, rasizmu, szowinizmu, należy zrezygnować z „prawdy” i wyrzec się przekonania, że ktokolwiek może mieć rację. Filozof (tamże, s. 29-53) ilustruje katastrofalne – dla osoby i życia społecznego - następstwa relatywizmu.

gię marketingową (handlową) - „klient nasz pan”; wmawianie dzieciom, uczniom, studentom - „Ty decydujesz”, „Ty wybierasz”, „Twój gust”, „Twoje życie”, „Twój sukces, szczęście, kariera, przyszłość”, „Twoja opinia”. Kilka lat temu jako dziekan zasiadałem w Komisji Kwalifikacyjnej (Wydział Teologiczny UMK) weryfikującej kandydatów na studia teologiczne (klerycy). Odpowiedź na pytanie z zakresu Katechizmu Kościoła zwykle zaczynała się od słów: „moim zdaniem”, „sądzę”, „wydaje mi się”, „uważam”; już nie „Kościół uczy”, „Kościół wierzy”, „katechizm mówi”, ale „ja”. Moja opinia, moje zdanie, mój wybór „czyni” coś prawdą, a coś fałszem... Arogancki subiektywizm i relatywizm, którego podłożem jest przekonanie o własnej nieomyślności. „Ja” i moja opcja stają się najwyższym autorytetem, źródłem prawdy, czynnikiem „sprawczym” ustanawiającym rzeczywistość⁵. Oczywiście „osobisty wybór” jest zawsze decyzją „uczynienia swoją” jednej z propozycji, które występują „na rynku” idei, stylów życia, wartości, mody. Za nimi zaś ukrywają się ludzie i środowiska, które tę opcję promują, dostarczają i umiejętnie sugerują⁶. Współczesny kryzys autorytetu (chroniczny brak ludzi wielkich w życiu społecznym) można wiązać z odrzuceniem przez tzw. *mainstream* klasycznych autorytetów (niszczenie ich w okresie komunizmu i w czasie demokracji liberalnej), ale w większym jeszcze stopniu z propagowaniem (przez media) autorytetów pozornych⁷. Być może właśnie tu tkwi odpowiedź na pytanie, dlaczego z takim zapałem (nie tylko w Polsce) nagłaśnia się w liberalnych mediach upadki (skandale) duchownych katolickich⁸. By

⁵ Por. A. Szostek, *Prawda i dialog: między relatywizmem a pluralizmem*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 59 n. Jak stwierdza J. Góra (*Od kultury winy do kultury wstydu*, s. 148 n.) ludzie młodzi, odrzucając autorytet (punkt odniesienia), stają się niewolnikami samych siebie. Dlatego ich „szczęście” całkowicie zależy od tego, co o nich myślą, mówią i jak ich postrzegają rówieśnicy. Jakakolwiek dezaprobata z ich strony staje się katastrofą, rodzi wstyd. „Wolność” od autorytetu (nieposłuszeństwo starszym, rodzicom etc.) staje się tedy bezwzględna tyranią ze strony rówieśników (grupy, kręgu ‘znajomych’), wobec której jedyną postawą jest niewolniczy konformizm. Por. J. Petry Mroczkowska, *Autorytet czy autonomia – perspektywa amerykańska*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 201 n. A. Bloom (*Umysł zamknięty* s. 32) zauważa, że absolutyzacja wolności jednostki (jako dobra najwyższego) dokonała się „za pomocą” przesunięcia religii ze sfery wiedzy (prawdy) do sfery opinii.

⁶ Polscy studenci wyznają radykalny relatywizm w zakresie wartości (aksjologia) i poznawczy (każdy ma swoją prawdę), a jednocześnie są bardzo przywiązani do „posiadania własnego zdania” i cenią „niezależność własnej opinii”, choć nie kiwną palcem, by ją logicznie uzasadnić. Przyjmują też radykalną równość wszystkich ludzi; z tego zaś ma wynikać przekonanie, że nie można oceniać (wartościować) decyzji i postaw innych. Nie ma znaczenia, co robią i ile umieją; wszyscy bezwarunkowo zasługują na szacunek. Zob. J. Hartman, *Godne, bo wygodne*, „Tygodnik Powszechny” 12(3219) 12 marca 2011, s. 14-15.

⁷ Zob. M. Howiecki, *Strażnicy, żeglarze i błazny. Autorytety i media*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 64 n.

⁸ Wystarczy przywołać kilkuletnią kampanię (niemal codziennie w domenach-forach internetowych „dawano” – często jałowe, i „bliźniaczo podobne” w różnych mediach relacje ze śledztwa) dotyczącą abpa Wesołowskiego. Podobną – choć na znacznie większą skalę – kampanię prowadzono w mediach w USA. Zob. G. Weigel, *Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, Kraków 2004, s. 47 n.

„przekierować” społeczne „rozpoznanie” autorytetu w Kościele (co może dowodzić, że stanowi on autorytet rzeczywisty-instytucjonalny) na „własne” autorytety pozorne, trzeba wprawdzie realny autorytet zniszczyć, a przynajmniej osłabić. Po 1989 r. przez kilka lat „wałkowano” np. „mieszanie się” Kościoła do polityki, a w ostatnich latach rzekomy problem tzw. funduszu kościelnego. O. Jan Góra zwracał przed laty uwagę na deficyt zaufania społecznego, swego rodzaju „pustkę” w sferze autorytetu powstałą po komunizmie. Mechanizmy demokratyczne osłabiły „pionowe” zależności, preferując poziome: środowiska, rówieśników; dodatkowym czynnikiem „hipnotyzującym” jednostkę stały się agresywne media⁹.

2. Człowiek rozwija się i dojrzewa w klimacie autorytetu

W ten sposób dochodzimy do pytania o autorytety (czy ich falsyfikaty, idole), bez których nikt z nas nie może istnieć jako człowiek. Kultura masowa i wielość/różnorodność (pluralizm) idei, poglądów, stylów życia, odżywiania się, słuchania muzyki, uczestnictwo w wirtualnej współ-komunikacji nie oznacza bowiem, że człowiek nie szuka „wzorców”, ideałów, idei i ludzi którzy mu jakoś imponują, z którymi się identyfikuje, których chce naśladować, z którymi odczuwa jakies duchowe pokrewieństwo. Więcej, istnienie autorytetu jest nieodłączne od relacji międzyludzkich, bo wiąże się z hierarchicznym i aspektowym sposobem bytowania społecznego¹⁰. Szczególnie dobitnie widać to w dzieciństwie (gdym naturalnym autorytetem są rodzice, którym przypisuje się wszechwiedzę), a później w młodości, gdy w miarę dorastania zaczyna się samodzielne poszukiwanie autorytetów¹¹. Młodzi szukają autorytetów także wtedy, gdy się buntują, gdy kwestionują każdy autorytet. Ponieważ najczęściej nie „doświadczyli” bezpieczeństwa w „cieniu” autorytetu, boli ich i upokarza każda uwaga, każde upomnienie czy korekta¹². Jan Góra jedną z przyczyn

⁹ Zob. J. Góra, *Od kultury winy do kultury wstydu*, s. 145 n. Autor zauważa, że „uwrażliwienie poziome” – środowiskowe, rówieśnicze, medialne – pomija wagę odniesień pionowych, czyli relacji do autorytetu. Te zaś są niezbędnym warunkiem wzrostu człowieka i doświadczania przez niego godności.

¹⁰ Zob. K. Wroczyński, *Autorytet*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 427.

¹¹ K. Olbrycht, *Jan Paweł II jako autorytet wychowawczy. Autorytet i jego miejsce we współczesnej kulturze*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 103 n. Autorka podkreśla, że w procesie wychowawczym i socjalizacyjnym dziecka kapitalną rolę pełni imitacja, a później identyfikacja z autorytetem. Rodzina jest pierwszym środowiskiem, w którym człowiek (dziecko) nawiązuje relacje społeczne, zaś rodzice stają się dla dziecka wzorcami osobowości. Także później, gdy wzrasta autonomia dziecka i następuje (związane z konfliktami, wyborem autorytetów i ich weryfikacją) dojrzewanie osobowości, człowiek jest zdany na zaufanie, zawierzenie jakimś autorytetom. Każdy autorytet wychowawczy tworzy wyzwala inicjatywę samowychowania i własnego twórczego rozwoju. Dojrzałe podejście do autorytetu uznaje wartości, dla których dana osoba stała się autorytetem, nie wyklucza jednak dostrzegania jego „słabych” stron. Zob. Z. Chlewiński, *Kryzys autorytetu ?*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 167.

¹² Zob. J. Góra, *Od kultury winy do kultury wstydu*, s. 145 n. Autor stwierdza, że młodzi (np. nowicjusze w zakonie) – dążąc do „sukcesu” – chcą go osiągnąć bez kosztów, wysiłku, pracy i „nikomu

deficytu „parasola autorytetu” u młodych widzi w osłabieniu pozycji ojca¹³. Andrzej Szostek podkreśla, że sam człowiek jest „nosicielem wartości”; jego godność osobowa (on sam stanowi bowiem *bonum honestum*) wymaga, by on sam ją odkrywał i się nią zachwycał. Jednocześnie – jako rozumny podmiot – wie, że należy do „królestwa celów”; nie może tedy ani siebie, ani drugiego człowieka traktować instrumentalnie¹⁴. Człowieka można – poprzez system nagród i kar – wytresować, jednak ku pełni człowieczeństwa dojrzewa on przez „wejście” w doświadczenie własnej godności. A do tego konieczny jest autorytet, czyli przewodnik, któremu młody człowiek zaufa. I konsekwentnie: by poznać wartości, poprzez które człowiek potwierdza swą godność i „rośnie” jako człowiek, trzeba nimi żyć. Podstawowym warunkiem autorytetu jest spójność i wiarygodność egzystencji, czyli „bycie w prawdzie”. Ludzie (nie tylko młodzi) szukają autorytetu, potrzebna jest im bowiem jakaś „miara samego siebie”; ktoś, kto przewyciężył ograniczenia społeczne, stając się „znakiem spełnienia” człowieczeństwa. Wprowadzenie kogoś w świat wartości czyli prawdziwego człowieczeństwa wymaga „mistrza”; staje się nim ktoś, kto wartościami żyje i umie innych (postawa ucznia) w ich świat wprowadzić¹⁵. Tak jest m.in. z kwestią cierpienia; Chrystus nie „objasnia” krzyża i cierpienia teoretycznie, ale zaprasza do naśladowania siebie. Dopiero wtedy sens – przynajmniej częściowo – odsłoni się przed uczniem¹⁶. Autorytet – jako świadek i przewodnik – jest niezbędny po to, by człowiek i kultura mogły się rozwijać. Jest on bowiem – dla kolejnego pokolenia – „przekazicielem” dorobku kulturowego ludzkości. Życie pojedynczego człowieka jest za krótkie, by to bogactwo samemu poznać, sprawdzić i przyswoić; dotyczy to szczególnie wartości moralnych. Lansowana dość powszechnie krytyka instytucji oraz specyficzna mentalność antyautorytatywna zmierza do tego, by trudne wartości ośmieszać lub pomniejszać (Max Scheler) i w ten sposób usprawiedliwić własną rezygnację z trudu ich osiągnięcia¹⁷. Skutkiem takiej postawy jest promowanie kultury niskiej, rządzącej się prymitywną logiką rynku. W dziedzinie moralnej „zły pieniądz wypiera dobry”, a w miejsce wzorców osobowych wchodzą ich surogaty - idole¹⁸.

nic nie zawdzięczać”. W niepowodzeniu, ponieważ nie mają zaplecza autorytetu, łatwo się załamują psychicznie, płaczą, reagują konwulsyjnie. Upominani, zaraz się obrażają.

¹³ Dzisiejsze pokolenie – zauważywszy bezradność „ojcowskiego” świata wobec problemów wojny, nędzy, bezrobocia, niesprawiedliwości – odrzuca autorytet i pogrąża się w strachu oraz „paraliżującej samotności”. Zob. J. Góra, *Od kultury winy do kultury wstydu*, s. 146.

¹⁴ Dlatego właśnie ludzka osoba spełnia się najgłębiej przez miłość, czyli bezinteresowne działanie dla dobra drugiej osoby, dar z siebie. Zob. A. Szostek, *Autorytet czy wartości ?*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18-21 września 2001*, Lublin 2001, s. 771 n.

¹⁵ Zob. *tamże*, s. 773 n.

¹⁶ Zob. *tamże*, s. 777. Por. też Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, Citta del Vaticano 1984 nr 26.

¹⁷ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 129 n.

¹⁸ Zob. A. Szostek, *Autorytet czy wartości ?*, s. 777 n.

Chrześcijaństwo, głosząc „ponadludzki” ideał (do którego większość jego adeptów nie dorasta), wyświadcza ludzkości – jak stwierdza Jacques Maritain – wielką przysługę; pobudza ono i uwzniośla cywilizację. Jedynym warunkiem jest żywa wiara wspólnot chrześcijańskich¹⁹.

3. Autorytet „preparowany”

Szczególna odpowiedzialność za kulturę autorytetu spoczywa na szkole, bowiem rozwój człowieka jest nierozdzielnie związany z podmiotami, które biorą udział w kształtowaniu jego sądów, postaw i zachowań. Dojrzałość oznacza stały wysiłek weryfikacji uznawanych autorytetów, czasem oznacza to konieczność demaskowania pseudoautorytetów²⁰. We współczesnej kulturze łatwo o pomyłkę. W roli „autorytetów” obsadza się bowiem intelektualistów (moda ta zrodziła się na przełomie XIX/XX wieku), a więc ekspertów, menedżerów, polityków, aktorów, piosenkarzy, sportowców. Ich najważniejszym przymiotem jest „sława”, to, że są powszechnie znani, są postacią publiczną wylansowaną w mediach²¹. Kreowanie tzw. autorytetów przez „salony” często nie ma zbyt wiele wspólnego z prawdziwym autorytetem. Niemniej tzw. celebryci do tej roli aspirują, a opinia publiczna (coraz mniej zdolna do krytycznej weryfikacji lansowanych postaci) łatwo daje się zwodzić²². Upadek (czy rzadkie występowanie) autorytetów prawdziwych jest chyba cechą współczesności i potwierdzeniem kryzysu moralnego. Dla wielu współczesnych ideałem nie jest już człowiek-pielgrzym, który przez życie zmierza do nadprzyrodzonego celu, ale spacerowicz, turysta, duchowy włóczęga, który nigdzie nie jest zakorzeniony²³. W klimacie płynnego relatywizmu poglądy i „autorytety” dyktuje ideologia poprawności, skutecznie kneblująca usta (i umysły), prowadząca do oportunistycznego

¹⁹ Zob. J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, Lublin 2001, s. 126.

²⁰ Zob. P. Tarasiewicz, *Pseudoautorytet zdemaskowany*, w: *Rola autorytetu w kulturze*, „Człowiek w Kulturze” 22(2011/2012) Lublin 2011/2012, s. 102 n.

²¹ O „produkcji” autorytetów (często sztucznych) przez media pisze J. Wojtysiak, *Autorytet: kto i dla jak wielu ?*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 191.

²² Zob. M. Hłowiecki, *Strażnicy, żeglarze i blazny* s. 67 n. W Polsce ponad połowa obywateli od lat czerpie całą wiedzę o rzeczywistości wyłącznie z telewizji, a niemal połowa z nich nie rozumie emitowanych treści. Jeśli wziąć pod uwagę tzw. kreację telerzeczywistości (*agenda-setting* czyli dokonywana przez nadawcę selekcja wydarzeń, informacji, komentarzy, treści), to okaże się, że media ustalają u odbiorców hierarchię ważności i kryteria prawdy. Z punktu widzenia odbiorców prawdziwe i istotne jest to, co nadawca wiarygodnie im przedstawia. Autor zauważa, że dla zdrowia wspólnoty jest konieczne, by autorytetem cieszyły się pewne instytucje: prezydent, sądy, parlament, Kościół czy Polska Akademia Nauk. Co więcej, czym innym jest autorytet prawdziwy, a czym innym za taki uważany. Media potrafią zmiążyć prawdziwy autorytet, by wykreować „sztuczny”, służący jakiejś grupie interesów.

²³ Ten brak zakorzenienia odnosi się nie tylko do miejsca i ludzi, ale przede wszystkim do sfery wartości duchowych i moralnych. Zob. J. Mizińska, *Autorytet: przywódca czy przewodnik ?*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 212 n.

intelektualistów, a „prostaczków” w opary absurdu²⁴. Wskutek tej permanentnej manipulacji po „przywództwo opinii” sięgają nie autorytety, lecz „błazny”. Maciej Iłowiecki ma tu na myśli zespół „autorytetów dyżurnych”, którzy autorytatywnie wypowiadają się na każdy niemal temat. Ta ogromna władza (czyli właśnie *auctoritas*) spoczywa w rękach dziennikarzy i ich mocodawców; to oni ustalają, kto jest „autorytetem”, a komu tego zaszczytu odmówić. Jest pytanie, czy możliwe jest zapewnienie wysokiego poziomu etycznego i profesjonalnego dziennikarzy oraz ich maksymalna niezależność od władzy i grup interesów²⁵. Paradoksalnie, właśnie charakterystyczna dla zhomogenizowanej kultury masowej „idolatria” (czyli masowe zapotrzebowanie na gwiazdorów) dowodzi, że i ona dotkliwie potrzebuje quasi religijnych „autorytetów” czy „guru”, którzy ocalili by ludzi z poczucia bezsensu i samotności²⁶.

4. Autorytet moralny

Czym jest więc autorytet? Katechizm Kościoła Katolickiego (mówiąc o klasycznej *auctoritas* -władzy, która służy dobru wspólnemu, nr 1897 n.) stwierdza, że żadne społeczeństwo ludzkie nie może prosperować, jeśli nie ma w nim osób darzonych autorytetem, uprawnionych przez to do służby dobru wspólnemu. Autorytet to „cecha ufundowana na cnocie, dzięki której osoby lub instytucje tworzą prawo i ustanawiają porządek między ludźmi, a tym samym mogą od nich oczekiwać posłuszeństwa”. Wedle Jacka Bocheńskiego OP mamy do czynienia z trzema rodzajami autorytetów: epistemicznym (fachowiec, rzeczoznawca, specjalista w jakiejś dziedzinie); autorytetem deontycznym (lider, przywódca, któremu podporządkowuje się, by osiągnąć jakiś cel) oraz osobowym (niczego nie naucza, nie rozkazuje), którego życie jest przeze mnie wybranym (czasem nieświadomie) wzorem do naśladowania. Autorytet ten sprawia, że moje życie jest (dla mnie) spójne i celowe²⁷.

Maciej Iłowiecki na pytanie „co stwarza autorytet”? - odpowiada – „całe życie człowieka”. Autorytetu w społeczeństwie nie „czyni” ani pochodzenie, ani wykształcenie, pełnione urzędy czy role społeczne²⁸. Być autorytetem, to być za autorytet uznanym; to „uznanie” wynika z obiektywnych cech, które urzeczywistniają się w danej osobie w stopniu nadprzeciętnym. Pojęcie autorytetu implikuje więc „moment wartości”: prawdę (ktoś mówi prawdą i nią żyje) i odpowiedzialność (odpowiedzialność za głoszoną prawdę; sąd autorytetu jest autonomiczny-niezależny,

²⁴ Zob. M. Iłowiecki, *Strażnicy, żeglarze i błazny*, s. 68-70. Medioznawca konstatuje, iż w Polsce (po 1989 r.) wielu – rzeczywiście zasłużonych w zmaganiach z komunizmem – „roztrwonilo” swój autorytet służąc doraźnym interesom nowych elit.

²⁵ Zob. tamże, s. 72 n.

²⁶ J. Mizińska, *Autorytet: przywódca czy przewodnik?*, s. 215.

²⁷ Zob. J. Wojtysiak, *Autorytet: kto i dla jak wielu?*, s. 190 n.

²⁸ Zob. M. Iłowiecki, *Strażnicy, żeglarze i błazny*, s. 65.

wolny od mody, doraźnej korzyści, oczekiwań, poklasku, presji środowiska)²⁹. W autorytecie moralnym ma miejsce ścisłe zespolenie wartości moralnych i osobowości. Daje to takiej osobie szczególną „siłę” promieniowania. Obcowanie z autorytetem moralnym fascynuje, pociąga, on staje się dla mnie punktem odniesienia, oparciem, a także „pomocą”: w orbicie takiej osoby (autorytetu moralnego) człowiek rośnie w swym człowieczeństwie. Przykładem jest np. Jan Paweł II³⁰; czy – aczkolwiek w innej skali - zmarły dwa miesiące temu o. Jan Góra OP. Sporo na ten temat mogliby pewnie powiedzieć ludzie, obcujący z naszym puckim „lokalnym” autorytetem, ks. dr Janem Kaczkowskim³¹. Władysław Stróżewski zwraca uwagę, że w odróżnieniu od tzw. autorytetów fachowych, profesjonalnych, specjalistycznych (sport, polityka, medycyna, ekonomia, świat artystyczny) autorytetem osobowym (moralnym) nie można być „częściowo”, w jakimś zakresie. Kto skłamał jest kłamcą, kto zdradził, jest zdrajcą. Unicestwienie szlachetności przez czyn podły pociąga za sobą zniszczenie całej struktury moralnej człowieka; a więc utraty „autorytetu moralnego”³². Zasadniczym warunkiem autorytetu jest bycie w prawdzie; dlatego można zasadnie mówić o świętości w kontekście autorytetu prawdziwego, bo urzeczywistnionego w wierności Prawdzie (Chrystusowi). Bardzo pomocna w rozumieniu kim są (i zawsze były) autorytety, jest analogia, użyta przez Macieja Iłowieckiego. Autorytet jest „strażnikiem”: wartości, tradycji, obrońcą zasad moralnych i prawego stylu życia. On jest też „żeglarzem”: przeciera nowe szlaki, „wymyśla” – proponuje nowe wyzwania i ideały. On wreszcie jest „świadkiem”: trwa w tym, co słuszne, dobre, prawdziwe, a sprzeciwia się złu, nie zgadza się na kłamstwo, niesprawiedliwość; jest jak „znak, któremu sprzeciwiać się będą”. Te trzy rzeczy muszą się złączyć w prawdziwym autorytecie, by mógł stać się wzorem. Niezbędna jest rzecz jeszcze jedna: akceptacja społeczna, uwarunkowana faktem, że ktoś „jest znany”³³!

²⁹ Zob. W. Stróżewski, *Mała fenomenologia autorytetu*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 32 n.

³⁰ Zob. K. Olbrycht, *Jan Paweł II jako autorytet wychowawczy. Autorytet i jego miejsce we współczesnej kulturze*, s. 101 n.

³¹ Jest doktorem teologii moralnej i specjalistą z bioetyki. Po święceniach w roku 2002 został wikariuszem w Parafii pw. św. Piotra i Pawła w Pucku. Od 2004 r. zorganizował Puckie Hospicjum Domowe, zaś w 2006 rozpoczął budowę hospicjum stacjonarnego. Po jego wybudowaniu pełni funkcję animatora ruchu hospicyjnego w regionie, dyrektora i duszpasterza Puckiego Hospicjum. W 2012 zdiagnozowano u niego raka mózgu; mimo to z ogromną determinacją służy cierpiącym, niestrudzenie głosząc Słowo Boże i organizując hospicyjny wolontariat. Ukazały się dwie książki-wywiady z ks. Janem Kaczkowskim, które stały się w Polsce bestsellerami. Zob. *Szalu nie ma, jest rak. Z ks. Janem Kaczkowskim rozmawia Katarzyna Jabłońska*, Warszawa 2013; J. Kaczkowski – P. Żyłka, *Życie na pełnej petardzie, czyli wiara, połędwica i miłość*, Kraków 2015.

³² Zob. W. Stróżewski, *Mała fenomenologia autorytetu*, s. 35.

³³ Zob. M. Iłowiecki, *Strażnicy, żeglarze i błazny*, s. 66-67.

5. Ks. Władysław Miegoń – prawdziwy patriota i świadek Prawdy

Kościół wywodzi miłość Ojczyzny z IV przykazania Dekalogu: Czcij ojca swego i matkę swoją³⁴. Ludziom, którzy przywykli do tego, że ich bezpieczeństwa i dobrobytu strzegą wyspecjalizowane, zawodowe służby (policja, wojsko), trudno zrozumieć całe pokolenia Polaków, które dla Ojczyzny gotowe były na ofiarę najwyższą – z własnego życia. Wtedy, w roku 1920, nad Wisłą prawie nikt nie myślał o ratowaniu własnej skóry, dobytku, komfortu. Młody kapłan, który idzie na ochotnika na wojnę z bolszewikami, „wyraża” i urzeczywistnia ideały, bliskie całemu ówczesnemu pokoleniu. Niejako „przy okazji” kapelan Miegoń staje się (zapewne wcale o tym nie deliberując) żywą syntezą polskiego patriotyzmu: połączenia katolickiej wiary z gotowością do służby Ojczyźnie³⁵. Ostatecznie bowiem „nikt nie ma większej miłości od tej, gdy kto życie oddaje za przyjaciół swoich”. Można „oddawać” życie w służbie codziennej, w życiu małżeńskim, rodzicielskim, duszpasterskim. Błogosławiony Władysław robił to jako gorliwy duszpasterz marynarzy w pierwszym w Aleksandrowie Kujawskim, a potem w Pucku. Zachowane opinie poświadczają, że był człowiekiem cichym i skromnym. Nie tylko spowiadał marynarzy, rozmawiał z nimi i odprawiał nabożeństwa. On – głosząc im katechezy i tzw. pogadanki o historii Polski – odkrywał przed nimi tajemnicę świętości: służba marynarska jest pełnieniem woli Bożej, czyli miłością czynu³⁶. Tę miłość realizował prowadząc kursy doształcające dla marynarzy (język polski, matematyka, historia, geografia). Od wiosny 1920 r. czynił to w Pucku, korzystając z kościoła św. Piotra i Pawła, ale także wygłaszając pogadanki o związkach Pomorza z Polską dla pucczan, w Swarzewie i Wiel-

³⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę !*, Katowice 1993, s. 280 n. Lubelski filozof zauważa, że wypracowana przez polski katolicyzm doktryna patriotyzmu nie ma sobie równej. W pojęciu patriotyzmu dostrzega cnotę podobną do cnoty religii, czyli miłość rodziców i wdzięczność oraz miłość do Boga, którego Ojczyzna jest narzędziem i którego chwałę głosi. Miłość Ojczyzny nie jest więc uczuciem, ale działaniem na jej rzecz wynikającym ze sprawiedliwości (niemal wszystko co w życiu ważne jej w Bogu zawdzięczamy). Dodatkowym jej motywem jest świadomość, że miłowanie Boga we wszystkim, co dobre i piękne winno się zaczynać – zgodnie z nauką o stopniach miłości (*ordo caritatis*) – od własnej Ojczyzny. I odwrotnie: akt zerwania z Ojczyzną przez kogoś, kto został ukształtowany i wykarmiony (duchowo, kulturowo) przez Polskę, trzeba uznać za etycznie fałszywy, czyli grzeszny. Jest niesprawiedliwością (nieuczciwością) i podłością, choć nie dającą się ująć w kategoriach prawnych.

³⁵ Warto dodać, że młody wikariusz diecezji sandomierskiej (święcenia 2 lutego 1915 r.) na pierwszą prośbę o skierowanie do duszpasterstwa wojskowego (28.11.1918 r.) otrzymał odpowiedź negatywną. Gdy za rok ją ponowił (od 5 lutego 1919 r. istniał już ordynariat polowy), zgodę otrzymał. 1 grudnia 1919 r. jako kapelan wojskowy otrzymał stopień kapitana i skierowanie do I Batalionu Morskiego. Zob. D. Nawrot, *Ks. kmdr ppor. Władysław Miegoń – pierwszy marynarz na ołtarzach*, s. 11 n.

³⁶ J. Woroniecki (*Pełnia modlitwy*, Poznań 1982 s. 19 n.) stwierdza, że doskonałość chrześcijańska polega na miłości Boga. Ta zaś wyraża się dwojako: przez miłość aktualną (modlitwa) i habitualną (pełnienie woli Bożej). Jedna i druga forma powinny pozostawać ze sobą w harmonii. Gdy której zabraknie, trudno mówić o chrześcijańskiej doskonałości.

kiej Wsi. I powoli rósł jego autorytet. Gdy jednak Ojczyzna znalazła się „w potrzebie”, był gotów. Kiedy 6 lipca utworzono Pułk Morski, ks. kpt W. Miegoń stał się duszpasterzem trzech batalionów. Już 31 lipca ruszył z I Batalionem na front (okolice Łomży i Ostrołęki) z bolszewikami. Jego bohaterska epopeja wojenna ugruntowała legendę niezłomnego kapelana. Odnaczył się niezwykle odwagą, z bezprzykładnym poświęceniem posługiwał rannym i umierającym, imponował doskonałą jazdą konną i udziałem w wypadach zwiadowczych. W dramatycznych okolicznościach (batalion prawie 2 tygodnie był w odwrocie, okrążenie przez bolszewików) przejmował nawet dowództwo³⁷. Warto dodać, że takie zaangażowanie nijak nie kłóci się z nauczaniem katolickim, które nie tylko zaleca, ale nakazuje poświęcenie życia dla ojczyzny, jeśli zajdzie taka potrzeba. Co więcej, istnieje – jeśli inne środki zawiodą – powinność toczenia wojny w obronie zagrożonej ojczyzny³⁸. Ks. Miegoń szybko został „rozpoznany” jako autorytet i wzór osobowy (cnót żołnierskich, ludzkich i jednocześnie chrześcijańskich), gdy 5 czerwca 1921 r. w Toruniu marszałek Józef Piłsudski udekorował go Srebrnym Krzyżem Orderu „Virtuti Militari” i Krzyżem Walecznych. Po powrocie do Pucka (tworzyła się już flota Marynarki Wojennej) odwiedzał okręty, prowadząc modlitwy poranne i wieczorne. Kontynuował pracę kulturalno-oświatową, organizując m.in. teatr amatorski, kino oraz bibliotekę marynarską. Był inspiratorem utworzenia w Pucku Towarzystwa Kulturalno-Oświatowego „Bałtyk”³⁹. Gdy przeniesiono do Gdyni dowództwo floty (wybudowano port wojenny w Oksywiu), z dniem 8 lipca 1926 r. ks. W. Miegoń został proboszczem utworzonej tam parafii wojskowej⁴⁰. Od 5 listopada 1928 r. do 1 stycznia 1934 r. służył wojsku i studiował (prawo kanoniczne w KUL) w Lublinie. Epizod ten ma związek z jego umiłowaniem prawdy; krytykując zamach majowy w 1926 r.

³⁷ Zob. D. Nawrot, *Ks. kmr ppor. Władysław Miegoń – pierwszy marynarz na ołtarzach* s. 14 n. Jego postawa była powszechnie uznawana za „tworzywo” w podtrzymywaniu ducha bojowego marynarzy. O zaciętości walk świadczy stan osobowy batalionu po Bitwie Warszawskiej; gdy 25 sierpnia 1920 r. został wycofany z frontu, liczył 42% stanu osobowego sprzed walk. Ks. Miegoń znalazł się w szpitalu w Toruniu, lecząc rany.

³⁸ Zob. M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, s. 292 n. Autor podkreśla, że aplikowanie Jezusowego Kazania na Górze do sytuacji wojny jest nonsensem; w wojnie obronnej (sprawiedliwej) nie chodzi bowiem o dobro własne, ale cudze.

³⁹ Jak zauważa M.A. Krąpiec (*O ludzką politykę!*, s. 289 n.) cnota patriotyzmu – jak każda inna moralna sprawność – implikuje jej rozwijanie: w sobie i w innych. Jest więc elementem dążenia do chrześcijańskiej doskonałości. Integralną częścią wysiłku rozwijania cnoty patriotyzmu jest obowiązek samowychowania narodowego, poprzez poznawanie, rozwijanie i ukochanie rodzimej kultury, wiedzy o ojczyźnie i „ojczystego charakteru”. Jak widzimy, ks. Miegoń właśnie tak rozumiał swą kapłańską misję w Wojsku Polskim.

⁴⁰ Zob. D. Nawrot, *Ks. kmr ppor. Władysław Miegoń – pierwszy marynarz na ołtarzach* s. 18 n. Pierwszym kościołem garnizonowym (od 8 sierpnia 1924) na Oksywiu był tamtejszy kościół parafialny św. Michała Archaniola. Ks. Miegoń odprawiał też Msze św. na okrętach, w sali gimnastycznej i bibliotece.

i organizując nabożeństwa za poległych, był wierny swemu sumieniu, choć zdawał sobie sprawę, jakie reperkusje może to pociągnąć⁴¹. Właśnie autorytet, jakim się cieszył w Marynarce Wojennej, sprawił, że po kilku latach (na żądanie kadry oficerskiej Marynarki) wrócił – awansowany na komandora podporucznika - do marynarczy. A pracował z niespożytą energią i zapałem; w Oksywiu zorganizował teatr, prowadził kursy dla podoficerów, założył kino, bibliotekę i marynarską orkiestrę smyczkową. Lubił dawać - większość pensji oficerskiej przeznaczał na wsparcie ubogich, studentów, żołnierzy, sierot. Mieszkał po spartańsku - łóżko, stół, kilka krzeseł. I budził zaufanie; pokornie zawsze salutował pierwszy. Nadzwyczajną aktywność duszpasterską i dobroć umiał połączyć ze zmysłem praktycznym. Dlatego w 1934 r. podjął budowę kościoła garnizonowego i utworzył cmentarz marynarski na Oksywiu⁴². Podczas wojny obronnej we wrześniu 1939 r. ks. kmdr Miegoń bohatersko służył żołnierzom Lądowej Obrony Wybrzeża i „swoim” marynarzom. Nosił rannych i opatrywał ich w Szpitalu Morskim, odprawiał nabożeństwa w kościele, przedzierał się na linię walki, by udzielić sakramentów umierającym i pokrzepić walczących⁴³. Po kapitulacji został w przepelnionym rannymi szpitalu. Niejako przy okazji ten Autorytet pyta nas o jakość naszej wiary; jej istotą jest bowiem zapatrzenie w Chrystusa. I taką z Nim wspólnotę, by On mógł w nas i przez nas „dawać życie”. Niebawem miał się dopełnić finał drogi wpatrzonego w Chrystusa Kapelana. Dwa tygodnie później – zgodnie z konwencją genewską – został zwolniony z niewoli i otrzymał dokument gwarantujący mu nietykalność. Nie skorzystał z niego, wolał zostać z marynarzami w niewoli. 2 października 1939 r. pożegnał się z siostrą Marią (mieszkała na Grabówku) i na okręcie „Wilhelm Gustloff” dotarł do Flensburga, a potem do Szlezwik-Holsztynu. W jenieckim obozie opiekował się ok. 2,5 tysiącami rannych jeńców. Administracja niemiecka, widząc jego „destrukcyjny” wpływ na żołnierzy, traktowała go brutalnie. 5 listopada odprawił „nielegalną” Mszę św., zakończoną hymnem „Boże coś Polskę”. W grudniu został odesłany do oflagu w Rotenburgu k. Fuldy, gdzie Niemcy zesłali wszystkich polskich kapelanów wojskowych, by 18 kwietnia 1940 znaleźć się w obozie koncentracyjnym w Buchenwaldzie. Pozbawieni wszystkich praw oficerskich, zostali 7 lipca 1942 r. przewiezieni do Dachau. Wycieńczony głodem, torturami i chorobą ks. Miegoń oddał ducha 15 października 1942 r., a jego ciało spopielono w obozowym krematorium⁴⁴. W ten sposób upodobnił się całkowicie do Mistrza, Jezusa Chrystusa. Czyniąc przez całe

⁴¹ *Tamże*, s. 21 n.

⁴² Konsekracji kościoła dokonał 1 lipca 1939 r. bp połowy Józef Gawlina. Zob. *tamże*, s. 24 n.

⁴³ Trzeba zaznaczyć, że kilkanaście tysięcy Polaków do 19 września stawiało kilkakrotnie silniejszym siłom niemieckim bohaterski, krwawo okupiony opór, tracąc ok. 30% (zabici i ranni) stanu wyjściowego. Aktywność „kapelana nieustraszonego” musiała mieć istotny wpływ na wysokie morale obrońców Oksywiu. Zob. *tamże*, s. 25.

⁴⁴ W Buchenwaldzie ks. Miegoń otrzymał nr 1140, zaś w Dachau 21223.

swe świadome życie dar z samego siebie, dopełnił tego daru składając ofiarę z życia. To bowiem jest esencją chrześcijańskiego powołania i specyfiką naszej wiary. Skoro jesteśmy Bożymi stworzeniami, nie możemy się „zrealizować” inaczej, jak tylko poprzez naśladowanie Go w Jego miłości. Właśnie fakt pochodzenia od osobowego Boga, który jest miłością, jest podstawą cechy naszego bytowania, którą jest „dar z siebie”. Jan Paweł w *Centesimus annus* (nr 41) stwierdza: *człowiek staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z samego siebie; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej „zdolności transcendencji” osoby ludzkiej [...]. Będąc osobą, może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć.*

Warto dodać, że chrześcijańskie męczeństwo już w pismach Nowego Testamentu nawiązywało do „męczeństwa Chrystusa”⁴⁵. Dlatego diakon Szczepan umiera wedle Jezusowego „scenariusza” (Dz 7,60), a w II wieku Hegezyp, opisując śmierć apostoła Jakuba, Brata Pańskiego, dobijanego kamieniami po strąceniu z narożnika świątyni zaznacza, że modlił się za swych morderców⁴⁶. Trzeba przypomnieć zasadnicze idee chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa. Ma ono wymiar chrystocentryczny (bardzo ścisły związek między „idealnym Męczennikiem” czyli Chrystusem, a człowiekiem, którym dla Niego i w Nim oddaje dobrowolnie własne życie, odzwierciedlając „styl” śmierci Zbawiciela); męczeństwo jest chrztem krwi: nazywano je w starożytności „drugim chrztem”, który wprost otwiera drogę do chwały. Męczennicy wolni od wszelkiego grzechu „wchodzą” w pełną komunię z uwielbionym Chrystusem w niebie. Męczeństwo jest znakiem eschatycznej nadziei; przez wieki przesładowców i świadków zdumiewa niezachwiana pewność zbawienia i zwycięstwa, z jaką świadkowie wiary oddawali życie dla Chrystusa i Jego sprawy. Męczeństwo ma też wymiar eklezjalny; ono dokonuje się w komunii Ciała Chrystusowego (Kościoła), tworzy Kościół i go ożywia. Jest niesłychanie „mocną” katechezą dla wszystkich, którzy w nie wnikają, a przez rzeczywistość *communio sanctorum* (świętych obcowanie) wierni szukają u męczenników wstawiennictwa. Męczennicy stanowią „żywy wzór” osobowy dla kolejnych pokoleń chrześcijańskich; w pełny sposób odpowiedzieli bowiem na powołanie do życia Ewangelią⁴⁷. Po Vaticanum II podkreśla się też ekumenię sprawianą przez Chrystusowych męczenników. Gdziekolwiek bowiem chrześcijanin oddaje życie za Chrystusa, „przekracza” on granice własnego

⁴⁵ Chrystus nie „naraża się” na śmierć, nie szuka jej jak bohaterowie starożytności. Nie „udowadnia” przesładowcom swej wyższości moralnej (jak Sokrates), nikogo nie przekonuje do swej niezłomności. Jego ukrzyżowanie dowodzi, że nawet na krzyżu (skazańcy zwykle przeklinali swoje życie, albo wykrzykiwali nienawiść do wrogów) możliwa jest miłość. On przebacza wrogom, modli się za nich, łotra kieruje ku wiecznemu życiu. Por. J. Salij, *Świadkowie Boga. O sensie i wartości cierpienia*, Kraków 2001 s. 21 n.

⁴⁶ Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Poznań 1924 2,23,16-18.

⁴⁷ Zob. I. Werbiński, *Duszpasterski wymiar męczeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” Z. 2-3(549-550), T. 135/2000 s. 217-226.

Kościola czy wyznania⁴⁸.

Aby w Kościele można było uznać męczeństwo, musi ono spełniać kilka warunków:

1. Musi być ono (za św. Augustynem) związane, motywowane miłością.
2. Tylko moc i łaska Boża może człowieka uzdolnić do męczeństwa, czyli przejścia przez śmierć na podobieństwo Chrystusa. Towarzyszyło temu przekonanie, że *Christus in martyre est*: Chrystus jest obecny i działa w męczenniku.
3. By moc Boża mogła ogarnąć męczennika i w nim zwyciężyć, konieczna jest pomoc Kościoła; gorąca modlitwa wspólnoty. Idąc na śmierć o taką modlitwę prosił (ok. 108 r.) Ignacy z Antiochii. Męczeństwo jest więc darem od Boga, a nie wyjątkowym „bohaterstwem” człowieka, który niczego się nie lęka.
4. Chrześcijańskiemu męczeństwu towarzyszy zawsze intensywna wiara w życie wieczne; „namacalna” pewność spotkania z Chrystusem w chwale. Zabraniano jednak i ostro zwalczano dążenie do męczeństwa czyli jego prowokowanie⁴⁹.

Nie ulega wątpliwości, że w tę odwieczną „filozofię męczeństwa” wpisuje się kmdr Władysław Miegoń. Autorytet czyli świadek Prawdy, człowiek ufnej, mocnej wiary – aż do utożsamienia się z Chrystusem w Jego męce - i bezgranicznej miłości do człowieka. Warto się z Błogosławionym zaprzyjaźnić, by zrozumieć, że wielkość chrześcijańskiego powołania nie na bohaterstwie polega, lecz na wytrwałej współpracy z Jezusem Chrystusem.

Literatura:

- Bloom, A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, Poznań 2012.
- Chlewiński, Z., *Kryzys autorytetu?*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 160-167.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Poznań 1924.
- Góra, J., *Od kultury winy do kultury wstydu. Młodzi wobec autorytetów*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 144-149.
- Hartman, J., *Godne, bo wygodne*, „Tygodnik Powszechny” 12(3219) 12 marca 2011, s. 14-15.
- Iłowiecki, M., *Strażnicy, żeglarze i blazny. Autorytety i media*, „Ethos” 1(37)1997 s. 64-73.
- Jan Paweł II, *List apostołski „Salvifici doloris”*, Citta del Vaticano 1984.

⁴⁸ Zob. R. Małecki, Istotne elementy teologii męczeństwa, „Ateneum Kapłańskie” Z. 2-3(549-550), T. 135/2000 s. 204-216

⁴⁹ Zob. J. Salij, *Świadkowie Boga* s. 24 n. Autor dodaje, że pierwsi chrześcijanie jasno wyrażali swe non possumus w dwu kwestiach: na pytanie, czy wierzą w Chrystusa oraz w sprawie uczestnictwa w kulcie pogańskim.

- Jaworski, Z., *Błogosławiony ks. kmr ppor. Władysław Miegoń Patron Wojska Polskiego*, w: *Puck w latach dwudziestych XX wieku. Materiały z sesji towarzyszącej obchodom 81. rocznicy Zaślubin Polski z Morzem, Puck, 09 lutego 2001*, Puck 2001, s. 28-42.
- Kaczkowski, J., Żyłka P., *Życie na pełnej petardzie, czyli wiara, polędwica i miłość*, Kraków 2015.
- Krapiec, M.A., *O ludzką politykę!*, Katowice 1993.
- Małecki, R., *Istotne elementy teologii męczeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 2-3(549-550)/135 (2000), s. 204-216.
- Maritain, J., *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, Lublin 2001.
- Mizińska, J., *Autorytet: przywódca czy przewodnik?*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 210-218.
- Nawrot, D., *Ks. kmr ppor. Władysław Miegoń – pierwszy marynarz na ołtarzach*, w: *Błogosławiony ks. komandor ppor. Władysław Miegoń. Materiały z sesji towarzyszącej obchodom 80. rocznicy Zaślubin Polski z Morzem Puck, 3 lutego 2000*, red. D. Duda (i in.), Puck 2000, s. 8-29.
- Nawrot, D., *Ksiądz Kapelan Władysław Miegoń i jego działalność wychowawcza w Polskiej Marynarce Wojennej*, w: *Puck w latach dwudziestych XX wieku. Materiały z sesji towarzyszącej obchodom 81. rocznicy Zaślubin Polski z Morzem, Puck, 09 lutego 2001*, Puck 2001, s. 43-55;
- Olbrycht, K., *Jan Paweł II jako autorytet wychowawczy. Autorytet i jego miejsce we współczesnej kulturze*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 101-110.
- Pasierb, J.S., *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983.
- Petry-Mroczkowska, J., *Autorytet czy autonomia – perspektywa amerykańska*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 201-209.
- Salij, J., *Świadkowie Boga. O sensie i wartości cierpienia*, Kraków 2001.
- Stróżewski, W., *Mała fenomenologia autorytetu*, w: „Ethos” 1/37 (1997), s. 32-35.
- Szału nie ma, jest rak. Z ks. Janem Kaczkowskim rozmawia Katarzyna Jabłońska*, Warszawa 2013.
- Szostek, A., *Prawda i dialog: między relatywizmem a pluralizmem*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 50-63.
- Szostek, A., *Autorytet czy wartości?*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18-21 września 2001*, Lublin 2001, s. 745-784.
- Tarasiewicz, P., *Pseudoautorytet zdemaskowany*, w: *Rola autorytetu w kulturze*, „Człowiek w kulturze” 22(2011/2012) Lublin 2011/2012, s. 101-114.
- Weigel, G., *Odwaga bycia katolikiem. Kryzys, reforma i przyszłość Kościoła*, Kraków 2004.
- Werbiński, I., *Duszpasterski wymiar męczeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 2-3(549-550)/135 (2000), s. 217-226.
- Wojtyła, K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.
- Wojtysiak, J., *Autorytet: kto i dla jak wielu?*, „Ethos” 1/37 (1997), s. 190-192.
- Woroniecki, J., *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982.
- Wroczyński, K., *Autorytet*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 427.

Does Postmodernity Need Authority Figures? Blessed Father Cmdr Władysław Miegoń and his Message

Summary: Nowadays authority and its crisis are much debated. The crisis of authority refers mostly to institutions based on tradition such as the Church, family, school or state, but due to rapid social transformations it concerns also authority figures. Over the centuries European culture has been imbued with ideals, particularly in the form of religious figures such as Christ, Virgin Mary or saints who were publicly admired, worshipped and above all imitated. Nowadays in order to develop and grow in humanness a man needs real, namely moral, authority figures. It is increasingly difficult to find them, however, as popular culture promotes a “new” and, to a great extent, artificial and false group of “authority figures.” They are artists, journalists or sports personalities presented as authorities in all respects. However, their greatness is not rooted in the truth of humanness but in the fact that they are well-known and admired thanks to electronic media. Cmdr Władysław Miegoń, the chaplain of the Polish navy in 1919-1942, is an authority figure *sui generis*. He served his soldiers with great devotion and in testing times he gave his life as the most beautiful testimony. His incredibly active life dedicated to Christ through priesthood might be the measure of true greatness also for contemporary people.

Keywords: authority figure, Władysław Miegoń, holiness

KS. PIOTR ROSZAK

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń
Universidad de Navarra
Pamplona

Chrześcijaństwo i jego *ethos* z perspektywy dialogu ks. J. Sadzika i Cz. Miłosza

Streszczenie: Refleksja nad miejscem chrześcijaństwa we współczesnym świecie jest jednym z wiodącym tematów obecnych filozoficznych debat. Skupia niczym w soczewce kluczowe dla teologii kwestie i rozwija w szczególny sposób eklezjologiczne terminy. W niniejszym artykule zostały poddane analizie teologiczno-filozoficzne wątki rozmowy ks. Józefa Sadzika SAC, założyciela Centrum Dialogu w Paryżu – instytucji zasłużonej dla polskiego życia intelektualnego na emigracji, w tym również dla teologii katolickiej – z Czesławem Miłozsem. W ten sposób zostaną przybliżone poglądy zwłaszcza ks. Józefa Sadzika i jego wizja teologii kultury, którą wyraził w swoich publikacjach, od doktoratu poświęconego estetyce Heideggera (jednej z pierwszych na świecie na ten temat) po eseje filozoficzno-teologiczne, które zamieścił w tłumaczeniach Cz. Miłosza ksiąg biblijnych, będąc ich inspiratorem.

Słowa kluczowe: Katolickość, dialog, teologia biblijna, Akwinata, teologia kultury, Heidegger

„ja zawsze miałem takie do tomizmu ciągoty”

/Czesław Miłosz w rozmowie z ks. Józefem Sadzikiem/

Średniowiecze wykształciło jedno z ciekawych i pożytecznych narzędzi interpretacyjnych – krótki komentarz do ważnych kulturowo tekstów, zwany po łacinie *glossa*. Były to uwagi do odczytywanego tekstu, zapisywane na marginesie (*glossa marginalia*) lub między liniami (*glossa interlinearia*), które stanowiły jeden z istotnych postulatów hermeneutyki średniowiecznej¹. Chciałbym w taki właśnie sposób, *per modum glossae*, podjąć się lektury rozmowy ks. Józefa Sadzika z Czesławem Miłozsem, starając się wydobyć najważniejsze myśli dotyczące obecności chrześcijaństwa i jego intelektualnej roli, jaką odegrało w historii kultury. Nie zamierzam wtrącać się w rozmowę tych znamienitych osób, a jedynie niczym w zwolnionym tempie (na zasadzie „stop-klatki”) zwrócić uwagę na inspirujące wątki, które nie straciły nic ze swej aktualności, choć rozmowa była prowadzona ponad 35 lat temu

¹ Por. U. Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, Washington 2010, s. 45.

w Paryżu, w siedzibie „Centre du Dialogue” przy rue Surcouf².

Mam wrażenie, że była to rozmowa, która metodą odkrywkową cierpliwie próbowała pokazać pokłady sensu drzemiące w chrześcijaństwie, unikając przy tym dwóch skrajności: ideologicznego zacietrzewienia i jednowymiarowości, która banalizuje i upraszcza to, co wymaga pogłębienia. Nie toczyli jej oponenti, którzy chcieli odnieść zwycięstwo w potyczce intelektualnej, raczej można mówić o dwóch odmiennych perspektywach, które w konwersacji spotykają się w ważnych punktach refleksji. Dostrajają się wzajemnie, niczym wzrok do dalekich obiektów, aby z całą wyrazistością objąć ważny przedmiot dociekań.

Dla paryskich rozmówców, reprezentujących dwa odmienne środowiska: literackie i filozoficzno-teologiczne, wielowiekowe trwanie chrześcijaństwa nie jest jedynie fenomenem socjologicznym, ale siły jego trwałości doszukują się *ad intra*. Są to pytania, w które obfituje cały wiek XX, a wyrażały je całkowicie odmienne środowiska intelektualne (od F. Nietzschego po K. Adama): jaka siła tkwi w chrześcijaństwie, czy ma coś do zaproponowania czasom, w których dokonuje się prze wartościowanie dotychczas traktowanych za niewzruszone wartości; czy chrześcijaństwo pozostanie na obrzeżach, czy też jednak w centrum toczących się w świecie debat³; czy jak chcieli niektórzy (np. G. Overbeck) jego istotą jest ucieczka i negacja świata, czy też afirmacja rzeczywistości ziemskich. Rozważania o „istocie” chrześcijaństwa pomagają odkryć jego zadanie, specyficzny *ethos* pracy intelektualnej. Miłosz i Sadzik wpisują się swoim dialogiem właśnie w ten obszar namysłu, który z różnym natężeniem trwa do dziś⁴.

