

---

wrocławski

---

PRZEGLĄD

---

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXIV 2016 Nr2



---

wrocławski

---

PRZEGLĄD

---

teologiczny

ISSN 1231-1731 Rok XXIV 2016 Nr 2

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  
24/2016/nr 2

## WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

### RADA NAUKOWA

bp Andrzej Siemieniewski (przewodniczący) – Wrocław, ks. Bogdan Ferdek – Wrocław,  
Imre von Gaál – Chicago, ks. Józef Grzywaczewski – Paryż, Konrad Keler SVD – Warszawa,  
ks. Mariusz Rosik – Wrocław, ks. Stefano Tarocchi – Florencja,  
Gabriela Ivana Vlková – Ołomuniec, ks. Włodzimierz Wołyniec – Wrocław

### REDAKCJA

Ks. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny  
Anna Rambiert-Kwaśniewska – sekretarz redakcji  
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9  
tel. 76 72 44 165  
e-mail: [przeglad@pwt.wroc.pl](mailto:przeglad@pwt.wroc.pl)

### KOREKTA

Lucyna Jachym

### SKŁAD I ŁAMANIE

Andrzej Duliba

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny”  
jest wersja papierowa.

### DRUK

Drukarnia Tumską – Wrocław

## GŁOSIĆ CHRYSYUSA I NIE USTAWAĆ

Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* stwierdził: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (nr 1). Zatem spotkanie z Chrystusem nie jest jedynie inspiracją do właściwego kierowania swoim życiem, lecz wydarzeniem decydującym o zbawczych skutkach tego spotkania. Skutki te nie mogą jednak pozostać prywatną sprawą indywidualnego człowieka, a Ewangelia wręcz z natury rzeczy domaga się tego, aby była głoszona. „Przekazywać wiarę oznacza stwarzać w każdym miejscu i w każdym czasie warunki, aby mogło dojść do owego spotkania między ludźmi i Jezusem Chrystusem. Wiara jako spotkanie z osobą Jezusa ma formę relacji z Nim, wspomnienia Go (w Eucharystii) oraz kształtowania w sobie mentalności Chrystusa, w łasce Ducha. [...] Sam Kościół nabiera własnej formy właśnie poprzez realizację tego zadania głoszenia Ewangelii i przekazywania wiary chrześcijańskiej” (*Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej – Lineamenta* 11).

Tej misji Kościoła służy praca teologów, którzy podejmują refleksję nad rozwojem Objawienia w aspekcie biblijnym, dogmatycznym, filozoficznym, pastoralnym, historycznym i kanonicznym. Owocem tej refleksji jest kolejny numer naszego czasopisma. W jego pierwszej części przedstawiamy trzy artykuły poświęcone zarówno interpretacji tekstów biblijnych (uzdrowienie niewidomego), jak i studiom na temat pojęć nowotestamentowych (aramejskie osobowe nazwy własne w greckim tekście Nowego Testamentu), a także prezentacji miejsc biblijnych (Cypr – wyspa ewangelicznej siejby poprzez wieki). Na drugą część składają się dwa teksty podejmujące refleksję nad dogmatem chalcedońskim i filozoficzno-egzystencjalną anatomią choroby, cierpienia i śmierci. Trzecia część została poświęcona zagadnieniom dotyczącym teologii duchowości. Szczególne znaczenie dla środowiska teologów wrocławskich ma refleksja nad miłosierdziem chrześcijańskim w nauczaniu Sługi Bożego ks. Roberta Spiskego,

założyciela Zgromadzenia Sióstr św. Jadwigi. Pozostajemy jednak wciąż otwarci na uniwersalny charakter studium teologii duchowości, a świadczy o tym opracowanie poświęcone złotemu wiekowi mistyki angielskiej. Owocem badań w dziedzinie teologii pastoralnej jest artykuł na temat roli i znaczenia osób niepełnosprawnych we współczesnej rodzinie. Czwarta część to różnorodna refleksja historyczna. Jej owocem są artykuły poświęcone działalności metropolity Szeptyckiego na rzecz zjednoczenia Cerkwii, zabiegom biskupa Tomasza II o *auxilium brachii secularis* przeciw księciu Henrykowi IV Probusowi w 1287 r. oraz przedstawienie myśli ojców założycieli Unii Europejskiej. Rzecz uzupełnia opracowanie poświęcone księgom parafialnym w świetle obowiązujących przepisów. Szczególną część niniejszego zeszytu stanowią materiały zaprezentowane w ramach Wrocławskich Dni Duszpasterskich przez teologów z naszego środowiska, a także spoza niego.

Wielość zaprezentowanych czytelnikom tekstów wskazuje na szeroki wachlarz podejmowanych badań naukowych – zarówno przez środowisko związane z Papieskim Wydziałem Teologicznym we Wrocławiu, jak i teologów z różnych ośrodków teologicznych w kraju i za granicą. Cieszymy się, że nasze czasopismo może służyć również doktorantom, którzy na jego łamach, pod kierunkiem opiekunów naukowych, przedstawiają swoje pierwsze próby badań naukowych.

*Ks. Sławomir Stasiak*  
*Redaktor naczelny*

KS. PIOTR OSTAŃSKI

## TY BĘDZIESZ NAZYWAŁ SIĘ KEFAS (J 1, 42). KEFAS I INNE ARAMEJSKIE OSOBOWE NAZWY WŁASNE W GRECKIM TEKŚCIE NOWEGO TESTAMENTU

Na łamach „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” ukazał się w roku 2015 artykuł zatytułowany *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*<sup>1</sup>. Autor nakreślił w nim realia językowe w Palestynie za czasów Jezusa i stwierdził, iż wielu mieszkańców tych terenów było trójjęzycznych: mówili po aramejsku, hebrajsku i grecku<sup>2</sup>. Trudno jednak dziś rozstrzygnąć, jaki był zasięg społeczny i terytorialny tych języków, w jakiej zależności pozostawały do siebie język hebrajski i aramejski oraz jaką rolę odgrywał w Palestynie język grecki<sup>3</sup>. Prezentowane tu opracowanie jest kontynuacją tamtego studium.

Nie można mieć wątpliwości, iż Jezus jako palestyński Żyd znał język aramejski<sup>4</sup>. Był to z pewnością Jego język ojczysty<sup>5</sup> i zapewne w tym języku nauczał

<sup>1</sup> Zob. P. OSTAŃSKI, *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015), nr 2, s. 45–74.

<sup>2</sup> Por. C. ARNOULD-BÉHAR, *La Palestine à l'époque romaine*, Paris 2007; A. TRESHAM, *The languages spoken by Jesus*, „Master's Seminary Journal” 20 (2009), nr 1, s. 93.

<sup>3</sup> Por. P. MUCHOWSKI, *Język codzienny Judei w I i II wieku w świetle rękopisów znad Morza Martwego*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2 (2010), s. 131.

<sup>4</sup> Por. R. BARTNICKI, *Dzieje głoszenia słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015, s. 75.

<sup>5</sup> J. Barr sugeruje, że dla ustalenia ojczystego języka Jezusa należałoby przełożyć Ewangelie z greckiego na aramejski i hebrajski. Ten z tekstów, który okazałby się najbardziej zrozumiały, byłby językiem ojczystym Jezusa. Por. J. BARR, *Which language did Jesus speak? Some remarks of a semitist*, „Bulletin of the John Ryland Library” 53 (1970), nr 1, s. 14–15. Okazuje się, że przekład Nowego Testamentu na hebrajski pozwala wyjaśnić wiele trudnych miejsc tekstu. Por. D. BIVIN, R. BLIZZARD, *Understanding the Difficult Words of Jesus*, Arcadia 1983, s. 79–91, 119–169.

też prostych ludzi. Również po aramejsku zaczęto spisywać logia Jezusa, które potem krążyły wśród ludzi w odpisach, a później stały się jednym ze źródeł dla ewangelistów.

Rodzi się pytanie, czy oryginalnym językiem Nowego Testamentu, a przynajmniej Ewangelii, mógł także być język aramejski<sup>6</sup>. Niektórzy uczeni sądzą, iż Ewangelie powstały oryginalnie po aramejsku, a później zostały przełożone na grekę. Takie podejścia są jednak na ogół odosobnione<sup>7</sup>. Dziś uważa się powszechnie, że pisma Nowego Testamentu spisywali po grecku redaktorzy, którzy na co dzień posługiwali się dwoma albo i trzema językami, przy czym ich językiem ojczystym był właśnie aramejski<sup>8</sup>.

Nie zachował się żaden starożytny aramejski tekst Ewangelii. Jedyne dostępne dziś najstarsze zapisy Ewangelii są kopiami greckimi. Ich obserwacja prowadzi jednak do interesujących wniosków językowych. Otóż zostały one zredagowane przez autorów, którzy pisząc po grecku, zachowali swoje aramejskie nawyki językowe, na przykład nietypowy dla greki aramejski szyk wyrazów w zdaniu (orzeczenie – podmiot – dopełnienie) czy obecność skażeń w tekście greckim, które dają się w miarę łatwo wyjaśnić przez odwołanie do słownictwa aramejskiego. Innym ważnym śladem wskazującym na semickie tło greckich Ewangelii są arameizmy<sup>9</sup>. Przy wnikliwej obserwacji tekstu okazuje się, że jest ich więcej w tych fragmentach, które przekazują słowa Jezusa, niż w partiach narracyjnych<sup>10</sup>. Dlatego uczeni wysuwają przypuszczenie, iż redaktorzy Ewangelii mogli korzystać z pisanych aramejskich źródeł logiów Jezusa i „oprawiać” je w bardziej poprawne (z punktu widzenia języka greckiego) teksty narracyjne<sup>11</sup>.

Szczególnie ważnym świadectwem wpływu języka aramejskiego na grecki tekst Ewangelii są aramejskie nazwy pospolite oraz własne, a ponadto wyrażenia i zwroty pozostawione w tekście w oryginalnej formie aramejskiej, jedynie w greckiej transkrypcji<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Według rozeznania Papiasza zacytowanego przez Euzebiusza z Cezarei „Mateusz uporządkował logia (*synētaxato ta logia*) w języku hebrajskim (*Hebraidi dialektō*), a każdy je tłumaczył (*hermēneusen* – ‘interpretował’) jak potrafił” (EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna*, 3,39,16). „Język hebrajski” może (choć nie musi) oznaczać w tym kontekście język aramejski.

<sup>7</sup> Np. J. CARMIGNAC, *Początki Ewangelii synoptycznych*, Mogilany–Kraków 2009; R. BARTNICKI, *Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 1996, s. 259–262.

<sup>8</sup> Ta uwaga nie dotyczy ewangelisty Łukasza. Zob. P. OSTAŃSKI, dz. cyt., s. 51, 54.

<sup>9</sup> Uczeni mają sporo kłopotów z odróżnianiem arameizmów od hebraizmów.

<sup>10</sup> Ta uwaga dotyczy zwłaszcza Ewangelii Janowej.

<sup>11</sup> Por. B. KNOX, *The Aramaic background of the Gospels*, „Reformed Theological Review” 6 (1947), nr 2, s. 29.

<sup>12</sup> Por. J. FITZMYER, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Mis-soula 1974, s. 93–184; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie. 1. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973, s. 16–19; G. LOHFINK, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012, s. 167.



Przedmiotem niniejszego artykułu będzie analiza aramejskich antroponimów (osobowych nazw własnych) obecnych w greckim tekście Nowego Testamentu. Reszta aramejskiej onomastyki biblijnej (toponimy), a także słowa pospolite i zwroty językowe wymagają osobnego opracowania.

## 1. Aramejskie antroponimy rozpoczynające się od cząstki *bar-*

Nazwy własne (imiona) osób w Nowym Testamencie wywodzą się z wielu starożytnych języków, przede wszystkim z języka hebrajskiego<sup>13</sup> i greckiego<sup>14</sup>. Jest też kilka imion aramejskich, których wspólną cechą jest identyczna pierwsza sylaba, *bar-*. Jest ona grecką transkrypcją aramejskiego słowa *bar* („syn”) w funkcji prefiksu patronimicznego<sup>15</sup>. Oto kilka przykładów z tekstów Nowego Testamentu:

- *Barabbas* („Barabasz”; Mt 27, 16), od *bar-’abbā’* („syn ojca”);
- *Bariēsous* („Bar-Jezus”; Dz 13, 6), od *bar-Yēšūa’* („syn Jezusa”, imię fałszywego proroka);
- *Barnabas* („Barnaba”; Dz 4, 36), od *bar-nābā’* („syn proroka”; Łukasz przetłumaczył imię *Barnabas* jako *hios paraklēseōs* – „Syn Pocieszenia”);
- *Barsabbas* („Barsaba”; Dz 1, 23), od *bar-šabā’* („syn szabatu”);
- *Bartholomaios* („Bartłomiej”; Mk 3, 18), od *bar-Tôlēmay* („syn Tolmaja”, prawdopodobnie znaczy „syn oracza”);
- *Bartimaios* („Bartymeusz”; Mk 10, 46), od *bar-tīmay* (prawdopodobnie „syn zhańbienia”, „syn kobiety lekkich obyczajów”);
- *Simōn Bariōna* („Szymon syn Jony”; Mt 16, 17), od *Šim’ōn bar-Yōnā* („Szymon syn Jonasza”, przydomek apostoła Piotra); ewangelista Jan oddał ten patronim Piotra po grecku: *Simōn ho hios Iōannou* („Szymon syn Jana”; J 1, 42).

## 2. Kefas

Słowo *Kefas* jest aramejskim przydomkiem apostoła Piotra nadanym mu przez samego Jezusa:

<sup>13</sup> Np. imię „Jezus” (*Iēsous*) pochodzi od hebrajskiego *Yēšūa’* (skrót od *Yēhōšūa’*; „JHWH jest zbawieniem”; imię to występowało już w Starym Testamencie, ale przez szacunek dla Chrystusa następcę Mojżesza zwykło się nazywać „Jozuem”, a „Księgę Jezusa syna Syracha” – „Księgą Syracha”), a imię „Mateusz” (*Maththaios*) od hebrajskiego *Matit’yāhū* („dar Boga”).

<sup>14</sup> Np. imię „Filip” (*Philippus*; od *phileō* i *hippos*) znaczy „miłośnik koni”, a „Andrzej” (*Andreas*; od *anēr*, *andros* – „mąż”, „mężczyzna”, „męskość”).

<sup>15</sup> Językoznawcy zwracają uwagę na zastanawiający fakt, mianowicie na brak imion biblijnych, które rozpoczynałyby się od cząstki *bēn-*, czyli hebrajskiego ekwiwalentu aramejskiego słowa *bar*.

*Jezus wejrzawszy na Szymona rzekł: Ty jesteś Szymon, syn Jana (Simōn ho bios Iōannou), ty będziesz nazywał się Kefas (Kēphas) – to znaczy: Piotr (Petros; J 1, 42).*

Apostoł Piotr jest tym w gronie Dwunastu, który na kartach Nowego Testamentu ma najwięcej imion i określeń. Podstawowym jego imieniem jest *Szymon*. Autorzy biblijni używają zwykle formy *Simōn* albo niekiedy – w duchu tradycji hebrajskiej – *Symeōn* (Dz 15, 14; 2 P 1, 1). Imię to pochodzi od hebrajskiego czasownika *šāmaʿ* („słuchać”), a *šimʿōn* znaczy tyle co „słuchający” albo „posłuszny”.

Dwukrotnie imieniu „Szymon” towarzyszy patronim:

- *Ty jesteś Szymon, syn Jana (Simōn ho bios Iōannou; J 1, 42);*
- *Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony (Simōn Bariōna; Mt 16, 17).*

Między obu wyrażeniami nie ma sprzeczności. Pierwsze identyfikuje ojca apostoła Piotra, drugie zaś jest semickim idiomem wskazującym na charakter osoby Piotra<sup>16</sup>. Hebrajskie *yônâ* oznacza „gołębia” lub „gołębicę”. *Szymon syn Jony* oznacza więc nie tylko „syna Jonasza”, ale też „syna gołębicy” albo „człowieka gołębiego charakteru”. Ta cecha może się odnosić do co najmniej dwóch spraw: niewinności i bezpieczeństwa, jakie Piotr będzie wnosił (por. Mt 10, 42) oraz jego otwartości na *Ducha Bożego zstępującego jak gołębicą* (Mt 3, 16; Mk 1, 11; Łk 3, 22; J 1, 32). Potwierdzeniem takiej interpretacji może być druga część wypowiedzi Jezusa:

*Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie (Mt 16, 17).*

*Szymon syn Jony* nie zawsze był „synem gołębicy”. W ogrodzie oliwnym okazał się „synem jastrzębia”, gdy mieczem odciął ucho słudze najwyższego kapłana (Mt 26, 51), ale okazał się „słuchającym”, czyli „posłusznym”, gdy Jezus nakazał mu schować miecz na miejsce (Mt 26, 52). Ostatecznie zaś okazał posłuszeństwo, oddając życie dla Jezusa (*Dzieje Piotra* 31-41).

Przydomek nadany Szymonowi przez Jezusa u początków publicznej służby brzmiał *Kēphas*. Jest to grecka transkrypcja aramejskiego słowa pospolitego *kēpāʿ*, które oznacza „skałę” albo „kamień”. Końcowa *sigma* (s) została dodana w języku greckim prawdopodobnie po to, aby określenie *Kēphas* miało bardziej formę męską niż żeńską.

Aramejskie określenie Piotra zachowało się tylko w dziewięciu miejscach Nowego Testamentu: w cytowanym wcześniej tekście Janowym (J 1, 42) oraz osiem razy w dwóch listach Pawłowych, do Galatów (1, 18; 2, 9.11.14)

<sup>16</sup> Por. Th. McDANIEL, *Clarifying New Testament Aramaic Names & Words and Shem Tob's Hebrew Gospel of Matthew*, Winnewood 2008, s. 50–51.

i w Pierwszym do Koryntian (1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5). Jest znamienne, iż Paweł jedynie w dwóch tekstach nazywa Szymona „Piotrem” (Ga 2, 7.8), w pozostałych zaś miejscach – *Kefasem*. Ten fakt może albo odzwierciedlać starożytną tradycję mówienia o *Szymonie*, albo świadczyć o wierności Pawła wobec decyzji Jezusa co do zmiany *Szymonowi* imienia, albo też wskazywać, iż w chwili redakcji listów do Koryntu i Galacji *Kefas* nie był jeszcze powszechnie znany jako „Piotr”.

Sens przydomka *Kēphas*, jakim Chrystus obdarzył Szymona podczas ich pierwszego spotkania (J 1, 42), staje się bardziej zrozumiały w świetle Jezusowej przypowieści o budowaniu na skale (Mt 7, 24-25), a także dwóch metafor skały: w Pawłowej interpretacji napojenia Izraelitów wodą ze skały podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej (1 Kor 10, 8) oraz w perykopie o obietnicy prymatu (Mt 16, 18). Podobnie jak wichry i nawałnice nie są w stanie zaszkodzić domowi, który został wybudowany na skale, tak Kościoła nie są w stanie zniszczyć bramy piekielne, ponieważ został on założony na duchowej skale i kamieniu węgielnym, jakim jest Chrystus (Ef 2, 20; 1 Kor 3, 11). W perykopie o obietnicy prymatu Chrystus zapowiada powołanie „urzędu skały” w Kościele, a Piotrowi zapowiada, że będzie pierwszym, którego na ten urząd wprowadzi:

*Ty jesteś Piotr, i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą* (Mt 16, 18).

Nadanie Szymonowi przydomku *Kēphas* wskazuje na głębię poczynań Jezusa. Wybierając słowo w języku aramejskim, czyli ojczystym dla siebie i apostołów, Jezus odsłania, iż pragnie zażyłości, rodzinności i bliskości ze swoimi uczniami i współpracownikami. A nadając *Szymonowi* przydomek już na samym początku swojej misji, Jezus odsłania zamiary, z jakimi się nosi wobec niego: w zamyśle Bożym ma on być *kēpā*, czyli skałą, stabilną i wytrzymałą, na której Pan będzie budował społeczność Kościoła<sup>17</sup>. Tej budowli nic nie grozi, ponieważ w istocie jest ona wznoszona na Chrystusie. Dla ewangelisty powołanie *Szymona* i nadanie mu nowego imienia u progu działalności Jezusa jest antycypacją formowania przyszłego Kościoła i przygotowaniem apostoła do jego przyszłych zadań<sup>18</sup>.

O tym, że przydomek *Kēphas* był dla starożytnego Kościoła ważniejszy od właściwego imienia rybaka z Galilei (czyli *Szymon*), świadczy powszechna akceptacja greckiej kalki tego słowa, czyli *Petros*. Ta forma imienia apostoła występuje w Nowym Testamencie aż 156 razy w siedmiu postaciach:

<sup>17</sup> Pewnej analogii można się dopatrzeć w *Jalkut Szim’oni* (średniowiecznej antologii midraszy do Biblii hebrajskiej). W *Jalkut* 766 na temat Lb 23,9 Abraham został też nazwany skałą (*petra*), z której został wyciosany Naród Wybrany (por. Iz 51, 1). Por. D. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 79–80.

<sup>18</sup> Por. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, vol. 1, London 1968, s. 313.

- *Petros* („Piotr”; np. Mt 14, 28; Dz 10, 21);
- *Simōn Petros* („Szymon Piotr”; piętnaście razy w Ewangelii według Jana, np. J 1, 40; 6, 8; 21, 15 i trzy razy w innych miejscach: Mt 16, 16; Łk 5, 8; 21, 3; w 2 P 1, 1 – *Symeōn Petros*);
- *Simōn ho legomenos Petros* („Szymon zwany Piotrem”: Mt 4, 18; 10, 2);
- *Simōn ho epikaloumenos Petros* („Szymon zwany Piotrem”: Dz 10, 18; 11, 13);
- *Simōn hos epikaleitai Petros* („Szymon zwany Piotrem”: Dz 10, 5.32);
- *epethēken onoma tō Simōni Petron* („Szymon, któremu nadał imię Piotr”: Mk 3, 16);
- *Simōn hon ōnomasen Petros* („Szymon, którego nazwał Piotrem”: Łk 6, 14).

Najważniejszym z punktu widzenia niniejszego studium jest perykopa o obietnicy prymatu, w której ewangelista wyjaśnia etymologię imienia „Piotr”:

*Ty jesteś Piotr (Petros), i na tej Skale (petra) zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą* (Mt 16, 18).

Najprawdopodobniej historyczna rozmowa między Jezusem i apostołem toczyła się w języku aramejskim i Pan użył w niej dwukrotnie tego samego słowa *kêpā'*: raz jako nowe imię *Szymona* i drugi raz w znaczeniu „skała”. Natomiast w tekście greckim Mt 16, 18 zachodzi gra słów *petra-Petros*: *Szymon* będzie się nazywał *Petros* (forma męska), ponieważ będzie *petra* (forma żeńska) dla wspólnoty Kościoła<sup>19</sup>.

Jak aramejskie słowo *kêpā'* dało początek przydomkowi *Kêphas*, tak od greckiego terminu *petra* pochodzi nowe imię *Szymona, Petros*.

Według Klemensa Aleksandryjskiego istniały dwie różne osoby o imieniu *Kêphas*, mianowicie apostoł *Szymon Piotr* oraz jeden z siedemdziesięciu dwóch uczniów Jezusa (por. Łk 10, 1.17)<sup>20</sup>. Klemens stoi na stanowisku, że reprimendę od Pawła za odsuwanie się od pogan, opisaną w Ga 2, otrzymał nie *Szymon Piotr*, ale uczeń o imieniu *Kêphas*. Zwolennicy tej tezy zwracają uwagę na fakt, iż treść Listu do Galatów sugeruje istnienie dwóch różnych osób; raz bowiem Paweł pisze o Piotrze, a innym razem o *Kefasie* (Ga 2, 7-12). Nadto *Kefas* w Pawłowej relacji o chrystofaniach jest wyraźnie wyłączony z grona apostołskiego (w 1 Kor 15, 3-5 autor nie napisał bowiem, iż Jezus „ukazał się Kefasowi, a potem wszystkim Dwunastu”, co byłoby bardziej logiczne, ale: *ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu*). Ponadto apostoł *Szymon Piotr* postanowił na mocy jerozolimskiego konsensusu z Pawłem ewangelizować obrzezanych, czyli Żydów (Ga 2, 8-9). Tymczasem z dalszych informacji Pawła wynika, że *Piotr* głosił Dobrą Nowinę poganom, np. w Koryncie; w 1 Kor 1, 12 Paweł łączy misję *Kefasa* z pracą Apollosa, o którym wiemy, że też ewangelizował Korynt

<sup>19</sup> Por. D. HAGNER, *Matthew 14-28*, Dallas 2002, s. 470.

<sup>20</sup> Por. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna*, 1,12,1-2.

(Dz 19, 1). Te fakty mogą świadczyć, iż ewangelizację w Koryncie prowadził *Kefas-uczeń*.

Próba rozdzielenia *Kefasa*-apostoła od *Kefasa*-ucznia służy Klemensowi i innym pisarzom wczesnochrześcijańskim (np. Pseudo-Hipolitowi Rzymskiemu czy Hieronimowi) do oczyszczenia *Szymona Piotra* od zarzutu, iż w Antiochii miał on konflikt z Pawłem<sup>21</sup>. Prawosławni uważają *Kefasa*-ucznia za jednego z siedemdziesięciu dwóch wysłanników Jezusa i czczą go jako św. Kefasa biskupa Ikonium, tego, któremu po zmartwychwstaniu ukazał się Chrystus (1 Kor 15, 5-6). Wspomnienie św. Kefasa w prawosławnym kalendarzu liturgicznym przypada 4–17 stycznia<sup>22</sup>.

Gdyby pójść tropem Klemensa Aleksandryjskiego, należałoby dokonać w życiorysie *Szymona Piotra – Kefasa* jeszcze wielu innych retuszy.

### 3. Boanerges

Inny aramejski antropim znalazł się w katalogu apostołów w Markowej perykopie o wyborze Dwunastu:

*Jezus ustanowił Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr; dalej Jakuba, syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba, którym nadał przydomek (onoma) Boanerges (Boanērges), to znaczy synowie gromu... (hioi brontēs; Mk 3, 16-17).*

Wybór Dwunastu spośród grupy uczniów stanowił ważne wydarzenie zarówno dla ziemskiej misji Jezusa, jak i dla losów przyszłego Kościoła. Lista apostołów, którą Marek znał zapewne z tradycji<sup>23</sup>, została przytoczona także przez innych autorów Nowego Testamentu (Mt 10, 2-4; Łk 6, 14-16 i Dz 1, 13). Cechą charakterystyczną tych czterech katalogów jest identyczna kolejność imion pierwszych czterech apostołów i odmienny porządek ośmiu pozostałych<sup>24</sup>. Umieszczanie *Jakuba, syna Zebedeusza, i Jana, brata Jakuba* na drugiej i trzeciej pozycji wykazu apostołskiego może wskazywać na ich szczególną rolę u boku Jezusa<sup>25</sup>, a także na ich pozycję w starożytnym Kościele<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Por. B. EHRMAN, *Cephas and Peter*, „Journal of Biblical Literature” 109 (1990), nr 3, s. 463–474.

<sup>22</sup> Por. *Synaxis of the Seventy Apostles*, <https://oca.org/saints/lives/2016/01/04/100017-synaxis-of-the-seventy-apostles> [dostęp: 5.09.2016].

<sup>23</sup> Por. H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1977, s. 127.

<sup>24</sup> Imię Judasza Iskarioty jest przytaczane zawsze jako ostatnie.

<sup>25</sup> To trio apostołskie pojawia się w narracjach o wskrzeszeniu córki Jaira (Mk 5, 37), o przemienieniu na górze (Mk 9, 2) i o Ogrodzie Oliwnym (Mk 14, 33).

<sup>26</sup> Paweł nazywa ich w Ga 2, 9 *filarami Kościoła*.

Jest znamienne, że Jezus nadał aramejskie przydomki tylko tym trzem apostołom: Szymonowi – *Kefas*, a Jakubowi i Janowi – *Boanerges*. Z tym ostatnim określeniem wiążą się liczne trudności interpretacyjne. Po pierwsze – Jezus zwykle zmieniał imię albo nadawał przydomek pojedynczym osobom (J 1, 42)<sup>27</sup>. W rozważanym przypadku dwie osoby otrzymują taki sam przydomek. Po wtóre, o ile przydomek *Kefas* (*Piotr*) zastąpił własne imię *Szymona*, tak iż apostoł stał się powszechnie znany w Kościele starożytnym pod nowym imieniem, o tyle nie ma w tradycji kościelnej żadnych śladów świadczących o tym, że do Jakuba i Jana przyłgnęło określenie *Boanerges*. Mało tego, termin *Boanerges* w Mk 3, 17 jest *hapax legomenon* w Nowym Testamencie. Tak więc sam Jezus zmienił imię apostołom czy też nadał im przydomek, ale starożytna tradycja tego nie podchwyciła. A po trzecie – pochodzenie i znaczenie słowa *Boanerges* jest niepewne. Żadne znane aramejskie czy hebrajskie terminy i wyrażenia, które Marek przetłumaczył jako *hioi brontēs* („synowie gromu”), w transkrypcji greckiej nie tworzą słowa *boanērges*<sup>28</sup>.

Wszelkie próby wyjaśnienia zagadkowego przydomku, jaki Jezus nadał dwom swoim apostołom, muszą uwzględniać trzy fakty: po pierwsze – w tekście biblijnym występuje słowo *Boanērges*, po drugie – ewangelista przetłumaczył to słowo jako *synowie gromu*, a po trzecie, ten termin musi mieć, podobnie jak określenie *Kēphas*, proveniencję aramejską albo szerzej – semicką.

Dość prosto próbuje rozwiązać problematykę określenia *Boanērges* C. Mann<sup>29</sup>. Sądzi on, że termin *boanērges* należy podzielić na dwa oddzielne słowa: *boanē-rges*. O ile pierwszą część, *boanē-*, można jego zdaniem traktować jako grecką transkrypcję aramejskiego terminu *bnē* („synowie”, liczba mnoga od *bar* – „syn”), o tyle drugiej części, *-rges*, nie da się już wyjaśnić tak prosto – w języku aramejskim i hebrajskim nie ma słowa *rges* na określenie „gromu”. Być może ma rację M.-J. Lagrange, że istnieje arabskie słowo *radjas*, które oznacza „grom”, i że było ono wtedy powszechnie używane<sup>30</sup>. Tak czy inaczej, Marek posłużył się skomplikowanym słowem złożonym i nadał mu własny sens.

Inaczej interpretuje przydomek Jakuba i Jana – *Boanērges* – P. Parker<sup>31</sup>. Uważa on, że Marek znał słabo język aramejski i hebrajski, a mimo to chętnie transliterował obce słowa do swojego tekstu. Ilekroć to jednak czynił, popełniał błędy. Według Parkera przykładem omyłki może być właśnie Mk 3, 17. Skąd Marek wziął sylaby *boan-* albo *boanē-*, skoro po aramejsku „syn” to *bar*, a po

<sup>27</sup> Podobnie było w Starym Testamencie: Abram stał się Abrahamem, Saraj – Sarą, Jakub – Izraelem, a Daniel, Chananiaz, Miszael i Azariasz – Belteszassarem, Szadrakiem, Mészakiem i Abed-Nego.

<sup>28</sup> Por. J. DONAHUE, D. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002, s. 124.

<sup>29</sup> Por. C. MANN, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1988, s. 249.

<sup>30</sup> Por. M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris 1929, s. 65.

<sup>31</sup> Por. P. PARKER, *The posteriority of Mark in new synoptic studies*, [w:] *The Cambridge Gospel Conference and Beyond*, Macon 1983, s. 70–71.



hebrajsku – *ben*? Jeśli druga część, *-rges*, jest transkrypcją hebrajskiego *rēgeš*, to słowo to nie oznacza „gromu”, ale „zgiełk” albo „gniew”. Parker sądzi, iż Marek sięgnął do skażonego źródła tradycji i przeniósł je do swojej Ewangelii.

Jeszcze wcześniej przed Parkerem V. Taylor zauważył, że w niektórych manuskryptach greckich spotyka się odmienną pisownię słowa *Boanērges*: *Banērges* (MS 565) i *Banērges* (MS 700), a w Peszycie syryjskiej – *bēnai rēgeš*<sup>32</sup>. Wszystkie te formy przypominają aramejskie/hebrajskie *bnē/ bēnē* („synowie”). Taylor uważa, że litera „o” (omikron) w *boanē-* może być późniejszym dodatkiem albo głosą.

Zgoła odmienne znaczenie pierwszej części przydomka *Boanērges*, *boanē-*, proponuje Th. McDaniel<sup>33</sup>. Wychodzi on od informacji podanej w słowniku M. Jastrowa na temat hebrajskiego rdzenia *būʿ* oraz słowa *bēʿi* („wybuchnąć”, „krzyczeć”, „radować się”)<sup>34</sup>. Od nich wywodzi się czasownik kończący się spółgłoską „n” (*bāʿan*; „krzyczeć”). Pochodzący od niego imiesłów ma formę *bōʿān*, a *status constructus* w liczbie mnogiej – *bōʿānē* („krzyżący”; por. Iz 45,17). Zdaniem McDaniela właśnie to semickie słowo Marek poprawnie przepisał literami greckimi jako *boanē-*, a w tłumaczeniu sparafrazował je jako „synowie”.

Co zaś się tyczy drugiej części słowa, *-rges*, najbliższy brzmieniowo jest mu termin *rēgeš*. Jednakże ani w aramejskich, ani też w hebrajskich słownikach nie ma ono znaczenia „grom”. Komentatorzy próbują pójść innymi drogami i proponują cztery możliwości pochodzenia terminu – *rges*<sup>35</sup>:

- *rēgeš* („zgiełk”, „gniew”, zamieszanie”)<sup>36</sup>;
- *rōgez* („podekscytowanie”, „poruszenie”; „tumult”; por. Hi 37, 2)<sup>37</sup>;
- *raʿaš* („trzęsienie”)<sup>38</sup>.
- *raʿam* („grom”)<sup>39</sup>.

Najbardziej koresponduje z Markowym przekładem przydomku *Boanērges* jako *hioi brontēs* („synowie gromu”) semicki termin *raʿam* („grom”), ale nie odpowiada mu grecka transkrypcja, nawet wtedy, gdybyśmy w słowie *raʿam* zamienili ʿ (*ajin*) na *g* (*gimel*; czyli *ragam*)<sup>40</sup>.

<sup>32</sup> Por. V. TAYLOR, *The Gospel According to Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, London 1952, s. 231–232.

<sup>33</sup> Por. Th. MCDANIEL, dz. cyt., s. 47–49.

<sup>34</sup> Por. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and the Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London–New York 1903, s. 147, 870.

<sup>35</sup> Por. R. GUELICH, *Mark 1-8:26*, Dallas 2002, s. 153.

<sup>36</sup> Por. O. BETZ, *Donnersöhne, Menschenfischer und der davidische Messias*, „Revue Biblique” 3 (1961), s. 41–70; C. CRANFIELD, *The Gospel According to Saint Mark*, Cambridge 1963, s. 131.

<sup>37</sup> Por. V. TAYLOR, dz. cyt., s. 232.

<sup>38</sup> Por. J. ROOK, „*Boanerges, sons of thunder*” (Mk 3:17), „Journal of Biblical Literature” 100 (1981), s. 94–95.

<sup>39</sup> Por. R. BUTH, *Mark 3:17: Bonerges and popular etymology*, „Journal for the Study of the New Testament” 10 (1981), s. 29–33.

<sup>40</sup> Por. J. ROOK, dz. cyt., s. 94–95.

Pewną pomocą w poszukiwaniu sensu *-rges* mogą być słowa: aramejskie *rigēšā* („hałas”, „poruszenie”) i arabskie *rajasa* („zagrzmiało”). Ponieważ zaś arabskie słowo *rjs* oznacza „bród” albo „nieczystość”, niektórzy komentatorzy zastanawiają się, czy *Boanērges* nie oznacza „synowie plugastwa”. Gdyby taki sens był intencją autora, prawdopodobnie przydomek apostołów brzmiałby *Benērges* („synowie...”). Marek zapisał jednak ich imię jako *Boanērges*, czyli, jak wskazano poprzednio: „krzyczący...”. Trudno powiązać frazeologicznie krzyk z brudem i nieczystością, a znacznie łatwiej – z krzykiem gromkim, potężnym i głośnym.

Podsumowując, należy podkreślić, iż Jezus nadał apostołom Jakubowi i Janowi wspólny przydomek, który Marek zapisał w Mk 3, 17 jako *Boanērges* i przetłumaczył na grekę jako *hioi brontēs* („synowie gromu”). Dzisiaj trudno jest zrekonstruować semicką (aramejską) postać tego wyrażenia, gdyż zaginęła ona bardzo wcześnie. Mamy przecież do czynienia z *hapax legomenon*, a tradycja nie potwierdza, aby Jakuba i Jana identyfikowano jako *Boanērges*.

Poszukiwania aramejskich wyrażen, z których może wyrastać grecki przydomek *Boanērges*, pozwalają spojrzeć też w intencje Jezusa:

– jeśli *Boanērges* uznać za grecką transkrypcję wyrażenia *bnê rēgeš* („synowie zgiełku”), być może Jezus chciał delikatnie wypomnieć tym dwóm braciom ich porywczy charakter (por. Mk 9, 38; 10, 35-40; Łk 9, 54-55);

– jeśli zaś *Boanērges* stanowi zapis greckimi literami sformułowania *bô'ânê rēgeš* („gromko krzyczący”), Jezus zapowiadał tym apostołom niezwykłą moc ich przepowiadania; miałyby ono mieć w sobie coś z potężnego apokaliptycznego głosu Chrystusa (por. Ap 1, 10.15; 4, 1) albo aniołów (por. Ap 5, 2; 7, 2; 14, 7)<sup>41</sup>. Może tu być ukryte pouczenie, że ludzie Kościoła nie powinni mówić przyciszonym głosem, retuszując przy tym prawdę zbawczą. Mają być jak prorok Amos, który grzmiał, zapowiadając ogień na Judę oraz strawienie pałaców Jerozolimy (Am 2, 5), albo jak Jezus, który gromił faryzeuszów (Mk 12, 38-40)<sup>42</sup>.

## 4. Thomas

W gronie Dwunastu, których wymieniają ewangeliści, był jeszcze inny apostoł, który miał aramejskie imię albo przydomek. To Tomasz:

*Jezus ustanowił Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr; [...] dalej Andrzeja, Filipa, Bartłomieja, Mateusza, Tomasza (Thōman), Jakuba, syna Alfeusza, Tadeusza, Szymona Gorliwego... (Mk 3, 16.18).*

W katalogach apostołów Tomasz wzmiankowany jest czterokrotnie: na szóstym miejscu po Filipie (Dz 1, 13), na siódmym po Bartłomieju (Mt 10, 3)

<sup>41</sup> Por. H. LANGKAMMER, dz. cyt., s. 128.

<sup>42</sup> Por. G. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Bible. General Articles on the New Testament. Matthew. Mark*, Vol. 7, New York-Nashville 1951, s. 688.



i na ósmym po Mateuszu (Mk 3, 18; Łk 6, 15). Szczególnie ważną rolę Tomasz odgrywał w Ewangelii Janowej:

- wyraził gotowość pójścia za Jezusem na śmierć (J 11, 14-16);
- pytał Jezusa o drogę prowadzącą do domu Ojca (J 14, 2-6);
- chciał się osobiście przekonać o zmartwychwstaniu Chrystusa i dotknąć Jego ran (J 20, 24-29);
- złożył najbardziej dojrzałe w Nowym Testamencie wyznanie wiary w bóstwo Chrystusa (J 20, 28);
- był uczestnikiem chrystofanii galilejskiej Chrystusa i przekazania Szymonowi Piotrowi prymatu (J 21, 1-14).

Imię *Thōmas* w Nowym Testamencie jest grecką transkrypcją aramejskiego słowa *t'ô mā'*, które znaczy „bliźniak” (hebr. *t'ôm* albo *tômā'*; Rdz 25, 24; 38, 27). Nie ma jednak żadnych śladów ani dowodów na to, że w społeczności izraelskiej funkcjonowało męskie imię *t'ô mā'*, natomiast w tekstach pobiblijnych występuje określenie *t'ôm* jako nazwa gwiazdozbioru Bliźniąt na ekliptyce nieba<sup>43</sup>.

Ważny dla niniejszego studium jest fakt, iż trzykrotnie w Ewangelii Janowej Tomasz jest określony jako *Thōmas ho legomenos Didymos* („Tomasz zwany Didymos”; J 11, 16; 20, 24; 21, 2). Grecki termin *didymos* oznacza również „bliźniaka”. *Didymos* nie jest więc przydomkiem Tomasza, jak zdaje się sugerować sformułowanie „Tomasz zwany Didymos”, ale przekładem aramejskiego *t'ô mā'* na grekę. Ponieważ zaś w kręgu języka greckiego funkcjonowało imię *Didymos*, można sądzić, że wśród chrześcijan mówiących po grecku Tomasz był znany właśnie jako *Didymos*, a wśród judeochrześcijan jako *Tômā'*.