Próbując przedstawić rozmówców trzeba podkreślić, że ks. Sadzik przygotował rozprawę doktorską na temat estetyki Martina Heideggera, która wycisnęła ślad na jego widzeniu sztuki, a zwłaszcza poezji. Pozostawał więc w orbicie tych spraw, które polaryzowały uwagę intelektualną jego czasów i dynamika rozmowy z Miłoszem pokazuje go od strony myśliciela otwartego, który nie lęka się szukać prawdy w najmniej spodziewanym miejscu. W jakimś sensie jego projekt nadal pozostaje „otwartym”, nie tylko w znaczeniu niedokończonego dzieła, zatrzymanego w połowie drogi (a właściwie u jej początku), ale przede wszystkim w sensie – nazwijmy go – formalnym. Chodzi o otwarcie pod najszerszym z możliwych kątów, wspólne pełnym pasji poszukiwaczom prawdy, wyraz katolickości myślenia tak charakterystycznego dla wielkich scholastyków, a przekładające się w praktyce na przekonanie, że nie warto żałować czasu na myślenie i że wszystkie wielkie filozofie żyją w specyficznej ‘osmozie’, a więc w permanentnym przenikaniu się. Przypomina to może

² W rozważaniach opieram się na zapisie tej rozmowy dokonanej przez ks. Marka Wittbrota SAC, a zamieszczonej pod tytułem „Obecność chrześcijaństwa” w internetowym czasopiśmie „Recogito”, wrzesień-październik 2004 (http://www.recogito.pologne.net/recogito_30/znaki1.htm) [10.02.2015].

³ R. Woźniak, *Zapomniane chrześcijaństwo: o zadaniu teologii fundamentalnej w kontekście „wieku świeckiego”*, w *U źródeł pamięci. O zapominaniu w historii, teologii i literaturze*, red. P. Roszak, Toruń 2013, s. 39-53.

⁴ A. Kelly, *Refreshing Experience: The Christ-event as Fact, Classic and Phenomenon*, „Irish Theological Quarterly” 4 (2012), s. 335-348.

‘palimpsest’, dobrze znany biblistom i badaczom dawnych zwojów czy papirusów, który jest rękopisem zapisanym na zastosowanym wcześniej materiale. Przebijają dawne litery i całe zdania, na których wybrzmiewa już nowa treść.

1. Katolickość jako kryterium i zadanie

Nie ulega wątpliwości, że w rozmowie Miłosza i Sadzika istotnym wątkiem jest diagnoza sytuacji Kościoła. Miłosz prowadzi ją z perspektywy biograficznej, opowiadając o swoich relacjach z Kościołem, zwłaszcza w osobie prefektów uczących go przed wojną katechezy w szkole. Wątek ten podejmuje ks. Sadzik i przenosi na szerszy horyzont filozoficzny: przedstawia go w perspektywie odpowiedzi na pytanie, dlaczego jest w Kościele, co w nim odnalazł, co nie pozwala mu od niego odejść. To katolickość, która jest otwarciem (myślenia) programowym na wszystko, nie redukowaniem i zamykaniem, gnostyckim przekonaniem, że szczęśliwie należę do grona nielicznych zbawionych. Katolickość to taki mianownik, który obejmie całość i nie zadowoli się fragmentem. To formuła, która przekonuje, że zmieścimy się wszyscy, że istotą misji Kościoła jest włączanie kolejnych ludów i epok w dynamikę zbawienia. Nie na darmo Ewangelia rozbrzmiewa obrazami, w których królestwo Boże jest porównywane do rzeczy niepozornych, ale pełnych dynamiki wzrastania, jak choćby drożdże czy ziarno gorczycy.

Myśl ks. Sadzika wpisuje się w recepcję idei Soboru Watykańskiego II, które dokonywało się na świecie i rozsadzało dotychczasowe myślenie o Kościele w pryzmacie oblężonej twierdzy, zamkniętego wieczernika (szczególnie akcentował te zmiany perspektywy H. Urs von Balthasar⁵). Soborowe „principium” katolickości, które stanowi oś myślenia Vaticanum II to umiejętność integracji tego, co prawdziwe ludzkie w Kościele⁶. To zyskanie spojrzenia pod najlepszym kątem na sprawy świata, postawa otwartości na to, co przychodzi od innych i w Kościele zyskuje przyjazne echo. Katolickość tak rozumiana przez Sadzika nie jest imperialnym przekonaniem, że nas jest najwięcej, nie jest wiarą w magię socjologicznych wyników, lecz pokornym przeświadczeniem o szerokości myślenia, nowych jego torach, o wartości poświęcenia czasu na to, co nierozstrzygalne, a co nieustannie zapytuje człowieka.

Znamienne, że gdy w pewnym momencie rozmowy ks. Sadzik stara się sformułować definicję Kościoła, to dla niego najważniejszym jej elementem jest właśnie katolickość, czyli powszechność. Wyraźnie irytuje go takie postrzeganie Kościoła, które chciałoby go opisywać w kategoriach stronnictwa politycznego czy ideologii grupy: uniwersalizm stanowi *conditio sine qua non* Kościoła. To dlatego każdy autentyczny przejaw sztuki i tworzenia znajduje w Kościele swoją ojczyznę, a jeśli przyznawanie się do Kościoła wśród ludzi wielkich nie ma miejsca współcześnie, to być może – diagnozuje Sadzik – jest to efekt postrzegania go jako getta czy zamkniętego bastionu lub po prostu „jednej z wielu propozycji”. O tym świadczyło-

⁵ H.U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, Kraków 1998.

⁶ J.R. Villar, *Dimensión ecuménica del Vaticano II*, „Scripta Teológica” 1 (2014), s. 91-102.

by posiadanie przez Watykan, jak wspomina paryski pallotyn, własnego pawilonu na targach Expo (co szczególnie go zabolalo, bo zdradzało eklezjologię, pod którą by się nie podpisał): prawdziwa świadomość eklezjalności nie może się zgodzić na taką „konkurencję”. Niestety, jak uczy historia teologii, takie myślenie konkurencyjne (tak widoczne w micie prometejskim) często jak wirus zatruwało prawdziwą refleksję o Bogu, który jak świadczy o tym samo Wcielenie (i dogmat chalcedoński!) nie musi wybierać jednego kosztem drugiego (być człowiekiem i nie być Bogiem). Dlatego Kościół musi ogarniać wszystko, co prawdziwie ludzkie i dotknięte łaską: do tego ma aspirować, nawet wówczas, gdy tworzy struktury pozornie zamknięte, zawężone do terytorium (np. parafia). Prawdziwe eklezjologiczne *credo* Sadzika wyraża się w słowach wartych szerszego przytoczenia:

„nie jest możliwa uniwersalność większa niż uniwersalność Kościoła. Nawet do tego stopnia, że jeżeli bym się przekonał, że istnieje inna uniwersalność, głębsza, bardziej podstawowa, na przykład uniwersalność kultury czy uniwersalność doświadczenia ludzkiego, to wtedy nie wierzę w Kościół (...) Po prostu w żaden sposób nie mogę wyobrazić sobie Kościoła (...) jako czegoś, co nie ogarnia absolutnie wszystkiego, co jest ludzkie, co jest podniesione przez łaskę do stanu świętości”⁷.

Z pełnych emocji słów ks. Sadzika wyłania się przekonanie, że uniwersalność Kościoła to nie totalitaryzm (choć pokusy tej maści, niczym fale, nieraz starały się zachwiać łodzią Kościoła), bo wiara z samej swej definicji jest antyideologiczna⁸, ale pragnienie, aby wpisać Kościół – jak tego chciał Sobór – w centrum tego, co bliższe człowiekowi, radości i nadzieje jego bytu⁹. Kościół nie może stać z boku, widzieć siebie w izolacji czy oddzieleniu, jeśli jego naturą jest tak pojmowana katolickość. Kościół nie może porzucić człowieka, rozczarować się nim – choć zapewne taka pokusa nie raz musiała się pojawić po zakończeniu krwawej II wojny światowej, lecz sobór potwierdził, że bycie przy człowieku i ludzkości jest powołaniem Kościoła. Nie chodzi jednak o budowanie wizji abstrakcyjnej, ale przełożenie katolickości na postawę, używając Sadzikowego określenia, „napięcia ku największej sprawie”¹⁰. Nie chodziło mu przy tym o skupienie tylko na jednym kierunku, ale ciężenie ku temu, co najistotniejsze, bez czego wszystko inne blednie. Chodzi o pewną „gonitwę”, w którą zaangażowane są wszystkie wymiary egzystencji. Skala katolickości nie oznacza więc rozwodnienia wszystkiego i wrzucania do jednego worka, ale wysiłek oceny wartości i odczucia sensu. Jednocześnie chodzi o umiejętności posługiwania się takim językiem (bez względu na to, czy to będzie muzyka, kolor, rzeźba, farba etc.), który dotrze do człowieka.

A Bóg mówi wieloma językami, Pięćdziesiątnica to pokazuje i dla ks. Sadzika to ona przekłada się na prawdziwie rozumianą katolickość myślenia. To nie jest

⁷ M. Wittbrot, *Obecność chrześcijaństwa*, s. 620.

⁸ J. Salij, *Wiara jako początek życia wiecznego*, „Teologia i Człowiek” 3 (2013), s. 67-76.

⁹ J. Perszon, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium – nowa „stara” eklezjologia*, w: *Studia soborowe. Historia i nauczania Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 371-384.

¹⁰ M. Wittbrot, *Obecność chrześcijaństwa*, s. 623.

przywiązanie do jednej metafizyki, ale umiejętność myślenia na tych współrzędnych kulturowych, które przychodzą. To dynamika inkarnacyjna, która wyraża się również w stawianiu wielkich pytań, które burzą spokój zastygłej pewności i otwierają na nowe. Przecież zadaniem chrześcijan jest przede wszystkim czynienie widzialnym Chrystusa, w kontekście konkretnego miejsca i czasu¹¹.

Refleksja o tym, co to znaczy „katolicki”, jak interpretować tę *nota Ecclesiae*, zdominowała teologię XX-wieczną, zwłaszcza w kontekście soboru. Rozprawiali o niej de Lubac, K. Adam, wpisują się w nią również rozmówcy paryscy. Istotę kwestii doskonale streszcza w pewnym momencie dialogu ks. Sadzik, gdy zauważa, że kluczowe jest zagadnienie „miejsca dla chrześcijaństwa” we współczesnym świecie i jego fundamentalnej aspiracji do uniwersalizmu. Czy da się go pogodzić z byciem mniejszością we współczesnym świecie? Pytanie dotyczy tego jak przeżywać tę uniwersalność, bez której nie ma Kościoła („jeżeli Kościół zrezygnuje z uniwersalizmu, przestaje być Kościołem, nie ma sensu”, s.592) w sytuacji radykalnie nowej. Nie chodzi o walkę o utracone pozycje, ale próbę diagnozy tego, co się dzieje, czy Kościół w obliczu przewrotów czy rewolucji technicznych skazany jest na bycie od teraz „diasporą”, choćby nawet twórczą, ale zawsze mniejszością? Kościół nie chce być taką ezoteryczną społecznością, która prowadzi dialog jedynie w swoim kręgu, gdyż inaczej sprzeniewierza się misji powszechnego głoszenia Dobrej Nowiny. Apologetyka, która mówi do swoich, posługuje się zużyтыми metaforami, przekonuje swoich – to nie jest droga ks. Sadzika. Dla niego teologia ciągle hartuje się w ogniu katolicyzmu, starając się ożywić, odrodzić symbole, metafory, obrazy, aby były zdolne poruszyć duchowy nerw czasów.

Przekonanie Miłosza, że „tylko prawda ma trwałe życie” bez wątpienia uruchamia wyobraźnię historyczną, ale i metafizyczną, bo przecież rozkład kłamstwa, jego wewnętrzne gnienie może trwać czasem nawet wiekami. Miałość wielu doktryn, które pociągały masy i w swym czasie uchodziły za kulturowe wyżyny, często nie jest dostrzegalna w życiu jednego pokolenia, ale ujawnia swe prawdziwe oblicze w szerszej perspektywie dziejowej. To wręcz pewien paradygmat zakorzeniania religijności w człowieku, który nie jest prostą krzywą wznoszącą się, ale „długotrwałym procesem”, jak powie Miłosz, polegającym na intelektualnym oczyszczeniu. Dlatego szybkie przechodzenie z analfabetyzmu (kulturowego) do obywatelstwa w świecie kultury w pierwszym etapie jest porzucaniem religijności (jak prognozuje Miłosz religijność dzieci żarliwych katolików meksykańskich pochodzących z pracy na roli właśnie taka może być), bo ta wymaga nieodczytywania wszystkiego na podstawowym poziomie wtajemniczenia w kulturę. Potrzebny jest kolejny krok, który trwa czasem bardzo długo. Dopiero w szerszej perspektywie następuje takie intelektualne pogłębienie, które staje się „materią” dla chrześcijaństwa i ukazuje pustkę doktryn, które panowały – czasem i wieki – nad umysłami. Rodząca się w ten sposób religijność intelektualistów, zauważa Miłosz, jest jednak „bezdomna”, niezakorzeniona

¹¹ S. Th., I-II, q.5, a.1, ad 1.: “Videtur tempus esse quasi adinventor vel bonus cooperatores (...). Homines autem per tempus ad ipsam perveniunt”.

w instytucjonalnych formach i realizuje się w postaci kultury namiastek, takich jak telewizja. Tu wydaje się, że ks. Sadzik odczytuje wielkie *signum temporis* Kościoła XX wieku, które nie dla wszystkich było tak czytelne.

Na czym więc polega katolickość dla Sadzika? Można zaryzykować stwierdzenie, że katolickość to dla niego specyficzna odpowiedzialność za kulturę. Z takim myśleniem współgra znana metafora José Ortegi y Gasseta, słynnego hiszpańskiego filozofa, który porównywał życie ludzkie do tonięcia (hiszp. *nafragio*), ale nie u-tonięcia. Człowiek tonący macha rękami, aby się utrzymać na powierzchni i właśnie owe machanie, aby się ocalić od grożącego popadnięcia w odmęty, jest jego zdaniem istotą kultury. To dynamika wznoszenia się ponad nicości: „człowiek musi nie posiadać nic wokół siebie, aby niczego nie mógł się złapać – wówczas ramiona zaczną się ruszać w zbawiennym geście”¹². Może dlatego trudno niektórym dostrzec w kulturze „coś więcej”, bo chcieliby wszystko przyporządkować do bezpośrednich skutków. Tymczasem kultura to właśnie szczelina, przez którą pada światło na zaułki egzystencji¹³.

2. Biblijne dramaty i wyobraźnia religijna

Myślę, że dobrze oddaje istotę pracy intelektualnej ks. Sadzika termin hermeneutyka, który stał się w XX wieku synonimem filozofii jako takiej¹⁴. To było wyzwanie i wspólny mianownik wielu przedsięwzięć, które rozwijał w pallotyńskim Centrum Dialogu przy rue de Sourcuf. A szukanie wspólnych mianowników to zadanie nie tylko matematyczne, lecz głęboko teologiczne. Chodzi bowiem o umiejętność wyjaśnienia chrześcijańskich aspiracji tak, aby stały się zrozumiałe dla człowieka współczesnego, o próbę przebicia się przez utarte schematy i przekonanie, że wszystko zostało już powiedziane. Dlatego pojawia się kwestia tłumaczeń i tych niezwykle oryginalnych, Sadzikowych wprowadzeń do Psalmów i Księgi Hioba. Przyjmuje w nich rolę hermeneuty, który jakby stawia sobie za cel przebudzenie uspiącej chrześcijańskiej wyobraźni, tak przyzwyczajonej – jak ostrzegał Jean Guilton – do tematów będących prawdziwym intelektualnym wyzwaniem, że niedostrzegającej już żadnego zdziwienia czy niezwykłości. Sadzik dotyka podstaw chrześcijańskiego bycia w świecie, które definiuje pojęcie „wiary”, tak trudne – paradoksalnie – do oddania właściwym słowem¹⁵. Być może są to dalekie echa doktorskiego namysłu nad Heideggerem, którego ostrzeżenia przed zapomnieniem o byciu nie pozostały u Sadzika bez odzewu („To Ty jesteś heideggerystą”, w pewnym momencie rozmowy tak powie o nim Cz. Miłosz). W myśli tego filozofa dostrzegał nową apologię sztuki

¹² J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. V, 122.

¹³ J.M. Cabiedas, *Julián Marías. El cristianismo como circunstancia del pensamiento*, „Revista Española de Teología” 1 (2014), s. 91-120.

¹⁴ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012.

¹⁵ J. Sadzik, *Prześlanie Hioba*, w: *Księga Hioba*, tł. z hebrajskiego Cz. Miłosz, Paris 1980, s. 12: „Doprawdy, sytuacja paradoksalna: nie móc znaleźć słownego odpowiednika na oddanie tego, co jest kośćcem całej Biblii”.

jako ujawnienia prawdy, czyli otwartości bytu. A przy tym nowość polega na nowej harmonizacji i skupieniu na tym „prześwicie bytu”, który Heidegger rozumiał jako egzystencję człowieka i który tak znamionuje historie bohaterów biblijnych.

Jak wiadomo to właśnie ks. Józef Sazdik był inspiracją dla przekładów kilku ksiąg biblijnych, których podjął się Miłosz. Ks. Sazdik był świadomy wielkiego wysiłku, jaki podejmowali benedyktyni tynieccy w tamtym czasie, prowadząc szerokie prace nad nowym tłumaczeniem Biblii. Jednak w jego uznaniu potrzebny był ktoś na miarę Cz. Miłosza, kto odda uniwersalne prawdy Pisma Świętego językiem na wskroś nowoczesnym, pięknym, a przy tym nie roniącym niczego ze znaczenia. Tak właśnie zrodził się pomysł tłumaczeń wybranych ksiąg biblijnych – od Ewangelii św. Marka, przez Hioba, Psalmi – który realizował z wielkim zapalem Cz. Miłosz. To zaproszenie Sazdikowe trafiło w szczególnym, dramatycznym momencie jego życia: choroby jego żony i syna. Jak wiadomo z przekazów, obaj wytrwale nad nimi pracowali, zwłaszcza gdy precyzyjnie zgłębiano znaczenie oryginalnych hebrajskich i greckich znaczeń słów. Sazdik był nie tylko zaznajomiony z najnowszymi osiągnięciami egzegezy swego czasu (a pamiętajmy, że to niezwykle rozkwit biblistyki, zwłaszcza w obszarze francuskojęzycznej teologii), ale potrafił przede wszystkim ‘myśleć biblijnie’: o kulturze, człowieku, historii¹⁶. Sazdik jest przekonany o centralnej roli Biblii i zapisanych w niej doświadczeń dla rozumienia człowieka i w konsekwencji jego samoświadomości w kulturze. Dlatego sam Miłosz wyraźnie podkreślał, że bardzo polegał na zdaniu ks. Sadzika, z którym spędził wiele czasu na poszukiwaniu właściwych słów czy całych zdań, trudno przekładalnych na język polski. Ale może na tym polegało jego zadanie, na tym trudzie przekładania, rozbijania hermetyczności języka (wszelkiego rodzaju), aby stało się udziałem wielu osób – znów katolickość myślenia! – to, co najistotniejsze.

Miłoszowe przekłady Biblii świadczą o wyjątkowym statusie tej księgi, nieporównywalnej z żadnym innym dziełem. Tłumaczenia tej księgi to jednak doświadczenie pewnego „zbliżenia”, również na poziomie wyobraźni. Biblia opowiadając historię pozwala doświadczyć paradoksalnego przemijania pokoleń i dzięki temu szczególnego przeżywania czasu. Historia staje się „tkaniną metafizyczną”, by przywołać określenie Miłosza, która nie ma charakteru jedynie parenetycznego, lecz jest w najgłębszym tego słowa znaczeniu ukazaniem, manifestacją. Czego? Prawdy i to w silnym znaczeniu, gdyż historia to dla Sadzika zanurzonego w przesłanie Księgi Hioba, okazja do poznania Boga, który „odmienia” życie.

3. Odwaga myślenia i teologia (w) dialogu

Jednym z ciekawych akordów rozmowy Sadzika z Miłoszem jest próba skupienia uwagi na zadaniach, które stoją przed chrześcijaństwem. Jest to motyw, który najpierw nieśmiało przebija we wspomnieniach dotyczących religijnego wycho-

¹⁶ P. Kłoczowski, Z. Benedyktowicz, *Dokąd mnie wznosisz, rózo złota? O ks. Sadziku, Miłoszu, Lebensteinie i Biblii – zapis rozmowy*, „Konteksty” 295/4 (2011), s.81-87.

wania Cz. Miłosza, zarówno w okresie wileńskim, jak również podczas okupacji w Warszawie. Noblista przyznaje, że zwłaszcza tomizm był dla niego źródłem inspiracji, choć poznawał go przez osoby, delikatnie mówiąc, kontrowersyjne, traktujące tomizm jako maczugę intelektualną do nawracania na chrześcijaństwo¹⁷. Miłosz jednak potrafił odróżnić myśl Akwinaty, jej moc od użytku, który z dorobku świętego czyniono.

Gdy rozmowa Miłosza i Sadzika schodzi na wątki religijne, można ciekawie dostrzec, jak splecione zostają ze sobą ówczesne wydarzenia dotykające świat artystów z szerszą refleksją nad funkcjonowaniem w obrębie polskiego katolicyzmu czy też relacją religia – sztuka. Wątpliwościom ks. Sadzika, czy można mówić o kimś, że jest poetą katolickim, wtóruje Miłosz i pojawia się temat obecności na łamach „Tygodnika Powszechnego” osób, które nie mają z nim wiele wspólnego. „To się dzieją rzeczy bardzo dziwne”, obserwuje Sadzik, ale ta dziwność nie ma charakteru dziwactwa, a wręcz przeciwnie pewnej naturalności, bo Kościół poza swoją misją był ostoją myśli niezależnej. Chodzi o umiejętność wsłuchiwanie się w głosy pod innym kątem spoglądających na tę samą rzeczywistość. Widać wyraźnie, jak bardzo trzeba uwzględnić różne formy przeżywania religijności, bo etykiety proste mogą tu wiele fałszować. Przykłady Iwaszkiewicza czy Marii Dąbrowskiej są dla rozmówców przyczynkiem do refleksji o „życiu w obrębie obrzędowym katolicyzmu ze sceptycyzmem i indyferentyzmem, albo wręcz poganizmem w środku”. Zresztą często do tego ukrytego poganizmu nawiązywał w innych swoich tekstach Sadzik, zwłaszcza komentując Księgę Psalmów i podkreślając wielką różnicę dzielącą wiarę biblijną od nowoczesnej „wierzę, ponieważ nie wiem”¹⁸. Ks. Sadzika interesuje „którędy to szło” w życiu tych ludzi, bo na różnych etapach dokonywały się zasadnicze przemiany ich sposobu myślenia. Diagnoza religijności stawiana przez rozmówców dotyczy charakteru wiary współczesnego człowieka, który jest podgryzany wewnętrznie przez pytanie o uczciwość¹⁹.

Teologia musi nieść z sobą otwartość na nowe modalności doświadczenia antropologicznego, na odzyskiwanie ludzkiej wspólnoty – tu otwiera się wielkie zadanie eklezjologii, która jest przeciwieństwem szkoły komunii, myślenia w kategoriach jedności, budowanej nie na zasadzie uniformizacji, lecz twórczej *coincidentia*, a więc zbieżności (nie zawsze przeciwieństw). Kościół pokonuje ogromną izolację, w którą popadł współczesny człowiek i pokazuje mu kanały odzyskiwania pamięci i relacji z drugim człowiekiem. Z tego spotkania rodzi się więź i to tak silna, jak zauważa Sadzik, że dla św. Pawła niemożliwym było postrzeganie Kościoła jako zbioru indywidualności, ale „doprowadził do pewnego *absolutum* – to jest ciałem. To jest Ciało Mistyczne. Kościół to eklezja. Z definicji to jest zgromadzenie, [...] ale] jest niejako spersonifikowane. Ci wszyscy razem stanowią jedną osobę”²⁰ (s. 600). Dlatego nie

¹⁷ M. Wittbrot, *Obecność chrześcijaństwa...*, s. 582.

¹⁸ J. Sadzik, *O psalmach*, w: *Księga Psalmów*, tł. z hebrajskiego Cz. Miłosz, Paris 1979, s.13.

¹⁹ M. Wittbrot, *Obecność chrześcijaństwa...*, s. 591.

²⁰ Tamże, s. 600.

tyle należy się do Kościoła, co się go tworzy, zauważa paryski pallotyn, a to już całkowicie inna kwestia niż spotkania polityczne, pikniki, które paradoksalnie starają się w tym nieudolnie naśladować Kościół. Ta *mimesis* Kościoła w wydaniu polityczno-społecznym jest jednak jego parodią, redukcjonizmem, który daje o sobie znak w nieprzystawalności wielkich określeń, szytych na wyrost, którymi próbuje się określić *meetingi* polityczne. Na początku XXI wieku ten temat wrócił z nową siłą choćby w refleksji RO, zwłaszcza C. Pickstock. Ta zdolność i misja Kościoła do gromadzenia ludzi w jedno przekracza istotowo próby dokonywania czegoś podobnego przez takie formy zastępcze, jak to określa Miłosz, jak rozrywka: „nie widzę żadnych innych form gromadzenia się ludzi poza formą sakralną”²¹. W czasach grzęźnięcia ludzi w samotności potrzebny jest ten biegun wspólnotowy, który staje się możliwy do przeżycia w czystej formie w doświadczeniu *zgromadzenia* (termin, który w kontekście liturgicznym jest odwołaniem do hebr. *kahal*). To ono umożliwia dostrzeżenie słabości i jednoczesnej wielkości, radykalne zrównanie wszystkich. Widać, że samotność człowieka jest naczelnym problemem antropologicznym, który dostrzegał Sadzik również w Księdze Psalmów.

4. W poszukiwaniu zgubionej metafizyki: zręby świata

W paryskiej rozmowie przebija także troska o to, aby nauczyć się rozumieć siebie wychodząc od korzeni. Wkład chrześcijaństwa to umiejętność podarowania znużonemu światu iskry nadziei, aby swe życie nie postrzegał jako nieudany projekt. To poszukiwanie fundamentu, który pojawia się pod stopami, nawet w czasach, określanych jako chodzenie po ruchomych piaskach (Z. Baumann). To właśnie jedno z ważnych wyzwań stojących przed współczesnym chrześcijaństwem, które pozwala człowiekowi odczuć, że jest jakiś grunt. Po dziś dzień toczy się na gruncie filozofii i teologii (zwłaszcza fundamentalnej) debata na temat postrzegania chrześcijaństwa i jego aspiracji w dobie tzw. słabej racjonalności, w czasach postmetafizycznych (J.-L. Marion), gdy zmienia się paradygmat apologetyki chrześcijańskiego Objawienia. Wraz z G. Vattimo zmienia się on na postsekularystyczne przekonanie, że „nie można się obyć bez” (chrześcijaństwa)²². Ale sama diagnoza nie wystarcza, potrzebne jest pokazanie kierunku, przebijanie się ku odpowiedzi. A gdy ona się pojawia, to nie może abstrahować od refleksji nad powiązaniem chrześcijaństwa z cywilizacją zachodnią, która w oczach paryskich rozmówców przeżywa swój ‘rozpad’ lub w delikatnej wersji ‘kryzys’. Chrześcijaństwo, które zrodziło cywilizację zachodnią – dla Miłosza właściwie jedynie ono ma zdolności cywilizacyjnotwórcze, których nie ma np. islam – począwszy od renesansu jest z niego destylowane. Dokonuje się powolny „proces rozpadu cywilizacji religijnej”²³ i ostrego stechnicyzo-

²¹ Tamże, s. 601.

²² Szeroką diagnozę sytuacji przedstawia R.J. Woźniak, *Wiarygodność Objawienia w kontekście wyzwań słabej racjonalności*, w: *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, red. W. Szukalski, Bydgoszcz 2013, s. 11-26.

²³ M. Wittbrot, *Obecność chrześcijaństwa*, s. 595.

wania życia, przed którym nie ma lekarstwa. Po tej ogólnej diagnozie i filozoficznej debacie nad tym, co oznacza 'cywilizacja', ks. Sadzik stawia tytułowe pytanie: czy chrześcijaństwo jest stale aktualne dla ludzkości, a więc czy jest dla niego miejsce w każdej godzinie historii?

Kiedy się zgubi drogę (choćby podczas górskiej wędrowki), to trzeba wrócić do miejsca, w którym pamiętamy o ostatnim, dobrym oznakowaniu trasy²⁴. Metafizyka to poszukiwanie tego, co „pierwsze” i osadzenia na nim, jak na zawiasach, wytworów ludzkiego ducha. Choć nie pada to określenie w ustach żadnego z rozmówców, to trudno nie zauważyć, że ich poszukiwania dotyczą tego, co podstawowe i niezmaływalne w kulturze²⁵. Są poszukiwaniem utraconej metafizyki, która ufunduje egzystencję człowieka, a głos tego poszukiwania daje się wyczuć – raz słabo, innym razem mocniej, trochę jak badany puls – w kulturze. W niej właśnie tkwi ukryte dążenie, aby przekroczyć samą kulturę. Kluczowe staje się tu doświadczenie nie tyle dążenia do bytu (jak sugerował Miłosz), co do szczególnej dialektyki manifestacji i zakrycia, którą Sadzik zapewne przejmuje od Heideggera. Zarysowany na kilku stronach rys filozofii Heideggera zasługuje na uwagę, bo wydobywa z myśli tego niemieckiego filozofa to, co dla Sadzika było jego ważnym przesłaniem: prze-myślenie tego, co u korzenia. Nietrudno zauważyć – zarówno w rozmowie, ale najbardziej w dialogu z myślą Heideggera w doktoracie – że narracja Sadzikowa opiera się na heideggeriańskiej koncepcji prawdy, która przełamuje tomistyczną *adequatio* na rzecz kategorii 'olśnienia'. Owo przełamanie jest twórczym impulsem, który dla Sadzika ma szansę przełożyć się na odświeżenie chrześcijańskiego projektu. To nie odrzucenie klasycznych rozwiązań, lecz ich przekroczenie, które jest pogłębieniem.

Rozmowa Sadzika i Miłosza kończy się w połowie akordu. Nie wybrzmiały jeszcze wszystkie dźwięki. Czytelnik ma wrażenie przejściowego zatrzymania, które obiecuje kontynuację. A zwieńczeniem pozostają słowa Miłosza, które nic nie utraciły na swej aktualności, choć od rozmowy minęło już ponad 30 lat: „podchodzimy od innej strony niejako [...] i czy to może nie jest jakiś znak czasu?”²⁶. Owe „z innej strony” pozostaje *ratio* dialogu, która ciągle zachęca do nowych wysiłków, aby, choć nie zawsze jest to możliwe, iść razem (również intelektualnie), to jednak iść w tym samym kierunku. A to istotnie, *signum temporis*.

Literatura

Balthasar, H., *Burzenie bastionów*, Kraków 1998.

Cabiedas, J.M., *Julián Marías. El cristianismo como circunstancia del pensamiento*, „Revista Española de Teología” 1 (2014), s. 91-120.

Kelly, A., *Refreshing Experience: The Christ-event as Fact, Classic and Phenomenon*, „Irish Theological Quarterly” 4 (2012), s. 335-348.

²⁴ Metaforę przytaczam za E. Mendiak, „*Pielgrzymem jestem i ochotnym po górach wędrownikiem*”. *Camino jako odpowiedź na kryzys kultury*, w: *Camino Polaco. Teologia-Sztuka-Historia-Terazniejszość*, red. P. Roszak – W. Rozynkowski, Toruń 2014, s. 255-274.

²⁵ M. Szulakiewicz, *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Toruń 2012.

²⁶ *Obecność chrześcijaństwa...*, s. 605.

- Kłoczowski, P. – Benedyktowicz, Z., *Dokąd mnie wznosisz, róžo złota? O ks. Sadziku, Miłoszu, Lebensteinie i Biblii – zapis rozmowy*, „Konteksty” 295/4 (2011), s.81-87.
- Leinsle, U., *Introduction to Scholastic Theology*, Washington 2010.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, V, Taurus, Madrid 2006.
- Perszon, J., Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium – nowa „stara” eklezjologia*, w: *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 371-384
- Sadzik, J., *O psalmach*, w: *Księga Psalmów*, tłum. Cz. Miłosz, Paris 1979, s. 3-27.
- Sadzik, J., *Przesłanie Hioba*, w: *Księga Hioba*, tł. z hebrajskiego Cz. Miłosz, Paris 1980, s.5-15.
- Salij, J., *Wiara jako początek życia wiecznego*, „Teologia i Człowiek” 3 (2013), s. 67-76.
- Szulakiewicz, M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012.
- Villar, J.R., *Dimensión ecuménica del Vaticano II*, „Scripta Teológica” 1 (2014), s. 91-102.
- Woźniak, R., *Zapomniane chrześcijaństwo: o zadaniu teologii fundamentalnej w kontekście „wieku świeckiego”*, w: *U źródeł pamięci. O zapominaniu w historii, teologii i literaturze*, red. P. Roszak, Toruń 2013, s. 39-53.
- Woźniak, R.J., *Wiarygodność Objawienia w kontekście wyzwań słabej racjonalności*, w: *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, red. W. Szukalski, Bydgoszcz 2013, s. 11-26.

Christianity and Its *Ethos* in the Perspective of the Dialogue Between J. Sadzik and Cz. Miłosz

Summary: Reflection on the place of Christianity in the modern world is one of the leading topics of current philosophical debate. It focuses the key issues of theology and develops in a particular way many interesting ecclesiological topics. This article analyzes the theological-philosophical message of the dialogue between Joseph Sadzik SAC, founder of the Centre for Dialogue in Paris - an institution that had enormous importance for Polish intellectual life in exile, including Catholic theology - with Czesław Miłosz, the Nobel Prizewinner. The article examines the contribution of Joseph Sadzik in the field of ‘theology of culture’, based on his publications from his doctorate on the aesthetics of Heidegger (one of the first in the world) to his philosophical and theological essays published in Miłosz’s translations of the Bible.

Keywords: Catholicity, dialogue, biblical theology, Aquinas, theology of culture, Heidegger

KS. ANDRZEJ DAŃCZAK

Gdańskie Seminarium Duchowne

Anny Kamińskiej myślenie o odchodzeniu i śmierci

Streszczenie: Anna Kamińska (1920-1986) jest poetką, która dużą część swojej twórczości poświęciła refleksji nad przemijaniem i śmiercią. Jej poezja zawiera liczne odniesienia do pytań i obaw człowieka związanych z koniecznością umierania. Warsztat Kamińskiej opiera się na codziennym życiu i doświadczeniu; cechuje go finezja oraz oryginalność myśli. Samo ujęcie tematyki jest interesujące również z teologicznego punktu widzenia jako ilustracja podstawowych prawd o człowieku i jego losie, a także pewnych intuicji współczesnej teologii. Homo meditans konfrontuje się z tematem śmierci, podejmując wiele aspektów: doświadczenie bycia opuszczonym przez całą rzeczywistość tworzącą kontekst życia człowieka, śmierć jako głębię zawierającą sens indywidualnego życia i jego rzeczywiste spełnienie, śmierć jako spotkanie z Bogiem będącym ostatecznym dawcą pełni. Śmierć jest niemożliwym do opisanego w pełni wydarzeniem życia człowieka. Każdy zaś doświadczy wyłącznie własnej śmierci. Niemniej również śmierć innych stanowi lekcję, która pozwala na przygotowanie się do własnej śmierci. Śmierć jest zakorzeniona bardzo głęboko w każdej chwili życia i ostatecznie w niej się zaczyna – cała egzystencja człowieka zmierza do swojego końca, począwszy od narodzin. Zagadnienie śmierci dotyka również kwestii nieśmiertelności. Jej rozumienie oparte jest na istocie miłości. Nieśmiertelność stanowi rodzaj miłości, która z własnej natury nie przyjmuje możliwości końca.

Słowa kluczowe: Śmierć, odchodzenie, przemijanie, wieczność, nieśmiertelność, poezja, Anna Kamińska

Są twórczości poetyckie, które przyciągają swoim pięknem i trafnością słowa. Są również takie, które mówią prawdę o człowieku oraz o życiu, i tym pociągają. Choć pełna literackiego piękna i finezji, twórczość Anny Kamińskiej fascynuje przede wszystkim prawdą o ludzkim losie.

Poetka przeżyła w swoim życiu wiele i wiele także wyraziła w swojej twórczości. Są to tematy dotyczące głębi życia człowieka. Stanowią one zarazem wielkie prawdy, które często są skrywane pod powierzchnią codzienności: miłość, ból, cierpienie, świadomość odchodzenia. Twórczość Kamińskiej jest poezją „trudu istnienia”¹.

Jednym z wątków, wręcz wszechobecnym w poezji Kamińskiej, jest śmierć i odchodzenie. Człowiek jest w dużej mierze widziany jako cały czas zmierzający

¹ Z. Zarębianka, *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamińskiej*, Kraków 1993, s. 19.

ku śmierci. Wątek ten pojawia się na różnych etapach życia autorki. Stopniowo narasta, wiążąc się także z osobistymi doświadczeniami: śmiercią matki, śmiercią męża – Jana Śpiewaka – i przełomem religijnym w 1970 roku. To ostatnie wydarzenie jest owocem i źródłem refleksji dotyczącej sensu, a więc podstawowej prawdy o życiu człowieka. I właśnie temat przemijania i śmierci czyni z autorki zarazem świadka i stróża prawdy o człowieku. Kamińska jest dzisiaj świadkiem, gdyż po swojej śmierci (1986 r.) pozwala spojrzeć na własne zapisane słowa jako na słowa rzeczywistości uwiarygodnione, a na własną śmierć jako nie tylko przeżyty, ale i podjętą jak najbardziej świadomie podczas życia. W tym wyraża się właśnie m.in. chrześcijańska prawda o człowieku jako odchodzącym ku pełni. Odejście ze świata poprzedzone jest przygotowaniem rozciągającym się na dużą część życia. Jest to nie tylko prosta świadomość przemijania chwil i okresów. Temat śmierci pojawia się i przewija podczas dojrzałe przeżywanego życia jako element, który temu ostatniemu nadaje swoisty smak i każe mocniej uchwycić je w swoje ręce. *Media vita in morte sumus* – ta świadomość pokory człowieka wobec nieuniknionego losu jest bardzo wyraźnie obecna u Kamińskiej. Śmierć jest u niej tematem pełnym powagi i realizmu, ukazany jednak bez dozy patosu, który mógłby prowadzić do zamazania wielkiego wyzwania, przed jakim staje każdy człowiek. Samo ujęcie tematyki jest interesujące również z teologicznego punktu widzenia jako ilustracja podstawowych prawd o człowieku i jego losie a także pewnych intuicji współczesnej teologii.

1. Przemijanie, które każe przystanąć

Człowiek u Kamińskiej zmierza czytelnie w jedną stronę. Nie może się ludzić, iż zatrzyma dla siebie na zawsze życie w postaci, w której je zna. Odchodzenie jest tak bardzo wyraźne w przemijaniu innych, w ich nieobecności. Trudno nie zauważyć, iż pod tym względem osobisty świat człowieka do jakiegoś momentu ubogaca się, potem zaś nieubłagane pustoszeje. Wszyscy przemijają. Pozostają tylko ślady ich obecności. Tych, co odeszli, człowiek nie odnajdzie jednak już nigdzie:

Na starych filmach spieszą się umarli
pędzą ku swojej nicości²

Żywym pozostają tylko pamięć i wspomnienia. Umarli przychodzą jak mary z nierealnego świata do rzeczywistego:

[...] żyją dłużej pod sennymi powiekami bliskich.
Stąd sięgają znowu do spraw życia,
Do drzwi, które tylekroć mijali,
Do stołów znaczonych odciskami ich dłoni,
Do strzępów mowy, do obrazków [...]³.

Ci, którzy odeszli, pokazują jednocześnie, jakie są koleje życia człowieka i co oznacza prawdziwa nieuchronność wydarzeń. Taki jest los człowieka. Dlatego

² *Na starych filmach*, w: *Milczenia i psalmy najmniejsze*, Warszawa 1986, s. 163.

³ * * *, w: *Poezje wybrane*, Warszawa 1959, s. 111.

patrząc z pewnej perspektywy, kolej życia indywidualnych ludzi jest bardzo podobna. Jej zasadnicza rama pozostaje niezmienna:

Urodził się, żył, umarł.
To streszczenie dziejów,
Tragedii, poematów i powieści
Żywotów tyłu⁴.

Wszyscy, którzy żyli wcześniej, odeszli. Średniowieczne *ubi sunt?* – pytanie o los o tych, co napełniali sobą ziemię – pobudza autorkę do refleksji nad własną drogą życia. Kamińska przez długi okres swojego życia jest odchodzącą i to odchodzącą bardzo świadomie. Podczas życia tak bardzo uważnego, świadomego rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach, autorka bardzo szybko zauważa powszechną przemijalność. Wszystko jest w nieustannym ruchu. Jest to ruch w jednym tylko kierunku, nieodparty i nie do zatrzymania:

Przyszły do mnie nocą z Lubelszczyzny mojej [...]

Przyczłapały wierzby tarniny [...]

zapytały szumem Przemijasz

A przemijam sobie przemijam

Jak Pan Bóg przykazał⁵

Gdzie naprawdę zaczyna się śmierć, skoro zmierza ku niej całe i każde życie ludzkie? „– Tu się zaczynam, w środku życia – mówi śmierć”⁶. Jest to spojrzenie bardzo realistyczne a jednocześnie bardzo bliskie tym nurtom duchowości chrześcijańskiej, które – jak np. Grzegorz Wielki – wskazywały na współobecność śmierci w ciągu całego świadomie przeżywanego życia⁷. *Media vita in morte sumus* – słowa średniowiecznej antyfony wyrażają podobną myśl, ukazując wszechobecność śmierci oraz konieczność uznana własnej bezradności, aby pozwolić zwrócić się człowiekowi o pomoc ku Innemu⁸.

Życie nieubłaganie jak rzeka zabiera ze sobą wszystko, co znajduje na swojej drodze. Zabiera jednak nie ku dalszemu zwykłemu życiu, ale w dal, daleko od człowieczego „tutaj” i jego „dzisiaj”, gdyż śmierć w jakiś sposób jest odejściem „daleko”. Przemijanie dostrzegamy najpierw, gdy odchodzą najbliżsi. Jest jak potężna woda opływająca stare sprzęty i niosąca je przed siebie, porywając wraz z sobą:

Płynie potok,
Płynie potok przez dom rodziców.
Przeskakuje stare komody

⁴ * * *, w: *Poezje wybrane*, s. 201.

⁵ *Drzewa*, w: *Milczenia i psalmy najmniejsze*, s. 20.

⁶ *Notatnik 1965-1972*, Poznań 1988, s. 126.

⁷ C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, Kraków 2004, s. 128-130.

⁸ *Media vita/ In morte sumus./ Quem quaerimus adiutorem/ Nisi te, Domine./ Qui pro peccatis nostris/ iuste irascaris./ Sancte Deus,/ Sancte fortis,/ Sancte et misericors Salvator:/ Amaræ morti ne tradas nos!*

jak głązy⁹.

Odkrywanie przemijania rodzi równocześnie pytanie o to, czy czas życia zdoła zmieścić całe bogactwo, jakie niesie ze sobą człowiek. Życie, które trwając kipi treścią, wydaje się zawsze zbyt krótkie oraz niezdolne do skutecznego ogarnięcia głębi i zamiarów człowieka:

Życie jest długie
to tylko sen namiętności trwa krótko
lecz chyba tylko po to tu przyszedłeś
aby śnić śnić życie miłość sztukę umieranie¹⁰

Życie jest jednak bogate nie tyle swoją długością, co przede wszystkim swoją duchową intensywnością. Podobne kryterium stosuje autor Księgi Mądrości wobec „przedwcześnie umarłego” (4, 7): „Wcześniej osiągnąwszy doskonałość, przeżył czasów wiele” (4, 13). Miara ludzkiego życia nie zamyka się w liczbie lat – o wiele bardziej wyraża ją jakość przeżytego czasu.

Natomiast to, co do pewnego stopnia nawet przeraża, to nieuchronność wspólnego dla wszystkich losu, już niezależnie od jakości jednostkowego życia. Swoją los człowiek podziela nie tylko z innymi ludźmi, ale z całą ożywioną przyrodą. Choć bardzo się różnimy, łączą nas prawa natury, w tym przemijanie i śmierć. Biblijne „tchnienie życia” (por. Rdz. 2, 7; Koh 3, 18-19) opisuje nasze wspólne dzisiaj, ale jednocześnie związane jest ze świadomością, iż kiedyś będzie trzeba owo tchnienie ostatecznie „oddać”¹¹. Przemijalność jest bardzo „przy-ziemna” a poprzez to nieunikniona i jakaś „podstawowa”. Człowiek pozostaje wobec niej w postawie bezradności; nieopaczne podjęcie próby konfrontacji będzie zawsze oznaczało przegraną:

Nic więcej nie mów
nawet zwierzęta wiedzą mądrymi oczami
że coś takiego istnieje jak los
i chylą głowy przed spadającym ciosem¹²

Bezczelowe jest budzenie jakiegokolwiek nadziei wobec nieuchronności śmierci. Byłoby to zawsze czymś bezdusznym w stosunku do człowieka, który musi zrozumieć swój los:

Kłamstwem są wszelkie słowa wobec śmierci, bo kłamstwem są wszelkie nadzieje. Słowo to daremne nadzieje.
Nie kłamie gruda ziemi, żarłoczny strzęp zieleni¹³.

Uczucie bezradności, jakie pojawia się w człowieku, związane jest z wewnętrzną rozterką. Odchodzenie, mimo iż jest koniecznością, także dla mędrca stanowi jednak „niepogodzoną” konieczność. Śmierć jest „obecnością nieobecności”¹⁴. Świat po-

⁹ *Zaśnięcie drugie*, w: *Źródła*, Warszawa 1962, s. 36.

¹⁰ *Vita somnium breve*, w: *Milczenia i psalmy najmniejsze*, s. 98.

¹¹ M. Wensing, *Śmierć i przeznaczenie człowieka według Biblii*, Warszawa 1997, s. 33.

¹² *Los*, w: *Dwie ciemności i wiersze ostatnie*, Poznań 1989, s. 200.

¹³ *Notatnik 1965-1972*, s. 34.

¹⁴ A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei*, Gniezno 1992, s. 46.

przez swoje piękno pociąga człowieka. Doświadcza on go jako niezmierną wartość. Stąd wobec radości życia i każdego jego momentu trud odchodzenia staje się zarzewiem cichego buntu wobec tego, co konieczne:

Trudził się. Każdą gałąź z osobna
owijał mgłą.
Na każdym liściu
Kładł po jednej kropki świeżego deszczu.
[...] To szczęście
brać na własność niezasłużone dary.
Ale odtrącamy je każdej chwili z goryczą
To wszystko są obrazy, poematy, koncerty,
wymysły imaginacji.
A my musimy umrzeć.
Po prostu umrzeć¹⁵.

Dlatego też towarzyszy człowiekowi niepewność i lęk. Stąd „wołamy [...] z godziny śmierci”¹⁶. Przychodzi ona nagle jak poranne przebudzenie, „jak z życia nagle budzimy się do śmierci”¹⁷. Przerzaża nieuniknioność, która także w odchodzeniu musi zacząć szukać sensu, aby i ono ukazało swoją wartość i cel.

Wspomniana ludzka bezradność wynika także z tego, iż moment śmierci całkowicie nie zależy od człowieka. Śmierć ogarnia go – jak żadne inne wydarzenie – w sposób zupełny, jednak, paradoksalnie, zawsze pozostaje ona dla człowieka czymś bardzo zewnętrznym i obcym. „[...] Żeby śmierć miała kroki jedyne upragnione”¹⁸. Jednak niestety nie ma. Rodzi zaś bunt i poczucie bezradności. Jedyne drobnym pocieszeni może stanowić świadomość, iż podzielamy wspólny ludzki los:

Mogłam go jeszcze kochać jak kobieta mówi cisza [...]
Mogłam go zachować mówi światłość [...]
Mogłam go nosić dłużej mówi ziemia [...]
Mogłam go ominąć mówi śmierć
ale nie byłoby to całkiem w porządku wobec wszystkich innych¹⁹

2. Śmierć taka, jaką jest

W jaki zaś sposób wyrazić śmierć i uzmysłwić sobie to niewyobrażalne wydarzenie? Śmierć jest rozstaniem ze światem. Kamińska rozumie ją także jako bycie przez niego opuszczonym, bycie wystawionym jednocześnie na bezradność i samotność:

Znowu zeszałam do krainy
wklęsłej jak lustro. [...]

¹⁵ ***, w: *Źródła*, s. 79.

¹⁶ *Z głębokości*, w: *Dwie ciemności*, s. 65.

¹⁷ *Obudzenie*, w: *Dwie ciemności*, s. 73.

¹⁸ *Rzeczy ostatnie*, w: *Dwie ciemności*, s. 64.

¹⁹ *Śmierć nieoczekiwana*, w: *Dwie ciemności*, s. 207.

O ziemi, odpływająca gwałtownie,
 Uciekająca na skrzydłach
 potężnych, warczących jak turbiny.
 Ziemi pozostawiająca nas
 Owiniętych w płótno lub w drzewo,
 Samotne,
 niemowlęce mumie²⁰.

Dlatego zanim śmierć będzie dla Kamieńskiej „pójściem do”, jest wcześniej „odejściem stąd”. Zakorzeniony „tutaj” *homo meditans* traci wszystko, gdy umiera. Wszystko się oddala, pozostawiając człowieka w absolutnej samotności jego własnego doświadczenia, które nie może być z nikim podzielone, współprzeżyte. Wszystko, co wyznaczało punkt oparcia i co stanowiło często nieuświadomiony grunt i fundament każdej chwili, ostatecznie odchodzi, kończąc swoją rolę. Także rzeczy, prozaiczne niekiedy przedmioty, które określają codzienność człowieka, zakończą swoją rolę. W jakiś sposób go zdradzają, odchodząc, odprowadzając do kresu i odwracając się beznamytnie, jakby porzucając. To wszystko jednak może być przedmiotem refleksji tylko „dzisiaj”, na zasadzie wybiegnięcia myśli do przodu. „Wówczas”, wobec momentu samej śmierci, stanie się już bez znaczenia:

Dlatego rozgrzesz mnie Boże z przedmiotów
 które prowadzą mnie pokornie
 na kraj przepaści by mnie tam zostawić²¹

Doświadczenie śmierci jest pozbawione bliskiej analogii. Kamieńska wyraża je czytelnie poprzez ukazanie sytuacji rozstania z wszelkim znanym kontekstem. Doświadczenie zewnętrznego świata jest fundamentalne dla tożsamości człowieka i jego funkcjonowania w każdym momencie. Liturgia godzin mówi przy tej okazji o „ostatniej godzinie, gdy kształty rzeczy zacierać się poczną”²². Śmierć dla Kamieńskiej zaś to właśnie moment mający miejsce, gdy „(...) opuszczą mnie wszystkie rzeczy. Aż porzuci mnie niebo, morze, śnieg i zawieja”²³.

Śmierć widziana zaś z drugiej strony, z perspektywy porządku rzeczy i przedmiotów, które pozostają, jest odejściem w ciszę. Świat i życie są dynamizmem, są wielką areną, której przeciwieństwem jest cisza, symbol niebytu:

Z ciszy powstałeś
 w ciszę się obrócisz²⁴

Nawiązanie do biblijnego stworzenia człowieka z prochu ziemi i ostateczny powrót do postaci prochu z Rdz 2, 7 i 3, 19 jest ukazaniem końca życia jako rozpadu tego, co człowiek buduje samodzielnie.

Koniec życia nie jest wydarzeniem podniosłym. To rozpad tego, co stanowi czło-

²⁰ *Zaśnięcie pierwsze*, w: *Źródła*, s. 35

²¹ *Rzeczy tego świata*, w: *Dwie ciemności*, s. 145.

²² Hymn „Przyjdź do nas, Panie, bo ciemność zapada”, *Liturgia godzin*, tom I, Poznań 1982, s. 1361.

²³ *Notatnik 1965-1972*, s. 19.

²⁴ *Cisza*, w: *Dwie ciemności*, s. 110.

wieka. Natura nie czyni z tego momentu wydarzenia uroczystego; znajduje się on raczej na jednej linii z innymi zdarzeniami – jest ostatnim momentem codzienności:

[...] jak do nieszczęścia zbiegają się ludzie
 Jest w tym coś więcej od pustej ciekawości
 Charczącym konającym zemdlonym
 wydrzeć ich tajemnicę
 wyszarpnąć z ich trzewi prawdę śmierci
 Jak się umiera
 Tak jak się żyje
 Najprostszy noszą w sobie to przeczucie²⁵

Umiera się tak, jak się żyje. To najbardziej podstawowa prawda o chrześcijańskiej *ars moriendi*. Ważne jest, aby dobrze żyć, by też dobrze umrzeć. Chwila śmierci zwykle nie stanowi okazji do duchowych uniesień – przygotowaniem na dobrą śmierć jest całe życie²⁶.

Nie ma niestety możliwości zajrzenia we własną śmierć. Przeżywana osobiście, „od wewnątrz”, stanowi dla żyjącego przeżycie niewyobrażalne:

[...] I nie umiem sobie wyobrazić śmierci
 która jest przebudzeniem
 ciemności
 która jest światłem
 chwili
 która jest nieśmiertelnością²⁷

Śmierć jest wejściem w zupełnie inną rzeczywistość. „Takim nagłym przebudzeniem jest śmierć. Obudzeniem z czasu i przestrzeni”²⁸. Z tej perspektywy to raczej świat stanowi czasowe, jakby chwilowe zawężenie perspektywy. Śmierć prowadzi zaś do rzeczywistości, która stanowi pełnię. Pełnia ta wymyka się precyzji słowa. To Bóg jest ostatecznym odniesieniem dla końca kruchego życia człowieka. Doświadczenie końca i rozpadu każą całą nadzieję złożyć w Bogu, który jest dawcą nieśmiertelnego życia:

[...] wierzę więc w Ciebie ginę
 i pragnę jednego
 liściem nieważnym opaść
 w Otchłań Ciebie
 który jesteś życiem²⁹

Trudno o lepszą poetycką ilustrację daru życia wiecznego – łaski, którą się otrzymuje, a która pozostaje poza doświadczeniem człowieka „z tej strony” życia. Zostaje ona dana człowiekowi w śmierci. Wcześniej jednak jest poprzedzona przez nie-

²⁵ *Pytania do Hioba*, w: *Dwie ciemności*, s. 49.

²⁶ W. Stinissen, *Ja nie umieram – wstępuję w życie*, Poznań 2002, s. 87.

²⁷ *Krzyż*, w: *Dwie ciemności*, s. 102.

²⁸ *Notatnik 1973-1979*, Poznań 1987, s. 11.

²⁹ *Psalm najmniejszy*, w: *Dwie ciemności...*, s. 191.

pewność, przez dopuszczalne ludzkie wątpienie i doświadczenie rozpadu. Człowiek wierzący również „ginie” – posiada jednak nadzieję, że w głębi rozpadu i „opadania jak liść” zostanie odnaleziony i pochwycony przez Boga oraz zaproszony do nieśmiertelności³⁰.

Śmierć jest również spotkaniem tego, który jest Ostateczny. Człowiek być może nieraz boi się nieodwracalnego, chcąc pozostawić sobie odrobinę przestrzeni na jakieś „jeszcze” lub zwykłe ludzkie iluzje. „Strach przed śmiercią jest także lękiem przed utratą tego obrazu Boga, jaki sobie stworzyliśmy, lęk przed Bogiem prawdziwym”³¹. Pobrzmiewa tutaj obawa przed sądem rozumianym jako konfrontacja z ostateczną prawdą, strach przed utratą maski, która w ciągu życia pozwala na fałszywy kształt obrazu siebie³².

Dlatego powraca u Kamieńskiej próba odpowiedzi na pytanie, czym jest śmierć, jak należy ją właściwie przeżyć i na nią się przygotować. Śmierć widziana we właściwy sposób wydaje się być bardziej ciszą, spokojem czy głębią. Obca jej jest szamotanina codzienności wraz ze swoją banalnością. W śmierci dzieją się rzeczy tak ważne, iż nie można ich opowiedzieć czy w pełni się na nie przygotować, nie skazując się przy tym na powierzchowność:

Naucz mnie abym i w śmierci milczał
bo są tacy których śmierć
krzyczy zawczasu do samego nieba³³

Śmierć i umieranie kojarzą się Kamieńskiej z pokorą. Nie oznacza ona bezradności. Pokora mobilizuje człowieka od wewnątrz, czyni go wewnętrznym spójnym i zdyscyplinowanym:

Pora zmieścić się w małości
skulić się
do geometrycznego punktu³⁴

Stąd także piękna modlitwa, którą wypowiada podmiot liryczny:

Boże daj mi cierpieć wiele
a potem daj mi umrzeć
Pozwól mi iść przez ciszę
niech nie zostanie po mnie nawet lęk³⁵

Wszelkie próby zakorzenienia się na świecie, które miałyby przetrwać dłużej niż własna śmierć, są skazane na niepowodzenie. Śmierć rzeczywiście jest całkowitym odejściem ze świata. Jej konsekwencją może być także zapomnienie:

Odejdę przepychając się przez powietrze
skłębione ciałami.

³⁰ H.U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, Kraków 2008, s. 89-90.

³¹ *Notatnik 1973-1979*, s. 68.

³² B. Ferdek, *Eschatologia Taboru*, Świdnica 2005, s. 51-54.

³³ *Modlitwa Hioba*, w: *Dwie ciemności...*, s. 52.

³⁴ *Biały rękopis*, Warszawa 1970, s. 51.

³⁵ *Modlitwa która na pewno będzie wysłuchana*, w: *Dwie ciemności*, s. 106.

Odejdę przez wysokie szpalery katedr.
 [...] przemykając się przez sny tych,
 co mnie kochali,
 zniknę wreszcie bezpiecznie
 w ich zapomnieniu³⁶.

Takie rozumienie śmierci pozwala na nieprzejmowanie się losem opinii innych, ich wspomnieniami, myślami, które nadejdą w przyszłości. To zupełnie inna postawa niż zawarta w Horacjańskim *non omnis moriar*. Dla umarłego nie ma ono już żadnego znaczenia. Znaczenie mogło mieć podczas życia, ale ono się właśnie zakończyło. „Jak szybko zasklepia się powietrze po zmarłym, po jego gestach, gwałtowności, miłościach i niechęci. Przestrzeń jest doskonale obojętna i czas jest nader zwinny jak szybkobiegaczem”³⁷. Człowiek odchodzi całkowicie.

Zapomnienie – to jedyne,
 co darować mogą żywym umarli,
 co od zmarłych przyjąć mogą żywi³⁸.

3. *Mysterium immortalitatis*

Tajemnica życia, które tak bardzo nosi w sobie śmierć, zmusza człowieka do refleksji. Każdy pyta o śmierć, bo wie – bardziej lub mniej jasno – iż jej się ostatecznie nie wymknie. Śmierć jako pedagog uczy wielkiej pokory wobec życia. W tym myśleniu o śmierci znajduje się także inna refleksja – dotycząca życia poza granicę niszczalności.

Jak to jest być człowiekiem
 spytał ptak
 [...] być więźniem swojej skóry
 a sięgać nieskończoności
 być jeńcem drobiny czasu
 a dotykać wieczności [...] ³⁹

Człowiek wędruje po świecie pośród swoich spraw, nieustannie „z oczekiwaniem poza śmierć”⁴⁰. Kwestia życia po śmierci dotyka natury nieśmiertelności. Nadzieją na trwanie jest odkrywanie w sobie pokładów miłości. Miłość, która jest otwarciem ku drugiemu, obdarowaniem go, chce trwać dalej. „Nieśmiertelność jest przedłużeniem miłości”⁴¹.

Miłość może czuć się zagrożona przez śmierć. Między innymi tutaj dostrzega Kamińska jedno ze źródeł buntu człowieka wobec śmierci. Istnieje jednak różnica między buntem miłości a buntem egoizmu, który nie chce porzucać rzeczy: ten

³⁶ * * *, w: *Rzeczy nietrwale*, Warszawa 1963, s. 41.

³⁷ *Notatnik 1965-1972*, s. 57.

³⁸ *Zapominanie*, w: *Rzeczy nietrwale*, s. 77.

³⁹ *Śmieszne*, w: *Dwie ciemności*, s. 26.

⁴⁰ *W Betanii*, w: *Dwie ciemności*, s. 118.

⁴¹ *Notatnik 1965-1972*, s. 142.

pierwszy czuje się (słusznie) bardziej szlachetny. Wie on, że nie jest egocentryzmem, ale odbiciem pewnej głębi rzeczywistości, która pochodzi jakby spoza. O ile bunt egoizmu jest rozpaczą, bunt miłości jest poczuciem bycia oszukanym przez całą rzeczywistość. Jest poczuciem krzywdy. Z drugiej strony, ta sama rzeczywistość, która jest podstawą do rodzenia się miłości, staje się punktem zaczepienia dla myśli o nieśmiertelności: być może nie śmierć jest ostatnim słowem, ale właśnie miłość, zaś świat, który człowiek zna, nie pokazuje całej prawdy o sobie:

Umierający, który mówi: – Będę cię zawsze kochać.

Śmierć jest zbyt błahym powodem, aby przestać kochać⁴².

Miłość może wiedzieć, iż przetrwa. Prawdopodobnie tylko ona może to wiedzieć: „Ze śmiercią może walczyć jak z równym tylko miłość”⁴³.

W jakiś sposób miłość i nieśmiertelność zlewają się. Jedna odnosi się do drugiej, jedna bez drugiej pozostaje nie do końca czytelna:

Każdą miłość trzeba unosić ku śmierci
żeby wreszcie była nieśmiertelna⁴⁴

Miłość nadaje życiu szczególne rozumienie rzeczywistości i swoistą wrażliwość, która pozwala nie bać się śmierci. Dzisiaj psychologia wie, iż osoby nastawione w życiu na dawanie siebie, nie boją się lub mniej boją się konfrontacji ze śmiercią, niezależnie od światopoglądu. To egocentryzm rodzi lęki:

Nawet nie spostrzegłam
że to nie miłość już
że to już śmierć⁴⁵

Wg poetki dla umierającego świadomie śmierć jest czymś na kształt końca świata, jest końcem wszystkiego, co człowiek zna; jest także końcem człowieka i jego samoposiadania: „Uczyć się śmierci – to stopniowo rezygnować z samego siebie. Ktoś, kto umiałby wyzbyć się siebie – umierałby, jak się zasypia. Śmierć jest dla nas końcem świata, jeśli my sami jesteśmy światem dla siebie”⁴⁶.

Intuicja prowadząca od doświadczenia miłości do nadziei wieczności i nieskończoności jest jedną z ważniejszych w myśli chrześcijańskiej. Nadzieja dotycząca życia wiecznego, oprócz danych objawienia i wsparcia filozoficznego, wywodzi swoją podstawę właśnie z doświadczenia nieskończoności obecnego w ludzkiej miłości⁴⁷. Z drugiej strony nadzieja nieśmiertelności łączy się z pytaniem o miłość Boga – o Jego wierność wobec stworzenia, które obdarzył miłością. W doświadczeniu miłości człowiek znajduje istotną przesłankę do przekonania, iż nie został stworzony dla śmierci – ta jedynie mu się przydarza – ale dla życia, które się ostatecznie nie

⁴² Tamże, s. 181.

⁴³ Tamże, s. 203.

⁴⁴ *Cisza*, w: *Wiersze jednej nocy*, Warszawa 1981, s. 18.

⁴⁵ *Zmartwychwstanie*, w: *Herody*, Warszawa 1972, s.91.

⁴⁶ *Notatnik 1973-1979*, s. 70.

⁴⁷ J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, Paryż 1970, s. 20.

kończy⁴⁸.

4. Pełnia, która przeziiera poprzez mrok

Śmierć chrześcijańska nie stanowi ani końca życia, ani wejścia w zupełnie nowy świat. Jest ona dopełnieniem życia człowieka, a człowiek wkracza w wieczność, która jest pełnią także jego indywidualnego życia. Wieczność nie jest abstrakcją, ona „składa się z”. Daje się ona w związku z tym także niejako rozłożyć: na chwile, wydarzenia, momenty życia, które się czasowo zamknęły:

To nie z wielkiej
ale z każdej drobnej rzeczy
ogromnie tak
jakby Ktoś lepił Wieczność
jak jaskółka gniazdo
z grudek chwil⁴⁹

Ukazuje to jednocześnie, iż chwile, które mijają, pełne trudu i wyrzeczeń, plany, wydarzenia, przedsięwzięcia, posiadają swoje doniosłe znaczenie. Nawet te nieudane czy niedokończone. Z nich jest zbudowana wieczność, choć zarazem je przerasta; wieczność nie jest ich prostą sumą. Treścią wieczności jest przeszłość przemieniona mocą, która nie wynika z wewnętrznego porządku czy praw rządzących światem rzeczy:

Wypocić morze
wypłakać sobie
wysączyć wykrwawić
Tak mozolnie czas
destyluje się w wieczność
[...] Aż wstanie ósmy dzień
i blaskiem zaleje nasz trud⁵⁰

Rzeczywistość, która nastąpi po śmierci, nie przychodzi do człowieka całkowicie z zewnątrz. Jest ona przez człowieka w pewien sposób współkonstruowana. Rozumiana zaś jako głębia, wieczność jest dopełnieniem życia człowieka. W tym sensie jej ostateczna wewnętrzna forma zależy od człowieka: „I jeśli istotnie śmierć zawiera jakąś wiedzę dla nas niepojętą, wiedzę o nas samych i o naszym życiu, to może łatwiej zrozumieć, że budujemy śmierć każdą chwilą życia. Jakaż jest wobec tego ważność tej każdej chwili”⁵¹.

Pojawia się w tym kontekście pytanie o wartość „dzieła ludzkich” rąk, o jego przetrwanie w wieczności. Dla wieczności pozostanie trwająca „miłość i jej dzieło”,

⁴⁸ W. Stinissen, *Ja nie umieram...*, s. 105-111.

⁴⁹ *Rzeczy małe*, w: *Dwie ciemności*, s. 76.

⁵⁰ *Ósmy dzień tygodnia*, w: *Dwie ciemności*, s. 109.

⁵¹ *Notatnik 1965-1972*, s. 119.

a wszelki postęp ziemski „ma wielkie znaczenie dla królestwa Bożego”⁵².

Jednak to nie sam człowiek jest w stanie w pełni „zbudować swoją śmierć” i wieczność. To ostatecznie Bóg stanowi zamknięcie i zarazem dopełnienie życia człowieka. Człowiek sam nie potrafi ani zamknąć swojego życia, odchodzi bowiem ze świata poprzez słabość, ani nadać mu samemu ostatecznego kształtu. Potrzeba tutaj działania Boga, który swoją mocą nadaje życiu człowieka pełne znaczenie:

Kiedy zapomnę nawet pisać
jak ktoś kto palcem wodzi w śmiertelnym powietrzu
wtedy napiszę wiersz mojego życia
Pan Jezus złoży na nim chłopski podpis krzyża⁵³

Nawiązując do tematyki śmierci i życia wiecznego jako dopełnienia człowieka przez Boga, Kamińska wyraża to, co jest głębokim przekonaniem współczesnej teologii. Wyraził to m.in. H.U von Balthasar: „(...) Wieczność taka, jaka istnieje w absolutnej wolności Boga i w której stworzenie ma otrzymać udział, jest otwarciem wszystkich możliwości, niewyobrażalną pełnią wymiarów, w których może się dokonać urzeczywistnienie wolności. Ale doczesność nie traci swej ceny; jest ona korzeniem i pniem, z których dopiero rozwija się kwiat i owoc wieczności”⁵⁴.

I dlatego u Kamińskiej to, co dla żywych jest odejściem, dramatem, tragedią i jako takie budzi rozpacz, może spotkać się z ripostą, która wynika z innej już świadomości: „Nie obrażaj mnie swoją rozpaczą – mówi umarły. – Ja dopiero teraz w całości żyję”⁵⁵. Dlatego też człowiek, który „wie”, co kryje się poza mroczną granicą śmierci, może zakrzyknąć:

Już nic mnie nie wstrzyma w pragnieniu
wyżej i wyżej [...]
tam gdzie świat który odszedł
powróci w prawdzie doskonalszej
w świetle niezniszczalności [...]
otwierające się z wolna usta Istnienia
uśmiech pochłaniającej Miłości⁵⁶

5. Uczyć się patrząc na odejście innych

Wydarzenie śmierci wymyka się wcześniejszemu bezpośredniemu doświadczeniu człowieka. Śmierć prowadzi w ostateczne „poza”. Człowieka pozna tylko jedną śmierć – własną. To, co pozostaje, to uczenie się od tych, co odeszli. Nie chodzi przy tym wyłącznie o wspomnianie ich ziemskiego życia, ale o spojrzenie na ich odejście i jego konsekwencje, które dotyczą tajemnicy życia⁵⁷. Przemija życie, ale

⁵² Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 39.

⁵³ *Wiersz życia*, w: *Dwie ciemności*, s. 128.

⁵⁴ H. U. v. Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 591-592.

⁵⁵ *Notatnik 1965-1972*, s. 191.

⁵⁶ *Missa solemnis*, w: *W pół słowa*, Warszawa 1983, s. 18.

⁵⁷ A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei*, s. 46.

z tej strony rzeczywistości trwa owoc głębi ducha człowieka, który odszedł a który karmi nadchodzące pokolenia. To pozostawione bogactwo powoduje, iż inny pyta dociekliwie:

[...] jakże ma się skończyć
to co nieskończone⁵⁸

Wspominając zmarłego tragicznie A. de Saint-Exupéry'ego, autorka pisze o tym, co niezniszczalne i czego śmierć nie potrafi unicestwić. Choć rozprysło się lustro życia i nie odbija już twarzy pisarza, jego życie jest źródłem nowych natchnień i siły:

[...] lecz poza lustrem wzbiera niezniszczalna przestrzeń
rośnie napływa ogromna głęboka
zamyka się nad nami obejmuje w siebie
wsysa nas w wieczność czystą bez żalu
jakby ktoś zapomniany
zwracał nam nas samych⁵⁹

Stąd „miłość do zmarłego nie umniejsza się, przeciwnie, jest głębsza o całą tęsknotę, rozłąkę, samotność i dojrzałość”⁶⁰.

Z innej strony patrząc, refleksja o śmierci drugiego ubogacza człowieka. „Prze-czuwamy jakby, że dopiero śmierć, zamykając życie, rzuca na nie pełny blask. [...] Śmierć będzie nam mówiła coraz więcej o życiu”⁶¹. Taka śmierć staje się swoistym pedagogiem, który uczy wytrwałego budowania gmachu życia.

6. Spójność wszystkich rzeczy

Tematy życia, śmierci i przemijania w myśli Kamińskiej nie tylko łączą się, ale głęboko, u swojej zasady, okazują się tak naprawdę jednym. Dotyczy to refleksji autorki przede wszystkim w drugiej połowie jej twórczości.

wszystkie rzeki płyną do jednego morza
wszystkie oczekiwania spływają do jednego snu⁶²

Śmierć nie jest jednak, z punktu widzenia umierającego, tylko odejściem świata od niego, byciem pozostawionym przez „wszystkie rzeczy”. „Bóg – miłość – śmierć – to są trzy sprawy, wokół których organizuje się świat. Strach pomyśleć, że może są one tym samym?”⁶³ Stąd i śmiertelne odchodzenie nie jest odejściem wyłącznie w dal czy w ciszę, ale początkiem pełni życia, oddychaniem całą pełnią rzeczywistości, niedostępną dla nie-umarłych. „Nie wierzę w tamten świat. Świat jest jeden. Jedna rzeczywistość. Śmierć nie jest bramą na tamten świat, może tylko otwarciem niewidzialnych oczu”⁶⁴. W Bogu człowiek odnajduje spójność całej rzeczywistości

⁵⁸ *Antoine de Saint-Exupéry*, w: *Dwie ciemności*, s. 29.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ *Notatnik 1965-1972*, s. 72.

⁶¹ Tamże, s. 117-118.

⁶² *Vivere non est necesse*, w: *Milczenia i psalmy najmniejsze*, s. 58.

⁶³ *Notatnik 1965-1972*, s. 122.

⁶⁴ Tamże, s. 197.

wcześniej wystawiającej go na lęk i niepewność:

W Tobie życie i śmierć
ciemność przechlustująca w światło
wszystkie bieguny przeciwieństw
rozkołysane w jedno⁶⁵

Tak rozumiana śmierć nie jest wyłącznie pedagogiem. Staje się chrześcijańskim mistagogiem, który nie prowadzi gdzieś daleko i nie stanowi bramy do innej rzeczywistości – jest raczej „otwarcie oczu” na to, co wcześniej było jedynie przeczuwane. Śmierć wprowadza w misterium, pozwala przekroczyć naturę. Wprowadza ona w tajemnicę i jednocześnie sama jest częścią tajemnicy chrześcijańskiej⁶⁶. Misteryjny i paschalny jednocześnie charakter śmierci oznacza, iż nie jest ona niepotrzebna. Jest cezurą, która pozwala wejść w głąb całej rzeczywistości, aby odkryć w pełni nieskończoną Miłość.

Tak jak w rzeczywistości, u Anny Kamińskiej życie przeplata się ze śmiercią. Jedno prowadzi ku drugiemu, drugie wyjaśnia pierwsze. Oba wymiary człowiek musi bezwzględnie podjąć. Podjąć, to znaczy przeżyć świadomie, gdyż oba i tak są lub staną się częścią jego życia. Pod tym względem Kamińska jest nauczycielką życia; tego, w jaki sposób przeżyć ból i wyrazić zgodę na przemijanie. Z jednej strony miłość z drugiej strony ulotność zamieniają się pod jej piórem w sens, który wykracza daleko poza codzienność i daleko poza doczesne życie. Śmierć jest jak najbardziej wydarzeniem naturalnym i jako taka uczy wielkiej pokory wobec życia, a jednocześnie inspiruje do intensywnego i mądrego jego przeżywania – właśnie dlatego, że posiada swój naturalny koniec. Z drugiej strony śmierć stanowi wydarzenie związane z wiarą. Kamińska wyraża w swojej twórczości wiele intuicji zbieżnych z dzisiejszą myślą teologiczną. Śmierć jest „miejscem” udzielenia ostatniej łaski – daru życia wiecznego. Stanowi ona jednocześnie początek pełni, która pochodzi od Boga oraz jest misteryjnym „otwarcie oczu”, które pozwala na przeżywanie rzeczywistości, która dzisiaj jest dostępna jedynie fragmentarycznie.

Literatura:

- Balthasar, H.U. von, *Eschatologia w naszych czasach*, Kraków 2008.
Cantalamesa, R., *Siostra Śmierć*, Kraków 1994.
Ferdek, B., *Eschatologia Taboru*, Świdnica 2005.
Kamińska, A., *Białe rękopisy*, Warszawa 1970.
—, *Dwie ciemności i wiersze ostatnie*, Poznań 1989.
—, *Herody*, Warszawa 1972.
—, *Milczenia i psalmy najmniejsze*, Warszawa 1986.
—, *Notatnik 1965-1972*, Poznań 1988.
—, *Notatnik 1973-1979*, Poznań 1987.
—, *Poezje wybrane*, Warszawa 1959.

⁶⁵ *W Tobie góry doliny*, w: *Dwie ciemności*, s. 64.

⁶⁶ R. Cantalamessa, *Siostra Śmierć*, Kraków 1994, s. 7-8.

- , *Rzeczy nietrwale*, Warszawa 1963.
- , *Wiersze jednej nocy*, Warszawa 1981.
- , *W pół słowa*, Warszawa 1983.
- , *Źródła*, Warszawa 1962.
- Liturgia godzin*, tom I, Poznań 1982.
- Pieper, J., *Śmierć i nieśmiertelność*, Paryż 1970.
- Siemianowski, A., *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Gniezno 1992.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w tenże: *Konstytucje – dekryty – deklaracje*, Poznań 2002.
- Stinissen, W., *Ja nie umieram – wstępuję w życie*, Poznań 2002.
- Wensing, M., *Śmierć i przeznaczenie człowieka według Biblii*, Warszawa 1997.
- Zarębianka, Z., *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamińskiej*, Kraków 1993.
- Zuccaro, C., *Teologia śmierci*, Kraków 2004.

Kamińska's Considerations on Transiency and Death

Summary: Anna Kamińska (1920-1986) is a Polish poetess who dedicated much of her work to the reflection on transiency and death. Her poetry contains many references to human questions and fears connected with the necessity of passing away. Kamińska's workshop is based on everyday life and experience, and is marked by great finesse as well as originality of thought. *Homo meditans* confronts the issue of death in numerous aspects: as the experience of being abandoned by the whole reality which constitutes the life of a person, depth which contains the most intimate sense of an individual life and its real fulfilment, the meeting with God who is the ultimate giver of fullness. As such, death is an indescribable event of human life. Everyone will experience only their own death. Nevertheless, the death of others is a lesson which helps to prepare oneself for one's own final passage and to understand its meaning. Death is rooted very deeply in every singular moment of life. The whole of existence heads to its end from the very beginning. The question concerning death also touches another problem: immortality. It can be resolved only by reconsideration of the essence of love. Immortality is a permanent kind of love which in its very nature does not accept the possibility of an end.

Keywords: Death, passing away, transiency, eternity, immortality, poetry, Anna Kamińska

KS. ARKADIUSZ OLCZYK

Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej

Promocja pięknej miłości w *Ruchu Czystych Serc*

Streszczenie: Dzisiejszy świat zarażony jest hedonizmem. Dotyczy to także sfery seksualnej, gdzie media promują często pornografię, antykoncepcję, swobodę obyczajów, styl życia erotycznego. Szczególnie młodzi ludzie narażeni są na zgubne skutki tej propagandy, która odrywa seks od miłości. Kościół, wierny Jezusowi Chrystusowi i Jego nauce moralnej, broni godności każdego człowieka i wychowuje młodzież do czystości przedmałżeńskiej. Pośród wielu inicjatyw, które promują życie w czystości wśród młodych, jest także *Ruch Czystych Serc*, przeniesiony do Polski z USA, gdzie powstał w 1993 roku (*True Love Waits*). W Polsce propagowany jest przez dwumiesięcznik *Milujcie się!*, ma już swoją 20-letnią historię i tysiące członków, którzy zadeklarowali zachowanie czystości do dnia ślubu. Patronką Ruchu jest bł. Karolina Kózkówna, która straciła swoje młode życie broniąc cnoty czystości. Idea *Ruchu Czystych Serc* jest godna rozpowszechniania. Wpisuje się ona w Jezusowe błogosławieństwo z Kazania na Górze, że świętość osiągną ci, którzy mają czyste serce.

Słowa kluczowe: Ruch Czystych Serc, cnota czystości, czystość przedmałżeńska, miłość, małżeństwo, bł. Karolina Kózkówna

Wprowadzenie

Pan Bóg stworzył człowieka jako istotę powołaną do miłości. W miłosnej relacji ukazana została komunia kobiety i mężczyzny, w której, w sposób naturalny, najważniejsza była obecność Boga. Jednak człowiek przez grzech pierworodny zburzył ten stan pierwotnej szczęśliwości. Życie, które w raju było pełne harmonii i czystości, po grzechu pierworodnym stało się polem walki między ludźmi, także między kobietą i mężczyzną. Pojawiły się nieuporządkowane namiętności. Człowiek stracił swą niewinność i znalazł się pod wpływem działania Złego. Dopiero wcielenie Syna Bożego i Jego zbawcza ofiara sprawiły, że w życiu ludzi otworzyła się nowa perspektywa. Człowiek, wciąż nękany pokusami i pożądliwościami, otrzymał dar zbawienia; w akcie wolnej woli może przyjąć ten dar od Chrystusa lub go odrzucić.

Taką areną walki o duszę człowieka, zwłaszcza młodego, jest również sfera seksualna. W tej walce niebagatelną rolę odgrywają współczesne media (np. młodzieżowe publikatory, świat internetu i telewizji), które robią wszystko, by nakłonić coraz młodsze pokolenie do postępowania zgodnie z panującymi trendami. Liczy się jedynie to, co jest *na topie* i *trendy* oraz to, co daje możliwie największą ilość

doznań. W ten sposób środki masowego przekazu są wykorzystane niejednokrotnie do rozpowszechnienia wielu kłamliwych poglądów na temat ludzkiej seksualności. W duchu neofreudyizmu usprawiedliwiana czy wręcz gloryfikowana jest masturbacja (petting, necking) jako sprzyjająca zdrowiu seksualnemu; rozpowszechniany jest mit o potrzebie seksualnego „dopasowania się” przed zawarciem małżeństwa; coraz bardziej akceptowane społecznie są rozwody, różne formy konkubinatów, tzw. wolnych związków, relacji seksualnych „bez zobowiązań”; szerzy się pornografia; akt płciowy ukazywany jest w oderwaniu od miłości i odpowiedzialności małżeńskiej (ma on być jedynie środkiem do osiągnięcia maksymalnej przyjemności), stąd „lekiem na całe zło” poczęcia dziecka (określanego „niechcianą ciążą”) jest promocja środków antykoncepcyjnych i wczesnoporonnych (np. pigułki EllaOne dostępnej w polskich aptekach od 16 kwietnia 2015 r. bez recepty dla osób powyżej 15. roku życia).

Kościół jako Matka i Nauczycielka młodych (tak brzmi tytuł encykliki św. Jana XXIII: *Mater et Magistra*), wierny nauce Chrystusa, promuje wszystkie te inicjatywy, które w dzisiejszym, rozerotyżowanym świecie prezentują czystość jako wielką wartość, jako cnotę osobową i moralną. Należy do nich *Ruch Czystych Serc*, który ma już miliony członków na całym świecie deklarujących zachowanie czystości przedmałżeńskiej oraz konsekwentne jej strzeżenie w swoim życiu. Warto zatem przypomnieć formacyjną misję Kościoła w tej dziedzinie, historię *Ruchu Czystych Serc* na świecie i w Polsce, jego patronkę – bł. Karolinę Kózkównę oraz inne, podobne inicjatywy promujące czystość.

1. Rola Kościoła w wychowaniu do czystości

Dynamika ludzkiej miłości związana jest przede wszystkim z postawą otwartości po to, by bardziej „być”, nie tyle dla siebie, co dla innych. Prawdziwa miłość bowiem jest darem i zadaniem; jest wyrzeczeniem się siebie i ofiarowaniem się drugiej osobie. Realizuje się ona w różnych momentach życia, także w trakcie przygotowania do małżeństwa. Przyjęcie od Boga daru miłości oraz budowanie jej na Nim i z Nim, to podjęcie zadania realizacji zamysłu Jezusa dotyczącego małżeństwa jako wspólnoty miłości, w której Chrystus jest fundamentem¹.

Wektorem prawidłowego formowania ludzkiej seksualności powinno być panowanie sfery duchowej nad pożądaniem zmysłowymi (zwane też sublimacją), przez co wyraża się zarówno osobowa, jak i psychiczna dojrzałość człowieka. Stąd też czystość jest taką postawą moralną, która w sposób pozytywny i odpowiedzialny, w zależności od etapu rozwoju psychoseksualnego człowieka, realizuje bogactwo jego seksualności. Czystość jest wyjątkową formą autentycznej miłości siebie i bliźniego. I choć inny jest sposób jej realizowania w dzieciństwie, w okresie dojrzewania, czy w małżeństwie, to jednak jej celem jest zawsze opanowanie i poddanie

¹ Por. A.F. Dziuba, *Oreǳie moralne Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1996, s. 25-32.

popędu płciowego ludzkiej woli i rozumowi².

Kościół naucza niezmiennie, że jedynie osoby związane przysięgą małżeńską mają prawo do wzajemnych relacji intymnych, zaś okres poprzedzający zawarcie małżeństwa jest czasem rozpoznawania woli Bożej przez młodego człowieka, odnośnie do jego ewentualnego powołania do małżeństwa i poszukiwania odpowiedniej osoby, z którą pragnie on wiernie dzielić swoje dalsze życie. Nie jest to więc czas korzystania z praw przysługującym małżonkom, ponieważ narzeczeni nie złożyli jeszcze przysięgi przed Bogiem i nie otrzymali Bożego błogosławieństwa, tym samym nie zaprosili Jezusa do swojego związku. Dlatego wszelkie opinie osób usprawiedliwiających współżycie seksualne poza małżeństwem sprzeciwiają się nauce chrześcijańskiej wyrażonej przez Deklarację Kongregacji Nauki Wiary *Persona humana*³, która głosi, że, „wszelka działalność seksualna winna mieścić się w ramach małżeństwa. Bez względu na to, jak poważny byłby zamiar tych, którzy wiążą się przez te przedwczesne stosunki, to jednak stosunki te bynajmniej nie są w stanie zabezpieczyć szczerości i wierności wzajemnego związku pomiędzy osobami mężczyzny i kobiety, a zwłaszcza nie są w stanie ustrzec tego związku przed niestałością pożądania i samowoli. A przecież Chrystus Pan chciał trwałego związku i przywrócił go do stanu pierwotnego, mającego podstawę w samym zróżnicowaniu płciowym” (nr 7).

Inicjacja seksualna przed ślubem utrudnia właściwe poznanie siebie oraz różnych sposobów okazywania sobie uczuć przez kobietę i mężczyznę. Współżycie przedślubne utrudnia również wypracowanie w sobie postawy wstrzeźliwości i panowania nad popędami, co w życiu małżeńskim jest niezwykle ważne dla przeżywania odpowiedzialnego rodzicielstwa poprzez moralnie godziwą regulację poczęć⁴. Młodzi ludzie, którzy nieodpowiedzialnie rozpoczynają współżycie seksualne jeszcze w trakcie swego narzeczeństwa, bardzo często nie są wtedy jeszcze w pełni dojrzałi fizycznie, psychicznie i społecznie do podjęcia zadań wynikających z możliwości pojawienia się dziecka w ich życiu. Uczucie, które pojawia się między osobami, którzy nie są jeszcze małżonkami, choćby było prawdziwe i dojrzałe, nie odznacza się jeszcze wyłączością, całkowitością i ostatecznością, stąd też istnieje uzasadniona obawa o pokusę usunięcia niechcianego dziecka przy niezaplanowanym poczęciu⁵.

Według nauki Kościoła popęd seksualny nie powinien prowadzić do czynów sprzecznych z miłością do Boga, drugiego człowieka i do siebie samego. Prawdziwa miłość powinna mobilizować człowieka do panowania nad sobą tak, aby mógł on

² Por. E. Jankiewicz, *Wychowanie do czystości w rodzinie*, w: Komisja Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Ogólnego, *Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, red. E. Szczotok, Katowice 1993, s. 187.

³ Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, Watykan 1975. Dalej jako „PH”.

⁴ Por. W. Półtawska, *Prawidłowy start*, w: *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1988, s. 21-71.

⁵ Por. M. Leśniak, *Dynamika rozwoju miłości. Wartość cnoty czystości przedmałżeńskiej*, „Życie i Płodność” 4/3 (2010), s. 82.

w pełni stać się darem dla innych⁶. Potrzebny jest duży wysiłek do tego, by opłonić popęd seksualny, jednak nie wynika to z pogardy dla własnego ciała, ale jest to jeden z wymogów w przeżywaniu miłości w sposób wolny, odpowiedzialny i dojrzały. „Popęd jest darem Bożym. Człowiek może go oddać drugiemu człowiekowi z tą świadomością, że oddaje go osobie. Nie może to być dziełem przypadku. Po drugiej stronie jest także człowiek, którego nie wolno skrzywdzić, którego trzeba ukochać. Tylko osoba osobę może kochać. Kochać, to znaczy chcieć jej dobra, oddać się jej dobru. Gdy skutkiem aktu oddania się ma powstać nowe życie, to musi to być oddanie osobowe z miłości. Nie wolno w tej dziedzinie oddzielać miłości ludzkiej od popędu”⁷. Dlatego warto wsłuchać się w głos Kościoła, by zrozumieć, że „Kościół, uznając za niedopuszczalne wszelkie manipulacje cielesnością, które zniekształcają jej ludzki sens, służy człowiekowi i wskazuje mu drogę prawdziwej miłości, jedynie na niej bowiem może on znaleźć prawdziwego Boga”⁸.

Trzeba podkreślić, iż nowe impulsy w doktrynę moralności małżeńskiej wniósł Jan Paweł II. Fundamenty swojej teologii ciała tworzył jeszcze w okresie przedpontyfikalnym. W swym studium pt. *Miłość i odpowiedzialność*⁹ ukazał osobowy charakter miłości, który wymaga nieustannego wysiłku, aby go nie zatracić przez nieodpowiedzialne działania. Prawdziwej miłości obce jest nastawienie hedonistyczne i konsumpcyjne, gdyż ukierunkowana jest ona na realizację dobra drugiej osoby, zgodnie z normą zawartą w przykazaniu miłości¹⁰. Jest to możliwe tylko wówczas, kiedy człowiek zatroszczy się o czystość własnego serca, w którym będzie miejsce na działanie Boga i spełnianie Jego świętej woli. Kard. K. Wojtyła, pisząc o cnocie czystości, zauważył, że w obecnych czasach stworzono przeciw niej całą argumentację, starając się przekonać ludzi, że jest ona dla nich bardziej szkodliwa niż pożyteczna: „Widzi się w czystości i wstrzemięźliwości groźnego przeciwnika ludzkiej miłości, i z tego tytułu odmawia się im uznania i prawa obywatelstwa w duszy ludzkiej”¹¹.

Dlatego też Kościół „nie tylko wyraża stanowczy sprzeciw wobec niektórych zachowań seksualnych, ale przede wszystkim stara się zaproponować styl życia pełen osobowego sensu. Z całym przekonaniem i radością wskazuje ideał pozytywny, w którego świetle należy rozumieć moralne normy postępowania”¹². Katechizm Kościoła wzywa do tego, aby człowiek nauczył się panowania nad sobą, gdyż „albo człowiek panuje nad swoimi namiętnościami i osiąga pokój, albo pozwala zniewolić

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 2346. Dalej jako „KKK”.

⁷ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 102.

⁸ Tenże, *Veritatis splendor. Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Poznań 1993, nr 50. Dalej jako „VS”.

⁹ Lublin 1982.

¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 92-108; K. Wieczorek, *Miłość jako dar i tajemnica. Od „Miłości i odpowiedzialności” do „Deus caritas est”*, w: *Miłość – Płciowość – Płodność*, red. P. Morciniec, Opole 2007, s. 21-25.

¹¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 130.

¹² J. Śledzianowski, *AIDS – śmiertelny przypadek*, Kielce 1995, s. 75-76.

się przez nie i staje się nieszczęśliwy” (nr 2339). Jednocześnie Katechizm podkreśla, że panowanie nad sobą jest długotrwałym procesem: „Nigdy nie należy uważać, że zdobyło się je raz na zawsze. Zakłada ono wysiłek podejmowany we wszystkich okresach życia” (KKK 2343).

Jan Paweł II skierował do młodzieży słowa: „Każdej z Was i każdemu potrzebny jest ten trud i wysiłek, w którym nie tylko hartuje się ciało, ale cały człowiek doznaje radości panowania nad sobą oraz pokonywania przeszkód i oporów. Stopniowe opanowywanie naszego życia, uczenie się bycia tym, kim Bóg chce byśmy byli, wymaga cierpliwego wysiłku i walki z sobą”¹³. Kościół nieustannie naucza, że każdy, kto wierzy w Chrystusa, jest powołany do życia w czystości i powinien ją realizować zgodnie ze stanem własnego życia: „Jedni, przyrzekając Bogu dziewictwo lub święty celibat [...], inni natomiast w taki sposób, jaki prawo moralne określa dla wszystkich, zależnie od tego, czy są związani małżeństwem, czy nie. Osoby związane małżeństwem są wezwane do życia w czystości małżeńskiej; pozostali praktykują czystość we wstrzeźliwości” (KKK 2349).

W dokumencie Papieskiej Rady ds. Rodziny czytamy, że „czystość jest radośnym potwierdzeniem dla tego, kto potrafi żyć darem z siebie, wolny od każdego egoistycznego zniewolenia. To zakłada, że osoba nauczyła się dostrzegać innych i szanować ich godność w różnorodności. Osoba czysta nie jest skupiona na samej sobie ani nie pozostaje w relacjach egoistycznych z innymi osobami. Ta czystość umysłu i ciała pomaga rozwinąć prawdziwy szacunek względem siebie, a jednocześnie uzdalnia do szacunku względem innych, widząc w nich osoby godne czci, gdyż stworzone zostały na obraz Boży, a przez łaskę są dziećmi Bożymi”¹⁴.

Dlatego niezwykle ważne w przygotowaniu do małżeństwa jest podjęcie praktykowania cnoty czystości. Wymaga ona od narzeczonych, aby do momentu zawarcia związku małżeńskiego wystrzegali się wzajemnych relacji seksualnych, a dzięki temu dobrze przygotowali się do czekających ich zadań w małżeństwie i rodzinie. W Deklaracji *O niektórych zagadnieniach etyki seksualnej* czytamy, że Kościół jest niezmienny w swej nauce, iż tylko i wyłącznie ci, którzy zostali połączeni przysięgą małżeńską, ślubując sobie miłość, wierność i uczciwość małżeńską, mają do siebie wyjątkowe prawo. Tylko ich intymne zjednoczenie w akcie seksualnym uważa Kościół za moralnie godziwe. Tę naukę wyprowadza Kościół z objawienia Bożego i prawa naturalnego (por. PH 5). Dlatego ideałem dojrzewania do zawarcia związku małżeńskiego jest stan dziewiczy obojga narzeczonych. Są oni „powołani do życia w czystości przez zachowanie wstrzeźliwości. Poddani w ten sposób próbie, odkrywają wzajemny szacunek, będą uczyć się wierności i nadziei na otrzymanie siebie nawzajem od Boga. Przejawy czułości właściwe miłości małżeńskiej powinni zachować na czas małżeństwa. Powinni pomagać sobie wzajemnie we wzrastaniu w czystości” (KKK 2350). Okres adolescencji powinien być więc wolny od wszel-

¹³ Jan Paweł II, *Do młodych i o młodych*, Kielce 1985, s. 30.

¹⁴ Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowawców*, Łomianki 1996, nr 17.

kich doznań związanych z realizacją popędu płciowego, zarówno współżycia seksualnego, jak i aktów samotnicznych (masturbacji)¹⁵.

Należy zatem stwierdzić, że Kościół stoi na stanowisku, iż czystość przedmałżeńska wynika z miłości i służy miłości. Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*¹⁶ przypomniał, że Stwórca tak bardzo miłuje każdego człowieka, iż ta Jego miłość „może być określana bez wątpienia jako eros, która jest jednocześnie agape” (nr 9). Stąd też, aby intensywniej kochać przyszłą żonę lub przyszłego męża, miłość narzeczeńska winna mieć odniesienie do źródła – do miłości Boga.

2. Historia *Ruchu Czystych Serc* na świecie

Pięknym wzorem ukazującym, że również w pełnym erotyki świecie XXI wieku można walczyć o czystość serca i realizować Boże powołanie do świętości jest inicjatywa *Ruch Czystych Serc*, wpisująca się doskonale w moralną doktrynę Kościoła. Inicjatywa ta została zainicjowana w Stanach Zjednoczonych. W 1993 r. powstał tam Ruch *True Love Waits* (*Prawdziwa Miłość Czeka*). Jego założycielem był Richard Ross, pastor Kościoła baptystów. Ruch ten skierowany jest do młodzieży i promuje abstynencję seksualną przed ślubem, a także unikanie wszelkich zachowań prowadzących do pobudzeń seksualnych. Każdy, kto chce wstąpić do Ruchu *True Love Waits* składa przyrzeczenie o niepodejmowaniu współżycia seksualnego aż do dnia zawarcia związku małżeńskiego. Ruch ten jest pierwszą i największą tego typu akcją na świecie promującą czystość. W bardzo szybkim tempie rozprzestrzenił się on w całym Stanach Zjednoczonych i ciągle się tam upowszechnia, obejmując coraz liczniejsze grono młodych ludzi.

Będąc od początku Ruchem międzywyznaniowym i społecznym, szybko odbił się echem w innych krajach. W roku 1996, w mieście Yuma, w stanie Arizona, pastor Denny Pattyn założył podobny Ruch o nazwie *The Silver Ring Thing* (*Stowarzyszenie Srebrnej Obrączki*), który zrzesza osoby różnej narodowości¹⁷. Z czasem, podobnie jak *True Love Waits*, także ten Ruch rozciągnął się na wszystkie stany USA. Obok nich powstają tam podobne inicjatywy, opierające się na tej samej idei zachowania czystości przedmałżeńskiej, ale odpowiednio dostosowane do mentalności określonego środowiska.

Również wspólnoty katolickie w USA włączają się w te inicjatywy czystości, pogłębiając ją o teologię ciała Jana Pawła II. W 1997 r., w Denver, w stanie Kolorado, katolicki ksiądz William Carmody założył Ruch promujący czystość przedmałżeńską o nazwie *Czysty z Wýboru*¹⁸. Ruchy zapoczątkowane przez Riccarda Rossa, Denny’ego Patynna oraz ks. Williama Carmody’ego spotkały się ze znacznym odzewem wśród młodzieży. Wiele wspólnot parafialnych, włączając się w działalność

¹⁵ Por. A. Marcol, *Etyka życia seksualnego*, Opole 1998, s. 116.

¹⁶ Benedykt XVI, *Deus caritas est. Encyklika o miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006. Dalej jako „DCE”.

¹⁷ Por. M. Kwiek, I. Nowak, *Droga czystej miłości*, Poznań 2010, s. 324.

¹⁸ Por. Tamże.

popularyzatorską tych akcji, uzupełnia ich idee o dowartościowanie sensu ludzkiej seksualności.

Ruch *True Love Waits* popierają zarówno znani piosenkarze (Rebecca St. James, Jessica Simpson) jak i sportowcy promujący czystość (A.C. Green – koszykarz oraz były baseballista – Brett Butler). W 2003 roku temat wstrzemięźliwości przedmałżeńskiej podjęły Erika Herold – Miss USA, Kimberly Gloudemans – była Miss stanu Kalifornia, a także Amanda Penix – była Miss stanu Oklahoma. Idea życia w czystości zachęca młodzież do poszukiwania czystych sposobów tworzenia relacji między sobą oraz dojrzałych przyjaźni. Osoby decydujące się na życie w czystości przedmałżeńskiej składają w Kościele, w obecności rodziców, rodzeństwa, krewnych i przyjaciół przyrzeczenie, którego treść brzmi: „Wierząc, że prawdziwa miłość czeka, zobowiązuję się wobec Boga, wobec samego/samej siebie, wobec swojej rodziny, przyjaciół, wobec swego przyszłego współmałżonka i wobec swoich przyszłych dzieci nie mieć kontaktów seksualnych aż do dnia ślubu”¹⁹. Jak informują środki masowego przekazu, takiej właśnie treści przyrzeczenia amerykańska młodzież składa w katolickich kościołach, protestanckich zborach, na stadionach oraz na zjazdach wyżej wymienionych Ruchów. Obecnie oblicza się, że w tych Ruchach promujących czystość, w samych tylko Stanach Zjednoczonych, zrzeszonych jest od 3 do 4 milionów młodych ludzi.

Należy zaznaczyć, że Ruchy te rozprzestrzeniły się również na inne kraje. W Ugandzie dla przykładu zachorowalność na HIV/AIDS spadła z 30% w 1994 roku, do 6% w roku 2006 – spadek jest pięciokrotny. To konsekwencja wcześniej podjętych zobowiązań wstrzemięźliwości przedmałżeńskiej przez afrykańską młodzież. Należy zauważyć również, że już w 1995 roku 200.000 młodych ludzi z 13 państw świata podpisało zobowiązanie do życia w czystości w Buenos Aires, w Argentynie. Podobną sytuację można odnotować w Grecji, w Atenach, gdzie w 2004 roku do życia w abstynencji seksualnej zobowiązało się 460.000 młodych ludzi z 20 państw. Ruchy te objęły również praktycznie wszystkie kraje europejskie: Szwajcarię, Belgię, Anglię, Grecję, Niemcy, Włochy, Francję, także Polskę²⁰.

3. Historia *Ruchu Czystych Serc* w Polsce

Pod koniec lat 80. XX wieku zaszły w Polsce radykalne polityczno-społeczne zmiany, związane z procesem tzw. transformacji ustrojowej. Jedną z nich było zróżnicowanie rynku medialnego. Oprócz pozytywnych aspektów tego procesu, do których można zaliczyć działalność mediów katolickich, wolny rynek dał możliwość ekspansji wielu nastawionym na maksymalizację zysków producentom przemysłu pornograficznego i antykoncepcyjnego. Rynek medialny został przesycony treściami demoralizującymi oraz erotyzującymi, zwłaszcza dzieci i młodzież. Bardzo popularne w tym czasie były takie młodzieżowe czasopisma, jak: *Popcorn*, *Bra-*

¹⁹ Zob. <http://www.lifeway.com/tlw/>, [18.03.2015].

²⁰ Por. M. Kwiek – I. Nowak, *dz. cyt.*, s. 325.

vo, *Bravo Girl* czy *Dziewczyna*. Na ich łamach promowano zakłamaną, niezależną od wartości moralnych wolność (samowola) oraz seksualność oderwaną od miłości osobowej (seksizm)²¹. Wielu rodziców nie miało wówczas świadomości, że treści, które czytały ich dzieci propagowały rozwiązłość seksualną i prowadziły niejednokrotnie do uzależnienia od doznań erotycznych.

Z problemem demoralizacji młodych ludzi postanowiła walczyć redakcja poznańskiego katolickiego czasopisma *Miłujcie się!*. Zostało ono założone przez ks. Tadeusza Myszczyńskiego, chrystusowca. Jego celem było rozpowszechnianie idei *Społecznej Krucjaty Miłości*, sformułowanej przez kardynała Stefana Wyszyńskiego w 1967 r. Wydawcą czasopisma było od początku Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej. W odpowiedzi na szkodliwe osobowościowo i deprawujące moralnie treści wielu brukowych gazet, redakcja dwumiesięcznika *Miłujcie się!*, wraz z ks. Mieczysławem Piotrowskim, obecnym redaktorem naczelnym, rozpoczęła publikację artykułów propagujących prawdziwe wartości: czystość, wstydlivość, skromność, małżeństwo, rodzinę, prokreację. Młodzi ludzie mogą tam odnaleźć również potrzebne informacje, jak wyjść z konkretnych uzależnień seksualnych.

Pierwszy artykuł o nowej „modzie na czystość” wśród amerykańskiej młodzieży pt. *Prawdziwa miłość czeka*, ukazał się w numerze 7-10 w 1994 r.²². Autorem tego artykułu był Paul Lauer, redaktor naczelny młodzieżowej gazety *YOU*, który przebywał w Polsce z okazji *XVIII Międzynarodowego Kongresu Rodzin*²³. W 1995 r., we wszystkich numerach *Miłujcie się!*, ukazały się informacje o Ruchach czystości w Stanach Zjednoczonych, a także zachęta do osobistego oddania życia Jezusowi i podjęcia zobowiązania rezygnacji ze stosunku płciowego aż do dnia zaślubin. Wielu młodych Polaków w odzewie na te treści przystąpiło do *Społecznej Krucjaty Miłości*, zobowiązując się do czystości przedmałżeńskiej. W numerze 9-10 *Miłujcie się!* w 1995 roku zamieszczono *Modlitwę oddania się Jezusowi*, zredagowaną przez zespół redakcyjny²⁴. Zawierała ona przyrzeczenie powstrzymywania się od współżycia przedmałżeńskiego. Warunkiem podjęcia zobowiązania było przystąpienie do sakramentu pokuty i pojednania, przyjęcie Komunii świętej oraz odmówienie podanej *Modlitwy*. Na stronach *Miłujcie się!* redakcja zaczęła informować, że istnieje nowy Ruch mający wymiar duchowy. Od tego momentu każdy numer dwumiesięcznika zawierał tę *Modlitwę*, która obecnie nosi nazwę *Modlitwy zawierzenia*, a także świadectwa młodych ludzi, którzy złożyli deklarację o praktykowaniu przedślubnej czystości.

Po raz pierwszy określenie *Ruch Czystych Serc* pojawiło się w 2 numerze *Miłujcie się!* z 2002 r., zaś od 5 numeru w 2002 r. zaczęło funkcjonować jako nazwa

²¹ Por. J. Szafraniec, *Jaki obraz kobiety lansują polskie media?* w: V. Cline, *Skutki pornografii – dowody eksperymentalne i kliniczne*, Gdańsk 1996, s. 70-75.

²² Por. M. Kwiek, I. Nowak, dz. cyt., s. 327.

²³ Zob. P. Lauer, *Seks, narkotyki, hard-rock i co dalej?*, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, red. A. Czarnocki, Warszawa 1994, s. 169-178.

²⁴ Por. M. Kwiek, I. Nowak, dz. cyt., s. 327.