Istnieje również stara chrześcijańska tradycja, w myśl której ów apostoł miał na imię Juda (*Ioudas*), a ponieważ w gronie Dwunastu było trzech uczniów o takim imieniu, każdy z nich miał odróżniający go przydomek: Juda z przydomkiem Tadeusz (*Ioudas Thaddaios*; Mt 10, 3; Mk 3, 18), Juda z przydomkiem Iskariota (*Ioudas Iskariōtēs*; Mt 10, 4; Mk 3, 19; J 12, 4) oraz Juda znany wśród Żydów jako *Tômā'*, a wśród Greków – jako *Didymos*<sup>44</sup>. Aramejski i grecki przydomek tego „Judy” znaczy to samo – „Bliźniak”.

Kończona *sigma* (s) w greckiej wersji słowa *Tômā'* została dodana prawdopodobnie dlatego, aby imię *Thōmas* (podobnie jak przydomek *Kēphas*) brzmieniem przypominało bardziej formę męską niż żeńską.

## 5. Thaddaios

W gronie Dwunastu był jeszcze jeden apostoł, który miał aramejskie imię (albo przydomek). To Tadeusz:

<sup>43</sup> Por. Th. MCDANIEL, dz. cyt., s. 53.

<sup>44</sup> Por. tamże.

*Jezus przywołał do siebie dwunastu swoich uczniów [...] A oto imiona dwunastu apostołów: [...] Jakub, syn Alfeusza, i Tadeusz (Thaddaios; Mt 10, 1-3).*

Imię *Tadeusz* występuje jedynie w dwóch katalogach Dwunastu, tym Mateuszowym i tym Markowym (Mk 3, 18). Łukasz nie używa imienia *Tadeusz* ani w Ewangelii (Łk 6, 14-16), ani w Dziejach (Dz 1, 13). Z analizy listy imion apostołów można wnosić, iż Łukaszowy *Thaddaios* nosi imię *Ioudas Iakōbou* („Juda Jakubowy”) i występuje bezpośrednio po *Szymonie Gorliwym*<sup>45</sup>. J. Jeremias uważa, że to właśnie Łukasz przekazał autentyczną formę imienia tego apostoła, a Mateusz i Marek – jedynie jego przydomek, który mógł funkcjonować w starożytnym Kościele, jako że w gronie Dwunastu było, jak to wspomniano wcześniej, trzech apostołów o imieniu Juda. Być może chodziło też o to, by *Judy Jakubowego* nie mylić z Judaszem Iskariotą<sup>46</sup>. Prawdopodobnie takie pomyłki się zdarzały. Śladem może być wyraźne stwierdzenie Jana Ewangelisty: *Rzekł do Jezusa Juda, ale nie Iskariota: Panie, cóż się stało, że nam się masz objawić, a nie światu?* (J 14, 22)<sup>47</sup>. Wydaje się, że patronim *Juda Jakubowy* powinien wystarczająco rozróżniać te dwie osoby.

Przydomek *Thaddaios* jest greckim zapisem aramejskiego słowa *tadday*, które ma kilka znaczeń:

– „o wielkim sercu”. Z taką interpretacją wiąże się pewien ciekawy wariant imienia apostoła. Otóż w języku aramejskim „serce” to *lēb / lēv*. W niektórych manuskryptach (np. w Kodeksie Bezy) imię apostoła w Mt 10, 3 nie brzmi *Thaddaios*, ale wyraźnie nawiązuje do słowa *lēb*: *Lebbaios* („Lebbeusz”). Natomiast w innych kodeksach (np. w Kodeksie z Genizy Kairskiej czy w Leningradzkim) zachował się wariant „Tadeusz zwany Lebbeuszem”<sup>48</sup>.

– inne znaczenie słowa *tadday* to „odważny”, „mężny”, „chrobry”.

Przydomek *Tadday* otrzymał w greckiej wersji końcową *sigmę* (podobnie jak imiona *Tōmā’* i *Kēpha*), aby brzmieniem bardziej przypominać męską formę gramatyczną.

Według tradycji apokryficznej (JózCieś) *Thaddaios* był synem Józefa, męża Maryi z jego pierwszego małżeństwa oraz rodzonym bratem Jakuba, który stał na czele Kościoła w Jerozolimie. Z tej racji bywa on określany jako „brat Pański”. Po zesłaniu Ducha Świętego miał głosić dobrą Nowinę na Wschodzie. Przypisuje się mu też List Judy w kanonie Nowego Testamentu. Wierni czczą go jako patrona spraw beznadziejnych. Trudno jednak rozstrzygnąć jednoznacznie, dlaczego *Ioudan Iakōbou* obdarzono przydomkiem *Thaddaios*.

<sup>45</sup> Por. D. HAGNER, *Matthew 1-13*, Dallas 2002, s. 266.

<sup>46</sup> Por. J. JEREMIAS, *New Testament theology. The proclamation of Jesus*, Vol. 1, New York 1971, s. 232–233.

<sup>47</sup> Por. R. GUELICH, dz. cyt., s. 163.

<sup>48</sup> Tak jest m.in. w *King James Version*.

## 6. Tabitha

Wśród aramejskich nazw osobowych, które znalazły się w Nowym Testamencie, jedno jest imieniem żeńskim. Nosiła je chrześcijanka z Jafy, znana i ceniona za niezwykłą dobroć i miłosierdzie. Zachorowała ona i umarła. Kiedy wiadomość o jej śmierci dotarła do *Szymona Piotra* do Liddy, ten niezwłocznie przybył do Jafy i modląc się, wskrzesił zmarłą. Wydarzenie opisał Łukasz w Dz 9, 36-43.

Wskrzeszona kobieta nosiła aramejskie imię *Tabitha*. Pojawia się ono we wspomnianej narracji dwukrotnie, we wstępie oraz w poleceniu wydanym przez Piotra:

– *W Jafie mieszkała pewna uczennica imieniem Tabita, co znaczy Gazela (Tabitha he diermēneuomenē legetai Dorkas). Czyniła ona dużo dobrego i dawała hojne jałmużny (Dz 9, 36);*

– *Piotr upadł na kolana i modlił się. Potem zwrócił się do ciała i rzekł: Tabito (Tabitha) wstań! (Dz 9, 40).*

Łukasz podał imię chrześcijanki z Jafy w dwóch postaciach: *Tabitha* oraz *Dorkas*. Ta pierwsza jest transkrypcją aramejskiego słowa *t<sup>e</sup>bītā'* lub *tēbyitā'*. Jest to forma emfaticzna od terminu *tabyā'* i oznacza „gazelę” albo „sarnę”<sup>49</sup>. Druga postać imienia, *Dorkas*, oznacza „gazelę” po grecku. Stąd też komentarz autora Dziejów: *Tabitha he diermēneuomenē legetai Dorkas* („Tabita, która jest tłumaczona nazwą Gazela”). *Tabitha* i *Dorkas* są więc tym samym imieniem, pierwsze w wersji aramejskiej i drugie – w greckiej (por. też Dz 9, 39).

Imię „Tabitha” należało do często używanych w Izraelu imion żeńskich, w rzeczywistości będących nazwami pospolitymi<sup>50</sup> (por. np.: Jamin – *yāmîn* znaczy „prawa ręka”, Debora – *d<sup>eb</sup>ôrā* znaczy „pszczola” i Rachel – *rāchēl* znaczy „owca”).

Komentatorzy zastanawiają się, czy jest zbiegiem okoliczności podobieństwo słów wypowiedzianych przez *Szymona Piotra* do zmarłej: *Tabitha*, *anastēthi* oraz polecenia Jezusa skierowanego po aramejsku do córki Jaira: *Talitha koum* (Mk 5, 41).

## 7. Podsumowanie

Poważne studium nad greckim Nowym Testamentem musi uwzględnić aramejskie podłoże tekstów biblijnych, które jest wynikiem kilku czynników:

<sup>49</sup> Por. E. KAUTZSCH, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Leipzig, 1884, s. 11. „Gazela” po hebrajsku to *šēbī*.

<sup>50</sup> Por. E. DĄBROWSKI, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1961, s. 306.

- język aramejski był bardzo popularny w Palestynie w I w. po Chr.;
- Jezus znał ten język i na co dzień nim się posługiwał;
- wśród ludzi krążyły zapisane po aramejsku Jezusowe logiony;
- najstarsze wspólnoty kościelne były aramejskojęzyczne<sup>51</sup>.

Kiedy zaczęto spisywać tekst Ewangelii, redaktorzy – pisząc po grecku – zachowywali swoje aramejskie nawyki językowe. Ich konsekwencją są między innymi arameizmy w tekście biblijnym, aramejskie konstrukcje gramatyczne, a także aramejskie słownictwo zapisywane greckimi literami, zarówno aramejskie nazwy pospolite, wyrażenia i zwroty, jak również aramejskie nazwy własne osobowe i geograficzne.

Przedmiotem niniejszego opracowania były aramejskie antropimiony, czyli osobowe nazwy własne przekazane w greckim tekście Nowego Testamentu. Wśród nich wskazano siedem aramejskich imion osobowych rozpoczynających się od sylaby *bar-* („syn”): *Barabbas* (Mt 27, 16), *Bariēsous* (Dz 13, 6), *Barnabas* (Dz 4, 36), *Barsabbas* (Dz 1, 23), *Bartholomaios* (Mk 3, 18), *Bartimaios* (Mk 10, 46) i *Simōn Bariōna* (Mt 16, 17), następnie cztery przydomki apostołów: *Kēphas* (J 1, 42), *Boanērges* (Mk 3, 17), *Thōmas* (Mk 3, 18) i *Thaddaios* (3, 18), a na końcu jedno imię żeńskie – *Tabitha* (Dz 9, 36).

Aramejskie imiona i przydomki przekazane w transkrypcji greckiej dobrze lokalizują tekst Ewangelii w środowisku wielojęzycznej rzymskiej Palestyny w I w. po Chr. i stanowią pomocniczy argument przemawiający za wiarygodnością tekstów biblijnych.

W Ewangeliach znajduje się też, oprócz aramejskich antropimionów, wiele toponimów (geograficznych nazw własnych), a także pojedynczych słów i wyrażań. Wymagają one osobnego opracowania.

**Słowa kluczowe:** język aramejski, grecki Nowy Testament, antropimiony

### *You will be called Kephas (John 1:42).*

### **Aramaic Personal Proper Names in the Greek New Testament**

#### Summary

Everyone who studies the New Testament Bible must take into account its Aramaic background that results from several factors:

- the Aramaic language was very popular in Roman Palestine during the first century A.D.;
- the Aramaic was Jesus’ mother tongue;

<sup>51</sup> Por. P. OSTAŃSKI, dz. cyt., s. 54–55.

– Jesus' teaching was being recorded in Aramaic and then it circulated among the people;

– the oldest Church consisted of Aramaic speaking communities.

It is worth remembering that the New Testament authors, when working on the Greek Gospels, they were following their Aramaic language habits. The effects of them were aramaisms in the Greek texts, Aramaic sentence constructions and even Aramaic words rendered by Greek letters.

The aim of this paper is to investigate Aramaic anthroponyms, i.e. personal proper names existing in the Greek text of the New Testament. Seven Aramaic personal names beginning with the syllable *bar-* („son of...“): *Barabbas* (Matt 27:16), *Bariēsous* (Acts 13:6), *Barnabas* (Acts 4:36), *Barsabbas* (Acts 1:23), *Bartholomaios* (Mk 3:18), *Bartimaios* (Mk 10:46) and *Simōn Bariōna* (Mt 16:17) were analysed; furthermore four Aramaic apostles' nicknames: *Kēphas* (John 1:42), *Boanērges* (Mark 3:17), *Thōmas* (Mark 3:18) and *Thaddaios* (3:18), and at last one female name – *Tabitha* (Acts 9:36).

Aramaic names and nicknames recorded in Greek script are one of clever devices that help to localize the text of the Gospel in the multilingual environment of Roman Palestine of the first century A.D. and thereby make it more reliable for a reader.

Apart from Aramaic anthroponyms in the Gospels there are also many Aramaic toponyms (geographical proper names), common words and phrases. They will require further research.

**Keywords:** Aramaic, the Greek New Testament, anthroponyms

## Bibliografia

- BETZ O., *Donnersöhne, Menschenfischer und der davidische Messias*, „Revue Biblique” 3 (1961), s. 41–70.
- BUTH R., *Mark 3:17: Bonerges and popular etymology*, „Journal for the Study of the New Testament” 10 (1981), s. 29–33.
- EHRMAN B., *Cephas and Peter*, „Journal of Biblical Literature” 109 (1990), nr 3, s. 463–474.
- FITZMYER J., *The Aramaic language and the study of the New Testament*, „Journal of Biblical Literature” 99 (1980), nr 1, s. 5–21.
- KAHLE P., *Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch*, „Theologische Rundschau” 17 (1949), nr 3, s. 201–216.
- KNOX B., *The Aramaic background of the Gospels*, „Reformed Theological Review” 6 (1947), nr 2, s. 24–29.
- MCDANIEL Th., *Clarifying New Testament Aramaic Names & Words and Shem Tob's Hebrew Gospel of Matthew*, Winnewood 2008.
- MONTGOMERY J., *Some Aramaisms in the Gospels and Acts*, „Journal of Biblical Literature” 46 (1927), nr 1–2, s. 69–73.

- OSTAŃSKI P., *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015), nr 2, s. 45–74.
- ROOK J., „*Boanerges, sons of thunder*” (Mk 3:17), „Journal of Biblical Literature” 100 (1981), s. 94–95.
- SEGERT S., *The languages of historical Jesus*, „Communio Viatorum” 44 (2002), nr 2, s. 161–173.
- SZMAJDZIŃSKI M., *Język aramejski. „Lingua franca” starożytnego Bliskiego Wschodu*, [w:] „*Gloriam praecedat humilitas*” (Prz 15, 33). *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. SZMAJDZIŃSKI, Częstochowa 2015, s. 737–755.
- TORREY Ch., *The Aramaic of the Gospels*, „Journal of Biblical Literature” 61 (1942), nr 2, s. 71–85.
- TRESHAM A., *The languages spoken by Jesus*, „Master’s Seminary Journal” 20 (2009), nr 1, s. 71–94.

MIROŚLAW RUCKI

## UZDROWIENIE NIEWIDOMEGO – PODWÓJNY DOWÓD BOSKOŚCI JEZUSA CHRYSZTUSA

### 1. Wprowadzenie

Katechizm Kościoła Katolickiego potwierdza, że „tajemnica Trójcy Świętej stanowi centrum wiary i życia chrześcijańskiego [...] i jest najbardziej podstawowym i istotnym nauczaniem w «hierarchii prawd wiary»”<sup>1</sup>. Ponieważ jest to „tajemnica wiary w sensie ścisłym”<sup>2</sup>, jest ona trudna do przyjęcia zwłaszcza dla wyznawców judaizmu trzymających się wyznania, że „Bóg jest jeden pod każdym względem”<sup>3</sup>. Z tego powodu Jezus Chrystus, objawiając Żydom prawdę o swojej boskości, posługiwał się aparatem pojęciowym głęboko zakorzenionym w umyśle wyznawców judaizmu.

Opis uzdrowienia niewidomego zapisany w Ewangelii Jana jest bardzo ciekawym przykładem takiego właśnie typowo żydowskiego materiału dowodowego. Mimo że „podawano w wątpliwość apostoelskie autorstwo tej Ewangelii”<sup>4</sup>, nie ulega wątpliwości, iż „jej odbiorcami byli ludzie wywodzący się z kręgu judaizmu”<sup>5</sup>, choć nie wyłącznie. Przyjmuje się również, że „Autor jej jest na pewno Żydem pochodzącym z Palestyny [...]; zna też doskonale różne zwyczaje typowo żydowskie i przytacza nieraz szczegóły, o których nie pamiętałby obcy człowiek”<sup>6</sup>. „Analiza tekstu wskazuje, że Autor zna doskonale Pismo św. Starego

<sup>1</sup> KKK, 234.

<sup>2</sup> KKK, 237.

<sup>3</sup> *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem–Moskwa 1993, komentarz na s. 71.

<sup>4</sup> *Ewangelia według świętego Jana. Wprowadzenie*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, wyd. Święty Paweł, Częstochowa 2008, s. 2329.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> *Ewangelia św. Jana (wprowadzenie)*, [w:] *Pismo Święte Nowego Testamentu*, tłum. ks. prof. dr S. KOWALSKI, Warszawa 1988, s. 165.

Testamentu, które cytuje wg tekstu hebrajskiego”<sup>7</sup>. „W języku Ewangelisty wy-czuwalny jest podtekst semicki oraz wpływ literatury żydowskiej tamtych cza-sów”<sup>8</sup>. Keener stwierdza: „Jan pisze swoją Ewangelię, by utwierdzić chrześcijan żydowskiego pochodzenia, podkreślając, że ich wiara w Jezusa jest autentycznie żydowska, zaś ich przeciwnicy fałszywie rozumieją judaizm biblijny. [...] Więk-szość mów Jezusa [...] to spory z żydowskimi przywódcami, noszą więc pewne podobieństwo do krótkich rabinackich opowiadań o sporach z przeciwnikami Żydów”<sup>9</sup>. Ponadto „Jan posługuje się wieloma obrazami powszechnie stosowa-nymi w tamtej kulturze, zwłaszcza przeciwieństwem pomiędzy światłością i ciemnością (często pojawiającym się w Zwojach znad Morza Martwego) oraz pomiędzy tym, co jest z wysokości, i tym, co jest z niskości (powszechnym w żydowskiej literaturze apokaliptycznej) itd.”<sup>10</sup>.

Mając to na uwadze, warto podjąć próbę odczytania wydarzenia z punktu widzenia żydowskiego autora i adresata, znajdującego Torę i Tradycję ustną, a tak-że słuchającego ciągle trwających dyskusji rabinicznych w zakresie Prawa Moj-zeszowego. Do tego konieczne jest szczegółowe rozpatrzenie żydowskich pojęć występujących w badanym tekście i uwzględnienie sensu, jaki nadawał (mógł nadawać) tym pojęciom Autor. W szczególności zastanowimy się nad pojęciem „otwierania oczu”, problematyką czynności zakazanych w szabat, a także nad usunięciem z synagogi, które groziło uzdrowionemu za wiarę w Jezusa jako Boga. Kontekst żydowski pokazuje, że Jezus nawet nie nazywając siebie Bogiem, wprost ukazuje swoją boskość w sposób jednoznaczny i zmusza uczestników wydarzeń (a za nimi również czytelników żydowskich) do ustosunkowania się do tej prawdy.

## 2. „Otwieranie oczu”

Jan Ewangelista, mówiąc o uzdrowieniu niewidomego przez Jezusa, używa wyrażenia ἀνέφξεν (9, 14) albo ἤνοιξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς (9, 21). Oba słowa ἀνέφξεν i ἤνοιξεν pochodzą od ἀνοίγω ‘otwieram’, które w połączeniu „otwie-rać oczy” oznacza w Ewangeliach uzdrowienie osób niewidomych – dwa razy u Mateusza Mt 9, 30 i 20, 33 oraz osiem razy u Jana. Ewangelisci ci ewidentnie nawiązują do hebrajskiego pojęcia *pokeach iwrim* (פקח עוריים) oznaczającego przywrócenie wzroku niewidomym. Pozostali ewangelisci posługują się innymi wyrazami: zarówno Marek, jak i Łukasz używają ἀναβλέπω ‘odzyskał wzrok’

<sup>7</sup> *Wstęp do Ewangelii według Jana*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań<sup>3</sup> 1992, t. 4, s. 218.

<sup>8</sup> *Библия*, «Жизнь с Богом», Брюссель 1989, s. 2119.

<sup>9</sup> C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 185–186.

<sup>10</sup> Tamże.



(Mk 10, 52; Łk 18, 43). Ponieważ wyraz ten jest znany również Janowi (występuje bowiem w 9 rozdziale Ewangelii Jana cztery razy), możemy przypuszczać, że wykorzystanie hebrajskiego zwrotu „otwierać oczy” nie jest wcale przypadkowe – Jan bowiem, choć pisze do czytelników z kręgu kultury greckiej, często nawiązuje do judaizmu i jego aparatu pojęciowego.

Jest bardzo prawdopodobne, że w codziennym życiu modlitewnym każdego żyda już w czasach Jezusa obecna była wzmianka o Bogu, który stwarza wzrok. Znaleziony w Qumran fragment tekstu mesjańskiego<sup>11</sup>, który mógł reprezentować szerszą tradycję eschatologiczną żydów palestyńskich<sup>12</sup>, mówi o otwieraniu oczu niewidomych przez Boga<sup>13</sup>: „Rozwiąże związanych, otworzy oczy niewidomym (פּוֹקֵחַ עֵוְרִים), podniesie pochylonych”<sup>14</sup>. Współczesny modlitewnik żydowski kilka razy w ciągu dnia nawiązuje do tego, że Bóg otwiera oczy niewidomym (hebr. *pokeach iurim*). Wśród codziennych porannych błogosławieństw pojawia się formuła „Błogosławiony jesteś Panie, Boże nasz, Królu wszechświata, który otwierasz oczy niewidomym”<sup>15</sup>. Później, w trakcie modlitwy *szacharit*<sup>16</sup>, recytowany jest Psalm 146, w którym pojawiają się słowa: „Pan otwiera oczy niewidomym” (146, 8)<sup>17</sup>. Wątek ten jest poruszony też w Księdze Wyjścia, gdzie Bóg mówi do Mojżesza: „Kto dał człowiekowi usta? Kto czyni go niemym albo głuchym, widzącym albo niewidomym (אֹיֵן לֹא עֵוְרִים), czyż nie Ja, Pan?” (Wj 4, 11).

Chętnie posługuje się tym wyrażeniem Izajasz, mówiąc o Bogu: „On sam przychodzi, by zbawić was. Wtedy przejrzą oczy niewidomych” (Iz 35, 4-5) albo o Mesjaszu: „Ja, Pan, powołałem Cię słusznie, [...] abyś otworzył oczy niewidomym” (Iz 42, 7). Również w znaczeniu przenośnym mówi o nieznanym Bogu i Jego Prawa jako o ślepotcie:

„Jak niewidomi (כְּעֵוְרִים) macamy ścianę i jakby bez oczu idziemy po omacku. [...] Spodziewaliśmy się prawa, ale go nie ma” (Iz 59, 10). Tym samym obrazem posługuje się Sofoniasz, mówiąc o skutkach grzechu: „I udręcę ludzi, że chodzić będą jak niewidomi, ponieważ zawinili przeciwko Panu” (1, 17).

<sup>11</sup> Nazywanego „Apokalipsą mesjańską”, zob. np. É. PUECH, *Une Apocalypse Messianique* (4Q521), „Revue de Qumran” (1992), nr 15, s. 475–519.

<sup>12</sup> R. BERGMEIER, *Beobachtungen zu 4Q521 f 2, II, 1-13*, „Zeitung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” (1995), nr 45, s. 44–45.

<sup>13</sup> Wprawdzie na początku tekstu nazwany jest Mesjasz, jednak najprawdopodobniej te słowa dotyczą działania samego Boga. Zob. np. B. WOLD, *Agents of Resurrection in 4Q521, 4QPseudo-Ezekiel, and the Saying Source Q*, „Judaism in Antiquity Seminar”, Durham University, November 12, 2010, Robert Hayward, s. 16.

<sup>14</sup> Papirus 4Q521, cyt. za: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 355.

<sup>15</sup> Przykładowo, modlitewnik hebrajski *Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem 1995, s. 9.

<sup>16</sup> Tamże, s. 34.

<sup>17</sup> Według tłumaczenia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008. Biblia Tysiąclecia oddaje to inaczej: „Pan przywraca wzrok niewidomym”.

Przenośnia ta była dobrze znana w świecie judaizmu, co widać z papirusów znalezionych w Qumran. Na przykład *Reguła zrzeczenia* zawiera listę cech „ducha bezprawia”, m.in. pojawia się tam „ślepotą oczu” (עורין עינים)<sup>18</sup>. *Dokument Damasceński*, znany w Egipcie i w Judei, spisany prawdopodobnie w drugiej połowie II w. przed Chr.<sup>19</sup>, zawiera takie słowa: „Wtedy pojęli swe przewinienie i uświadomili sobie, że byli winni. Byli jak ślepi i jak ci, którzy mylili drogę przez dwadzieścia lat”<sup>20</sup>. Lub w innym miejscu: „Słuchajcie mnie! Otworzę wasze oczy (ואגלה עיניכם לראות), byście widzieli i pojęli dzieła Boże!”<sup>21</sup>. Użyty w tym przypadku wyraz גלה oznacza „otwarcie oczu” w sensie raczej przenośnym, gdyż jego pierwszym znaczeniem jest ‘odkrywać, obnażać tajemnicę’<sup>22</sup>. Zasluguje on na szczególną uwagę, ponieważ jest odpowiednikiem greckiego φανερόω ‘czynić jawnym, objawiać, ukazywać’, a w formie pass. również ‘stawać się widzialnym’<sup>23</sup>. Wyraz ten pojawia się w wersecie J 9, 3 w postaci φανερωθη oddanej w wydaniu interlinearnym jako „stały się widoczne”<sup>24</sup>, a w *Przekładzie Ekumenicznym* jako „dzieła Boże będą ukazane”<sup>25</sup>. Peszitta<sup>26</sup> ma w tym miejscu słowo *dnathazun* (הנחאזן) oznaczające „aby stały się widzialne”. We współczesnych tłumaczeniach Ewangelii Jana na hebrajski to pojęcie jest oddawane właśnie jako גלה: np. מועלי יגלו בו את כוחו albo מעללי יגלו בו מעללי יגלו בו<sup>27</sup> albo שיגלו בו פעלי אלהם<sup>28</sup>, albo למען יגלו בו<sup>29</sup>. Oczywiście nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy Jan Ewangelista nawiązywał tutaj do *Dokumentu Damasceńskiego*, jednak można z dużym prawdopodobieństwem zauważyć powiązanie tych pojęć: otwieranie oczu (w sensie dosłownym) oraz uczynienie dzieła Bożego widzialnym (w sensie odsłonięcia, ujawnienia tajemnicy).

Zresztą również samo pojęcie φανερόω ma w duchowości judaizmu bezpośrednie odniesienie do Boga. W 2 Mch czytamy bowiem, jak „wszyscy wychwalali Pana, sprawiedliwego Sędziego, który rzeczy ukryte czyni jawnymi”

<sup>18</sup> Papirus 1QS, 4,11; zob. P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 27.

<sup>19</sup> *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, ed. J.H. CHARLESWORTH, t. 3, Tübingen 2006, s. 3.

<sup>20</sup> 4Q266, 2,1,12-13. Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 210.

<sup>21</sup> 4Q266, 2,2,13-14. Cyt. za: tamże, s. 210; tekst hebrajski za: *The Dead Sea Scrolls...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>22</sup> L. KOEHLER i in., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008, t. 1, s. 181.

<sup>23</sup> R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 635.

<sup>24</sup> R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI (tłum.), *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1993, s. 440.

<sup>25</sup> *Nowy Testament. Ekumeniczny Przekład Przyjaciół*, Warszawa 2012, s. 203.

<sup>26</sup> <http://www.peshitta.org/> [dostęp: 15.09.2014].

<sup>27</sup> *Habit Hakhdashah/Haderekh (HHH)* <https://www.biblegateway.com/versions/Habit-Hakhdashah-Haderekh/#booklist> [dostęp: 15.09.2014].

<sup>28</sup> *הברית החדשה*, 2003, s. 125.

<sup>29</sup> *הברית החדשה ספרי*, 1976, s. 263.

(gr. τὰ κερυμμένα φανερά ποιούντος). Księga Hioba 28, 11 mówi o Bogu, że „wydobywa na światło”<sup>30</sup> rzeczy ukryte (רַחֵם אֱלֹהִים יְהִי עֵלְמָהּ), a codzienna modlitwa *szacharit* w dzisiejszym judaizmie wspomina, że Bóg zna wszystkie rzeczy ukryte (יָדַע תְּעֵלְמוֹת)<sup>31</sup>. W modlitwach recytowanych w święta Jom Kippur żydzi zwracają się do Boga słowami: „Ty znasz tajemnice wszechświata i ukryte sekrety wszystkich istot żywych”<sup>32</sup> oraz stwierdzają: „Tajemnice należą do Pana Boga naszego, ale on uczyni je jawnymi (וְהִגַּלְתָּ) dla nas i dla naszych dzieci na zawsze, byśmy wykonywali wszystkie słowa tej Tory”<sup>33</sup>. Bóg jest więc w judaizmie tym, który nie tylko zna, ale też ujawnia rzeczy ukryte, by żydzi mogli poznać Jego wolę i pełnić ją.

Interesujący szczególnie powiązany z Janową relacją o uzdrowieniu niewidomego można znaleźć w qumrańskim tekście pochodzącym z I w. przed Chr. Autor, wysławiając Boga, mówi: „Dziękuję Ci, Boże, że dokonałeś cudu z prochem, twórz z gliny uczyniłeś potężnym niezmiernie”<sup>34</sup>. I dalej: „Jakże mogę patrzeć, jeśli nie otwierasz mi oczu?”<sup>35</sup>. Nie da się udowodnić analogii czy nawet skojarzeń, które mogłyby wpłynąć na opowiadanie Jana Ewangelisty o wykorzystaniu błota i przywróceniu wzroku niewidomemu, jednak możemy mieć pewność, że pisząc o „otwieraniu oczu”, Jan posługuje się bogatą tradycją judaistyczną, łączącą tę czynność z osobą Boga lub Mesjasza oraz z poznaniem Boga przez naród żydowski.

### 3. Dlaczego Jezus zrobił to w szabat?

Dla żyda szabat jest kluczowym elementem Przymierza z Bogiem. Również dzisiaj sobotnia modlitwa *szacharit* zawiera odwołanie do Tory: „Izraelici winni pilnie przestrzegać szabat jako obowiązku i przymierza wiecznego (hebr. *berît ‘ôlām*) poprzez pokolenia. To będzie znak wiekuisty (*‘ôt hi’ le‘ôlām*) między Mną a Izraelitami, bo w sześciu dniach Pan stworzył niebo i ziemię, a w siódmym dniu odpoczął i wytchnął”<sup>36</sup>. Jednak sposób zachowywania szabat przez wieki stanowił przedmiot dyskusji rabinicznych, które doprowadziły do sformułowania 1521 zasad szabatowych<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, wyd. Święty Paweł, [b.m.w.] 2008, s. 1100.

<sup>31</sup> Zob. np. *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem–Moskwa 1993, s. 35. Prawdopodobnie wezwanie to nawiązuje do słów Ps. 44, 22: קִי־הוּא יָדַע תְּעֵלְמוֹת לָב.

<sup>32</sup> *Mahzor Abodat Israel: Prayers for the Day of Atonement*, New York 1931, s. 11A-B.

<sup>33</sup> Tamże, s. 35.

<sup>34</sup> Papiirus 1QH, 19,3. Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 80.

<sup>35</sup> 1QH, 21,4. Cyt. za: tamże, s. 82.

<sup>36</sup> *Sidur szabchej...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>37</sup> V. BUKSBAZEN, *Ewangelia zawarta w świętach Izraela*, Warszawa 2005, s. 75.

### 3.1. Uzdrawianie w szabat

W czasach Jezusa, a nawet w czasach talmudycznych panowało przekonanie, że choroba jest karą od Boga, i obawiano się, czy lecząc, doktor nie sprzeciwia się woli Bożej. Zwrócenie się króla Asy do lekarzy Pismo św. ukazuje jako problem, ponieważ „nawet w swej chorobie szukał nie Pana, lecz lekarzy” (2 Krn 16, 12). Jednak później przekonanie to zdominowało inne, że chory i cierpiący potrzebuje pocieszenia i wsparcia, a Bóg oczekuje, iż człowiek przyjdzie drugiemu człowiekowi z pomocą, nawet jeśli to Bóg sam go ukarał chorobą. Takie rozumienie zostało wyprowadzone z Księgi Hioba, według której nieszczęścia spadły na człowieka za wiedzą i zgodą Boga, ale mimo to Bóg akceptował i pochwalał pomoc, którą okazali cierpiącemu inni ludzie. Również Księga Izajasza zawiera słowa: „Rozgniewałem się na mój naród, sponiewierałem moje dziedzictwo. Wydałem je w twoje ręce, ty nie miałaś dla niego litości” (Iz 47, 6), wskazujące na to, że Bóg oczekiwał od człowieka, że zlituje się nad kimś, kogo Bóg ukarał. Eisenberg podaje, że z nakazu „dołóży starań, żeby go wyleczyć” (Wj 21, 18-19) dotyczącego pobitego człowieka „wynika w sposób naturalny, że jeśli ktoś ma opłacić leczenie, lekarz musi mieć prawo do leczenia pacjenta”<sup>38</sup>. Już Księga Mądrości Syracha zaleca korzystanie z pomocy lekarzy, jednak sugerując, że wielu żydów od nich się odsuwało: „Potem sprowadź lekarza, bo jego też stworzył Pan, nie odsuwaj się od niego, albowiem jest on ci potrzebny” (Mdr 38, 12). Zresztą kilka wersetów dalej (38, 15) prawie jak przekleństwo brzmią słowa: „Grzeszący przeciw Stwórcy swemu niech wpadnie w ręce lekarza!”.

W czasach późniejszych wykonywanie zawodu lekarza nie było dla żydów problemem. Talmud (*Bechorot* 28b) wspomina o niejakim Teodozjuszu Lekarzu (תודוס הרופא) oraz o rabinie Chaninie, który omawiał właściwości lecznicze pewnych substancji (*Chullin* 7b). Rabbi Aszi mawiał: „Czy nie rozumie się samo przez się, że kiedy ktoś jest chory, idzie do lekarza?” (*Bawa Kama* 46b). W późniejszym judaizmie nawet przyjęto, że udzielanie pomocy lekarskiej dla żyda jest obowiązkiem religijnym. Podobno Gaon Wileński<sup>39</sup>, kiedy usłyszał, że jakiś lekarz stwierdził, iż kogoś nie da się wyleczyć, powiedział: „Wiem, że Tora zezwala leczyć, ale nie słyszałem, by Tora zezwalała mówić, że kogoś nie da się wyleczyć!”<sup>40</sup>. Dlatego dzisiaj mówi się wręcz, że „Tora zezwala leczyć, co więcej, jest to *micwa* (‘przykazanie’)”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> D. EISENBERG, *The Role of a Physician in Jewish Law*, <https://www.jewishvirtual-library.org/jsource/Judaism/drrole.html> [dostęp: 10.09.2014].

<sup>39</sup> Rabin Eljahu ben Szlomo Zalman (1720–1797).

<sup>40</sup> Cyt. za: Rabbi Sh. ROSENBLATT, *Doctor of Doctors*, <http://www.aish.com/tp/b/st/48932322.html> [dostęp: 10.09.2014].

<sup>41</sup> Cyt. za: D. EISENBERG, *The Mandate to Heal*, <http://www.aish.com/ci/be/48881967.html> [dostęp: 10.09.2014].

Problem jednak pojawia się, kiedy żyd leczy kogoś w szabat. Łukasz Ewangelista relacjonuje, jak „przełożony synagogi, oburzony tym, że Jezus w szabat uzdrowił, rzekł do ludu: «Jest sześć dni, w których należy pracować. W te więc przychodźcie i leczcie się, a nie w dzień szabatu!»» (Łk 13, 4). W przekonaniu przełożonego synagogi nie było problemu ani w tym, że żyd zwraca się do lekarza, ani w tym, że żyd udziela pomocy lekarskiej – problem był w tym, że to się wydarzyło w szabat.

Stern wskazuje na intencję uzdrowienia<sup>42</sup> jako główny czynnik kwalifikujący wydarzenie jako wykonaną pracę. Chodzi o to, że rabini zabraniali i zabraniają czynienia w szabat czegokolwiek, co miałyby charakter „stwórczy”, odwołując się do niejasnego pojęcia *m<sup>e</sup>lā'kā(h)* ('praca'). Jest bowiem powiedziane w Torze *lō' ta 'āšū m<sup>e</sup>lā'kā(h)*, ale co to jest ta *m<sup>e</sup>lā'kā(h)*? Wielokrotnie pojawia się bowiem w Prawie Mojżeszowym zdanie *לֹא תַעֲבֹדָה לֵאלֹהִים אֲחֵרִים*, w którym „praca” jest określona jako stwórcza poprzez wyraz *m<sup>e</sup>lā'kā(h)* trudny do oddania w polskich tłumaczeniach<sup>43</sup>. Rozważając różne możliwości, rabini doszli do wniosku, że w zależności od intencji ta sama czynność może kwalifikować się jako *m<sup>e</sup>lā'kā(h)* lub nie. Przykładowo, gdyby ktoś niszczył jakiś budynek, to nie jest to *m<sup>e</sup>lā'kā(h)*, ale gdyby czynił to w celu oczyszczenia miejsca dla nowego budynku, już byłaby to *m<sup>e</sup>lā'kā(h)*. Współcześni rabini również tłumaczą, że np. zabijanie w obronie własnej należy do pojęcia *m<sup>e</sup>lā'kā(h)* (czyli jest zakazane w szabat w myśl Wj 20, 10), natomiast bezmyślne zabijanie dla zabijania nie jest *m<sup>e</sup>lā'kā(h)* (czyli nie jest zakazane jako czynność wykonywana w szabat)<sup>44</sup>.

Widać gołym okiem, że takie postawienie sprawy pośrednio prowadzi do przyzwolenia na bezmyślne niszczenie w szabat. Dlatego wyjaśniając pojęcie *m<sup>e</sup>lā'kā(h)*, rabini dodają, że bezmyślne niszczenie nie jest zalecane jako forma obchodzenia szabatu. Tak naprawdę to samo pytanie zadawał faryzeuszom Jezus: „Czy wolno w szabat dobrze czynić, czy źle; życie ocalić czy zniszczyć?” (Łk 6, 9). Prawie każdy dzisiejszy rabin uznałby wypowiedź Jezusa za zgodną z głównym nurtem judaizmu<sup>45</sup>, podczas gdy w tamtych czasach była to sprawa sporna. Możemy więc poczynić pierwszą ważną obserwację: **uzdrawiając w szabat, Jezus postępował kontrowersyjnie, zwracając na siebie uwagę.**

<sup>42</sup> D. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 306.

<sup>43</sup> Np. Kpł 23, 7-8: Tysiąclatka zawiera tutaj tylko „żadnej pracy”, Biblia Poznańska mówi o „służebnej pracy”, Najnowszy przekład z kolei o „uciążliwej pracy”.

<sup>44</sup> M. RUCKI, *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, Wrocław 2014, s. 39.

<sup>45</sup> Celowo dodaję „prawie”, ponieważ tradycja żydowska utrzymuje, że w całej historii żadna decyzja Sanhedrynu nie została przyjęta jednogłośnie – zawsze znalazł się ktoś, kto miał inne zdanie na dany temat. Rabin B.L. Sherwin podkreśla, że „w teologii żydowskiej nie istnieje pojęcie centralnego autorytetu” oraz że „w wyznaczonych granicach istnieje wiele opcji teologicznych” (B.L. SHERWIN, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa 1995, s. 79–80).

### 3.2. Sposób uzdrowienia niewidomego

Uzdrowiając niewidomego, Jezus uczynił coś, co również musiało zwrócić na siebie uwagę żydów: „splunął na ziemię, uczynił błoto ze śliny i nałożył je na oczy niewidomego” (J 9, 6). Keener zwraca uwagę na to, że w szabat jest zabronione ugniatanie ciasta<sup>46</sup>, więc analogicznie zrobienie błota byłoby traktowane jako złamanie szabatu. Również w tzw. *Dokumencie Damasceńskim*<sup>47</sup> w zestawie zakazów czynności na szabat znajduje się wzmianka, że człowiek „nie powinien podnosić w swym mieszkaniu kamienia ani pyłu”<sup>48</sup>, natomiast rabini talmudyczni zakazywali w szabat zamiatania i nawet spryskiwania wodą podłogi (*Szabat* 95a)<sup>49</sup>. Z pewnością jednak nigdzie nie ma bezpośredniego zakazu uczynienia błota ze śliny i posmarowania tym błotem oczu niewidomego w szabat.

Widzimy zatem, że ściśle mówiąc, Jezus nie złamał szabatu poprzez świądome wykonanie zakazanej czynności, tylko „nie przestrzegał” go, co w najgorszym wypadku kwalifikowało Go do złożenia ofiary za grzech<sup>50</sup>. Łamanie bowiem szabatu (gr. λύω, hebr. פָּרַף) oznaczałoby możliwość skazania Jezusa na śmierć w myśl Lb 15, 30-36. Skoro w procesie Jezusa nie padło ani razu oskarżenie o złamanie szabatu, musimy przyjąć, że mimo wszystkich kontrowersji rabinicznych Jezus jednak szabatu nie złamał.