Ruchu Czystości. Można zatem stwierdzić, że *Chrystusowa Krucjata Miłości* przeobraziła się w *Ruch Czystych Serc*. W *Księdze Czystych Serc* figuruje obecnie 6.000 młodych Polaków. Należy jednak pamiętać, że wpisanie się do *Księgi RCS* nie jest podstawą przyłączenia się do Ruchu, dlatego rzeczywista liczba członków tej wspólnoty jest o wiele większa, tym bardziej, że nakład egzemplarzy *Miłujcie się!* wzrósł od 2.000 w roku 1992 do 200.000 w 2009 roku. Oprócz tego, na prośbę czytelników z innych państw, powstały wydania *Miłujcie się!* w różnych wersjach językowych: angielskiej, rosyjskiej, niemieckiej, ukraińskiej, czeskiej, słowackiej, bułgarskiej, węgierskiej i rumuńskiej. Dwumiesięcznik wysyłany jest także do krajów misyjnych w Afryce, do krajów byłego Związku Radzieckiego, a także do Indii, gdzie również powstają wspólnoty RCS. Można więc mówić o międzynarodowej wspólnocie, która umacnia się wzajemną modlitwą o czystość²⁵.

Redakcja zachęca w każdym numerze *Miłujcie się!*, zwłaszcza ludzi młodych, do przystąpienia do Ruchu. W czasopiśmie są omówione szczegółowo warunki, na jakich można przystąpić do tej wspólnoty. Ci, którzy decydują się do niej wstąpić, od Chrystusa czerpią siłę, aby wytrwać w czystości. Uczą się widzieć nie tylko piękno świata stworzonego, ale przede wszystkim dostrzegać piękno ciała ludzkiego, a jednocześnie odrzucać pożądliwość²⁶. Wybierając drogę czystej miłości, pragną wnieść w swoje przyszłe małżeństwo dojrzałą odpowiedzialność, pokój serca i wzajemne zaufanie.

Każdego roku wielu młodych Polaków korzysta z rekolekcji organizowanych przez tę wspólnotę. Mają miejsce także wyjazdy okolicznościowe, np. podczas spotkań młodzieży nad Jeziorem Lednickim w wigilię Zesłania Ducha Świętego czy w weekend majowy. Wspólnota założona przez redakcję *Miłujcie się!* rozwija się niezwykle intensywnie. Od letnich rekolekcji w 2010 r. lokalne grupy *Ruchu Czystych Serc* zaczęły prowadzić aktywną działalność obejmującą regularne spotkania poświęcone modlitwie, formacji, spotkaniom z ciekawymi ludźmi, a także rekreacji. Lokalne grupy RCS posiadają także swoje strony internetowe (Częstochowa, Kielce, Kraków, Pniewy, Skawina, Warszawa), na których aktualizowane są potrzebne informacje. Młodzi ludzie przysyłają do redakcji *Miłujcie się!* wiele świadectw; niektóre umieszczają na forum internetowym RCS. Również w czasie rekolekcji jest czas na dzielenie się nimi.

Drogi młodych ludzi do Boga są różne. W książce *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II napisał: „Młodzi w gruncie rzeczy szukają zawsze piękna w miłości, chcą, ażeby ich miłość była piękna. Jeśli ulegają swoim słabościom, jeżeli idą za tym wszystkim, co można by nazwać <<zgorzeniem współczesnego świata>>, a jest ono, niestety, bardzo rozpowszechnione, to w głębi serca pragną pięknej i czystej miłości. Odnosi się to i do chłopców, i do dziewcząt. I ostatecznie wiedzą, że takiej miłości nikt im nie może dać, jak tylko Pan Bóg. I dlatego gotowi są pójść za Chry-

²⁵ Por. Tamże, s. 328.

²⁶ Por. Tamże, s. 329.

stusem bez względu na ofiary, jakie z tym mogą być związane²⁷. Jego nauka stanowi nieustanną inspirację i drogowskaz dla członków *Ruchu Czystych Serc*, a św. Jan Paweł II oraz bł. Karolina Kózkówna są ich patronami.

4. Błogosławiona Karolina Kózkówna – patronka *Ruchu Czystych Serc*

Najpiękniejszym wzorem do naśladowania oraz nauczycielką ofiarnej i czystej miłości jest Matka Wcielonego Słowa. Przez całe swoje życie Maryja była posłuszna woli Bożej. Poddała się całkowicie działaniu Ducha Świętego. Dlatego też młodzież z *Ruchu Czystych Serc* zawiera sobie jej Niepokalanemu Sercu, by Dziewicza Matka uczyła ich czystości i pięknej miłości.

Świadectwo prawdziwej miłości, ukierunkowanej na wieczność, dała również patronka *Ruchu Czystych Serc*, Karolina Kózkówna. Przyszła ona na świat dnia 2 sierpnia 1898 roku w podtarnowskiej wsi Wał-Ruda koło Radłowa, w Galicji. Mieszkała wraz z dziesięciorgiem rodzeństwa i rodzicami w ubogim domu, w przysiółku - Śmietanie. Codzienne życie Kózków wypełniała ciężka i żmudna praca, modlitwa w domu i w Kościele parafialnym oraz wypoczynek połączony ze śpiewem pieśni religijno-patriotycznych. „Można było tam słyszeć pieśń pobożną, zwłaszcza Godzinki o Najświętszej Maryi Pannie, kolędy w czasie Bożego Narodzenia, Gorzkie żale w Wielkim Poście²⁸. Karolina kochała szkołę, była pilna i sumienna. Każde świadectwo otrzymywała celujące, co bardzo cieszyło jej nauczyciela, Franciszka Stawiarza. Szczególną miłością darzyła religię, której uczył ks. Władysław Mendrala. Po zakończeniu edukacji szkolnej pracowała w gospodarstwie rodziców albo w pobliskim dworze, gdzie zarabiała na utrzymanie. Często chodziła do kościoła, nie tylko w niedzielę, ale także w dni powszednie. Zawsze przystępowała do Komunii świętej. Niektórzy uważali, iż przyjmowała ją ze szczególnym skupieniem, ze złożonymi rękami, z pochyloną głową. W nagrodę za to ks. Proboszcz wybrał Karolinę do noszenia obrazów w niedzielnej procesji, do czego dopuszczał najlepsze w parafii dziewczęta. Była zawsze chętna do pomocy, pełniła obowiązki zelatorki Żywego Różańca. Różaniec odmawiała codziennie, bo jak sama mówiła „każde Zdrowaś napępniała ją wielką radością²⁹. Cokolwiek czyniła, robiła to dla chwały Bożej, w sposób szczególny zawierając Maryi całą siebie.

Kochała rodziców, nigdy im się nie sprzeciwiała. Była dobra i zyczliwa dla koleżanek. Świadkowie twierdzili, że była pogodnego usposobienia. Chętnie okazywała pomoc tym, którzy jej potrzebowali. Określano ją mianem „prawdziwego anioła”. Koleżanki podkreślały w swoich wypowiedziach jej zrównowazenie i powagę³⁰.

²⁷ Jan Paweł II, *Przekroczyć*, s. 19.

²⁸ W. Kania, *Kwiat naszych łąk*, Tarnów 1989, s. 6.

²⁹ Tamże, s. 9.

³⁰ Por. T. Szarwark, *Błogosławiona Karolina Kózka w setną rocznicę jej urodzin*, Tarnów 1999, s. 20.

Kochając swoje rodzeństwo, z wielkim zapałem uczyła je katechizmu. W sposób szczególny umiłowała cnotę czystości, o którą szczerze się modliła. Poeta ludowy, Franciszek Biedroń, w swoim wierszu przypisał jej takie słowa:

*Chcę być czysta jak ta rosa,
co się perli, skrzy i świeci,
czysta jak te dźwięki dzwonu,
kiedy płyną pod niebiosa.
O to modły ślę do Tronu³¹.*

Jej krótkie życie przypadło na czasy trudne. Stosunki między europejskimi mocarstwami stawały się coraz bardziej napięte. Wybuchła I wojna światowa, która nie ominęła także jej maleńkiej wioski. W dniu 18 listopada 1914 roku zamierzała jak zwykle udać się do kościoła na nowennę ku czci św. Stanisława Kostki, ale przeczuwała, że stanie się coś złego. Więc tym razem do kościoła poszła jej matka, a dziewczyna została z ojcem. Wtedy do domu Kózków przyszedł rosyjski żołnierz. Pytał zarówno ojca, jak i córki, gdzie są wojska austriackie, choć wiedział, że Austriaków już dawno tu nie było. Pod pretekstem udania się do oficera, przymusem wyprowadził ich oboje w kierunku pobliskiego lasu. Nie pomogły prośby ojca, aby zostawił Karolinę i pozwolił jej zostać przy młodszym rodzeństwie. Gdy dotarli na skraj lasu, żołnierz polecił ojcu wrócić do domu. Groził mu śmiercią. Przestraszony ojciec wycofał się, a Karolina została z nim sam na sam. Wówczas carski żołnierz rzucił się na nią, chcąc ją zgwałcić. W jej biografii ks. Kania napisał: „Próbowała się bronić. W walce cięta bagnietem otrzymała sześć głębokich ran. Z odartej do kości ręki nawet nie wypuściła chustki – symbolu dziewczęcej godności. Ostatkiem sił zdołała się wyrwać i uciec w stronę wioski przez bagna i ciernie, ale wyczerpana walką i upływem krwi, padła martwa na trzęsawisku³². Została bestialsko zamordowana, broniąc cnoty czystości i mając zaledwie 16 lat życia.

Więść o tym zdarzeniu wstrząsnęła całą okolicą. Zaalarmowani ludzie przychodzili, aby wyrazić rodzinie Kózków współczucie. Ks. Proboszcz wyznał wtedy: „Jakby mi kto odciął prawą rękę³³. Zaraz też udał się do komendy wojskowej w sprawie wszczęcia poszukiwań jej zwłok. Te jednak zostały odnalezione dopiero po dwóch tygodniach, dnia 4 grudnia 1914 r., przez jednego z gospodarzy Wał-Rudy, Franciszka Szwieca. Pogrzeb dziewczyny odbył się dnia 6 grudnia 1914 r. i stał się pierwszym aktem kultu, który z czasem zaczął się coraz bardziej rozwijać. „Męczeńska śmierć Karoliny umocniła przekonanie wszystkich o jej świętości. Do jej grobu przybywali z daleka ludzie, by ją prosić o wstawiennictwo przed Bogiem. Modlitwy sprowadzały liczne łaski. Pamięć o Karolinie przechodziła z pokolenia na pokolenie³⁴.

Karolina straciła życie doczesne, ale zyskała wieczną nagrodę w niebie. Opinia

³¹ F. Biedroń, *Gwiazda ludu*, Tarnów 1930, s. 13.

³² W. Kania, *dz. cyt.*, s. 14.

³³ Tamże, s. 15.

³⁴ Tamże, s. 16.

o jej świętości była powszechna wśród ludzi, którzy ją znali i rozprzestrzeniała się coraz bardziej. Kościół ogłosił ją błogosławioną dnia 10 czerwca 1987 roku, by była przykładem dla młodych ludzi. W czasie Mszy świętej beatyfikacyjnej w Tarnowie Jan Paweł II mówił w homilii: „Ta młodzieńka córka Kościoła tarnowskiego, którą od dzisiaj będziemy nazywać błogosławioną, swoim życiem mówi przede wszystkim do młodych, do chłopców i dziewcząt (...). Mówi o wielkiej godności kobiety: o godności ludzkiej osoby. O godności ciała, które wprowadzie na tym świecie podlega śmierci, jak i jej młode ciało uległo śmierci, ale to ludzkie ciało nosi w sobie zapis nieśmiertelności, jaką człowiek ma osiągnąć w Bogu wiecznym i żywym, przez Chrystusa”³⁵.

Wspólnota *Ruchu Czystych Serc* obrała ją w dniu 18 lipca 2002 roku swoją patronką, ponieważ cnota czystości w życiu Karoliny była priorytetem. Przez nią czuła ona głęboką więź z Jezusem Chrystusem i Jego Dziewiczą Matką. Tak wielka duchowa siła u 16-letniej Karoliny świadczy o tym, że do czystości powołani są nie tylko ludzie wyjątkowi czy mnisi w pustelniach, ale Jezus chce nią obdarować każdego, niezależnie od wieku czy życiowego powołania. Bóg wybrał bł. Karolinę, by była świadkiem także wobec naszych czasów, kiedy trzeba odważnie bronić i walczyć o czystość serca. Młodzież może od niej czerpać wzór.

5. *Ruch Czystych Serc* w ewangelizacji młodych

Jezus, który jedynie zna człowieka, uczy, że tylko miłość może zaspokoić jego najgłębsze pragnienia i prawdziwie uszczęśliwić. „Tak, miłość jest «ekstazą», ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z «ja» zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia «ja» w darze z siebie, i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga: «Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je» (Łk 17,33) – mówi Jezus” (DCE 6). Dlatego *Ruch Czystych Serc* podaje młodym ludziom sprawdzoną receptę na szczęśliwe życie, a jest nią miłość Pana Boga - najpewniejszy i niezniszczalny fundament. Każdy jest nią obdarowany, trzeba tylko na nią odpowiedzieć.

Tymczasem dzisiaj wielu ulega hedonistycznemu stylowi życia. Można wręcz mówić o kryzysie kultury, której dramatem jest zafalszowanie prawdy o człowieku. W tym kontekście wielu młodych poddaje się propagandzie fałszywej wolności i ulega panującej rozwiązłości seksualnej. Zaczyna się wówczas proces „degradowania prawdy o niezwykłym powołaniu całego człowieka, o tym, że ciało i płciowość są dane, by służyły współdziałaniu z Bogiem w dziele powoływania nowego życia. Na końcu tej drogi degradacji jest bezwstyd, wyuzdanie i wszystkie zjawiska «cywilizacji śmierci», tj. antykoncepcja, zabijanie dzieci nienarodzonych, pornografia,

³⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 2005, s. 421.

patologia, przemoc”³⁶.

Stąd też członkowie *Ruchu Czystych Serc* starają się przykładem swego czystego życia stopniowo przemieniać środowisko niejako „od wewnątrz”. Głoszą więc świadectwa w różnych parafiach, a także prowadzą audycje radiowe. Opowiadają o idei *Ruchu*, jego oddziaływaniu na życie młodych, radości, jaką daje trwanie w czystości serca i ciała, a także rozpowszechniają czasopismo *Miłujcie się!*. Zdając sobie sprawę z tego, że w ostatnich latach wzrosło wśród dzieci i młodzieży zagrożenie wynikające z łatwego dostępu do pornografii w internecie i telewizji, redakcja zamieszcza w każdym numerze *Miłujcie się!* artykuły ukazujące piękno czystej miłości oraz moralno-społeczne skutki nieczystości. Pojawiają się już owoce tego uświadomienia, m.in. zanotowano wzrost nakładu tego czasopisma. Zadaniem czasopisma, jak i całego *Ruchu Czystych Serc*, jest zdecydowane przeciwstawianie się „cywilizacji śmierci”. *Ruch* ukazuje bardzo konkretny program dojrzewania do prawdziwej miłości, którą objawił sam Chrystus³⁷. Dzięki tym inicjatywom ewangelizacyjnym wielu młodych ludzi w Polsce i na całym świecie, wspartych przykładem swoich rówieśników, decyduje się bronić w swoim życiu wartości chrześcijańskich, w tym cnoty czystości. Pomimo ogromnego naporu zła, dobro istnieje i jest widoczne.

Trzeba pamiętać, że Chrystus, umierając na krzyżu, zwyciężył zło. *Przeto, bracia moi najmilsi, bądźcie wytrwali i niezachwiani, zajęci zawsze ofiarnie dziełem Pańskim, pamiętając, że trudwasz nie pozostaje daremny w Panu* (1Kor 15,58). Dlatego *Ruch Czystych Serc* podejmuje ten Chrystusowy apel szerzenia królestwa Bożego na ziemi. Pomimo tego, że diametralnie różni się od panujących obecnie mód i stylów życia permissywnego, oddziałuje mocno na młodzież, dynamicznie się rozwija i prowadzi do Boga coraz większą liczbę tych, którzy pragną żyć w czystości serca i ciała.

Zakończenie

Ludzka seksualność potrzebuje wychowania. *Ruch Czystych Serc*, poprzez formację intelektualno-duchową, pomaga młodzieży w przygotowaniu się do życia rodzinnego. To właśnie okres młodości jest szczególnie ważny w wypracowaniu odpowiednich postaw moralnych, jak i formowaniu własnego charakteru. Wychowanie seksualne to proces, w którym człowiek stopniowo odkrywa tajemnicę własnej seksualności i uczy się nią tak kierować, aby stawała się ona coraz bardziej „ludzka”, aby służyła człowiekowi, aby nie niszczyła jego samego i więzi z innymi ludźmi, aby go czyniła „czystym”, czyli – w sensie religijnym – „świętym”. Dla chrześcijanina czystość jest przede wszystkim darem Boga. Jezus Chrystus zaprasza wszystkich, szczególnie zaś ludzi młodych, na tę drogę. Jej horyzont wyznacza nagroda

³⁶ Por. G. Sołtyk, *Obyczaje i kultura społeczeństwa*, w: *Człowiek – Osoba – Płeć*, red. M. Wójcik, Łomianki 1998, s. 235-236.

³⁷ Por. M. Piotrowski, *Ruch Czystych Serc*, w: *Wychowanie do czystości – utopia czy zadanie?*, red. J. Kochel, Opole 2011, s. 179.

życia wiecznego: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8).

Literatura

Nauczanie Kościoła:

- Benedykt XVI, *Deus caritas est. Encyklika o miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006.
- Jan Paweł II, *Do młodych i o młodych*, Kielce 1985.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 2005, s. 420-428.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Poznań 1993.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Komisja Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Ogólnego, *Program duszpasterski na rok 1993/94. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, Katowice 1993.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, Watykan 1975.
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowawców*, Łomianki 1996.

Literatura przedmiotowa:

- Biedroń, F., *Gwiazda ludu*, Tarnów 1930.
- Dziuba, A.F., *Orędzie moralne Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1996.
- Kania, W., *Kwiat naszych łąk*, Tarnów 1989.
- Kwiec, M., Nowak I., *Droga czystej miłości*, Poznań 2010.
- Lauer, P., *Seks, narkotyki, hard-rock i co dalej?*, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, red. A. Czarnocki, Warszawa 1994, s. 169-178.
- Leśniak, M., *Dynamika rozwoju miłości. Wartość cnoty czystości przedmałżeńskiej*, „Życie i Płodność”, 4/3 (2010), s. 75-84.
- Marcol, A., *Etyka życia seksualnego*, Opole 1998.
- Piotrowski, M., *Ruch Czystych Serc*, w: *Wychowanie do czystości – utopia czy zadanie?*, red. J. Kochel, Opole 2011, s. 177-185.
- Póltawska, W., *Prawidłowy start*, w: *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1988, s. 21-71.
- Sołtyk, G., *Obyczaje i kultura społeczeństwa*, w: *Człowiek – Osoba- Płeć*, red. M. Wójcik, Łomianki 1998, s. 227-237.
- Śledzianowski, J., *AIDS – śmiertelny przypadek*, Kielce 1995.
- Szafranec, J., *Jaki obraz kobiety lansują polskie media?* w: V. Cline, *Skutki pornografii – dowody eksperymentalne i kliniczne*, Gdańsk 1996, s. 70-75.
- Szarwark, T., *Błogosławiona Karolina Kózka w setną rocznicę jej urodzin*, Tarnów 1999.
- Wieczorek, K., *Miłość jako dar i tajemnica. Od „Miłości i odpowiedzialności” do „Deus caritas est”*, w: *Miłość – Płciowość – Płodność*, red. P. Morciniec, Opole 2007, s. 11-25.
- Wożyła, K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.

The Promotion of Beautiful Love in the Pure Hearts Movement

Summary: Today's world is endangered by hedonism. This concerns the sexual sphere as well, where the media often promote pornography, contraception, laxity of customs and an erotic life style. Young people are especially threatened by the side-effects of propaganda, which deprives sex of love. The Church, which is faithful to Jesus Christ and His moral teaching, protects every human's dignity and brings up youth to prenuptial purity. Among several campaigns which promote living in purity among the young, there is the Pure Hearts Movement. It was created in the USA in 1993 (True Love Waits) and was brought to Poland from there. In Poland it is promoted by the bimonthly magazine *Miłujcie się!* It has a history of 20 years and thousands of members who have declared they will stay pure until their wedding. The patron saint of the Movement is blessed Karolina Kózkówna who lost her young life defending her virginity. The idea of the Pure Hearts Movement is worth spreading. In the Sermon on the Mount Jesus says the pure in heart are blessed.

Keywords: The Pure Hearts Movement, virginity, prenuptial purity, love, marriage, blessed Karolina Kózkówna

RAFAŁ KŁOPOTEK

Wydział Historyczny
Uniwersytetu Gdańskiego

Geneza i działalność bractw kościelnych w Europie i w Polsce do końca XVIII wieku

Streszczenie: Początków bractw religijnych należy szukać już w starożytności, kiedy to grupy ludzi grzebały zmarłych w katakumbach. Na zachodzie pierwsze bractwa powstały już we wczesnym średniowieczu (Niemcy, Francja). Do rozpowszechnienia tego typu organizacji przyczynili się benedyktyni. Ich śladem już w XVIII wieku poszedł kler świecki, który do swych wspólnot brackich przyjmował ludzi zasłużonych. W X wieku istniało wiele bractw we Włoszech i to różnych kategorii. Szeregi bractw zasilają nie tylko osoby świeckie, ale i duchowne.

W Polsce rozwój bractw zawdzięczamy kulturze francuskiej, a ich początków należy szukać już w XI lub XII wieku. Organizacje brackie w Polsce różniły się składem społecznym, stanowym i zawodowym, a także stawianymi sobie celami, co przełożyło się na różne ich nazwy.

Największy jednak rozkwit bractw w Europie i w Polsce przypada na okres nowożytny, kiedy to do każdego odcinka życia społecznego, każdej warstwy społecznej docierały bractwa i każdy niezależnie od płci i wieku znajdował w nich odpowiednie formy przeżyć religijnych i możliwość działalności społeczno – charytatywnej.

Słowa kluczowe: bractwa, zakony, kościół, klasztor, kult maryjny

Wstęp

Jedną z ważnych form życia religijnego ludzi stanowiły stowarzyszenia religijne zwane bractwami. Obok podstawowych funkcji, tj. pobudzenia życia religijnego bractwa, zajmowały się również pracą charytatywną na rzecz swoich członków, a niektóre z nich opiekowały się także w różnych okresach historycznych ubogimi i chorymi.

Niniejszy artykuł ma za zadanie przybliżyć czytelnikowi fakty dotyczące rozwoju bractw z uwzględnieniem przyczyn ich powstania.

1. Geneza i działalność bractw kościelnych w Europie od początków do końca XVIII wieku.

1.1 Europejskie bractwa kościelne w średniowieczu

Początków bractw religijnych należy doszukiwać się już w starożytności chrześcijańskiej, albowiem to właśnie w tym okresie spotykamy specjalne grupy ludzi, tzw. *fossores* zajmujących się grzebaniem zmarłych w katakumbach¹.

Na zachodzie pierwsze stowarzyszenia laików i kleru, nazywane *confratris* i *geldonia*, powstały we wczesnym średniowieczu chrześcijańskim i były najczęściej organizowane w celu niesienia pomocy swym członkom. Wielkimi propagatorami stowarzyszeń tego typu stali się św. Beda i św. Bonifacy. Temu drugiemu, Apostołowi Niemiec, zależało na uzyskaniu poparcia w swym dziele misyjnym chrystianizacji Sasów, dlatego też w 732 r. zwrócił się do kleru i wiernych w Anglii o modlitwy w tej intencji, zawierając również umowę w tym zakresie z opatem Monte Cassino².

Na uwagę zasługuje fakt, iż do rozpowszechnienia się tego typu organizacji w bardzo dużym stopniu przyczynili się przede wszystkim mnisi benedyktyńscy wczesnego średniowiecza, albowiem mieli oni zwyczaj tworzenia duchownych wspólnot ludzi modlących się wzajemnie za siebie i za dusze zmarłych³. Między klasztorami zaczęły powstawać więc bliskie związki. Każdy mnich przybyły do klasztoru, z którym jego macierzysty dom miał *confraternitas*, traktowany był jak swój⁴. Takie związki powstawały początkowo pomiędzy poszczególnymi opactwami benedyktyńskimi w Reichenau, Mosbach, Pfäfers, Schuttern itd. Doszło więc w klasztorach do zawiązywania się grup modlitewnych, które w czasach karolińskich doprowadziły do utworzenia związków klasztorów – filadelfii. Przykładem niech będzie opactwo Sankt Gallen - stało ono na czele unii 27 klasztorów tego regionu. W późniejszym okresie rolę to spełniało opactwo w Cluny⁵.

Kler świecki poszedł w ślady opactw i już od VIII wieku zaczął tworzyć wspólnoty brackie. Jednym z prekursorów na gruncie kleru diecezjalnego był biskup Metz, który w 762 r. założył bractwo modlitewne dla kleru swojej diecezji; modlono się za każdego zmarłego duchownego współbrata⁶.

Do udziału w tych modlących się wspólnotach przyjmowano również ludzi świeckich zasłużonych dla klasztoru poprzez zapisy majątkowe. W ten sposób wspólnoty

¹ E. Wiśniowski, *Parafie w średniowiecznej Polsce*, Lublin 2004, s. 189.

² W. Bochnak, *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików świeckich w diecezji wrocławskiej od XVI w. do 1810 r.*, Wrocław 1983, s. 46.

³ B. Kumor, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym. Kościół początki i zarys rozwoju*, cz. 1, Lublin 1969, s. 504.

⁴ J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, s. 239.

⁵ W. Bochnak, dz. cyt., s. 46.

⁶ J. Duhr, *La Confrerie dans la vie de l'Eglise*, „Revue d'histoire ecclesiastique” 35 (1939), s. 460-461.

te ogromnie się rozrastały, obejmując wiele tysięcy osób. Tak było od IX wieku w Reichenau, gdzie tamtejsza księga bracka zawierała ponad 40 tys. członków⁷.

Z biegiem czasu zaczęły także powstawać bractwa kaznodziejsko–modlitewne, w których ludzie świeccy stanowili większość. Należy podkreślić, że w/w bractwa były samodzielne i prowadziły własną niezależną działalność, trwającą tylko do końca średniowiecza – można tu wskazać m. in. bractwo w Fuldzie lub bractwa w Ratyzbonie, założone przez św. Wolfganga⁸.

W X wieku istniało wiele bractw we Włoszech (Neapol, Modena, Florencja). Charakteryzowały się one mieszanym składem, albowiem do ich członków należeli zarówno świeccy, jak i duchowni, kobiety i mężczyźni. Głównym celem tychże wspólnot było uprawianie wspólnych praktyk religijnych, spełnianie dobrych uczynków i wykonywanie specjalnych ćwiczeń duchowych. Osoby świeckie miały za zadanie pomagać chorym i biednym współbraciom, natomiast duchowni odprawiać 7 mszy świętych, a diakoni i subdiakoni odmawiać psalmy oraz odprawiać jutrznie. Jeśli chodzi o formy pomocy materialnej, to należało nakarmić 10 ubogich⁹.

Wszelkie bractwa rozwijały się nie tylko terytorialnie, ale również zmieniał się charakter ich działalności aż do synodu w Bordeaux w 1255 r., który usiłował wprowadzić ograniczenia w tworzeniu nowych bractw. Od tej pory bractwa miały zajmować się działalnością wewnątrz kościoła przez nabożeństwa i pogrzeby, a także rozwijać akcję charytatywną¹⁰.

W XIII wieku większość rodzajów bractw była już dobrze ugruntowana, posiadając własną organizację. Z punktu widzenia stawianych sobie przez nie celów możemy wyróżnić wśród nich kilka kategorii. Będą to więc przede wszystkim bractwa poświęcone Bogu, świętemu, najczęściej Matce Bożej, kładące nacisk na częste i uroczyste praktyki religijne, czyli bractwa dewocyjne¹¹.

Przykładem takiego bractwa w Europie jest założone w Salern w XI wieku i istniejące przez sześć stuleci bractwo św. Krzyża. Należało do niego wiele osobistości z Włoch i Sycylii. W XI wieku istniało również w Grecji bractwo, które zajmowało się modlitwą przed obrazem Matki Boskiej przynoszonym z domu do domu. W diecezji kilońskiej w tym samym okresie erygowano bractwo Najświętszego Sakramentu, które przetrwało aż do początków XVI wieku. Natomiast, jak wynika z przekazów źródłowych, w Paryżu już od XIII wieku istniało starodawne bractwo Matki Boskiej, do którego należały najwybitniejsze osobistości m in. królowa Blanka Kastylijska, Jan Gerson i wiele innych.

Miasta włoskie mogą również poszczycić się istnieniem bractw już od XIII wieku. Przykładem takiego miasta jest między innymi Florencja, w której to św. Piotr z Werony założył bractwo pod wezwaniem NMP. Członkowie tegoż bractwa mieli

⁷ J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 240.

⁸ W. Bochnak, dz. cyt., s. 48.

⁹ Tamże, s. 48.

¹⁰ Tamże.

¹¹ E. Wiśniowski, dz. cyt., s. 190.

obowiązek 2 razy w miesiącu odprawiać specjalne ćwiczenia pobożne. Za przykładem Florencji poszła też Bolonia, Perugia, Padwa, Lodi, Mediolan, albowiem w miastach tych powstały także w w/w okresie bractwa, które za patronkę obrały sobie Najświętszą Marię Pannę. Tworzyły one w XV wieku rodzaj unii¹².

Powstawanie bractw miało ścisły związek z budowaniem świątyń i mostów, albowiem osoby pracujące przy wznoszeniu tych budowli łączyły się w bractwa. Przykładem niech będą budowniczości katedry w Strasburgu, którzy założyli bractwo murarzy. Była to organizacja religijno-zawodowa. Podobnie było w innych miastach, gdzie rzemieślnicy łączyli się w bractwa odmienne od cechów miejskich. Jako przykład można podać bractwa budowniczych mostów na Rodanie, w Awinionie i Lyonie. Spełniały one bardzo ważną funkcję społeczną. Ciekawostką jest to, iż byli formacją, która w Rzymie posiadała osobne hospicjum braci mostowych. Oprócz powyższych bractw zaczęły też powstawać takie, które postawiły sobie za cel niesienie pomocy bliźnim. Przykładem takiej organizacji było bractwo św. Leonarda, które w 1144 r. założyło szpital miejski. Dało ono impuls do rozwoju tego typu działalności brackiej, albowiem już w XIII wieku powstaje wiele bractw Ducha Świętego, których zadaniem było udzielenie pomocy bliźniemu, zbieranie jałmużny dla biednych w parafiach, zarówno w formie pieniężnej jak i w naturze. Bractwa te zajmowały się rozdzielaniem zebranej jałmużny, jak również przeznaczały pewne kwoty na potrzeby kultu religijnego poprzez utrzymywanie, a niekiedy także budowę kościołów. Dokładnej ich liczby nie jesteśmy w stanie podać. Możemy jednak mniemać, iż kierując się słowami Ewangelii: *Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście uczynili* (Mt 25,40), członkowie bractw duchackich służyli swą pomocą każdemu potrzebującemu¹³.

Pisząc o genezie i rozwoju bractw, nie możemy pominąć istnienia już w średniowieczu bractw biczowników starających się o pobudzenie pokuty. Były one bardzo liczne we Włoszech, ale ze względu na dopuszczenie się poważnych nadużyć zostały przez papieża Klemensa VI zniesione. Średniowiecze to epoka, w której Kościół wykazywał głęboką troskę o zachowanie i umacnianie pokoju, jak również o czystość wiary zagrożonej w XIII wieku przez herezje. Aby pomóc Kościołowi w walce z herezją, powstają między innymi bractwa rycerskie. Najbardziej znane było bractwo białe. Założone ono zostało przez biskupa Foulques z Tuluzy w 1209 roku. Podobne bractwo pod nazwą Milicji Jezusa Chrystusa założył 14 lat później Bartłomiej Braganza w Parmie. Oparte ono było na wzorach wojskowych.

Obydwa te bractwa z biegiem czasu otrzymały opiekę Stolicy Apostolskiej i zostały podporządkowane zakonowi dominikanów. Do zadań tego ostatniego należało: obrona wiary katolickiej, wolności Kościoła, klasztorów, szpitali, wszystkich obiektów religijnych, duchowieństwa świeckiego i zakonnego, wdów i sierot oraz uświę-

¹² W. Bochnak, dz. cyt., s. 50.

¹³ Tamże, s. 50-51.

cenie wszystkich członków¹⁴.

Najliczniejszą jednak grupę tworzyły bractwa związane z cechami. Zaczęły one powstawać już na przełomie XI i XII wieku, kiedy to drobni kupcy, chłopi i różni ludzie najemni zorganizowali m. in. w Paryżu, Bazylei, Koblencji stowarzyszenia pobożnych braci i związki dobroczynne. Podstawowym celem bractw średniowiecznych było m.in. umacnianie swych członków w wierze przez częste uczestnictwo w modlitwach i nabożeństwach, które odbywały się w osobnych kaplicach obsługiwanych przez wyznaczonych kapelanów oraz udzielanie im pomocy, zarówno duchowej, jak i materialnej. Pomoc materialna była finansowana z ofiar wiernych i składek członków danego bractwa¹⁵.

1.2. Bractwa kościelne w Europie nowożytnej

Katastrofy żywiołowe, zwłaszcza wielka zaraza w połowie XIV wieku, przerzeździły ich szeregi w takim stopniu, że w wielu miastach i okolicach przestały zupełnie istnieć. Dopiero wiek XVI zaznaczył się dynamicznym rozwojem bractw i zarazem ich odnową w całym Kościele katolickim. Ten stan rzeczy był spowodowany konsolidacją katolików i całego Kościoła narażonego na ataki zwolenników reformacji. Można powiedzieć, iż właśnie okres potrydencki to czas ich wyjątkowo bujnego rozkwitu. Tysiące osób wszelkich kategorii społecznych, płci i wieku zapisują się do bractw, niekiedy nawet do kilku jednocześnie. Ruch ten nie ogranicza się tylko do miast, ale obejmuje także wieś. Przykładem są kraje alpejskie, gdzie we wspomnianym okresie bractwa obejmują całą ludność wsi, stanowiąc załóżek późniejszej ich organizacji samorządowej¹⁶. Ze względu na objęcie nim całego społeczeństwa zostaje on prawnie uregulowany i poddany kontroli. Decyzją wydaną przez papieża Piusa V w 1571 r. zabrania się między innymi erylowania dwóch bractw Imienia Jezus przy jednym kościele. Zakaz ten zostaje rozszerzony na wszystkie bractwa w 4 lata później przez Grzegorza XIII. Wykładnią rozwoju bractw w okresie nowożytnym stała się konstytucja papieża Klemensa VIII *Quaecumque* z 7 XII 1604 r., która wprowadziła nowy porządek w ruchu brackim i stała się punktem zwrotnym w rozwoju bractw w Kościele katolickim. Stosownie do jej zapisów, wszystkie istniejące dotychczasowe bractwa miały być zatwierdzone przez ordynariuszy miejsc. Bulla zezwalała również zakonom na erylowanie bractw typowo zakonnych przy kościołach parafialnych¹⁷.

Zagrożenia, jakie niosła ze sobą reformacja, wytworzyły wśród katolików chęć dążenia do łączenia się w większe grupy i zwalczanie jej wspólnie poprzez rozwój aktywności religijnej.

Taki charakter miało założone przez Marca De Sadis Cusani w Mediolanie Brac-

¹⁴ Tamże, s. 52.

¹⁵ Tamże, s. 54.

¹⁶ J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 454.

¹⁷ S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI – XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno – religijne i edukacyjne*, Lublin 2004, s. 228.

two Nauki Chrześcijańskiej, które postawiło sobie za zadanie katechizację młodzieży i dorosłych¹⁸.

Na zaprzeczenia protestantów, jakoby Chrystus jest nieobecny w Eucharystii, katolicy zaczęli rozpowszechniać kult Najświętszego Sakramentu m. in. poprzez zakładanie bractw poświęconych kultowi Eucharystii, oraz propagowaniu istniejącej już od XIII wieku uroczystości Bożego Ciała. Pierwsze bractwo Najświętszego Sakramentu założył dominikanin Tomasz Stella w kościele Sopra Minerva, które zostało zatwierdzone przez papieża Pawła III w 1539 r.¹⁹

Zaczęły również powstawać liczne kongregacje maryjne jako odpowiedź katolików na ataki protestantów pod adresem kultu Najświętszej Marii Panny i świętych. Pierwsza sodalicja mariańska została założona w rzymskim kościele jezuitów w 1564 r.

Zwiększeniu uległa również ilość bractw pokutnych różnych typów, głównie we Francji, gdzie nastąpiło na szerszą skalę naśladowanie najważniejszych cnót ewangelicznych. Nie omieszkało także prowadzić w dalszym ciągu akcji charytatywnej, do której włączyły się w omawianym okresie również bractwa rzemieślnicze²⁰.

Tak samo jak w średniowieczu, tak i w czasach nowożytnych istniały bractwa rycerskie, które miały za zadanie walkę z heretykami. Przykładem istnienia takich bractw były: bractwo Imienia Jezus, oraz bractwo św. Anny. Członkowie tych konfraterni składali przyrzeczenie, iż poniosą najwyższą ofiarę w obronie wiary oraz przysięgali posłuszeństwo papieżowi oraz innym dostojnikom kościelnym, w tym przełożonym bractwa oraz przywódcom wojskowym Ligi Katolickiej²¹. Można pokusić się więc o stwierdzenie, iż okres kontrreformacji to epoka, w której doszło do rozkwitu świeckich bractw religijnych.

Inaczej działało się w wieku XVIII kiedy to doszło do zahamowania ruchu brackiego i jego regresu na skutek krytyki prowadzonej działalności przez myślicieli okresu Oświecenia. Krytyka była tak wielka, że nie ominęła nawet bractw rzemieślniczych, które jak pamiętamy cieszyły się bardzo duża popularnością z powodu prowadzenia szerokiej akcji charytatywnej. Stało się tak między innymi we Francji, w której w 1761 roku na 7996 parafii istniało tylko 5675 bractw²².

2. Recepcja organizacji brackich na ziemiach polskich do końca XVIII w.

2.1. Bractwa kościelne w Polsce średniowiecznej

Do rozwoju bractw na ziemiach polskich przyczyniła się w XII i XIII wieku

¹⁸ W. Bochnak, dz. cyt., s. 54.

¹⁹ Tamże s. 55.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 56.

²² Tamże.

średniowieczna kultura francuska, albowiem, osiągnąwszy wysoki rozwój, wywierała potężny wpływ na środowiska zagraniczne promieniując na całą Europę chrześcijańską. Wzmianki o śladach działalności zachodnich bractw w Polsce już w XI wieku możemy odnaleźć w najdawniejszych przekazach źródłowych. Wyczytać to możemy z pisma przesłanego w 1089 r. przez bractwo św. Jakuba w Ratyzbonie do Wratysława, księcia czeskiego²³.

W XIX tomie *Encyklopedii Kościelnej* S. Chodyńskiego czytamy, iż pierwsze bractwo w Polsce powstało w XII wieku w klasztorze benedyktyńskim w Lubiniu²⁴. Natomiast E. Wiśniowski twierdzi, że w Polsce spotykamy się w XII wieku ze zjawiskiem przyjmowania przez niektóre klasztory osób wobec nich zasłużonych do duchowego związku ze wspólnotą klasztorną uprawniającego do partycypowania w modlitwach i innych dobrach duchowych. Podaje, że tego typu bractwo istniało w przy klasztorze benedyktynów w Lubiniu i u bożogrobców w Miechowie²⁵. Bractwo lubińskie było konfraternią o charakterze kleryccko-laickim, przyświecały mu cele gospodarczo-dewocyjne. W późniejszym okresie tego typu konfraternie istniały w średniowieczu nie tylko przy domach zakonnych, ale także przy kościołach katedralnych i opactwach w Tyńcu, Mogilnie, Kamieniu, Szczecinie i Słupsku²⁶.

Według B. Kumora początek organizacji brackich w Polsce należy datować na XIII wiek, albowiem z tego okresu pochodzą pierwsze przekazy źródłowe o istnieniu bractw laików i kleru na tym terenie. Ich prekursorami na gruncie polskim były nowo sprowadzane zakony żebracze, wśród których prym wiodli dominikanie. To właśnie w tym okresie możemy stwierdzić istnienie dość nielicznych jeszcze organizacji: bractwo szpitalne w Środzie Śląskiej (1245), Ziębicach (1250) i Bolkowie (1298) na Śląsku²⁷, wątpliwe natomiast jest funkcjonowanie w 1232 r. na terenie Małopolski bractwa NMP przy klasztorze św. Marka Krakowie, albowiem jak ustaliła H. Zaremska, dokument, w którym jest o nim mowa, był prawdopodobnie falsyfikatem²⁸.

Na podstawie zebranych przez H. Heydena materiałów na Pomorzu Zachodnim przed reformacją działało już około 185 różnych organizacji brackich²⁹. W diecezji poznańskiej natomiast, według badań J. Nowackiego, istniało 49 bractw powstałych na początku XV wieku³⁰. Duże skupisko bractw istniało też na Warmii, były to zwłaszcza bractwa ubogich, a nie wykluczone, że istniały tam również bractwa kapłańskie. Te ostatnie w większej liczbie działały także w diecezji krakowskiej i wrocławskiej. Jeśli chodzi o pozostałe tereny Polski, z braku źródeł nie możemy

²³ B. Kumor, dz. cyt., s. 506.

²⁴ S. Chodyński, *Bractwo*, w: *Encyklopedia Kościelna*, t. 2, Warszawa 1873, s. 552.

²⁵ E. Wiśniowski, dz. cyt., s. 191.

²⁶ B. Kumor, dz. cyt., s. 507.

²⁷ E. Wiśniowski, dz. cyt., s. 191.

²⁸ H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, Wrocław 1977, s. 120-121.

²⁹ H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, t. 2, Köln 1957, s. 159 nn.

³⁰ J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2: *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 737-753.

podać, jakie było zagęszczenie organizacji brackich. Ograniczyć możemy się tylko do stwierdzenia ich rodzaju i częstotliwości ich występowania.

Okres założenia najstarszych bractw na terenie diecezji chełmińskiej (Toruń, Grudziądz i Kościerzyna) datuje się na XIII i XIV wiek³¹. Na XV wiek ustalono istnienie bractw w Lublinie³². Inaczej było w diecezji przemyskiej, gdzie w okresie średniowiecza powstało łącznie 6 bractw³³.

Organizacje brackie na ziemiach polskich różniły się składem społecznym, stanowym lub zawodowym, a także stawianymi sobie celami. Nosiły różne nazwy i to nie tylko religijne, ale także pochodzące od osób świętych lub tajemnic wiary. O nazwie danego bractwa decydował także charakter społeczny jego członków, jak również cechy organizacyjne i specyfikacja celów. Dlatego też w okresie średniowiecza możemy spotkać bractwa pod wezwaniem Matki Bożej w różnych odmianach.: NMP, Wniebowzięcia NMP itp., bractwa cechów rzemieślniczych, bractwa kapłanów, a także bractwa szpitalne. Bywało tak, że to samo bractwo nosiło różne nazwy, np. bractwo kapłańskie lub szpitalne pod określonym wezwaniem³⁴.

Wśród bractw religijnych zwanych dewocyjnymi przeważały bractwa maryjne. Tak było między innymi na terenie Małopolski, gdzie oprócz Krakowa bractwa maryjne spotykamy także w kilku innych ośrodkach miejskich. Podobnie było w diecezji kamieńskiej, gdzie istniało ich około 30³⁵. Bractwa pod tym wezwaniem spotykamy również na Śląsku, w Wielkopolsce i na Warmii³⁶. Większość z nich nosiła też nazwę bractw literackich, albowiem w szeregach swych członków zrzeszały ludzi znających łacinę i mogących recytować psalmy podczas nabożeństw brackich³⁷. Upowszechnienie szerzonych przez dominikanów bractw różańcowych przypada pomiędzy wiekiem XV i XVI. Spotykamy je wówczas między innymi na Śląsku, we Wrocławiu (1481)³⁸ i w kilku miejscowościach Pomorza Zachodniego, a także w Brodnicy, w diecezji chełmińskiej³⁹. Być może działały już przy klasztorach karmelitańskich w Krakowie, Gdańsku, Poznaniu i Bydgoszczy w XV wieku bractwa Szkaplerza Świętego⁴⁰. Jeśli chodzi o inne bractwa dewocyjne, zachowały się wzmianki o istnieniu w tym okresie bractwa Bożego Ciała, zarówno w Koronowie w diecezji chełmińskiej, jak i na Śląsku, na Warmii, a także w 23 miejscowościach

³¹ *Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin 1928, s. 80-84.

³² J.A. Wadowski, *Kościół lubelski*, Kraków 1907, s. 86.148-154.273-274.

³³ H. Borcz, *Bractwa religijne w kościołach parafialnych diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28/4 (1981), s. 77-90.

³⁴ E. Wiśniowski, dz. cyt., s. 192.

³⁵ H. Heyden, dz. cyt., s. 143.

³⁶ E. Wiśniowski, dz. cyt., s. 193.

³⁷ J. Nowacki, dz. cyt., s. 746.

³⁸ J. Kłoczowski, *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII - XIV wieku*, Lublin 1956, s. 268.

³⁹ *Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin 1928, s. 82.

⁴⁰ B. Panek, *Dzieje Bractwa Szkaplerza Św. przy kościele oo. Karmelitów w Krakowie na Piasku do końca XVII wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 10/3 (1963), s. 42-47.

Pomorza Zachodniego⁴¹.

Z powyższego wynika, iż w średniowieczu bractwa dewocyjne były u nas słabo rozwinięte i to tylko w ośrodkach miejskich. Wyjątek w tym względzie stanowi diecezja kamieńska, gdzie naliczono funkcjonowanie 91 tego typu bractw⁴².

Po omówieniu bractw dewocyjnych należy opisać bractwa ubogich. Jak sama nazwa wskazuje, zrzeszały one w swych szeregach ludzi biednych⁴³, stawiając sobie za cel otoczenie opieką miejscowych ubogich oraz obcych potrzebujących pomocy i wsparcia. Aby zapewnić im pomoc, budowano specjalne hospicja utrzymywane przez członków bractwa, jak również zapewniano bezdomnym zmarłym chrześcijański pogrzeb⁴⁴.

Bractwa ubogich powstawały zarówno w mieście jak i na wsi pomimo tego, że reformacja nie sprzyjała tworzeniu tego typu organizacji. W źródłach wzmianki o ich istnieniu posiadamy z diecezji poznańskiej, w XV w. i początkach XVI w. było ich około 26⁴⁵, po kilka w diecezji krakowskiej w XV wieku, z czego niektóre powstały w ośrodkach wiejskich⁴⁶. Jeśli chodzi o diecezje: chełmińską, gnieźnieńską i wrocławską, to z tego terenu, o istnieniu bractw ubogich w XV i XVI wieku posiadamy tylko sporadyczne wzmianki⁴⁷.

Inną grupą bractw były bractwa kapłańskie. Genezą ich powstawania było dążenie do zapewnienia zmarłym kapłanom godnego pogrzebu i modlitw za ich dusze, dlatego też były one bardziej rozpowszechnione niż bractwa ubogie. Skupiały one nie tylko kapłanów z najbliższej okolicy, ale także dopuszczały do swego grona osoby świeckie⁴⁸. Ich rozwój przypada na wiek XIV i XV, z czego na Pomorzu Zachodnim było ich około 43⁴⁹. Można przypuszczać, iż istniały one również w pozostałych diecezjach polskich.

Wyjątkowy charakter wśród stowarzyszeń kościelnych miały cechy, na co wskazuje sama terminologia źródeł określająca cechy jako *contubernia*, *fraternitates*. W pierwszej kolejności trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie, czy były one organizacjami brackimi o charakterze religijnym? Wydaje się, że spośród różnych celów społeczno-gospodarczych tych organizacji, to właśnie względy czysto religijne były przyczyną ich powstawania⁵⁰. Świadczą o tym ich statuty, jak i samo życie organizacji cechowych, w którym to spotykamy wiele elementów właściwych religijnym organizacjom brackim, takich jak złożenie przez nowo wstępującego kandydata

⁴¹ H. Heyden, dz. cyt., s. 59-60.

⁴² Tamże, s. 159-160.

⁴³ H. Zaremska, dz. cyt., s. 106-111.

⁴⁴ H. Heyden, dz. cyt., s. 165-166.

⁴⁵ J. Nowacki, dz. cyt., s. 744-745.

⁴⁶ B. Kumor, dz. cyt., s. 321-322.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ J. Nowacki, dz. cyt., s. 737-738.

⁴⁹ H. Heyden, dz. cyt., s. 161.

⁵⁰ B. Kumor, dz. cyt., s. 512.

określonej ilości wosku na potrzeby liturgiczne⁵¹. Z samych statutów cechowych możemy wyczytać, iż stoją one na straży życia moralnego swych członków zgodnie z katolicką etyką religijną, wnikając szczegółowo w ich życie osobiste. Regulują nie tylko kwestię zawierania małżeństw, ale wskazują, jak należy się zachowywać i propagują uczestnictwo w niedzielę i święta we Mszy świętej i zobowiązują swych członków do udziału w procesji Bożego Ciała i rezurekcji wielkanocnej w ściśle określonym przez bractwo ubiorze wraz z oznaczeniami poszczególnych cechów i niezbędną do tego oprawą⁵².

Do przejawów religijności cechów można zaliczyć ich troskę o zbawienie dusz i kult zmarłych oraz czuwanie, aby każdy członek bractwa przed śmiercią przyjął sakramenty święte. To cech gdy dochodziło do śmierci cechowego lub członka jego rodziny, dostarczał wszystkich akcesoriów pogrzebowych i zamawiał uroczyste Msze św. oraz pogrzeb chrześcijański, w którym brali udział obowiązkowo wszyscy członkowie bractwa. Dochodziło również do grzebania zmarłych członków w podziemiach kaplicy cechowej. Należy zaznaczyć, iż w życiu religijnym polskich cechów fundowanie własnych kaplic nie należało do rzadkości, a w przypadku jej braku każdy cech miał własny ołtarz w kościołach kolegiackich, parafialnych czy klasztornych. Ponadto każdy cech musiał być wyposażony w przedmioty potrzebne do służby Bożej, czy to w kaplicy, czy przy ołtarzu brackim. Zdarzały się także przypadki uposażenia własnego kapelana, który miał za zadanie odprawiać msze dla cechu i w jego intencji⁵³.

W niewielkim stopniu w Polsce w okresie średniowiecza rozwinęły się bractwa szpitalne. Do ich zadań należało nie tylko fundowanie szpitali, ale także przysyłanie ludzi, którzy opiekowali się ubogimi, pielgrzymami, chorymi, niezdolnymi do pracy. Przyczyną wstępowania do tego typu bractw była chęć niesienia pomocy bliźniemu w potrzebie, którą traktowano jako bezpośrednią służbę Bożą. Najwcześniej bractwa szpitalne występowały na Śląsku w XIII i XIV wieku, a także na Warmii, w Krakowie, Sandomierzu i Kaliszu⁵⁴.

2.2. Bractwa kościelne w Polsce w okresie nowożytnym

Koniec XVI wieku to czas, w którym dzięki zakonom doszło do rozwoju na wielką skalę bractw poświęconych poszczególnym świętym. Propagowano również rozwój bractw miłosierdzia. Prekursorem tego typu bractw na terenie Polski był Piotr Skarga, który w 1584 r. założył bractwo miłosierdzia przy kościele jezuickim św. Barbary w Krakowie. Od 1588 r. związany był z tym bractwem założony przez Piotra Skargę bank pobożny, powstały w celu udzielania pożyczek pod zastaw osobom będącym w trudnej sytuacji. Bractwo to wraz z bankiem szybko rozwinęło się na terenie Rzeczypospolitej. Zwrócić także uwagę należy na działające w XVII w.

⁵¹ E. Wiśniowski, dz. cyt., s. 196.

⁵² B. Kumor, dz. cyt., s. 512.

⁵³ Tamże, s. 513.

⁵⁴ Tamże, s. 519.

bractwa orderowe mające charakter nie tylko religijny, ale także polityczny⁵⁵.

Do silnego rozwoju bractw, zarówno w Polsce, jak i całym Kościele katolickim doszło dopiero w okresie potrydenckim. Podobnie jak zakony, stały się one ważnym czynnikiem odnowy religijnej. Ruch ten zmierzający do objęcia całego społeczeństwa został prawnie uregulowany i poddany kontroli. Zabroniono między innymi erygowania dwóch bractw pod takim samym wezwaniem przy jednym kościele. Najważniejszym dokumentem decydującym o rozwoju bractw w okresie nowożytnym stała się wspomniana już konstytucja Klemensa VIII *Quaecumque* z 7 XII 1604 r., która wprowadziła nowy porządek w ruchu brackim. Wszystkie istniejące bractwa, w tym także zakonne, miały być ponownie zatwierdzone przez ordynariuszy miejsc. Zezwolono również zakonowi na erygowanie bractw typowo zakonnych przy kościołach parafialnych. Powyższe postanowienia w Polsce wprowadził w życie biskup krakowski Marcin Szyszkowski na synodzie krakowskim w 1621 r.⁵⁶ W praktyce jednak, zarówno na Zachodzie, jak i w Rzeczypospolitej, bractwa zaczęły się mnożyć już od końca XVI w., a zakony dały impuls do ich rozwoju, tym samym bractwa stały się przedłużeniem działalności duszpasterskiej zakonów. Rozpowszechniali je zarówno biskupi reformatory z końca XVI i początków XVII w., jak i wiele synodów, a ich fundatorami i dobrodziejami byli: król, duchowieństwo, szlachta i mieszczanie⁵⁷.

Erekcji bractw mógł dokonać tylko biskup ordynariusz albo przełożeni zakonów na mocy zezwolenia Stolicy Apostolskiej. Każde z powstałych bractw otrzymywało odpowiednie odpusty, nadawane nie tylko przez papieży, ale także przez biskupów na podstawie indultu papieskiego⁵⁸. Zamierzeniem władz kościelnych była chęć upowszechnienia bractw w społeczeństwie oraz kontrolowanie ich podczas wizytacji parafii i klasztorów. Trzeba podkreślić, że bractwa powstałe w okresie nowożytnym różniły się od tych powstałych w średniowieczu. Różnica polegała na tym, iż konfraternie średniowieczne były bardziej nastawione na problemy społeczne i miały więcej swobody działania, a bractwa potrydenckie, stanowiące wyraz odnowy religijnej i kościelnej, nabrały w większym stopniu charakteru dewocyjnego, były podporządkowane władzy kościelnej i miały bardziej wychowawczo-religijny i wspólnotowy charakter⁵⁹. Dochodziło także do połączeń między bractwami w tzw. arcybractwa, aby wymieniać wzajemnie przywileje i odpusty. Ponadto bractwa wytwarzały swój specyficzny klimat religijny i obyczajowy, na który nie zawsze łąskawym okiem spoglądał Kościół. Był on różny w poszczególnych rodzajach bractw czy wspólnotach brackich, w zależności od uwarunkowań lokalnych jak i celów, jakie sobie one stawiały. Należy zaznaczyć, iż w bractwach okresu nowożytnego

⁵⁵ K. Kuźmiak, *Bractwa Matki Boskiej Wspomożycielki Chrześcijańskich na ziemiach polskich w XVIII stuleciu. Studium z dziejów kultu maryjnego i wspólnot chrześcijańskich w dawnej Polsce*, Rzym 1973 s. 26-27.

⁵⁶ S. Litak, dz. cyt., s. 228.

⁵⁷ K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 224.

⁵⁸ S. Litak, dz. cyt., s. 228-229.

⁵⁹ Tamże, s. 229.

rozwinął się folklor religijny zanikający dopiero w okresie oświecenia⁶⁰.

Wiek XVII i XVIII, to okres, w którym chyba do każdego odcinka życia społecznego docierały bractwa, a każdy stan i warstwa społeczna, czy to kobiety, czy mężczyźni, znajdowali w nich odpowiednie formy przeżyć religijnych i działalności społeczno-charytatywnej. Z uwagi na fakt, że bractwa to przede wszystkim instytucje miejskie, toteż szczególnie bujnie rozwinęły się one w miastach.

Rozwój kultu maryjnego i kultów świętych propagowanych przez zakony doprowadził do szybkiego wzrostu bractw w XVI, XVII i XVIII wieku. To właśnie kult obrazów, jak i coraz liczniejsze pielgrzymki do miejsc słynących z cudów, przyczyniły się do rozkwitu bractw w Polsce. Najistotniejsze jednak znaczenie dla ich rozwoju miały zakony, jak dominikanie – szerzący bractwa różańcowe, karmelici trzewickowi i bosci – opiekujący się bractwami szkaplerznymi, bernardyni – zakładający bractwa św. Anny i żołnierskie bractwa św. Michała Archanioła, a także upowszechniające kult Niepokalanego Poczęcia NMP. Jezuiti zakładali w Polsce od 1571 r. sodalicje mariańskie przeznaczone głównie dla studiującej młodzieży w kolegiach jezuickich. Szerzyli oni także bractwa i kult Serca Jezusowego, o którego uznanie zabiegali biskupi polscy w Rzymie w 1765 r.⁶¹. Bractwo Anioła Stróża rozpowszechniali paulini. Zostało ono założone w 1616 r. na Jasnej Górze.

Wpływ na rozwój bractw miały także wielkie wydarzenia polityczne i religijne. Przykładem niech będzie popularyzacja znanego od XV wieku bractwa różańcowego na skutek zwycięstwa nad flotą turecką pod Lepanto w 1571 r., a zwycięstwo króla Jana III Sobieskiego pod Wiedniem w 1683 r. stało się impulsem do rozwoju bractwa Imienia Maryi.

Na pamiątkę pierwszej w Polsce koronacji obrazu Matki Boskiej na Jasnej Górze, w 1717 r. erygowano bractwo Matki Boskiej Jasnogórskiej, które zostało zatwierdzone przez papieża w 1718 r. i wprowadzone do kościoła paulinów na Jasnej Górze. Kult Madonny Częstochowskiej był powodem powstania w 1731 r. przy pijarskim kościele Przemienienia Pańskiego w Krakowie bractwa Królowej Korony Polskiej mającego charakter bractwa patriotycznego i narodowego. Jego rozwój przed rozbiorami nie był jednak zbyt silny⁶².

Zakończenie

Powstanie i działalność religijnych bractw europejskich i polskich miało niewątpliwie duże znaczenie w dziejach średniowiecza i nowożytności, albowiem odegrały one ogromną rolę w życiu społeczeństw krajów europejskich, miały one także szczególny wpływ na ludność przedrozbiorowej, wielonarodowościowej Rzeczypospolitej. Jak wiemy, obywatele społeczeństwa polskiego, należeli powszechnie

⁶⁰ J. S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, t. 1, Warszawa 1994, s. 319.

⁶¹ S. Obirek, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564 – 1668*, Kraków 1996, s. 65-68.

⁶² K. Kuźmiak, dz. cyt., s. 15-36.

w XVII i XVIII w. do bractw kościelnych, które kształtowały jego rozwój duchowy oraz moralny i wskazywały, jak należy postępować, aby godnie przejść przez życie, a po śmierci dostać się do „domu Ojca” za chwalebne uczynki. Niniejsze opracowanie ma oczywiście wstępny charakter i zawiera najważniejsze zdaniem autora fakty z dziejów bractw kościelnych. Mimo zgodności historyków Kościoła katolickiego na temat ważności tej problematyki, nie powstało do chwili obecnej zbyt wiele poważnych prac na ten temat. Wyjątkiem w tym względzie jest publikacja wydana w ostatnim czasie w Kielcach pod redakcją Dominiki Burdzy i Beaty Wojciechowskiej⁶³. Praca ta składa się z kilkunastu artykułów, które rzucają nowe światło na rozwój bractw religijnych zarówno w Europie jak i w Polsce. Na szczególną uwagę zasługują zawarte w niej artykuły takich autorów jak: Mariana Sudrackiego⁶⁴, Dariusza Chyły⁶⁵, Wojciecha Kendery⁶⁶, Roberta Stępnia⁶⁷ oraz Anny Szylar⁶⁸. Należy jednak nadmienić, że z powodu ograniczonej objętości niniejszego artykułu nie sposób ich tutaj omówić. Mimo to autor ma nadzieję, że niniejszy artykuł spełni swoje zadania i przedstawione w nim zagadnienia staną się inspiracją do dalszych przemyśleń i zachęci innych do badania dziejów bractw tych dawniejszych i tych najnowszych.

Literatura

- Bochnak, W., *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików świeckich w diecezji wrocławskiej od XVI w. do 1810 r.*, Wrocław 1983.
- Borcz, H., *Bractwa religijne w kościołach parafialnych diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym*, „Roczniki Teologiczno Kanoniczne” 28/4 (1981), s. 77-90.
- Burdza, D. – Wojciechowska, B. (red.), *Bractwa religijne w średniowieczu i w okresie nowożytnym (do końca XVIII wieku)*, Kielce 2014.
- Bystron, J.S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, t. 1, Warszawa 1994.
- Chodyński, S., *Bractwo*, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 2, Warszawa 1873, s. 552.
- Chyła, D., *Sieć i wezwania bractw religijnych w archidiecezjach wrocławskiej i kruszwickiej w XVII – XVIII w. w świetle wizytacji*, w: *Bractwa religijne w średniowieczu i w okresie nowożytnym (do końca XVIII wieku)*, red. D. Burdza – B. Wojciechowska, Kielce 2014, s. 183-195.
- Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin 1928.
- Górski, K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
- Heyden, H., *Kirchengeschichte Pommerns*, Köln 1957.

⁶³ *Bractwa religijne w średniowieczu i w okresie nowożytnym (do końca XVIII wieku)*, red. D. Burdza – B. Wojciechowska, Kielce 2014.

⁶⁴ M. Sudracki, *Bractwa charytatywne w Polsce w XIII – XVIII wieku*, w: *Bractwa religijne w średniowieczu*, Kielce 2014.

⁶⁵ D. Chyła, *Sieć i wezwania bractw religijnych w archidiecezjach wrocławskiej i kruszwickiej w XVII – XVIII w. w świetle wizytacji*, w: *Bractwa religijne w średniowieczu*, Kielce 2014.

⁶⁶ W. Kender, *Bractwa religijne na Jasnej Górze w XVII – XVIII wieku*, w: *Bractwa religijne w średniowieczu*, Kielce 2014.

⁶⁷ R. Stępień, *Bractwo św. Anny przy kościele parafialnym w Sieciechowie*, w: *Bractwa religijne w średniowieczu*, Kielce 2014.

⁶⁸ A. Szylar, *Bractwa religijne przy klasztorach żeńskich w XVII i XVIII wieku*, w: *Bractwa religijne w średniowieczu*, Kielce 2014.

- Kender, W., *Bractwa religijne na Jasnej Górze w XVII – XVIII wieku*, w: *Bractwa religijne w średniowieczu i w okresie nowożytnym (do końca XVIII wieku)*, red. D. Burdza – B. Wojciechowska, Kielce 2014, s. 197-205.
- Kłoczowski, J., *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII – XIV wieku*, Lublin 1956.
- Kłoczowski, J., *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964.
- Kumor, B., *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, w: *Kościół początki i zarys rozwoju*, cz. 1, Lublin 1969.
- Kuźmiak, K., *Bractwa Matki Boskiej Wspomożycielki Chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu. Studium z dziejów kultu maryjnego i wspólnot chrześcijańskich w dawnej Polsce*, Rzym 1973.
- Litak, S., *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI – XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno – religijne i edukacyjne*, Lublin 2004.
- Nowacki, J., *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2: *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964.
- Obirek, S., *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564 - 1668*, Kraków 1996.
- Panek, B., *Dzieje Bractwa Szkaplerza Św. przy kościele oo. Karmelitów w Krakowie na Piasku do końca XVII wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 10/3 (1963), s. 42-47.
- Stępień, R., *Bractwo św. Anny przy kościele parafialnym w Sieciechowie*, w: *Bractwa religijne w średniowieczu i w okresie nowożytnym (do końca XVIII wieku)*, red. D. Burdza – B. Wojciechowska, Kielce 2014, 221-233.
- Sudracki, M., *Bractwa charytatywne w Polsce w XIII – XVIII wieku*, w: *Bractwa religijne w średniowieczu i w okresie nowożytnym (do końca XVIII wieku)*, red. D. Burdza– B. Wojciechowska, Kielce 2014, 139-165.
- Szylar, A., *Bractwa religijne przy klasztorach żeńskich w XVII i XVIII wieku*, w: *Bractwa religijne w średniowieczu i w okresie nowożytnym (do końca XVIII wieku)*, red. D. Burdza – B. Wojciechowska, Kielce 2014, 167-182.
- Wadowski, J.A., *Kościół lubelskie*, Kraków 1907.
- Wiśniowski, E., *Parafie w średniowiecznej Polsce*, Lublin 2004.
- Zaremska, H., *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, Wrocław 1977.

The Genesis and Activity of Guilds of Sextons in Europe and in Poland to the End of the 18th Century

Summary: The origins of religious brotherhoods should be sought in ancient times, when groups of people buried their dead in the catacombs. In the west, the first fraternities came into being in the early Middle Ages (Germany, France). The Benedictines contributed to the prevalence of this type of organization. In the eighth century, secular clergy followed in their footsteps, taking deserving people into their communities. In the tenth century, there were many fraternities of various kinds in Italy. The ranks of the brotherhoods were fed not only by laymen but also by clergy and religious.

In Poland, we owe the development of fraternities to French culture and their beginnings are to be found in the eleventh or twelfth century. Brotherhood organizations in Poland varied in their social composition and included people from different states of life and professions, as well as in their aims. This variety is reflected in their names.

However, the fraternities flourished most in Europe and Poland in the modern period, when fraternities penetrated to every segment of social life and layer of society, and everyone regardless of sex and age could find in them appropriate forms of religious experience and opportunities for social and charitable activity.

Keywords: brotherhood, convents, church, monastery, the cult of the Virgin Mary

KS. LESZEK JAŹDŹEWSKI

Gdańskie Seminarium Duchowne

Szkolnictwo parafialne na obecnym obszarze archidiecezji gdańskiej w okresie staropolskim

Streszczenie: Początki szkolnictwa katolickiego na obecnym obszarze archidiecezji pomorskiej sięgają średniowiecza. Szkoły były jednak nieliczne i zakładane w dużych miastach. Do rozwoju szkolnictwa katolickiego w okresie nowożytnym przyczynił się Sobór Trydencki. Informacje na temat istniejących szkół podawały wizytacje biskupie. Wynika z nich, że funkcję nauczyciela spełniał najczęściej organista. Nauka odbywała się zaledwie kilka miesięcy i sprowadzała się do znajomości podstaw wiary. Koszty utrzymania nauczyciela ponosił proboszcz i parafia. Szkoły dla dziewcząt znajdowały się przy klasztorach żeńskich. Oprócz szkół elementarnych istniały szkoły średnie posiadające wyższy poziom nauczania.

Słowa kluczowe: Szkoła, szkolnictwo elementarne, parafia, archidiecezja pomorska, zakony, wizytacje biskupie, Sobór Trydencki

Przedmiotem niniejszego opracowania jest sieć szkolnictwa katolickiego na obecnym obszarze archidiecezji gdańskiej w okresie potrydenckiego. Cezurą końcową jest I rozbiór Polski w 1772 r.

Interesujące nas tereny znajdowały się na terenie archidiecezji pomorskiej, który wraz z archidiecezją wrocławską i kruszwicką tworzył diecezję wrocławską. Nazywano ją pierwotnie kujawską, a jej zwierzchnik nosił tytuł biskupa kujawskiego. Na synodzie prowincjonalnym w 1551 r. pojawiło się sformułowanie *episcopus Vladilaviensis et Pomeraniae*. Ten podwójny tytuł nie był usankcjonowany jednak przez Stolicę Apostolską i nie był związany z jakąkolwiek formą wyjątkowej odrębności archidiecezji pomorskiej w ramach diecezji wrocławskiej¹.

Archidiecezja pomorska leżała na terenie Prus Królewskich, w północnej części diecezji wrocławskiej, rozciągała się od Morza Bałtyckiego na północy, do obrzeży województwa pomorskiego na południu, obejmując ziemie położone po lewej stronie Wisły, aż do granicy między okręgiem łęborskim a Pomorzem Zachodnim. Obejmował swym zasięgiem dekanaty: bytowski, gdański, gniewski, łęborski, mirachowski, nowski, pucki, starogardzki, świecki, tczewski. Obecny obszar archidiecezji gdańskiej obejmował w całości tereny dekanatu gdańskiego, puckiego oraz częściowo dekanaty mirachowski i tczewski. W kościelnej organizacji sądowej archidiecezja

¹ K. R. Prokop, *O prozopografii duchowieństwa parafialnego Pomorza nadwiślańskiego w dobie saskiej i stanisławowskiej*, „Zeszyty Historyczne” 4 (2005), s. 130.

podlegał generalnemu oficjałowi pomorskiemu². Zajęcie w 1772 r. całego niemal archidiaconatu pomorskiego (bez Gdańska) przez państwo pruskie w ramach I rozbioru Polski spowodowało kolejne zmiany. W wieku XVI władza archidiaconów została uszczuplona przez Sobór Trydencki. Zostali oni całkowicie uzależnieni od biskupa diecezjalnego w zakresie przeprowadzenia wizytacji i rozstrzygania spraw sądowych. Archidiaconi byli zobowiązani przez biskupa Rozrażewskiego, pod karą grzywny, aby postępując zgodnie z dekretem Soboru Trydenckiego jak najszybciej osobiście wywiązali się ze swoich obowiązków wizytacyjnych i do świąt Bożego Narodzenia dostarczyli biskupowi sprawozdania z przeprowadzonych wizytacji³. Ponadto prawodawca synodalny zobowiązał archidiaconów, aby i w następnych latach przeprowadzali wizytację w swoich archidiaconatach. W sprawozdaniach powizytacyjnych, przesyłanych na ręce biskupa, mieli archidiaconi obowiązek odnotować wszystkie zaniedbania istniejące w ich archidiaconatach⁴.

Początki zakładania szkół parafialnych na tym terenie sięgają średniowiecza. Były one wówczas jednak nieliczne i z reguły zakładane przy kościołach w miastach. Do sporadycznych przypadków należały szkółki, które zakładano wówczas przy wiejskich kościołach parafialnych. Do rozwoju szkolnictwa parafialnego w archidiaconacie pomorskim przyczynił się wielki mistrz krzyżacki Winrych von Kniprode, jak również zarządzenia biskupów i synodów diecezji włocławskiej. Synod z 1487 r. nakazał, aby przy każdym kościele istniała szkoła parafialna⁵. W okresie reformacji szkoły katolickie przechodziły w ręce protestanckie w zależności od tego, czyje wyznanie przejmowało świątynię. Niekiedy także nauczyciele skłaniali się do protestantyzmu, gdy kościół parafialny znajdował się przez pewien okres w rękach protestantów. Tak było m.in. w Pucku za probostwa Sylwanesa, gdzie nauczyciel szkoły parafialnej J. Creutziger, który skłaniał się do przejścia na luteranizm lub był już protestantem⁶. Rozwój katolickiego szkolnictwa parafialnego w okresie nowożytnym wiązał się z zaleceniami Soboru Trydenckiego, który kładł duży nacisk nie tylko na podniesienie poziomu wykształcenia duchowieństwa, ale także poszerzenie wiedzy religijnej wiernych⁷. Ustawodawstwo soborowe zalecało, aby plebani w niedzielę i święta uczyli chłopców prawd wiary oraz posłuszeństwa względem Boga i rodziców⁸. W 1634 r. synod diecezji włocławskiej nakazywał, aby przy każdym ko-

² T. Nowicki, *Słownik biograficzny rządców parafii archidiaconatu pomorskiego w XVIII wieku*, Lublin 2003, s. 8.

³ J. Borucki, *Ustawodawstwo synodalne biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1581-1600)*, „Włocławskie Studia Teologiczne” 2(1999), s. 305.

⁴ *Statuta synodalia dioecesis wladislawiensis et Pomeraniae*, wyd. Z. Chodyński, Warszawa 1890, s. 132.

⁵ A. Karbowski, *Szkoły diecezji chełmińskiej w wiekach średnich*, Toruń 1899, s. 72.

⁶ K. M. Kowalski, *Czasy Rzeczypospolitej szlacheckiej*, w: *Historia Pucka*, red. A. Groth, Gdańsk 1988, s. 168.

⁷ *Historia Kościoła w Polsce, T. I do roku 1764, cz. II od roku 1506*, red. B. Kumor, W. Obertyński, Poznań-Warszawa 1974, s. 247.

⁸ S. Litak, *Zagadnienie parafii w XVI-XVIII wieku*, „Znak” 11-12 (1965), s. 1559.

ściele parafialnym powstała szkoła⁹. Jeżeli brakowało nauczyciela, wizytator w dokumentach powizytacyjnych nakazywał proboszczowi, aby niezwłocznie zatrudnił kompetentną osobę na to stanowisko.

W realizacji reformy kościelnej ważny był problem religijnego uświadczenia ludności, przybierającego różne formy. Między innymi miało ono być urzeczywistniane przez szkolnictwo różnych szczebli. Z jednej strony więc rozwijało się szkolnictwo zakonne, a z drugiej — szkolnictwo parafialne. Najliczniej występującymi szkołami były szkoły parafialne. Były one zlokalizowane przy kościołach parafialnych, niekiedy także przy świątyniach filialnych. Oprócz szkół parafialnych istniało też nauczanie na poziomie średnim, aż do wyższego.

Rozwój szkolnictwa parafialnego odbywał się pod mniej lub bardziej ścisłą kontrolą władz diecezjalnych, które czyniły to w ramach przeprowadzanych wizytacji parafii i kościołów. Wizytatorzy mieli obowiązek sprawdzać, czy istniały szkoły w poszczególnych parafiach. Tam, gdzie ich nie było, badali przyczyny tego stanu rzeczy i zalecali ich zakładanie¹⁰. Stąd też podstawowym źródłem do odtworzenia sieci szkół parafialnych są akta wizytacji biskupich. Pierwsza wizytacja w okresie nowożytnym odbyła się w okresie rządów biskupa Hieronima Rozrażewskiego. Czas wojen, jakie prowadziła Rzeczypospolita w czasie panowania dynastii szwedzkiej Wazów oraz niepokojów wewnętrznych, spowodował, że ustały na długi czas wizytacje biskupie. Podjęli je dopiero w latach: 1649 biskup Albert Gniewosz, 1686-1687 Bonawentura Madaliński, 1701-1702 Krzysztof Szembek, 1766 Antoni Kazimierz Ostrowski i w 1780 r. Józef Rybiński.

Wizytacje biskupie niekiedy tylko ogólnikowo odnotowywały fakt istnienia lub nieistnienia szkoły albo występowania budynku szkolnego, nauczyciela, rodzaju i wysokości jego uposażenia lub fundacji na rzecz szkoły. Stosunkowo często pojawiają się imiona i nazwiska nauczycieli, o wiele rzadziej liczby uczniów. W dokumentach wizytacyjnych nauczyciel określany był mianem *rectorscholae* lub potocznie *szulmistrz*¹¹.

Funkcjonowanie szkoły nie podlega wątpliwości, jeśli wizytacje informują o nauczaniu dzieci przez nauczyciela. Wizytacja z 1765 r. podawała, że w Łęgowie w szkole parafialnej uczyło się 4 chłopców i około 20 dziewcząt¹². Niepewność występuje wtedy, gdy wzmianka dotyczy tylko jednego z koniecznych elementów składających się na pojęcie ówczesnej szkoły parafialnej (budynek szkolny, nauczyciel, uczniowie, ewentualnie treści nauczania), nie wskazującego wprost na jej funkcjonowanie. W takich licznych przypadkach istnienie szkoły można uznać tylko hipotetycznie. Taka sytuacja była w czasie wizytacji z 1687 r. parafii w Wielkim Kacku,

⁹ A. Karbowski, dz. cyt., s. 97.

¹⁰ S. Litak, *Sieć szkół parafialnych w Rzeczypospolitej w XVI i w pierwszej połowie XVII w.: Próba podsumowania*, t. XXXVII, Rozprawy z Dziejów Oświaty, Warszawa, 1996, s. 25.

¹¹ *Visitaciones archidiaconatus Pomeraniae Hieronymo Rozrażewski Vladislaviensi et Pomeraniae episcopo factae*, wyd. S. Kujot, t. I-III, Toruń 1897-1899.

¹² Archiwum Archidiecezji Gdańskiej (cyt. dalej AAG), Wizytacja dekanatu gdańskiego, starogardzkiego i tczewskiego B. Trochowskiego, 1765 r., sygn. G 61, s. 53-54.

w której zapisano jedynie, że był tylko dom dla nauczyciela¹³. Natomiast wizytacja z 1702 r. podawała, że w parafii były jedynie ruiny dawnego kościoła, jednak szkoła była już odbudowana¹⁴. Z kolei w Kłodawie w 1765 r. podano, że przy parafii istniała szkoła, a nauczycielem był organista Jan Krużycki¹⁵. Niekiedy miała miejsce sytuacja odwrotna. Wizytator dekanatu puckiego z końca XVII w. zanotował, że szkoła pucka położona nad morzem utrzymywana jest przez parafię, pełniąc jednocześnie funkcję domu dla nauczyciela. Podobnie odnotował wizytator w 1711 r., że dla parafii w Swarzewie była szkoła, w której mieszkał organista spełniający rolę nauczyciela¹⁶.

1. Nauczyciele i wynagrodzenie

Nauczaniem w szkołach parafialnych zajmował się najczęściej organista, kościelny lub osoba wykonująca zarazem wszystkie te funkcje. Nauczanie dokonywało się w ramach zajęć ubocznych. Nauczyciel w szkole parafialnej często wykonywał też inne funkcje. W Różynach w 1686 r. organista był zarazem nauczycielem, a jego zadaniem była też troska o kościelny zegar¹⁷. W Matarni na początku XVIII w. funkcję nauczyciela sprawował organista. Był on odpowiedzialny wspólnie z komendariuszem za światło wiecznej lampki¹⁸. Nauczyciel szkoły klasztornej przy kościele św. Brygidy w Gdańsku Joanes Petrus Bärk wykonał kopię księgi metrykalnej¹⁹. Łączenie stanowisk wiązało się z dochodami parafii. Tylko w bogatych parafiach takich jak m. in. Puck, Wejherowo czy Swarzewo były to różne osoby²⁰. Nauczyciel, będący także organistą, cieszył się często dużym szacunkiem miejscowej społeczności parafialnej. Przykładem tego może być zdarzenie, jakie miało miejsce w Żarnowcu w 1747 r., kiedy rozdzielano majątek po zmarłym Pawle Drażku i jego żonie Mariannie. Część pieniędzy przypadającą na jego dwóch nieobecnych synów złożono w depozyt u organisty Macieja Żaczka²¹.

Koszty utrzymania nauczyciela ponosił proboszcz i mieszkańcy parafii. W Matarni każdy gbur dostarczał jedną czwartą korca żyta, a ze skarby kościelnej nauczyciel pobierał jeszcze 2 floreny rocznie²². W Redzie wizytacja z 1701 r. wymienia bakałarza Tomasza Płockiego. Nauczyciel korzystał z łąki, ogrodu i stodoły. Otrzymywał ponadto od proboszcza roczną pensję w wysokości 6 florenów i od poszcze-

¹³ AAG, Wizytacja W. Gniewosza 1649 r., sygn. G 11, s. 94.

¹⁴ AAG, Wizytacja dekanatu gdańskiego, 1702 r., sygn. G 24, s. 289-293.

¹⁵ A. Mańkowski, *Kłodawa*, „Zeszyty Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1/1 (1908), s. 12.

¹⁶ AAG, Wizytacja bp K. Szaniawskiego, 1711 r., sygn. G 26, s. 50-53.

¹⁷ AAG, Wizytacja B. Madalińskiego, 1686-1687, sygn. G 20b, s. 62.

¹⁸ AAG, Wizytacja K. Szembeka, 1701-1702, sygn. G 24, s. 271.

¹⁹ AAG, Księga ślubów parafii św. Brygidy w Gdańsku 1619-1694, sygn. D 46.

²⁰ D. Spychała, Z. Kropidłowski, *Dobra materialne, wyposażenie i dochody parafii, duchowieństwa i służby kościelnej dekanatu puckiego w okresie staropolskim*, „Universitas Gedanensis” 1 (2008), s. 120.

²¹ M. Borkowska, *Legenda żarnowiecka*, Gdańsk 1996, s. 114.

²² AAG, Wizytacja B. Madalińskiego 1686 r., sygn. G 20b, s. 56-57.

gólnych wsi parafii po ćwiertni owsa. Uczestniczył także w podziale dochodów z ceremonii ślubnych, pogrzebowych i udzielania chrztu²³. W Mechowie przy kościele, w dawnej organistówce znajdowała się szkoła. Nauczyciel pobierał od gburów 30 groszy rocznie, a od zagrodników 3 grosze²⁴. W Rumi w 1711 r. we wsi była szkoła, a nauczycielem szkoły był organista. Wierni z parafii byli zobowiązani do uprawiania jego ogrodu, a ponadto płacili mu po 3 grosze i po pół korca żyta od włóki²⁵. Proboszczem był wtedy Jan Antoni Cratz²⁶. Z wizytacji przeprowadzonej w końcu XVIII w. w Pucku wynika, że nauczyciel otrzymywał jako wynagrodzenie 1 floren raz na kwartał²⁷. Do uposażenia nauczyciela należało zapewnienie mu także odpowiedniego mieszkania. Znajdowało się ono w pobliżu kościoła lub nawet przylegało do niego²⁸. Nauczyciel, będący najczęściej także organistą, posiadał osobne lokum związane z pracą w kościele. Często mieszkanie nauczyciela-organisty stanowiło zarazem miejsce nauki. Tak było np. w Mechowie, gdzie szkoła, jak to stwierdził wizytator, znajdował się w organistówce²⁹. Niekiedy jednak sytuacja była odwrotna. W Swarzewie była szkoła, w której mieszkał organista, spełniający rolę nauczyciela³⁰. Do przywilejów związanych z wykonywaniem zawodu nauczyciela należało również zaliczenie pogrzebu na koszt parafii³¹.

2. Kształcenie

Edukacja w szkołach parafialnych obejmowała zasadniczo młodzież męską. Nauczyciele wiejscy nauczali czytania i pisanie oraz rachunków. We wszystkich szkołach parafialnych jak i klasztornych poświęcono sporo czasu i uwagi nauce prawd wiary. Uczono chóralnego śpiewu pieśni kościelnych, katechizmu, modlitwy, ministrantury, udziału w nabożeństwach³². Według wizytacji biskupiej z 1711 r. dotyczącej parafii Łęgowo, w szkole ostatnio naprawionej mieszkał nauczyciel uczący czytania, a także muzyki, za co pobierał wynagrodzenie³³. W Redzie wizytacja z 1701 r. wymienia bakałarza Tomasza Płockiego. Do jego zadań należała nauka czytania,

²³ A. Groth, *Czasy Rzeczypospolitej szlacheckiej*, w: *Historia Pucka*, red. A. Groth, Gdańsk 1988, s. 83-84.

²⁴ R. Frydrychowicz, *Mechowo*, w: *Słownik geograficzny Królestwa polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. F. Sulmierski, B. Chlebowski, W. Walewski, t. VI, Warszawa 1885, s. 224.

²⁵ AAG, Wizytacja bp K. Szaniawskiego, 1711 r., sygn. G 26, s. 38-40.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 169-171.

²⁸ Z. Kropidłowski *Dobra materialne, wyposażenie i dochody parafii w Starzynie oraz jej duszpasterzy i organistów w okresie staropolskim na podstawie wizytacji kanonicznych*, "Teki Gdańskie", t. VIII-IX, Gdańsk 2006-2007, s. 63.

²⁹ K. Ickiewicz, *Z przeszłości Mechowej*, „Pomerania” 3 (1978), s. 37; R. Frydrychowicz, *Mechowo*, dz. cyt., s. 224.

³⁰ AAG, Wizytacja bp K. Szaniawskiego, 1711 r., sygn. G 26, s. 50-53.

³¹ *Visitaciones*, dz. cyt., t. III, s. 547.

³² G. Kustusz, *Wejherowska szkoła publiczna prowadzona przez oo. reformatów (1650-1824)*, w: *GeniusLoci*, red. G. Wirkus, Wejherowo 2006, s. 78.

³³ AAG, Wizytacja bp K. Szaniawskiego, 1711 r., sygn. G 26, s. 149-150.

pisania i rachowania. Nauczał także katechizmu i modlitw³⁴. W Starzynie w sprawie nauczyciela archidiacon Krzysztof Szembek w 1702 r. postanowił i nakazał, aby proboszcz mechowski zatrudnił nauczyciela, który by nauczał dzieci „pierwocin wiary i literatury”³⁵.

Wiadomości religijno-moralne miały ukazać złe przyzwyczajenia, piętnować lenistwo, kradzieże, pijaństwo, nienawiść objawiającą się w wyrządzaniu szkód dzieciom. W świętym Wojciechu parafia posiadała własną szkołę, według wizytacji z 1686 r. mieściła się ona za rzeką. Na początku XVIII w. funkcję nauczyciela pełnił organista. W drugiej połowie XVIII w. dzieci uczono katechizmu po polsku i po niemiecku.

3. Liczebność uczniów i okres nauki

Szkoły parafialne na ogół były źle zorganizowane. Frekwencja była bardzo niska. W szkole uczyło się najwyżej kilkunastu chłopców. W Starzynie w 1766 r. nauczyciel Jan Głowienka miał w swojej szkole 12 uczniów, a dzieci w wieku szkolnym było w tym czasie 80³⁶. Podobnie miała się rzecz w innych parafiach. Nauka w szkołach parafialnych odbywała się nieregularnie, często w czasie wolnym od prac polowych czyli późną jesienią i zimą. Akta wizytacyjne parafii Pręgowo w 1765 r. podawały, że w parafii był organista pełniący także funkcje nauczyciela. Jednak dzieci uczyły się tylko w okresie zimowym³⁷. Należy do tego dodać, że nauka nie była jedynym zajęciem dzieci, gdyż rodzice oczekiwali od nich pomocy w gospodarstwie. Trafnie oddaje ten stan rzeczy opis szkolnictwa na Kaszubach pastora z Przyjaźni, gdzie znajdujemy m. in. *Większość spośród rodziców wyczekuje chwili, kiedy dzieci zostaną zwolnione z obowiązku szkolnego, wszyscy bowiem wykorzystują, a nawet muszą, ażeby dać sobie radę, wykorzystywać swoje dzieci od najwcześniejszej młodości w domu i w gospodarstwie. Plony ziemi nie są przeważnie na tyle bogate, by można bez kłopotu obrabiać pola i gospodarstwo przy pomocy sił najemnych. Gbur i mały gospodarz są zmuszeni pilnie baczyć, aby dorabiać się tanim kosztem i dlatego wysługują się pracą swych dzieci. Starsze muszą pilnować młodsze, silniejsze – pomagać na roli albo ściągać lub znosić z lasu drzewo na opał, albo też być pastuchami, gdyż teraz po przeprowadzeniu regulacji stosunków chłopskich i dworskich, każdy gospodarz musi mieć własnego pasterza*³⁸.

4. Wyznaniowość szkół parafialnych

Szkoły parafialne miały charakter wyznaniowy. Do szkół istniejących przy pa-

³⁴ A. Groth, dz. cyt., s. 83-84.

³⁵ Z. Kropidłowski, dz. cyt., s. 63.

³⁶ Tamże, s. 68.

³⁷ AAG, Wizytacja dekanatu gdańskiego, starogardzkiego i tczewskiego B. Trochowskiego, 1765 r., sygn. G 61, s. 71.

³⁸ *Pomorze Gdańskie, 1807-1850. Wybór źródeł*, oprac. A. Bukowski, Wrocław 1958, s. 244.

rafiach katolickich uczęszczały dzieci z rodzin należących do parafii. Zdarzało się, że nauczyciel uczył także dzieci protestantów. Wizytacja we wsi Różyny z 1765 r. podawała, że we wsi był nauczyciel, który uczył także dzieci protestantów³⁹. Podobnie było w Świętym Wojciechu. Wizytator w 1765 r. odnotował, że przy parafii była szkoła, do której chodziły także dzieci innowierców⁴⁰.

Problemem były małżeństwa mieszane. W 1750 r. doszło do zatargu między pastorem a proboszczem z Żukowa. Przyczyną konfliktu było przyjęcie dzieci z mieszanych małżeństw do luteranckiej szkoły w Przyjaźni. Nieuściępliwość proboszcza z Żukowa doprowadziła jednak do zaniechania tego procederu przez luteranckiego pastora z Przyjaźni⁴¹.

5. Gdańsk

W Gdańsku wszystkie szkoły po okresie reformacji stały się protestanckimi szkołami łacińskimi. W budynku byłego klasztoru franciszkanów utworzono gimnazjum akademickie. W 1604 r. na potrzeby dydaktyki i mieszkań dla profesorów przebudowano wnętrza byłego klasztoru mieszczące dzisiaj Muzeum Narodowe⁴². Edukacyjną lukę w kształceniu katolików na terenie Gdańska starały się wypełnić szkoły prywatne. Były one w większości prowadzone przez protestantów, wśród nich zdarzały się również i takie, które prowadzili katolicy. Jedną z takich szkół musiała istnieć w 1619 r., gdyż w tym czasie na konkurencję z jej strony skarżył się nauczyciel parafialnej szkoły protestanckiej przy kościele św. Jana⁴³. W 1634 r. taką szkołę próbowali założyć na swoim terenie karmelici. W 1663 r. dokonano wizytacji i spisu szkół prywatnych istniejących na terenie Gdańska. Wizytacja wykazała, że na 33 szkoły protestanckie 4 były katolickie. Dwie z nich były męskie. Była to szkoła Macieja Waschinskiego, działająca od 1650 r. na Dolnym Mieście i działająca niemal w tym samym czasie szkoła litewskiego szlachcica Abrahama Ottona Brotowskiego ulokowana na Starym Przedmieściu. W szkołach uczono rachunków, czytania i pisanie w języku łacińskim jak i polskim oraz katechizmu. Szkoły żeńskie działały zaś na ulicy Szerokiej. Uczyły języka polskiego, rachunków oraz robót ręcznych⁴⁴.

Troską proboszczów Kaplicy Królewskiej było założenie szkoły parafialnej. Pierwszą nieudaną próbę podjęto w 1687 r. Parafialną szkołę katolicką założył do-

³⁹ AAG, Wizytacja dekanatu gdańskiego, starogardzkiego i tczewskiego B. Trochowskiego, 1765 r., sygn. G 61, s. 60.

⁴⁰ Tamże, s. 15-16.

⁴¹ P. Czaplowski, *Przeszkody w założeniu szkoły katolickiej w Gdańsku poreformacyjnym*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 16(1909), s. 177.

⁴² L. Mokrzecki, *Szkolnictwo gdańskie na tle szkolnictwa Rzeczypospolitej w okresie przedrozbiorowym*, w: *Z dziejów polskiej kultury i oświaty od średniowiecza do początków XX wieku*, red. K. Jakubiak, T. Maliszewski, Kraków 2010, s. 23.

⁴³ S. Kościelak, *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2012, s. 318.

⁴⁴ Tamże.

piero proboszcz i oficjał Andrzej Korsz⁴⁵. Jej zwierzchnikiem był z urzędu każdorazowy proboszcz Kaplicy Królewskiej. Szkoła rozpoczęła działalność w 1714 r., a jej siedziba mieściła się na plebani⁴⁶. W 1746 r. biskup wrocławski Walenty Andrzej Czapski wydał na jej utrzymanie 1200 zł. rocznej oprawy. Z tych pieniędzy miało zakupić ubrania, podręczniki i buty dla uboższych uczniów. Według przywileju wspomnianego już biskupa darczyńcy do szkoły miały chodzić dzieci obojga płci, a nauka odbywać się miała w niedzielę i święta. Trwałe podstawy finansowe szkoła uzyskała dopiero w 1754 r. wraz z powstaniem tzw. „Fundacji Szkoły Katolickiej”⁴⁷. Kadre nauczycielską stanowiły trzy osoby: zakrystianin, organista i „białogłowa” zajmująca się edukacją dziewcząt, które uczono w oddzielnie. Nad stanem szkoły mieli czuwać prowizorowie Kaplicy Królewskiej wraz z proboszczem.

6. Szkoły zakonne

Jeszcze od czasów średniowiecza istniały szkoły dla dziewcząt, które stanowiły ważną gałąź szkolnictwa katolickiego. Szkoły prowadziły zakony brygidek w Gdańsku, norbertanek w Żukowie i benedyktynek w Żarnowcu. Posyłano do nich córki mieszczańskie i szlacheckie, także wyznania protestanckiego. W programie szkolnym duży nacisk kładziono na wychowanie religijne i moralne. Oprócz tego uczono w nich haftu oraz obycia towarzyskiego. Niektóre z uczennic przechodziły na katolicyzm, a nawet zostawały zakonnice. Oprócz szkoły żeńskiej istniała też przy klasztorze szkoła dla chłopców, na którą zwrócił baczniejszą uwagę biskup Rozrażewski. Widział on bowiem wśród tych uczniów przyszłych kleryków seminarium duchownego. Kierownictwo tej szkoły sprawowali: przeorysza i prepozyt. Nauczycielami tej szkoły byli ludzie świeccy. Musieli oni jednak złożyć przed objęciem posady wyznanie wiary i zobowiązać się do noszenia stroju duchownego⁴⁸. Uczono w niej za wyjątkiem haftu tego samego co szkole dla dziewcząt. Ponadto klasztor żukowski utrzymywał w swych dobrach jeszcze szkoły m. in. w Luzinie i Oksywiu.

W szkole klasztornej benedyktynek w Żarnowcu oprócz czytania i pisania, uczono tam również haftu zdobiącego ornaty, antepedia i lambrekiny⁴⁹. Pracownia hafciarska sióstr benedyktynek przyczyniła się do utrwalenia na Kaszubach późnobarokowego zdobnictwa, nazywanego dzisiaj haftem kaszubskim. Zasadnicze jednak znaczenie miało wychowanie religijne⁵⁰. Do szkoły klasztornej posyłano dziewczęta z rodzin katolickich jak i protestanckich. Niektóre z nich po przejściu na katolicyzm zasiliły szeregi mniszek żarnowieckich. Na naukę do sióstr posłał swoje córki:

⁴⁵ P. Czaplewski, dz. cyt., s. 179.

⁴⁶ S. Kościelak, dz. cyt., s. 319.

⁴⁷ Tamże, s. 320.

⁴⁸ A. Groth, *Klasztor i wieś Żukowo od początku XVI w. do początku XIX w. w: Dzieje Żukowa*, red. B. Śliwiński, Żukowo 2003, s. 125.

⁴⁹ *Klejnot w koronie Rzeczypospolitej. Sztuka zdobnicza Prus Królewskich. Katalog*, t. II, red. Cz. Betlejewska, Gdańsk 2006, s. 369.

⁵⁰ K. Górski, *Rola kulturalna klasztorów na Pomorzu*, „Studia Pelplińskie” 16 (1986), s. 68.

Elżbietę i Zofię, luteranin Jozue Janowski właściciel części Bolszewa, Robakowa, Zbychowa i Ustarbowa. Obydwie siostry podczas kształcenia się przy klasztorze żarnowieckim konwertowały i zostały gorliwymi katoliczkami⁵¹. Starsza z nich Elżbieta wstąpiła do sióstr benedyktynek w Żarnowcu.

Przy klasztorze Brygidek w Gdańsku istniała szkoła żeńska, a pobierające w niej naukę konwiktorki były zobowiązane do przestrzegania reguły zakonnej. Dlatego klasztor stawał się dla nich nie tylko miejscem nauki, ale i zamieszkania. Zakonnice niechętnie pozwalały na jego opuszczanie. Władze zakonu św. Brygidy wypowiedziały się negatywnie o możliwości opuszczania klasztoru na noc przez dziewczęta pochodzące z miasta⁵². Panny świeckie, w myśl reguł zakonnych i nakazów władz kościelnych, miały pozostawać w konwiktach oddzielonych od reszty klasztoru. Jednak zdarzały się przypadki, że dziewczęta mieszkaly w celach zakonnic. Przeciwno tym praktykom wypowiedziała się kongregacja zakonu brygidek z 1601 r. zakazująca zakonnicom mieszkania z pannami świeckimi⁵³.

7. Stare Szkoty

Zakon jezuitów, oprócz zadań duszpasterskich, misjonarskich i umacniania katolicyzmu, zajął się także edukacją dzieci i młodzieży, szczególnie szlacheckiej i mieszczańskiej. Nauczyciele w Starych Szkotach uczyli również języka polskiego w szkole istniejącej przy Kaplicy Królewskiej w Gdańsku, co jednak prowadziło do ciągłych sporów i utarczek z władzami miejskimi. Przez szereg lat profesorem gdańskiego kolegium był Jan Franciszek Hacki. Kolegium to odznaczało się wysokim poziomem nauczania. Miała ono również pewien wpływ na protestancki Gdańsk. Gościli w nim królowie polscy: w roku 1623 Zygmunt III Waza i królowa Konstancja, 1634 Władysław IV, 1651 i 1660 Jan Kazimierz, 1676 Maria Kazimiera Sobieska, 1677 Jan III Sobieski, 1698 August II, 1733/1734 Stanisław Leszczyński. W 1710 roku odbył się tu Sejmik Generalny Pruski.

W kolegium w Starych Szkotach w XVII w. uczyło się przeciętnie 100–200 uczniów, a tuż przed kasatą, w drugiej połowie XVIII w., bywało ich tu 250–300⁵⁴. Byłoby tu zatem niemal dwakroć mniej uczniów aniżeli w początku XVII w. w Toruniu, dla którego podaje się liczbę 500 wychowanków (w 1616 r.)⁵⁵, a dla wieku XVIII od 200 do nawet 600⁵⁶. Należy jednak zauważyć, że w odniesieniu do Torunia

⁵¹ S. Janowski, *Studia z dziejów rodów kaszubskich. Powołania kapłańskie i zakonne Janowskich na Pomorzu do XVIII wieku*, „Studia Pelplińskie” 39 (2008), s. 263.

⁵² R. Pelczar, *Klasztorne szkoły żeńskie w Polsce w XVI-XVIII w. Problematyka i perspektywy badawcze*, „Nasza Przyszłość” 89 (1998), s. 103.

⁵³ Tamże, s. 102.

⁵⁴ S. Kościelak, *Jezuici w Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2003, s. 145.

⁵⁵ L. Grzebień, *Dzieje kulturalne jezuitów toruńskich 1596–1996*, w: *Jezuici w Toruniu 1596–1996*, red. K. Maliszewski – W. Rozenkowski, Toruń 1997, s. 66.

⁵⁶ S. Roszak, *Toruńskie kolegium jezuickie wobec przemian życia umysłowego połowy XVIII wieku*, „Zapiski Historyczne” 63 (1998), s. 83.

są to dane tylko orientacyjne i szacunkowe, zbieżne z opinią o Starych Szkotach historyka zakonu, Stanisława Załęskiego, który twierdził, że w XVIII w. w kolegium pod Gdańskiem uczyło się nawet 600 uczniów⁵⁷. A zatem oba kolegia były porównywalnymi co do liczby absolwentów ośrodkami oświatowymi. Obie szkoły służyły edukacji przede wszystkim młodzieży katolickiej, a znaczną część uczniów stanowiła szlachta, głównie z obszaru województwa pomorskiego (w wypadku Starych Szkotów) i chełmińskiego (w wypadku Torunia). W Starych Szkotach uczyła się z całą pewnością także młodzież mieszczańska, pochodząca w mniejszym stopniu z samego Gdańska, w większym z podgdańskich osad podmiejskich, jak Stare Szkoty czy Chełm, i z miast odleglejszych, jak np. Puck. Wśród uczniów mieszczan zdarzali się protestanci i było to zjawisko zauważalne zwłaszcza w pierwszej połowie XVII w., ale bynajmniej niewygasające także – w odniesieniu do Gdańska – w okresie tuż przed kasatą. Z pewnością przyciągała ich tu możliwość nauki języka polskiego, ale niektórzy z nich poprzez kontakt z katolickim nauczaniem dokonywali następnie konwersji na katolicyzm. Dla drugiej połowy XVIII w. zachowały się dokładniejsze dane, wykazujące zauważalny odpływ gdańskiej i podgdańskiej młodzieży (nawet tej katolickiej), dla której dopiero co reformujący się w duchu oświecenia instytut szkolny, obok przedmiotów nowych (historia, geografia, francuski) wciąż jednak nauczający głównie przedmiotów tradycyjnych (poetyka, retoryka), świadczący przy tym usługi w zakresie nauki przedmiotów „akademickich” (filozofia i teologia), przestał być atrakcyjny. Szkoła wywierała znaczący wpływ na wychowanie ówczesnych elit społeczno-politycznych Pomorza. Uczyli się tam m.in. Jakub Wejher, późniejszy wojewoda malborski, fundator Kalwarii Wejherowskiej, Jan Jerzy Przebendowski, podskarbi koronny, Józef Wybicki, twórca hymnu polskiego. Ten ostatni był uczniem kolegium, gdy szkoła ta miała już za sobą najświetniejszy okres, co też odmalował w swoich wspomnieniach⁵⁸.

8. Cystersi w Oliwie

Pod koniec XVI w. doszło do zmian w systemie kształcenia zakonników cysterskich. Nacisk kładziono u nowicjusów m. in. na znajomość łaciny i głoszenie kazań, a przed składaniem ślubów kandydata poddawano jeszcze próbie⁵⁹. Po złożeniu ślubów zakonnik odbywał studia filozoficzno-teologiczne, po których lub w trakcie których mógł dopiero uzyskać święcenia kapłańskie. Zazwyczaj studia takie odbywały się w klasztorze macierzystym (tzw. studia domowe) pod kierunkiem doktora filozofii lub teologii. W 1581 r. dzięki staraniom opata Kacpra Geschkaua doszło do przyłączenia klasztoru do polskiej prowincji cystersów. Zakonnicy oliwscy byli kierowani do seminarium w Braniewie. Równocześnie do kolegium jezuickiego wysyłano swoich absolwentów wyrażających chęć wstąpienia do klasztoru oliwskiego.

⁵⁷ S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 4, Kraków 1905, s. 555.

⁵⁸ J. Wybicki, *Życie moje*, Kraków 1927, s. 11.

⁵⁹ S. Kujot, *Opactwo pelplińskie*, Pelplin 1875, s. 149.

Być może, że studia domowe w klasztorze oliwskim prowadzili od końca XVI w. jezuici. Na pewno jednym z wykładowców był reformat z Chełma –Stolzenbergu Franciszek Licherski, a następnie podprzeor Franciszek Łącki. Po śmierci Łąckiego edukacją zakonników zajmował się sam opat. W latach 1696-1718 funkcję lektora do zagadnień teologicznych i filozoficznych pełnił Franciszek Kolberg⁶⁰. W 1716 r. na kapitule prowincjalnej w Sulejowie podjęto decyzję o utworzeniu kolegium w Mogile. Miał to być dom dla studentów dla zgromadzeń cysterskich polskich, pruskich i litewskich. Tam też kierowano najzdolniejszych słuchaczy studium teologicznego z Oliwy. Przed utworzeniem kolegium w Mogile cystersów kierowano do Akademii Krakowskiej⁶¹. W 1739 r. przeor Iwo Roweder przedstawił plany powołania w Oliwie studium filozoficzno-teologicznego⁶². Studium było pomyślane jako placówka przygotowująca kapłanów, stąd pomysł, aby nowicjusze zaczęli od zgłębiania teologii, a potem dopiero zajmowali się filozofią. Nauka miała trwać 4-5 lat. Rektorem studium był zapewne Iwo Roweder. Podstawę materialną stanowiła fundacja. Jej kapitał założycielski tworzył wkład finansowy opata i przeora, a także m. in. zapis testamentalny wdowy Strausin z Grabin Duchownych, dochody z dzierżaw majątków oliwskich Letnicy i Nowe Szkoty⁶³. Siedzibą uczelni był budynek szafarni. Zajęcia studium rozpoczęły się w 1739 r. Rozpoczęło je dwunastu studentów, z których siedmiu należało do konwentu oliwskiego. Działalność szkoły trwała prawdopodobnie do pierwszego rozbioru Polski⁶⁴.