Natomiast „nieprzestrzeganie” (σάββατον οὐ τηρεῖ) mogło oznaczać jedną z dwóch rzeczy:

1) albo czynił to nieświadomie, co z żydowskiego punktu widzenia dawałoby możliwość złożenia ofiary za grzech i oczyszczenia,

2) albo przekroczył przykazanie rabiniczne (tradycję starszych), ale ściśle mówiąc, nie przekroczył przykazania Tory.

Pierwszy przypadek znajduje potwierdzenie w Talmudzie (*Szabat* 95a) oraz w pismach hebrajskich z II-I w. przed Chr. Na przykład *Dokument Damasceński* przewiduje karę za pomyłkową profanację szabatu w postaci nie śmierci, tylko umieszczenia człowieka pod nadzorem na czas nawet do 7 lat, po czym możliwy jest powrót do społeczności<sup>51</sup>.

Należy w tym miejscu przypomnieć o żydowskim sposobie pojmowania grzechu. Mianowicie, hebrajskie pojęcie grzechu (hebr. חַטָּאת) zawiera w sobie

<sup>46</sup> C.S. KEENER, dz. cyt., s. 207.

<sup>47</sup> Papirus z Qumran 4Q265, 10,14-12,6.

<sup>48</sup> 4Q265, 11,10-11. Cyt. za: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 201-203.

<sup>49</sup> W tej dyskusji ciekawostką jest propozycja, by człowiek pragnący spryskać podłogę (klepisko) w szabat, uczynił to pośrednio, biorąc miszkę pełną wody i ustawiając ją w różnych miejscach pokoju obmywał twarz i ręce, obficie rozchlapując wodę dookoła... Wówczas i szabat nie będzie złamany, i podłoga zostanie spryskana!

<sup>50</sup> Jak sugeruje traktat *Szabat* 95a, w przypadku nieświadomego zamiatania lub spryskiwania wodą klepiska.

<sup>51</sup> Papirus z Qumran 4Q265, 12,5-6.



takie znaczenia, jak ‘zabłądzić; odczuwać brak; nie osiągnąć; chybić’<sup>52</sup>. W ten sposób rozumiejąc grzech, Żydzi zupełnie inaczej odnosili się do wykroczeń popełnionych nieświadomie i do tych popełnionych świadomie i dobrowolnie. Tora przewiduje, że za grzech popełniony nieświadomie (lub pod przymusem, lub pod wpływem strachu i innych emocji<sup>53</sup>) można było złożyć ofiarę *aszam*, jeśli chodziło o jakiś występki (Kpł 5, 14-26), lub ofiarę *chattat* (przebłagalną, dosł. „za grzech”) w celu oczyszczenia z mimowolnie zaciągniętej nieczystości rytualnej (Kpł 5, 2-3). W rozumieniu rabinów odnotowanym w talmudycznym traktacie *Zewachim* 2a zarówno ofiary *chattat*, jak i *aszam* składa się za popełnione grzechy/przewinienia (על חטא).

I znowu, analizując dyskusje Jezusa z rabinami, musimy przyjąć, że „nieświadomy grzech” nie miał w tym przypadku miejsca. Jezus bowiem rzuca im wyzwanie: „Kto z was udowodni Mi grzech?” (J 8, 46), przy czym żaden rabin nie odważył się tego uczynić.

Wygląda zatem na to, że mamy do czynienia z drugim przypadkiem (przekroczenie przykazań rabinicznych, a nie Tory), który to przypadek dawał możliwość dyskusowania i wybronięcia się, w razie gdyby na podstawie Tory udało się wykazać, że takie zachowanie w szabat jest dopuszczalne. Kilka razy Jezus posłużył się tą możliwością, wykazując błędne rozumowanie rabiniczne dotyczące zrywania kłosów oraz uzdrawiania w szabat. Zgodnie ze zwyczajem odwoływał się do przykładów z Pisma św., wskazując na wydarzenie z życia króla Dawida (Mk 2, 25-26 – 2 Sm 21, 1-6), na pracę kapłanów w świątyni również w szabaty (Mt 12, 5 – Lb 28, 9) czy na spełnienie przykazania obrzezania wykonywanego również w szabat (J 7, 22-23 – Rdz 17, 10-12). Drugim spostrzeżeniem więc może być to, że **Jezus zachowywał Prawo, ale ignorował nauczanie rabinów**, stawiając siebie ponad nimi.

### 3.3. Kto może działać w szabat?

Tym razem jednak Jezus nie dyskutował z rabinami na ich poziomie, tylko postawił siebie w miejscu Pana Szabatu<sup>54</sup>. Wprawdzie Jan Ewangelista nie używa takiego określenia, jednak nawiązuje do niego w słowach Jezusa: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5, 17). W mentalności żydowskiej Bóg jest Panem wszechświata, który dał ludziom władzę nad Ziemią. Człowiek powinien przekształcać oblicze Ziemi według własnych potrzeb i możliwości, jak

<sup>52</sup> P. BRIKS, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Vocatio, Warszawa<sup>3</sup> 2000, s. 112.

<sup>53</sup> Przykładowo, Kpł 6, 7 pokazuje, że w przypadku grzechów popełnionych względem innych ludzi jest możliwe odpuszczenie każdego uczynku, nawet jeżeli winny uwikłał się w kłamstwa, fałszywe świadectwa i jeszcze gorsze grzechy niż pierwotny. Jest tu zachęta do oczyszczenia sumienia.

<sup>54</sup> Takie określenie pojawia się w Mt 12, 8, Mk 2, 28 oraz Łk 6, 5.

napisano: „Niebo jest niebem Pana, synom zaś ludzkim dał ziemię” (Ps 115, 16). Szabat natomiast jest dniem, w którym człowiek nie ma władzy nad rzeczami, jakby zwracając tę władzę Bogu. Wyrzekając się nawet takich czynności, jak zdmuchnięcie świec czy usunięcie świecznika ze stołu, żyd wyrzeka się wszelkiej władzy nad Stworzeniem, ponieważ jedynym Władcą wszystkiego jest Bóg.

Wyraz tym przekonaniom o ciągłej ponownie wykonywanej przez Boga pracy nad stwarzaniem świata dają obszerne fragmenty codziennej modlitwy żydów również w dzisiejszym judaizmie. Przed porannym odczytaniem *Szma Israel* pierwsze błogosławieństwo nosi nazwę „Ten, który stwarza światłość”. Zawarte w nim są m.in. słowa: „[Bóg] ciągle, codziennie odnawia stworzenie świata”, a komentarz stwierdza: „Dla żydowskiego widzenia świata nie do przyjęcia jest koncepcja «pierwotnego impulsu» [...], że Stwórca po stworzeniu świata i ustaleniu praw natury już nie wtrąca się do jego funkcjonowania. Odwrotnie, uważamy, że Bóg nieprzerwanie podtrzymuje istnienie wszechświata, i gdyby przestał to czynić, świat natychmiast obróciłby się wniwecz”<sup>55</sup>. W dalszej części tejże modlitwy wysławia się Boga, który jako „jeden czyni wielkie dzieła i stwarza coś nowego [...] i odnawia każdego dnia Dzieło Stworzenia”<sup>56</sup>.

Mówiąc o dziełach Bożych w wersecie 9, 2 Jezus używa greckiego wyrazu ἔργον oznaczającego m.in. ‘pracę’ (hebr. עֲבֹדָה); tego samego wyrazu używa w odniesieniu do siebie w wersecie następnym. Peszitta konsekwentnie w obu przypadkach podaje חֲבֵרָה. W przykazaniu o szabacie (Wj 20, 9; 34, 21 oraz Pwt 5, 13) pojawia się w tekście hebrajskim עֲבָדָה, które *Septuaginta* oddaje właśnie jako ἔργα. Podobnie w Kpł 23, 7-8 jest powiedziane „nie będziecie w tym dniu wykonywać żadnej pracy” (כִּלְ-מְלָאכָתָ עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ), wg *Septuaginty* πᾶν ἔργον λατρευτὸν οὐ ποιήσετε. Jezus więc ma zamiar zadziałać nie jako żyd, który wykonuje pracę zabronioną w szabat, i nawet nie jako żydowski król, kapłan lub prorok, który ma pozycję uprzywilejowaną i wyjątkowo ma prawo do działania w szabat – Jezus ma zamiar wykonać pracę stwórczą *m<sup>e</sup>le 'ket 'ābōdā(h)* jako Bóg *m<sup>e</sup>le 'ket 'ābōdā(h)*.

W pewnym sensie aluzję do tego rozumowania możemy znaleźć w wersecie J 9, 4: „Potrzeba nam pełnić dzieła Tego, który Mnie posłał, dopóki jest dzień”. Większość tekstów biblijnych zawiera oprócz sensu dosłownego (często wieloznacznego już w zamyśle Autora) również znaczenie przenośne. Mimo że w sposób prawie bezdyskusyjny możemy przyjąć, iż słowo „dzień” jest w tym miejscu użyte przez Jezusa w sensie przenośnym, warto przyjrzeć się jego znaczeniu dosłownemu. Uprawia nas do tego Katechizm, który przypomina nam słowa św. Tomasza z Akwinu: „Wszystkie rodzaje sensu Pisma Świętego powinny opierać się na sensie dosłownym”<sup>57</sup>.

Biorąc zatem słowa Pana Jezusa dosłownie, musimy uwzględnić, że „tego dnia, w którym Jezus uczynił błoto i otworzył mu oczy, był szabat” (J 9, 14).

<sup>55</sup> *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem–Moskwa 1993, s. 66.

<sup>56</sup> Tamże, s. 68.

<sup>57</sup> KKK, 116.



Działając „tego dnia”, „dopóki jest dzień”, czyli jeszcze przed zachodem słońca, Jezus jednoznacznie wskazuje na tożsamość Tego, który Go posłał – Stwórcy, któremu żydzi przywracają pełną kontrolę nad światem w każdy szabat, zrzekając się jakiegokolwiek pracy noszącej cechy stwórcze. I w dodatku działając w sposób prowokujący (bierze proch ziemi, ugniata z niego błoto i stwarza niewidomemu wzrok), „otwiera niewidomemu oczy” wobec żydów, którzy prawdopodobnie już wtedy w codziennej modlitwie powtarzali formułę „Błogosławiony jesteś Boże, który otwierasz oczy niewidomym”, a z pewnością znali wiele tekstów biblijnych i pozabiblijnych przypisujących tę czynność wyłącznie Bogu.

Podsumowując, możemy zauważyć, że Jezus zachowuje się jak Bóg, który ma prawo działać w szabat, kiedy zwykły żyd nie może nic robić.

#### 4. Usunięcie z synagogi

„Żydzi bowiem już postanowili, że gdy ktoś uzna Jezusa za Mesjasza, zostanie wyłączony z synagogi” (J 9, 22). Wyraz ἀποσυνάγωγος pojawia się w Nowym Testamencie trzy razy, zawsze w Ewangelii Jana (9, 22; 12, 42; 16, 2), i oznacza ‘wykluczenie z synagogi’<sup>58</sup>. Biorąc pod uwagę, że συναγωγή oznacza ogólnie zgromadzenie narodu wybranego, warto przyjrzeć się kilku stopniom takiej „ekskomuniki”, występującym w praktyce judaizmu.

Stern wymienia trzy stopnie: *n’zifa* (nagana), po której żyd nadal uczestniczy w życiu wspólnoty, *niddui* (wyrzucenie, odrzucenie), po którym zawieszają się go w prawach członka kahału na 30 dni, oraz *cherem* (klątwa), po której traktuje się żyda jak umarłego<sup>59</sup>. Inne stronnictwa żydowskie miały bardziej zróżnicowany system karania: *Dokument Damasceński* podaje jako kary za rozmaite przewinienia „odsunięcie” na 5, 10, 30 dni oraz na rok<sup>60</sup>, a w innym miejscu na 60 dni<sup>61</sup> i na zawsze („wyjdzie i nie powróci”)<sup>62</sup>, a także na 6 i 20 dni<sup>63</sup>. *Reguła zrzeszenia* uznawana za kodeks norm prawnych społeczności eseneńskiej z I w. przed Chr. wspomina o karze usunięcia na 2 lata<sup>64</sup>.

Interesujące jest wykorzystanie pojęć „odesłany ze zgromadzenia” i „wycięty z obozu” w starożytnym tekście nazwanym *Reguła Dokumentu Damasceńskiego*<sup>65</sup>. Wydaje się, że to drugie oznacza karę śmierci w czasie Sądu Ostatecznego, „gdy objawi się chwała Boża Izraelowi”. W Biblii wyraz „wycięcie” (hebr. פָּרַח) występuje często w sensie kary śmierci, choć w polskich tłuma-

<sup>58</sup> R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI, dz. cyt., s. 443.

<sup>59</sup> D. STERN, dz. cyt., s. 306.

<sup>60</sup> 4Q266, 18,4; za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 218.

<sup>61</sup> 4Q268, 12,1; za: tamże, s. 222.

<sup>62</sup> 4Q268, 12,5; cyt. za: tamże, s. 222.

<sup>63</sup> 4Q269, 13,5-6; cyt. za: tamże, s. 225.

<sup>64</sup> Papirus 1QS, 9,2; za: tamże, s. 34.

<sup>65</sup> Papirus 4Q265, 20,3 oraz 20,26; za: tamże, s. 208–209.

zeniach zazwyczaj pojawia się „wyłączony, wykluczony”. Jednak jest wiele miejsc w Piśmie św., gdzie takie rozumienie nie jest możliwe. Przykładowo, w Wj 31, 14 takie tłumaczenie wygląda niedorzecznie: „Przeto zachowujcie szabat, który winien być dla was świętością. I ktokolwiek by go znieważył, będzie ukarany śmiercią (מוֹת יוֹמָת), i każdy, kto by wykonywał pracę w tym dniu, będzie wykluczony (וְנִכְרְתָהּ) ze swojego ludu”. Jak i po co wykluczać z ludu kogoś, kto został ukarany śmiercią, dosł. „śmiercią umarł”? Podobnie w Kpł 20, 2-3: „Miejscowa ludność ukamieniuje go. Ja sam zwrócę oblicze moje przeciwko takiemu człowiekowi i wyłączę (וְהִכְרַתִּי) go spośród jego ludu”. Jeśli owo „wyłączenie” oznacza coś innego niż śmierć, wypowiedzi tego typu tracą sens. Ewidentnie jednak „wycięcie” oznacza karę śmierci również w *Regule Dokumentu Damasceńskiego*, gdzie Autor nawiązując do śmierci Żydów w czasie 40-letniej tułaczki na pustyni, mówi: „zostali wycięci ich mężczyźni na pustyni”<sup>66</sup>. Traktat talmudyczny *Sanhedrin* 45b wspomina, że bałwochwalstwo jest karane poprzez ukamienowanie i zawieszenie zwłok bałwochwalcy na palu; rabbi Akiba<sup>67</sup> wyrażał na ten temat opinię, iż bałwochwalstwo kwalifikuje do dwukrotnego „wycięcia” żyda (וְנִכְרְתָהּ וְכִי שְׁלִשָּׁה עוֹלָמִים) – w tym świecie oraz w przyszłym (*Sanhedrin* 64b).

Jednak, jak już wcześniej zauważono, kara śmierci raczej nie była wykonywana (być może z powodu narzuconych przez Rzymian ograniczeń<sup>68</sup>), ale ekskomunikowany żyd był wyrzucany ze społeczności, traktowany przez innych jako zmarły<sup>69</sup>. Czy jednak taka kara ekskomuniki groziła niewidomemu, który odzyskał wzrok?

Pobieżne przeczytanie analizowanego tekstu może stwarzać wrażenie, że tak. Czytamy bowiem, że faryzeusze „dali mu taką odpowiedź: «Cały urodziłeś się w grzechach, a śmiesz nas pouczać?» I precz go wyrzucili” (J 9, 34). Z filologicznego punktu widzenia nie można wykluczyć, że tego człowieka wyłączyli z synagogi, gdyż ten sam wyraz ἐκβάλλω został użyty w 3 J 1, 10 („wyklucza ich z Kościoła”). Jednak czytając dalej Ewangelię Jana, możemy zauważyć, że po „wyrzuceniu” uzdrowionego niewidomego Jezus spotkał go i rozmawiał z nim w miejscu, gdzie byli obecni faryzeusze – i to faryzeusze dokładnie obeznani z całą sprawą uzdrowienia (J 9, 35-40).

Wprawdzie Prawo Mojżeszowe nie wykluczało niewidomych ze społeczności Izraela, jedynie zabraniając niewidomym potomkom Aarona uczestniczenia

<sup>66</sup> 4Q265 3,6-7; cyt. za: tamże, s. 195.

<sup>67</sup> Rabbi Akiba ben Josef był jednym z największych autorytetów rabinicznych II w. po Chr., mimo że popełnił fatalny błąd, uznając Szymona bar Kochbę za Mesjasza. Zginął śmiercią męczeńską w 135 r.

<sup>68</sup> Mając pewną swobodę rozsądzania własnych sporów, Żydzi nie mogli stosować kary śmierci: „Pilate więc rzekł do nich: Weźcie Go wy i osądźcie według swojego prawa. Odpowiedzieli mu Żydzi: Nam nie wolno nikogo zabić” (J 18, 31).

<sup>69</sup> Albo, używając Mateuszowego sformułowania, „jak poganin i celnik” (Mt 18, 17) – czyli całkowicie wyalienowany i pogardzany.

w kulcie ofiarniczym (Kpł 21, 17-21), ale niewidomy żyd nie był pełnoprawnym członkiem synagogi. Zakładano bowiem, że z jednej strony nie może on czytać nakazów Tory, a z drugiej, że może przypadkowo dotknąć rzeczy nieczystych i przez to bezwiednie się skałać – a kwestie czystości rytualnej były dla żydów bardzo istotne, jeśli nie najważniejsze. Księgi znalezione w Qumran ukazują bardzo radykalne podejście do niewidomych: *Reguła Dokumentu Damasceńskiego* odmawia im dostępu do zgromadzenia<sup>70</sup>, a *Zwój Świątynny*, mówiąc o Jerozolimie, zastrzega, że „żaden niewidomy człowiek (אִישׁ עוֹר) nie wejdzie do niego [miasta] przez wszystkie swoje dni”<sup>71</sup>.

Podobne poglądy można znaleźć również w środowisku szkoły faryzejskiej. Na przykład rabbi Jehuda ben Tema uważał, że nawet jednooki człowiek nie może wchodzić na teren Świątyni (*Sanhedrin* 4b). Rabbi Aha ben Jaakow twierdził, że niewidomy nie może recytować paschalnej Hagady opowiadającej o wyjściu z Egiptu. Miszna w traktacie *Menachot* 93a zrównuje niewidomego żyda z poganinem i niewolnikiem, utrzymując, że niewidomy nie może położyć rąk na ofiarę przebłagalną. Co prawda niektórzy z rabinów talmudycznych byli niewidomi, np. rabbi Josef (*Joma* 53a-b) czy rabbi Szeszet (*Bawa Basra* 25a), jednak w środowisku tym podnosiły się też głosy, że niewidomych nie obowiązują przykazania. Twierdził tak np. rabbi Jehuda (*Bawa Kama* 87a), z którym, oczywiście, nie zgadzał się rabbi Josef, który utracił wzrok w wyniku ciężkiej choroby (*Szabat* 109a).

Z tego powodu niewidomy od urodzenia niewiele miał do stracenia – nie był w pełni członkiem synagogi i nie mógł w pełni uczestniczyć w kulcie ofiarniczym. Kiedy natomiast Jezus otworzył mu oczy, został wykluczony z synagogi za to, że nie uznał Jezusa za grzesznika.

## 5. Paradoks do rozwiązania

Analizując sytuację uzdrowienia osoby niewidomej od urodzenia w szabat poprzez nałożenie na jego oczy błota zrobionego z prochu ziemi i śliny, możemy zauważyć, że Pan Jezus postawił rabinów w sytuacji absolutnie bez wyjścia: wykazał im jednoznacznie, że jest Bogiem, pozostawiając jedynie możliwość uznania tego faktu lub odrzucenia go. Z jednej strony uczynił coś, co zgodnie z wyznaniem wiary żydowskiej tylko Bóg może uczynić (Bóg, który otwiera oczy niewidomym), a z drugiej zrobił to w szabat, kiedy tylko Bóg może działać, a żydom nie wolno wykonywać żadnej pracy stwórczej. Wobec ewidentnego faktu „stworzenia” wzroku w szabat odrzucenie Jezusa oznacza odrzucenie Boga, który stworzył oczy i który panuje nad światem w szabat, kiedy żydzi rezygnują ze swojej władzy.

<sup>70</sup> Papirus 4Q265, 17,1-9; cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 216.

<sup>71</sup> Papirus 11Q19, 45,12-13; tekst hebrajski z II/I w. przed Chr., cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 420.

Nic więc dziwnego, że nie chcąc uznać Jezusa za Boga, rabini zakwestionowali najpierw osobę niewidomego (czy to jest ten człowiek?), a potem cud (czy był on naprawdę niewidomy?), a potem prawowierność uzdrowionego (tyś się w grzechach urodził). Z ich punktu widzenia sprawa cudu nie została udowodniona, mogli więc spokojnie odrzucić Jezusa.

Niewidomy natomiast, który doświadczył uzdrowienia, nie potrzebował żadnych dywagacji teologicznych. Będąc niewidomym, uważany był za osobę niezdolną do nauczania się i do pełnienia woli Boga, i w dodatku potencjalnie nieczystą. Teraz, gdy odzyskał wzrok, mógł być uznany za pełnoprawnego członka synagogi tylko pod warunkiem uznania za grzesznika Jezusa, który stworzył mu oczy w szabat. Decyzja uzdrowionego była prosta: nie obawiając się restrykcji ze strony faryzeuszów, mógł swobodnie wyznać wiarę, że Jezus jest Mesjaszem, i nawet oddać Mu pokłon (J 9, 38).

I chociaż samo z siebie oddanie pokłonu nie oznacza, że uznał on Jezusa za Boga, to jednak w kontekście „otwarcia oczu” w dniu szabat możemy przyjąć, że dokładnie to miało miejsce. Bo zwykła logika podpowiada: „Czyż zły duch może otworzyć oczy niewidomych?” (μη δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξαι;) (J 10, 21), a codziennie recytowane do dziś błogosławieństwo poranne przypomina, że Bóg jest tym, który działa w szabat i otwiera oczy niewidomym.

## 6. Podsumowanie

Nie sposób zatem utrzymać tezę, jakoby Jezus nie uważał siebie za Boga. Gdyby bowiem uzdrawiał mocą modlitwy, jedynie prosząc Boga o pomoc, jak to czynili inni charyzmatyczni rabini w tamtych czasach i prorocy w czasach Starego Testamentu, wybrałby inny dzień i/lub inny sposób otwarcia oczu niewidomemu. Czyniąc to w szabat, w dodatku korzystając z prochu ziemi, zmusza każdego żydowskiego odbiorcę do zastanowienia się, **kto ma prawo** tak postępować i jednocześnie ma **moc** uczynić to skutecznie.

W tych okolicznościach nasuwa się oczywisty wniosek, że Jezus zachowuje się nie jak zwykły pobożny rabin żydowski, tylko jak Bóg – Stwórca i Prawodawca, a dokonany cud, który z definicji mógłby uczynić tylko Bóg, potwierdza, że Jezus ma rację. Gdyby był samozwańcem, grzesznikiem lub opętanym, lub nawet zwykłym prorokiem, po prostu nie miałby mocy uczynienia takiego cudu.

**Słowa kluczowe:** judaizm, Talmud, otwieranie oczu, szabat

## Healing the Blind: A Double Proof that Jesus is God

### Summary

In the paper, a Jewish perspective of the John's story about healing the blind is presented. The range of Jewish documents and prayers connected with healing the blinds is discussed. The context of healing on Sabbath is provided, emphasizing that Jesus "had created" new eyes for the man born blind. The passages from Qumran and Talmud were analyzed to compare the forbidden activities with what Jesus had performed. In the final section, the context of exclusion of the healed blind man from synagogue is shown, too.

**Keywords:** Judaism, Talmud, healing the blind, Sabbath

### Bibliografia

- BERGMEIER R., *Beobachtungen zu 4Q521 f 2, II, 1-13*, „Zeitung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” (1995), nr 45.
- BRIKS P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa<sup>3</sup> 2000.
- BUKSBAZEN V., *Ewangelia zawarta w świętach Izraela*, Warszawa 2005.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994.
- KEENER C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
- KOEHLER L. i in., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008.
- Mahzor Abodat Israel: Prayers for the Day of Atonement*, New York 1931.
- MUCHOWSKI P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996.
- Nowy Testament. Ekumeniczny Przekład Przyjaciół*, Warszawa 2012.
- Pismo Święte Nowego Testamentu*, tłum. ks. prof. dr S. KOWALSKI, Warszawa 1988.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań<sup>3</sup> 1992.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.
- POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- POPOWSKI R., WOJCIECHOWSKI M. (tłum.), *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1993.
- PUECH É., *Une Apocalypse Messianique (4Q521)*, „Revue de Qumran” (1992), nr 15.
- RUCKI M., *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, Wrocław 2014.
- SHERWIN B.L., *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa 1995.
- Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem–Moskwa 1993.

*Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem 1995.

STERN D., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004.

*The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, ed. J.H. CHARLESWORTH, t. 3, Tübingen 2006.

WOLD B., *Agents of Resurrection in 4Q521, 4QPseudo-Ezekiel, and the Saying Source Q*, „Judaism in Antiquity Seminar”, Durham University, November 12, 2010.

*Библия*, «Жизнь с Богом», Брюссель 1989.

הברית החדשה, ירושלים 2003.

ספרי הברית החדשה, ירושלים 1976.

Strony internetowe:

EISENBERG D., *The Mandate to Heal*, <http://www.aish.com/ci/be/48881967.html> [dostęp: 10.09.2014].

EISENBERG D., *The Role of a Physician in Jewish Law*, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/drrole.html> [dostęp: 10.09.2014].

*Habrit Hakhdashah/Haderekh (HHH)* <https://www.biblegateway.com/versions/Habrit-Hakhdashah-Haderekh/#booklist> [dostęp: 15.09.2014].

*Pesitta* <http://www.peshitta.org/> [dostęp: 15.09.2014].

ROSENBLATT Sh., *Doctor of Doctors*, <http://www.aish.com/tp/b/st/48932322.html> [dostęp: 10.09.2014].

Ks. RYSZARD ZAWADZKI

## CYPR – WYSPA EWANGELICZNEJ SIEJBY POPRZEZ WIEKI (CZĘŚĆ I)

Skąpany w śródziemnomorskim słońcu, już przez starożytnych poetów nazywany „pachnącym”<sup>1</sup> dla bujnego świata flory<sup>2</sup> z obfitością kwiatów i owoców, Cypr to fenomen pełen paradoksów. Choć, jako wyspa, zewsząd oblewany jest przejrzystymi wodami Morza Śródziemnego, to zarazem jedni łączą go z Azją<sup>3</sup>, inni uznają za część Europy, jeszcze inni z kolei włączają go do Bliskiego Wschodu<sup>4</sup>. Już te najbardziej podstawowe trudności z geograficznym przyporządkowaniem Cypru wskazują na niezwykle złożony charakter problematyki

---

<sup>1</sup> E. DĄBROWSKI, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa<sup>2</sup> 1953, s. 111. Ta cecha wyspy współcześnie przejawia się szczególnie sugestywnie podczas organizowanego na Cyprze corocznie w miesiącu maju Festiwalu Kwiatów – *Anthestiria* (od gr. τὸ ἄνθος – kwiat; ἀνθέω – kwitnąć, rozkwitać). Wywodzi się on z celebrowanych w starożytnych Atenach uroczystych obchodów ku czci Dionizosa, boga wina i urodzaju. Na Cyprze jest to święto na cześć wiosny i budzącej się do życia przyrody.

<sup>2</sup> Na Cyprze występuje ponad 2 tys. gatunków roślin, z których ponad 180 to gatunki endemiczne (występujące wyłącznie tutaj). W kontekście tego przyrodniczego bogactwa nie sposób nie wspomnieć o „królu cyprijskich drzew” – cyprysie, wywodzącym swą nazwę właśnie od nazwy wyspy. Jego niezanikająca przez cały rok soczysta zieleń uczyniła cyprys symbolem wiecznie trwającego życia (jest on także symbolem mądrości) i nadała mu łacińską nazwę *cupressus sempervirens* – „cyprys wiecznie zielony” (w LXX występuje jako κισπάρισσος – np. Pnp 1, 17). Drzewo to potrafi wyrosnąć na wysokość do 25–30 m i swe długowieczne życie przedłużyć nawet do 2000 lat – B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2004, s. 88–91.

<sup>3</sup> H. LANGKAMMER, „Cypr”, [w:] *Encyklopedia Katolicka* (dalej: EK) III (Lublin 1985), s. 686–687, 686.

<sup>4</sup> Za swoiste *curiosum* można uznać, że tak monumentalne dzieło (i pomnik wiedzy ogólnej) jak *Encyclopaedia Britannica* reprezentuje wszystkie trzy wymienione opinie jednocześnie, gdy w treści swych opracowań hasła „Azja”, „Bliski Wschód” oraz „Europa” za każdym razem wymienia Cypr jako przynależący do omawianego obszaru.



związanej z jego historią i kulturą. Burzliwy i niezwykle urozmaicony przebieg tej pierwszej wpłynął na bogactwo i różnorodność tej drugiej. W efekcie jawią się one niczym kompleks nakładających się na siebie, a zarazem wzajemnie się przenikających warstw, które z kolei, wzięte same w sobie, przypominają dodatkowo wzorzyste, wielobarwne mozaiki.

Z tego przeobfitego dziedzictwa cywilizacyjnego Cypru pragniemy poniżej wybrać jedynie nieliczne, choć znaczące elementy, dokonując w ten sposób jednego z bardzo wielu możliwych przekrojów przez niektóre ze wspomnianych wyżej „warstw” historyczno-kulturowych. Jaki przy tym towarzyszy nam specyficzny cel? Na podstawie ogólnie ujętych dziejów Cypru chcemy ukazać wątek chrześcijański, który się przez nie przewija; wątek ten jawi się jako niezwykle wyrazisty i doniosły, a zarazem – wraz ze swym pojawieniem się – dzieje te kształtujący i określający ich wewnętrzną dynamikę. Dążymy zatem do syntetycznego zarysowania obrazu Cypru jako wyspy wielkiej, ewangelicznej siejby, zainicjowanej już u progu czasów apostoelskich i następnie kontynuowanej poprzez kolejne stulecia aż do współczesności.

Szkic nasz zaczniemy, tytułem wstępu, od zobrazowania cypryjskiego podglebia chrześcijaństwa, czyli podłoża kulturowego, na jakie padły pierwsze ziarna Dobrej Nowiny oraz tego etapu dziejów wyspy, który poprzedził jej chrystianizację.

## 1. Gleba pod zasiew

Początków cywilizacji na Cyprze, trzeciej co do wielkości po Sycylii i Sardynii, najdalej na wschód wysuniętej wyspie Morza Śródziemnego, doszukiwać się trzeba w głębokiej starożytności. Efektem prac wykopaliskowych, prowadzonych tutaj od połowy XIX w., są relikty osadnictwa już z epoki neolitu (przełom IV i III tysiąclecia przed Chrystusem). Co więcej, pochodząca z tego okresu kolorowa ceramika i figurki żeńskich bóstw wegetacyjnych wskazują na tak wczesne, ożywione kontakty utrzymywane przez Cypr z Syrią oraz Anatolią<sup>5</sup>, Egiptem, Kretą, a także Mykenami<sup>6</sup>. Czynnikiem ułatwiającym podobne powiązania było bezsprzecznie położenie wyspy, oddalonej w najbliższym miejscu jedynie o mniej więcej 65 km od południowych krawędzi Azji Mniejszej i ok. 93 km od wybrzeża Syrii.

---

<sup>5</sup> Powstała już w starożytności nazwa „Anatolia” wywodzi się od greckiego słowa *ἀνατολή* („wschód” lub „wschodzenie”) i obejmuje, jako termin geograficzno-historyczny, azjatycką część współczesnej Turcji, historycznie określaną także jako Azja Mniejsza. Niezwykle erudycyjnie i wyczerpująco problematykę dotyczącą Anatolii traktują R.L. GORNY, G. McMAHON, „Anatolia”, [w:] *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. FREEDMAN), New York 1992, I, s. 228–240 (dalej: *ABD*).

<sup>6</sup> H. LANGKAMMER, „Cypr”, s. 686.



Nazwa hebrajska Cypru, używana w starożytności i zaświadczona w Starym Testamencie, brzmi *Kittim* (כִּיִּים albo כִּיִּים)<sup>7</sup> i wywodzi się przypuszczalnie od miasta Kition<sup>8</sup> (rzymskie *Citium*), położonego na południowo-wschodnim wybrzeżu wyspy i skolonizowanego przez Fenicjan. Prawdopodobnie równoległe do tej nazwy stosowano, także występującą w Biblii Hebrajskiej, nazwę *Elisza* (אֱלִישָׁא)<sup>9</sup>, która utożsamiana jest przez badaczy z podobnie brzmiącą nazwą *Alasia* (czasem także *Asy*), pojawiającą się dość często w różnojęzycznych tekstach pochodzących ze starożytnego Bliskiego Wschodu<sup>10</sup>.

Wspomniane teksty, poczynając od najstarszych, zapisanych na tabliczkach z Alalach (XVIII w. przed Chr.) oraz z Mari (XVII w. przed Chr.), nader często zawierają wzmianki o wydobywanej na wyspie miedzi. Także pochodzące z XIV w. przed Chr. dokumenty z Tell el-Amarna, zawierające korespondencję między egipskim faraonem Echnatonem (Amenhotep IV) i królem kraju o nazwie *Alasia*, nawiązują do pozyskiwanej tam miedzi. Metal ten, ze względu na jego bogate złoża kryjące się w łańcuchach górskich na północy (Góry Kyreńskie – wys. do 1024 m n.p.m.) i na południu wyspy (góry Troodos – wys. do 1952 m n.p.m.), był od najdawniejszych czasów tak bardzo kojarzony z Cyprzem, że jego nazwę (gr. κύπρος, łac. *cuprum*, *aes Cyprium*) utożsamiono z grecką nazwą wyspy (Κύπρος).

Kulturowe wpływy greckie pojawiły się na Cyprze wraz z kolonistami z Hellady (Achajami), którzy dotarli tu w okresie następującym po zdobyciu Troi<sup>11</sup>. I chociaż wyspa była terenem dominacji politycznej najpierw Fenicjan (od ok. XV w. przed Chr.), a potem Asyryjczyków (VIII–VII w.) i Persów

<sup>7</sup> Rdz 10, 4; Lb 24, 24; 1 Krn 1, 7; 1 Mch 1, 1; Iz 23, 1.12; Jr 2, 10.

<sup>8</sup> Z etymologią tą harmonizuje znana tutaj, oparta na Rdz 10, 1-5, legenda o prawnuku Noego, który wznosił to położone nad morzem miasto, a miał na imię właśnie *Kittim* (tekst biblijny stosuje tutaj rodzaj personifikacji, utożsamiając kraj z osobą – por. przyp. 9). Legenda ta, bardzo żywa wśród miejscowej ludności, stanowi jedną z inspiracji dla szczególnie hucznych w dziś niemal 100-tysięcznej Larnace (nazwa „Larnaka” wywodzi się od greckiego pojęcia *λάβραξ*, *λάβρακος* i oznacza „sarkofagi, ossuaria”, ze względu na to, że po dawnym Kition pozostały tu głównie nekropolie z larnakami), na terenie której leżał starożytny Kition, obchodów „Święta Potopu” (*Kataklysmos*).

Inna legenda, związana z kolei z Nowym Testamentem, głosi, że pierwszym biskupem Kition miał być Łazarz z Betanii, brat Marty i Marii, przyjaciel Jezusa. Według tej legendy po wskrzeszeniu go przez Jezusa (J 11) Łazarz stał się chrześcijaninem i przybył na Cypr, gdzie został biskupem. Obok Łazarza, któremu w mieście dedykowano przepiękny kościół, inną znaną postacią stąd się wywodzącą jest Zenon z Kition (ok. 336 – ok. 264 przed Chr.), filozof, założyciel ateńskiej szkoły stoickiej – zob. W. TATARIEWICZ, *Historia filozofii*, Warszawa<sup>11</sup> 1988, I, s. 128–138; P. ZRALEK, *Cypr*, Gliwice 2014, s. 80–88.

<sup>9</sup> Rdz 10, 4; 1 Krn 1, 7; Ez 27, 7. Pierwsze dwa teksty tworzą tzw. *tablicę narodów*, ujmującą poszczególne kraje osobowo, w formie genealogii synów Noego.

<sup>10</sup> J. McRAY, „Cyprus”, *ABD*, I, s. 1228–1230, 1228; por. H. LANGKAMMER, „Cypr”, s. 686.

<sup>11</sup> Por. E. VOEGELIN, *Świat polis*, tłum. M.J. CZARNECKI, Warszawa 2013, s. 129–133.

(VI–IV w.), to jednak zarówno w religii, jak i w sztuce coraz większą rolę odgrywało z biegiem czasu oddziaływanie greckie, niepomiaralnie wzmocnione i ostatecznie utrwalone za czasów Aleksandra Wielkiego i w okresie hellenistycznym (332<sup>12</sup> – ok. 50 przed Chr.). To ono właśnie, w początkowym okresie zwłaszcza w postaci kultury mykeńskiej, doprowadziło do przyobleczenia w grecką szatę nawet dawnych, fenickich ośrodków kultu, jak np. kult bogini Asztarte<sup>13</sup> w Pafos, gdzie uroczyste obchodzono doroczne święto jej radosnych zaślubin z młodzieńcem pasterzem Adoniszem oraz bolesnej rozłąki już w dniu następnym<sup>14</sup>.

Greccy koloniści szybko zidentyfikowali fenicką Asztarte ze swą Afrodytą<sup>15</sup> oraz przejęli cały ceremoniał ku jej czci, nadając mu zarazem nowy, własny charakter. Nazwali Afrodytę „cypryjską panią”<sup>16</sup>, a swą mitologię ubogacili o opowiadania lokalizujące miejsce jej narodzin z morskiej piany w pobliżu wyspy<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> W tym właśnie roku Aleksander zdobywa, po kilkumiesięcznym oblężeniu, Tyr – jedyne fenickie miasto, które nie otworzyło swych bram nadciągającym Macedończykom (może dlatego, że ok. 250 lat wcześniej wojska wielkiego króla Nabuchodonozora spędziły pod miastem aż 13 lat i mimo to nie były w stanie go zdobyć). Warto wspomnieć, że w ataku na mocno ufortyfikowane, położone na wyspie (oddalonej niemal kilometr od lądu) miasto wojska Aleksandra wspomagała, wśród innych sojuszników, także flota cypryjska.

<sup>13</sup> Czczona na całym starożytnym Bliskim Wschodzie bogini miłości i płodności (w transkrypcji greckiej: Ἀστάρτη – Astarte), odpowiednik asyryjskiej bogini Ishtar. W Biblii występuje jako synonim bóstw kananejskich (Sdz 2, 13; 10, 6; 1 Sm 7, 3,4; 12, 10; 31, 10; 1 Krl 11, 5,33; 2 Krl 23, 13), często w połączeniu z Baalem, odpowiadającym jej męskim pierwiastkiem boskim. Jej imię (אֲשֶׁרַת) nierzadko jest zastępowane imieniem Aszera (אֲשֶׁרָה), noszonym przez inne żeńskie bóstwo (również czczone przez Fenicjan, a także w Ugarit) o podobnym charakterze (zob. np. Sdz 3, 7; 2 Krl 23, 4). Od imienia tej ostatniej bogini pochodzi biblijny termin „aszera”, oznaczający święty pal ją symbolizujący (zob. np. Wj 34, 13).

<sup>14</sup> E. DĄBROWSKI, *Dzieje*, s. 112 wskazuje na źródła odnośnych opisów u Strabona (*Geogr.* 14,6,3) oraz Tacyta (*Hist.* 2,3).

<sup>15</sup> Jej imię wywodzi się od greckiego rzeczownika ἀφρός – „piana (morska)”.