9. Dominikanie w Gdańsku

Do wybudowania osobnego budynku nowicjatu nie doszło, ale powiązana z nowicjatem dominikańska szkoła zakonna rozwinęła ośrodek teologiczny, który miał podejmować działalność polemiczną z innowiercami⁶⁵. Jedną z takich dysput teologicznych opisał Karol Ogier w swoim dzienniku: *Wybrałem się wraz z teologiem na jedną z dysput religijnych, jakie odbywają się w Gdańskim Gimnazjum. Młody luteranin bronił też, które próbowało zwalczać sześciu przybyłych dominikanów. Pierwszych z dwóch dość mętnie rozprawiało o księgach kanonicznych. Ale trzeci wypowiadając się o usprawiedliwieniu przez łaskę mówił jasno, językiem teologicznym, i zapędził doktora luterskiego w kozi róg⁶⁶.*

⁶⁰ M. Babnis, *Formacja w Oliwie i w podkrakowskiej Mogile*, w: Iwo Roweder (1699-1765). *Życie dla Boga i bliźnich*, red. G. Rafiński, Pelplin 2012, s. 51.

⁶¹ Tamże, s. 52.

⁶² M. Babnis, *Studium w Oliwie (1739-1772?) - dzieło Iwa Rowedera i wcześniejsze studia domowe*, w: Iwo, *dz. cyt.*, s. 63.

⁶³ Tamże, s. 66.

⁶⁴ Tamże, s. 66-67.

⁶⁵ S. Kościelak, *Katolicy*, s. 128-129.

⁶⁶ Ch. Ogier, *Dziennik podróży do Polski 1635-1636*, Gdańsk 2010, s. 152.

10. Reformaci w Wejherowie

Szkoła przyklasztorna zaczęła funkcjonować od 1651 r. W 1658 r. wysłano odpowiednią kadre pedagogiczną⁶⁷. Według reformatów miało być w niej prowadzone nauczanie na poziomie elementarnym, a w wyższych klasach miał być realizowany program na poziomie szkoły średniej. Do szkoły tej uczęszczały dzieci katolickie, jak i dzieci luteranów. Personel nauczycielski składał się z rektora oraz dwóch lub trzech nauczycieli, z których jeden musiał znać język niemiecki. W szkole tej nauczano religii, języka polskiego, łaciny oraz rachunków. Nauczanie odbywało się w języku polskim i niemieckim. Pierwszymi nauczycielami byli nauczający języka niemieckiego kleryk Izidor Ander oraz wykładowca języka polskiego Bazyl Łękowski- późniejszy gwardian wejherowski. Większość wykładowców rekrutowała się spośród wejherowskich reformatów. Zajęcia szkolne odbywały się w pomieszczeniach klasztornych. Szkoła dzieliła się na siedem klas. W ostatniej klasie przygotowywano kandydatów do nauki w seminariach duchownych. W związku z tym uczono w niej podstaw teologii i filozofii. Z nauczycieli języka niemieckiego najbardziej znany był Cyprian Schober. Pełnił on przez pewien czas obowiązki gwardiana wejherowskiego oraz duszpasterza katolików niemieckich w Wejherowie i Chełmie pod Gdańskiem. Wśród uczniów szkoły była młodzież mieszczańska, chłopska, a także synowie uboższej szlachty kaszubsko-pomorskiej. Przy szkole funkcjonowała też biblioteka klasztorna, która w drugiej połowie XVIII w. liczyła 692 woluminów⁶⁸. W zarządzeniach dotyczących szkoły nakazywano, aby chłopców powstrzymać od chodzenia po klasztorze, zakonnikom nie wolno też było ich wpuszczać do swoich cel⁶⁹. W czasie najazdu szwedzkiego placówka została zamknięta⁷⁰. Szkoła klasztorna cieszyła się poparciem właścicieli Wejherowa- Urszuli Przebendowskiej oraz jej syna, starosty puckiego i mirachowskiego Ignacego Franciszka Przebendowskiego. W 1757 r. utworzyli oni fundację wspierającą młodzież kształcącą się w klasztornej szkole⁷¹. Przebendowscy sporządzili również stosowne zapisy dla uczniów z Pucka⁷².

Przy klasztorze reformatów istniał również nowicjat dla młodzieńców pragnących wstąpić do zakonu, dalszą naukę mogli oni kontynuować w innych szkołach klasztornych.

11. Seminarium Duchowne

W 1568 r. na synodzie diecezjalnym we Włocławku biskup Stanisław Karnkow-

⁶⁷ A. Klemp, *Wejherowo w latach 1643-1772*, w: *Historia Wejherowa*, red. J. Borzyszkowski, Wejherowo 1998, s. 86.

⁶⁸ Tamże, s. 87.

⁶⁹ AAG, Kronika reformatów w Wejherowie (bez sygn.), s. 383.

⁷⁰ Tamże, s. 366.

⁷¹ A. Klemp, *Wejherowo*, s. 87-88.

⁷² W. Odyniec, J. Godlewski, *Ziemia puckska*, Gdańsk 1974, s. 134.

ski przedłożył projekt założenia seminarium duchownego dla diecezji włocławskiej. Uczelnia miała początkowo utrzymywać się z dochodów dóbr biskupich jak i funduszków z klasztorów z Oliwy, Pelplina i Koronowa, a także Kartuz, Żukowa i Żarnowca⁷³. W 1719 r. formacją alumnów w tym seminarium zajęli się księża misjonarze⁷⁴. Dla kandydatów pochodzących z Pomorza zostało założone przez biskupa Wołuckiego drugie seminarium istniejące przy kolegium jezuickim na Starych Szkotach⁷⁵. Pierwsi uczniowie pojawili się w tej uczelni w 1621 r.⁷⁶Zostało ono wznowione i wyposażone przez biskupa Łubieńskiego, który uważał, że na Pomorzu Gdańskim potrzebni są kapłani znający dobrze zarówno język polski jak i niemiecki. W 1641 r. postanowiono wyasygnować na funkcjonowanie seminarium pewne kwoty z pozyskanej ziemi lęborsko-bytowskiej i z dóbr w podgdańskim Chelmie. Uczelnia ta upadła w 1710 r. Ostatecznie seminarium gdańskie zniósł biskup Szaniawski, a fundusze tej uczelni przeznaczył na seminarium włocławskie. Zaznaczył jednak, aby cztery miejsca na tej uczelni były przeznaczone dla kandydatów języka niemieckiego mających w przyszłości pracować w archidiakonacie pomorskim⁷⁷. Za następcy biskupa Szaniawskiego Krzysztofa Szembeka doszło do wznowienia działalności seminarium na Starych Szkotach. W 1722 r. na placu przy kolegium jezuickim wystawiono nowy gmach, który miał być siedzibą tej uczelni. Były tam sale wykładowe, mieszkania dla kleryków i pomieszczenia gospodarcze. Seminarium miało pełnić rolę pomocniczą względem właściwego seminarium we Włocławku. W Starych Szkotach klerycy zdobywali wiedzę teologiczną, a następnie po czterech latach studiów udawali się do Włocławka, gdzie po uzyskaniu dalszego wykształcenia przyjmowali święcenia kapłańskie. W 1731 r. było w Starych Szkotach 21 kandydatów do stanu duchownego. Ich wykładowcami byli jezuici. Seminarzyści pochodzili wyłącznie z Pomorza. Seminarium czy też raczej studium filozoficzno-teologiczne przetrwało na Starych Szkotach do 1773 r.

12. Sieć szkół

Sieć szkół katolickich na obecnym obszarze archidiecezji gdańskiej zmieniała się wraz z rozwojem protestantyzmu. Na obszarze dekanatu gdańskiego w rękach protestantów były kościoły w Lubiewie, Czapielsku, Rokitnicy, Pruszczu, Przyjaźni, oraz filialne w Oruni, Juszkowie⁷⁸. Wpływy protestanckie dotarły także do miasteczka Hel należącego wraz z częścią Półwyspu Helskiego do Gdańska⁷⁹. W lutym 1525 r.

⁷³ S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1904, s. 7.

⁷⁴ S. Rospond, *Formacja alumnów w polskich seminariach duchownych pod zarządem księży misjonarzy (1675-1864)*, „Nasza Przeszłość” 117 (2012) s. 13.

⁷⁵ *Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin 1928, s. 20.

⁷⁶ S. Chodyński, dz. cyt., s. 321.

⁷⁷ Tamże, s. 324.

⁷⁸ M. Biskup, A. Tomczak, *Mapy województwa pomorskiego w drugiej połowie XVI w.*, Toruń 1955, s. 64.

⁷⁹ S. Kościelak, *Reformacja w małych miastach województwa pomorskiego*, „Zeszyty Historyczne” 4 (2005), s. 32; E. Rozenkranz, *Dzieje Helu*, Gdańsk 1969, s. 44.

mieszkańcy Helu dokonali wyboru predykanta i zwrócili się z prośbą do nowej rady gdańskiej o potwierdzenie tego wyboru⁸⁰.

Na obszarze dekanatu steblewskiego protestanci objęli wszystkie kościoły z wyjątkiem kościoła parafialnego w Giemlicach⁸¹. Jednak i w tej miejscowości, będącej własnością biskupa włocławskiego, działał przez pewien czas ewangelicki duchowny⁸².

W dekanacie puckim w rękach protestantów znalazł się kościół w Krokowie. Ponadto wystawiono jeszcze nowe zbory w Bolszewie i Redłowie⁸³.

S. Litak, opierając się na badaniach E. Waschńskiego odnośnie do całego archidiakonatu pomorskiego, stwierdził, że katolickich szkół parafialnych na tym w dużej mierze sprostanzowanym terenie było mało. W drugiej połowie XVI w. doliczył się on ich tylko 33 na około 80 parafii⁸⁴. Prawdopodobnie szkół tych było więcej pod koniec XVII w. W 1702 r. około 61% parafii tego archidiakonatu posiadało szkoły. Ponadto należy zauważyć, że był to teren o poważnej mniejszości niemieckiej i holenderskiej oraz silnej penetracji reformacji, na którym było o wiele lepiej niż katolickie rozwinięte szkolnictwo różnowiercze, przede wszystkim luterańskie.

13. Studia zagraniczne

Młodzież katolicka studiowała na Uniwersytecie Jagiellońskim, a także na uniwersytetach zagranicznych. Na uniwersytecie w Lowanium studiowali m. in. gdańszczanie: Eggert Kempen, późniejszy kanonik warmiński i Jan Ernest Scheffler - ten ostatni zmienił wyznanie z luterańskiego na katolickie⁸⁵. Ta część młodzieży męskiej, która wstępowała do stanu kapłańskiego, kształciła się w seminariach klasztornych i diecezjalnych. Tylko nieliczni kandydaci na duchownych zdecydowali się na studiowanie w katolickich uniwersytetach w Niemczech i Italii.

Reasumując należy podkreślić, że szkolnictwo parafialne było powszechne na terenach związanych z administracyjną strukturą Kościoła katolickiego. O formach nauczania decydowała specyfika poszczególnych parafii i ich zarządców. W niektórych szkołach większą uwagę obdarzano praktyczne umiejętności pisania i czytania, a niekiedy koncentrowano się na innych treściach edukacji. Wysokim poziomem nauczania cieszyły się szkoły prowadzone przez placówki zakonne, dotyczyło to zwłaszcza instytucji w Oliwie i na Starych Szkotach. Jednak w drugiej połowie XVIII w. daje się zauważyć pewną stagnację nawet i w tych placówkach oświa-

⁸⁰ M. Biskup, *O początkach reformacji luterańskiej w Prusach Królewskich*, „Kwartalnik Historyczny” 4 (1993), s. 105.

⁸¹ M. Biskup, A. Tomczak, *dz. cyt.*, s. 65.

⁸² H. Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreussen in evangelischer Sicht*, t. I, Leer 1971, s. 80.

⁸³ M. Biskup – A. Tomczak, *dz. cyt.*, s. 60.

⁸⁴ S. Litak, *Sieć*, s. 31.

⁸⁵ M. Pawlak, *Studia uniwersyteckie młodzieży z Prus Królewskich w XVI-XVIII w.*, Toruń 1988, s. 138.

towych. Niestety I rozbiór Polski spowodował, że teren Pomorza Gdańskiego nie objęła swoim działaniem Komisja Edukacji Narodowej.

Literatura

1. Archiwalia

Archiwum Archidiecezji Gdańskiej

Kronika reformatów w Wejherowie.

Księga ślubów parafii św. Brygidy w Gdańsku 1619-1694, sygn. D 46.

Wizytacja dekanatu gdańskiego, starogardzkiego i tczewskiego B. Trochowskiego, 1765 r., sygn. G 61.

Wizytacja W. Gniewosza 1649 r., sygn. G 11.

Wizytacja dekanatu gdańskiego, 1702 r., sygn. G 24.

Wizytacja bp. K. Szaniawskiego, 1711 r., sygn. G 26.

Wizytacja B. Madalińskiego, 1686-1687, sygn. G 20b.

Wizytacja K. Szembeka, 1701-1702, sygn. G 24.

Źródła drukowane

Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny, Pelplin 1928.

Ogier Ch., *Dziennik podróży do Polski 1635-1636*, Gdańsk 2010.

Pomorze Gdańskie, 1807-1850. Wybór źródeł, oprac. A. Bukowski, Wrocław 1958.

Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, t. VI, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, J. Krzywicki i W. Walewski, Warszawa 1885.

Statuta synodalia dioecesis wladislawiensis et Pomeraniae, wyd. Z. Chodyński, Warszawa 1890.

Visitationes archidiaconatus Pomeraniae Hieronymo Rozrażewski Vladislaviensi et Pomeraniae episcopo factae, wyd. S. Kujot, t. I-III, Toruń 1897-1899.

Wybicki J., *Życie moje*, Kraków 1927.

2. Opracowania

Biskup, M., Tomczak, A., *Mapy województwa pomorskiego w drugiej połowie XVI w.*, Toruń 1955.

Borkowska M., *Legenda żarnowiecka*, Gdańsk 1996.

Borucki J., *Ustawodawstwo synodalne biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1581-1600)*, „Włocławskie Studia Teologiczne” 2 (1999), s. 305-318.

Chodyński, S., *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1904.

Czaplewski, P., *Przeszkody w założeniu szkoły katolickiej w Gdańsku poreformacyjnym*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 16(1909), s. 176-184.

Dzieje Żukowa, red. B. Śliwiński, Żukowo 2003.

Górski, K., *Rola kulturalna klasztorów na Pomorzu*, „Studia Pelplińskie” 16 (1986), s. 49-76.

Grzebień, L., *Dzieje kulturalne jezuitów toruńskich (1596-1996)*, w: *Jezuici w Toruniu 1596-1996*, red. K. Maliszewski, W. Rozenkowski, Toruń 1997, s. 84-93.

Historia Kościoła w Polsce, T. I do roku 1764, cz. II od roku 1506, red. B. Kumor, W. Obertyński, Poznań-Warszawa 1974.

Historia Pucka, red. A. Groth, Gdańsk 1988.

Historia Wejherowa, red. J. Borzyszkowski, Wejherowo 1998.

Ickiewicz, K., *Z przeszłości Mechowej*, „Pomerania” 3 (1978), s. 36-38.

Iwo Roweder (1699-1765). Życie dla Boga i bliźnich, red. G. Rafiński, Pelplin 2012.

Janowski, S., *Studia z dziejów rodów kaszubskich. Powołania kapłańskie i zakonne Janowskich na Pomorzu do XVIII wieku*, „Studia Pelplińskie” 29(2008), s. 261-283.

- Karbowiak, A., *Szkoły diecezji chełmińskiej w wiekach średnich*, Toruń 1899.
- Kościelak, S., *Jezuici w Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2003.
- Kościelak, S., *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk 2012.
- Kościelak, S., *Reformacja w małych miastach województwa pomorskiego*, „Zeszyty Historyczne” 4 (2005), s. 27-54.
- Kropidłowski Z., *Dobra materialne, wyposażenie i dochody parafii w Starzynie oraz jej duszpasterzy i organistów w okresie staropolskim na podstawie wizytacji kanonicznych*, „Teki Gdańskie”, t. VIII-IX, Gdańsk 2006-2007, s. 59-69.
- Kujot, S., *Opactwo pelplińskie*, Pelplin 1875.
- Kustusz, G., *Wejherowska szkoła publiczna prowadzona przez oo. reformatów (1650-1824)*, w: *Genius Loci*, red. G. Wirkus, Wejherowo 2006, s. 77-131.
- Litak, S., *Sieć szkół parafialnych w Rzeczypospolitej w XVI i w pierwszej połowie XVII w.: Próba podsumowania*, Rozprawy z Dziejów Oświaty, t. XXVII, Warszawa 1996.
- Litak, S., *Zagadnienie parafii w XVI-XVIII wieku*, „Znak” 11-12 (1965), s. 128-1562.
- Mańkowski, A., *Kłodawa*, „Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1/1 (1908), s. 3-15.
- Mokrzecki, L., *Szkolnictwo gdańskie na tle szkolnictwa Rzeczypospolitej w okresie przedrozbiorowym*, w: *Z dziejów polskiej kultury i oświaty od średniowiecza do początków XX wieku*, red. K. Jakubiak, T. Maliszewski, Kraków 2010, s. 17-26.
- Neumeyer, H., *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreussen in evangelischer Sicht*, t. 1, Leer 1971.
- Nowicki, T., *Słownik biograficzny rządców parafii archidiaconatu pomorskiego w XVIII wieku*, Lublin 2003.
- Odyniec, W., Godlewski, J., *Ziemia pucka*, Gdańsk 1974.
- Pawlak, M., *Studia uniwersyteckie młodzieży z Prus Królewskich w XVI-XVIII w.*, Toruń 1988.
- Pelczar R., *Klasztorne szkoły żeńskie w Polsce w XVI-XVIII w. Problematyka i perspektywy badawcze*, „Nasza Przeszłość”, 89(1998), s. 95-109.
- Prokop, K. R., *O prozopografii duchowieństwa parafialnego Pomorza nadwiślańskiego w dobie saskiej i stanisławowskiej*, „Zeszyty Historyczne” 4 (2005), s. 127- 139.
- Rospond, S., *Formacja alumnów w polskich seminariach duchownych pod zarządem księży misjonarzy (1675-1864)*, „Nasza Przeszłość” 117 (2012), s. 7-26.
- Rozzak, S., *Toruńskie kolegium jezuickie wobec przemian życia umysłowego połowy XVIII wieku*, „Zapiski Historyczne” 63 (1998), s. 81-91.
- Załęski, S., *Jezuici w Polsce*, t. 4, Kraków 1905.

Parish Education in the Current Area of the Gdansk Archdiocese in the Old Polish Period

Summary: The origins of Catholic education, in the current Gdańsk Archdiocese area, date back to the Middle Ages. The Council of Trent helped in the development of Catholic education in the modern period. Information regarding existing schools comes from reports from bishop's visits. These indicate that most often the organist fulfilled the function of teacher. The maintenance costs of teachers were paid by parish priests and parishes. Schools for girls were located in female monasteries. Apart from elementary schools there were secondary schools, providing a higher level of education.

Keywords: school, elementary education, parish, Pomeranian Archdeaconry, monasteries, bishop's visits, the Council of Trent

CEZARY WOŁODKOWICZ

Uniwersytet Gdański

Wojskowe oddziały mieszczańskie w napoleońskim Gdańsku w latach 1808-1814¹.

Streszczenie: W okresie napoleońskiego Wolnego Miasta Gdańska Francuzi próbowali skłonić gdańszczan do wystawienia własnych oddziałów wojskowych. Miasto obciążone stosunkowo licznym garnizonem, a także kosztami jego utrzymania, niechętnie patrzyło na kolejny drenaż swoich kas. W 1808 roku powstała I Kompania Grenadierów Wolnego Miasta Gdańska, która miała stać się załącznikiem kolejnych formacji mieszczańskich. Rok później, w momencie wkroczenia wojsk

¹ Niniejsze opracowanie jest znacznie rozbudowaną wersją krótkiego opracowania *Wojskowe oddziały mieszczańskie w Napoleońskim Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1807-1814* zamieszczonego w portalu internetowym napoleon.org.pl <http://napoleon.org.pl/europa/gda1.php> [data publikacji wrzesień 2014 roku]. Niniejszy tekst powstał w wyniku dotarcia do nowych źródeł i literatury przedmiotu. W wyniku kwerendy źródłowej pojawiły się nowe fakty i problemy, a tym samym nastąpiła również konieczność sprostowania niektórych własnych opinii, zamieszczonych w wyżej wspomnianym opracowaniu. Korzystając z materiałów znajdujących się w teczce *Servisliste und Zahlungsliste der ersten Grenadier Compagnie zu Danzig*, znajdującej się w Archiwum Państwowym w Gdańsku [cyt. dalej AP Gd.] sygn., 300,18/205, udostępnionych w postaci niewyraźnego mikrofilmu, popełniłem w nim błąd wynikający ze złego odczytania źródła i związanej z tym błędnej interpretacji. W teczce na każdej z kart znajdują się dwie listy, jedna zawierająca wykaz grenadierów służących w jednostce, a obok, przy każdym z nazwisk grenadierów, znajduje się druga pt. „Name des Hilfe“, w której są wymienione nazwiska osób, otrzymujących pewną sumę, za okres od kilku dni do jednego miesiąca. Znając funkcjonowanie oddziałów mieszczańskich powstałych w miastach francuskich oraz państwach podległych cesarstwu francuskiemu – tzw. gwardii narodowej, gdzie mieszczenie, wpisani na listę powołanych pod broń, mogli wystawić zastępców, których opłacali, założyłem więc, iż owe nazwiska, wymienione w rubryce „Name des Hilfe“ oraz podane przy nich kwoty, są właśnie odzwierciedleniem owej instytucji zastępcy. W tym przekonaniu upewniał mnie dopisek - „jemu samemu” („ihm selbst”) – zamieszczany przy części nazwisk grenadierów, który zdawał się potwierdzać fakt, iż część mieszczan pełniła służbę sama, a część przez owych zastępców, którym wypłacano kwotę żołdu, w wysokości zależnej od czasu służby. Dopiero, gdy otrzymałem dokumenty w oryginale, dostrzegłem, iż w rubryce „Name des Hilfe” zostało wymienionych kilka kobiet, które nie mogły pełnić służby wojskowej. Po dotarciu do dalszych źródeł (BG PAN, Publikanda, sygn. Od 2^o 5740, k. 7) oraz artykułu Wernera Hahlwega *Das Danziger Militärwesen 1808-1814*, („Westpreussisches Jahrbuch”, t. 34, 1984, s. 139-144) okazało się, iż nazwiska w rubryce „Name des Hilfe” były odzwierciedleniem postanowień dokumentu Senatu otwierającego werbunek do kompanii grenadierskiej. Władze zachęcały w nim ochotników do zaciągnięcia się w szeregi kompanii obietnicą wypłaty 18 florenów na pół roku w celu wynajęcia mieszkania bądź najęcia służby. Owe osoby wymienione w spisie pt. „Name des Hilfe” były więc albo osobami, u których żołnierze wynajmowali mieszkania lub które były służącymi grenadierów. Natomiast istniejący dopisek przy niektórych z nazwisk grenadierów „jemu samemu” oznaczał, iż dany żołnierz pobierał ów dodatek osobiście. Fakt, iż nazwiska osób w rubryce „Name des Hilfe” zmieniały się, wynikał ze zmiany adresu przez żołnierza.

austriackich do Księstwa Warszawskiego oraz w obliczu zbliżania się Austriaków do Torunia, generał Michał Grabowski skłonił władze miejskie do powołania nowej jednostki – straży (gwardii) mieszczańskiej. Owe dwie jednostki były jedynymi oddziałami wojskowymi wystawionymi przez miasto w owym okresie. Władze miejskie sprzeciwiały się wykorzystywaniu swoich jednostek w charakterze oddziałów liniowych. Na tym tle wybuchł spór z generałem Grabowskim. Obydwie jednostki nie reprezentowały większej wartości bojowej, pełniąc raczej funkcję symboliczną. Ich byt zakończył się w 1814 roku wraz z kapitulacją napoleońskiego garnizonu.

Słowa kluczowe: Napoleońskie Wolne Miasto Gdańsk, mieszczańskie oddziały wojskowe, Jean Rapp, Michał Grabowski

Wstęp

Oddziałom mieszczańskim w napoleońskim Gdańsku nie poświęcono wiele miejsca w historiografii, podobnie jak funkcjonowaniu garnizonu napoleońskiego w mieście. Krótkie wzmianki na temat mieszczańskich oddziałów znajdujemy w pracach Władysława Zajewskiego² (dosłownie kilka linijek) oraz Edwina Rosenkranza³ (dwa akapity). Wyjątkiem jest ciekawy i cenny artykuł pióra Wenera Hahlwega, znawcy historii wojskowej Gdańska doby przedrozbiorowej, a także wybitnego historyka wojskowości, pt. *Das Danziger Militärwesen 1808-1814*⁴. Artykuł ten nie wyczerpał jednak tematyki. Niemiecki badacz, mimo wykorzystania (należy zaznaczyć, iż po raz pierwszy) materiałów źródłowych z zasobów Archiwum Państwowego w Gdańsku oraz Gdańskiej Biblioteki PAN, skupił się wyłącznie na przedstawieniu I Kompanii Grenadierów Wolnego Miasta Gdańska, całkowicie pomijając działalność generała Grabowskiego, który nakazał w kwietniu 1809 roku powołać osobną jednostkę - straż (gwardię) mieszczańską⁵. Z korespondencji między generałem Grabowskim a władzami miejskimi, która szczęśliwie zachowała się w Archiwum Państwowym w Gdańsku, a którą niemiecki badacz pominął w swoim opracowaniu, jasno wynika, iż oddziały, które polski generał powołał w 1809 roku, funkcjonowały przynajmniej jeszcze w 1810 roku.

Podstawą źródłową artykułu są materiały znajdujące się w Archiwum Państwowym w Gdańsku. Wymienić tu należy przede wszystkim archiwalia wchodzące w skład zespołu *Französische Zeit*⁶, w tym projekt generała Jeana Rappa odnośnie powstania miejskiego garnizonu, listy żołdu wypłacanego gdańskim grenadierom, a także materiały wchodzące w skład zespołu *Militaria*⁷, zawierające koresponden-

² W. Zajewski, *Wolne Miasto Gdańsk pod znakiem Napoleona*, Olsztyn 2005, s. 95-96.

³ E. Rosenkranz, *Napoleońskie Wolne Miasto Gdańsk: ustrój, prawo, administracja*, Gdańsk, 1980, s. 61-62.

⁴ W. Hahlweg, dz. cyt., s. 139-144.

⁵ Archiwum Państwowe w Gdańsku [cyt. dalej AP Gd.]. 300,18/183 *Convocation den Bürgern zur Bürgerwache*, nr mikrofilmu 64471

⁶ AP Gd. 300,92.

⁷ AP Gd. 300,18.

cję generała Grabowskiego, oraz wspomniane wyżej materiały dotyczące kompanii grenadierskiej. Kolejnym źródłem są pamiętniki jednego z ówczesnych burmistrzów miasta Gottlieba Hufelanda⁸. Cenne wzmianki dotyczące wykorzystania oddziałów mieszczańskich zawiera również gazeta *Danziger Zeitung*⁹.

1. Ogólna charakterystyka oddziałów mieszczańskich

Jednostki mieszczańskie sformowane w Wolnym Mieście Gdańsku – podobnie jak w przypadku innych miast, podporządkowanych Napoleonowi – zostały zorganizowane na wzór francuskiej gwardii narodowej. Ich powstaniu przyświecał cel pomocy regularnemu garnizonowi – złożonemu z liniowych oddziałów – w pełnieniu jego funkcji, pilnowaniu porządku, pełnieniu wart, obsadzie pewnych stanowisk obrony. Tym samym oddziały mieszczańskie miały zwolnić część żołnierzy do służby w polu. W Gdańsku powstały dwie jednostki tego typu – wspomniane wcześniej: I Kompania Grenadierów Wolnego Miasta Gdańska oraz gwardia mieszczańska.

Edwin Rozenkranz pisze, iż w okresie napoleońskiego Wolnego Miasta Gdańska funkcjonowała jeszcze jedna jednostka złożona z mieszczan – straż mieszczańska – którą tworzyły cztery regimenty, każdy składający się z 12 chorągwi¹⁰. Liczba regimentów odpowiadała czterem kwartałom miasta. Kwartał Wysoki tworzył biały regiment, Kwartał Kogi – czerwony regiment, Kwartał Szeroki – niebieski regiment, Kwartał Rybacki – regiment pomarańczowy. Ponadto stwierdza on również, iż większe znaczenie przywiązywano do garnizonu, w którym służyło wojsko zaciężne – oddziały artylerii, grenadierów i kawalerii. Moim zdaniem obydwie powyższe twierdzenia nie znajdują potwierdzenia w źródłach.

Pierwsza z jednostek, które wymienił E. Rozenkranz, została powołana przez gubernatora Mansteina w 1806 roku, funkcjonując następnie podczas oblężenia miasta w 1807 roku, ale brak informacji w archiwaliach, by działała ona później. G. Hufeland pisze w swoich wspomnieniach, iż owe regimenty istniały również w okresie wolnego miasta, ale sam wspomina, iż kto był w stanie, opłacał zastępcę i unikał służby¹¹. G. Hufeland dodawał ponadto, iż Grabowski z powodu niskiej liczby żołnierzy (tu Hufeland nie mylił się, bowiem w kwietniu 1809 roku w mieście znajdowało się jedynie 3100 żołnierzy polskich i saskich)¹², musiał zwrócić się do niego, jako nominalnego dowódcy milicji, „aby ponownie od nowa je [regimenty mieszczańskie – przyp. tłum.] zorganizować”¹³. Ową kwestię zdaje się rozwiązy-

⁸ G. Hufeland, *Erinnerungen aus meinem Aufenthalt in Danzig in den Jahren 1808 bis 1812*, Königsberg 1815.

⁹ Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk [cyt. dalej BG PAN], sygn. Od 24426 4°.

¹⁰ E. Rozenkranz opierał się tutaj zapewne na wzmiankach zaczerpniętych z pamiętników Hufelanda.

¹¹ G. Hufeland, dz. cyt., s. 72.

¹² Service Historique de la Défense à Vincennes [cyt. dalej SHD], 2 C 511, zestawienie z 1 kwietnia 1809 roku.

¹³ G. Hufeland, dz. cyt., s. 72.

wać cytowany przez W. Hahlwega dotyczący owych regimentów fragment z „Das jetzt-lebende Danzig Anno 1809. Nach der im Monat März gehaltenen Kühn und Verküherung der Aemter”: „Same kompanie nie zostały dotąd zorganizowane”¹⁴.

Archiwalia dotyczące regimentów mieszczańskich¹⁵, znajdujące się w Archiwum Państwowym w Gdańsku, podają jako końcową cezurę czasową funkcjonowania jednostek maj 1807 roku dla regimentu białego 12 maja¹⁶, niebieskiego – 23 maja¹⁷, czerwonego – 12 maja¹⁸, pomarańczowego – 21 maja¹⁹. Można zatem przypuszczać, iż zostały one rozwiązane przez Prusaków albo rozbrojone przez Francuzów. Prawdopodobniejsza wydaje się druga opcja.

Takie przypuszczenie zdaje się potwierdzać list Napoleona z 30 maja 1807 roku do generała Rappa, w którym cesarz pytał nowo mianowanego gubernatora miasta, czy rozbroił już wszystkich ludzi²⁰. W późniejszym okresie, gdy wojskowe władze będą wysuwały projekty powstania wojskowych oddziałów mieszczańskich, zawsze będzie zamieszczana adnotacja, iż władze wojskowe przekażą broń w tym celu²¹.

W okresie napoleońskim Gdańsk nie sformował żadnych oddziałów kawalerii ani artylerii. Wprawdzie taki pomysł wysunął w styczniu 1808 roku generał Rapp, ale nie rozpoczęto jakiegokolwiek rekrutacji do tego typu oddziałów. Brak wzmianek o otwarciu werbunków do tych jednostek w „Danziger Zeitung”. Ideę powstania kompanii artylerii złożonej z mieszczan wysunął ponownie generał Grabowski w 1809 roku, ale podobnie jak w przypadku projektu Rappa, pozostała ona wyłącznie na papierze²². Powyższe stwierdzenia zdają się potwierdzać postawioną przez mnie tezę, iż wymienione przez E. Rozenkranza jednostki nie funkcjonowały w okresie Wolnego Miasta Gdańska.

2. I Kompania Grenadierów Wolnego Miasta Gdańska

Pierwszy z oddziałów mieszczańskich – I Kompania Grenadierów – powstał na mocy projektu generała J. Rappa, który przedstawił władzom miejskim w dniu 30

¹⁴ W. Hahlweg, dz. cyt., s. 139.

¹⁵ AP Gd. 300,18/180 nr mikrofilmu 64768 *Convocation der Bürger zu den Bürgerwachen und zwar zu dem Orangen Regiment gehörig und der Bürger Schützen zur einmaligen Besetzung der drei Bürger Wachen*; AP Gd. 300,18/184, nr mikr 64772 *Convocation der Bürger zu den Bürgerwachen und zwar vom rothen Regiment von der 1 bis zur 12 Fahnen*; AP Gd.300,18/185 nr mikrofilmu 64773 *Convocation der Bürger zu den Bürgerwachen und zwar vom weissen Regiment von der 1 bis 12 Fahnen*;

¹⁶ AP Gd. 300/18,185

¹⁷ AP Gd. 300,18/186nr mikrofilmu 64774, *Convocation der Bürger zu den Bürgerwachen und zwar blauen Regiment*, k. 63.

¹⁸ AP Gd. 300,18/184 k. 78.

¹⁹ AP. Gd. 300, 18/180, k. 72.

²⁰ *Correspondance de Napoléon I^{er} publiée par ordre de l'empereur Napoléon III*, t. 15, Paryż, 1865, nr 12 706.

²¹ Zob. niżej s. 4. Por. <http://napoleon.org.pl/europa/gda1.php> [28.09.2015]

²² Szerzej o tym przy opisie działań generała Grabowskiego.

stycznia 1808 roku²³. W liście²⁴, do którego został załączony projekt, generał pisał następująco:

„Mam zaszczyt przekazać Panu projekt organizacji oddziałów wojskowych pańskiego miasta, bazujący na waszych dawnych instytucjach. Nie mam [jednak – przyp. tłum.] zamiaru zmuszać Senatu do przestrzegania tego obowiązku. [...]. Będę miał tylko jedną uwagę dla Pana Prezydenta, oraz wzywam Senat do wzięcia [jej – przyp. aut.] pod uwagę. Chcę mówić o poborze, który jest sposobem, który wam proponuję, aby dostarczyć wam żołnierzy, jacy są wam potrzebni dla sformowania jednostki wojskowej. Poskutkuje on środkiem, odpowiednim zarówno dla wielkich jak i małych państw. Podwójna korzyść, [bo – przyp. tłum.] po pierwsze żołnierze nie będą Was nic kosztować, a po drugie nałożycie na waszą młodzież obowiązek służby ich ojczyźnie, który musicie wziąć pilnie pod uwagę, jeśli kiedykolwiek zamierzacie się obronić przed waszymi ambitnymi sąsiadami. Życzę sobie Panie Prezydencie, aby Senat zajął się organizacją 1-ej kompanii pierwszego batalionu, [tak – przyp. aut.] aby z jak najmniejszym opóźnieniem mogła wejść do służby. Wydałem niezbędne rozkazy przekazania do pańskiej dyspozycji 120 karabinów w celu uzbrojenia [żołnierzy – przyp. aut.]”²⁵.

W myśl projektu Rappa miał powstać legion, złożony z piechoty, kawalerii, artylerii oraz oddziałów pomocniczych (inżynierzy, robotnicy). Piechotę legionu miały tworzyć trzy bataliony, jeden grenadierów, dwa wołtyżerów. Każdy batalion powinien być składać się z czterech kompanii, każda po 120 ludzi, dowodzonych przez kapitana, porucznika i podporucznika. Dowodzący 1-szym batalionem major „en chef”, był także dowódcą całego legionu. Kawaleria miała składać się z kompanii huzarów w sile 120 ludzi. Artylerię miały tworzyć dwie kompanie kanonierów po 150 ludzi każda. Oddziały pomocnicze tworzyły: kompania saperów i minerów, którym miano dodać oddział 20 robotników. Miano powołać również dwóch ludzi w randze oficerskiej, mających zajmować się opieką medyczną²⁶.

Interesująco wyglądała kwestia nominacji oficerskich. W myśl postanowień

²³ AP Gd. 300,92/106, *Projekt Rapps betr. Neueinrichtung der Danziger Stadtgarnison 1808*, k., 18-22. Pełny tekst projektu autor niniejszego artykułu zamieścił w aneksie. Por. W. Hahlweg, dz. cyt. 141.

²⁴ Tekst w języku francuskim, tłumaczenie własne autora. AP. Gd. 300, 92/106, k. 14-16.

²⁵ „J'ai l'honneur de sous faire passe run projet d'organisation pour l'Etat Militaire de votre ville, basé sur vos anciennes institutions. J'ai n'etends point forces le sénat à l'obligation de s'y conformer. [...] Je n'aurai qu'une seule observation, a vous faire Monsieur le Président, et j'engage le sénat à la prendre en consideration. Je veux parler de la conscription qui est le mode que je vous propose pour vous procurer les soldats, qui vous seront nécessaires pour former Votre Etat Militaire. Il résultera de cette mesure, qui est propre aux grand comme aux petits etats. Le double avantage, que vos soldats premièrement, ne vous couteront rien et secondement, que vous imposerez par la à votre jeunesse l'obligation de servir leur patrié qui doit être pour vous d'une grande considerations, si jamais vous aviez a vous défendre contre des voisins ambitieux. Je désire Monsieur le Président que le sénat s'occupe de l'organisation de la 1^{er} Compagnie, du premier bataillon afin qu'elle puisse etre en état de faire le service dans le plus court délai. Je viens de donner les ordres nécessaires pour qu'il soit mis à votre disposition 120 fusils pour l'armer ». Tamże.

²⁶ Tamże, k. 20. Por. W. Hahlweg, dz. cyt., s. 140.

projektu to Senat miał obsadzić stopnie oficerskie do rangi kapitana. Najwyższych oficerów, czyli majora oraz dowódców kompanii miały nominować Trzy Ordynki, a Senat miał wystawić im patenty. Osoby na stopnie podoficerskie miał wyznaczyć sam major „en chef”, za rekomendacją dowódców poszczególnych batalionów oraz kompanii artylerii i kawalerii. Należy więc zauważyć, iż władzom miejskim dano w tej kwestii daleko idącą niezależność. Do władz miejskich należało także ustalenie wysokości żołdu dla oficerów i żołnierzy. Koszty utrzymania legionu miało ponosić miasto²⁷.

Na końcu projektu czytamy: „Ustanowienie aktywności wojsk [„l’Etat Militaire” – przyp. aut.] Gdańska zostanie wykonane jak najszybciej to możliwe, tymczasem zajmie się ono [miasto – przyp. aut.] sformowaniem 1-ej kompanii grenadierów, tak aby w ciągu miesiąca mogła zacząć pełnić służbę u boku senatu”²⁸.

Miasto, traktując zapewne ten projekt jako kolejne obciążenie ze strony francuskiej, nie spieszyło się z wykonaniem wyżej cytowanego postanowienia. Należy dodać, iż w Gdańsku stacjonował wówczas znaczny garnizon napoleoński, łącznie stało tu 11 790 żołnierzy²⁹. Być może władze miejskie próbowały przekonać Rappa, iż tworzenie w takiej sytuacji jednostek mieszczańskich jest niepotrzebne i kosztowne, jest to jednak tylko przypuszczenie, brak bezpośrednich dowodów na potwierdzenie tej tezy. Niemniej jednak dopiero 8 kwietnia 1808 roku – czyli dwa miesiące po otrzymaniu projektu – wydano pierwsze publikandum w sprawie rekrutacji mieszczan do wspomnianej kompanii, a 24 kwietnia rozplakatowano kolejne obwieszczenie Rady Wojennej dotyczące wysokości żołdu, kwaterunku oraz innych świadczeń dla żołnierzy³⁰.

G. Hufeland pisze w swoich pamiętnikach, iż na utrzymanie jednostki miały zostać przekazane dochody z tzw. Garnisongeld, który zaczęto pobierać 25 marca 1808 roku³¹.

Formowanie jednostki władze miasta powierzyły majorowi Ernestowi Gottliebo-

²⁷ AP Gd. 300,92/106, *Projekt Rapps betr. Neueinrichtung der Danziger Stadtgarnison 1808*, k., 20.

²⁸ „La mise en activité de l’Etat Militaire de Dantzic sera executé le plus promptement possible, et provisoirement il sera procedé à la formation de la 1^{er} compagnie de grenadiers de maniere à ce quelle puisse faire de le service auprès du sénat dans un mois”. Tamże, k. 22.

²⁹ Service Historique de la Défense [cyt. dalej SHD], 2 C 498 *Gouvernement de Dantzick*, zestawienia garnizonu z lutego 1808 r.

³⁰ Tekst za W. Hahlweg, dz. cyt., s. 140. Por. E. Rozenkranz, dz. cyt., s. 62.

³¹ G. Hufeland, dz. cyt., s. 8. W. Hahlweg (dz. cyt., s. 140) wiąże ową wzmiankę z milicją mieszczańską, co moim zdaniem jest niewłaściwe. W Archiwum Państwowym brak jakichkolwiek wzmianek, aby miasto wykładało jakiegokolwiek pieniądze na milicję. Datę 25 marca 1808 roku wiązać należy o wiele bardziej właśnie z powstaniem I Kompanii Grenadierów Wolnego Miasta Gdańska, miasto starało się uzyskać odpowiednie środki, jakich wymagało stworzenie i opłacenie tej jednostki. Również wzmianka o niskiej liczebności wojska w Gdańsku, którą zdaniem Hahlwega (dz. cyt., s. 140) odnosi się, słusznie do oddziałów mieszczańskich, ale sam Hufeland wzmiankuje ten fakt odnośnie 1809 roku, gdy faktycznie brakowało żołnierzy napoleońskich i gdy Grabowski wystosował projekt powstania kolejnych oddziałów mieszczańskich. Por. niżej s. 10.

wi von Caila³². Prowadził on rekrutację w domu na Długich Ogrodach nr 197, w godzinach od 8 do 12³³. Wprawdzie Rapp zachęcał miasto do wprowadzenia poboru, lecz władze nie uciekły się do tego sposobu, zapewne liczone się ze sprzeciwem ze strony mieszczan. Z treści publikandów wynika jasno – władze miasta zachęcały do wstępowania do jednostki. W publikandum z 24 kwietnia czytamy: „każdy, kto chce wstąpić na służbę wojskową Wolnego Miasta Gdańska [...] powinien zgłaszać się do majora Caila”³⁴. Ochotnicy mieli posiadać „atesty swojego dobrego postępowania” wystawione przez odpowiednie władze³⁵.

Władze miejskie jasno zdawały sobie sprawę z faktu, iż mogło zabraknąć odpowiedniej liczby ochotników pochodzących z samego miasta i jego terytorium. Z tego powodu pozwolono wstępować do kompanii „obcokrajowcom”, którzy również mieli przedstawić „atesty swojego dobrego postępowania”, a także powinni „być zaopatrzeni w wymagany dokument rezygnacji z [tamtejszej – przyp. aut.] służby wojskowej”³⁶.

Innym czynnikiem, mającym zachęcić do służby, był podkreślany przez władze miasta fakt niestosowania wobec żołnierzy kar cielesnych (bicie pałką oraz szpicrutą)³⁷.

Ważnym czynnikiem, który zniechęcał do służby, była konieczność zakupienia na własny koszt „großen Mundirungsstücke” czyli munduru wielkiego (paradnego), a także „kleinen Mundirungsstücke” czyli munduru codziennego³⁸. Także żołd nie był zapewne atrakcyjny. Żołnierzowi obiecano 10 florenów miesięcznie, wypłacanych co 5 dni w wysokości 1florena 20 groszy³⁹.

Początkowo kompanie tworzyło 33 oficerów i podoficerów oraz ponad 100 żołnierzy (od 104 do 110)⁴⁰, jednak liczba grenadierów przez cały czas spadała⁴¹. Od kwietnia 1811 roku liczba żołnierzy być może została ustalona na 99 żołnierzy, bowiem od tego momentu nie starano się już uzupełniać szeregów⁴².

Kadrę oficerską tworzyli: dowódca – wspomniany wyżej major Caila, jego zastęp-

³² AP Gd. 300, 18/205, *Servisliste und Zahlungsliste der Ersten Grenadier Compagnie zu Danzig 1809-1811*, nr mikrofilmu 64792. W rzeczywistości materiał znajdujący się w teczce obejmuje do marca 1814 roku. E. Rozenkranz, dz. cyt., s. 62, podał nazwisko majora jako Cail. Badacz ten pisze również, iż powstały dwie kompanie grenadierów, co nie znajduje odbicia w źródłach.

³³ Tekst Publikandum z 24 kwietnia za 300,92/820, *Publikanda*, k. 23. Por. W. Hahlweg, dz. cyt., s. 143.

³⁴ Tekst Publikandum za 300,92/820, *Publikanda*, k.23. Formuła ta stanowi powtórzenie postanowień z publikandum z 8 kwietnia 1808 r. Oryginał w BG PAN, Publikanda Od 2^o 5740, k. 7. Opublikowany przez W. Hahlwega, dz. cyt., s. 143.

³⁵ AP Gd. 300,92/820, k. 23.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ AP Gd. 300,92/205, zestawienie za listopad 1809-30 kwietnia 1810, k.1-7.

⁴¹ Por. 300,92/399, całość materiału.

⁴² AP Gd. 300,92/399, zestawienie za kwiecień 1811.

ca kapitan i komisarz zaopatrzenia – Johann Gottfried Weiss, piszący sprawozdania, zajmujący się administracją kompanii, kapitan i audytor – Johann Carl Friese sześciu poruczników – dwóch *premier lieutenant*: Johann Heinrich Weiss (pełniący funkcję adiutanta)⁴³, Simon Apffel, czterech *second lieutenant* – Johann August Arnewald, Wilhelm George Lange, Wilhelm Alexander Drewitz, Carl Ferdinand Andreas Baa-ser⁴⁴. Ci trzej ostatni byli określani jako „aggregirte officiere” (dosłownie tłumacząc dołączeni oficerowie) i pobierali niższy żołd (60 fl, zamiast 80 fl.) W listopadzie 1810 roku zostali włączeni do kadry oficerskiej, jednocześnie podwyższono im żołd do 80 fl⁴⁵. W skład oficerskiej kadry wchodził również pisarz – Johann Gottfried Reimann⁴⁶. Funkcję lekarza pełnił Johann Michael Lechner⁴⁷. Skład kadry podoficerskiej przedstawiał się następująco: chorąży, czterech sierżantów, furier, 10 kaprali, pięciu *tambolier* (doboszy), w tym jeden *regimenttambolier* (dobosz pułkowy)⁴⁸.

W tym miejscu należy wspomnieć o wysokości żołdu oficerów i podoficerów. Żołd wypłacany oficerom, również miesięcznie, wyglądał następująco, kwoty we florenach – major 400, kapitan i komisarz zaopatrzeniowy – 200, kapitan i audytor – 150, „premier lieutenant” – 100, „second lieutenant” – 80, pisarz 40, lekarz pułkowy oraz sierżanci – 30, furier oraz kaprale – 20⁴⁹.

Mimo wszystkich zachęt oraz zniesienia kar cielesnych zdarzyło się kilka dezercji, kaprale Baltzer i Kretschner, szeregowi: Rösener i Dato, Matlhack, Spielman, Zornheiser, Joseph Roginsky⁵⁰. Być może jednak zjawisko dezercji było większe i nastąpiło bezpośrednio po sformowaniu kompanii, gdyż władze miejskie 20 czerwca 1808 roku wydały publikandum, którego powodem było, jak podkreślono w treści, właśnie nasilające się zjawisko dezercji. Na mocy jego postanowień wprowadzono znaczne ograniczenia swobody żołnierzy – każdy, kto chciał wyjechać z miasta, musiał otrzymać przepustkę wystawioną czarnym drukiem, a w przypadku urlopu przepustkę z czerwonymi literami. Wszystkim obywatelom miasta polecono, jeśli poznaliby żołnierza po mundurze – niebieska kurtka i długie niebieskie spodnie oraz innych odznakach wojskowych – a nie miałby on przepustki, pochwyć go i odstawić do straży ratusza. Karą zależnie „od okoliczności” była grzywna albo więzienie⁵¹.

Przed 1813 rokiem miało miejsce również kilka awansów, jeden z grenadierów Johann Christian Däling został awansowany w dniu 3 października 1810 roku na ka-

⁴³ Wyżej wspomniane osoby tworzyły sztab kompanii.

⁴⁴ AP Gd. 300,18/205, *Servisliste und Zahlungsliste der ersten Grenadier Compagnie zu Danzig*, zestawienie listopad 1809 – kwiecień 1810. Por. 300,92/99.

⁴⁵ AP Gd. 300,92/399, zestawienie za listopad 1810, k.1.

⁴⁶ AP Gd. 300,92/399, zestawienie za czerwiec 1810 r., k. 1

⁴⁷ AP Gd. 300,92/399, zestawienie za czerwiec 1810, k. 2. Por. W. Hahlweg, dz. cyt., s. 141. Niemiecki badacz podaje jego nazwisko jako Johann Daniel Technau. Pomija on także w swoim zestawieniu porucznika Wilhelma Geoga Langego.

⁴⁸ AP Gd. 300,92/399, zestawienie za czerwiec 1810, k.1. Por. W. Hahlweg, dz. cyt., s. 141.

⁴⁹ AP Gd. 300,92/399, zestawienie za czerwiec 1810, k. 2.

⁵⁰ AP Gd. 300,18/205, k.2-3,10,13,35. (zestawienia *Servisliste* listopad 1809 – październik 1810).

⁵¹ BG PAN, Od 2^o 5740, k.14.

prala, a niejaki Franz Schwartz Junior został doboszem⁵². Mamy także kilka zwolnień ze służby (*verabschieden*)⁵³. Dziwny casus stanowił niejaki Czelinsky, który pełnił służbę między 1 listopada a 15 grudnia 1809 roku, a następnie 15 – 30 kwietnia 1810 roku. Nie wiadomo dlaczego pozwolono mu pełnić służbę w takich okresach, a co ważniejsze dlaczego pozwolono mu odejść.

Kompania grenadierów przeszła zapewne chrzest bojowy w czasie obrony Gdańska w 1813 roku. Mogą o tym świadczyć straty kompanii – poległ 1 porucznik oraz 1 sierżant, 1 kapral i 11 grenadierów, czyli ponad 10 % stanu bojowego kompanii⁵⁴. Owe straty mogą jednak wynikać z przyczyn naturalnych bądź chorób, zwłaszcza tyfusu, który w 1813 roku zbierał obfite żniwo zarówno wśród żołnierzy napoleońskich jak i mieszkańców oblężonego Gdańska.

Co zaskakujące, o ile do października 1812 roku odnotowujemy liczne dezercje, to od tego momentu do zakończenia oblężenia oraz rozformowania jednostki, w marcu 1814 roku, z szeregów zbiegło jedynie dwóch ludzi⁵⁵. Fakt ten mógł wynikać nie tyle z odwagi grenadierów, ale z braku możliwości ucieczki⁵⁶.

W trakcie oblężenia odnotowujemy zwiększoną liczbę awansów. Spore zmiany miały miejsce w kwietniu 1813 roku. W dniu 14 kwietnia sierżant Wilhelm Gaygel otrzymał promocję na stopień sierżanta, a grenadier Johann Fuch na stopień kaprała⁵⁷. Dzień później grenadier Wilhelm Müller został awansowy na stopień kaprała⁵⁸. Natomiast jednego z kaprali Johanna Silaffa (*Schlaffa*) zdegradowano do stopnia szeregowego w dniu 22 kwietnia⁵⁹. Żałować należy, iż nie podano motywów tej decyzji.

W marcu 1814 roku kompania składała się z siedmiu oficerów, jednego sierżanta, jednego furiera, ośmiu kaprali, jednego dobosza pułkowego, 2 doboszy oraz 79 grenadierów⁶⁰. W owym miesiącu kompanię zapewne rozwiązano, brak bowiem

⁵² AP Gd. 300, 18/205, k. 34.

⁵³ Tamże, k. 13-14.

⁵⁴ AP Gd. 300,18/205 zestawienia od lutego do listopada 1813 r., por. Carl Ferdinand Baaser 13 lutego – k.76, sierżant Gottlieb Roosler 21 lutego – k. 77, grenadier Friedrich Lange 27 lutego – k. 78, grenadier Johann Rapp 2 marca - k. 87, 1 kapral Mathias Tolch 14 kwietnia - k. 91, grenadier Peter Klinge 24 kwietnia – k. 94, grenadier Johann Gorgius 14 sierpnia – k. 122, grenadier Joseph Kowalsky 13 listopada – k.140. Do poległych zaliczyłem również grenadierów, którzy wypadli z zestawień, a nie zostali oznaczeni mianem dezercera, czy osoby rezygnującej ze służby: Bergowsky prawdopodobnie marzec – kwiecień 1813 roku, grenadier Johann Schuff prawdopodobnie styczeń 1813 roku, Gottfried Wilhelm Sonecke prawdopodobnie styczeń 1813 roku, Ernst Ruselau i Peter August Schubert prawdopodobnie lipiec 1813 roku, grenadierzy Peter Gronert i Peter Klinge prawdopodobnie sierpień 1813 roku.

⁵⁵ AP Gd. 300,18/205, Johann Carl Lange zbiegł 24 września 1813 r., k. 127. 27 października zbiegł Johann Wilhelm Sperber, Tamże, k. 133.

⁵⁶ <http://napoleon.org.pl/europa/gda1.php> [data dostępu 28.09.2015].

⁵⁷ AP Gd. 300,18/205, zestawienie z kwietnia 1813 r., k. 91-92.

⁵⁸ AP Gd. 300,18/205, zestawienie z kwietnia 1813 r., k. 91.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ AP Gd. 300,18/205 Zestawienie z marca 1814, k. 149-150. Por. W. Hahlweg, dz. cyt., s. 141.

dalszych raportów.

3. Straż (gwardia) mieszczańska⁶¹

Drugą jednostką mieszczańską była wspomniana straż mieszczańska, której projekt powstania przedstawił gen. Michał Grabowski prezydentowi i senatowi w liście z 13 kwietnia 1809 roku⁶². Warto zauważyć, iż Grabowski powołał straż mieszczańską zgodnie z przysługującymi mu uprawnieniami komendanta placu⁶³.

Główną przyczyną jej powstania była dotkliwie niska liczba regularnych wojsk, które stacjonowały wówczas w mieście. W przeddzień kampanii z Austrią (połowa marca 1809 roku), na rozkaz marszałka Davouta, Gdańsk opuściły 105. pułk piechoty, 8. pułk huzarów oraz regiment kirasjerów von Zastrowa, które miały skierować się do Magdeburga⁶⁴. Oprócz tego z rozkazu cesarza Gdańsk opuścił II batalion 10. polskiego pułku w sile 800 ludzi, który miał udać się na Pomorze Szwedzkie⁶⁵. W kwietniu miasto opuścili zarówno generał Rapp jak i pełniący funkcję komendanta placu generał Jean-François Xavier de Ménard, a ich obowiązki przejął Grabowski.

W momencie, gdy do Księstwa Warszawskiego wkraczali Austriacy, a na Pomorzu Zachodnim zaczynał działać major Schill, w mieście znajdowało się nieco ponad 3000 żołnierzy (wliczając w to znajdujących się w szpitalach). Wchodzili oni w skład dwóch polskich pułków piechoty, saskiego pułku piechoty oraz trzech kompanii artylerii (po jednej francuskiej, saskiej i polskiej) oraz kompanii pontonierów⁶⁶. Problem niewystarczającej liczby wojsk do obsadzenia fortyfikacji wymagał szybkiego rozwiązania.

Polski generał w liście do władz Gdańska stwierdził, iż owa gwardia miała nawiązywać do dawnych czasów, gdy Gdańsk należał do Rzeczypospolitej. Propono-

⁶¹ Nazwa podana w podwójnym wariantcie, gdyż władze miejskie używały sformułowania „Burgerwache” (straż mieszczańska), a generał Grabowski garde stadnelle (gwardia mieszczańska).

⁶² AP Gd. 300,18/183, nr mikrofilmu 64471, list generała Grabowskiego do władz miejskich z 13 kwietnia 1809 r., bp. Por. G.Hufeland, dz. cyt., s. 72. <http://napoleon.org.pl/europa/gda1.php> [28.09.2015].

⁶³ Por. *Instrukcja dla Komendantów Placu. Ułożona przez generała Hebdowskiego. Zastępcę Ministra Wojny*, Warszawa 1809, s. 36. Owa instrukcja była niczym innym jak kopią francuskich rozwiązań.

⁶⁴ SHD 2 C 511. 105. pułk piechoty liniowej opuścił miasto 3 marca 1809 r., a 8. pułk huzarów 5 marca. W zestawieniu z 15 marca wynika, iż rozkaz o opuszczeniu Gdańska przez 105. pułk miał wydać sam cesarz. Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, zestawienie z 15 kwietnia 1809 r. Warto w tym miejscu nadmienić, iż liczba garnizonu oscylująca w granicach 3000 – 4500 żołnierzy utrzyma się do maja roku 1811, jak wynika z zestawień załogi Gdańska, znajdujących się w Archiwum w Vincennes, stąd mitem jest utrzymujący się w polskiej historiografii pogląd o ciągłym wzrastaniu garnizonu wojskowego w nadmotławskim grodzie, czy o wielkim znaczeniu Gdańska w roku 1809, jako posiadającego liczne magazyny i szpitale. W latach 1808-1811 w mieście znajdowały się ledwie cztery szpitale. A większość artylerii i karabinów została wywieziona do Magdeburga oraz w mniejszej części do Księstwa Warszawskiego.

wał utworzenie jednostki złożonej z kompanii artylerii, kompanii „d'elite”, czyli wyborczej (być może grenadierskiej) oraz kompanii strzelców. W skład oddziału mieli wejść obowiązkowo bogaci mieszczanie, którzy mieli prawo opłacić swoich zastępców⁶⁷. Miasto przystało na projekt, nie zgodziło się jednak na powstanie kompanii artylerii, co uzasadniano brakiem takiego oddziału w przeszłości⁶⁸.

Odnosnie funkcjonowania owej jednostki G. Hufeland pisał: „Takiej musztry [Grabowski proponował, aby prowadzić ją na Wielkiej Alei, prowadzącej do Wrzeszcza – przyp. aut.] nie dałoby się więc nigdy przeprowadzić lub gdyby została wymuszona, to wystawiono by się na pośmiewisko. Wystrzegalem się [jednak – przyp. aut.] wówczas całkowicie, aby początkowo się jej przeciwstawiać. W drugiej rozmowie ta propozycja została więc zamieniona na inną, aby prowadzić ją [musztrę – przyp. aut.] w Sali Gospody Rosyjskiej, a w końcu została całkowicie zarzucona”⁶⁹.

Jednak Hufeland podaje błędną informację. W lutym 1810 roku władze miejskie prosiły Grabowskiego o zaniechanie musztry mieszczan, odbywającej się dwa razy w tygodniu i odciągania ich tym samym od codziennych obowiązków. Generał odmówił, twierdząc, iż gwardia jest niezbędna dla obronności miasta, z powodu zbyt niskiej liczby żołnierzy garnizonu, niewystarczającej do obsady całości fortyfikacji⁷⁰. Spór ciągnął się dalej. W czerwcu 1810 roku na kolejny list władz miejskich w tej sprawie Grabowski udzielił następującej odpowiedzi: musztra nie tylko będzie odbywać się dalej, lecz mieszczanie winni być zadowoleni, gdyż czas, którego wymagał na ćwiczenia jest trzykrotnie krótszy od wymaganego przez marszałka Louisa Davouta, dowódcy Armii Niemiec – zwierzchnika Grabowskiego – któremu organizacyjnie podlegało gubernatorstwo Gdańskie⁷¹, i którego generał pytał listownie w tej kwestii⁷².

Kolejny spór wybuchł na tle obsadzenia części fortów przez oddziały mieszczańskie. W liście z dnia 5 października 1810 roku polski generał zażądał, aby forty na Biskupiej Górze i Gradowej Górze oraz inne placówki, do dnia 1 listopada 1810 roku, obsadziły właśnie oddziały mieszczańskie złożone z 50 żołnierzy i 2 oficerów (kapitana, porucznika) i jednego podoficera (sierżanta)⁷³. Władze miasta, broniąc mieszczan przed kolejnym obowiązkiem, twierdziły, iż mieszczanie nie powinni obsadzać fortów leżących formalnie za murami miasta (dziwne stwierdzenie, zważyw-

⁶⁷ AP Gd. 300,18/183 nr mikrofilmu 64471, list Grabowskiego z 13 kwietnia.

⁶⁸ AP Gd. 300,18/183 nr mikrofilmu 64471, odpowiedź miasta z 17 kwietnia na list gen. Grabowskiego.

⁶⁹ G. Hufeland, dz. cyt., s. 72

⁷⁰ Zarzuty mieszczan podają za odpowiedzią generała Grabowskiego z 12 lutego 1810 r. na pismo władz miejskich. List władz miejskich nie zachował się. AP Gd. 300,18/183 nr mikrofilmu 64471.

⁷¹ W myśl dekretu erfurckiego z 12 października 1808 roku gubernatorstwo gdańskie weszło w skład armii Niemiec dowodzonej przez marszałka Davouta. *Correspondance de Napoléon I^{er} publiée par ordre de l'empereur Napoléon III*, Paris 1865, t. 17, nr 14 376. Por. J. Staszewski, *Z dziejów garnizonu polskiego w Gdańsku w latach 1808-1812*, „Rocznik Gdański”, t. 7/8, 1933/1934, s. 225-227.

⁷² Odpowiedź gen. Grabowskiego z 5 czerwca 1810 roku na pismo władz miejskich - AP Gd. 300,18/183 nr mikrofilmu 64471.

⁷³ List Grabowskiego do władz miasta, 5 października, AP Gd. 300,18/183 nr mikrofilmu 64471.

szy iż obydwie forty leżały przecież w granicach Wolnego Miasta Gdańska). Ponadto władze powoływały się na tradycję – gwardia była jednostką strzegącą wyłącznie porządku w samym mieście. Prezydent i Senat podkreślali również fakt, iż w mieście znajdowały się inne jednostki wojskowe (czyli oddziały napoleońskie), które mogły obsadzić owe posterunki⁷⁴. Brak jednak listów, które informowałyaby, w jaki sposób rozstrzygnął się ten spór, choć z dużą dozą prawdopodobieństwa można przypuścić, iż mieszczanie obsadzili owe stanowiska.

Mimo niewielkiej wartości bojowej wojskowe oddziały mieszczańskie pełniły ważną rolę propagandową, biorąc udział w niektórych ważnych uroczystościach m.in. w paradzie z okazji wprowadzenia kodeksu napoleońskiego w Gdańsku w dniu 21 lipca 1808 roku⁷⁵. W 1810 roku z kolei oddziały gdańskie wzięły udział w uroczystej paradzie i oraz pokazie „manewrów wojskowych”, mających miejsce 19 sierpnia owego roku z okazji wizyty w Gdańsku księcia Józefa Poniatowskiego, ministra wojny Księstwa i bohatera wojny 1809 roku z Austrią⁷⁶. Oficjalnym powodem przyjazdu księcia, jak podawała „Danziger Zeitung”, było świętowanie urodzin cesarza Napoleona⁷⁷. Paradę poprowadził nie kto inny jak komendant placu Michał Grabowski, serdeczny przyjaciel i zaufany księcia Józefa⁷⁸. Gdańskie oddziały wzięły udział w obchodach, hucznie świętowanej, piątej rocznicy koronacji Napoleona, a także przy okazji zwycięstwa pod Austerlitz. W dniu 10 czerwca 1811 roku, Rapp, jak informowała „Danziger Zeitung”, wydał z okazji narodzin syna cesarza Napoleona, wszystkim żołnierzom znajdującym się w Gdańsku nadzwyczajną rację żywności – mięso, piwo, wódkę⁷⁹.

Zakończenie

Podsumowując, należy stwierdzić, iż gdańszczanie nie palili się do wystawiania licznych oddziałów wojskowych, traktując je jako kolejne obciążenie ze strony francuskich władz wojskowych. Świadczyła o tym ich niska liczebność, ograniczono się zaledwie do powstania I Kompanii Grenadierów oraz powstałej w wyniku działań Michała Grabowskiego straży mieszczańskiej. Brak jakichkolwiek informacji, aby gdańszczanie zamierzali wystawić oddziały kawalerii, artylerii, inżynierii, których zorganizowanie zaproponował im Rapp. Ponadto władze miasta nie wprowadziły poboru. Sami członkowie oddziałów nie mieli zbyt dużej chęci do służby, o czym świadczyły wspomniane spory władz miejskich z nieco nadmiernym służbistą Grabowskim na tle musztry i obsady fortyfikacji. Władze Gdańska nie chciały dopu-

⁷⁴ Odpowiedź władz miasta z 5 października na wyżej wspomniany list gen. Grabowskiego AP Gd. 300,18/183 nr mikrofilmu 64471.

⁷⁵ „Danziger Zeitung”, 1808, nr 88, (23 lipca 1808, sobota)

⁷⁶ „Danziger Zeitung”, 1810, nr 99 (22 sierpnia 1810, poniedziałek). O wizycie księcia w Gdańsku J. Skowronek, *Księżę Józef Poniatowski*, Wrocław 1984, s. 193.

⁷⁷ „Danziger Zeitung”, 1810, nr 99 (22 sierpnia 1810, poniedziałek).

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ „Danziger Zeitung”, 1811, nr 69 (10 czerwca 1811, poniedziałek)

ścić do wykorzystania mieszczan w charakterze oddziałów liniowych. Jak słusznie twierdzi E. Rozenkranz, Gdańska nie było stać na wystawienie licznych oddziałów, z góry zakładano symboliczny charakter własnych sił zbrojnych⁸⁰.

Należy jednak zauważyć, iż również Jean Rapp w projekcie ze stycznia 1808 roku pozostawił w tej kwestii mieszczanom znaczną swobodę. Także w późniejszym okresie brak wzmianek, aby czynił w tym względzie jakiegokolwiek działania.

ANEKS ŹRÓDŁOWY

Projekt generała Rappa z 30 stycznia 1808 roku odnośnie sformowania wojsk mieszczańskich. Na podstawie AP Gd. 300,18/106, k. 18-22.

Projekt sformowania wojska [L'etat militaire – przyp. tłum.] wolnego państwa [sic! – przyp. aut.] Gdańska

Suwerenność miasta Gdańska, obszary jego terytorium, jego relacje z cesarstwem francuskim, postawa wojenna potężnych sąsiadów, obrona jego granic morskich i jego fortów, ochrona jego handlu, bezpieczeństwo miasta oraz jego wsi wymagają sformowania wojska odpowiedniego do jego znaczenia, godności i proporcjonalnego do jego potrzeb, niemniej z kosztami, ekonomią, której powinno być podporządkowane.

Komisja wojskowa, utworzona przez Jego Ekscelencję Pana Gubernatora generalnego w celu przygotowania tej pracy, ustaliła następujące założenia:

1^o w celu obrony państwa Gdańska zostanie sformowany legion złożony z oddziałów piechoty, kawalerii oraz artylerii, w sile 1860 ludzi, nie licząc oficerów, i podzielony w następujący sposób

Trzy bataliony piechoty, 1-szy grenadierów, dwa pozostałe wołyżerów. Każdy batalion będzie składał się z 4 kompanii, każda po 120 ludzi, dowodzonych przez kapitana, porucznika i podporucznika.

1-szy batalion będzie dowodzony przez majora „en chef”, który tym samym będzie dowodził legionem

2-gi batalion będzie dowodzony przez majora „en second”, a 3-ci przez najstarszego kapitana,

Kawalerię będzie tworzyła jedna kompania huzarów w sile 120 ludzi, dowodzona przez kapitana, porucznika i jednego podporucznika.

Artylerię będą tworzyć dwie kompanie, każda po 150 kanonierów, dowodzona przez kapitana, porucznika „1er” i jednego drugiego porucznika.

Dwie [osobne – przyp. tłum.] kompanie będą pełniły służbę saperów i minerów, należy przydać im oddział 20 robotników, ślusarzy, stolarzy itp.

2^o zostanie wyznaczony kwatermistrz w celu [ustalenia – przyp. aut.]

⁸⁰ E. Rozenkranz, dz. cyt., s. 62.

szczegółów administracyjnych trzech batalionów piechoty, jak i 2 adiutant-majorów i 2 adiutantów podoficerów w kwestii szczegółów służby i organizacji oddziałów.

Dowódcy kompanii kawalerii i artylerii zajmą się szczegółami ich administracji, a major „en chef” desygnuje w każdej [z kompanii – przyp. aut.] jednego z oficerów do pełnienia funkcji adiutant-majora.

3^o zostaną ustanowieni dwaj oficerowie służby zdrowia dla potrzeb wszystkich oddziałów.

4^o zostanie również mianowany jeden urzędnik [auditeur – przyp. aut.] do spraw sądownictwa wojskowego, będzie on częścią korpusu [oficerskiego – przyp. tłum.] otrzyma rangę kapitana. Sądy wojenne zostaną sformowane wyłącznie na regulaminach wojskowych oddziałów francuskich, podobnie jak sam kodeks wojskowy.

5^o major „en second”, dowodzący 2-gim batalionem, obejmie funkcję komendanta placu Gdańska, zostaną mu przydani dwaj adiutanci placu i sekretarz.

6^o dowódcy oddziałów skierowani do fortów Nowego Portu i Wisłoujścia, będą dowodzić [owymi – przyp. tłum.] placówkami.

Mundury

Grenadierzy i wołtyżerowie będą nosić krótkie kurtki niemieckie, żółte guziki z herbem Gdańska przy ich mundurze. Poza tym ich uniformy co do reszty będą zgodne z tymi grenadierów i wołtyżerów francuskich.

Mundurem kompanii huzarów będzie dolman i mentyk koloru białego, czarno-białe plecionki oraz białe futro. Kołnierz i mankiety szkarłatne albo [w kolorze – przyp. tłum.] głębokiej czerwieni, spodnie i czako tego samego koloru, paski i tasiemki białe, szabeltas i ładownice z czarnej skóry. Ci z kompanii artylerii będą nosić kurtki niemieckie a reszta jak u artylerii francuskiej.

Oficerowie różnych broni będą ubrani jak ci z oddziałów francuskich oraz będą nosić te same odznaczenia dystynkcyjne ich rang.

Dyspozycje ogólne

Rekrutacja

Senat w celu zrekrutowania swoich oddziałów będzie egzekwował prawa poboru francuskiego, wyznaczy tryb zastępowania [żołnierzy urlopowanych bądź niezdanych do służby – przyp. aut.] i przyzna [prawo – przyp. aut.] całkowitego zwolnienia [ze służby – przyp. aut.] po sześciu latach służby. Do oddziałów różnych broni mogą być przejmowani byli wojskowi, zwolnieni ze służby pruskiej, jeśli zamieszkują na terytorium Gdańska, a których wiek jest nadal odpowiedni do służby, a moralność została poświadczona przez burmistrzów rezydencji.

Urlopy częściowe mogą być wydawane jedynie przez Senat, a liczba [ich powinna – przyp. aut.] wynosić nie więcej niż jedna trzecią [stanu – przyp. aut.] efektyw-

nej siły.

Nominacje na stopnie

Senat nominuje w 1-szej formacji oficerów do stopnia kapitana. Trzy ordynki nominują najwyższych oficerów. On [Senat – przyp. aut.] wyśle im patenty.

Podoficerowie zostaną wyznaczeni przez majora „en chef”, za przedstawieniem dowódców batalionów piechoty i kompanii kawalerii oraz artylerii.

Następnie tryb awansów dla żołnierzy francuskich zostanie użyty dla tych z Gdańska.

Administracja ogólniki

Senat wyznaczy spośród swoich członków szefa biura wojny, który obejmie tym samym funkcję komisarza ordynatora.

Biuro wojny zaznajomi się z wszystkimi szczegółami administracji oddziałów. Korpus nie będzie miał żadnej innej rady administracyjnej.

Żołd

Senat ustali [wysokość – przyp. aut.] żołdu oficerów i żołnierzy.

Ustali on również wraz z senatorem-szefem biura wojny środki i sposób ubioru, ekwipunku i wyżywienia oddziałów jak i zaopatrzenia dla kawalerii.

Uzbrojenie

Senat może również zaadoptować na uzbrojenie oddziałów modele karabinów i szabel francuskich.

Sformowanie

Ustanowienie aktywności wojsk Gdańska zostanie wykonane jak najszybciej to możliwe, tymczasem zajmie się on [Senat – przyp. tłum.] sformowaniem 1-ej kompanii grenadierów, tak aby w ciągu miesiąca mogła zacząć pełnić służbę u boku senatu.

Senat mianuje w tym celu majora „en second” dowódcę batalionu piechoty, który zajmie się szczegółami formowania pod nadzorem komisji wojskowej, stworzonej przez Jego Ekscelencję Pana Gubernatora generalnego”.

Key words: Napoleonic Free City of Gdańsk, bourgeois military troops, Jean Rapp, Michał Grabowski

I. Źródła

Archiwum Państwowe w Gdańsku:

Zespół *Französische Zeit* 300,92: teczki nr 106, 399, 820.

Zespół *Militaria* 300,18: teczki nr 183, 205

Archiwum Service Historique de la Défense w Vincennes

Seria 2 C: teczki nr 498, 511

Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk

Druki: Publikanda, Od 2^o 5740

Pozostałe

[Napoleon I], *Correspondance de Napoléon I^{er} publiée par ordre de l'empereur Napoléon III*, t. 15 i 17. Danziger Zeitung 1808-1811.

[Hebdowski Kajetan], *Instrukcja dla Komendantów Placu. Ułożona przez generała Hebdowskiego. Zastępcę Ministra Wojny*, Warszawa 1809.

Hufeland G., *Erinnerungen aus meinem Aufenthalt in Danzig in den Jahren 1808 bis 1812*, Königsberg 1815.

Rapp J., *Mémoires du général Rapp, aide-de-camp de Napoléon, écrits par lui-même, et publiés par sa famille*, Paris 1823.

II. Literatura

Hahlweg, W., *Das Danziger Militärwesen 1808-1814*, „Westpreussisches Jahrbuch” 34 (1984), s. 139-144.

Rozenkranz, E., *Napoleońskie Wolne Miasto Gdańsk: ustrój, prawo, administracja*, Gdańsk, 1980.

Skowronek, J., *Książę Józef Poniatowski*, Wrocław 1984.

Staszewski, J., *Z dziejów garnizonu polskiego w Gdańsku w latach 1808-1812*, „Rocznik Gdański” 7/8 (1933/1934), s. 222-272.

Zajewski, W., *General Michał Grabowski – obrońca polskiego Gdańska*, w: *W kręgu Napoleona i rewolucji europejskich 1830-1831*, Warszawa 1984, s. 108-110.

Zajewski, W., *Wolne Miasto Gdańsk pod znakiem Napoleona*, Olsztyn 2005.

<http://napoleon.org.pl/europa/gda.php> [29.09.2015].

Bourgeois Military Troops in Napoleonic Gdansk in the Years 1808-1814

Summary: During the period of the Napoleonic Free City of Gdańsk (1807-1814), the French tried to persuade local authorities to establish a bourgeois military troop. The City, burdened with numerous garrisons (as well as their maintenance), was reluctant to consider another drain on its resources. In 1808 the 1st company of grenadiers of the Free City of Gdańsk arose. A year later, when war broke out between France and Austria, and Austrians troops entered the Duchy of Warsaw and captured Warsaw. When they were approaching Toruń, the Polish general Michał Grabowski, commander of the city, drafted a new military unit – the city watch. Municipal authorities opposed the use of bourgeois as regular soldiers. Against this background, the city came into conflict with general Grabowski. None of these troops represented greater combat value. They were rather a symbol of the independence of the Free City of Gdańsk. Their existence ended with the conquest of Gdańsk by the Russians and Prussians in 1814.

Keywords: Napoleonic Free City of Gdansk, bourgeois military troops, Jean Rapp, Michał Grabowski

RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Janusz Mastalski, *Modlitwa kapłańska*,
Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2014, s. 419¹.

Po niezwykle ciekawym tryptyku wydawniczym ks. prof. Janusza Mastalskiego – cenionych i uznanych wśród czytelników „Pokusach kapłańskich” (2011), „Lękach kapłańskich” (2012) i „Wartościach kapłańskich” (2013) – na rynku wydawniczym pojawiła się książka o głębokim przesłaniu kerygmaticznym i mistagogicznym, swoista klamra spinająca całość – „Modlitwa kapłańska”. To nie tylko znaczące rozwinięcie i wzbogacenie wcześniejszej pozycji wydawniczej o tym samym tytule (Kraków 2006), ale genialne wypełnienie przez Ks. Profesora deskryptywnego, eksplanacyjnego i predykatywnego postulatów opisywania rzeczywistości. Autor – wytrawny pedagog, teolog i kaznodzieja – nie skupia się jedynie na stwierdzaniu i wyjaśnianiu faktów, ale idzie dalej, drogą trudniejszą, a przez to bardziej interesującą – podejmuje próbę przewidywania rzeczywistości. Nie można się nie zgodzić z tezą ks. J. Mastalskiego, zgodnie z którą każdy człowiek ma swoją osobistą historię i jedyną, niepowtarzalną relację z Bogiem, modlitwa jest bowiem „zawsze czymś niepowtarzalnym, tak jak niepowtarzalny jest człowiek” (s. 11). Nie dziwi zatem fakt, że Ks. Profesor swoją najnowszą publikacją sięga po prastarą – do dziś aktualną, choć często przez wielu zapomnianą, przemilczaną i niezrozumiałą – zasadę mądrości chrześcijańskiej – *homo non est homo nisi orans* (człowiek nie jest człowiekiem bez modlitwy). Jeżeli prawda ta dotyczy każdej osoby wierzącej, to co dopiero mówić o kapłanach – formatorach i animatorach duchowych postaw i zachowań. „W dobie technicyzacji życia społecznego” (s. 50) i nasilających się różnorodnych mirażów i ideologii, gdy propagatorzy neopogańskiej mody proponują współczesnemu człowiekowi – wystawiając go na wielką próbę wiary – życie jakby Bóg nie istniał, „Modlitwa kapłańska” jest nie tylko ciekawą i udaną przygodą literacko-poznawczą, ale nade wszystko niezwykle okazją do diagnozy oraz pogłębienia osobistej relacji z Bogiem. To autentyczne i nieustanne dawanie szansy Bogu – wierność Bogu i człowiekowi (fr. *fidelité à Dieu et fidelité à l'homme*). I tego należało się spodziewać.

Ks. Janusz Mastalski swoją książkę przygotował i zaprezentował w sposób bardzo zaplanowany i przemyślany. Wydaje się, że najtrafniejszym terminem oddającym specyfikę przyjętej przez niego metodologii jest słowo – używane również we wcześniejszych publikacjach – „anatomia”. Czytelnik ma możliwość odbycia niezwykle przygodnej poznawczej zaprojektowanej na sześć aktów interpretacyjnych: „Anatomia modlitwy” (s. 15-59); „Specyfika modlitwy kapłańskiej” (s. 61-128);

¹ Tekst jest omówieniem najnowszej książki ks. Janusza Mastalskiego. Jej recenzja wydawnicza została opublikowana w „Homo Dei”, red. P. Kozłak, nr 2 (315) 2015, s. 203-207.

„Grzechy przeciw modlitwie” (s. 129-179); „Owocność modlitwy kapłańskiej” (s. 181-242); „Perspektywy rozwoju modlitewnego” (s. 243-321); „W szkole modlitwy Jana Pawła II” (s. 323-384).

We wstępie (s. 9-13) Autor wyraźnie określił problematykę i zakres prowadzonego dyskursu o charakterze komparatystycznym, co już zapowiada ciekawe, aktualne, jak również potrzebne przedsięwzięcie badawcze. Czytelnik, uzyskując kompetentny i przekonujący wykład w sprawie modlitwy kapłańskiej, zostaje jednocześnie wciągnięty do gry i niepostrzeżenie sam staje się aktywnym uczestnikiem prowadzonego dyskursu. Wspomniana wcześniej skrupulatność, anatomia (atomizacja) prowadzonych analiz wcale nie nuży, wręcz przeciwnie – odbiorca otrzymuje wyjątkowo spójny i kompletny wykład interdyscyplinarny na temat modlitwy. Jedna teza logicznie wynika z drugiej i tym samym implikuje kolejną. Nieprawdopodobna umiejętność syntezy i podsumowywania przez Autora większych bloków tematycznych budzi uzasadniony podziw i szacunek. Stąd też w książce próżno szukać tzw. wypełniaczy. Ks. Janusz Mastalski po mistrzowsku stosuje zasadę interdyscyplinarności, harmonizując osiągnięcia różnych dyscyplin naukowych: teologii, psychologii i pedagogiki. Owa interdyscyplinarność, umiejętność godzenia analiz psychologicznych i pedagogicznych w trakcie teologicznego dyskursu sprawia, że możliwe staje się ukazanie bilateralnych związków teologii z innymi dyscyplinami naukowymi. Niemniej, trzeba mieć odpowiednią wrażliwość oraz świadomość – co jednoznacznie widać w postawie Autora „Modlitwy kapłańskiej”, gdy pisze o duchowości bez Boga (s. 50-54), aby doświadczenie religijne nie było poddawane ponowoczesnym i laickim tendencjom jego psychologizowania. Publikacja ks. prof. Janusza Mastalskiego jest raczej – jak sam zaznacza – studium pastoralno-pedagogicznym aniżeli stricte biblijnym czy duchowym.

W strukturze (konstrukcji) książki można wyróżnić – jak już wspomniano – sześć zasadniczych części (rozdziałów). W pierwszej z nich (s. 15-59) Ks. Profesor, przystępując do anatomii modlitwy, która jest „integralnym elementem religijności człowieka” (s. 17), wskazuje najpierw na jej ujęcie teologiczne, psychologiczne oraz pedagogiczne. Na tak nakreślonym tle demonstrowuje cechy i zagrożenia dla modlitwy chrześcijańskiej. Przechodząc do kolejnych części książki, czytelnik coraz bardziej nabiera przeświadczenia, że tytułowa kategoria „modlitwy” była dla ks. prof. Janusza Mastalskiego jedynie pretekstem do wdania się w głęboką i rozległą analizę problemu. Rozdział drugi został poświęcony specyfice modlitwy kapłańskiej (s. 61-128), w której na pierwszy plan wybija się kapłan jako człowiek modlitwy, człowiek duchowy oraz przewodnik po modlitwie. Ks. prof. Janusz Mastalski nie zapomina o grzechach przeciw modlitwie i temu zagadnieniu poświęca rozdział trzeci (s. 129-179). Wymienia tutaj zaniedbania (brak troski o sumienie, postawę „minimum”, lenistwo duchowe, bezmyślność, rutynę i nonszalancję), kryzysy (znużenie modlitwą, desakralizację, samooszukiwanie się, stagnację w formie, obietnice bez pokrycia) czy ucieczki od maksymalizmu kapłańskiego (ucieczka „w literę”, notoryczne dyspensowanie się, syndrom braku czasu, aktywizm uspokajający sumienie, aktor-

stwo). Grzechy te, jak zauważa Autor, „są w rzeczywistości brakiem odpowiedzi na miłość Stwórcy” (s. 178), a nie ma „gotowego schematu czy modelu modlitwy na czas kryzysu, po który każdy może sięgnąć i zastosować go” (s. 181). Ważne zatem staje się odnalezienie drogi ku owocności modlitwy kapłańskiej (s. 181-242), toteż w rozdziale czwartym Autor wskazuje konkretne zasady, reguły oraz warunki owocnej modlitwy. Ta część posiada duże walory praktyczne i profilaktyczne, można wręcz powiedzieć – terapeutyczne. Ten wymiar odnosi się również do rozdziału piątego (s. 243-321), przedostatniego, który jest biblijnym wskazaniem perspektyw rozwoju modlitewnego poprzez Psalmi oraz bohaterów Starego i Nowego Testamentu. Zwieńczeniem tej części jest oczywiście osoba Jezusa Chrystusa i przekazana na przez Niego – Modlitwa Pańska.

Ks. Janusz Mastalski swoje rozważania kończy mocnym akordem, gdy w rozdziale szóstym (s. 323-384) wprowadza czytelnika do szkoły modlitewnej św. Jana Pawła II, akcentując najpierw tzw. modlitwę psalmami (np. Liturgia Godzin – potocznie określaną brewiarzem), potem trwanie z Maryją na modlitwie różańcowej, a na Eucharystii, jako centrum, źródle i szczycie życia kapłańskiego kończąc (łac. *fons et culmen*). „Książd nie może zapomnieć – trafnie pisze Ks. Profesor – o ważnej zasadzie: aby być «dla», najpierw trzeba być «z». Aby być dla drugiego człowieka świadkiem i przewodnikiem, najpierw trzeba być z Jezusem w zażyłości po to, aby Jego głosić, a nie siebie” (s. 63).

„Modlitwa kapłańska” stanowi swoiste antidotum na współczesną kulturę odejścia od Boga, cywilizację śmierci, której św. Jan Paweł II przeciwstawiał cywilizację miłości. Człowiek odczuwa dzisiaj głód prawdy i sprawiedliwości, ponieważ odczuwa głód Boga. Zaspokojenie tego głodu jest najszczytniejszym powołaniem kapłana. Musi więc najpierw – jak słusznie przekonuje Autor w „Modlitwie kapłańskiej” – starać się zadbać o dojrzałość duchową we własnym życiu oraz o silną i klarowną wiarę, która potrafi oprzeć się różnym atakom. Być kapłanem, to coś więcej, niż być chrześcijaninem. To najpierw samemu przystąpić do Boga, a potem innych do Niego prowadzić. Rozmodlony kapłan „staje się świadkiem żywej wiary, a poprzez swoją dyspozycyjność i ciągły postęp ukazuje wiernym drogę rozwoju” (s. 62). Tak więc powołanie kapłana jest nie tylko ogromnym darem, ale i odpowiedzialnym zadaniem, dlatego też domaga się nieustannej czujności. Ten „skarb przechowujemy w naczyniach glinianych, aby z Boga była owa przeogromna moc, a nie z nas” (2 Kor 4,7). Życie kapłana może rozwijać się i wzrastać tylko w klimacie żywej wiary, czego wyrazem jest autentyczna modlitwa, która jest „źródłem, ale i środkiem dla wytrwania w miłości Mistrza z Nazaretu” (s. 20).

Na zakończenie trzeba wyraźnie powiedzieć, że fachowość i kompetencja ks. prof. Janusza Mastalskiego to niepodważalny walor jego najnowszej książki. Cechuje ją rzetelność badawcza poparta bogactwem źródeł (s. 391-419) oraz osobistych świadectw wielu osób, „księży korespondujących z autorem książki” (s. 10-11). Przywoływanie licznych cytatów (w pewnym sensie skrywanie się Autora za nimi) czyni „Modlitwę kapłańską” tym bardziej interesującą i autentyczną. Jej walor auto-

teliczny, piękny i erudycyjny język wypowiedzi, niepozbawiony przy tym elementów epickich oraz płynność narracji czyni z niej pozycję godną polecenia szerokie-
mu gronu odbiorców.

Ks. Wojciech Cichosz

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Toruń

Ks. Leszek Jażdżewski, *Ksiądz Biskup Konstantyn Dominik. Życie i pamięć o nim na Kaszubach i Pomorzu*, Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin 2013, s. 276.

Bardzo dobrze się stało, że na zakończenie Roku Wiary (11 października 2012 roku – 24 listopada 2013) na rynku wydawniczym ukazała się publikacja ks. dra Leszka Jażdżewskiego – wypełniająca w pewnym sensie słowa mądrości Syracha: „Wychwalajmy mężów sławnych i ojców naszych według następstwa ich pochodzenia. Ci są mężowie pobożni, których cnoty nie zostały zapomniane, pozostały one z ich potomstwem, dobrym dziedzictwem ich następcy. Potomstwo to trzyma się Przymierza, a przez nich ich dzieci” (Syr 44,1.10-13). Książka „Ksiądz Biskup Konstantyn Dominik. Życie i pamięć o nim na Kaszubach i Pomorzu”, będąca zbiorem „materiałów dotyczących kultu prywatnego dotyczącego Sługi Bożego” (s. 6), starszym czytelnikom przypomina a młodszym opowiada o człowieku znanym i szanowanym na Kaszubach – Biskupie, „w którego życiu nadzwyczajna była właśnie zwyczajność” (s. 5). Konstantyn Dominik to syn ziemi kaszubskiej, Kaszuba, który ten skrawek Polski ogromnie kochał i nim się szczycił. Ale tak jak sam czerpał z bogactwa kultury tej ziemi, tak i charyzmatyczne życie Sługi Bożego biskupa Konstantyna Dominika odcisnęło znaczące piętno na historii i tożsamości ludności Kaszub i Pomorza.

Czytelnik otrzymuje zaproszenie do uczestnictwa w przygodzie poznawczej zaplanowanej na siedem części, które tworzą następująco zatytułowane rozdziały: Droga do kapłaństwa (s. 7-35); Kapłaństwo (s. 37-56); W odrodzonej Polsce (s. 57-72); Posługa biskupia (s. 73-142); II wojna światowa (s. 143-167); Proces beatyfikacyjny (s. 169-177); Kult Sługi Bożego (s. 179-206); Popularyzacja postaci Sługi Bożego (s. 207-225). Całość dopełnia zakończenie (s. 227-228), spis skrótów (s. 229-230), bibliografia (s. 231-253) oraz aneksy, które zawierają: Myśli Sługi Bożego (s. 255-257); Rejestr Mszy św. o rychłą beatyfikację biskupa Konstantyna Dominika za lata 1999-2004 (s. 258) wraz z wykazem Wielkiej Nowenny w tej intencji (s. 259-260) oraz Przedstawienie słowno-muzyczne o Słudze Bożym Konstantynie Dominiku (s. 260-271).

Z istniejących materiałów źródłowych bezsprzecznie wynika – jak słusznie dowodzi ks. Leszek Jażdżewski – że nadzwyczajności biskupa Dominika trzeba szukać w prostej zwyczajności. Był on postrzegany przez Kaszubów – deklarujących *My trzymamy z Bogiem* – jako człowiek o anielskiej pogodzie ducha, głęboko zjedno-

czony z Bogiem. Najpierw Kościół i kapłaństwo, a potem wszystko inne (zgodnie ze słowami wypowiedzianymi do jednego z kleryków: *Synkú! Pamiãtôj! Na pierwszym placu tã jes wiedno ksiãdzã, a tej wszëtczim jinszim!* – s. 128), a przy tym wręcz namacalny szacunek dla kultury kaszubskiej oraz ściśle wiązanie jej z polskością – to cechy charakterystyczne, którymi wiele osób opisuje biskupa Konstantyna Dominika. Potwierdzają tę opinię słowa mu współczesnych. Takie cechy jak: głęboka pobożność i wiara, autorytet u kapłanów, doświadczenie w akcjach społecznych, łagodny charakter, pokora, gorliwość w pełnieniu posługi kapłańskiej, miłosierdzie, brak nacjonalizmu (s. 73-74), to najczęściej wymieniane przymioty opisujące ks. Konstantyna Dominika, jednego z kandydatów na urząd biskupa pomocniczego. Kardynał Carlo Chiarlo, *chargé d'affaires* Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie, charakteryzując go stwierdził, że „zrobił na nim wrażenie kapłana dobrego i świętego”, a „jego oblicze odzwierciedla piękno jego duszy, piękno cnót, szczególnie pokory i łagodności” (s. 74).

Żywa wiara, przywiązanie do Kościoła i dziedzictwa kulturowego, ale także rozmach licznych inicjatyw duszpasterskich i społecznych czynią z niego autentycznego świadka Chrystusa. Na taką postawę niewątpliwie wpłynęły lata dzieciństwa spędzone w licznej rodzinie (siostra i brat oraz po śmierci matki dziewięcioro przyrodniego rodzeństwa) przesiąkniętej duchem modlitwy, miłością, czułością i szacunkiem dla drugiego człowieka (s. 13). Na pewno nie bez znaczenia było sąsiedztwo swarzewskiego sanktuarium i wsparcie ze strony życzliwych ludzi. To dzięki materialnej pomocy wuja, ks. Jakuba Derca, możliwe było podjęcie dalszego kształcenia, najpierw w „kuźni polskości” Collegium Marianum w Pelplinie, a potem w gimnazjum w Chełmnie, znanym z działalności „Towarzystwa Filaretów”. Dobrem doświadczonym w dzieciństwie i młodości rewanżował się innym w dorosłym już życiu.

Niezwykły szacunek i popularność Konstantyna Dominika wśród wiernych, uczniów i wychowanków, kleryków pelplińskiego seminarium, w którym pełnił funkcję wicerektora, ojca duchownego, a później rektora wynikała niewątpliwie z jego autentyczności, jednoznaczności między tym co głosił a życiową postawą (s. 42). Bliski kontakt z drugim człowiekiem, bronienie prawdy o nim (s. 89), także wówczas, gdy został biskupem, zaowocowały szacunkiem tak ze strony podwładnych, jak i przełożonych w episkopacie i nuncjaturze. Również trudny okres okupacji hitlerowskiej nie złamał w nim postawy kapłana promieniującego dobrem, gorliwością i skromnością. Szykanowany przez okupanta do śmierci nie wyrzekł się wierności Polsce i rodakom (s. 156).

Z uwagi na wciąż prowadzony proces beatyfikacyjny czytelnik otrzymuje do rąk interesującą, aktualną i potrzebną książkę o życiu i dziele biskupa Konstantyna Dominika, który zmarł „w opinii świętości w sobotę 7 marca 1942 r.” (s. 157). Nie dziwi fakt, że już w 1947 roku rozpoczęto zbieranie „materiałów niezbędnych do przygotowania procesu” (s. 169), który trwa do dzisiaj, a w intencji beatyfikacji Sługi Bożego bpa Dominika odprawiane są liczne Msze św. i nabożeństwa, odbywają się

pielgrzymki oraz podejmowane są różne inicjatywy przez Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie czy też inne osoby duchowne i świeckie. Trzeba w tym miejscu dopowiedzieć, że Msza św. sprawowana w Pierwoszynie w intencji o rychłą beatyfikację biskupa Dominika, o której pisze Autor, nie miała charakteru jednorazowego. Do dnia obecnego są sprawowane Msze św. rocznicowe w kościele p.w. św. Antoniego w Kosakowie (liturgia słowa w języku kaszubskim), przy dużym zaangażowaniu i wsparciu ks. proboszcza kanonika Jana Grzelaka i Danuty Totzke – Prezesa Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego – Oddział Dębogórze. Najczęstszymi celebrazjami są ks. Wojciech Cichosz i ks. Paweł Lewańczyk.

Wyjątkowym atutem omawianej książki jest wykorzystanie przez Autora niepublikowanych dotąd tekstów źródłowych. Należy to uznać za cenny walor opracowania, które może przyczynić się do zwiększenia świadomości historycznej i narodowej (patriotycznej i eklezjalnej) współczesnych mieszkańców Pomorza. Dodatkową wartość stanowią: bogaty materiał zdjęciowy i ciekawa szata graficzna oraz aneksy, zawierające m.in. zbiór myśli Sługi Bożego, scenariusz przedstawienia słowno-muzycznego, czy wreszcie wypowiedzi ludzi kultury. Bogactwo tekstów źródłowych, przekazów ustnych, ilustracji i fotografii oraz nader przystępny język opracowania czynią publikację niezmiernie atrakcyjną. Niestety, choć została napisana językiem komunikatywnym, to zabrakło dokładnej korekty polonistycznej (np.: „że wieś Gnieźdzewo miało” – s. 10; „Biografowie nie wiele pisali” – s. 28; „Dziennik «Słowo Pomorskie» podawało”, „pisał do w liście” – s. 76; „a tak że inne” – s. 110; „i w murowania” – s. 112; Józefy Kuliwkwowskiej – zapewne Kulwikowskiej – s. 115; „zachęcał w nie tylko w domu” – s. 166; „data ta jest na razie nie znana” – s. 227). Zbędne są również cudzysłowy tam, gdzie Autor stosuje kursywę.

Na zakończenie śmiało można stwierdzić, że ks. Leszek Jażdżewski w swojej monografii, napisanej z badawczą pasją i miłością, umiejętnie ukazał wzajemne przenikanie się kultury kaszubskiej i życia religijnego. Książka jest wartościowym przyczynkiem do dokumentowania historii Kościoła w trudnym okresie dziejów, a w szczególności życia i dzieła biskupa Konstantyna Dominika. Autor nie pozostaje jedynie biernym obserwatorem i komentatorem historii, ale przyjmuje postawę aksjologicznie zaangażowaną, przez co książka niesie również głębokie przesłanie wiary, ma charakter kerygmatyczny.

Ks. Wojciech Cichosz

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Peter Oliver Loew, *Wir Unsichtbaren. Geschichte der Polen in Deutschland*, C.H. Beck, München 2014, s. 336.

Są rzeczy, które można wybrać, i takie, na których wybór nie ma się wpływu. Sytuacja ta odnosi się nie tylko do ludzkich jednostek, lecz także do zbiorowości, w tym narodów, m.in. do faktu, że nie wybiera się sąsiadów, na co zwraca uwagę Peter Oliver Loew, ożeniony z Polką, zastępca dyrektora Niemieckiego Instytutu Kultury Polskiej (Deutsches Polen-Institut) w Darmstadt. Jego zdaniem sąsiedzi, tj. Polska i Niemcy, nie mogą ignorować się wzajemnie (s. 16). Podniesienie kwestii ignorowania nie jest przypadkowe. Lektura książki *Wir Unsichtbaren* uzasadnia opinię, że mamy z nim do czynienia na przestrzeni dziejów relacji polsko-niemieckich. Odbija się to w specyficznej niewiedzy na temat drugiej strony. Dotyczy to przede wszystkim Niemców, w mniejszym stopniu Polaków. Stąd tytuł opracowania, który można przetłumaczyć następująco: *My niewidzialni. Historia Polaków w Niemczech*.

Opracowanie Petera Loewa składa się sześciu rozdziałów, które poprzedza *Wprowadzenie* (*Einleitung*; s. 9-15) a zamykają *Przypisy* (*Anmerkungen*; s. 285-305), *Bibliografia* (*Literaturverzeichnis*; s. 306-325) *Spis ilustracji* (*Abbildungsverzeichnis*; s. 326) *Indeks miejscowości* (*Ortsregister*; s. 327-331) i *Indeks osób* (*Personenregister*; s. 332-336). Poszczególne rozdziały to: *I Jak się wszystko zaczęło: średniowiecze i wczesne czasy nowożytne* (*Wie alles begann: Mittelalter und Frühe Neuzeit*; s. 16-30); *II Największa mniejszość w Prusach i Rzeszy: od rozbiorów Polski do I wojny światowej* (*Die größte Minderheit Preußens und des Reichs: Von den Teilungen Polens bis zum Ersten Weltkrieg*; s. 31-119); *III Kość niezgody: Polacy w Niemczech w okresie międzywojennym* (*Zankapfel: Polen in Deutschland zwischen den Weltkriegen*; s. 120-162); *IV Okropieństwo wojny: wypędzenie, germanizacja, praca przymusowa, wyniszczenie* (*Schrecken des Krieges: Vertreibung, Germanisierung, Zwangsarbeit, Vernichtung*; s. 163-191); *Dzieci zimnej wojny: rozproszone jednostki i masowa imigracja* (*Kinder des Kalten Krieges: Versprengte Existenzen und Massenwanderung*; s. 192-230); *VI Niewidzialna mniejszość? Polacy we współczesnych Niemczech* (*Die unsichtbare Minderheit? Polen in Deutschland heute*; s. 231-283).

Motyw tytułowej niewidzialności pojawia się na początku opracowania oraz na jego końcu. Autor przywołuje osobę pochodzącego z Polski niemieckiego dziennikarza Adama Soboczynskiego (1975-), który podkreślił, że nie można stwierdzić, iż Polacy się zintegrowali w Niemczech, ani się nie zintegrowali – oni po prostu stali się niewidzialni („Weder haben sie sich integriert, noch kann man sagen, daß sie sich

nicht integriert hätten. Sie haben sich einfach unsichtbar gemacht“; s. 280).

Czy przywołana wyżej „taktyka niewidzialności“ jest czymś przypadkowym? Lektura opracowania Petera Loewa uzasadnia opinię, że w relacjach polsko-niemieckich ujawnią się takie zjawiska, jak: paternalizm, asymetria, ambiwalencja itp. Polacy w swej przeciętnej masie nie stanowili i nie stanowią istotnego partnera dla Niemców. Postrzegani są z punktu widzenia rezerwuaru taniej siły roboczej. Do tego motywu Autor nawiązuje pod koniec opracowania, gdy zwraca uwagę, że w 2004 r. Brytyjczycy, Irlandczycy i Szwedzi ubiegli Niemców w pozyskiwaniu „wdzięcznych” robotników z Polski. Rozszerzenie Unii Europejskiej przełożyło się na intensywną emigrację z Polski „za chlebem”, z czego (na własne życzenie) nie skorzystali Niemcy. Otwarcie rynku pracy w 2011 r. okazało się być spóźnione (s. 234-235, 283).

Dzieje relacji polsko-niemieckich obejmują okres ponad tysiąca lat. Od X w. popularne stają się małżeństwa zawierane przez przedstawicieli stanu rycerskiego oraz kupieckiego obu nacji. W okresie X-XIII w. około 50 niemieckich księżniczek związanych poprzez zamążpójście z dynastią piastowską. Do bardziej znanych należy Ryksa (ok. 996-1063), wnuczka cesarza Ottona II, żona króla Mieszka II Lambertta. Również polskie szlachcianki wydawano za Niemców; np. Jadwiga Jagiellonka (1457-1502), córka króla Kazimierza IV i Elżbieta Rakuszanka, wyszła za Jerzego Bogatego, władcę Bawarii-Landshut. Autor pisze o przepychu towarzyszącym weselnym ceremoniom (s. 16-17).

Okazją do wzmocnienia kontaktów-polsko niemieckich był handel. Interesujący jest asortyment towarów, który (w pewnym sensie) utrzymuje się do dnia dzisiejszego. Polska sprzedawała głównie surowce, m.in. drewno, skóry, zwierzęta hodowlane a przede wszystkim zboże. Z Niemiec importowano tekstylia i towary luksusowe. Ważnym centrum handlowym była Praga i Wrocław. Miastem przyciągającym kupców z ziem polskich, wśród których wyraźną grupę stanowili Żydzi, był Lipsk. Jako ważne miasto handlowe wybija się Gdańsk. Tamtejszych kupców, podobnie jak kupców żydowskich z ziem polskich, postrzegać należy jako obywateli Rzeczypospolitej, a nie etnicznych Polaków (s. 19-20). Wprawdzie w Gdańsku widać było wpływy niemieckie, to jednak dominował tam język polski. Szacuje się, że na początku XV w. na ziemi gdańskiej 2/3 jej mieszkańców komunikowało się po polsku (s. 20-22).

Obecność polska wzmocniona została w XIV i XV w. na skutek imigracji z terenów Mazowsza. Przybysze dali początek społeczności, pod którą obecnie popularnie rozumie się Mazurów – polskojęzyczną ludność Prus Wschodnich wyznania luterńskiego. Ze strony miejscowych panujących akceptowano ich, czego potwierdzeniem były urzędowe pisma sporządzane w języku polskim. Dla Mazurów drukowano polskie modlitewniki i katechizmy. Inaczej prezentowała się sprawa na Śląsku, gdzie występowała wyraźna tendencja do odchodzenia od języka polskiego w formie literackiej a poddawania się wpływom niemieckim i czeskim (s. 22-24).