<sup>16</sup> Afrodyta stała się patronką Cypru i od niego wzięła jedno ze swych pobocznych imion Cypryda (Kipryda – Κύπριδα albo Kiprys – Κύπρις), występujące już u Homera (np. *Iliada* 5,330.422.458.760.883), podobnie jak otrzymała także przydomek Kitera (właściwie Kytéria – Κυθήρεια, użyty przez Homera np. w *Odysei* 8,288; 18,193) jako władczyni wyspy Kytery, leżącej na południe od Peloponezu, gdzie znajdował się inny ośrodek jej kultu. Skoro Homer, dla wyrażenia jej piękna i powabu, wielokrotnie nazywa ją „złotą Afrodytą” (χρυσή Ἀφροδίτη – np. *Odyseja* 4,14; 8,337.342; 17,37; 19,54), najwyraźniej odzwierciedla tylko utrwaloną już wcześniej – być może także na Cyprze – tradycję takiego określenia. Jako patronka wyspy, *złota bogini* miała swoją świątynię także na szczycie najwyższej na Cyprze góry Olimpos (1952 m n.p.m.) w łańcuchu górskim Troodos. Właśnie za sprawą Afrodyty i wiążących ją z tą urokliwą ziemią mitów Cypr do dziś nazywany bywa „wyspą miłości”.

<sup>17</sup> Lokalna tradycja cypryjska wskazuje jako miejsce narodzenia się Afrodyty z piany morskiej i jej wyłonienia się w wielkiej muszli (por. obraz S. Botticellego *Narodziny Wenus* (ok. 1485), przedstawiający boginię dopływającą w muszli do brzegu) cypel zwany dziś Pe-

Owa modyfikacja kultu, trafiwszy na podatny grunt, musiała szybko przyjąć się wśród miejscowej ludności, skoro już Homer przypisuje Afrodycie „okręg święty i ołtarz dymiący kadzidłem” w Pafos<sup>18</sup>. Ten „poeta nad poetami” lirycznie odmalowuje także narodziny Afrodyty, bogini miłości, a zarazem ideału kobiecej urody<sup>19</sup>, w sugestywnym hymnie jej dedykowanym (tłum. J. Danielewicz):

*Pieśń o pięknej, czcigodnej wzniosę Afrodycie  
W złotym wieńcu, co Cypru morskiego gradami  
Włada, dokąd ją Zefir wilgotnym powiewem  
Przeniósł poprzez huczące falami głębiny  
W lekkiej pianie<sup>20</sup>.*

Według śladów, jakie znajdujemy w przekazach mitycznych, swej boskiej patronce Cypr ma zaiste wiele do zawdzięczenia, skoro to jej właśnie darem są rosnące na wyspie drzewa granatu, których owoc, ze swą symboliką dotyczącą sfery ziemi i podziemia, należy do atrybutów bogini jako pani życia i śmierci, na Cyprze noszącej z tego względu przydomek Ariadne. Ona też

---

*tra tou Romiou* („Skala Romiosa”). Postać występująca w przytoczonej nazwie to według jednej interpretacji legendarny, bizantyjski bohater ludowy Digenis Akritas zwany Romiossem, który niegdyś miał jakoby unieszkodliwić flotę arabskich najeźdźców. Według innej interpretacji Romios to ogólne określenie przedstawicieli kultury zachodniej (Rzymian), ujętych w formie symboliczno-mitycznej. Współcześnie coraz częściej obok nazwy „Skala Romiosa” używana bywa także nazwa „Skala Afrodyty”.

<sup>18</sup> Homerowa opowieść maluje poetycki obraz przybycia Afrodyty do Pafos i w tym kontekście wspomina o jej świątym okręgu i ołtarzu (*Odyseja*, 8,362–366): „[...] szczodra w uśmiechach Afrodyta przybyła na Cypr, do Pafos, gdzie ma okręg święty i ołtarz dymiący kadzidłem. Tam ją Charyty wykapały i namaściły niebiańską oliwą, która lśni na bogach wiecznie żyjących, i odziały ją w szaty rozkoszne, cud dla oczu” (Homer, *Odyseja*, tłum. J. PARANDOWSKI, Warszawa 1959, s. 154).

<sup>19</sup> Utożsamiana przez Rzymian z Wenus (Wenerą), Afrodyta silnie przemawiała do wyobraźni starożytnych. Platon, z właściwą swej filozofii wnikliwością, wyróżnił dwie postaci bogini, z których pierwsza to *Afrodyta Urania*, patronka miłości niebiańskiej, druga natomiast to *Afrodyta Pandemos* (czczona przez cały lud), uosabiająca zmysłową i namiętą miłość ziemską. Z przydomkiem *Pelagia* (gr. πελαγία – „(pełno)morska”) znana była jako bogini morza, *Pontia* (gr. πόντια – „nadmorska”) – opiekunka żeglarzy, jako *Euploia* (gr. εὐπλοία – „szczęśliwa, pomyślna żegluga”) zapewniała pomyślność w podróży, jako *Gelaniaia* (od gr. γελανώω – „rozradować, rozpromienić”) zsyłała łaskawe wiatry, a jako *Limnesia* (gr. λιμνησία – „słony osad na roślinności”) otaczała opieką porty. Urzekający swym pięknem posąg Afrodyty z I w., odnaleziony w mieście Soli na północy Cypru, podziwiać dziś można w Muzeum Cypru (sala nr 5) na terenie Nikozji Południowej; rzeźba ta urosła współcześnie niemal do rangi symbolu wyspy – G. McDONALD, G. FRASER, S. CATTILIFF, *Cypr*, tłum. W. NOWICKI, Bielsko-Biała<sup>2</sup> 2008, s. 6–7, 38–42.

<sup>20</sup> J. DANIELEWICZ (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji*, Warszawa–Poznań 1996, s. 501 („Hymn VI do Afrodyty”).

uznana została za panią rodzimych duchów bujności i dojrzałości fizycznej, Charyt i Hor, wzbudzających pociąg zmysłowy, wyrażany przez terminy-postacie Pothos, Himeros i Eros, należące do towarzyszącego Afrodycie dworu<sup>21</sup>. Wreszcie to ona, litując się nad królem Cypru, Pigmalionem, zakochanym w wyrzeźbionym przez siebie z kości słoniowej posągu Galatei, tchnęła w niego życie, tak umożliwiając Pigmalionowi szczęśliwe małżeństwo z Galateą. Stwierdzić wszakże trzeba, iż pomimo tych wskazanych wyżej, jak i innych jeszcze zasług Afrodyty dla Cypru, ogarniający wyspę poprzez wieki przemożny wiatr historii sprawił, że kult uosabianej przez boginię miłości, określanej terminem „eros” (gr. ἔρως), wyrażający się m.in. w prostytutce sakralnej oraz w tzw. *afrodyzjach*, jak nazywano święta ku jej czci<sup>22</sup>, został najpierw osłabiony, a w końcu zastąpiony przez orędzie o miłości innej, miłości *agape* (gr. ἀγάπη), i związany z tymże orędziem, z Dobrą Nowiną, kult – przez chrześcijaństwo.

Godne zauważenia jest, iż ta metamorfoza nie dokonała się jednak na drodze prostej substytucji, zamiany starej religii na nową, lecz w procesie historycznym została jakby zapośredniczona przez trzeci czynnik: greckojęzyczny judaizm. Spełnił on na Cyprze, podobnie zresztą jak w innych rejonach basenu Morza Śródziemnego, gdzie zaznaczała się obecność żydowskiej diaspory, rolę dającą się określić jako *praeparatio evangelica* – przygotowanie ewangelii. To właśnie judaizm cypryjskiej diaspory, z jego prozelityzmem propagowanym wśród miejscowych pogan, przyczynił się do powstania na wyspie warunków sprzyjających zakiełkowaniu tutaj, po nadejściu chrześcijańskiej „pełni czasu” (Ga 4, 4), orędzia nowej religii i zapuszczenia przez nią mocnych korzeni. Życie i działalność wspomnianej diaspory stanowi również kontekst pierwszego w tekście Biblii wystąpienia greckiej nazwy Cypru (ἡ Κύπρος<sup>23</sup>),

<sup>21</sup> E. ZWOLSKI, „Afrodyta”, *EK I*, s. 132–133, 132.

<sup>22</sup> Według Herodota podczas afrodyzjów w sanktuarium Afrodyty w *Palaepafos* (zob. poniżej – przyp. 36) cypryjskie dziewczęta poświęcały swe dziewictwo, oddając się pielgrzymom z całego basenu Morza Śródziemnego, przybywającym wśród tańców i śpiewów procesjonalną drogą z portu w *Nea Pafos* – G. McDONALD, G. FRASER, S. CATLIFF, *Cypr*, s. 7; E. ZWOLSKI, „Afrodyta”, *EK I*, s. 132–133.

<sup>23</sup> Jak wskazuje rodzajnik ἡ, jest to rzeczownik rodzaju żeńskiego. Tego samego terminu (ἡ κύπρος), w przekładzie hebr. wyrażenia חֲבֵרֵי הַחֶבֶר, używa Pnp 1, 14 (LXX), wkładając w usta oblubienicy wyznanie, iż jej oblubieniec jest dla niej βότρυς τῆς κύπρου – gronem *cypryjskiego kwiatu* (L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden<sup>3</sup> 2004, I, s. 471). Identyczna z greckim toponimem określającym Cypr nazwa κύπρος (łac. *cyprus*) stanowi w tej metaforze tłumaczenie hebrajskiego rzeczownika חֲבֵרֵי i odnosi się do kwiatostanu henny – krzewu dziko rosnącego w Palestynie (dziś już tylko w okolicach Engaddi nad Morzem Martwym; właśnie o „winnicach Engaddi” wspomina Pnp 1, 14, metaforycznie określając oblubienca jako kwitnące grono henny), osiągającego 2–6 m wysokości, o dużych, mocno pachnących, skierowanych ku górze kiściach białych lub żółtych kwiatów. Łacińska nazwa henny, zna-

które zachodzi w 1 Mch 15, 23<sup>24</sup> i dotyczy interwencji, jaką w roku 139 przed Chr. podjął rzymski konsul Lucius Calpurnius Piso na rzecz zamieszkałych na wyspie Żydów. Także Józef Flawiusz wspomina o istniejącej już w II w. przed Chr. diaspory żydowskiej na Cyprze, przedstawiając czas rządów władcy

nej także pod nazwą „turecznia (turecznica)” lub „alkanna”, brzmi *lavsonia inermis* (lawsonia bezbronna) lub *lavsonia alba* (lawsonia biała). Była ona używana już w starożytnym Egipcie do malowania paznokci, farbowania włosów oraz barwienia tkanin; z jej kwiatów wyrabiano tam *maść cypryjską* (κύπριον μύρον), która była znana również w starożytnych Chinach – B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas*, s. 203–204; Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1960, II, s. 737.

W Pnp (LXX) daje się zauważyć związany z rzeczownikiem κύπρος rdzeń słowotwórczy, przejawiający się także w terminach κυπρισμός (7, 13) – „kwiatostan, kwiecie” oraz κῦπρίειν (2, 13.15) – „kwitnąć”. W kontekście tego rdzenia słowotwórczego, semantycznie skoncentrowanego na kwiatach i kwitnieniu, jako dość interesujące jawi się porównawcze zestawienie niektórych polskich przekładów wyrażenia קִטְנָה צִפְרָיִם z Pnp 1, 14. Biblia Tysiąclecia (również Biblia *Edycji Świętego Pawła*, Częstochowa 2008) tłumaczy tu „gronem henny” – wyjaśniając w przypisie, iż chodzi o arabską nazwę „*El-henna*” (BT podaje tu transkrypcję niestandardową, której poprawna wersja powinna brzmieć „*al-ḥinnā*” (por. W. KOPALIŃSKI, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa<sup>13</sup> 1983, s. 170) lub (w transkrypcji uproszczonej) „*al-hinna*”, ponieważ znak „e” nie funkcjonuje (nie istnieje) w żadnym z pięciu używanych w Polsce systemów transkrypcji i transliteracji arabskiej; wypływa to z faktu, iż w języku arabskim (może z wyjątkiem dialektu egipskiego – por. np. utrwalony w biblijnej literaturze europejskiej toponim *el-Amarna*) nie występuje fonem, który mógłby być kojarzony z tym znakiem z punktu widzenia fonetyki polskiej), określającą biały kwiat w kształcie grona. Natomiast *Biblia poznańska* (Poznań 1975) zamiast odwoływać się w sposobie przekładu do etymologii arabskiej związanej z hebr. terminem קִטְנָה, sięga do etymologii greckiej i oddaje wyrażenie z Pnp 1, 14 przez „kwitnąca gałązka cypru” (przekład całego w. 14: „Kwitnąca gałązką cypru jest dla mnie mój umiłowany wśród winnic Engaddi”). Być może pewną rolę w takim wyborze tłumacza odegrał zadomowiony w polskiej tradycji translatorskiej przekład *Biblii gdańskiej* (Gdańsk 1632): „Miły mój jest mi jako grono cyprowe na winnicach, w Engaddy”, albo, co bardziej prawdopodobne, wspomnianą tradycją uświęcony, a zarazem wcześniejszy od *Biblii gdańskiej*, przekład ks. Jakuba Wujka TJ (1599): „Gronem cypru jest dla mnie mój miły, w winnicach Engaddi”. W świetle wyżej wzmiankowanej tradycji translatorskiej z jednej strony, z drugiej zaś wobec użytego w tekście LXX wyrażenia βότρυς τῆς κύπρου (por. Ap 14, 18) pewne zdziwienie budzić może oddanie tego wyrażenia jako „aromat lawsonii (kwitnącej w winnicach Engaddi)” przez R. Popowskiego w jego pionierskim przekładzie Biblii Greckiej na język polski (*Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Warszawa 2013).

<sup>24</sup> W LXX, poza 1 Mch 15, 23, nazwa ta występuje jeszcze w 2 Mch 10, 13; w NT natomiast pojawia się pięć razy – wyłącznie w Dz (11, 19; 13, 4; 15, 39; 21, 3; 27, 4). Z kolei termin pokrewny Κύπριος („Cypryjczyk”) występuje raz w LXX (2 Mch 4, 29) oraz trzy razy w NT – także w tym przypadku wyłącznie w Dz (4, 36; 11, 20; 21, 16). Wreszcie w 2 Mch 12, 2 zachodzi termin Κυπριάρχης („dowódca Cypryjczyków”) lub „prefekt Cypru” – E.A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, New York 1900, s. 698).



hasmonejskiego Jana Hirkana I (134–104 przed Chr.) jako „pomyślny okres nie tylko dla Żydów przebywających w Jerozolimie i krainie judejskiej, lecz także dla tych, którzy żyli w Aleksandrii, w Egipcie i na Cyprze”<sup>25</sup>. Liczebność społeczności żydowskiej wyspy bez wątpienia zwiększyła się jeszcze po tym, gdy cesarz August w zamian za trzysta talentów ofiarowanych przez Heroda Wielkiego „odstąpił mu połowę dochodów z kopalni miedzi na Cyprze, a drugą połowę oddał pod jego zarząd”<sup>26</sup>. To właśnie za sprawą owej okazałej diaspory żydowskiej na wyspie i jej związków z Jerozolimą padły na ziemię cypryjską pierwsze ziarna Chrystusowej ewangelii, z entuzjazmem głoszonej przez Jego młody, dynamiczny i ekspansywny Kościół w krajach basenu Morza Śródziemnego.

## 2. Siejba pierwszych siewców – nie tylko Barnaba i Szaweł...

Spowodowana położeniem geograficznym wyspy wielokulturowość stanowi, jak zaznaczyliśmy na wstępie, stałą cechę charakterystyczną towarzyszącą dziejom Cypru na całej ich przestrzeni. Wszelakie śródziemnomorskie wpływy kulturowe od zawsze oddziałują tu bardzo dynamicznie, także na siebie nawzajem, a ich wiodące prądy zmieniają się przez stulecia jak w kalejdoskopie.

Wpleciony w tę różnobarwną mozaikę cywilizacyjną w IV stuleciu przed Chr. nowy komponent w postaci kultury judaizmu również jawi się odtąd jako rzeczywistość niezwykle dynamiczna. Społeczność żydowska na Cyprze, jak wspomnieliśmy wyżej, rośnie w liczbę i wzmacnia się z biegiem czasu (zwłaszcza dzięki przywilejom religijnym i politycznym udzielanym jej przez władających wyspą – z Rzymianami włącznie)<sup>27</sup>, zachowując jednocześnie i intensyfikując więź z palestyńską ojczyzną. Niewielka do niej odległość sprzyja podróżom, licznemu udziałowi w dorocznych świątecznych pielgrzymkach czy wreszcie migracji członków cypryjskiej diaspory do Jerozolimy.

W takim zapewne kontekście niektórzy z nich, zetknąwszy się ze świeżo powstałą gminą apostołską, przyjęli chrześcijaństwo, uznając Jezusa za oczekiwanego przez swych rodaków i przez siebie samych Mesjasza. Gdy następnie, po męczeństwie diakona Szczepana, wybuchło prześladowanie nowej wiary, rozproszyli się, podobnie jak ich jerozolimscy współwyznawcy, nie tylko „po okolicach Judei i Samarii” (Dz 8, 1), lecz powędrowali również, tak jak oni „głosząc w drodze słowo” (Dz 8, 4 – διήλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον), w znacznie dalsze rejony. Ich między innymi zdaje się mieć na myśli św. Łukasz, gdy stwierdza, iż „ci, których rozproszyło prześladowanie, jakie wybuchło

<sup>25</sup> *Antiquitates Judaicae* 13,10,4 (Józef FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. KUBIAK, J. RADOŹYCKI, Warszawa 1993, s. 591).

<sup>26</sup> Tamże, 16,4,5 (tamże, s. 715).

<sup>27</sup> H. LANGKAMMER, „Cypr”, s. 686.

z powodu Szczepana, dotarli aż do Fenicji, na Cypr i do Antiochii” (Dz 11, 19). Pośród przybyłych na Cypr zwiastunów Dobrej Nowiny znaczną część stanowili najpewniej ci, którzy stąd właśnie się wywodzili i teraz powróciwszy do ojczyzny, zamierzali wraz z innymi braćmi w nowej wierze ewangelizować rodzinne strony, najpierw „głosząc słowo samym tylko Żydom” (Dz 11, 19).

Kontynuując swą relację z jedenastego rozdziału Dziejów Apostolskich, św. Łukasz wyróżnia wszakże bardzo szczególną grupę wśród owych pełnych rozmachu, „dalekosiężnych” ewangelizatorów. Stwierdza mianowicie, iż niektórzy z nich „przybywszy do Antiochii przemawiali też do Greków i głosili Dobrą Nowinę o Panu Jezusie” (Dz 11, 20). Tymi odważnymi zwiastunami Ewangelii byli judeochrześcijanie pochodzący z Cypru i z Cyreny – konstatuje w tym samym wersecie autor „Ewangelii Ducha Świętego”, jak już w starożytności nazwane zostały Dzieje Apostolskie. Cypryjczycy ci, rozproszeni palestyńskimi prześladowaniami, zamiast wrócić na rodzimym Cypr, jak uczynili w podobnej sytuacji niektórzy ich rodacy, woleli udać się do Antiochii, ówczesnej wielonarodowej metropolii nad Orontesem, widząc w tym wielkim mieście, określanym jako *Tetrapolis*, bo obejmującym właściwie cztery miasta otoczone wspólnym murem i liczące wówczas łącznie ok. 800 tys. mieszkańców, znakomity teren dla realizacji swego żarliwego pragnienia: głosić zbawienie w Jezusie Chrystusie wszystkim ludziom i narodom.

W ten sposób cypryjscy judeochrześcijanie, uprzedzając misję ewangelizacyjną Barnaby i Szawła-Pawła<sup>28</sup>, zarazem jakby wytyczyli im ich apostołski szlak: jedni z nich stali się ich prekursorami na ziemi cypryjskiej, inni natomiast zostali pionierami misji powszechnej skierowanej do pogan oraz związanej z nią uniwersalistycznej koncepcji Kościoła, jakie reprezentował i realizował w całej swej późniejszej misjonarskiej działalności Apostoł Narodów. Można zatem stwierdzić, iż owi odważni cypryjscy ewangelizatorzy wydatnie przyczynili się do tego, że również na ich wyspie Bóg „otworzył poganom podwoje wiary” (Dz 14, 27 – ἠνοῦξεν τοὺς ἔθνεσιν θύρας πίστεως), jak św. Łukasz podsumuje owoce pierwszej wyprawy misyjnej podjętej przez Kościół antiocheński, relacjonując sprawozdanie złożone po jej zakończeniu przez obu Apostołów wobec wspólnoty tego Kościoła.

### 3. Misja Barnaby i Pawła

Wyprawa ta, według narracji Dziejów Apostolskich podjęta z inicjatywy i na wyraźne polecenie Ducha Świętego (13, 2), zaczęła się właśnie od Cypru<sup>29</sup>. Przymuszczałnie stało się tak dlatego, że Barnaba, będąc kierownikiem

<sup>28</sup> Zob. poniżej – przyp. 40.

<sup>29</sup> Por. BENEDIKT XVI – Joseph RATZINGER, *Paweł. Apostoł Narodów*, Częstochowa 2008, s. 26.



tej pierwszej podróży misyjnej, postanowił zacząć ją od swej wyspy rodzinnej. Za taką funkcją „lewity rodem z Cypru”, którego właściwe imię brzmiało Józef (Dz 4, 36), przemawia zarówno tekst Dz 13, 1-2, dwukrotnie wymieniający Barnabę przed Szawłem<sup>30</sup>, jak i wcześniejsza rola Barnaby jako cieszącego się zaufaniem Apostołów łącznika między Jerozolimą a Antiochią (Dz 11, 22), który sprowadził tam Szawła z Tarsu (Dz 11, 25-26), aby zaangażować go do współpracy na nowej niwie ewangelizacyjnej. On też, wracając z Szawłem z Jerozolimy po dostarczeniu jałmużny na ręce tamtejszych starszych gminy, zabrał „ze sobą Jana, zwanego Markiem” (Dz 12, 25), swego kuzyna (ἀνεψιός – Kol 4, 10) – najwyraźniej już wtedy z myślą o tym, by podczas przyszłej wyprawy misyjnej „mieli też Jana do pomocy” (Dz 13, 5).

Obaj misjonarze wraz ze swym pomocnikiem „wysłani przez Ducha Świętego” (ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος – Dz 13, 4), z Antiochii zszedłszy do leżącego w odległości 8 km portu Seleucji<sup>31</sup>, odpłynęli ok. roku 45 na Cypr. Po krótkiej, niespełna stukilometrowej podróży morskiej statek z Apostołami na pokładzie przybił do głównego wówczas portu i zarazem największego miasta wyspy – położonej w sercu zatoki tworzącej jej wschodnie wybrzeże Salaminę. Na terenie jej starożytnych pozostałości obecnie podziwiać można największy na Cyprze teatr z I w. przed Chr., który mógł pomieścić ok. 15 tys. widzów<sup>32</sup>. Uwzględniając zasadę, iż starożytny teatr z reguły mieścił ok. 1/3 mieszkańców miasta, na terenie którego się znajdował, można oszacować ówczesną ich liczbę w Salaminie na mniej więcej 45 tysięcy. Znaczącą część ludności Salaminę musieli stanowić Żydzi, skoro Łukasz wspomina o ich synagogach (używając przy tym wyrażenia z formą liczby mnogiej – ἐν ταῖς συναγωγαῖς) w mieście (Dz 13, 5), ku którym skierowali swe kroki Barnaba i Szawel, by tam zainicjować dzieło ewangelizacji.

Zwracając się ze swoją misją najpierw ku Żydom, Apostołowie naśladują swych wspomnianych w Dz 11, 19 anonimowych poprzedników na wyspie, najprawdopodobniej rodaków Barnaby. Zapewne obaj misjonarze byli zadowoleni z owoców swego „ogłaszania słowa Bożego”<sup>33</sup> w Salaminie, skoro

<sup>30</sup> W 13, 1 ten pierwszy występuje na początku całej listy proroków i nauczycieli chrześcijańskiej gminy antiocheńskiej, podczas gdy ten drugi wspomnianą listę zamyka.

<sup>31</sup> Nazwę swą port ten wziął od założyciela Antiochii, Seleukosa I Nikatora, generała Aleksandra Macedońskiego. Po bitwie pod Ipsos w 301 r. przed Chr. Seleukos założył w dolinie Orontesu swą nową stolicę, którą na cześć swego ojca Antiocha nazwał Antiochią, natomiast pobliskiemu portowi nadał nazwę od swego własnego imienia – zob. E. DĄBROWSKI, *Dzieje*, s. 95–96.

<sup>32</sup> W teatrze tym do dziś zachował się na środku sceny ołtarz poświęcony Dionizosowi. Innym godnym uwagi reliktem starożytnej Salaminę jest rozległy gimnazjon z dużą kwadratową palestrą otoczoną kolumnadą.

<sup>33</sup> Zdecydowana większość świadków tekstu (manuskryptów) podaje jednoznacznie frazę z Dz 13, 5 w brzmieniu κατήγγελλον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, jednak istnieją i takie (wśród nich

postanowili kontynuować je, przemierzając całą wyspę, aż do położonego na jej przeciwległym, zachodnim krańcu miasta Pafos. Godzi się dodać, iż wspomniane zachęcające owoce swej działalności ewangelizacyjnej być może zawdzięczali przy tym w jakiejś mierze swoim poprzednikom na cypryjskiej niwie misjonarskiej.

Jaką marszrutę poprzez wyspę obrali wysłannicy Kościoła antiocheńskiego? Wprawdzie nie podaje jej przebiegu św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich* (13, 6), lecz przyjąć wypada, iż pokrywała się ona z przebiegiem drogi rzymskiej (*via Romana*) zaznaczonej na *mapie Peutinger*<sup>34</sup>. Droga ta miała ok. 200 km długości i była zbudowana wzdłuż południowego wybrzeża Cypru. Prowadziła z Salaminy do Pafos i przebiegała przez, również zaznaczone na wspomnianej mapie, miasta Kition (dzisiejsza Larnaka), Amathus i Kurion (Curium)<sup>35</sup>. Wszakże jest mało prawdopodobne, że Apostołowie zatrzymywali się w tych miastach na dłużej. W każdym razie nic o tym nie wspomina w *Dziejach Apostolskich* św. Łukasz, który w swej relacji z ich podróży zdaje się wyraźnie ukazywać Pafos<sup>36</sup> jako drugi, obok Salaminy, główny cel cypryjskiej wyprawy.

---

m.in. pochodzący z V w. Kodeks Bezy), które przekazują *lectio varians* w wersji τὸν λόγον τοῦ κυρίου, przypisując Barnabie i Szawłowi „ogłaszanie słowa Pana”, czyli Chrystusa – zob. aparat krytyczny *ad locum* w: B. ALAND, K. ALAND, J. KARAVIDOPOULOS, C.M. MARTINI, B.M. METZGER (ed.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart<sup>27</sup> 2001.

<sup>34</sup> Konrad Peutinger (1465–1547), wybitny humanista augsburski, zbieracz pomników starożytności. *Tabula Peutingeriana* jest średniowieczną (XII/XIII w.) kopią starożytnej rzymskiej mapy drogowej, pochodzącej przypuszczalnie z IV w. Składa się z 11 kart pergaminowych tworzących pas o wymiarach 6,82 × 0,34 m i obecnie jest przechowywana w Austriackiej Bibliotece Narodowej (Österreichische Nationalbibliothek) w Wiedniu.

<sup>35</sup> E. DĄBROWSKI, *Dzieje*, s. 114.

<sup>36</sup> Dziś jest to czwarte co do wielkości miasto Cypru, liczące ok. 62 tys. mieszkańców. Jego nazwa już w literaturze starożytnej wyjaśniana jest na różne sposoby. Mit opowiadający o założeniu miasta wyprowadza jego nazwę od imienia syna Pigmaliona (podług Owidiusza była to jego córka – zob. S. STABRYŁA, *Złote jabłko Afrodyty. Greckie legendy o miłości*, Warszawa 2007, s. 7–19). Według innych źródeł nazwa miasta pochodzi od imienia Pafosa – ojca legendarnego króla Cypru, Kinyrasa (gr. Κινύρας), uznawanego w mitologii także za syna Apollina.

Wspominane w Dz 13, 6-13 Pafos to właściwie nowsze z dwóch miast sąsiadujących ze sobą i noszących tę samą nazwę, czasami precyzowaną jako „Nowe Pafos” (Πάφος Νέα, *Nea Pafos* – Pliniusz, *Historia naturalis* 5,130; 31,35) oraz „Stare Pafos” (Πάφος παλαιά lub Παλαιόπαφος – Strabon 14,683; *Palaeapafos* – Pliniusz, *Historia naturalis* 31,35) – zob. C. GEMPF, „Paphos”, *ABD*, V, s. 139–140. To ostatnie, położone w okolicach dzisiejszej wioski Kouklia, było głównym ośrodkiem kultu Afrodyty na Cyprze, której świątynia, wzmiankowana już przez Homera (*Odyseja* 8,362n), określana była w starożytności jako „pępek ziemi” (ὄμφαλός γῆς), na podobieństwo takiego właśnie określenia stosowanego pierwotnie do słynnej świątyni Apollina w Delfach.

Warto nadmienić, że wykopaliska w *Nea Pafos* od 1965 r. prowadził (podobnie jak wcześniej w Egipcie – Edfu, Aleksandria, Deir el-Bahari (nieдалеко Karnaku), Faras, a tak-

Miasto to od początku II w. przed Chr. do połowy IV w. po Chr. było stolicą Cypru. Jego położenie na zachodnim krańcu wyspy zapewniało wygodniejszą komunikację z Rzymem<sup>37</sup> niż służąca jako stolica za panowania Ptolomeuszów Salamina<sup>38</sup>. Nie budzi zatem większego zdziwienia, że po swej ewangelizacyjnej działalności w tym ostatnim mieście (streszczonej przez Łukasza w jednym zaledwie wersecie – Dz 13, 5), Barnaba i Szawel tylko „przeszli przez całą wyspę” (Dz 13, 6) ze wschodu na zachód, aby dotrzeć do ówczesnej stolicy Cypru i tam głosić Dobrą Nowinę. Przypuszczać można, iż autorem takiego planu ewangelizacyjnego był dobrze zorientowany w cypryjskich realiach Barnaba, który spodziewał się obfitego żniwa podjętej misji właśnie w stolicy. Trudno rozstrzygnąć, czy mógł on wiedzieć także o otwartej na nową wiarę postawie rzymskiego prokonsula (ó ἀνθύπατος – Dz 13, 7.8.12)<sup>39</sup> Sergiusza Pawła, jednak uwzględniając wcześniejszą działalność na Cyprze misjonarzy chrześcijańskich, zapewne dobrze znaną Barnabie, jest to wysoce prawdopodobne. W każdym razie spektakularny sukces ewangelizatorów, dokonany za sprawą Pawła<sup>40</sup> w konfrontacji z „magiem, fałszywym prorokiem żydowskim,

---

że w Syrii – starożytna Palmyra) znany polski archeolog, prof. Kazimierz Michałowski (1901–1981). Kierowana przez niego, a następnie przez jego następców, Misja Archeologiczna z Uniwersytetu Warszawskiego odkryła tu pochodzące z II–VI w. ruiny rozległego pałacu, zwanego od sceny przedstawionej na jednej z głównych ocalałych mozaik (walka Tezeusza z Minotaurem) Willą Tezeusza. Jak głosi dziś tablica informacyjna na miejscu wykopalisk, według polskich archeologów pałac ten był siedzibą prokonsula, rzymskiego zarządcy Cypru („According to the excavators, the building was the official seat of the proconsul, the Roman governor of Cyprus”).

<sup>37</sup> Rzymianie formalnie zajęli Cypr w roku 58 przed Chr. i wtedy wyspa została przyłączona do prowincji Cylicji. Gdy następnie w roku 27 przed Chr. doszło do podziału prowincji Cesarstwa pomiędzy imperatora i senat, Cypr przypadł w udziale władającemu wówczas Augustowi, w którego imieniu rządu sprawował propretor, jak było to w zwyczajach prowincjach imperatorskich. Jednak już w 22 r. przed Chr. Cypr został odstąpiony przez Augusta senatowi i od tego momentu był zarządzany przez prokonsula, określonego przez historyka Rzymu Kasjusza Diona (gr. Δίων ὁ Κάσσιος) terminem ἀνθύπατος – zob. E. DĄBROWSKI, *Dzieje*, s. 112–115. Tego właśnie terminu używa Łukasz w odniesieniu do Sergiusza Pawła jako zarządcy Cypru w Dz 13, 7n. Zarządca ów został mianowany na to stanowisko zapewne przez senat Cesarstwa.

<sup>38</sup> E. DĄBROWSKI, *Dzieje*, s. 114; R. SAWA, „Pafos, Nea Pafos”, *EK XIV*, s. 1112–1113, 1112.

<sup>39</sup> Por. przyp. 37.

<sup>40</sup> Właśnie malując tę zwiężłą, lecz zarazem niezwykle plastyczną scenę, Łukasz wprowadza w w. 9 również drugie imię (lub przydomek) Szawła (Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος – „Szawel zwany też Pawłem”) i odtąd konsekwentnie będzie go już tylko tym imieniem określał. Co więcej, podczas gdy od początku rozdz. 13, a więc od opisu przygotowania do pierwszej wyprawy misyjnej, Szawel jest wymieniany zawsze po Barnabie (13, 1.2.7, wcześniej także w 11, 30; 12, 25), to po w. 9, do końca rozdz. 13, kolejność ta (uwzględniając zmianę imienia „Szawel” na „Pawel”) zostaje odwrócona („Pawel i Barnaba” – 13,

imieniem Bar-Jezus” (Dz 13, 6), oślepionym na pewien czas za sprawą ingerencji „ręki Pańskiej” (χείρ κυρίου – w. 11), owocuje pozyskaniem Sergiusza Pawła dla nowej wiary (w. 12). W efekcie to właśnie ów prokonsul Cypru, określony przez Łukasza jako „człowiek roztropny” (άνηρ συνετός – w. 7), staje się, według zaprezentowanej przez niego w *Dziejach Apostolskich* relacji, pierwszym wysokim przedstawicielem władzy Cesarstwa Rzymskiego, który przyjął chrześcijaństwo (ἐπίστευσεν – w. 12).

Cyprijski ewangeliczny zasiew, otwierający pierwszą podróż misyjną Apostoła Narodów, w Łukaszowym ujęciu nabiera cech swoistego literackiego modelu-miniatury dla nim właśnie zapoczątkowanego procesu ekspansji i triumfu chrześcijaństwa w świecie starożytnym. Podobnie jak obaj Apostołowie przemierzają całą wyspę niosąc Dobrą Nowinę ze wschodu ku zachodowi, by w końcu zwieńczyć swą misję sukcesem w stolicy<sup>41</sup>, tak orędmie ewangeliczne, zrodzone w Mieście Świętym – Jerozolimie i stamtąd jaśniejące<sup>42</sup>, płynąc od wschodu rozprzestrzeni się błyskawicznie w całym basenie Morza Śródziemnego i tym samym zinfiltrowuje coraz bardziej Cesarstwo Rzymskie aż do jego stolicy – Wiecznego Miasta. Przecież tam właśnie, w Rzymie, zwieńczy swoją ostatnią podróż, a zarazem misję – zarówno swą własną, całożyciową, jak i całego Kościoła pierwotnego – Paweł Apostoł, „głosząc królestwo Boże i nauczając o Panu Jezusie Chrystusie zupełnie swobodnie, bez przeszkód” (Dz 28, 31).

**Słowa kluczowe:** Cypr, Dzieje Apostolskie, Paweł, Barnaba, ewangelizacja

---

43.46.50). Mocnym akcentem, podkreślającym to Łukaszowe wysunięcie Pawła na pierwszy plan, przed Barnabę, jest wyrażenie οἱ περὶ Παῦλον (dosł. „ci dokoła Pawła”; tłumaczone zwykle jako „Paweł i jego towarzysze” lub podobnie) z w. 13, zupełnie pomijające Barnabę.

Zastanawiać się można, czy to rzeczywistość historyczna, leżąca u podłoża Łukaszowej relacji o osiągniętym za sprawą Pawła misyjnym sukcesie na Cyprze, była powodem odłączenia się właśnie wtedy od wyprawy krewnego Barnaby, Jana-Marka, który wrócił do Jerozolimy (Dz 13, 13), choć miał służyć Apostołom pomocą (13, 5).

<sup>41</sup> Na tle sposobu, w jaki odmalowuje tę cyprijską misję Łukasz, wydaje się mało prawdopodobne, by jakiegokolwiek odzwierciedlenie w rzeczywistości historycznej miał eksponowany dziś przy archeologicznych pozostałościach kościoła *Agia Kyriaki* (największa wczesnochrześcijańska bazylika na Cyprze, pochodząca z IV w. siedmionawowa, wspinała katedra, zniszczona w 653 r. przez Arabów) *pręgierz św. Pawła* w formie ściętej od góry, wolno stojącej kolumny, przy której według lokalnej legendy Apostołowi miała być wymierzona kara chłosty (39 batów).

<sup>42</sup> Por. słynną sentencję łacińską *ex oriente lux* – „światło ze wschodu (przychodzi)”.

## Cyprus – the Island of Evangelistic Seed Sown over Centuries (Part I)

### Summary

The evangelization of Cyprus, as shown by St Luke in *The Acts of the Apostles*, can be perceived as a miniature-pattern for the process of expansion and triumph of Christianity in the ancient world, which was initiated on the very island.

While focusing on the beginnings of Christianization of Cyprus, the article aims at presenting, first of all, the rich historical and multicultural background, encountered and “inherited” here by the new religion, as the soil for sowing the evangelistic seed in.

The following two parts of the article, showing the Greek-speaking Jewish diaspora on the island as *praeparatio evangelica*, depict the process of rooting of the Gospel on Cyprus. The first stage of that process is connected with the activity of the precursors of Barnabas and Saul, involved in evangelizing mission on the island. Scattered, as a result of persecution which took place in Jerusalem when deacon Stephen was killed, the precursors (mentioned by St Luke in Acts 11), come over as exceptionally courageous torch-bearers of the new faith, engaged in the pursuit of missionary path preparation for Saul-Paul and Barnabas on Cyprus. Their mission on the island, as the second stage of evangelization of Cyprus, spread from its eastern boundary to the western one, and was accomplished in the capital city of Paphos by conspicuous conversion of the Roman governor of Cyprus, which was the “opening a door of faith to the Gentiles” (Acts 14:27) and a paragon for future evangelization of the whole Roman Empire.

**Key words:** Cyprus, *Acts of the Apostles*, Paul, Barnabas, evangelization

### Bibliografia

- ABRAMOWICZÓWNA Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, I–IV, Warszawa 195–65.
- ALAND B., ALAND K., KARAVIDOPOULOS J., MARTINI C.M., METZGER B.M. (red.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart<sup>27</sup> 2001.
- BENEDYKT XVI (Joseph RATZINGER), *Paweł. Apostoł Narodów*, Częstochowa 2008.
- DANIELEWICZ J. (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji*, Warszawa–Poznań 1996.
- DĄBROWSKI E., *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa<sup>2</sup> 1953.
- FLAWIUSZ JÓZEF, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. KUBIAK, J. RADOŹYCKI, Warszawa 1993.
- GEMPF C., „Paphos”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman), New York 1992, V, s. 139–140.
- GORNY R.L., McMAHON G., “Anatolia”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. FREEDMAN), New York 1992, I, s. 228–240.

- KOEHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J.J., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden<sup>3</sup> 2004.
- KOPALIŃSKI W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa<sup>13</sup> 1983.
- LANGKAMMER H., „Cypr”, *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, III, s. 686–687.
- MCDONALD G., FRASER G., CATLIFF S., *Cypr*, tłum. W. NOWICKI, Bielsko-Biała<sup>2</sup> 2008.
- MCRAY J., „Cyprus”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. FREEDMAN), New York 1992, I, s. 1228–1230.
- POPOWSKI R., *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Warszawa 2013.
- SAWA R., „Pafos, Nea Pafos”, *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2010, XIV, s. 1112–1113.
- SOPHOCLES E.A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, New York 1900.
- STABRYŁA S., *Złote jabłka Afrodyty. Greckie legendy o miłości*, Warszawa 2007.
- SZCZEPANOWICZ B., *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2004.
- TATARKIEWICZ W., *Historia filozofii*, I–III, Warszawa<sup>11</sup> 1988.
- VOEGELIN E., *Świat polis*, tłum. M.J. CZARNECKI, Warszawa 2013.
- ZRALEK P., *Cypr*, Gliwice 2014.
- ZWOLSKI E., „Afrodyta”, *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, I, s. 132–133.





O. PIOTR LISZKA CMF

## DOGMAT CHALCEDOŃSKI SYNTEZĄ WCZEŚNIEJSZYCH FORMUŁ DOGMATYCZNYCH I PUNKTEM ODNIESIENIA PRZYSZŁYCH

Formuły dogmatyczne tworzone są już przez autorów ksiąg biblijnych, następnie pojawiają się w liturgii, a także w całej Tradycji Kościoła. Najważniejsze znaczenie mają formuły tworzone na pierwszych soborach powszechnych. Stanowią one precyzyjną syntezę objawionej treści. Odpowiadają na fundamentalne pytania chrześcijańskiej wiary, przeważnie w kontekście pojawiania się wypowiedzi wyraźnie z nią sprzecznych. Formuła dogmatyczna powinna być precyzyjna i jasna, aby wiadomo było, czego dotyczy.

### 1. Zgodność treści formuły dogmatycznej z Objawieniem i wiarą chrześcijańską

Zawarta w formule dogmatycznej prawda powinna być zgodna z prawdą zawartą w Objawieniu i w powszechnie wyznawanej wierze chrześcijańskiej. Prawda intelektualna, teoretyczna, wyrażona jest przez słowa oraz ich ustawienie. W strukturze dogmatu odzwierciedla się prawda zbawcza, zapisana i przyzywana w dziejach Kościoła, która jest odwzorowaniem życia wewnętrznego Boga Trójjedynego. Formuły dogmatyczne to nie tylko statyczne przekazywanie informacji. Są one odpowiednio plastyczne, mają w sobie dynamizm odpowiadający rzeczywistości, którą wyrażają, otwierają na tę rzeczywistość i pomagają w nawiązywaniu z nią interaktywnej, żywej relacji. Formuły dogmatyczne wskazują na Bożą rzeczywistość, w sobie ją streszczają i są mostem, przez który można przechodzić do Bożej Tajemnicy.

Centralną rolę w zbiorze formuł dogmatycznych odgrywa dogmat sformułowany na Soborze Chalcedońskim (451 r.). Jest on ogniskiem soczewki,

w którym skupiają się najważniejsze prawdy chrześcijańskie i promieniują w przyszłość. Jest to klucz hermeneutyczny do odczytywania tekstów biblijnych i fundament, punkt odniesienia dla wszystkich przyszłych wypowiedzi. Jego rdzeniem jest schemat unii hipostatycznej, jednoczącej dwie natury w jednej osobie Chrystusa. Dogmat informuje, że zachodzi ściśle zjednoczenie dwóch natur, ale bez ich zmieszania. Formuła ta dynamicznie ujmując wydarzenie Wcielenia i plastycznie ukazuje zagadnienie przenikania się natury Boskiej i ludzkiej, bez ich wymieszania. Z dogmatu tego wynika, że w specyfice drugiej Osoby Boskiej jest coś, co umożliwi przyjęcie przez nią substancji stworzonej – duchowej duszy i materialnego ciała.

Jedność personalna natury Boskiej i ludzkiej w Osobie Chrystusa oznacza najpierw sposób ich utworzenia, a następnie sposób ich przebywania w Chrystusie, czyli w Bogu. Ostatecznym źródłem natury ludzkiej jest wewnętrzne życie Boga Trójjedynego, czyli substancja Boga przepełniona życiem trynitarnym w sposób absolutny. Wydarzenie utworzenia ciała Chrystusa ogarnia cały kosmos, w jego rozpiętości czasowej od początku do końca. Wcielenie jest kondensacją, punktem centralnym aktu stwórczego – we wnętrzu Boga, a także w czasoprzestrzeni stworzonego świata. Poczęcie ciała Jezusowego w łonie Maryi, mocą Ducha Świętego, jest zwieńczeniem i początkiem. Wcielenie zaczęło się w akcie zaistnienia świata, a wypełni się w Paruzji. Treść dogmatu współbrzmi z rdzeniem Objawienia, a jego tekst jest szczytem, kondensacją i punktem wyjścia trynitologii i kreatologii (protologii), w ogóle całej teologii. Formuła chalcedońska stanowi odpowiednio kondensację i punkt wyjścia wszelkich innych formuł dogmatycznych.

Początek człowieczeństwa Chrystusowego związany jest ze stworzeniem duszy ludzkiej przez trzy Osoby Boskie, z uwzględnieniem działania ich specyficznych właściwości personalnych. Specyficzne dla Ducha Świętego jest rozwijanie się w Ojcu i zwiżanie w Sobie, konstytuujące Go jako trzecią Osobę Trójcy. Energia Ducha Świętego ma kształt spiralny, jednocześnie skierowana jest na zewnątrz i ku wnętrzu. W akcie twórczym i w stworzonym świecie odzwierciedla się to w tym, że Duch Święty stwarza byty na zewnątrz substancji Boskiej i jednoczy je z sobą wzajemnie i z Bogiem. Energia Syna Bożego jest linearna, kształtowana przez przyjmowanie Miłości Ojca i oddawanie Miłości Ojcu. Syn Boży jest rodzony odwiecznie przez Ojca i oddaje Ojcu samego siebie. Linearna otwartość na przyjmowanie i dawanie objawia się we wcieleniu, w przyjęciu natury ludzkiej przez drugą Osobę Trójcy o oddawaniu jej podczas całego czasu trwania w ziemskiej historii. Natura ludzka Chrystusa, stworzona na obraz każdej z trzech Osób Boskich, jak również Ich całości, wyróżnia w sobie właściwości drugiej Osoby, w której jest i którą stanowi wraz z naturą Boską. Oznacza to, że linie sił pola energii ludzkiej w Chrystusie są linearne, otwarte na pole energii Boskiej, skierowane ku naturze Boskiej, dopasowane do niej, przenikające się z nią w hipostatycznym

zjednoczeniu. Formuła chalcedońska streszcza w sobie i jednoczy trynitologię, chrystologię i kreatologię.

Natura ludzka Chrystusa różni się od natury ludzkiej osób stworzonych tym, że u Jezusa Chrystusa jest całkowicie otwarta na zewnątrz siebie, a u pozostałych ludzi jest mocno zakrzywiona ku sobie, ku naturze ludzkiej. W języku teologii dogmatycznej podkreślana jest struktura ontyczna Chrystusa. W języku teologii moralnej oznacza to, że Jezus jest we wszystkim podobny do ludzi, oprócz grzechu. Dogmat chalcedoński, opisując unię hipostatyczną, pozwala zauważyć, w jaki sposób w Chrystusie spełnia się fundamentalna zasada *persono logii*, według której energia natury osoby skierowana jest ku centrum osoby. W osobach mających jedną naturę centrum osoby pokrywa się z centrum natury. Syn Boży jest jedyną osobą mającą dwie natury. Natura ludzka ukierunkowana jest ku centrum Osoby, która zespala ją z naturą Boską. Konkretnie spoiwem jest Boska energia personalna Syna Bożego, czyli Boska miłość Synowska. We wcieleniu Syn Boży przyjmuje naturę ludzką, nadal pozostając Osobą Boską, tylko jedną. Zgodnie z zasadą personologii energia ludzka skierowana jest ku centrum Osoby Boskiej, czyli na zewnątrz siebie, na zewnątrz natury ludzkiej. W formule chalcedońskiej zawarty jest dynamizm horyzontalny, personalny i dynamizm wertykalny, między dwoma naturami, między bytem niestworzonym a bytem stworzonym. Natura Boska Chrystusa jest też naturą Ojca i Ducha, uczestniczy w życiu wewnętrznym Boga. Natura ludzka natomiast zanurzona jest w czasie i przestrzeni. Unia dwóch natur to najsilniejsze zjednoczenie Boga ze stworzonym światem. Życie natury Boskiej zanurzone jest w czasoprzestrzeni, w historii Jezusa z Nazaretu. Wzajemną relację dwóch natur trzeba rozpatrywać nie tylko na płaszczyźnie metafizyki, lecz także w dynamicznym, czasoprzestrzennym języku historii doczesnej<sup>1</sup>. Formuła chalcedońska w sposób mistrzowski ukazuje jedność Stwórcy i stworzeń, a także jednoczy Boski język Objawienia z językiem ludzkim, z jego logiką i usadowieniem w konkretnym środowisku kulturowym.

W dogmacie sformułowanym na Soborze w Chalcedonie ważne nie jest zastosowanie abstrakcyjnych pojęć czy oryginalnych schematów, lecz ukazanie żywego połączenia pełni życia Boga z żywą duszą zjednoczoną z ciałem żyjącym w czasie i przestrzeni. Całość dziejów Jezusa z Nazaretu zwrócona jest całkowicie ku centrum Osoby Chrystusa, ku boskości. W rozpiętości czasowej, a zwłaszcza w istotnych momentach, w wydarzeniach paschalnych natura ludzka Chrystusa ulega przemianie. Nie jest to tylko wzrastanie cielesne, ale dojście do sytuacji śmierci, w której ciało staje się martwe, oraz do zmartwychwstania, w którym pojawia się na nowo życie ciała, w istotny sposób nowe. Również

---

<sup>1</sup> Por. P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 133.

dusza Chrystusowa ulega przemianie, osiąga pełnię, przechodzi do nowej sytuacji – do sytuacji uwielbienia. Wniebowstąpienie to nowa relacja ze światem, a Paruzja to nowa jakość tej relacji wskutek przemiany starego świata w nowy, w ostatecznie nowy (*novissima*). Wielkie wydarzenia to miejsca „osobliwe”, w których szczególnie intensywnie czas styka się z wiecznością. Człowieczeństwo Chrystusa to nie element struktury dogmatycznej, lecz żywy byt, w którym łączy się ontyczność z procesem wzrastania i przemiany. Oznacza to, że formuła dogmatyczna łączy w sobie metafizykę z historią. Misterium Chrystusa to nie statyczny schemat. Unia hipostatyczna łączy Boską wieczność z rozpiętością czasu i zmiennością. Dogmat chalcedoński jest zapisem rozbudowanej struktury, żywej i dynamicznej. Zastosowany w nim czasoprzestrzenny język pozwala wypowiadać się o działaniu Boga w historii, a także o wchodzeniu historii w tajemnicę wieczności<sup>2</sup>.

Formuły dogmatyczne kondensują w sobie treści wiary zawarte w Objawieniu, wskazują pewną drogę zbawienia i pozwalają tworzyć integralną teologię, pełną i spójną. Zabezpieczają zgodność modelu teologicznego z żywym Objawieniem. Niestety, zamiast tworzenia teologii całościowej, dynamicznej i pełnej, w historii myśli chrześcijańskiej przeważnie zajmowano się tylko fragmentami. Najpierw było to wymuszone koniecznością sformułowania odpowiedzi na błędy wiary, na pojawiające się w danym czasie herezje, a później było to spowodowane sporami teologicznymi, które całą uwagę kierowały jedynie na zagadnienia sporne, doprowadzając do pojawienia się białych plam. Zagadnienia sporne mogą być wyjaśnione w modelu integralnym, ogarniającym całość treści wiary i wszelkie aspekty. Błędem jest milczenie o ważnych treściach wiary. Błędem jest też spychanie ważnych formuł dogmatycznych na drugi plan, a zajmowanie się zagadnieniami drugorzędnymi. Teologia przed Soborem Watykańskim II mogła twórczo zajmować się tylko obrzeżami wiary. Najważniejsze treści wiary nie mogły być dyskutowane. Już w średniowieczu dogmaty stały się skamieniałymi schematami. Po epoce rozwoju scholastyki nastąpił renesans i barok. Barok na nowo odkrył dynamiczną treść dogmatów chrześcijańskich, ale wyrażał ją nie za pomocą logicznego rozumowania i uczonych dysput, lecz za pomocą sztuki. Stwierdzono, że łaska i przeżycie religijne nie potrzebują intensywnej pracy rozumu, lecz wymagają przestrzeni sakralnej, okazałości i światła<sup>3</sup>. Dzięki temu w okresie baroku rozwinęła się pobożność ludowa i liturgiczna, które posługują się bardziej sztuką niż nauką. O ile pismo i dysputy związane były z intelektem, o tyle sztuka powiązana jest z uczuciami. Podkreślanie znaczenia uczuć, kosztem intelektu, przyczyniło się jeszcze bardziej do za-

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 134.

<sup>3</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Barok, Aspekt religijny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. GRYGLEWICZ, R. ŁUKASZYK, Z. SUŁOWSKI, Lublin 1985, s. 44–45, k. 44.

pominania o istotnych prawdach wiary, wymagających wysiłku intelektualnego, na korzyść treści drugorzędnych, które prowadziły do spotęgowania uczuć. Barok sprzyjał subiektywności, która ujawniała się też w dysputach dotyczących zresztą spraw drugoplanowych. Prowadziło to do okopywania się we własnych przekonaniach zamiast wspólnego poszukiwania prawdy. Subiektywność przekonań, wzmacnianych uczuciami, sprzyjała rozwojowi religijności ludowej. Gdy uczucia dominowały, nie było już nawet miejsca dla prawdy „własnej”. Pozostawało tylko niewyraźne odczuwanie prawd wiary pozbawione wyraźnej treści. Tego rodzaju sytuacja programowo istnieje w protestantyzmie, a w praktyce również w społeczności katolickiej. Prawdy Boże znikają w niepamięci, zamiast nich są tylko zewnętrzne praktyki religijne<sup>4</sup>. W takiej sytuacji następuje zjawisko antropomorfizacji formuł dogmatycznych. Odzwierciedleniem braku rozumienia formuł dogmatycznych jest chaos dogmatyczny w tekstach modlitewnych, nawet najbardziej oficjalnych, w mszale i w brewiarzu. Konsekwencją tego jest laicyzacja, sprowadzenie religii tylko do moralności, uczciwego postępowania. Świadek nie oznacza już głoszenia orędzia o Chrystusie, nie dotyczy już prawd wiary, lecz ogranicza się jedynie do moralnego postępowania. Gdy brak fundamentu teoretycznego, świadectwo czynów staje się niezrozumiałe. Nie ma świadectwa chrześcijańskiego, jest tylko świadectwo ludzkiej dobroci. Chrześcijaństwo przemienia się w społeczeństwo humanistyczne.

## 2. Odniesienie wszystkich formuł do dogmatu chalcedońskiego

Dogmat chryzologiczny chalcedoński jest wzorcem myślenia integralnego. Zajmuje się nie tylko sferą ludzką, lecz też sferą Boską, ujmowanymi w sposób harmonijny i pełny. Wskazuje wyraźnie na to, że podstawą przeżyć duchowych i moralnego postępowania jest budulec, tworzywo bytowe, substancja (substancja Boska, substancja ludzka duchowa i substancja ludzka materialna). Są one odpowiednio połączone (unia hipostatyczna), istnieje między nimi relacja gwarantująca autonomię i jedność. W treści dogmatu znajduje się też informacja o wyposażeniu wewnętrznym, obliczu i działaniu. Wszystkie warstwy refleksji zawarte w formule chalcedońskiej powinny być w dalszej historii rozwijane zgodnie z ideą harmonijnego łączenia poszczególnych elementów i wspólnej całości. Tymczasem całe dzieje myśli ludzkiej to jedna wielka ucieczka od myślenia integralnego i zamykanie się albo w myśleniu rozdzielającym, dualistycznym, albo w myśleniu mieszącym, monistycznym. Tak jest przede wszystkim poza chrześcijaństwem, ale również w jego wnętrzu. Teologia chrześcijańska po-

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 45.

winna być integralna, powinna być oparta na wydarzeniu Wcielenia i kierować się zasadami zawartymi w dogmacie chalcedońskim. Myślenie integralne jest konieczne do tworzenia pełnej definicji osoby. Poza chrześcijaństwem definicja osoby bardziej pasuje do całości kosmosu niż do indywidualnych jednostek ludzkich.

Szczytem myślenia integralnego jest Objawienie chrześcijańskie. Tylko teologia chrześcijańska stara się stworzyć integralną definicję osoby i tylko teologia chrześcijańska w swej systemowej całości jest w pełni personalistyczna. Nie dotyczy to każdego z opracowań myślicieli chrześcijańskich, lecz wskazuje raczej na ukryty w Objawieniu potencjał i na możliwości, które trzeba konkretyzować przez realny wysiłek. Bez definicji osoby myślenie integralne nie jest możliwe. Pełna definicja osoby jest tylko w chrześcijaństwie, gdzie Bóg objawia się jako Jedyny w trzech Osobach. Stąd wniosek, że pełnia personalizmu jest tylko w chrześcijaństwie. W materializmie personalizmu nie ma w ogóle, a stąd nie ma również myślenia integralnego. Poza materią nic nie istnieje. Skoro istnieje myśl, wola i uczucia, to są one w materii. Materialiści nadają materii cechy Boskie. Materializm to panenteizm i panteizm. Panenteizm, bo wszystko jest jednym bytem, panteizm, bo wszech-materia ma cechy Boskie. Nie ma możliwości budowania modelu integralnego w religiach przyjmujących istnienie Boga jako jednej tylko osoby. Nazwa „osoba” pozostaje tylko nazwą. Bez drugiego bytu równego sobie nie ma osoby, słowo „osoba” traci sens, jest puste. Nie ma też myślenia integralnego, jest dualizm – deizm, czyli jest myślenie oddzielające, w którym Bóg nie ma żadnych relacji ze światem. Bóg jest odległy, nieuchwytny, nieokreślony. Nie można o Nim nic powiedzieć, również nie można powiedzieć, że jest osobą.

Dogmat chalcedoński jest kondensacją myślenia chrześcijańskiego, które jest integralne i personalistyczne. Uznanie jedności idzie w parze z uznaniem autonomii. Tylko takie ujęcie jest dynamiczne i żywe, wymaga wyjaśnienia, na czym polega autonomia i na czym polega jedność. Nie wszystkie ujęcia teologiczne są dynamiczne i żywe, nie wszystkie są personalistyczne, nie wszystkie są integralne. Nie są integralne scholastyka i neoscholastyka, są to ujęcia schematyczne, teoretyczne, abstrakcyjne, wyzute z opisów rozwoju historycznego. Są to ujęcia aspektowe, niepełne. W myśleniu strukturalnym, posługującym się schematami, łatwo dojść do błędów, które w ujęciu integralnym widoczne są jak na dłoni i łatwo mogą być skorygowane. Myślenie schematyczne, nie-integralne, ujawnia się z całą ostrością w scholastycznych sporach. Zazwyczaj obie strony akcentują coś innego i w ten sposób porozumienie nie jest możliwe. Można rozwiązać spór tylko wtedy, gdy przedmiot jest ten sam. W sytuacji akcentowania różnych kwestii jedynym sposobem rozwiązania sporu jest budowanie modelu całościowego, ogarniającego jeden i drugi element, w kontekście integralnej całości. Tak było w sporze reformacji i kontrreformacji, tak było w sporze o *Filioque* i we wszystkich innych sporach.



Problemu dualizmu nie można rozwiązać przez wymieszanie elementów, które w sporze były umieszczone na dwóch przeciwległych biegunach. Kryterium metodologicznym jest jednoczesne zachowanie jedności oraz autonomii. Hans Urs von Balthasar zauważył, że nie można przewyciężyć dwóch spornych nurtów w refleksji zbyt ogólnej, powierzchownej, która mogłaby stworzyć pozory trzeciej drogi. Byłyby to tylko pozory, bez faktycznego rozwiązania zagadnienia. Nowa refleksja musi być umieszczona w nowej kategorii, na wyższej półce, a nie w połowie drogi. W szczególności nowa charytologia musi najpierw sięgnąć do pogłębionej chrześcijańskiej antropologii oraz do zaawansowanej trynitologii<sup>5</sup>. Dogmat chalcedoński rozumiany dynamicznie, w aspekcie historycznym, każe odpowiedzieć na pytanie, co stało się z naturą ludzką Chrystusa w wydarzeniu śmierci i na czym polega zmartwychwstanie? Odpowiedź brzmi: w śmierci dusza Chrystusa otrzymała moc ożywienia swego ciała i uczyniła to „trzeciego dnia”. Zmartwychwstanie to ożywienie ciała przez duszę. Ujęcie integralne wymaga refleksji w pięciu warstwach, które dotyczą: substancji, relacji, wyposażenia wewnętrznego, oblicza i działania. Każdej z nich odpowiada inna definicja osoby, podkreślająca odpowiedni aspekt. Jeżeli refleksja ma być chrześcijańska, czyli trynitarna, to w każdej warstwie w sformułowaniu „Duch Święty od Ojca pochodzi” (J 15, 26) słowo „pochodzi” trzeba zastąpić innym słowem, odpowiednim dla danej warstwy (słowem greckim oraz wyjaśnieniem polskim). Odsyłam tu do moich publikacji. Abstrakcję powinna zastąpić solidna ontologia integralna, która nie ogranicza się do refleksji nad substancją, lecz uwzględnia też pozostałe „warstwy”, nie oddzielone, nie wymieszane, lecz ujęte integralnie, według schematu chalcedońskiego.

Dogmat chalcedoński był punktem odniesienia dla wybitnych Ojców Kościoła, dla Maksyma Wyznawcy (zm. 662 r.) oraz Jana z Damaszku (zm. 773 r.). Od nich można się uczyć tego, jak kształtować swoją teologię „po chalcedońsku”. „Obaj są spadkobiercami myśli wcześniejszych Ojców Wschodu, Maksym genialnym syntetykiem, a Jan Damasceniński równie genialnym systematykiem”<sup>6</sup>.

Pomocą dla teologii może być literatura piękna, w szczególności poezja. Tam również występuje kwestia radykalnego oddzielania, mieszania czy ujmowania integralnego. Nie ma tam takiej ostrości jak w filozofii, ale problemy metodologiczne są podobne. Literatura pomaga teologii odczytywać i rozumieć

<sup>5</sup> Por. G. GIORGIO, *Il rapporto di corrispondenza tra filosofia e teologia nel pensiero di Hans Urs Von Balthasar*, „Ricerche Teologiche” 10 (1999), 271–296, s. 272.

<sup>6</sup> E. STANIEK, *Tajemnica wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damascenińskiego*, „Vox Patrum” 20 (2000), t. 38–39, 333–340, s. 333; zob. św. JAN DAMASCENSKI, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. WOJKOWSKI, Warszawa 1969; MAKSYM WYZNAWCA, *Dzieła: Antologia życia wewnętrznego, Dialog o życiu wewnętrznym, Księga miłości, Księga oświeconych, Wykład Modlitwy pańskiej, List o miłości*, tłum. A. WARKOTSCH, Poznań 1982.



dogmaty, pod warunkiem że zachowane są kryteria wyznaczone w dogmacie chalcedońskim. Mówi o tym artykuł na temat dialektyki lirycznej i symbolizmu jako metody teologicznej stosowanej przez pisarza argentyńskiego z połowy XX w., Antonio Machado, którego autorem jest misjonarz Klaretyn z Granady, Isidro Muñoz Triguero. Ideę dialektyki lirycznej wymyślił Abel Martín, natomiast rozwinął ją i zastosował Antonio Machado<sup>7</sup>. Poezja Machado zawiera w sobie intuicje filozoficzne. Można powiedzieć, że w szatę poezji ubrał on przemyślenia filozoficzne. Unikał dualizmu świadomie, programowo, ponieważ poezja była dla niego ucieczką od totalnego rozdarcia, za którym kryła się nie dwoistość bytów, lecz jednorodność świata, którego źródłem jest Bóg. Poezja pomogła argentyńskiemu poecie otworzyć się na transcendencję<sup>8</sup>. Rozmyta i bezprzedmiotowa dialektyka liryczna przemieniła się w jego twórczości w dialektykę religijną, objawiającą pełnię miłości, której źródłem może być tylko Bóg<sup>9</sup>. Ulotność i pustka przemieniły się w pewność istnienia Boga, który jest żywy i bliski człowieka. Paradoksalnie, poezja pozwoliła mu spojrzeć na dogmaty wiary w sposób realistyczny, napełniła formuły dogmatyczne sensem i życiem<sup>10</sup>. Machado rozpiął myśl ludzką między nicością a pełnią, między śmiercią a życiem. Jest to typowe dla tradycji hiszpańskiej. Dzięki poezji myśl jego przeszła od uproszczonych schematów scholastycznych do biblijnych opisów Boga żywego. Dialektyka nadzieja–rozpacz doprowadziła go przed oblicze Boga żywego i ożywiającego<sup>11</sup>. Symbolika poezji Machado jest personalistyczna, czyli otwarta na ujęcie integralne. Personalistyczne ujęcie natury ludzkiej pozwoliło mu w integralny sposób spojrzeć na całość teologii chrześcijańskiej i znaleźć w niej pełnię personalistycznej dialektyki. Dokonuje się to poprzez poszerzenie dialektyki osoby na dialektykę wspólnoty. Ponadto osoba i wspólnota są rozpięte w historii. Centrum historii i centrum wspólnoty ludzkiej stanowi Jezus Chrystus. Stąd już tylko krok do dogmatu chalcedońskiego i przyjęcia go za kryterium wszelkiej personalistycznej myśli, filozoficznej, poetyckiej, a zwłaszcza teologicznej. Rozwiązaniem dialektyki poetyckiej jest teologia chrystocentryczna, humanizująca Boga i przebóstwiająca człowieka<sup>12</sup>. Antonio Machado dostrzegł, że dogmat chalcedoński ma wymiar eklezjalny, jest eklezjo-centryczny. Dzięki temu łączy on tajemnicę Chrystusa z dziejami całej ludzkości<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Zob. I. MUÑOZ TRIGUERO, CMF, *Dialéctica lírica y simbolismo en A. Machado como método teológico*, [w:] *Actas del I Simposion de Teología Histórica (29–31 mayo 1980)*, Valencia 1981, 387–395, s. 387.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 388.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 389.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 390.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 391.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 394.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 395.

Nowe dogmaty dotyczą konkretnego zagadnienia, ale zawsze są otwarte: na całą treść Objawienia, na cały Kościół, na całość dziejów, a nawet na wieczność. Dogmat chalcedoński jest wzorcem relacji czasu z wiecznością. Również z tego względu stanowi on centralny punkt odniesienia całego nauczania chrześcijańskiego. Przechodzenie czasu do wieczności rozpoczęło się wraz z zaistnieniem świata i ma swoje korzenie w akcie stwórczym znajdującym się we wnętrzu życia Bożego. Centralnym punktem realizacji aktu stwórczego jest Wcielenie, które jest też centralnym punktem przechodzenia świata do wieczności. Stąd dogmat chalcedoński, którego treścią jest Misterium Wcielenia, łączy czas z wiecznością i jest początkiem Paruzji. We Wcieleniu rozpoczęło się Wniebowstąpienie i Paruzja, zarówno ruch przychodzenia Syna Bożego do świata, jak i ruch przechodzenia Jezusa do wnętrza życia Bożego, aż do osiągnięcia pełni. Wydarzenie końca świata trwa wewnątrz płynącego czasu na tyle, na ile trwa w nim Jezus Chrystus – w swojej doczesnej historii oraz w swoim uwielbieniu<sup>14</sup>. Stąd wniosek, że dogmat chalcedoński łączy chrystologię z eschatologią. Mistyczne łączenie człowieka z Bogiem dokonuje się w całej historii. Cała historia jest ogarniana przez wydarzenie Wcielenie i przez wydarzenie paruzji<sup>15</sup>. Prowadzi to do wniosku, że dogmat chalcedoński łączy chrystologię i eschatologię z teologią historii. W tym kontekście Mikołaj Bierdiajew nazywa historię mitem. Mit „to nie wymysł, a realność, ale realność innego rodzaju aniżeli tzw. obiektywnej, empirycznej rzeczywistości. [...] Chrześcijaństwo dało historii dynamizm, wyjątkową siłę ruchu dziejowego”<sup>16</sup>. W sensie, jaki nadał mitowi Bierdiajew, prawdziwym mitem dziejącym się są tylko dzieje chrześcijaństwa, a prawdziwym mitem opisującym te dzieje i wskazującym na ich głęboki, egzystencjalny sens jest teologia. Tak rozumiana mitologia wskazuje na centralne znaczenie formuł dogmatycznych. Nie są to puste schematy, lecz opisy najważniejszych egzystencjalnych wartości chrześcijańskich, a przez to również same w sobie są tekstami najbardziej wartościowymi, najbardziej koniecznymi dla kształtowania chrześcijańskiej egzystencji.

Postulat wszechstronnej integralności wysunięty przez Bierdiajewa, postulat wszechstronnego łączenia teologii jednostkowej z jej wymiarem społecznym, metafizyki z wymiarem historycznym, wydarzeń zbawczych z życiem codziennym itd. chciała realizować „teologia wyzwolenia”. W teologii wyzwolenia wzorcem życia społecznego też był dogmat chalcedoński. Celem tej latynoskiej teologii, podobnie jak celem Wcielenia, jest wyzwolenie. Dwie natury do dwa sposoby wyzwalań, dwie płaszczyzny wyzwalającego dzieła Chrystusowego:

<sup>14</sup> Por. P. LISZKA, dz. cyt., s. 189.

<sup>15</sup> Por. M. REUTT, *Przedmowa*, [w:] M. BIERDIAJEW, *Nowe średniowiecze* (Berlin 1924), Komorów 1997, 5–11, s. 6.

<sup>16</sup> Tamże, s. 7.

Boska oraz ludzka<sup>17</sup>. Teologia wyzwolenia realizowała postulat Oscara Cullmanna, według którego „nauka teologiczna winna być zbudowana na podobieństwo nauki historycznej, aby w ten sposób wykluczyć teologię formalną, metafizyczną, naturalistyczną i inne”<sup>18</sup>. Dogmat chalcedoński jest znany i cenniony powszechnie, ale praktyka, mimo głoszenia chęci stosowania się do jego zasad, nieraz bardzo od tych zasad odbiega zarówno w aspekcie intelektualnym, jak i egzystencjalnym.

### 3. Wyrażanie misterium Bożego za pomocą autonomicznej myśli ludzkiej

Dogmaty chrześcijańskie wykraczają poza tezy filozofii, ale tworzone są zgodnie z prawami rozumu. Tworzone są przez myśl ludzką, autonomiczną, ale otwartą na sposób myślenia Boga, czyli na Objawienie. Odejście od Objawienia sprawia, że człowiek myśli według modelu oddzielającego, a nie według modelu integralnego.

Przedstawiciel umiarkowanego racjonalizmu, żyjący w wieku XI i XII w Hiszpanii, myśliciel żydowski Bahja ibn Pakuda uważał, że prawda objawiona i prawda, do której dochodzi się drogą rozumową, są ze sobą zgodne, a skoro tak jest, muszą też pokrywać się ze sobą dogmaty Biblii i tezy filozofii. Islamski myśliciel miał rację, że rozum ludzki nie przeczy Objawieniu, ale nie uznawał on, że Objawienie może przynieść prawdy wykraczające poza rozum ludzki, wobec których ścieżka rozumu ludzkiego jest pusta. Z tego względu jego opinii nie mogą w całym zakresie przyjmować myśliciele chrześcijańscy. Są różne drogi mądrości: filozofia przyrody, filozofia, matematyka i teologia, ale nie wszystkie mają takie samo znaczenie zbawcze<sup>19</sup>. Dziś ten średniowieczny postulat powinien być na nowo rozpatrzony w sytuacji rozwoju wymienionych dziedzin wiedzy ludzkiej i chrześcijańskiej. Dogmaty nie są sprzeczne z najnowszym dorobkiem nauk przyrodniczych i matematyki. Wręcz przeciwnie, Objawienie chrześcijańskie jest coraz bardziej i wyraźniej potwierdzane, coraz bardziej pasuje do wiedzy nauk przyrodniczych. Nie wolno mieszać treści ani metodologii. Trzeba troszczyć się o autonomię, ale z jednoczesnym korzysta-

<sup>17</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 788; „W płaszczyźnie zstępującej jest to proces, w którym Bóg przychodzi do człowieka, staje się Jezusem, wciela się w niewolnika (por. *Pasterz Hermasa*), sługę, uciskanego, prześladowanego, «najmniejszego», ubogiego. W płaszczyźnie wstępującej człowiek staje się «Chrystusem», Panem, Bogiem, «Najwyższym»”.

<sup>18</sup> K. GÓŹDŹ, *Perspektywa historiozbawcza teologii Oscara Cullmanna*, [w:] K. GÓŹDŹ, *Zwycięstwo wiary*, Lublin 2002, 53–77, s. 74.

<sup>19</sup> Zob. Z. KUKSIEWICZ, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*, Warszawa<sup>2</sup> 1982, s. 644.

niem w teologii z najnowszych osiągnięć wszelkich nauk. Potrzebne są dwie postawy. Jedną reprezentuje Bahja ibn Pakuda, który zwracał uwagę na autonomiczne poznawanie świata. Drugą postawę reprezentuje, żyjący w Hiszpanii mniej więcej w tym samym czasie, Jehuda Halewi, który wykorzystywał filozofię głównie do apologetyki religii. W sensie pozytywnym filozofia i wszelkie nauki mogą wspomagać teologię w budowaniu refleksji integralnej, pogłębionej i całościowej. Prawda objawiona przekracza rozum ludzki, nie daje się ona rozumowo udowodnić ani nawet sformułować w kategoriach filozoficznych. Jednak jej wypowiedzianie i wyjaśnianie wymaga ludzkich słów, sposobu myślenia, kategorii i koncepcji<sup>20</sup>. Celem dogmatów nie jest wyjaśnianie świata, lecz rozjaśnianie zbawczego Objawienia.

Trzeba odrzucić myślenie mieszające, podporządkowujące Objawienie rozumowi, oraz myślenie oddzielające, niedostrzegające między nimi żadnych związków. W myśleniu integralnym dogmaty służą za punkt odniesienia, który wskazuje drogę i ostrzega przed drogami błędnymi. Teologia nie polega na dowolnym tworzeniu wyobrażeń, lecz na odczytywaniu treści objawionej. Wszelkie nauki mogą pomóc w zrozumieniu treści objawionej, a dogmaty strzegą przed pobłądzeniem. Dla stwierdzenia, czy poglądy naukowe nie zniekształcają prawd dogmatycznych, trzeba odnieść się do formuł dogmatycznych, które służą za kryterium prawdziwości twórczości teologicznej. Teorie naukowe mogą pomagać teologii, o ile są poprawne. Sami naukowcy nie zawsze to potrafią sprawdzić. Teolog tego nie musi czynić. Wystarczy, że będzie kontrolował wynik refleksji z formułami dogmatycznymi. Jeżeli nie ma zgodności, to albo niepoprawne jest myślenie teologa, albo korzysta on z błędnych teorii. Tradycja teologii chrześcijańskiej wypowiedała się na ten temat w odniesieniu do filozofii. To samo można powiedzieć o wszystkich naukach. Teologowie zajmowali się m.in. wykazywaniem zgodności albo niezgodności systemów filozoficznych z objawieniem chrześcijańskim. Zdawali sobie sprawę z tego, że system sprzeczny z Objawieniem nie może służyć jako narzędzie pomocnicze dla teologii<sup>21</sup>.

W każdym czasie dogmaty stanowiły kryterium poprawności teologii. Scholastyka schyłkowa zwana trzecią scholastyką, trwająca w latach 1680–1750, zwracała baczną uwagę na kryteria dotyczące tworzenia dogmatów, aby stosować je w pracy nad systematyzowaniem dotychczasowego dorobku teologii. Zamiast twórczości była tylko odtwórczość i encyklopedyczne porządkowanie. Zamiast tworzenia wielkiego systemu teologii integralnej, według tych

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 645.

<sup>21</sup> Por. E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. ZALEWSKI, Warszawa 1987, s. 63–77; por. P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, (*Wisdom's Odyssey. From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Amsterdam–Atlanta 1997), Lublin 2003, s. 87.

samych zasad, które były stosowane w tworzeniu formuł dogmatycznych, ograniczono się tylko do porządkowania tego, co utworzono już wcześniej. Rolę superdogmatu spełniały formuły utworzone na Soborze Trydenckim. Sobór ten powinien być wzorcem inspirującym i nadającym kształt ogólny przyszłym opracowaniom teologicznym. Zamiast tego był potraktowany jako zwieńczenie i zakończenie procesu twórczego, który już w tej sytuacji nie był potrzebny. Po Soborze Trydenckim teologowie, zamiast pogłębiać prawdy Objawione, zajęli się zagadnieniami spornymi, które tworzą najniższą kategorię dogmatyczną zwaną „poglądy teologów”. W wieku XVII systematyzowano wyniki refleksji teologicznej porożrucanej w komentarzach i traktatach. Porządkowano tezy dogmatyczne według zasad logiki. Organizowano i porządkowano teologię w formie „encyklopedycznej”, zbierającej wszelkie idee rozproszone w różnych publikacjach specjalistycznych<sup>22</sup>.

Podobnie czyniła neoscholastyka na przełomie XIX i XX w. Schyłek scholastyki w XVIII stuleciu też miał pewne cechy neoscholastyki. Po etapie teologii renesansowej (humanistycznej, biblijnej), sięgającej do starożytności, nastąpiła kolejna epoka, która była swoistym renesansem średniowiecza. W tym czasie dominikanie odnowili swą teologię poprzez powrót do św. Tomasza z Akwinu. Mnożyły się komentarze do *Summa Theologica*<sup>23</sup>. Tomizm rozwijał się zwłaszcza w czterech wielkich ośrodkach, takich jak: Salamanca, Alcalá, Valladolid i Zaragoza. Był to właściwie tylko powrót, bez odnowy, bez dalszego tworzenia teologii, powtarzano św. Tomasza z Akwinu, ale nie tworząno nowych dzieł według zasad wyznaczonych przez Akwinatę. Wielbiono go, wychwalano jego dorobek, ale nie słuchano go. Nie zauważono, że cenniejsze od tego, do czego doszedł, były wskazania metodologiczne i realne przykłady twórczości. Taka sama postawa przyjmowana była wobec formuł dogmatycznych. Zamiast realizacji drogi, którą wskazują, uważano je za ostatnie, ostateczne słowo, które pozostanie na zawsze bez zmian i nie potrzebuje żadnych uzupełnień. Tymczasem dogmaty pozostają bez zmian, ale wyznaczają drogę dalszego rozwoju wiedzy i rozumienia Objawienia.

Trud rozwoju zagadnień, na które wskazują formuły dogmatyczne, podjęli filozofowie, zwłaszcza w XIX w., ale bez zwracania uwagi na ich ustalenia treściowe i metodologiczne. Nie przejmowali się tym, że tworzyli systemy filozoficzne w sposób dowolny, bez odniesienia do dogmatów, bez zwracania uwagi na kryteria, według których były tworzone i według których powinny być też rozwijane wszelkie zagadnienia związane z wiarą chrześcijańską. Hegel zaczął jako protestancki teolog, ale jego „panlogiczny” system ma charakter

---

<sup>22</sup> Por. V. SÁNCHEZ GIL, *La teología española hasta la ilustración 1680–1750*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. II: *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, red. M. ANDRÉS MARTINEZ, Madrid 1987, (t. XIII), s. 357–442, s. 407.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 408.

antychrześcijański, przeistacza prawdę wiary chrześcijańskiej w iluzję, która z chrześcijaństwem nie ma wiele wspólnego. Chrześcijaństwo „ulotniło się” w idealistycznej systemowej konstrukcji. Jest to typowy przykład myślenia mieszającego. Zgodnie z linią nakreśloną przez Kanta, Hegel nie interesował się rzeczywistością obiektywną, a tylko wytworem pojawiającym się wewnątrz ludzkiej jaźni. Nie była dla niego ważna prawda objawiona, lecz tylko to, co jawi się w ludzkim umyśle<sup>24</sup>.

Relację systemu filozoficznego do formuł dogmatycznych diametralnie inaczej traktował Antonio Rosmini, włoski kapłan z XIX w., oskarżany o modernizm, a przez papieża Benedykta XVI wyniesiony na ołtarze. Według Rosminiego każdy system teologiczny i filozoficzny tworzony przez ortodoksyjnego chrześcijanina powinien być zgodny z dogmatami. Rosmini istotnie rozwijał system teologiczny, a nie filozoficzny. Tworzył on wielki system, ogarniający całość zagadnień związanych z wiarą chrześcijańską, korzystając z dorobku wszystkich nauk i dorobku myśli filozoficznej. System ten znajduje się na linii wyznaczonej przez wielkie formuły dogmatyczne i zasady, którymi kierował się św. Tomasz z Akwinu. Był zwolennikiem myślenia integralnego, wiążącego aspekty w spójną całość, z respektowaniem ich autonomii. Dzięki temu każdy z aspektów, poprzez łączenie z innymi, stawał się jeszcze bardziej wyrazisty i prawdziwy. Fundamentem w jego myśleniu integralnym była „miłość intelektualna” (*carità intellettuale*), będącą pojednaniem rozumu z wiarą, na co zwrócił uwagę Benedykt XVI<sup>25</sup>. Jan Paweł II umieścił go wśród tych, których działalność była „przejawem owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym”<sup>26</sup>. Rosmini znał bardzo dobrze filozofów niemieckich, reprezentantów idealizmu<sup>27</sup>, ale nie dał się im zauroczyć, bo miał umysł oczyszczony przez kontemplację, czyli ciągle nawrócenie i oczyszczenie duszy oraz poszukiwanie zjednoczenia z Bogiem. Posłuszeństwo Bogu wyrażał w ciągłym odnoszeniu swych myśli do chrześcijańskich dogmatów, które były dla niego inspiracją i wzorcem, drogowskazem i punktem odniesienia<sup>28</sup>.