Polska młodzież chętnie studiowała w krajach niemieckojęzycznych, w tym w takich miastach, jak: Kolonia, Heidelberg, Lipsk, Bazylea, Wiedeń i Praga. Innym

popularnym miastem był Królewiec. To tam uczył się Jan Kochanowski. Pojawianiu się Polaków na terenach niemieckich sprzyjały struktury kościelne, przede wszystkim zaś transnarodowe wspólnoty zakonne (s. 25,27).

W 1795 r. 2,5 mln, tj. 40% mieszkańców Prus mówiła z domu po polsku. Nie oznaczało to, że ze strony władz akceptowano dwunarodowość państwa. Polityka pruska naznaczona była wyraźną dyskryminacją Polaków – i szlachty, i chłopów. Szczególnie chętnie angażował się w to król pruski Fryderyk II (1712-1786). Znane są jego liczne wypowiedzi, w których dyskredytował Polskę i Polaków, akcentując ich zacofanie, skłonność do anarchii, próżności i tchórzostwa. Większość Polaków – jego zdaniem – to głupie i niewykształcone dzikusy, którym trzeba pokazać na czym polega prawdziwa mądrość i obyczaje. Od tego czasu do dnia dzisiejszego używa się określenia *polnische Wirtschaft* (*polska gospodarka*), pod którym rozumie się niegospodarność, nieład, ciemnotę i zdemoralizowanie. Dyskryminacja Polaków skutkowała tym, że polska szlachta decydowała się na opuszczenie terenów niemieckich. Potwierdzeniem niechętnego stosunku do Polaków było blokowanie kariery wojskowej osób mających polskie pochodzenie. Peter Loew podaje, że Polacy w pruskiej armii mogli dojść co najwyżej do stopnia kapitana (bardzo rzadko – pułkownika). Podobnych ograniczeń nie było w armii austriackiej oraz (czego Loew nie przywołuje) rosyjskiej. Ciekawostką jest określanie po 1918 r. Żydów przybywających z Polski, czy szerzej Europy Wschodniej, mianem *polskich*. Zaznaczano w ten sposób ich cywilizacyjne zapóźnienie. Znaczenia nie miało, że wielu z nich nie mówiło po polsku i z Polską się nie utożsamiało (s. 32-33, 108-109, 114).

Emigracja z ziem polskich do Niemiec rozpoczęła się po upadku powstania listopadowego. Polacy walczący z carską Rosją cieszyli poparciem ze strony niemieckiej. Loew pisze o *zachwycie polskością* (*Polenbegeisterung*). Nie oznaczało to jednak gotowości do wsparcia idei niepodległej Polski, lecz chodziło raczej o zapalenie rodaków do podjęcia działań na wzór polski, a mających na celu powołanie do istnienia zjednoczonego państwa niemieckiego (s. 37). Ów zachwyt Polakami był wydarzeniem o unikatowym charakterze. Spojrzenie na Polaków (autochtonów i alochtonów) zamieszkujących w Niemczech naznaczone było ambiwalencją. Z jednej strony oceniano ich jako element niepożądany, wpływający negatywnie na wzrost zdemoralizowania, z drugiej dostrzegano ich użyteczność tj. gotowość do pracowania tam, gdzie trudno było o niemieckie ręce, i to w zamian za niskie wynagrodzenie oraz niezbyt komfortowe zakwaterowanie. Polak w Niemczech odgrywał i nadal odgrywa (np. w kontekście rosnącej przestępczości) rolę kozła ofiarnego. W sytuacji ujawniających się napięć społecznych chętnie prezentuje się Polaków jako winowajców (por. s. 87, 196, 277).

Od XIX w. Polaków kojarzy się w Niemczech z sezonowymi robotnikami rolnymi, którzy – tak było ponad 100 lat temu – przybywają z pierwszymi wiosennymi roztopami a odchodzą jesienią. Ponieważ chętnie wybieranym kierunkiem była Saksonia (obecnie Saksonia-Anhalt), mówiono, że się *jedzie sięna saksy*. W minionych dekadach zaczęto używać innego określenia, tj. *jechać do Rajchu* Widoczną kon-

sekwencją *saksów* były opustoszałe latem wsie – zostawały tam kobiety z dziećmi i starcy (s. 72-74,247).

Podczas gdy w połowie XIX w. ilość Polaków na zachodnich ziemiach niemieckich była znikoma, tak liczba ta zwiększyła się pod koniec stulecia. Podaje się, że przed I wojną światową nad Ruhrą zamieszkiwało 457 tys. osób polskojęzycznych – 160 tys. protestantów (Mazurów) i 297 tys. katolików. Dla niemieckiej ludności, która chętnie wyrażała się pogardliwie na temat Polaków, ich wyznaniowość nie odgrywała roli. Nierzadko dochodziło do aktów werbalnej i fizycznej przemocy wobec *Polacków* (*Polacken*). Wprawdzie przed I wojną światową obserwuje się awans Polaków do klasy średniej, to jednak nie było to zjawisko powszechne. Utrudnieniem w procesie integracji było budowanie robotniczych kolonii, w których zamieszkujący Polacy nierzadko tworzyli społeczność gettową. Poziom życia w koloniach, głównie ze względu na problemy natury sanitarnej, nie był zbyt wysoki (s. 78-81). Integracji sprzyjała przestrzeń miejska (anonimowość) a przede wszystkim polsko-niemieckie małżeństwa. Szacuje się, że w 1900 r. w Berlinie 1/3 małżeństw zawieranych przez Polaków miało mieszany charakter (s. 93).

Polaków spotykano tam, gdzie trzeba ciężko pracować. Dzięki polskim robotnikom możliwa była realizacja wielkich projektów budowlanych, w tym budowa linii kolejowych i wodnych (kanałów), rozbudowa portów, obiektów wojskowych, domów i sieci telefonicznych. Polski robotnik zarabiał mniej niż niemiecki, a i tak więcej, niż rodak pracujący na niemieckiej roli (s. 88).

Z ujawniającymi się trudnościami Polacy radzili sobie m.in. poprzez zakładanie organizacji samopomocowych. Miały one różny charakter –robotniczy, sportowy, religijny, trzeźwościowy, muzyczny, kobiecy itd. Istotną rolę pełniło duszpasterstwo. Kościoły dla wielu były jedyną rzeczywistością, która w obcych stronach przypominała kraj rodzinny. Pod koniec XIX w. w Zagłębiu Ruhry pojawili się pierwsi polscy księża. W 1913 r. pracowało tam 75 polskich duchownych. Integracji służyła prasa polonijna. Autor przywołuje „Wiarusa Polskiego” a następnie błędnie tłumaczy jego tytuł jako „Der polnische Gläubige” („Polski Wierny”). Była to pierwsza polska gazeta wydawana w Niemczech. Założył ją ks. Franciszek Liss (1855-1933), inicjator wielu organizacji polonijnych, niekwestionowany lider społeczności polskiej w Niemczech. Obserwowano, że brak polskiego duszpasterza, a co za tym idzie skazanie na niemieckiego duchownego, przekładał się na przyspieszone procesy asymilacyjne (s. 81-82,93).

Odnosząc się do polskich organizacji funkcjonujących w Niemczech w przeszłości i obecnie Peter Loew wskazuje na ich liczebność, która jednak – ze względu na brak zaangażowania przeciętnych Polaków – nie przekładała się na wyraźną siłę przebicia w niemieckim społeczeństwie (por. s. 208-210, 267-268). Pokrętnie Loew tłumaczy słabością polskich organizacji fakt, że Polacy w Niemczech nie cieszą się takimi samymi prawami jak Niemcy w Polsce. Stwierdza, że nie ma potrzeby wspierać Polaków w prowadzeniu lekcji języka polskiego w szkołach niemieckich, gdyż oni tego nie potrzebują i nie chcą. Nie potrzebują, gdyż mają uprzywilejowaną sy-

tuację poprzez fakt, że Polska sąsiaduje z Niemcami. Niewielka odległość geograficzna sprzyja więc temu, aby Polska wsparła Polaków żyjących po drugiej stronie Odry. Rozmawiając z osobami wychodzącymi z polskich nabożeństw odprawianych w Monachium i Norymberdze wskazał, że 3/4 z nich zwracało uwagę nie na braki w języku polskim, lecz niemieckim. Oczekiwania, że Polacy będą traktowani w Niemczech jako mniejszość narodowa, że będą wspomagani w kwestii nauczania języka polskiego, Autor traktuje jako absurdalne. Nie ma jego zdaniem mowy o dyskryminacji Polaków. Opinie Loewa są nieuzasadnione. Podczas gdy trudno oczekiwać chęci uczenia się języka polskiego od Polaków urodzonych w Polsce, to wyraźna zmiana następuje w przypadku Polaków urodzonych w Niemczech, lub którzy tam przybyli jako małe dzieci. Dla nich pierwszym językiem – ze względu na otoczenie, przede wszystkim zaś szkołę – jest język niemiecki. Badacz kwestii polonijnych zdaje sobie sprawę, że z ojczystej edukacji nie korzystają wszystkie polskie dzieci. Nie można jednak uznać tego za argument przeciwko nauczaniu języka polskiego, szczególnie w sytuacji, gdy w Polsce przeznaczają się niemałe sumy na edukację niemieckich dzieci i młodzieży.

Można zaryzykować stwierdzenie, że Loew w swych opiniach prezentuje specyficzną „niemiecką poprawność polityczną”, w ramach której nie ma miejsca na (rzeczywiste) partnerskie stosunki z Polską i Polakami i to w sytuacji, gdy oba kraje podpisały w 1991 r. traktat o dobrym sąsiedztwie. Uzasadnieniem takiej oceny jest prezentacja organizacji polonijnych jako wichrzycielskich, ciągle niezadowolonych, domagających się tego, co się im nie należy itd. Loew prorokuje, że temat rzekomego nierównego traktowania Polaków i Niemców będzie w przyszłości elementem retoryki polonijnych organizacji w Niemczech i jako taki będzie utrudniał współpracę. Stwierdził: „Diese vermeintliche Ungleichbehandlung der beiden Bevölkerungsgruppen sollte bei Vertretern polnischer Verbände in Deutschland noch lange für Unzufriedenheit sorgen“ (s. 232). Loew podkreśla, że aktywiści polonijni podejmują działalność, której celem jest manipulowanie opinii publicznej. Stąd tytuł jednego z podpunktów: *Verwirrspiel der Verbände: Polnische Dachorganisationen (Świadoma dezinformacja ze strony zrzeszeń: polskie organizacje-parasole; s. 267)*.

Ilu Polaków zamieszkiwało i zamieszkuje w Niemczech? Odpowiedź na to pytanie zależy od różnych czynników, w tym od rzetelności – co nie jest takie oczywiste, biorąc pod uwagę praktyki niemieckich władz w XIX i XX w. – badań demograficznych (por. s. 34-35, 132). Pierwszą kwestią jest to, co słusznie czyni na początku swego opracowania Loew, określenie kim jest Polak. To nie tylko ten, kto postrzega siebie jako członka polskiego narodu, lecz także, kto mówi po polsku, pochodzi z Polski lub jest członkiem społeczności zamieszkującej w Polsce, która obecnie podejmuje starania, aby rozwijać własną świadomość etniczno-narodową (chodzi tu o Kaszubów i Ślązaków). Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w Niemczech, w których ktoś może raz określić się jako Europejczyk, kiedy indziej jako Niemiec, czy Nadreńczyk (s. 12). Powyższa perspektywa obowiązuje na ziemi niemieckiej od niedawna. Od 2005 r. uwzględnia się tzw. *kontekst migracyjny (Migrati-*

onshintergrund). Zgodnie z definicją Federalnego Urzędu Statystycznego pod tę kategorię podpadają ci, którzy po 1949 r. przybyli na tereny obecnych Niemiec oraz cudzoziemcy urodzeni w Niemczech lub urodzeni w Niemczech Niemcy, których przynajmniej jedno z rodziców przybyło do Niemiec po 1949 r. lub urodziło się tam jako cudzoziemiec. Stąd można zaryzykować stwierdzenie, że *kontekst migracyjny* dotyczy wszystkich polskojęzycznych osób. Pomija się osoby, które w Niemczech zamieszkiwały przed 1949 r. i ich dzieci. Będą to więc należący do polskiej mniejszości sprzed 1939 r., powojenni uciekinierzy i wypędzeni. Szacuje się, że obecnie 1,47 mln osób ma polski *kontekst migracyjny*, w tym 1,14 mln osób to imigranci a 579 tys. to tzw. *późni przesiedleńcy* (*Spätaussiedler*), którzy do Niemiec przybyli w latach 70.-90. XX w. Loew zwraca uwagę, że mamy tu do czynienia z niedoszacowaniem. Polaków jest w Niemczech więcej. Należy uwzględnić ok. 200 tys. pracujących na czarno oraz ok. 200 tys. pracowników sezonowych (s. 233). Ciekawostką jest to, że osoby imigrujące jako *późni przesiedleńcy* (na „niemieckiego dziadka” lub „niemieckie papiery”) są oficjalnie klasyfikowane jako Niemcy, w praktyce (ze względu na słabą znajomość języka niemieckiego) żyją na dwóch płaszczyznach – oficjalnej niemieckiej i polskiej prywatnej (s. 215).

Obok definiowania polskości/niemieckości należy pamiętać o zmienności przebiegu granicy polsko- niemieckiej. Przyłączanie w przeszłości polskich terytoriów do Niemiec przekładało się na skokowy wzrost ilości Polaków w „nowym” państwie niemieckim. Odnosiło się to przede wszystkim do czasu zaborów oraz II wojny światowej (por. s. 165). Zapotrzebowanie na taniego robotnika, które ujawniło się w czasie II wojny światowej, zaowocowało ściąganiem Polaków na tereny Rzeszy jako robotników przymusowych. Pozyskiwano ich także wśród uwięzionych w niemieckich obozach koncentracyjnych. Nie była to nowość. Już w czasie I wojny światowej Polacy – jako jeńcy armii carskiej – stanowili źródło taniej siły roboczej w Niemczech (s. 117, 180-189).

Książka o „niewidzialnych” Polakach jest godna uwagi. Z jednej strony stanowi ona syntetyczną prezentację ponadtysiącletnich dziejów społeczności polskiej zamieszkującej ziemię niemieckie, z drugiej zaś daje okazję do zapoznania się z „niemiecką wrażliwością”, która niekoniecznie pokrywa się z polskim punktem widzenia. Loew stwierdza dobitnie w ostatnim zdaniu swego opracowania, że Niemcy bez Polaków są nie do pomyślenia („Polen sind aus Deutschland nicht wegzudenken“; s. 283). Można mieć nadzieję, że – biorąc pod uwagę propagowaną we współczesnych Niemczech w kontekście najnowszej imigracji z Bliskiego Wschodu i Afryki *kulturę powitania* (*Willkommenskultur*) – Polacy znajdą należyte uznanie na ziemi niemieckiej, że będą żyli nie obok Niemców, lecz razem z nimi (por. niemiecka gra słów: *miteinander statt nebeneinander* – *razem zamiast obok siebie*).

Ks. Adam Romejko

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdańsk

Rafał Kazimierz Wilk, *Śmierć i zmartwychwstanie ciała człowieka*, Kraków: Wyd. Petrus 2015, s. 236

Pytanie o to, czym jest śmierć, stanowi nieodłączny element ludzkiej egzystencji. Czy należy spojrzeć na nią jako na przeciwieństwo życia, czy też jego wypełnienie, dokonanie i największe dobrodziejstwo? A może śmierć jest furtką ku wiecznemu nieistnieniu, a zatem największym złem, jakie może spotkać człowieka?

Książka ks. Rafała K. Wilka jest próbą spojrzenia na śmierć poprzez pryzmat dorobku naukowego ks. Tadeusza S. Wojciechowskiego, wybitnego filozofa przyrody i antropologa, związanego z krakowskim środowiskiem naukowym. W swoim opracowaniu ks. R. Wilk przyjął metodę komparatystycznego zestawienia teorii tomistycznej i ewolucyjnej w odniesieniu do opisu struktury bytowej człowieka oraz rozumienia śmierci. Jego analizy ukazują interesującą myśl i dość odważne hipotezy prof. Wojciechowskiego odnoszące się do ewolucyjnego rozumienia życia ludzkiego i zupełnie nowego spojrzenia na śmierć. Nie jest to jednak konfrontacja, ale jak chce sam autor, swoiste uzupełnienie wizji klasycznej (s. 194).

W *Zarysie myśli eschatologicznej*, będącym rozdziałem otwierającym rozważania autora, przedstawione zostały różne koncepcje duszy rozumianej jako zasada życia. Poczynając od myśli starogreckiej, w której jeszcze niezbyt śmiało głoszono ideę nieśmiertelności duszy, poprzez starotestamentalną, wyrażoną po raz pierwszy w Księdza Daniela, koncepcję powstania z martwych, aż do przełomowego zmartwychwstania Chrystusa i myśli wczesnochrześcijańskiej próbującej uzgodnić istnienie ginącego ciała z nieśmiertelną duszą, ks. Wilk dochodzi do współczesnej myśli eschatologicznej.

Najpierw autor przedstawia dyskusję toczącą się na gruncie polskim, a reprezentowaną przez J. Salija i L. Baltera. Ten drugi utrzymuje, że nie można w sposób odpowiedzialny głosić nieśmiertelności duszy ludzkiej, gdyż albo trzeba przyjąć, że dusza zamieszkuje ciało – i wówczas śmierć nie ma istotnego znaczenia, albo jeśli człowiek jest jednością duchowo-materialną, należałoby wykazać, że umieranie odnosi się zarówno do ciała, jaki i duszy. Zwraca też uwagę na to, że sąd ostateczny będzie jeden, konkretny, dotyczący poszczególnej osoby w chwili śmierci, a co za tym idzie nie można mówić o jakimś dodatkowym sądzie powszechnym. Z tym stanowiskiem nie zgadza się J. Salij, który uważa, że utożsamienie tych dwóch sądów jest szkodliwe, gdyż niszczy wspólnotowy aspekt zmartwychwstania. Nie rozstrzygając po żadnej ze stron, ks. Wilk przystępuje do omówienia koncepcji G. Greshake'a i J. Ratzingera.

G. Greshake podkreśla, że życie człowieka jest przede wszystkim darem Bo-

zym, a nie jakąś pochodną duszy. W *Credo* chrześcijańskim nie ma mowy o zmartwychwstaniu duszy, lecz ciała. Uważa on, że Kościół podkreślając ten fakt, chciał odciąć się od filozoficznych schematów greckich i uczynił to na dwu poziomach. Po pierwsze, uznając, że zmartwychwstanie ciała-*sarks* oznacza „zmartwychwstać wspólnie”, gdyż *sarks* w Starym Testamencie stosowane było do opisywania całości stworzenia, a nie jakiejś części bytowej konstytuującej człowieka. Po drugie, w sporze z doketyzmem *sarks* zostało przedstawione jako przeciwieństwo duszy, stąd też zaczęto utożsamiać *sarks* z ciałem człowieka (*soma*). G. Greshake stoi na stanowisku, że zmartwychwstając, cały człowiek ze swoją historią otrzyma od Boga nową przyszłość, nowe życie – zmartwychwstanie cała „osoba”.

Na pytanie o to, co zmartwychwstaje w chwili śmierci, próbował dać odpowiedź także kard. J. Ratzinger. W związku z tym, że istota człowieka jest dwuwymiarowa, tzn. Bóg zwraca się do człowieka i jest dla niego myślowo dostępny, należy odrzucić „substancjalistyczne” wyjaśnianie ludzkiej nieśmiertelności, a za jej podstawę uznać dialogiczną relację Boga z człowiekiem. Pozwala to zrozumieć, że życie człowieka po śmierci jest darem oraz wypływa ze współpracy z Bożą wolą, gdyż człowiek o własnych siłach nie zmartwychwstanie.

Ks. Wilk odnosi się także do filozofii analitycznej, w której, zwłaszcza w XXI wieku, pojawiło się pytanie, czy w chwili śmierci nie zachodzi tzw. przerwa w egzystencji – *gappy existence*? Ważna bowiem dla filozofów tego nurtu jest kwestia tożsamości człowieka, której gwarantem miałyby być osoba ludzka. P. V. Inwagen, trzymając się wyjaśnienia materialistycznego, uważa, że w chwili śmierci Bóg przejmuje ciało człowieka i dokonuje specyficznej zmiany. D. Zimmerman twierdzi z kolei, że Bóg w momencie śmierci uzdalnia do rozszczępienia osoby na dwa ciała, gdzie w przyszłości jedno z nich zmartwychwstanie. K. Corcoran również skłania się ku teorii rozszczępienia na dwa korpusy – martwy oraz zdolny do kontynuowania życia w wieczności. L. R. Baker uważa, że tożsamość człowieka wiąże się z pierwszo-osobową perspektywą bytu ludzkiego. Osoba jest ukonstytuowana przez ciało, które otrzymała z Bożej opatrności, ale dla swojej tożsamości nie potrzebuje ona tego samego ciała.

Po ukazaniu zarysu myśli eschatologicznej, autor przechodzi w drugim rozdziale do przedstawienia problemu relacji między psychizmem a ciałem człowieka. Filozoficznych pomysłów na pochodzenie duszy ludzkiej było w historii dość dużo i do dziś geneza duszy ludzkiej stanowi nierozstrzygalny problem. Przegląd historycznych koncepcji dotyczących pochodzenia duszy ludzkiej autor ukazuje poprzez wyodrębnienie trzech interpretacji ewolucjonizmu – materialistycznej, neutralnej i teistycznej.

Od tego momentu rozpoczyna się przedstawianie myśli ks. T. Wojciechowskiego. Uważa on, że nauka Kościoła jest do pogodzenia z danymi naukowymi dotyczącymi ewolucjonizmu. Uciekając się do myśli T. de Chardina możliwe jest stwierdzenie, iż droga do powstania refleksji i świadomości prowadzi poprzez różnicowanie się materii i coraz większe jej złożenia (s. 76). Dołączyć należy do tego interpretację

filozoficzną, zgodnie z którą musi istnieć jakiś rodzaj transcendencji, który odróżnia istoty ludzkie od zwierząt. Zgodnie z teorią ewolucjonizmu transcendencja ta nie może mieć charakteru zewnątrzświatowego, gdyż zakładałaby *creatio ex nihilo*; może mieć natomiast charakter wewnątrzświatowy, gdzie *feri* duszy ludzkiej jest niższej natury niż jej *esse* (s. 82). Dusza ludzka powstała poprzez uwolnienie części psychizmu zmysłowego z więzów czasu i przestrzeni oraz podniesienie go na poziom bytu duchowego. Natomiast przyczyną pozwalającą przejść z niższego poziomu na wyższy, jest siła Boża, związana z aktem stwórczym. Przy czym sam akt stwórczy wskazuje na konieczność bezpośredniej Bożej interwencji i zakłada jednocześnie wcześniejsze istnienie pewnego tworzywa, które mogło być wykorzystane w procesie hominizacji.

We współczesnych debatach filozoficznych dość wyraźnie zarysowuje się problem określany mianem *body-mind*. Pomędzy psychizmem zwierzęcym a ludzkim widoczna jest ogromna przepaść, a wynika to z zasady, iż na każdym etapie ewolucji wnoszone jest jakieś *novum*. W swojej teorii ks. Wojciechowski nie uwzględnia ani platońskiego, ani scholastycznego rozumienia substancjalności duszy ludzkiej. Dusza nie powstała bowiem z nicości podmiotu, ale poprzez przekształcanie tego, co już było, poprzez ewolucyjny rozwój – jest zatem przekształconą częścią istoty człowieka (s. 94). Dwa poziomy – bycie i działanie – czyli pierwiastek materialny, jak i duchowy stanowią jedność wynikającą z jedności podmiotu (s. 98). Jako uzupełnienie do powyższych rozważań autor dodaje krótki opis analiz dotyczących bytu osobowego w ujęciu E. Stein i K. Wojtyły.

Z codziennego doświadczenia wynika, że człowiek istnieje zarówno w sferze świata materialnego, jak i duchowego. Dociekania na ten temat przedstawia autor w rozdziale trzecim zatytułowanym *Istotowa charakterystyka duszy ludzkiej*. Człowiek swą transcendencję względem świata materialnego – w myśl ks. T. Wojciechowskiego – zawdzięcza elementowi duchowemu, który wchodzi w skład struktury bytowej człowieka. Transcendencja jest to bowiem absolutna zdolność refleksji i znoszenia wszelkich granic (s. 110). Duchowy pierwiastek w człowieku znajduje swoje potwierdzenie w czynnościach ludzkiego rozumu. Umysł posiada zdolność wychwytywania w rzeczach pewnych istotnych, a nie jedynie jednostkowych i konkretnych cech. Co za tym idzie, rozum ludzki jest zdolny do wytwarzania pojęć (symboli) i sądów oraz wytwarzania kultury. Tylko człowiek poprzez logiczne myślenie potrafi wytworzyć tzw. „drugi świat” – religii, filozofii, sztuki, nauki itp. Poza tym duch uwidacznia się także w aktach wolnej woli oraz w przeżywaniu tzw. uczuć wyższych, tzn. takich, których przyczyną nie mogą być rzeczy materialne (s. 118). Do tego dołączają się zdolności używania narzędzi, posługiwanie się ludzką mową oraz istnienie tradycji.

Kolejne trzy paragrafy trzeciego rozdziału to dopowiedzenia. Pierwsze, zaczerpnięte z myśli ks. K. Michalskiego, wyraża się w stwierdzeniu, że funkcje psychiczne zjawiają się w świecie zwierząt, ale nie istnieje w nim żadna kultura (s. 127). Drugie dopowiedzenie, tym razem według R. Ingardena, wskazuje na ludzką zdolność

nadawania sensu przyrodzie, czyli tzw. życie człowieka „ponad stan” (s. 128). Ostatnie z wypowiedzeń, mówiące o ludzkim dynamizmie duchowym wyrażającym się w czynie, jest związane z K. Wojtyłą nauką o aktach woli i rozumu (s. 133).

Czwarty rozdział – *Śmierć człowieka* – jest przedstawieniem analiz odnoszących się do fenomenu śmierci. Autor zestawia obok siebie dwa ujęcia – tomistyczne i ewolucyjne. To pierwsze przedstawia w odniesieniu do myśli J. Piepera, gdzie śmierć jest oddzieleniem duszy od ciała. Należy jednak mieć na uwadze, że cały człowiek umiera, a nie jego ciało czy dusza, która i tak trwa w swoim niezniszczalnym istnieniu (s. 142). Dusza jest formą ciała, oba te czynniki stanowią jeden kompletny byt ludzki, dlatego też śmierć jest rozdarciem tego, co z natury do siebie przynależy (s. 144), jest najgorszym z ludzkich cierpień (s. 145). Człowiek od Stwórcy otrzymał w darze zdolność zarówno do nieśmiertelności, jak i do śmierci (s. 149).

W podejściu ewolucyjnym śmierci nie należy rozumieć jako zniszczenia, destrukcji czy rozłączenia duszy od ciała. Moment śmierci jest bowiem bramą, przez którą człowiek musi przejść, aby znaleźć się na kolejnym, wyższym poziomie ewolucji. Moment ten jest powiększeniem doskonałości bytowej, jest narodzeniem się człowieka do lepszego życia. Przesunięcie się na tzw. poziom doczesności dotyczy zarówno duszy, jak i ciała, bądź jego części. Jak zatem należy rozumieć ludzkie zwłoki? Ks. T. Wojciechowski posługuje się analogią do faktu przepoczwarczania się motyla – w momencie śmierci człowiek uwalnia się od cielesnej powłoki i wstępuje na wyższy poziom wraz z duszą oraz z przeobrażoną istotą cielesności. Reszta ciała powróci do przyrody (s. 154-155).

Obok ewolucji naturalnej prowadzącej ku zmartwychwstaniu, istnieje jeszcze ewolucja nadprzyrodzona, której kresem jest szczęście wieczne i przebywanie z Bogiem. Możliwość oglądania Boga twarzą w twarz jest zależna od wolnej woli człowieka i wyborów dokonywanych przez niego podczas życia na ziemi (s. 157). Nie jest zatem powiedziane, że każdy człowiek osiągnie ten sam etap ewolucji nadprzyrodzonej, zależy to bowiem od decyzji – pójścia za powołaniem do zbawienia ku prawdziwemu Celowi, bądź też odrzuceniem Boga i samoskazaniem się na wieczną bezcelowość.

Ostatni rozdział zawiera konkluzje i uzupełnienia. Pewna niechęć wobec teorii ewolucji związana jest z trudną do przyjęcia wiadomością, że przodkiem człowieka jest zwierzę oraz z fałszywym przeciwstawianiem ewolucji teorii kreacji (s. 160-161). Ks. T. Wojciechowski przeciwstawiał się poglądom monistyczno-redukcyjnym oraz tzw. duo-monizmowi, za którym optowali tomiści i uważał, że człowiek to nie jedność substancjalna ukonstytuowana z dwóch przeciwstawiających się sobie substancji, ale jedność substancjalna składająca się z pokładu cielesnego i duchowego (s. 166). Poza tym przeciwstawia się także teorii identyczności (s. 167-169). Wśród uzupełnień znajduje się także część odnosząca się do teologii oraz wskazówki dla pracy katechetycznej.

Trzeba przyznać, że książka ks. R. K. Wilka doskonale obrazuje fenomen śmierci w ujęciu ewolucyjnym. Owszem, w dużej mierze ma ona charakter prezentacji po-

glądów ks. prof. T. S. Wojciechowskiego, lecz nie jest jedynie zestawieniem myśli krakowskiego filozofa przyrody. Informacje zawarte w książce pozwalają spojrzeć na ludzką egzystencję, jako na ciągły proces wzrostu, rozwoju i gradacji.

Warto zatem zapoznać się z tezami przedstawionymi w książce, by dostrzec konsekwentne podejście teorii ewolucyjnej wobec człowieka. Nie jest to jedynie powielanie jakichś luźnych, subiektywnie wybranych tez przyrodniczych – w publikacji wyraźnie da się dostrzec zachowane wszelkie rygory filozoficznego myślenia. Co więcej, można również znaleźć tezy będące inspiracją do dalszych intelektualnych poszukiwań na temat śmierci. Jedna uwaga, która wydaje się ważna – mimo, iż autor zaznaczył, że poglądy zawarte w książce nie miały być opozycyjne względem filozofii tomistycznej, to jednak w wielu miejscach można zauważyć postawę dysydencką względem tomizmu. Niemniej jednak, przyjęty sposób prezentacji tematu sprzyja samodzielnemu myśleniu oraz zakłada pewną wiedzę z historii filozofii.

Współczesność rości sobie poniekąd prawo do pragmatyzowania świata oraz ludzkiego działania. W związku z tym śmierć bywa traktowana jako temat nie warty zatrzymania się, gdyż niewiele można o nim powiedzieć. Dominuje podejście praktyczne, instrumentalne, mające prowadzić do rozwiązań natychmiastowych, choć jedynie doraźnych. Liczy się to, co tu i teraz, nie potem, nie w przyszłości. Dokonując refleksji nad śmiercią, chcąc, nie chcąc, każdy człowiek wygląda ku przyszłości, której zwieńczeniem jest nic innego, jak właśnie śmierć. Co po niej? Odwołując się do przedstawionej koncepcji ewolucyjnej, można stwierdzić, że dopiero po śmierci zacznie się życie w pełni.

Ks. Hubert Wiśniewski

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

Konferencja naukowa „Radość służby. Bp Alvaro del Portillo (1914-1994)” (Toruń 16 maja 2015 r.)

W dniu 16 maja 2015 r. w toruńskim Centrum Dialogu im. Jana Pawła II odbyła się konferencja naukowa „Radość służby. Bp Alvaro del Portillo (1914-1994)”. Była ona poświęcona pierwszemu następcy założyciela prałatury Opus Dei, biskupowi Alvaro del Portillo, beatyfikowanemu w ubiegłym roku. Został wyniesiony na ołtarze w swym rodzinnym mieście, w Madrycie, 27 września 2014 roku. Obecnie Opus Dei to wciąż jedyna prałatura personalna w Kościele katolickim, licząca ok. 80 tys. członków. Prowadzi duszpasterstwo na wszystkich kontynentach, skupiając przede wszystkim osoby świeckie.

Toruńska konferencja została przygotowana przez Katedrę Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Kierownikiem konferencji był ks. dr hab. Piotr Roszak, a sekretarzem naukowym Piotr Paweł Orłowski. Wsparcia organizacyjnego udzielili: Fundacja „Pro Futuro Theologiae” i Kujawsko-Pomorskie Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe. Organizatorom zależało na przybliżeniu społeczności akademickiej UMK i gościom z różnych stron Polski sylwetki nowego Błogosławionego.

Konferencja rozpoczęła się od Mszy św. w kaplicy Wyższego Seminarium Duchownego, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Jan Perszon, kierownik katedry, zaś homilię wygłosił ks. dr Jan O’Doherty, wicewikariusz Opus Dei w Polsce. Zaznaczył w niej, że w tym roku obchodziliśmy pierwszy raz wspomnienie liturgiczne bł. Alvaro. Odnosząc się do czytań mszalnych, mówiących o dobrym pasterzu, zaznaczał, że biskup Alvaro del Portillo był dobrym pasterzem trzody, którą Pan mu powierzył. Znał i kochał swoje owce, oddał się im, bronił je przed niebezpieczeństwami i prowadził do dobrych pastwisk, dając im odpowiedni pokarm duchowy. Kiedy został wybrany następcą św. Josemarii, zrozumiał, że tak naprawdę wierni Opus Dei chcieli wybrać jakby na nowo założyciela. – Nie wybraliście Alvaro del Portillo. Wybraliście mnie – komentował potem – tylko dlatego, że wiedzieliście, że jestem tą osobą, która najdłuższej żyła obok założyciela. Dlatego bp Alvaro starał się spełnić swoją misję, działając zawsze *ad mentem Conditoris*, zgodnie z duchem założyciela. Dzięki temu w Opus Dei nie nastąpiło coś, co miało miejsce w historii niektórych instytucji Kościoła po śmierci charyzmatycznego założyciela. W takich sytuacjach nierzadko pojawiał się okres niestabilności, ponieważ następca założyciela nie stawał na wysokości zadania. Tymczasem po śmierci św. Josemarii w Opus Dei – dzięki biskupowi Alvaro – zachowano całkowitą ciągłość z okresem założycielskim. Bł. Alvaro chciał tylko być wierny św. Josemarii Escrivie we wszystkim,

chciał rządzić Opus Dei tak samo, jak by to robił święty Założyciel, gdyby jeszcze żył. W tym przekonaniu utwierdził go także Jan Paweł II w czasie pierwszej audjencji udzielonej bp. Alvaro. Powiedział mu wówczas: Kiedy ksiądz będzie musiał podejmować jakąś decyzję, niech ksiądz się zawsze najpierw zastanowi, co w tej sytuacji robiłby Założyciel. I niech ksiądz tak postąpi.

Po Mszy św. nastąpiła część referatowa. Jej moderatorami byli: ks. prof. dr hab. Jan Perszon i ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz. Słowo wstępne wygłosił ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki, dziekan Wydziału Teologicznego UMK. W programie konferencji znalazły się cztery wykłady.

Pierwszy z nich – *Bł. Alvaro del Portillo i św. Jan Paweł II. Historia pewnej przyjaźni* – wygłosił dr hab. Paweł Skibiński z Uniwersytetu Warszawskiego. Przypomniał pełne dzieje przyjaźni między dwoma duchownymi, z których pierwszy został z czasem przełożonym Opus Dei, a drugi papieżem przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia. Obaj duchowni mieli spotkać się po raz pierwszy podczas Soboru Watykańskiego II. Ich wieloletnia przyjaźń wpisała się m.in. w takie wydarzenia, jak pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do Meksyku, beatyfikacja i kanonizacja św. Josemarii Escrivy, rozpoczęcie działalności Opus Dei w krajach skandynawskich i w Polsce czy odsłonięcie na elewacji Pałacu Apostolskiego mozaiki z wizerunkiem NMP Matki Kościoła. Zwieńczeniem tej przyjaźni było bezprecedensowe przesłanie przez Jana Pawła II po śmierci bp. Alvaro telegramu kondolencyjnego skierowanego do wiernych Prałatury oraz osobista obecność i modlitwa papieża przy doczesnych szczątkach bp. Alvaro w rzymskiej siedzibie Opus Dei.

Z kolei ks. dr Ignacy Soler z prałatury Opus Dei w swoim wykładzie *Duchowa spuścizna bł. Alvaro del Portillo* skupił się na problemie synostwa, zaznaczając, że jest to jedno z najważniejszych znamion duchowości Opus Dei. Przypomniał, że pierwszym i najwierniejszym synem duchowym założyciela Opus Dei był właśnie bł. bp Alvaro, którego synowska wierność Ojcu – jak w Opus Dei zwykło się nazywać św. Josemarię – zapewniła wiernym prałatury uniknięcie „syndromu trzęsienia ziemi”, które różne wspólnoty Kościoła przeżywają w momencie śmierci swoich założycieli. Zazaczył, że synostwo jest jedną z biblijnych i najbardziej pochwalanych postaw ludzkich. Odnosi się ona zarówno do relacji rodzinnych, jak i związków duchowych. Z pełnią tego pojęcia mamy do czynienia w chwilach, w których sam Chrystus podkreśla własne, synowskie posłuszeństwo Ojcu.

Kolejny prelegent, ks. dr Jacek Połowianiuk, adiunkt Politechniki Warszawskiej, w swoim wykładzie *Bł. Alvaro del Portillo jako kanonista. Jego rola w procesie erygowania prałatury personalnej Opus Dei* zazaczył, że prałatura ta zawdzięcza bł. Alvaro przede wszystkim doprowadzenie do pomyślnego finału prawnego potwierdzenia statusu Opus Dei w Kościele jako prałatury personalnej. Było to zgodne z pierwotnym założeniem św. Josemarii, ale stało się możliwe dopiero po jego śmierci. Z pewnością temu procesowi sprzyjała cierpliwość przełożonych Opus Dei w oczekiwaniu na ostateczne orzeczenie Kościoła w sprawie prawnej struktury Dzieła, ale także wszechstronne wykształcenie bp. Alvaro z prawa kanonicznego

(w tym zakresie uzyskał doktorat) czy jego doświadczenie zdobyte podczas opracowywania i recenzowania wielu dokumentów przygotowywanych podczas Soboru Watykańskiego II.

Konferencję zwieńczył wykład ks. dr. Jana Uchwata z Gdańskiego Seminarium Duchownego *Bł. Alvaro del Portillo jako teolog. Jego rola w Soborze Watykańskim II*. Wykładowca podkreślił nadzwyczajną rolę tego człowieka, który ze względu na swoje przymioty duchowe i intelektualne był włączany oficjalnie w prace wielu komisji Soboru Watykańskiego II. Przez wielu uczestników Soboru został również zapamiętany jako wyjątkowy spowiednik i rozmówca. Ważne wydaje się również to, że bp Alvaro cieszył się znajomością i uznaniem kolejnych papieży: Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła I (z którym bp. Alvaro znał się także z okresu przed wyborem na papieża) i Jana Pawła II, znających jego wierność nauce Kościoła i doceniających nieprzeciętną pracowitość i dokładność przygotowywanych przez niego opracowań teologicznych.

Po każdej z czterech prelekcji podejmowano dyskusję ze słuchaczami. Pytania dotyczyły m.in. ewentualnego wpływu zażyłej i wieloletniej przyjaźni między bp. Alvaro i Janem Pawłem II na podejmowany wielokrotnie w mediach problem faworyzowania duchowości Opus Dei przez Jana Pawła II. Pytano również o przyczyny wieloletniej zwłoki w uporządkowaniu sytuacji prawnej, czyli ustanowieniu Opus Dei jako prałatury personalnej (struktury nieznannej wcześniej w Kościele katolickim), a także wpływu na to jej autonomiczności. Wyjaśniono, że autonomiczność nie jest w tym przypadku związana z ograniczeniem kontroli Kościoła i odpowiednich struktur Kurii Rzymskiej nad Opus Dei (prałatura podlega przewidzianej dla niej standardowej kontroli). Autonomiczność wyraża się w tym, że podejmowane przez Opus Dei inicjatywy apostołskie nie są ograniczone granicami poszczególnych diecezji.

Na zakończenie konferencji wyświetlono biograficzny film o bp. Alvaro del Portillo „Saxum”. Wyjątkowym walorem konferencji była z pewnością obecność kilku osób zarówno wśród prelegentów, jak i uczestników, które osobiście znały bp. Alvaro. Od początku maja w budynku Wydziału Teologicznego UMK można było ponadto oglądać wystawę fotogramów poświęconą Błogosławionemu pt. „Alvaro del Portillo. Nunc coepi”. Wystawa była integralną częścią konferencji.

Piotr Paweł Orłowski
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Noty o Autorach

- KS. WOJCIECH CICHOSZ, ur. 1968; prof. dr hab.; kierownik Katedry Pedagogiki, Katolickiej Nauki Społecznej i Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; profesor w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; Pl. św. Andrzeja 1, 81-168 Gdynia; cichosz@umk.pl.
- KS. ANDRZEJ DAŃCZAK, ur. 1970; dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; ul. Zator-Przytockiego 3, 80-245 Gdańsk; andrzej.danczak@wp.pl.
- KS. BP. MARCIN HINTZ, ur. 1968; dr hab.; profesor w Katedrze Teologii Systematycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie; biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego; ul. Kościuszki 51, 81-703 Sopot; mhintz@luteranie.pl.
- KS. LESZEK JAŻDŻEWSKI, ur. 1967; dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; dyrektor Archiwum Archidiecezji Gdańskiej; ul. Trawki 79, 80-257 Gdańsk; ljazd@wp.pl.
- KS. ROBERT KACZOROWSKI, ur. 1970; dr hab.; adiunkt w Katedrze Wokalistyki na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki w Gdańsku, proboszcz parafii św. Mikołaja w Szemudzie; ul. Wejherowska 49, 84-217 Szemud; e-mail: x-erka@wp.pl.
- RAFAŁ KŁOPOTEK, ur. 1977; mgr; doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Kopernika 2/16, 83-250 Skarszewy; morzelec@op.pl.
- ANNA KUŚMIREK, ur. 1961; dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Filologii Biblijnej; ul. Wysockiego 18, 05-400 Otwock; akusmirek22@gmail.com.
- KS. JAROSŁAW LISICA, ur. 1983; dr; wykładowca w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni; ul. Grunwaldzka 82, 84-230 Rumia; vixen1983@gmail.com.
- KINGA ANNA MROZEK, ur. 1984; dr; absolwentka Wydziału Neofilologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; pracownik Fundacji "Righteous for the World"; Os. Czecha 128/33, 61-292 Poznań; e-mail: mrozek@amu.edu.pl.
- KS. TOMASZ NAWRACAŁA, ur. 1974; dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań; ks.tomn@gmail.com.

- KS. ARKADIUSZ OLCZYK, ur. 1966; dr hab.; wykładowca teologii moralnej fundamentalnej i szczegółowej w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej, w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Sosnowieckiej i Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie; ul. Św. Barbary 41, 42-200 Częstochowa; a.olczyk@czestochowa.opoka.org.pl.
- KS. JAN PERSZON, ur. 1958; prof. dr hab; kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; członek Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów; ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń; jan.perszon@umk.pl.
- KS. ADAM ROMEJKO, ur. 1971; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Grobla I 13A/3, 80-834 Gdańsk; aromejko@gmx.net.
- KS. PIOTR ROSZAK, ur. 1978; dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, profesor stowarzyszony Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie; ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń; piotrroszak@umk.pl.
- PETER ROŽIČ SJ, ur. 1977; dr; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Lublanie (Słowenia); Skupnost sv. Jožefa, Ulica Janeza Pavla II 13, 1000 Ljubljana, Slovenia; peter.rozic@gmail.com.
- KS. JACEK STEFAŃSKI; ur. 1966; dr; wykładowca języka hebrajskiego i Pisma św. w Wyższym Seminarium Duchownym oraz w Instytucie Teologicznym w Kaliszu; ul. Żłota 144, 62-800 Kalisz; jfstefanski@gmail.com.
- KS. GRZEGORZ SZAMOCKI, ur. 1963; dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, rektor Gdańskiego Seminarium Duchownego; ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk; g.szamocki@ug.edu.pl.
- CEZARY WOŁODKOWICZ, ur. 1987; magister; doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Chełmońskiego 15/11 80-301 Gdańsk; cezarywolodkowicz@gmail.com.

Informacje dla Autorów nadsyłających materiały do „Studiów Gdańskich”

Najbliższe numery

Numer 38 będzie poświęcony tematowi: *Wkład chrześcijaństwa w cywilizacyjno-kulturowy rozwój Europy*. Termin składania tekstów: do końca maja 2016 r.

Numer 39 będzie typu „varia”. Termin składania tekstów: do końca września 2016 r.

Zasady publikowania w „Studiach Gdańskich”

I. Wymaganie rzetelności naukowej i jawności finansowej

1. Redakcja wymaga od autorów rzetelności naukowej. Artykuł przekazany do publikacji w „Studiach Gdańskich” powinien być naukowy i oryginalny, dotąd niepublikowany i nie będący aktualnie przedmiotem innego postępowania wydawniczego.
2. Wszelkie wykryte przypadki naukowej nieuczciwości, zwłaszcza tzw. *ghostwriting* („autorstwo ukryte”) i *guest authorship* („autorstwo pozorne”), będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich instytucji (pracodawcy, towarzystw i wydawnictw naukowych, itp.).
3. Uprasza się o poinformowanie o ewentualnych źródłach finansowania publikacji, finansowym wkładzie instytucji naukowo-badawczych, towarzystw, organizacji, itp.

II. Zasady przyjmowania i recenzowania artykułów

1. Teksty prac należy przysyłać w wersji elektronicznej na adres Redakcji „Studiów Gdańskich”: studiagdanskie@diecezjagdansk.pl
2. Nadesłane teksty zostają przekazane najpierw do wstępnej oceny redaktorom tematycznym, którzy decydują o dopuszczeniu artykułu do procesu recenzji.
3. Każdy artykuł jest poddany ocenie dwóch recenzentów, przy czym stosowana jest zasada podwójnej anonimowości (*double-blind review*), tzn. autorzy i recenzenci artykułów nie znają swoich tożsamości.
4. Lista recenzentów współpracujących ze „Studiami Gdańskimi” jest podana na stronie internetowej czasopisma.
5. Ostateczną decyzję o przyjęciu artykułu do druku podejmuje Redaktor Naczelny uwzględnivszy ocenę recenzentów oraz ostateczną wersję tekstu dostarczoną przez Autora po ustosunkowaniu się do ewentualnych poprawek sugerowanych przez recenzentów.
6. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonywania korekt językowych.
7. Teksty niezamówione nie są zwracane.

III. Wskazania edytorskie

1. Teksty do publikacji należy przesłać w pliku zapisanym w formacie *.doc, *.docx, *.pages lub *.rtf.
2. Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron w formacie A4 (czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5; w przypisach czcionka 10 z odnośnikami w indeksie górnym).

3. Do artykułu należy dołączyć:
 - a) streszczenie i słowa kluczowe (2-5) w języku polskim;
 - b) tytuł, streszczenie i słowa kluczowe w języku angielskim;
 - c) alfabetyczny wykaz literatury wykorzystanej przy pisaniu artykułu;
 - d) krótki biogram Autora (obejmujący rok urodzenia, tytuły i stopnie naukowe, miejsce pracy, [afiliację] oraz adres do korespondencji [tradycyjnej i elektronicznej]).
4. Artykuły przesłane do Redakcji powinny być poprawne językowo i stylistycznie oraz mieć przejrzystą strukturę z wyraźnie zaznaczonym wstępem, kolejnymi częściami analizy i zakończeniem.
5. W przesyłanym tekście nie należy stosować żadnego specjalnego formatowania. Akapity zaznaczyć enterem, nie dzielić wyrazów i nie stosować wyróżnień.
6. Odwołania bibliograficzne w przypisach oraz końcowy wykaz literatury należy sporządzić według następujących norm:
 - a) tytuły utworów: monografii, dzieł zbiorowych, artykułów i haseł encyklopedycznych – kursywą;
 - b) nazwy czasopism – czcionką prostą w cudzysłowie, w całości (nie skrótami);
 - c) nazwa serii wydawniczej i numer publikacji - po tytule, w nawiasie, czcionka prosta, numer oddzielony średnikiem)
 - d) skróty polskie (nie łacińskie): dz. cyt., jw., por., red., t., tł.;
 - e) w przypisie, w odwołaniu do dzieła wspomnianego w miejscu tytułu - skrót *dz. cyt.* (jeżeli wcześniej wspomniano tylko jedno dzieło danego autora); tytuł skrócony (jeżeli w artykule są odwołania do więcej niż jednego dzieła tego samego autora);
 - f) w wykazie literatury – nazwisko, potem przecinek i inicjał imienia; w przypadku rozdziału/części dzieła zbiorowego lub artykułu – zakres stron całego tekstu;
 - g) autor/redaktor/tłumacz ma więcej imion – inicjały imion z kropkami bez spacji między nimi;
 - h) dwóch lub trzech autorów/redaktorów – inicjały imion i nazwiska oddzielone myślnikiem;
 - i) czterech lub więcej autorów/redaktorów – inicjał/y imienia/imion i nazwisko oraz skrót „i in.”
 - j) numer wydania – cyfra w indeksie górnym tuż przed rokiem wydania;
 - k) odczyt ze strony internetowej – strona internetowa, spacja, w nawiasie kwadratowym data odczytu.

Przykłady:

a i b) odwołanie do monografii, rozdziału pracy zbiorowej, artykułu i hasła w encyklopedii / słowniku:

A. Zwoliński, *Wielkie religie Wschodu*, Kraków 2008, s. 15-17.

A.S. Jasiński, *Prorocy epoki królewskiej wobec obcych narodów*, w: *Stary Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 168.

G. Szamocki, *Opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5,2-9. Apel deuteronomisty i jego bezpośredni adresaci*, „Collectanea Theologica” 77/3 (2007), s. 23.

R.A. Oden, *Myth and Mythology*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 951.

c) odwołanie do rozdziału pracy zbiorowej publikowanej w serii wydawniczej:

J.E. Dyck, *Ezra 2 in Ideological Critical Perspective*, w: *Rethinking Contexts, Rereading Texts. Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 299), red. D.J.A. Clines – P.R. Davies, Sheffield 2000, s. 142.

d) odwołanie do dzieła przetłumaczonego na j. polski:

L.H. Feldman, *Judaizm palestyński i diaspory w I wieku*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, tł. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 47.

e) odwołanie do utworu wcześniej wspomnianego:

H.-J. Fabry, *Der Altarbau der Samaritaner – ein Produkt der Text- und Literaturgeschichte?*, w: *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, red. U. Dahmen i in., Neukirchen-Vluyn 2000, s. 50.

H.-J. Fabry, *dz. cyt.*, s. 50.

H.-J. Fabry, *Der Altarbau der Samariter*, s. 50.

f) książka i artykuł w wykazie literatury

Lemański, J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.

Blenkinsopp, J., *Temple and Society in Achaemenid Judah*, w: *Second Temple Studies, 1: The Persian Period* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 299), red. P.R. Davies, Sheffield 1991, s. 22-53.

Koch, K., *Ezra and the Origins of Judaism*, „Journal of Semitic Studies” 19/2 (1974), s. 173-197.

g) autor/redaktor/tłumacz ma więcej imion

R.A. Oden, *Myth and Mythology*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 951.

h) dwóch lub trzech autorów/redaktorów

R.B. Coote – K.W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (The Social World of Biblical Antiquity Series; 5), Sheffield 1987.

i) czterech lub więcej autorów/redaktorów

R. Albertz i in., *Frühe Hochkulturen. Ägypter – Sumerer – Assyrer – Babylonier – Hethiter – Minoer – Phöniker – Perser*, Leipzig 1997.

j) książka w kolejnym wydaniu

M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma 2004.

k) odczyt ze strony internetowej

www.abbaye-saint-benoit.ch/bossuet/volume012/027.htm [20.05.2014].

Zapraszamy do współpracy i zachęamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Studiów Gdańskich”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma.

Redakcja