Podobne nastawienie przyjął teolog hiszpański Francisco Marín Sola (1873–1932), który zajmował się ewolucją dogmatów, dostrzegając w ciągu rozwijających się formuł pas startowy dla teologii. Na ogół pojedyncze dogmaty służą za wzorzec i punkt odniesienia dla refleksji teologicznej dotyczącej pojedynczego zagadnienia. Tymczasem hiszpański teolog brał pod uwagę

<sup>24</sup> Por. J.A. PROKOPSKI, *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002, s. 221.

<sup>25</sup> Por. R. SKRZYPCZAK, *Przezorność proroków*, „Frona” 44/45 (2008), 96–121, s. 100, przypis 5.

<sup>26</sup> *Fides et Ratio*, 74.

<sup>27</sup> Por. R. SKRZYPCZAK, dz. cyt., s. 100.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 101.



cały proces rozwoju dziejów zbawienia, w którym wyróżnił proces rozwoju dogmatów oraz nurt rozwoju teologii. Za dogmatem chalcedońskim głosił on, że natura ludzka Chrystusa nie jest abstrakcyjną formułą, lecz rzeczywistością dynamicznie rozwijającą się w czasie. Odpowiednio też sam dogmat nie jest tylko raz ustalonym zapisem, lecz jest prawdą przeżywaną przez pokolenia chrześcijan, która kształtuje życie jednostek i całe dzieje Kościoła. Teologia powinna ogarniać ową całość społeczną – przestrzenną i historyczną – czasową, tworząc integralny system, którego wzorcem nie jest tylko zespół pojedynczych formuł dogmatycznych, lecz ich spójna całość, rozwinięta w czasie, której poszczególne elementy wzajemnie się wyjaśniają. Jest to sposób myślenia rozwijający się tak, jak zmienia się w fizyce rozumienie cząstek elementarnych. Nie są to odrębne bryły o wyrazistych granicach, lecz obłoki, których granic nie można określić. Analogicznie treść dogmatów, aczkolwiek jest jasno określona, to jednak dotyczy misteriów Bożych, których nie można zmierzyć i których granice są nieuchwytnie. Francisco Marín Sola w roku 1923 opublikował książkę pt. *La evolución homogénea del dogma católico*<sup>29</sup>, z dodanym rozdziałem dotyczącym rozwoju dogmatów w płaszczyźnie życia uczuciowego. W ten sposób w swojej antropologii połączył personalizm z wymiarem historycznym<sup>30</sup>. Nie był on modernistą, nie sprowadzał kwestii wiary tylko do uczucia. Traktował je jako jeden z aspektów integralnego rozumienia osoby ludzkiej. Moderniści lekceważyli rozum ludzki, ograniczali się tylko do uczuć, tak jak dziś czyni to wielu chrześcijan zakazonych modernizmem. Hiszpański teolog z tego rodzaju redukcją walczył nie tyle za pomocą polemicznych argumentów, ile w sposób pozytywny, konstruując system teologiczny integralny. W swoim ujęciu ewolucyjnym ukazał on homogeniczność dogmatów, czyli niezmienność ich esencji, istotnej treści. Prawda jest niezmienna, pozostaje ta sama. Prawda wydedukowana w systemie teologicznym integralnym jest „nowa” w sensie nowego kontekstu kulturowego, ale z istoty swej jest „niezmienna”, dlatego prostolinijnie, konsekwentnie coraz mocniej przybliża się do Bożego Misterium. Dopiero tak rozumiana dedukcja rozumowa połączona jest z „afektywnością” intuicyjnej wiary ludu. Marín Sola jest w tym zgodny z poglądami głoszonymi przez słynnego teologa hiszpańskiego – Arintero, a także z celem, do którego zmierzał ów teolog duchowości. Celem obu było wzmocnienie żywej wiary Kościoła, która tworzy dynamiczną procesualną całość. Drogowskazem i ostoją były dla nich formuły dogmatyczne, które powstały w Kościele i dla życia Kościoła<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Walencia 1923, Biblioteca de tomistas españoles, 1; wyd. 2 we Fryburgu Szwajcarskim 1924.

<sup>30</sup> Zob. D. DE PABLO MAROTO, *La teología en España desde 1850 a 1936*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. II: *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, red. M. ANDRÉS MARTÍNEZ, Madrid 1987, s. 523–658 (t. XVI), s. 618.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 619.



Pojedyncza formuła dogmatyczna nie daje poznania pełnego, integralnego. Dopiero w połączeniu z innymi formułami, w nurcie życia Kościoła, poszczególne formuły nabierają właściwego blasku i ukazują swoją głębię. W formułach dogmatycznych spleta się precyzja myśli z misteryjną głębią nieogarnionej Bożej tajemnicy<sup>32</sup>. Decydująca interpretacja dogmatów nie należy do teologów, lecz do Magisterium Kościoła. Teologia ujmuje dogmaty w spójną całość, w odpowiednim kontekście nurtu myśli i dziejów Kościoła. Teologowie zdają sobie sprawę z tego, że formuły dogmatyczne nie potrafią objąć tajemnicy Boga, która jest lepiej rozumiana wtedy, gdy ich precyzja, ukazująca głębię Prawdy, połączona jest z szerokim kontekstem całości dogmatów i całości życia Kościoła<sup>33</sup>.

Przedmiot teologii dogmatycznej jest znacznie szerszy niż same tylko formuły dogmatyczne. Gdy jednak są one ujmowane integralnie i dynamicznie, wtedy można powiedzieć, że przedmiotem teologii dogmatycznej są formuły dogmatyczne w ich całości oraz w kontekście całości Objawienia i życia Kościoła<sup>34</sup>. Teolog bada proces powstawania dogmatów, bada sposób tworzenia formuł dogmatycznych oraz kryteria, według których są tworzone. Jest to etap badań historycznych i egzegetycznych. Właściwa praca teologa to tworzenie całościowego systemu integralnego, zgodnego z dogmatami, dla umocnienia wiary Kościoła.

#### 4. Podsumowanie

Dogmat to prawda zawarta w Objawieniu i w wierze Kościoła, a także formuła, która tworzona jest w Kościele i służy do prawidłowego kształtowania i rozwijania wiary, uświadamianej w umysłach i realizowanej w życiu. Dogmaty tworzone są przez ludzi do tego upoważnionych i kompetentnych, którzy czynią to w imieniu całego Kościoła. Formułowanie prawd objawionych dokonuje się zgodnie z zasadami wiary i rozumu, w posłuszeństwie Bogu, w służbie Kościoła i z zachowaniem praw logiki.

Formuły dogmatyczne powstawały w odpowiednich okolicznościach, w rozpiętości czasowej, tworząc nurt rozciągający się w czasie. Szczytem formuł dogmatycznych jest dogmat chalcedoński o dwóch naturach w jednej Osobie Chrystusa. Dogmat ten jest wzorcem dla tworzenia teologii oraz punktem odniesienia do sprawdzania ortodoksyjności. Dogmat chalcedoński jest otwarty na wszystkie inne dogmaty i na całą myśl chrześcijańską. Jest ogniskiem soczewki

---

<sup>32</sup> Por. P. AMBROZ, *Bernard Schulte nel Contesto della teologia cattolica e ortodossa*, „Theologica Olomucensia. Acta Palackianae Universitatis Olomucensis” 1 (1999), 1–45.

<sup>33</sup> Por. W. GRANAT, *Agnostycyzm teologiczny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. GRYGLEWICZ, R. ŁUKASZYK, Z. SUŁOWSKI, Lublin 1989, 184–187, k. 185.

<sup>34</sup> Por. Cz. S. BARTNIK, dz. cyt., s. 10.

skupiającym w sobie nie tylko treści objawione, ale także istotne zasady metodologiczne.

Ostatecznie wzorcem i punktem odniesienia jest całość formuł dogmatycznych ujęta dynamicznie i ewolucyjnie, w sposób całościowy i spójny. Dzięki temu całość teologii też nie jest tylko zbiorem zagadnień, lecz spójnym systemem, dynamicznym, rozwijającym się, żywym, sprzęgniętym z wiarą i życiem codziennym Kościoła.

**Słowa kluczowe:** Objawienie, dogmat, formuła, tworzenie, punkt odniesienia, dynamizm, Kościół

## The Chalcedonian Dogma as the Synthesis of Earlier Dogmatic Formulas and Reference Point of the Future Ones

### Summary

The dogmatic formulas are already created by the authors of books of the Bible, afterwards they are appeared in the liturgy and also within the whole tradition of the Church. The most important formulas are that which were created during the first ecumenical councils. They present precise synthesis of the manifested content. They answer for fundamental questions of the Christian faith, mainly within the context of occurrence of statements largely contrary to it. The dogmatic formula should be clear and precise, in order to know to what it is related. All these requirements are met by the Chalcedonian dogma which is the synthesis of earlier dogmatic formulas and the reference point for all formulas which will appear in the future.

**Key words:** Revelation, dogma, formula, creation, reference point, dynamism, Church

### Bibliografia

- AMBROZ P., *Bernard Schulte nel Contesto della teologia cattolica e ortodossa*, „Theologica Olomucensia. Acta Palackianae Universitatis Olomucensis” 1 (1999), 1–45.
- BARTNIK Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.

- GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. ZALEWSKI, Warszawa 1987, s. 63–77.
- GIORGIO G., *Il rapporto di corrispondenza tra filosofia e teologia nel pensiero di Hans Urs Von Balthasar*, „*Ricerche Teologiche*” 10 (1999), s. 271–296.
- GÓZDŹ K., *Perspektywa historiozbaucza teologii Oscara Cullmanna*, [w:] K. GÓZDŹ, *Zwycięstwo wiary*, Lublin 2002, s. 53–77.
- GRANAT W., *Agnostycyzm teologiczny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, s. 184–187.
- HRYNIEWICZ W., *Barok, Aspekt religijny*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, s. 44–45.
- JAN DAMASCENSKI, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. WOJKOWSKI, Warszawa 1969.
- KUKSIEWICZ Z., *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia bizantyjska, krajów zakaukaskich, słowiańska, arabska i żydowska*, Warszawa<sup>2</sup> 1982.
- LISZKA P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.
- MAKSYM WYZNAWCA, *Dzieła: Antologia życia wewnętrznego, Dialog o życiu wewnętrznym, Księga miłości, Księga oświeconych, Wykład Modlitwy pańskiej, List o miłości*, tłum. A. WARKOTSCH, Poznań 1982.
- MARÍN SOLA F., *La evolución homogénea del dogma católico*, Valencia 1923.
- MUÑOZ TRIGUERO I., *Dialéctica lírica y simbolismo en A. Machado como método teológico*, [w:] *Actas del I Symposion de Teología Histórica (29–31 mayo 1980)*, Valencia 1981, s. 387–395.
- PABLO MAROTO D., *La teología en España desde 1850 a 1936*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. II, Madrid 1987, s. 523–658.
- PROKOPSKI J.A., *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002.
- REDPATH P.A., *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, Lublin 2003.
- REUTT M., *Przedmowa*, [w:] BIERDIAJEW M., *Nowe średniowiecze*, Komorów 1997, s. 5–11.
- SÁNCHEZ GIL V., *La teología española hasta la ilustración 1680–1750*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. II, Madrid 1987, s. 357–442.
- SKRZYPCZAK R., *Przezorność proroków*, „*Fronda*” 44/45 (2008), s. 96–121.
- STANIEK E., *Tajemnica wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego*, „*Vox Patrum*” 20 (2000), t. 38–39, s. 333–340.



Ks. PIOTR MRZYGLÓD

## FILOZOFICZNO-EGZYSTENCJALNA ANATOMIA CHOROBY, CIERPIENIA I ŚMIERCI

### Wprowadzenie

Niepohamowane pragnienie życia połączone z powszechnym marzeniem o długowieczności i jednocześnie paniczny wręcz lęk przed chorobą (zwłaszcza tą nieuleczalną i terminalną), przed bólem, cierpieniem oraz śmiercią, zagłuszany często przez śpiewane gromko – i na przekór wszystkiemu – tradycyjne „sto lat”, to antynomiczne i jednocześnie mroczne oblicze dzisiejszego świata<sup>1</sup>. To ewidentne „rozdwojenie” to również jeden z niezrozumiałych paradoksów rządzących życiem człowieka XXI w., który z jednej strony na co dzień doświadcza wokół siebie rozmaitych chorób, nieszczęść i tragedii, a z drugiej, stosując rozmaite medyczne i paramedyczne kuracje, zabiegi, „cud-diety” i techniki rewitalizacyjne, uparcie wmawia sobie, że tak przygotowanego – choroba i śmierć go nie dotyczy. Wszystko to sprawia, że podświadomie próbuje na siłę żyć w alternatywnej, wymaginowanej „hiperrzeczywistości” czy może bardziej nawet jakiejś „kulturze fantazji”<sup>2</sup>.

Niebanalną rolę w kreowaniu tego zjawiska – w opinii socjologów – odegrał w jakimś stopniu także gwałtowny rozwój medycyny dokonujący się w naszych czasach. Mimo niczym niekwestionowanych zasług dla ratowania zdrowia i życia ludzkości, ubocznie doprowadził on do antropologicznych i etycznych przewartościowań. Zniósł bowiem wyraźną granicę między życiem a śmiercią, stwarzając możliwości sztucznego podtrzymywania życia, a tym samym złudną nadzieję na „oszukanie” śmierci. Obserwowalny na co dzień i udokumentowany

---

<sup>1</sup> Por. W. IREK, *Koniec czy początek? Szkice o godnym starzeniu się i umieraniu*, Wrocław 2009, s. 11.

<sup>2</sup> Zob. J. DRĘGOWSKA, *Jednostkowość procesu umierania wobec współczesnej tabuizacji i instytucjonalizacji śmierci*, [w:] *W drodze do brzegu życia*, t. 12, red. E. KRAJEWSKA-KUŁAK i in., Białystok 2014, s. 391.

patentami rozwój technik resuscytacyjnych i reanimacyjnych pozwala dziś nie tylko w jakiejś mierze „zatrzymać” uciekające życie, ale także utrzymywać jego empiryczne oznaki w ciele, które bez tej technologicznej pomocy należałoby uznać dawno za zwłoki. W konsekwencji wpłynęło to na zmianę doczasowego postrzegania śmierci (również wśród samych lekarzy) jako naturalnego i ostatecznego końca biologicznego ludzkiego życia, doprowadzając tym samym do licznych dylematów etycznych oraz antynomii moralnych w tej przestrzeni<sup>3</sup>.

Jednak mimo geniuszu współczesnej medycyny „wydłużającej” ludzkie życie, okazuje się, że osiągnięcia te nie są tym, o czym od zarania swoich dziejów marzy człowiek, poszukując rozwiązania zagadki nieśmiertelności<sup>4</sup>. Stąd piętrzące się trudności w jasnym zobiektywizowaniu istoty życia i śmiertelności człowieka od zawsze zachęcają do poszukiwań intelektualnych. Sprzyjają także budowaniu strategii, od których oczekuje się logicznego uniesprzecznienia fenomenu życia oraz jego najgłębszych racji.

Istniejące obecnie na „targowisku myśli ludzkiej” światopoglądowo różnorodne interpretacje tworzą jednak – percepcyjnie – wyłącznie ambiwalentny jego obraz, co w konsekwencji sprawia wrażenie narastającego chaosu i niepokoju egzystencjalnego. Zapewne dlatego – zarówno w kwestii życia, jak i choroby, a także cierpienia i śmierci człowieka – wciąż więcej mamy pytań niż odpowiedzi<sup>5</sup>. Nieuleczalną chorobę i umieranie traktujemy więc jako sprawę bardzo osobistą, jako rzecz przykrą – niemal wstydliwą; jako temat niewłaściwy do poruszania w towarzystwie, budzący co najmniej mieszane uczucia, zażenowanie, jeśli nie nawet wprost odrazę. Innymi słowy, jako zagadnienia, którym świadomie odmawia się prawa „obywatelstwa” w codziennym życiu człowieka<sup>6</sup>.

Tymczasem osoba ludzka, jak podpowiada w swej obszernej pracy na temat zagadnienia cierpienia i śmierci Ireneusz Ziemiński, ostatecznie umiera „nie

<sup>3</sup> Por. A. OSTROWSKA, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Warszawa 2005, s. 33–34.

<sup>4</sup> Por. J. OPINC, *Długowieczność. Medycyna a wydłużenie życia*, <http://www.poradnia.pl/dlugowiecznosc-medycyna-a-wydłużenie-zycia.html> [dostęp: 30.03.2016]. Przed 10 tysiącami lat większość ludzi umierała ok. 25. roku życia. Przeciętny mieszkaniec starożytnego Rzymu żył nieco ponad 35 lat. Jeszcze w 1800 r. średnia długość życia tylko nieznacznie przekraczała 40 lat. Dopiero w XIX w. większość Europejczyków cieszyła się życiem przez całe pół wieku. Pierwszy udokumentowany przypadek pokonania magicznej bariery 100 lat przez kobietę odnotowano dopiero w 1936 r. Dziewięć lat później zmarł pierwszy również podeszły w latach mężczyzna. Od 160 lat średnia długość życia wydłuża się o ok. dwa i pół roku co dekadę. W ciągu ostatnich 10 lat dwukrotnie zwiększyła się liczba osób, które doczekały setnych urodzin. Jeśli to tempo się utrzyma, to w końcu naszego wieku średnia długość ludzkiego życia w Europie zbliży się do 100 lat. Tamże; zob. w związku z tym również artykuł: J. PIĘNCZYKOWSKA, *Żyjemy coraz dłużej*, <http://www.polskatimes.pl/arttykul/962058,zyjemy-coraz-dluzej-od-2000-roku-srednia-dlugosc-zycia-polaka-wydłużyla-się-o-3-lata,id,t.html> [dostęp: 30.03.2016].

<sup>5</sup> J. DREĞOWSKA, *Jednostkowość procesu umierania...*, art. cyt., s. 398.

<sup>6</sup> Por. A. OSTROWSKA, *Śmierć w doświadczeniu...*, dz. cyt., s. 27.

jako organizm, lecz jako świadomy sytuacji podmiot i jednostka, jako byt obdarzony samoświadomością i poczuciem swej odrębności”<sup>7</sup>. Zatem ostateczny sens, jaki ma dla człowieka wyniszczająca jego ciało choroba, ból, fizyczne i duchowe cierpienie, wreszcie sama śmierć, daleko bardziej wykracza poza ujmowaną jedynie zjawiskowo nieodwracalną biologiczną destrukcję naszego organizmu. Dodatkowo jeszcze, jako swoisty „drugi brzeg” interpretacyjny, jawi się głęboko metafizyczne doświadczenie religijne, które radykalnie zmienia optykę i ciężar gatunkowy umierania. Interpretuje bowiem degenerujące ludzką somatykę choroby, cierpienie oraz śmierć jako swego rodzaju niesprzeczne – tzn. logicznie możliwe – „etapy życia”, nie zaś jego definitywny koniec.

Oczywiście że tak postawione tezy siłą rzeczy odsyłają nas do empirycznie nieweryfikowalnej rzeczywistości *tajemnic*. Te zaś ze swej natury wymykają się logicznie sensownym oraz wyczerpującym opisom, albowiem nie istnieje język zdolny do adekwatnego komunikowania „tajemnicy”; pomijając fakt, że każdy taki opis byłby już jakąś ich teoretyczną interpretacją. Poza tym, cóż sensownego i twórczego można powiedzieć wobec niedającego się wyrazić dramatu choroby czy śmierci? Chyba tylko to, do czego usilnie przekonywał w *Tractatus logico-philosophicus* Ludwik Wittgenstein, że „o tym, czego nie da się sensownie ująć w języku, o tym należałoby zwyczajnie zamilknąć”<sup>8</sup>. Tylko czy takie filozoficznie poprawne „milczenie” cokolwiek rozwiązuje i cokolwiek wyjaśnia?

Wszak nawet wobec najbardziej nienaruszalnych i egzystencjalnych „tajemnic” człowiek intuicyjnie od zawsze stawia pytania typu: *Dlaczego akurat Ja? Z jakiego powodu?, Po co?, Dlaczego?* Z takich właśnie pytań, z owej naturalnej nam wszystkim ciekawości płynie usprawiedliwienie tematu oraz analiz prowadzonych w ramach niniejszego szkicu.

## 1. Choroba i cierpienie w odświeżeniu fenomenologicznej

Integralnie uprawiana antropologia filozoficzna zajmuje się bezwzględnie zagadnieniami dotyczącymi człowieka ujmowanego w różnych wymiarach i na różnych poziomach jego bytowania. Człowiek ten jest bowiem strukturą bytowo złożoną (zob. np. problem określany jako: *mind – body*; zagadnienia relacji: *duch – dusza – ciało*), która istnieje w nieustannej relacji zarówno do innych ludzi, jak i do rzeczywistości pozaludzkiej. Bytowość człowieka jest zatem naturalnie „otwarta”, wydana na oddziaływania zewnętrzne wobec niej samej, ale także w swym wymiarze materialnym wyjątkowo „krucha” przez fakt swojej przygodności. Ta naturalna „niedoskonałość” ludzkiej istoty przejawia się nie

<sup>7</sup> I. ZIEMIŃSKI, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999, s. 83.

<sup>8</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tezy: 6.431 oraz 7.1, tłum. B. WOLNIEWICZ, Warszawa 2000, s. 81nn. *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*. Tamże.



tylko poprzez jej ograniczoność w zakresie możliwości, ale także przez jej radykalną, światową skończoność, czyli śmiertelność<sup>9</sup>.

Metaforycznie rzecz ujmując, powiedzieć trzeba, że byt ludzki jest „wewnętrznie popękany”, na jego obliczu widać rysy. Z jednej strony od momentu poczęcia człowiek kształtuje się jako struktura biologiczno-psychiczna (jego doskonałości i potencie nieustannie aktualizują się), z drugiej zaś znajduje się on we władaniu bezlitosnych sił i procesów, które usiłują (co jednak nie ma charakteru intencjonalnego, bo intencjonalnie działają tylko ludzie) go zniszczyć, zdeintegrować jego ustrukturyzowanie. Jednym z takich przejawów dezintegracji jest z pewnością choroba, która choć najczęściej dotyczy jakiejś sfery naszej cielesności (jest dysfunkcją jakiegoś organu lub nawet układu narządów), nie może być nigdy zredukowana do problemu czysto mechanicystycznego. Chory człowiek, mimo że w jakiś sposób ograniczony w swej aktywności, nadal jest bowiem w pełni ukształtowaną osobą ludzką, której wartość jest niepoliczalna, więc również w wymiarze podejmowanych zabiegów leczniczych oraz środków – bezcenna. Stąd domaga się w czasie swej choroby czy też cierpienia w pełni holistycznego rozumienia, leczenia i traktowania<sup>10</sup>. Zapewne dlatego starożytny Hipokrates z Kos – słusznie nazywany „ojcem europejskiej medycyny” – otwarcie postulował badanie u chorych całego organizmu, a nie tylko objawów dysfunkcji konkretnego chorego organu. Nie ma bowiem „chorej” wątroby, serca, nerek czy płuc – chorym jest zawsze cały człowiek.

---

<sup>9</sup> A. SAWICKI, *Antropologia choroby*, [w:] *W drodze do brzegu życia*, t. 11, red. E. KIJEWSKA-KUŁAK i in., Białystok 2013, s. 25.

<sup>10</sup> Por. tamże. Cytowany przez autora Marcin Dudek w swoim artykule pt. *O dwóch koncepcjach choroby* przedstawia dwa jej rozumienia: *mechaniczne (mechanicystyczne)* i *holistyczne (hermeneutyczne)*. O tym pierwszym pisze w ten sposób: „W przypadku mechanicystycznej koncepcji choroby mamy do czynienia z redukcjonizmem biologicznym. Człowiek zostaje zredukowany do rangi przedmiotu badania, nie zaś jego podmiotu. Zakłada się, że choroba to dysfunkcja jakiegoś narządu lub układu narządów, przy czym zwykle abstrahuje się od rozumienia tej dysfunkcji w kontekście całego organizmu”. Koncepcja ta rodzi trudności, ponieważ człowiek chory jest tu traktowany jako agregat części, z których daną część (serce, wątrobę, nerkę) należy naprawić (czy nawet wymienić). Nie bierze się tu też pod uwagę elementu wartościującego przy ocenie stanu zdrowia. Pomija się także subiektywne odczucia pacjenta co do stanu jego zdrowia. Na przykład ktoś, kto czuje się zdrowy, może być uważany za chorego, natomiast chory za całkowicie zdrowego. O drugiej koncepcji choroby Dudek pisze następująco: „W opozycji do tego naturalistycznego podejścia pozostaje holistyczna, czy też hermeneutyczna koncepcja choroby. W koncepcji tej godzimy się na model mechaniczny choroby jako niezbędny element podejścia do niej, nie uznając jednak tego modelu za wystarczający do całkowitego opisu pojęcia choroby. Hermeneutyczne podejście zakłada, że naturalistyczna koncepcja człowieka jest nazbyt prymitywna i ograniczona oraz ignoruje najważniejsze elementy istoty ludzkiej. Choć brzmi to może banalnie, to należy tu pokreślić, że człowiek nie jest po prostu sumą swoich narządów. Jest bezgranicznie czymś więcej”. Koncepcja holistyczna dostrzega zatem hierarchizację w obrębie ludzkiego organizmu, a zarazem postrzega człowieka jako nadrzędną jedność wznoszącą się ponad wielością jego narządów, układów i ich funkcji. Tamże, s. 25–27.

Wszak zjawisko definiowane w naukach medycznych jako «choroba», a także istotowo powiązane z nim cierpienie<sup>11</sup> – w sposób naturalny wpływają z fizycznych ograniczoności ludzkiego organizmu. Dlatego też choć choroba jest niezaprzeczalnym brakiem „dobrostanu psychosomatycznego”<sup>12</sup>, czyli popularnie mówiąc „zdrowia”, stanowi stały, a co za tym idzie – nieodłączny komponent naszej „kondycji metafizycznej” (*conditio humana*) oraz sposobu istnienia człowieka w rzeczywistości ziemskiej. Istnienia „tu i teraz”.

Dlatego chorobę najogólniej ujmuje się jako mniejsze lub większe niedomaganie naszej struktury psychofizycznej wywołane pewnym regresem, do jakiego dochodzi w naszym organizmie, co z kolei – prędzej czy później – objawia się dyskomfortem albo bólem fizycznym lub psychicznym. Z punktu widzenia psychologii choroby określamy go także mianem odmiennych „stanów psychicznych”. Ludzki organizm zachowuje się bowiem niczym „system naczyń połączonych”, w związku z tym każda „nieprawidłowość” (każde odchylenie od tzw. normy określanej jako „zdrowie”) zachodząca w obszarze naszej cielesności – automatycznie ma swoje odbicie w strukturze psychicznej (duchowej) człowieka.

Co ciekawe, mimo że zjawiska te tak dogłębnie, wszechstronnie i pilnie są badane oraz analizowane, choroba, ból i cierpienie człowieka wciąż pozostają tajemnicą ludzkiej egzystencji, dotykając w sposób bezpośredni bezwzględnie każdego człowieka. Toteż całe nasze bytowanie jest, jak niejednokrotnie przekonywał Jan Paweł II – papież, a przy tym współczesny filozof – „nacechowane trudem i cierpieniem”<sup>13</sup>, które „z samego prawa natury jest codziennym chlebem człowieka, stałym elementem jego życia – i to na każdym etapie życia – i w każdym wieku”<sup>14</sup>.

I rzeczywiście, nie ma osoby, która nie doświadczyłaby w jakimś stopniu (mniejszym lub większym) w swoim życiu bólu i cierpienia. Dla każdego człowieka – nawet najzdrowszego – jawi się ono też jako naturalna możliwość. Albowiem nie da się go nigdy i całkowicie wyeliminować z ludzkiego bytowania. Dlatego można powiedzieć, iż „choroba i cierpienie są powszechną sytuacją,

---

<sup>11</sup> Mamy świadomość, że cierpienie nie zawsze jest tożsame z chorobą. Można bowiem realnie cierpieć i być człowiekiem zdrowym somatycznie i psychicznie. Choroba wiąże się raczej z bólem, bo cierpienie jest pewnym sposobem przeżywania rzeczywistości światowej, które wkracza już w rejony metafizyczne.

<sup>12</sup> Obowiązująca w chwili obecnej „definicja zdrowia” – została przyjęta przez Światową Organizację Zdrowia (WHO) w 1946 r. i brzmi następująco: *Zdrowie to nie tylko całkowity brak choroby, czy kalectwa, ale także stan pełnego, fizycznego, umysłowego i społecznego dobrostanu (dobrego samopoczucia)*. Co ciekawe, w ostatnich latach definicja ta została uzupełniona o *sprawność do prowadzenia produktywnego życia społecznego i ekonomicznego*, a także *wymiar duchowy*. Zob. T. MASZCZAK, *Zdrowie jako wartość uniwersalna*, „Roczniki Naukowe AWF w Poznaniu” 54 (2005), s. 74.

<sup>13</sup> JAN PAWEŁ II, *Audiencja generalna* (z dnia: 8.10.1986 r.), [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 2 (1986), s. 971.

<sup>14</sup> TENŻE, *Przemówienie w szpitalu „Villa Betania” w Rzymie* (z dnia: 19.12.1982 r.), [w:] *Insegnamenti...*, dz. cyt., V, 3 (1982), s. 1651.

w której żyje i rozwija się ludzkość<sup>15</sup>, a przez ten fakt jakąś również kondycją i przeznaczeniem człowieka. Co ciekawe, „w pewnej mierze zjawiska te stają się również udziałem zwierząt, jako istot obdarzonych czuciem zmysłowym, ale dopiero w człowieku osiągają właściwy mu wymiar duchowy<sup>16</sup>. Z tego właśnie powodu tylko o istocie ludzkiej można w pełni powiedzieć, że „choruje”, „umiera” i „cierpi”; że zewnętrznie, wewnątrz i świadomie doświadcza sytuacji choroby i cierpienia w skali całej swojej istoty i na miarę swojej osobowej wrażliwości<sup>17</sup>.

Zakres ludzkiego cierpienia jest wielowymiarowy i bardzo szeroki. Jest o wiele szerszy i bardziej przejmujący od tego, który został odkryty i opisany przez biologię czy medycynę. Dotyka ono bowiem nie tylko człowieka jako samego podmiotu fizycznego i egzystencjalnego bólu oraz cierpienia, ale wyciska także swoje piętno na niemal wszystkich formach aktywności ludzkiej i na wszystkich obszarach jego osobniczego życia. W związku z tym „cierpienie – do czego nawiązywał w swych orędziach do ludzi chorych Jan Paweł II – jest czymś bardziej jeszcze podstawowym od choroby, bardziej wielorakim, a zarazem głębiej jeszcze osadzonym w całym człowieczeństwie<sup>18</sup>. Dzieje się tak, ponieważ to co nazywamy „chorobą”, co jest przedmiotem zainteresowania szeroko rozumianej medycyny, jest tylko jedną z możliwych postaci ludzkiego cierpienia, chociaż ujmowana w tzw. „zdroworozsądkowym doświadczeniu” – wydaje się najczęstszą i najbardziej powszechną jego przyczyną. Ściśła jedność zachodząca między sferą materialną i duchową w człowieku przedziwnie sprawia, że cierpienie fizyczne dosłownie „zniewala ducha”, z kolei zaś cierpienie ducha w jakiś sposób „ujarzmia” także materialne ludzkie ciało. Mamy tu zatem do czynienia z jakąś niedającą się do końca zrationalizować – aczkolwiek realnie istniejącą i niezaprzeczalną – *coincidentia oppositorum* (tzn. jednością i zbieżnością przeciwieństw) naszego fenomenalnego doświadczenia bólu, choroby, a także samego cierpienia<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Por. K. OSIŃSKA, *Twórcza obecność chorych*, Warszawa 1983, s. 16.

<sup>16</sup> A. BAŁABUCH, *Cierpienie – przekleństwo czy szansa człowieka?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 3 (1995), nr 1, s. 103; zob. także: A. SAWICKI, *Antropologia choroby...*, art. cyt., s. 25.

<sup>17</sup> Niemiecki poeta i satyryk Erich Fried w swoim wierszu pt. *Definicja* udziela bardzo plastycznego, łatwego do zapamiętania (choć niewątpliwie turpistycznego) wyjaśnienia tego, o czym wyżej wspominaliśmy: „Pies, który umiera i który wie, że umiera jak pies, i który może powiedzieć: że wie, że umiera jak pies – to człowiek”. Zob. TH. SCHNEIDER, *Znaki bliskości Boga*, tłum. J. TYRAWA, Wrocław 1995, s. 57–58; zob. w związku z tym: A. KAMIENSKA, *Sens cierpienia*, „Inspiracje” 3–4 (1993), s. 31. „Ten kto cierpi bezsensownie jest podobny do zwierzęcia, póki nie uświadomi sobie sensu cierpienia lub chociażby potrzeby tego sensu”. Tamże.

<sup>18</sup> JAN PAWEŁ II, *List apostolski Salvifici doloris*, [w:] „Acta Apostolicae Sedis” 76 (1984), nr 3, p. 5.

<sup>19</sup> Por. TENŻE, *Przemówienie do uczestników XV Międzynarodowego Kongresu Federacji Stowarzyszeń Lekarzy Katolickich* (z dnia: 3.10.1982 r.), [w:] *Insegnamenti...*, dz. cyt., V, 3 (1982) s. 672.

Wszystko to razem wzięte sprawia, iż – poza czystą teorią – nigdy nie można w człowieku przeciwstawić sobie stron duchowej i cielesnej, gdyż obie te rzeczywistości wpływają wzajemnie na siebie. Sprawiają też, że osoba ludzka w swej istocie zawsze przeżywa i doświadcza wszystkiego – ontologicznie – jako hylemorficzna jedność oraz – psychologicznie – jako integralna, osobowa całość. Taka wizja człowieka jawi się już w myśli biblijnej. Co więcej, znamy ją nie tylko z judeochrześcijańskiego *Objawienia*, ale wyrasta ona przede wszystkim z prostej, wręcz szkolnej, antropologicznej analizy materialności i niematerialności właściwych człowiekowi działań. Analiza ta, zdaniem fenomenologów odwołujących się do metafizyki Stagiryty, często przyjmuje formę diady: «Człowiek działa» – «coś dzieje się w człowieku»<sup>20</sup>.

Dzieje się tak, ponieważ, co podkreśla Włodzimierz Wilowski – autor publikacji pt. *Metafizyka cierpienia* – elementy ważne dla analiz ontologicznych choroby i cierpienia wyprowadzić można z księgi *Delta (Δ) Metafizyki* Arystotelesa. To za jej przyczyną do dziś rodzą się filozoficzne pytania, dzięki którym choroba, cierpienie, śmierć i w ogóle zło – stają się zagadnieniami nieograniczonymi tylko do przejawów szczegółowych czy do jednostkowych faktów, ale zyskują swoje racjonalne – ogólne i ontologiczne – wyjaśnianie poprzez odwołanie się do swych ostatecznych (bytowych) przyczyn<sup>21</sup>. Albowiem metafizyka choroby i cierpienia ludzkiego za swój punkt wyjścia przyjmuje zdanie bazowe, że jego empiryczne i tylko zmysłowo-doświadczone wyjaśnienie jest niewystarczające. Wszak jedynie „ślizga się” ono po powierzchni zagadnienia, nie sięgając jego najgłębszej istoty oraz źródeł.

Dlatego aby próbować je adekwatnie wyjaśnić, należy odważnie wyjść poza nie; należy wyjść „poza” jedynie empirycznie ujmowany „fakt choroby i cierpienia”, kierując się w stronę teoretycznych wyjaśnień na zupełnie innych poziomach refleksji. Na poziomie chociażby interpretacji ostatecznych racji samych chorób, albo też ich filozoficznego odniesienia do metafizycznego «Dobra», czyli do «Natury» i «Zasady» całej rzeczywistości (Absolutu), nie wykluczając nawet wyjaśnień tych zjawisk w perspektywie najbardziej ogólnego doświadczenia religijnego. Dopiero bowiem taka komparatystyczna (religijno-filozoficzno-antropologiczna) analiza choroby i cierpienia, która u swego początku – *sine qua non* – zawierać powinna szczegółowe analizy na poziomie medycznym oraz przyrodniczym, rościć sobie może prawa do podjęcia próby udzielenia rzeczowej odpowiedzi na egzystencjalne pytanie: *Dlaczego choroba?* i *Dlaczego cierpienie?*<sup>22</sup>. Stąd też deifikowane niemal dziś wyjaśnienie przyrodniczo-medyczne winno być bezwzględnie koniecznym, ale tylko koniecznym „impulsem” do dalszych analiz w kierunku budowania zbornej teorii choroby, bólu, cierpienia i śmierci.

<sup>20</sup> Zob. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, seria: *Człowiek i moralność*, t. 4, red. T. STYCZEŃ i in., Lublin 1994, s. 111nn.

<sup>21</sup> Por. W. WIŁOWSKI, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa poprzez myśl indyjską do myśli chrześcijańskiej*, Poznań 2010, s. 13.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 13–14.

### 1.1. Człowiek wobec faktu cierpienia i choroby

W nowożytnej i współczesnej refleksji etycznej nad zagadnieniem chorób (zwłaszcza tych diagnozowanych przez medycynę jako nieuleczalne lub terminalne), a także powiązanego z nimi cierpienia nie sposób nie odnieść się do analizy fundamentów budujących ludzką moralność. Do tego, co w przestrzeni rozumnej, wolnej i odpowiedzialnej aktywności człowieka buduje w nim „świat osoby”, a więc do zbornej teorii cnót. W perspektywie jednak analizowanej przez nas metafizyki cierpienia i choroby uwaga ta dotyczy zwłaszcza problemu poprawnego kształtowania i sublimacji w człowieku cnoty cierpliwości, jako jednego ze sposobów ich niezwykle trudnej „akceptacji” oraz prób „pokonywania”<sup>23</sup>.

Cierpliwość, o której mowa (łac. *patientia*) – w przekonaniu zarówno etyków czy moralistów, jak i psychologów – jest bowiem nie tylko uznaną cnotą moralną i współkomponentem etycznego profilu osoby ludzkiej, ale także rodzajem technicznej „sprawności” funkcjonowania naszego organizmu. Otóż dzięki niej możliwe jest umiejętne znoszenie uciążliwości oraz przykrych doznań i stanów psychicznych wywoływanych w naszym życiu m.in. przez cierpienia, zło i chorobę. Stąd nieprzypadkowo w etyce najbardziej fundamentalne rozważania na temat sposobów przeżywania choroby czy też męznego znoszenia cierpień wchodzi w dziedzinę właśnie teorii cnót.

Jak poucza historia myśli ludzkiej, stany te winny być w człowieku opanowywane nie chaotycznie, ale zgodnie z pewnym sprawdzonym w działaniu „kluczem”. A zatem, najpierw przez cnotę męstwa (dostrzegali to m.in. Platon, Arystoteles, Ciceron, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu), wszystko po to, aby chory nie cofnął się pod wpływem cierpień i udręki przed dalszą konsekwentną realizacją dobra moralnego w swoim życiu. Jeśli jednak owo męstwo – na co wskazywał Arystoteles – odnosić się ma tylko do cierpienia związanego z największym i najtrudniejszym do zniesienia złem, jakim jest nieuleczalna choroba i śmierć – to już przygnębienie i smutek związane z pozostałymi uciążliwościami w chorobie winny być opanowane właśnie przez cnotę cierpliwości<sup>24</sup>.

Stąd nie przypadkiem ten, który boleje, cierpi i w ogóle choruje, który przeżywa swój odmienny stan – nazywany jest właśnie „pacjentem”. Na tę paradoksalną właściwość cierpienia ludzkiego zwraca uwagę wybitny austriacki psychiatra i filozof Viktor Frankl w swojej książce *Homo patiens*, podkreślając nie tylko dezintegrującą, ale także przedziwnie doskonalącą i wręcz twórczą funkcję i moc cierpienia. Pisał więc wprost, że: „Cierpienie to doskonalenie i wzrost, a także – dojrzewanie [...]. Człowiek bowiem, który cierpi, wyrasta ponad siebie, dojrzewa, dorasta do siebie samego. Proces dojrzewania to rzecz

<sup>23</sup> B. ROK, *Problem cierpienia w chorobie w dziejach staropolskiego społeczeństwa*, [w:] *Moralny wymiar choroby, cierpienia i śmierci*, red. B. PŁONKA-SYROKA, Wrocław 1999, s. 52.

<sup>24</sup> M. CZACHOROWSKI, hasło: *Cierpienie*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. MARYNIARCZYK, Lublin 2001, s. 190; por. św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologica* I–III, cura et studio P. CARAMELLO, Torino 1962–1963, II–II, q. 123–140 [dalej cyt. jako: *Stb*].

najbardziej istotna, jaka dokonuje się w nas pod wpływem cierpienia. Dojrzewanie to polega na tym, że człowiek zdobywa wewnętrzną wolność, mimo zewnętrznej zależności od bólu, udręku i choroby”<sup>25</sup>.

Ponadto z badań i ustaleń eksperymentalnych współczesnej psychologii wiemy, iż cierpienie, a raczej stopień jego realnej percepcji oraz sublimacji mocno uwarunkowany jest odpowiednimi dyspozycjami uczuciowymi konkretnej osoby ludzkiej. Na te jednak wpływają również liczne zależności wynikające choćby z uprzednio przyjętego systemu wartości moralnych (np. kodeksu moralnego), odniesień religijnych, a także modeli kulturowych prezentowanych przez określoną grupę ludzką<sup>26</sup>.

W naszych rozważaniach problem choroby, cierpienia i cierpliwości odnosić będziemy do systemu wartości ogólnoludzkich oraz chrześcijańskich, które przez wieki kształtowały życie naszych przodków, rzeźbiąc nasz kulturowy określany dziś jako cywilizacja euroatlantycka.

## 1.2. Choroba jako krytyczna sytuacja życiowa i *mysterium tremendum*

Choroba od zawsze stanowiła wstrząs w normalnym życiu człowieka nią dotkniętego, a często także i innych ludzi z jego bezpośredniego otoczenia. Poważny, trwały, niejednokrotnie zagrażający życiu oraz dotychczasowej egzystencji stan chorobowy zmienia nie do poznania życie nie tylko samej jednostki, ale także członków jej rodziny i przyjaciół. Choroba bowiem, gdy wkracza w życie człowieka, w jakiś sposób przejmuje nad nim kontrolę i każe mu na nowo spojrzeć na własną sytuację życiową. Dlatego niezwykle istotne jest, w jaki sposób pacjent przyjmuje cierpienie i w jaki sposób je znosi (istotny jest tutaj nie tylko obiektywny, ale i subiektywny wymiar cierpienia), ponieważ cierpienie tak samo może uczynić człowieka aroganckim, pełnym wewnętrznego buntu i nienawiści – wręcz nieznośnym, co ujarzmić go i złamać albo emocjonalnie „wyciszyć”, czyniąc niebywale wrażliwym i pokornym wobec często niepojętego ogromu nieszczęścia, jakiego doświadcza<sup>27</sup>.

Stąd nieprzypadkowe jest mówienie o ambiwalencji i nieprzewidywalności postaw ludzkich wobec pojawiania się na horyzoncie życia tzw. sytuacji granicznych<sup>28</sup>, w których osoby te nagle się znajdują. Zapewne dlatego choroba – jak

<sup>25</sup> V. FRANKL, *Homo patiens*, tłum. R. CZARNECKI, J. MORAWSKI, Warszawa 1984, s. 75.

<sup>26</sup> Por. B. ROK, *Problem cierpienia...*, art. cyt., s. 52.

<sup>27</sup> Por. B. KRZESIŃSKA-ŻACH, *Przeżyjmy to razem – jak komunikować się z pacjentem umierającym*, [w:] *W drodze do brzozy życia*, t. 12, red. E. KIJEWSKA-KUŁAK i in., Białystok 2014, s. 282.

<sup>28</sup> Zob. w związku z tym: K. JASPERS, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. STANIEWSKA, M. SKWIECIŃSKI, [w:] R. RUDZIŃSKI, *Jaspers*, Warszawa 1978. Tzw. sytuacje graniczne to pojęcie odgrywające ważną rolę w myśli niemieckiego filozofa i psychiatry Karla Jaspersa. Odnosi się ono do absolutnie skrajnych sytuacji egzystencjalnych, takich jak: porzucenie, nieuleczalna choroba, cierpienie, ból, śmierć itp.



przekonuje w swej publikacji Beta Krzesińska-Żach – jest „przyczyną pojawienia się w nas skomplikowanej «trajektorii cierpienia» z całą paletą ludzkich zachowań i postaw (bierność, bezradne poddanie się biegowi zdarzeń, niechęć czy fizyczna i psychiczna niezdolność do kontaktów z innymi). Również i sposób reagowania ludzi chorych na wydłużające się cierpienie oraz zbliżającą się śmierć podlega rozmaitym zmianom oraz ewolucjom dokonującym się w tym niezwykle trudnym czasie. Niemal zawsze jednak towarzyszy im trwoga oraz depresja jako powszechne odczucia wśród osób ciężko chorych i umierających. Poza obroną przed bólem i cierpieniem, a także mękami umierania może to być także naturalny lęk przed samotnością, utratą bliskich osób, również lęk przed postępującym i obserwowalnym zniszczeniem ciała oraz brakiem kontroli nad nim. Może to być także lęk przed samą śmiercią oraz tym, co «po» niej?»<sup>29</sup>.

Zapewne z tego powodu właśnie w cierpieniu i śmiertelnej chorobie, jak nigdy dotąd, ludzie – częstokroć dotychczas niewierzący – stawiają sobie jak najbardziej realnie „pytania o wieczność” oraz ostateczne rozliczenie. Czynią wówczas naprędce to, co wierzący nazywają rachunkiem sumienia, próbując przy tym w jakiś sobie tylko właściwy sposób „rozliczyć się” z doczesnością oraz dotychczasowym życiem, dokonując jakiegoś bilansu zysków i strat. Intuicyjnie czują, że postawienie w takim momencie życia na pierwszym miejscu prawd wiecznych oraz powiązanej z nimi istotowo Transcendencji (osobistego i osobowego odniesienia do „Istoty Najwyższej”; religijnego lub *quasi*-religijnego Boga), uzdalnia człowieka do jasnego wejrzenia we własne życie i ostatecznego uporządkowania go. Na ten właśnie, niemal mistyczny wątek w teoretycznych analizach cierpienia akcent kładł w swych pracach najwybitniejszy teolog XX w. – Hans Urs von Balthasar<sup>30</sup>.

W chorobie jednak, mimo że jest ona – jak już wspominaliśmy – naturalną ludzką przypadłością bytową, ujawnia się zawsze także element „tajemnicy”. Jednak niezwykle rzadko przybiera ona formułę „misterium”. Daleko bardziej odczytywana jest jako doświadczenie jakiejś „potworności”, „złej nowiny”, „egzystencjalnego koszmaru” oraz absolutnie niesprawiedliwego „wyroku losu” (*Dlaczego ja?*). Dramaturgii tej sytuacji połączonej z uczuciem najgłębszej frustracji dodaje niezrozumiały dla człowieka fakt, że choroby i cierpienie dotykają ludzi w sposób niesymetryczny i nierównomierny. Jeśli bowiem o śmierci

<sup>29</sup> Por. B. KRZESIŃSKA-ŻACH, *Przeżyjmy to razem...*, art. cyt., s. 282.

<sup>30</sup> Por. A. BAŁABUCH, *Cierpienie...*, art. cyt., s. 110; por. w związku z tym: H.U. VON BALTHASAR, *Radość a krzyż*, „Concilium – wybór artykułów” 1–10 (1968), Poznań 1969, s. 513. Cierpienie i choroba mogą stać się więc tym okresem, w którym odnajduje się zupełnie nową miarę całego swojego życia. Stają się też okazją do odkrycia własnej wielkości duchowej wyrażania najgłębszych treści ludzkiej natury. Zrozumienie i przeżywanie cierpienia w taki sposób sprawia, że osobowość człowieka zostaje ubogacona doświadczeniem głębokiego pokoju i doskonałej radości, którego źródłem jest niepojęta *Istota Najwyższa*. Jest to najgłębsze doświadczenie wewnętrzne, tajemnicze, powszechne dla całej ludzkości i zawsze żywe. Por. tamże.



mówimy, że równa ze sobą absolutnie wszystkich („rodzimy się już z wyrokiem śmierci”; „umrzeć to tyle, co spłacić dług wobec daru biologicznego życia – dług zaciągnięty przy urodzeniu”<sup>31</sup>), to zdania tego – w sposób bezsprzecznie prawdziwy – nie można wypowiedzieć już ani o chorobach, ani o bólu z nimi związanym, ani też o rzeczywistości cierpienia. Albowiem jeden człowiek może przeżyć bardzo długo i umrzeć „ze starości”, nie doświadczając w ogóle cierpień i chorób, a ktoś inny, nawet mimo stosunkowo długiego życia, być nieustannie nękanym różnymi dolegliwościami i chorobami.

Innym przykładem wskazującym na pewną wręcz nieobliczalność chorób są wszelkiego rodzaju epidemie czy pandemie. Nadto wciąż absolutnie tajemniczy i nie do końca zbadany charakter mają choroby psychiczne oraz genetyczne, których etiologia nader często bywa zupełnie nie do ustalenia. Przywołany tutaj argument „nieprzewidywalności” chorób i cierpienia powoduje u ludzi często przekonanie o jakiejś zasadniczej absurdalności ludzkiego istnienia, wydaniu go na pastwę ciągu irracjonalnych przypadków<sup>32</sup>. A więc sytuację rodem z zionącego skrajnym fatalizmem głośnego Sartre’owskiego dramatu *Mdłości*, w którym padają pełne rezygnacji słowa, że „bezsensem jest, że się urodziliśmy, i bezsensem, że umrzemy”.

Dlatego też niejednokrotnie, jak utrzymuje wybitny polski etyk i moralista Stanisław Olejnik, „choroba – zwłaszcza nieuleczalna – przybiera dla chorego postać swego rodzaju tragedii i katastrofy, albo też taką katastrofę, kiedy człowiekowi grozi śmierć, zwiastuje. Stanowi ona więc dla wielu ludzi egzystencjalny dramat, którego osnową jest przeżywana niemoc z ujawniającą się coraz intensywniej tragiczną perspektywą śmierci”<sup>33</sup>. Człowiek chory doświadcza wówczas boleśnie najpierw stanu swej ograniczoności, często panicznego lęku, stanów apatii oraz świadomości fizycznego przemijania. Niekiedy odczuwa także traumę, ból fizyczny i psychiczny, nie zawsze ustępujący pod działaniem łagodzących środków medycznych, wszystko to razem wzięte opisywane jest syntetycznie jako „cierpienie”.

Choroba ogranicza, a niekiedy dosłownie łamie także dynamizm ludzkiej aktywności zewnętrznej. Niejednokrotnie przykuwa człowieka na długie tygodnie, miesiące czy nawet lata do łóżka, wraz z całym jego dyskomfortem, a zwłaszcza fizycznym odcięciem od świata i dojmującą samotnością. Chory skazany na bezczynność, pozbawiony zwyczajnych obowiązków i oderwany od aktywnego przekształcania rzeczywistości boleśnie przeżywa swój stan, co w wielu wypadkach kończy się nawet głęboką depresją. Choroba bowiem, zwłaszcza ta nieuleczalna i terminalna, połączona ze świadomością bezradności medycyny wobec jej narastającego „majestatu” staje się dla człowieka źródłem

<sup>31</sup> Zob. w związku z tym: A. TOYNBEE, *Zmiana postaw wobec śmierci w nowożytnej cywilizacji europejskiej*, [w:] TENŻE, *Człowiek wobec śmierci*, Warszawa 1973.

<sup>32</sup> Por. S. OLEJNIK, *Życie osobiste i współbicie międzyludzkie. Teologia moralna*, seria: *Dar – Wezwanie – Odpowiedź*, t. 6, Warszawa 1990, s. 135–136.

<sup>33</sup> Tamże, s. 135.

dotatkowej udręki. Podobnie jak pogłębiająca się w jego ciele fizyczna niemoc (zaburzenia czynnościowo-fizjologiczne), z czym ściśle powiązane jest poczucie naturalnego dla człowieka zażenowania, wstydu, skrępowania oraz absolutna zależność od otoczenia<sup>34</sup>.

Chory niejako „wrzucony” w tę sytuację niemal odruchowo wybiera przymusową samotność. Powoli koncentruje swą uwagę na sobie samym, szczególnie na tym, co dotyczy jego choroby lub ma z nią jakiś związek. Radykalnie więc kurczy się świat jego aktywności i pole działania, zawężeniu ulega również świat jego zainteresowań, a także troski i uwagi. Człowiek chory doświadcza w takim stanie również boleśnie prawdy, że został wytracony z normalnego biegu życia, że mimo jego choroby życie świata toczy się dalej swoim torem. Zauważa także, iż świat doskonale sobie radzi i może istnieć bez niego, że może nawet nie zostanie dostrzeżone jego odejście.

Nie zawsze jednak osoba pogrążona ciężką i destrukcyjną chorobą swój stan znosi spokojnie, z mniejszą lub większą rezygnacją. Niekiedy dochodzi do wewnętrznego buntu, ujawniającego się także dramatycznie na zewnątrz. Raz po raz w człowieku odzywa się bowiem niedające się niczym stłamsić naturalne dla istot żywych „pragnienie życia”, życia pełnego, zdrowego, normalnego, niekiedy nawet chęć dokonania jeszcze czegoś w tym życiu, co powinno być, a co nie zostało jeszcze wykonane. Chorzy doskonale zdają sobie sprawę, że to, co określamy poprzez „świat społeczny” – jak pisze Adam Sawicki – jest generalnie światem ludzi zdrowych, a cała dynamika życia polega na tym, że świat ludzi chorych nie decyduje o kierunku, w którym idzie ludzka cywilizacja<sup>35</sup>. Być może dlatego u ludzi o światopoglądzie tzw. poszerzonym, czyli wierzących, wiąże się to niekiedy z jakimś otwartym buntem religijnym, który przybiera czasem formę bolesnej, niejednokrotnie wręcz bluźnierczej „kłótni” z Bogiem<sup>36</sup>, którego to chory, cierpiący lub umierający człowiek próbuje obarczyć „winą” za swój los, chorobę i udrękę.

Niekiedy jednak – co podkreśla w swej pracy nie tylko S. Olejnik, ale też psycholodzy i moralści – zdarza się sytuacja totalnie odwrotna. Otóż paradoksalnie to właśnie choroba i cierpienie stają się czasem dla człowieka „błogosławieństwem”, tzn. okazją do głębszej refleksji, kontemplacji swej metafizycznej przygodności oraz egzystencjalnego odniesienia się do eschatologii i prawd wiecznych<sup>37</sup>. Na ten aspekt ciężkiej, częstokroć nieuleczalnej choroby i skore-

<sup>34</sup> W sytuacji psychicznej oraz kondycji duchowo-cielonej człowieka cierpiącego, poważnie chorego i w podeszłym wieku pozwolą szczegółowo zorientować się m.in. publikacje: TH. JÜRGEN, *Pacjenci*, tłum. M. OZIĘBŁOWSKI, Warszawa 1973; R. NOR, *Wieczór życia*, „Ateneum Kapłańskie” 90 (1978), s. 323–330; K. OSIŃSKA, *Człowiek chory we współnocie ludzkiej*, „Więź” 20 (1977), nr 12, s. 22–33; J. TISCHNER, *Rozmowy z chorymi*, „W drodze” 4 (1976), nr 11, s. 3–20; E.M. PSORULLA, *Krzyż Chrystusa uobecniiony w cierpieniu człowieka chorego*, „Communio” 4 (1984), nr 1, s. 95–102.

<sup>35</sup> A. SAWICKI, *Antropologia choroby...*, art. cyt., s. 30.

<sup>36</sup> S. OLEJNIK, *Życie osobiste...*, dz. cyt., s. 136–137.

<sup>37</sup> Tamże, 135.

lowanego z nią cierpienia zwraca uwagę także Adam Bałabuch w swym tekście poświęconym sensowi cierpienia, gdzie podkreśla, iż „choroba i cierpienie, gdy zostaną przeniesione z pełnym zrozumieniem na płaszczyznę wartości moralnych i odniesione do celu ostatecznego człowieka, stają się czynnikiem ubogacającym w sposób niezwykle ludzką osobowość, otwierając ją, w niespotykany dotąd sposób, na Transcendencję”<sup>38</sup>.

Wszystko to – mimo charakterystycznego dla tego stanu lęku i niejednokrotnie nawet trwogi o przyszłość – pozwala ciężko choremu człowiekowi w radykalnie nowy sposób spojrzeć również na własne życie i odnaleźć w nim autentycznie nieprzemijalne wartości. Pozwala mu także – mówiąc językiem ojca egzystencjalizmu Sørensa Kierkegaarda – w opozycji do wyznawanych dotąd wartości względnych i przemijających, w „bojaźni i drzeniu” skierować swe dążenia ku tzw. prawdom wiecznym<sup>39</sup>. Dostrzegając bowiem kruchość swej egzystencji oraz jej przemijalność – właśnie w chwilach ciężkiej choroby, bólu i cierpienia, a niejednokrotnie nawet w obliczu zbliżającej się śmierci – zaczyna natarczywie szukać wartości duchowych i trwałych, na których mógłby oprzeć swoje gasnące życie. Dlatego częstokroć właśnie moment realnego zagrożenia tegoż życia oraz poważna, dekonstruująca naszą cielesność choroba bywa czynnikiem, który pozwala usunąć z ludzkiego bytowania wszystko, co było w nim złe, nieistotne i bezwartościowe. A w to miejsce odkryć i otworzyć się na nowe, prawdziwie wartości, których się dotąd nie dostrzegało bądź uznawało dotąd za irracjonalne, a więc naiwne i niegodne uwagi<sup>40</sup>. Mowa tutaj o wartościach oraz aksjologii płynącej z przyjęcia i wyznawania religijnej wiary.

### 1.3. Sens choroby i cierpienia w odświeżeniu religii i Objawienia judeochrześcijańskiego

Badania antropologiczne tzw. ludów pierwotnych, których kultura nierozdzielnie zrosnięta była z wyznawaną religią oraz ideologią, wyraźnie wskazują, iż człowieka dotkniętego fizycznym kalectwem lub chorobą powszechnie uważało się za naznaczonego przekleństwem i przez ten fakt za niebezpiecznego. Generowało to wobec ludzi chorych i cierpiących postawę nieufności, a nawet

<sup>38</sup> A. BAŁABUCH, *Cierpienie...*, art. cyt., s. 108.

<sup>39</sup> Zob. w związku z tym: S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. IWASZKIEWICZ, Warszawa 1972. „Tak wzniósł chrześcijaństwo nauczyło chrześcijan myśleć o wszystkich ziemskich i światowych rzeczach łącznie ze śmiercią. Wydaje się nawet, że chrześcijanin powinien być dumny z wspaniałego wyniesienia się, jakie zawdzięcza tym sprawom, które ludzie zwą nieszczęściami albo najgorszym złem. Ale, przeciwnie, chrześcijaństwo odkryło zło, którego się przedtem nie znało; złem tym jest «choroba na śmierć». To, co człowiek pierwotny nazywa przerażającym, to, co wylicza ze spraw najstraszniejszych i już nic więcej nie ma do wymienienia – dla chrześcijanina jest uludą. [...] To zaś, przed czym chrześcijanina ogarnia lęk nieskończony, to nie samo umieranie, ale «choroba na śmierć»”. Tamże, s. 244–245.

<sup>40</sup> Por. A. BAŁABUCH, *Cierpienie...*, art. cyt., s. 108–109.

lęku, co z kolei powodowało liczne upokorzenia oraz prześladowania tych osób ze względu na rzekomą „karę”, którą zostali doświadczeni przez siły nadprzyrodzone. Wierząc zaś, że choroba jest wynikiem ingerencji zagniewanych bóstw, stosowano wobec chorych rozmaite środki symboliczne (ryty magiczne) – wszystko w celu przebłagania i zjednania sobie przychylności nieprzejednanego w swym gniewie bóstwa. Generalnie los człowieka chorego był jego prywatną sprawą, albowiem w utylitarnie rozumianej trosce o dobro wspólnoty na ogół radykalnie pomijało się interes jednostki. W takim myśleniu swoje korzenie miał również budzący największą odrazę barbarzyński zwyczaj porzucania lub zabijania ludzi chorych, słabych, zdefektowanych czy umierających – uzasadniany względami ekonomicznymi lub eugenicznymi (z czego „zasłynęła” chociażby Sparta), albo też kwestiami sanitarnymi, co z kolei miało miejsce np. w starożytnym Rzymie. Tam w czasie zabezpieczania miast przed epidemią ludzi chorych na zarazę traktowano na równi z największymi przestępcami<sup>41</sup> i niejednokrotnie eksterminowano.

Po raz pierwszy w historii ludzkości los człowieka chorego za naczelną sprawę społeczną uznało dopiero chrześcijaństwo – rozumiane z jednej strony jako nowy na firmamencie myśli ludzkiej system etyczny, z drugiej zaś jako rosnąca w siłę i znaczenie historyczne religia. Wyraźny nakaz niesienia pomocy bliźnim wielokrotnie powtarzany był nie tylko w *Ewangeliach*, ale także w *Dziejach Apostolskich* i *Listach* samych Apostołów do pierwszych gmin chrześcijańskich. Znalazł on także swe odbicie w samej działalności Kościoła pierwotnego, stając się normą i jednocześnie sprawdzianem opieki duchowej i lekarsko-pielęgniarskiej nad chorymi i cierpiącymi. Nawiązywał do tej nauki także żyjący w IV–V w. wybitny filozof chrześcijański i Doktor Kościoła zachodniego – św. Augustyn z Hippony. Jego odważny głos potępiający zbrodnie eksterminacji zdefektowanych niemowląt oraz niedopuszczania do przeżycia upośledzonych ciężką chorobą noworodków uchodzi za najwcześniejszą obronę człowieczeństwa ludzi chorych i ułomnych w wielowiekowej tradycji tzw. kultury zachodniej<sup>42</sup>. Z czasem ten właśnie „ewangeliczny duch” bezwarunkowej troski o człowieka chorego stał się po dziś dzień centralną ideą zinstytucjonalizowanej, świeckiej służby zdrowia<sup>43</sup>. Jako taki wpisał się również w jedną ze składowych personalistycznie rozumianego etosu bezkompromisowej walki o prawo do życia każdej istoty ludzkiej.

Dlatego też nie co innego, lecz właśnie judaizm i wyrastające z niego historycznie chrześcijaństwo przyniosły niezwykle istotny zwrot w traktowaniu

<sup>41</sup> Por. S. WITEK, hasło: *Choroba*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, red. R. ŁUKASZYK i in., Lublin 1979, k. 234.

<sup>42</sup> Zob. P. ASZYK, *Granice leczenia*, Warszawa 2006, s. 35–36; zob. w związku z tym: G.B. FERNGREN, *The Status of Defective Newborns from Late Antiquity to the Reformation*, [w:] *Euthanasia and the Newborn. Conflicts Regarding Savings Lives*, red. R.C. McMILLAN, T.H. JR. ENGELHARDT, S. SPICKER, Boston 1987, s. 52.

<sup>43</sup> Por. S. WITEK, hasło: *Choroba...*, art. cyt., k. 234.

ludzi naznaczonych cierpieniem i chorobą oraz radykalaną zmianę myślenia w dotychczasowym pojmowaniu samego „wydarzenia choroby”. Stąd swoistą „ikoną” i pierwszym powszechnie rozpoznawanym symbolem człowieka cierpiącego z powodu choroby somatycznej był nie kto inny jak starotestamentalny Hiob (zob. Biblia Tysiąclecia, *Księga Hioba*)<sup>44</sup>. Postać z jednej strony tragiczna, godna litości i największego współczucia, z drugiej zaś człowiek, który z bezprecedensową odwagą i wiarą patrzył w oczy śmiertelnej, wyniszczającej jego gnijące ciało chorobie (trądowi), znosząc przy tym w największej pokorze absolutnie niezawinione cierpienie. Dlatego postać ta stanowić może również dziś istotną przeciwwagę dla dzisiejszej cywilizacji konsumpcyjnej, która w pogoni za hedonistycznymi przyjemnościami, ezoterycznym witalizmem oraz „kultem zdrowia” zdaje się zapominać o trudnej, bo związanej również z bólem, cierpieniem, chorobami i starością, stronie ludzkiego życia.

Choroba oraz przejmujące cierpienie biblijnego Hioba – na co w swej pracy zatytułowanej *Antropologia choroby* zwraca uwagę Adam Sawicki – nie są jednak czymś absurdalnym i bezsensownym. Mimo że wszystko to spada na niego nagle, niczym niewytłumaczalne „fatum” i wyrok „ślepego losu”, o którym nieraz z lękiem pisali greccy tragicy (Ajschylos, Sofokles i inni), okazuje się być ostatecznie najcięższą próbą jego osobistej wiary i bezwarunkowego „trwania przy Bogu”. Doświadczenie takie nie pozostaje bez wpływu na całą cielesno-duchową kondycję człowieka, dlatego udręczony Hiob – jak każdy dziś chory i cierpiący człowiek – przechodzi przez klasyczne etapy ludzkiej niemocy; przez fazę skargi, protestu, złorzeczenia, bólu i przekleństwa. Na koniec jednak okrutna „choroba nabiera dla niego pewnego sensu – może nie do końca poznanego przez cierpiącego człowieka – ale ulokowanego w Bogu jako ostatecznej ostoji i ostatecznej nadziei”<sup>45</sup>. O doświadczeniu tym wspomina w swoich pracach genialna Simone Weil, gdy pisze: „Nieszczęście sprawia, że Bóg staje się nagle nieobecny na czas pewien, bardziej nieobecny niż człowiek, który umarł; bardziej nieobecny niż światło w zupełnie ciemnym lochu. [...] Któregoś dnia jednak nagle Bóg się ukazuje i objawi piękność świata, jak to stało się z Hiobem”<sup>46</sup>.

Chodzi tu zatem o nowy, soteriologiczny (zbawczy) sens cierpienia, o nieznaną dotąd, zupełnie nową „metafizykę choroby i cierpienia”, która odwiedzie człowieka nie tylko od grzechu, ale także od egoizmu i duchowej pychy, aby ostatecznie uchronić jego duszę od grobu i oświecić blaskiem żyjących<sup>47</sup>. Dlatego człowiek wierzący, żyjąc taką rewolucyjną prawdą wypływającą z nieznanego

<sup>44</sup> Zob. A. SAWICKI, *Antropologia choroby...*, art. cyt., s. 30; zob. także: W. WIŁOWSKI, *Metafizyka cierpienia...*, dz. cyt., s. 187–195.

<sup>45</sup> Tamże, s. 31.

<sup>46</sup> Cyt. za: A. SAWICKI, *Antropologia choroby...*, art. cyt., s. 31; zob. w związku z tym pracę: M. GAŁAŚ, *Człowiek wobec cierpienia*, [w:] *Radość i cierpienie. Fenomenologia rozwoju człowieka*, red. H. ROMANOWSKA-ŁAKOMY, Olsztyn 2000.

<sup>47</sup> Por. W. WIŁOWSKI, *Metafizyka cierpienia...*, dz. cyt., s. 189; por. JAN PAWEŁ II, *List apostołski Salvifici Doloris*, Rzym 1984, s. 15.

sobie dotąd aksjologii, o wiele łatwiej znosi swoją chorobę i ból, a także narastającą słabość. Ma to miejsce nawet wówczas, kiedy doskonale wie, że symptomy te prowadzą go już tylko do ostatecznego wydarzenia śmierci. Być może z tego powodu tak wielu agnostyków, a nawet niewierzących właśnie na tym etapie choroby oraz gasnącego biologicznego życia, rozpaczliwie poszukując ratunku, przyjmuje wiarę. Być może wzorem biblijnego Abrahama chcą zyskać nadzieję – czasem wbrew jakiegokolwiek nadziei (zob. Rz 4, 18). Innymi słowy: „Poszukują zatem zrozumienia niezrozumiałego”<sup>48</sup>. Okazuje się bowiem, że ludzie w obliczu niewyobrażalnego cierpienia oraz nieuleczalnej choroby doskonale zdają sobie sprawę z faktu, że gdyby nie istniała nadzieja oraz choćby tylko mglista wizja życia wiecznego, ich cierpienie byłoby czystym absurdem<sup>49</sup>.

Najdoskonalszym jednak – bo absolutnie centralnym wobec całego chrześcijańskiego Objawienia – archetypem niewinnie cierpiącego człowieka, archetypem znoszenia ponadludzkiego bólu oraz umierania jest konający na krzyżu Jezus z Nazaretu – Syn Boży<sup>50</sup>. To w Nim – jak głosi z dumą chrześcijańska teologia – każda ludzka choroba, kalectwo, każda cielesna niedoskonałość i każde cierpienie zyskują nowy, niespotykany dotąd eschatologiczny wymiar. W Jego „Osobie i Wydarzeniu” trawiący ludzkość od zarania dziejów niepojęty „skandal cierpienia”, niewyobrażalny egzystencjalny lęk, fizyczny i psychiczny ból, a także sama trwoga konania odnajdują swoje zupełnie nowe wytłumaczenie i najwyższe uzasadnienie. Wszystko to razem sprawia, że ów „drugi brzeg” (o którym wspominaliśmy na początku) – oprócz medyczno-przyrodniczej i filozoficznej interpretacji cierpienia i ludzkiej choroby – stanowi „Tajemnicę”, a więc rzeczywistość transcendentną, zapośredniczoną i opisywaną przez religijne, w tym wypadku chrześcijańskie Objawienie.

W tej radykalnie poszerzonej interpretacyjnej perspektywie przejście człowieka chorego przez ból, cierpienia i choroby, podobnie jak późniejsze przejście przez proces umierania i samą śmierć – oznacza partycypację w męce Chrystusa i jest drogą wiodącą do rzeczywistości zbawienia. O tym soteriologicznym charakterze cierpienia pisze lubelski teolog moralista ks. Janusz Nagórny w następujący sposób: „Trzeba z całą siłą stwierdzić, że chrześcijanie mają odwagę (a płynie ona z eschatologicznej nadziei oraz «Tajemnicy Paschalnej» Chrystusa) mówić o zbawczym sensie cierpienia tylko dlatego, że w centrum ich wiary jest Chrystus – «Mąż boleści», który wziął na siebie ludzkie słabości i sam dobrowolnie obarczył się naszym cierpieniem”<sup>51</sup> (zob. Iz 53, 4), który bezsprzecznie umarł i cudownie zmartwychwstał.

<sup>48</sup> Tamże, s. 187.

<sup>49</sup> Por. M.A. KRAPIEC, *W poszukiwaniu sensu cierpienia*, „Cywilizacja. O nauce, moralności, sztuce i religii” (2006), nr 16, s. 13.

<sup>50</sup> Por. A. SAWICKI, *Antropologia choroby...*, art. cyt., s. 31–32.

<sup>51</sup> J. NAGÓRNY, *Zbawczy wymiar cierpienia*, „Cywilizacja. O nauce, moralności, sztuce i religii” (2006), nr 16, s. 17–18.



A zatem choć choroba tak często wywołuje w człowieku bunt przeciw Opatrzności Bożej i jej wyrokowi, choć skłania ludzi do wyraźnego zamknięcia się w sobie, to jednak ostatecznie właśnie motywacja religijna staje się najsilniej działającym „środkiem medycznym” w cierpliwym znoszeniu bólu, w duchowym i fizycznym cierpieniu oraz ich przewyciężaniu. W sytuacji zaś, gdy choroba okazuje się nieuleczalna, to nie co innego, lecz owa głęboka motywacja religijna nadludzko wzmacnia siły psychiczne chorego. Dzięki temu „nadprzyrodzonemu finalizmowi” dostrzega bowiem człowiek nowe aspekty ziemskiego życia – choć najgłębszy sens choroby jest być może nadal dlań niezrozumiały. Człowiek obdarzony wiarą przyjmuje swój ciężki stan, a także los z pokorą i nadzieją – ze względu na swą przyszłą nieśmiertelność. Dzięki zaś odnalezieniu w chorobie swego specyficznego „powołania” do cierpienia z Chrystusem, rozwija w sobie już tutaj życie nadprzyrodzone i staje się najbardziej wartościowym członkiem społecznego organizmu Kościoła<sup>52</sup>. Ponieważ jedynie „w Chrystusie – jak uparcie naucza *Sobór Watykański II* – rozjaśnia się nieodgadniona zagadka cierpienia i śmierci, która przygniata nas poza Jego Ewangelią”<sup>53</sup>.

W ten oto sposób – w obrębie chrześcijaństwa oraz w jego oddziaływaniu kulturowym – w przedziwny sposób „racjonalizuje się” niepojęty skandal choroby oraz ludzkich cierpień. Oto postawienie w chwili choroby na pierwszym miejscu istotnych – transcendentnych – wartości uzdalnia człowieka do jasnego wejrzenia we własne życie i uporządkowania go w obliczu grożącej mu śmierci jego ciała. Tylko człowiek, którego osobowość kształtuje się przez cierpienie, odkrywa stopniowo nie tylko to, że posiada ono w sobie etyczną wartość, lecz także to, że jest ono – jak przekonuje nas wybitny współczesny francuski myśliciel Paul Ricoeur – „miejscem głęboko tajemniczym i tajemniczo głębokim; miejscem spotkania Boga z człowiekiem”<sup>54</sup>. W tym właśnie, zdaniem wspomnianego autora, ujawnia się także najgłębsza hermeneutyka ludzkiego cierpienia, choroby i bezwzględnie każdego bólu.

Choroba bowiem staje się dla świadomości moralnej podmiotu zawsze swoistą „prowokacją”. Tym bardziej choroba ciężka, choroba grożąca śmiercią bądź kalectwem, radykalnie wystawia na próbę cały dotychczasowy obszar wartości osobistych, wszystkie cele i najgłębsze znaczenie życia. Dlatego też zepchnięcie tej sfery na margines to skutek traktowania choroby wyłącznie w „naukowy” sposób, jakby to było wydarzenie, które może być analizowane jedynie na podstawie zasobu wiedzy medycznej, i jakby ludzki organizm był wyłącznie agregatem komórek oraz precyzyjnie zaprogramowaną „maszyną”. Skutkiem takiego jednostronnego sposobu myślenia dla wielu dzisiaj choroba wydaje się

<sup>52</sup> Por. S. WITEK, hasło: *Choroba...*, art. cyt., k. 234–235.

<sup>53</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»*, nr 22, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 542–543.

<sup>54</sup> JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do chorych w szpitalu w Cagliari* (z dnia: 20.10.1985 r.), [w:] *Insegnamenti...*, dz. cyt., VIII, 2 (1985), s. 1050.



definitywnie „wyjaśniona”, kiedy na podstawie relacji przyczynowo-skutkowej zostaną zrozumiane materialne przyczyny, które ją wywołały: brak równowagi biochemicznej, zakażenie bakteryjne czy wirusowe itp.<sup>55</sup> Ten jednak sposób podejścia do choroby sprawia, że pomija się jej inne negatywne konsekwencje, z którymi na skutek swego ciężkiego stanu musi się zmierzyć cierpiący ludzki podmiot. Dlatego coraz częściej podnosi się apel zbudowania medycyny „od podstaw” i niejako „na nowo” – jako „medycyny na miarę «człowieka»”.

## 2. Śmierć – egzystencjalny skandal czy wypełnienie życia?

Zdaniem wybitnego współczesnego myśliciela Paula Ricoeura „niezwykle trudno jest nam zaakceptować dwie rzeczy: to, że umrzemy, i to, że nie możemy być kochani przez wszystkich”<sup>56</sup>. Wydaje się, iż prawdopodobnie tę „listę” rzeczy nieakceptowalnych moglibyśmy znacznie rozszerzyć, jednak nie ma wątpliwości, że człowiek najboleśniej doświadcza przede wszystkim własnej skończoności, której najjaskrawszym wyznacznikiem jest śmierć. Zapewne dlatego największym paradoksem bytu ludzkiego jest zderzenie dwu fenomenów: somatyczno-biologicznej przemijalności i psychiczno-wewnętrznej tęsknoty za nieśmiertelnością. Czy jednak oba fenomeny rzeczywiście wzajemnie się wykluczają? Odpowiedź na to pytanie – o czym już wspominaliśmy na początku – od zarania dziejów ludzkości precyzyjnie dyferencjuje wszystkie nurty filozoficzne, religie, ideologie oraz indywidualne postawy egzystencjalne ludzi<sup>57</sup>. Stąd nie może dziwić, że „problematyka śmierci” ma dziś charakter interdyscyplinarny, będąc przedmiotem zainteresowań nie tylko biologii i medycyny, ale także psychologii, pedagogiki, filozofii, teologii, literatury, sztuki, a coraz częściej również techniki.

Wszystko to sprawia, że nikt poważnie myślący nie ma najmniejszych wątpliwości, że umieranie i sama śmierć należy do najbardziej uniwersalnych tematów ludzkiego życia, a mimo to nadal pozostaje wydarzeniem najbardziej potwornym, tajemniczym i zagadkowym. Obecna wprawdzie w filozofii, w sztuce i religii, w indywidualnych i zbiorowych wyobrażeniach, paradoksalnie daleko częściej pojawia się w swej abstrakcyjnej, wysublimowanej i często „artystycznej” formie niż jako konkretne zdarzenie egzystencjalne mające miejsce w życiu każdego, zachodzące w określonym czasie i w określonych realiach<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Por. M. ARAMINI, *Bioetyka dla wszystkich*, tłum. L. WYGANOWSKA, Kraków 2011, s. 73.

<sup>56</sup> P. RICOEUR, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. TURCZYŃ, Kraków 2008, s. 7; zob. również: TENŻE, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. BIENKOWSKA, Warszawa 1985.

<sup>57</sup> Por. S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 257.

<sup>58</sup> A. OSTROWSKA, *Śmierć w doświadczeniu...*, dz. cyt., s. 7. W kulturze europejskiej do dziś istnieją liczne artystyczne wizje przedstawiające śmierć. Czasem jest to tylko sym-

Być może właśnie dlatego wciąż stosunkowo najlepiej znane i opisane są biologiczne aspekty umierania i śmierci. Tutaj bowiem „każda śmierć” ma swoją precyzyjnie udokumentowaną, biologiczną przyczynę oraz uzasadnienie, będąc na ogół odpowiednio zdiagnozowaną przez lekarza. Problem jednak w tym, że „śmierć biologiczna” odnosi się tylko do „śmierci ciała”, a przecież umierający człowiek to coś nieporównywalnie więcej! Doświadczający misterium „przejścia” *ánthropos* jest integralną osobą, jest istotą myślącą, wolną i odczuwającą; bytem zdolnym do realizacji najwyższych uczuć i funkcjonującym w określonych układach społecznych<sup>59</sup>. Dodatkowo wciąż niewyjaśnione pozostaje owo „tajemnicze źródło «niematerialności właściwych człowiekowi działań»”<sup>60</sup>. Albowiem interpretowanie osobowych fenomenów powszechnego pragnienia szczęścia, miłości, duchowego cierpienia, nienawiści, aktów heroicznego poświęcenia się czy egzystencjalnego lęku wyłącznie procesami metabolicznymi oraz tzw. chemią ustrojową – wydaje się gigantycznym i chyba nawet nieco naiwnym, materialistycznym uproszczeniem skomplikowanej natury naszego człowieczeństwa<sup>61</sup>.

Przekonanie to sprawiło, że ostatnie lata – mimo sygnalizowanej już pewnej niepisanej „zmowy milczenia” oraz poprawności publicznego „niemówienia o śmierci” – przyniosły obserwowalny wzrost zainteresowania pozabiologicznymi aspektami umierania człowieka. I chociaż słusznie – metaforycznie – nazywa się śmierć „sumą wszystkich ludzkich strachów”, staje się ona powoli elementem dyskursu szerszego, niż tylko medyczny czy religijny. Nieśmiało pojawiać się więc zaczęły poważne studia na temat śmierci, pisane przez psychologów, psychiatrów, socjologów czy etyków – przedstawiające ją oraz sam proces umierania w znacznie poszerzonej, niż tylko biologiczno-medyczna, perspektywie. Także prace pisane przez samych lekarzy powoli przenoszą ciężar gatunkowy problemu z terenu czystej medycyny klinicznej właśnie w kierunku psychologii i socjologii medycyny, a także – co budzi duże nadzieje – antropologii filozoficznej. Dzięki temu zabiegowi problemy oraz wynikające z nich pytania

---

boliczny „szkielet”, innym razem już wychudzona „postać z szablą” bezlitośnie ścinająca życie ludzkie (ucinająca głowy), czy też przerażająca postać „otulona czarną opończą”, o głowie w kształcie trupiej czaszki, albo postać „siwej w opończy”, ale bez wyraźnie zarysowanej twarzy. Innym razem śmierć wyobrażana jest przez pozbawioną cech płci przerażającą „postać z kosą” lub rozkładający się i gnijący ludzki „kościotrup”. Bywa także przedstawiana jako upiorna, „błada postać przybywająca na siwym koniu” itd. Wyobrażeniom tym towarzyszą na ogół wizje szatanów, ogni piekielnych i demonów torturujących dusze, które zblądziły za życia na ziemi. Tamże, s. 31. Zob. także: J. HINTON, *Dying*, London 1967.

<sup>59</sup> Por. tamże.

<sup>60</sup> Zob. P. MRZYGLÓD, *Dusza i ciało jako integralne składowe ludzkiego bytu. Stanowisko metafizyki realistycznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20 (2012), nr 1, s. 177–182; por. w związku z tym: I. DEC, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 227; zob. także: św. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 77, a. 8c.

<sup>61</sup> Zob. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 25 oraz 144–152.

egzystencjalne związane ze śmiercią stają się powoli uznanym tematem badań naukowych nie tylko w dziedzinie nauk przyrodniczych, ale także na terenie nauk behawioralnych, filozoficznych, religioznawczych i społecznych<sup>62</sup>.

### 2.1. Metafizyka umierania

Śmierć, choć nosi w sobie podobieństwo do groźnych i mimo wszystko nieprzewidzianych zdarzeń w przyrodzie, nie jest jednak, precyzyjnie rzecz ujmując, zjawiskiem przyrody. Jest natomiast zjawiskiem na wskroś ludzkim, takim samym jak narodziny człowieka czy liniowo rozpisany na planie czasu przebieg jego biologicznego życia. Co więcej – jak pisał o niej wybitny polski filozof Józef Tischner – „jest ona zjawiskiem najbardziej intensywnie ludzkim, bo najdokładniej określającym «sytuację graniczną» człowieka oraz skupiającym wszystko w sobie wyznacznikiem wartości i sensu samego człowieczeństwa”<sup>63</sup>.

Człowiek spotyka się ze śmiercią dosłownie na co dzień, odnajduje ją blisko siebie i w kręgu doświadczeń osób najbliższych. Jest nam zatem dostępny pewien stopień przewidywania, wyobrażenia i *quasi*-odczucia własnej śmierci. Wprawdzie nie jest nam dane określić z góry jej czasu, miejsca i okoliczności, ale wiemy ponad wszelką wątpliwość, że ona kiedyś nastąpi. A w pewnych, nierzadkich, okolicznościach (np. przebiegająca w sposób ciężki i gwałtowny terminalna choroba), że nastąpi niezadługo czy nawet niechybnie, gdy metaforycznie mówimy, iż jest już niemal „w drzwiach”.

Sama perspektywa śmierci, ogólnie rzecz biorąc, nie jest przyjemna, jeśli o jakiegokolwiek „przyjemności” można w tym wypadku mówić. Już sama tylko świadomość jej realnego przybliżania się budzi w nas największy z możliwych ludzkich lęków. Z tego powodu człowiek naturalnie broni się przed nią, odsuwa ją w mglistą i daleką przyszłość i nie chce o niej ani myśleć, ani mówić, ani nawet słyszeć. Choć np. wobec zgonu osób nam bliskich – temat umierania, jakkolwiek absolutnie niepożądany, z uporem wraca, stawiając człowieka (nawet zdrowego i silnego) wobec mrocznej perspektywy własnej, nieuchronnej śmierci.

Ta perspektywa przybliży się również w przypadkach nagłego pojawienia się poważnej choroby, w latach starości i w doświadczaniu jej niemocy oraz w różnych sytuacjach życiowych odczuwanych jako niebezpieczne dla życia. Ale nawet wtedy włączają się w nas natychmiast psychiczne „mechanizmy obronne”, które próbują tę perspektywę wypierać lub przesuwać w niekreśloną dal. Umierający człowiek odsuwa myśl o śmierci i broni się przed nią z uporem, niekiedy aż do ostatnich chwil, i do tego stopnia, że przekreśla to nawet możliwość osobowego przygotowania się do niej<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Por. A. OSTROWSKA, *Śmierć w doświadczeniu...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>63</sup> J. TISCHNER, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, „Znak” (1968), nr 20, s. 422.

<sup>64</sup> Por. S. OLEJNIK, *Życie osobiste...*, dz. cyt., s. 147.

Tymczasem owo „przygotowanie do śmierci” jest niezwykle potrzebne, stanowi bowiem podstawową powinność człowieka. Wszak śmierć jest absolutnie finalnym i niemającym precedensu – kluczowym – momentem naszego życia; jego ostatnim akordem. Na fakt ten zwraca uwagę nie tylko antropologia kulturowa, ale i religijna (np. chrześcijańska, choć nie tylko) doktryna moralna, w kręgu której wyrosliśmy i na co dzień się obracamy<sup>65</sup>. To przygotowanie to nie tylko próba ostatecznego uporządkowania swojego życia i spraw, lecz także możliwie pełne uświadomienie sobie wyjątkowości sytuacji, która za chwilę ma się wydarzyć, czyli „spotkania” z wiecznością, bezczasowością i – jeśli wierzymy – osobową Transcendencją. Dlatego, jak pisze w swej pracy *Teologia śmierci* Cataldo Zuccaro – „śmierć jeśli nadchodzi – jest bowiem, jest zawsze i tylko moja”<sup>66</sup>.

Konkluzja ta wiedzie nas do sformułowania tego, co w refleksji nad umiarem określamy jako „dialektyka śmierci”. Odchodzącego człowieka prowadzi ona do zrozumienia fundamentalnej prawdy o jego śmierci, mianowicie tej, że nikt inny poza jego własnym „ja” nie może odsłonić jej „oblicza” i spojrzeć jej w twarz. Nikt inny poza mną nie może jej też „przeżyć”! Śmierć istnieje tylko dla konkretnego „ja”, które aktualnie żyje i właśnie umiera. W przeświadczeniu tym – jak pisze dalej Zuccaro – nie chodzi o to, że inni nie umierają, lecz o to, że jest to ich śmierć – a nie moja; czyli ja nie mam do niej żadnego dostępu. Dzięki wspomnianej dialektyce to nie co innego, ale paradoksalnie właśnie absolutnie ostatni akt życia – czyli nasza śmierć – sprawia, że jesteśmy w tym życiu nie do zastąpienia. Stąd też niedająca się ująć w żadne słowa, absolutna samotność umierającego człowieka może stać się znakiem faktu jego bycia niezastąpionym, ponieważ nikt poza nim nie może przeżyć jego własnej śmierci i nikt nie może zająć jego miejsca<sup>67</sup>.

Następuje wówczas – jak mówimy – „wydarzenie śmierci”, które antropologia chrześcijańska opisuje jako „oddzielenie ducha i ciała”; innymi słowy: ontologiczne rozłączenie *res cogitans* („rzeczy myślącej” – *umysłu*) od *res extensa* („rzeczy rozciąglej” – *organicznego ciała*). Moment ten wyznacza także definitywne zakończenie doczesności, czyli stanu określanego jako *homo viator*<sup>68</sup>. Wolny od powiązanych z materią organiczną (ciałem) współrzędnych czasu i przestrzeni wchodzi człowiek w totalnie inną rzeczywistość definiowaną jako *aeternitas* – w wymiar wieczności.

<sup>65</sup> Por. K. SUSZYŁO, *Lekcja umierania*, „W drodze” 12 (1984), s. 60–67.

<sup>66</sup> C. ZUCCARO, *Teologia śmierci*, tłum. K. STOPA, Kraków 2004, s. 53.

<sup>67</sup> Tamże. „Tak jak w śmierci, tak samo w bólu jest się niezastąpionym, ponieważ ból jest antycypacją śmierci. Ścisły związek między bólem a śmiercią czyni te dwa wydarzenia egzystencjalne mniej lub bardziej zamiennymi”. Tamże, s. 53.

<sup>68</sup> Zob. G. MARCEL, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. LUBICZ, Warszawa 1984.

## 2.2. „Wydarzenie śmierci” i jej hermeneutyka

W odległej przeszłości śmierć traktowano jako bardzo konkretny moment, w którym dany człowiek przestawał np. oddychać, kiedy ustawało w nim krążenie krwi, a także zanikały definitywnie najbardziej podstawowe funkcje życiowe ludzkiego organizmu. W świetle najnowszych badań medycznych oraz ustaleń nauki wspomniane wyżej głęboko historyczne „kryteria” budzą co najwyżej ironiczny uśmiech. Dziś bowiem przyjmuje się, iż śmierć – o ile nie ma ona nagłego charakteru (najczęściej tragiczne wypadki komunikacyjne lub w miejscach pracy) – jest rozciągniętym w czasie procesem biologicznym. W perspektywie zaś rozważań antropologii filozoficznej „ostatnim koniecznym etapem dezorganizacji materii żyjącej”<sup>69</sup>. Życie ludzkie w świetle współczesnej wiedzy medycznej kończy tzw. śmierć osobnicza, związana z bezpowrotnym ustaniem czynności pnia mózgu (tzw. śmierć mózgowa). Na tej podstawie stwierdza się także zgon<sup>70</sup>, choć organizm ciągle może jeszcze wykazywać pewne funkcje witalne. Dlatego za pomocą odpowiedniego sprzętu medycznego można nadal sztucznie „podtrzymywać” niektóre obserwowalne, ale już tylko „przejawy” życia<sup>71</sup>.

Wszystko to razem wzięte składa się na coraz bardziej skomplikowaną „hermeneutykę śmierci” jako finalnego „wydarzenia” antropologicznego. Jakie są cechy dystynktywne tej hermeneutyki? Otóż jej ontologiczny i egzystencjalny wymiar eksponuje nade wszystko ludzką śmiertelność. Jednak sama już her-

---

<sup>69</sup> M.A. KRĄPIEC, *Czy śmierć jest sensem życia?*, [w:] *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. NOWAK, Lublin 1992, s. 149.

<sup>70</sup> P. ASZYK, *Granice leczenia...*, dz. cyt., s. 136–137. Martwe ciało (zwłoki) rozumiane jako organizm może ciągle jeszcze wykazywać pewne funkcje witalne, można nadal za pomocą sprzętu medycznego podtrzymywać niektóre przejawy życia. Różne układy, tkanki, komórki tracą sukcesywnie żywotność w zależności od właściwej im – zróżnicowanej – szybkości metabolizmu tlenowego, zmian patologicznych, funkcji pełnionej w organizmie. Dlatego mówi się metaforycznie, że „narządy żyją razem, lecz umierają osobno”. Z tego powodu też zgon człowieka stwierdza się zwykle dopiero *post factum*, gdy ewidentne są znaki rozpadu organizmu (pośmiertne plamy opadowe, stężenie pośmiertne, oziębienie zwłok, błądność pośmiertna, brak odpowiednich czynności narządów itd.). Tamże.

<sup>71</sup> Autor publikacji *Granice leczenia* – Piotr Aszyk – dokładnie analizuje tę sytuację, pisząc, iż: „Możliwe jest w niektórych przypadkach zastąpienie funkcji narządów przez pracę odpowiednich urządzeń technicznych. Współczesne technologie podtrzymujące życie pozwalają oddalić zależność między oddychaniem, krążeniem a aktywnością mózgu. Doprowadziło to także do radykalnej zmiany poglądów na kwestię śmierci, która traci tu dawne oblicze, stając się źródłem licznych paradoksów. Podobnie w przypadku transplantacji, gdy «trudno uznać za zmarłą osobę biorcy narządu, której własne serce znajduje się już poza organizmem, lub uznać za osobę żywą zmarłego dawcę żywego wciąż narządu; dawcę, którego serce bije w organizmie zupełnie już innego człowieka». Narządy w tym ostatnim przypadku nie umierają, lecz zmieniają stare środowisko życia na nowe, z którym zostają zintegrowane”. Sytuacja ta rodzi jednak czasem poważne dylematy i problemy natury etycznej, z którymi przychodzi się nam coraz częściej mierzyć. Tamże, s. 136–137.

meneutyka stara się na tyle, na ile to możliwe, „odczarować śmierć”, nadać jej właściwe, tzn. egzystencjalne znaczenie, którego filozofia, sztuka i teologia poszukuje od czasów starożytnych i które nieustannie eksploruje<sup>72</sup>.

Śmierć bowiem postrzegana jako zjawisko – ujmowana i analizowana niejako „od zewnątrz” (nawet śmierć osób najbliższych), choć przyjmowana jest z buntem – jest dla nas ostatecznie zjawiskiem normalnym; bolesnym, wręcz traumatycznym, ale jakoś wytłumaczalnym<sup>73</sup>. Ba! Jest nawet czymś oczywistym, zwłaszcza gdy chodzi o śmierć ludzką w ogólności. Nauka (zwłaszcza fizyka, nauki przyrodnicze, w tym medycyna) otwarcie mówi, iż jest ona „dziełem natury”, która ma swoje ograniczenia i determinanty, swoje konieczności, którym jako ludzie siłą rzeczy również podlegamy<sup>74</sup>. Ten właśnie fakt pozwolił wielu myślicielom, począwszy od pogańskiej starożytności, aż po dzień dzisiejszy – niemal intuicyjnie określać wszystkie istoty żywe jako takie, które muszą umrzeć<sup>75</sup>.

Jednak ten sam „fakt śmierci” analizowany niejako z „perspektywy wewnętrznej” (z perspektywy samego podmiotu) – zdaniem wybitnego polskiego filozofa Mieczysława Alberta Krąpca – diametralnie zmienia już tę „oczywistą” optykę. Okazuje się bowiem, że to pozorne „zrozumienie”, czy nawet jakaś koniecznościowa „akceptacja” ogólnego faktu śmierci, gdy rozchodzi się o „odchodzenie” ludzi obcych – przybierają jednak formę niewyobrażalnego skandalu, gdy sprawa zaczyna bezpośrednio dotyczyć nas; gdy rozchodzić się zaczyna o naszą osobistą śmierć. Wskazują na to liczne wypowiedzi uznanych, wybitnych myślicieli: „Śmierć człowieka pozostaje przerażająca i zagadkowa, choćby od strony nauk przyrodniczych i medycznych była jak najbardziej wyjaśniona. Jest bowiem zagładą czegoś, co naturalnie przeznaczone jest do życia” – stwierdza otwarcie Herman Volk. Jeszcze dalej idzie włoski myśliciel Romano Guardini, który w swej pracy o rzeczach ostatecznych człowieka pisze: „Sensowny jest sam w sobie chleb, światło, prawda i miłość – wszystko – tylko nie śmierć człowieka”, a wybitny ewangelicki teolog Oscar Cullmann nazywa śmierć wprost czymś „nienaturalnym” i „nienormalnym” i stwierdza, iż nie wazyłby się mówić o niej nigdy jako o czymś, co wynikałoby z ludzkiej natury. „Śmierć bowiem – pisze Cullmann – jest morderczynią człowieka. [...] A ten przede wszystkim chce istnieć i chce żyć!”<sup>76</sup>. Innymi słowy: nie ma w nas najmniejszej nawet wewnętrznej „zgody” na śmierć.

Jednak niejako z „drugiej strony lustra” i na zupełnych antypodach tych rozważań rysuje się radykalnie inna intuicja wobec dotychczasowych prób ro-

<sup>72</sup> Por. A. JANOWSKI, „Śmierci, śmierć cię czeka”. *Hermeneutyka wobec tajemnicy śmierci*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” (2013), nr 1, s. 77–78.

<sup>73</sup> M.A. KRAPIEC, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 429.

<sup>74</sup> Tamże, s. 432.

<sup>75</sup> Zob. MAREK AURELIUSZ, *Rozmyślania*, tłum. A. PLEZIA, Warszawa 1958, s. 147.

<sup>76</sup> Cyt. za: J. PIEPER, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. MORAWSKA, Paryż 1970, s. 56–61.



zumienia „wydarzenia śmierci”. Zwraca na nią uwagę m.in. Józef Tischner, pisząc swoją *Filozofię dramatu*. Oto my sami – przekonuje wspomniany autor – jako „istoty dramatyczne” (każdy bowiem bez wyjątku człowiek rozumiany jest przez niego jako „podmiot dramatu”) uczestniczymy w przedziwnej sztuce, którą jest nasze życie, wraz ze wszystkimi jego odsłonami. Życie to postrzegane jest metaforycznie jako „dramat”, który wydarza się na „scenie świata”. I jak każda sztuka, która ma swój początek – ludzkie życie domaga się ostatniego akordu, czyli finału<sup>77</sup>. Dlatego więc, tak jak nie można pomyśleć dramatu teatralnego trwającego bez końca, w którym nie następuje żadne satysfakcjonujące widza rozwiązanie, tak i życie ludzkie domaga się swego ostatecznego akordu, ostatecznej pointy oraz kurtyny. Tę zaś – zarówno wierzącym, jak i niewierzącym – gwarantuje właśnie śmierć. Stąd, nazywana wcześniej „skandalem” i „morderczynią”, w myśli Tischnerowskiej jawi się jako coś długo i z napięciem wyczekiwanego, jako swoiste „błogosławieństwo”, które kończy materialne ludzkie istnienie, pozwalając człowiekowi w sposób godny zejść ze sceny życia – jako komuś, kto ostatecznie się spełnił.

W innym bowiem wypadku wiecznie bylibyśmy „w drodze”, a targany rozmaitymi niepokojami oraz dramatem swojej ziemskiej egzystencji Marcelowski *homo viator* – nigdy nie byłby u celu<sup>78</sup>. Nigdy też nie mógłby ocenić swego życia jako dobre lub złe, godne lub niegodne człowieka, co z kolei spychałoby ludzkie istnienie w przestrzeń antynomii i paradoksu. Dlatego życie i śmierć – jak widzimy – nie zawsze są dla siebie prostą antytezą.

### 2.3. Ontologia śmierci

Jeszcze bardziej odmienną, bo w pełni ontologiczną, perspektywę ujawnia filozoficzna analiza „wydarzenia śmierci” przeprowadzona przez wybitnego polskiego tomistę – Mieczysława Gogacza. Myśliciel ten, analizując moment śmierci, uznaje, iż ta, „rozpatrywana powszechnie jako największy ludzki dramat,

---

<sup>77</sup> Por. J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, s. 13nn; TENŻE, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 64–65 i 123–125; zob. w związku z tym: S. SZARY, *Człowiek jako podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005, s. 15. „Czego zatem dotyczy filozofia dramatu w ujęciu Tischnera? Filozofia dramatu pragnie ukazać całą wyjątkowość i niepowtarzalność ludzkiej egzystencji, rozpiętej pomiędzy nihilizmem a wiarą, pomiędzy rozpaczą a nadzieją. Ten dramat jest walką o jego zbawienie, o definitywny ratunek przed możliwą tragedią, która jest w stanie metafizycznie i moralnie unicestwić. W jego granicach pada pytanie o najgłębszy sens ludzkiej egzystencji, pytanie o sens cierpienia, sens trudu, sens śmierci, sens troski o dobro. Dramat jest w sposób istotny sytuacją intersubiektywną, dziejami spotkań i rozstań, w których tle rysuje się wszakże cień czegoś definitywnego: ostatecznego zwycięstwa lub ostatecznej klęski. Dramat bowiem – jak każda sztuka – nie może trwać bez końca, musi się jakoś zakończyć”. Tamże.

<sup>78</sup> Zob. G. MARCEL, *Homo viator...*, dz. cyt., s. 158–159.



tak naprawdę jest śmiercią i dramatem tylko ludzkiego ciała”<sup>79</sup>. Ciało bowiem w człowieku, choć jest integralnym i nieodłącznym komponentem osoby, w sposób jednoznaczny kojarzy się z naturalnymi ograniczeniami, m.in. ze starzeniem się, cierpieniem, chorobami, a w ostateczności także biologicznym zniszczeniem, czyli śmiercią. Jest ono jednak tylko czasoprzestrzennym *continuum* nieśmiertelnej osoby i jako takie podlega nieubłagany prawom przyrody. Jego liniowa czasowość naznaczona jest zatem powolnym wyczerpywaniem się życiodajnych energii i zamieraniem odradzających się mocy, które kończą się nieodwracalnym procesem dezintegracji, aż po finalny moment procesu umierania określane przez medycynę jako zgon<sup>80</sup>. Tak więc biologiczny człowiek, obumierając, po Heideggerowsku, paradoksalnie, niejako dopiero „dojrzuje do śmierci”<sup>81</sup>.

Dlatego też śmierć, będąca naturalnym zniszczeniem ciała, wpisana jest w kształt naszego człowieczeństwa. Co prawda jest ona węzłowym etapem ludzkiej egzystencji, ale w żadnym wypadku nie jest absolutnym końcem człowieka. Niszczy najbardziej fundamentalne warstwy ludzkiej osobowości, ale zachowuje nietknięte to, co najistotniejsze – niematerialne ludzkie „ja” – czyli naszą jaźń, intelekt, rozumiane też jako tzw. dusza. Co ciekawe, już dla największego umysłu średniowiecza – Tomasza z Akwinu – niematerialność, a co za tym idzie nieśmiertelność tejże „duszy” nie była wyłącznie kwestią religijnej wiary – jak sugerowali to w swych pracach chociażby Duns Szkot czy Kajetan de Vio – ale, przynajmniej od czasów starożytnych, od Arystotelesa, była logiczną oczywistością samego rozumu. Przez ten fakt należała do rzeczywistości filozoficznie dostępnych każdemu poprawnie funkcjonującemu umysłowi ludzkiemu<sup>82</sup>.

Dlatego też każde umierające ciało, czyli „zilościowany byt ludzki”, jako biologiczny „agregat komórek” – nie tylko że nie jest jeszcze człowiekiem, ale nie jest ono nawet, *sensu stricto*, ciałem. Pozbawione bowiem ontologicznego odniesienia (tzw. *commensuratio*) do organizującej je substancjalnej formy – „duszy” – jest jedynie tym, co kiedyś było organiczne, co było ożywiane i organizowane, a teraz jako chaos i ontyczny bezład wraca do stanu nieorganicznego i nieokreślonego<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> Por. M. GOGACZ, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 19–20.

<sup>80</sup> Por. S. KOWALCZYK, *Zarys...*, dz. cyt., s. 259.

<sup>81</sup> Zob. w związku z tym: M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tłum. B. BARAN, Warszawa 2008, s. 303 oraz 310.

<sup>82</sup> Por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna w «Sumie teologicznej» św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 218; por. S. KOWALCZYK, *Zarys...*, dz. cyt., s. 268; zob. także: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 75, a. 6.

<sup>83</sup> Por. P. MRZYGLÓD, *Dusza i ciało...*, art. cyt., s. 195–196. Na temat zagadnienia określanego na terenie klasycznie uprawianej antropologii filozoficznej jako tzw. *commensuratio* – przeczytać możemy więcej w publikacji: S. SWIEŻAWSKI, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948), nr 1–3, s. 131–191.

Odziedziczona po Arystotelesie i Tomaszu hylemorficzna metafizyka dowodzi, że każdy konkretny byt – w tym również człowiek – definiuje się jako konieczne połączenie dwóch wymiarów bytu i dwóch pierwiastków: materii i właśnie formy. Jednakże żadnego z tych dwóch składników nie można uważać za substancję ludzką we właściwym tego słowa znaczeniu. Tę osiąga się dopiero poprzez jedność tych dwojga. Stąd przenosząc powyższą zasadę na grunt klasycznej antropologii, otrzymujemy prawdę mówiącą, że dopóki trwa zjednoczenie „formy-duszy” i „materii-ciała”, dopóty trwa człowiek, gdyż dopiero rozumiany jako nierozłączna jedność – i tylko „cały” – jest człowiekiem, czyli osobową substancją.

Skoro jednak związek ten nagle się zerwie, przestaje istnieć nie tylko sam człowiek, ale nawet jego „ciało”. Trup bowiem już nie jest ludzkim ciałem, lecz tylko czymś organicznym, co po śmierci nieodwracalnie zaczyna wracać do stanu nieorganicznego. Dusza zaś – inaczej niematerialna forma bytu ludzkiego – jako źródło nieśmiertelności znajduje się w stanie krytycznym dla swej kondycji, w jakim nigdy dotąd się jeszcze nie znajdowała<sup>84</sup>.

Możliwość istnienia „duszy” po śmierci jest nierozzerwalnie związana z jej naturą oraz sposobem powstania i bytowania. Ponieważ nie powstała ona w wyniku przemian i organizowania się ciała (jest niematerialna w swej naturze, niezłożona i istnieje w sobie jako w podmiocie), nie podlega też jakimkolwiek materialnym zmianom. Co więcej, to właśnie ona swego istnienia udziela materii, organizując ją do konkretnych potrzeb człowieka. Zapewne dlatego w *Sumie teologicznej* odnajdujemy zapis Akwinaty, że ciało człowieka żyje wyłącznie dzięki zjednoczeniu z duszą, natomiast sama dusza hipotetycznie może żyć bez ciała<sup>85</sup>. Podstawą bowiem nieśmiertelności duszy jest jej samodzielna bytowość, ponieważ posiada ona – jak czytamy – „*esse in se*”, a „*quo per se habet esse non potest generari vel corrumpi nisi per se*”<sup>86</sup>. Jakkolwiek moment ten byłby dla niej samej absolutnie nową i nieznaną dotąd sytuacją ontologiczną, która niosłaby ze sobą konieczność totalnego przeorganizowania się sposobu jej działania. Dusza taka, pozbawiona relacji ciała, a więc i narzędzi poznawczych, zdolna byłaby jedynie do aktów intelektualnych (dyskursywnych, wolitywnych i amabilnych), w ramach tzw. niematerialności właściwych człowiekowi działań<sup>87</sup>.

Tak zarysowane ontologiczne odczytanie „wydarzenia śmierci” ukazuje jej fakt w zupełnie innej niż tylko fenomenalna odsłonie. Każę także, nie odbierając śmierci należnego jej „majestatu” oraz powagi, postrzegać ją w katego-

<sup>84</sup> Por. È. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. RYBAŁT, Warszawa 1958, s. 181; zob. w związku z tym: ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, I, q. 89, a. 1, resp. *Et ideo ad hoc unitur (anima) corpori ut sic operetur secundum naturam suam*.

<sup>85</sup> Por. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek*, Lublin 1974, s. 167.

<sup>86</sup> Zob. ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Sth*, II–II, q. 100, a. 1, ad. 6.

<sup>87</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, [w:] TENŻE, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 365.

riach transformacji bytu ludzkiego oraz właśnie jako „wydarzenia”. Tymczasem współcześnie postrzegana śmierć to najczęściej śmierć w szpitalu, w samotności i śmierć anonimowa – przyjmowana przez żywych daleko bardziej jako rodzinna tragedia i kłopot, niż niemające precedensu egzystencjalne „wydarzenie”, którego bezpośrednim uczestnikiem i bohaterem staje się nade wszystko zmarły.

Paniczny lęk przez tym ostatnim, dopełniającym wszystko, ludzkim aktem i jego niezrozumienie sprawiają, że towarzysząca współczesnej śmierci „kosmetyka” zmarłego ma na celu ewidentne zakrzyczenie prawdy o „odchodzeniu” i eksponowanie na siłę – w martwym już i niemal rozkładającym się ciele – choćby tylko „przejawów życia”. Wszystko po to, aby – jak pisze w swym wykładzie antropologii Henryk Majkrzak – „*umierać bez śmierci*, aby śmiercią nie niepokoić biologicznie żywych i w naiwny sposób odebrać jej powagę”<sup>88</sup>. A przecież od zarania ludzkości jest ona nieodwracalnym kresem życia „tu i teraz” oraz metafizycznym *transitus*, czyli „misterium przejścia”.

## Zakończenie

Mimo istnienia coraz bogatszego dorobku w postaci badań naukowych poświęconych filozoficznemu, religijnemu i biomedycznemu aspektom choroby, cierpienia, umierania i wreszcie samej śmierci, okazuje się, że badania te często bywają niespójne i obciążone licznymi ograniczeniami. Nasuwa się zatem poważna wątpliwość, czy możliwe jest w pełni obiektywne napisanie choćby krótkiej pracy o skomplikowanym świecie cierpienia i umierania bez empirycznie bliskiego kontaktu z analizowaną rzeczywistością, nawet gdyby istniejące badania były jak najbardziej rzetelne, nawzajem koherentne, wyczerpujące i metodologicznie poprawne?<sup>89</sup>

Innymi słowy, pytamy się, czy możliwe jest w pełni adekwatne opisanie rzeczywistości, której nigdy w sposób wyczerpujący się nie doświadczyło i którą zna się – jak dotychczas – wyłącznie z obserwacji, analiz teoretycznych, ewentualnie z literatury? Wszak, jak podpowiada psycholog Józef Makselon: „poznawcze, emocjonalne i motywacyjno-drażeniowe ustosunkowanie się człowieka do tych zjawisk jest postawą raczej o charakterze abstrakcyjnym, jako że dotyczy ona sytuacji oderwanej od rzeczywistości, wiążącej się jedynie z projektującym antycypowaniem wyobrażeń nieuleczalnej choroby, a nade wszystko śmierci”<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> Por. H. MAJKRZAK, *Śmierć człowieka jako przedmiot refleksji filozoficznej*, „Via Consecrata” 11 (2003), s. 62; zob. w związku z tym: G. LORIZIO, *Mistero della morte come mistero dell'uomo*, Napoli 1982, s. 29.

<sup>89</sup> Por. J. MAKSEŁON, *Dynamika religijności*, [w:] *Psychologia dla teologów*, red. J. MAKSEŁON, Kraków 1995, s. 295–296; por. także: A. OSTROWSKA, *Śmierć w doświadczeniu...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>90</sup> TENŻE, *Lęk wobec śmierci*, Kraków 1998, s. 7–31; zob. w związku z tym: J. DREŃGOWSKA, *Jednostkowość procesu umierania...*, art. cyt., s. 393.

Z takimi lub podobnymi zarzutami, problemami i wątpliwościami zderzyć się musi każdy, kto – chociażby tylko w ramach drobnego szkicu filozoficzno-antropologicznego – usiłuje analizować, eksplorować czy opisywać doświadczenia określane jako „sytuacje graniczne”, ujawniające się prędzej czy później w życiu każdego człowieka. Z drugiej jednak strony nie od wczoraj wiadomo, że *nemo iudex in causa sua* – stąd nikt osobiście i emocjonalnie zaangażowany w problem nie jest w stanie wydać rzetelnego i w pełni obiektywnego osądu na temat rzeczywistości, w której bezpośrednio uczestniczy. Stajemy zatem wobec swoistego hermeneutycznego koła i jakiejś fenomenologicznej antynomii.

Do wspomnianych problemów oraz wątpliwości dochodzą nadto jeszcze inne, szalenie istotne aspekty analizowanych sytuacji egzystencjalnych. Otóż każda próba naukowego badania i rozumienia wyniszczającej ludzkie ciało choroby, a także samego już procesu umierania stawia nas, siłą rzeczy, przed koniecznością dokonania konfrontacji z własną emocjonalnością; z autopsyjnym egzystencjalnym lękiem, z odczuwanymi w tej materii niepokojami, a także koniecznością przełamania istniejących barier w mówieniu i pisanu o tak niewyobrażalnie trudnych sprawach. Wymaga także ustawicznego wyrwania się ze świata wygodnych eufemizmów, świadomie lub podświadomie woalujących prawdziwe oblicze sytuacji, definiowanych mianem choroby, cierpienia, umierania czy śmierci<sup>91</sup>.

Największym jednak problemem jest fakt, że każdorazowe dotykanie „misterium” zawsze niesie ryzyko dokonywania pewnych – nie tylko metodologicznych, ale także, co gorsza, semantycznych – uproszczeń. Na domiar złego niesie nawet ryzyko jakiegoś zbanalizowania majestatu i tajemnicy, którymi choroba, cierpienie i śmierć w sposób naturalny są okryte. Stąd analizowane przez nas zagadnienie nieuleczalnej choroby, powiązanego z nią niemal zawsze bólu i cierpienia, a także samo bezprecedensowe w życiu istot żywych „wydarzenie śmierci” – podświadomie zmusza każdego z badaczy tych „zjawisk” do dokonania koniecznych obrachunków z kruchością i przygodnością swego bytu. Oczekuje także pochylenia się nad własną śmiertelnością oraz wszystkimi płynącymi zeń implikacjami. Zmusza nas także do udzielenia jak najbardziej osobistej odpowiedzi na pytania o nasze ludzkie postawy, które na co dzień – jak dotychczas – jako „teoretycy” zjawiska zajmujemy, gdy stykamy się z chorobą, cierpieniem czy śmiercią innych. Ostatecznie bowiem jako badacze i jako ludzie winniśmy

---

<sup>91</sup> Por. A. OSTROWSKA, *Śmierć w doświadczeniu...*, dz. cyt., s. 28. Okazuje się, iż nawet w bezpośredniej sytuacji zagrożenia życia oraz bliskiej – niechybnej – śmierci nie traci ona nic ze swojej funkcji nieprzekraczalnego *tabu*. Dlatego często niemal do ostatniej chwili słowo to nie pojawia się wśród osób, które mają być ze śmiercią swoją czy kogoś bliskiego skonfrontowane. Co więcej, nawet po śmierci uciekamy się jakże często do groteskowych eufemizmów typu: „odszedł od nas”; „nie ma jej (jego) już między nami”; „jest, ale już w innej postaci”; „jest z nami duchem”; „żyje w naszych wspomnieniach”; „część jego (jej) pamięci” itp. Tamże.

stanąć w prawdzie i uciekając od współczesnej wyraźnej tabuizacji faktu cierpienia i śmierci – uświadomić sobie, że wszystkie te sytuacje egzystencjalne stanowią w sposób naturalny najgłębszą treść ludzkiego bytu. Co więcej, są one nawet naturalnie pomieszczone w metafizycznej, a także medycznej „definicji” człowieka jako „człowieka”.

**Słowa kluczowe:** człowiek, życie, choroba, cierpienie, umieranie, śmierć

## Philosophical and Existential Structure of Illness, Suffering and Death

### Summary

Despite the fact that there exists a substantial amount of scientific works dedicated to various aspects of illness, suffering, dying and death – all the research still appears to be incomplete. Very often they offer only one point of view, are very limited or not coherent. One can't help but doubt, if it is possible at all to write a fully objective and “to the point”, short philosophical essay about the complicated “world of illness”, human suffering, dying and death.

That problem seems being increased by the fact, that every time the words in those dramatic matters are spoken, there is no empirical verification of the thesis or any proof for the truthfulness of the established results. It is set on theoretical analysis of what best describes the unfathomable “mystery”. That's why it looks as if only philosophy is a knowledge domain competent enough to, by “asking about the human being”, show his living status, destiny and cause. The most suitable area of research is the metaphysical fragility of the human's life, which includes the suffering, pain, illness and death. And all of them are what the human nature (spiritual and carnal) is composed of.

**Key words:** human being, life, illness, suffering, dying, death

### Bibliografia

- ARAMINI M., *Bioetyka dla wszystkich*, tłum. L. WYGANOWSKA, Kraków 2011.
- ASZYK P., *Granice leczenia*, Warszawa 2006.
- BALTHASAR H.U. VON, *Radość a krzyż*, „Concilium – wybór artykułów” 1–10 (1968), Poznań 1969.
- BAŁABUCH A., *Cierpienie – przekleństwo czy szansa człowieka?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 3 (1995), nr 1, s. 103–110.
- CZACHOROWSKI M., hasło: *Cierpienie*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. MARYNIARCZYK, Lublin 2001, s. 189–191.

- DEC I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994.
- DRĘGOWSKA J., *Jednostkowość procesu umierania wobec współczesnej tabuizacji i instytucjonalizacji śmierci*, [w:] *W drodze do brzegu życia*, t. 12, red. E. KRAJEWSKA-KUŁAK i in., Białystok 2014, s. 391–400.
- FERNGREN G.B., *The Status of Defective Newborns from Late Antiquity to the Reformation*, [w:] *Euthanasia and the Newborn. Conflicts Regarding Savings Lives*, red. R.C. McMILLAN, T.H. Jr. ENGELHARDT, S. SPICKER, Boston 1987, s. 229–239.
- FRANKL V., *Homo patiens*, tłum. R. CZARNECKI i J. MORAWSKI, Warszawa 1984.
- GAEŁAŚ M., *Człowiek wobec cierpienia*, [w:] *Radość i cierpienie. Fenomenologia rozwoju człowieka*, red. H. ROMANOWSKA-ŁAKOMY, Olsztyn 2000.
- GILSON È., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. RYBAŁT, Warszawa 1958.
- GOGACZ M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995.
- HEIDEGGER M., *Bycie i czas*, tłum. B. BARAN, Warszawa 2008.
- HINTON J., *Dying*, London 1967.
- IREK W., *Koniec czy początek? Szkice o godnym starzeniu się i umieraniu*, Wrocław 2009.
- JAN PAWEŁ II, *Przemówienie w szpitalu „Villa Betania” w Rzymie* (z dnia: 19.12.1982 r.), [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982).
- JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do uczestników XV Międzynarodowego Kongresu Federacji Stowarzyszeń Lekarzy Katolickich* (z dnia: 3.10.1982 r.), [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982).
- JAN PAWEŁ II, *List apostolski Salvifici doloris*, „Acta Apostolicae Sedis” 76 (1984).
- JAN PAWEŁ II, *List apostolski Salvifici doloris*, Rzym 1984.
- JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do chorych w szpitalu w Cagliari* (z dnia: 20.10.1985 r.), [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII, 2 (1985).
- JAN PAWEŁ II, *Audjencja generalna* (z dnia: 8.10.1986 r.), [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 2 (1986).
- JANOWSKI A., „*Śmierci, śmierć cię czeka*”. *Hermeneutyka wobec tajemnicy śmierci*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” (2013), nr 1, s. 77–86.
- JASPERS K., *Sytuacje graniczne*, tłum. A. STANIEWSKA i M. SKWIECIŃSKI, [w:] R. RUDZIŃSKI, *Jaspers*, Warszawa 1978.
- KAMIEŃSKA A., *Sens cierpienia*, „Inspiracje” 3–4 (1993), s. 31–39.
- KIERKEGAARD S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. IWASZKIEWICZ, Warszawa 1972.
- KOWALCZYK S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.
- KRAPIEC M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1974.
- KRAPIEC M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- KRAPIEC M.A., *Czy śmierć jest sensem życia?*, [w:] *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. NOWAK, Lublin 1992, s. 149–161.
- KRAPIEC M.A., *W poszukiwaniu sensu cierpienia*, „Cywilizacja” (2006), nr 16, s. 8–13.
- KRZESIŃSKA-ŻACH B., *Przeżyjmy to razem – jak komunikować się z pacjentem umierającym*, [w:] *W drodze do brzegu życia*, t. 12, red. E. KIJEWSKA-KUŁAK i in., Białystok 2014, s. 282–286.



- LORIZIO G., *Mistero della morte come mistero dell'uomo*, Napoli 1982.
- MAJKRZAK H., *Śmierć człowieka jako przedmiot refleksji filozoficznej*, „Via Consecrata” 11 (2003), s. 59–71.
- MAJKRZAK H., *Antropologia integralna w «Sumie teologicznej» św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006.
- MAKSELON J., *Dynamika religijności*, [w:] *Psychologia dla teologów*, red. J. MAKSELON, Kraków 1995, s. 283–314.
- MAKSELON J., *Lęk wobec śmierci*, Kraków 1998.
- MARCEL G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. LUBICZ, Warszawa 1984.
- MAREK AURELIUSZ, *Rozmyślenia*, tłum. A. PLEZIA, Warszawa 1958.
- MASZCZAK T., *Zdrowie jako wartość uniwersalna*, „Roczniki Naukowe AWF w Poznaniu” 54 (2005), s. 73–81.
- MRZYGLÓD P., *Dusza i ciało jako integralne składowe ludzkiego bytu. Stanowisko metafizyki realistycznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20 (2012), nr 1, s. 177–196.
- NAGÓRNY J., *Zbawczy wymiar cierpienia*, „Cywilizacja. O nauce, moralności, sztuce i religii” (2006), nr 16, s. 17–19.
- NOR R., *Wieczór życia*, „Ateneum Kapłańskie” 90 (1978), s. 323–330.
- OLEJNIK S., *Życie osobiste i współbycie międzyludzkie. Teologia moralna, Dar – Wezwanie – Odpowiedź*, t. 6, Warszawa 1990.
- OPINC J., *Długowieczność. Medycyna a wydłużenie życia*, <http://www.poradnia.pl/długowiecznosc-medycyna-a-wydłużenie-zycia.html> [dostęp: 30.03.2016].
- OSIŃSKA K., *Człowiek chory we wspólnotce ludzkiej*, „Więź” 20 (1977), nr 12, s. 22–33.
- OSIŃSKA K., *Twórcza obecność chorych*, Warszawa 1983.
- OSTROWSKA A., *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Warszawa 2005.
- PIEŃCZYKOWSKA J., *Żyjemy coraz dłużej*, <http://www.polskatimes.pl/arttykul/962058,zyjemy-coraz-dluzej-od-2000-roku-srednia-dlugosc-zycia-polaka-wydłużyla-się-o-3-lata,id,t.html> [dostęp: 30.03.2016].
- PIEPER J., *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. MORAWSKA, Paryż 1970.
- PSORULLA E.M., *Krzyż Chrystusa uobecniony w cierpieniu człowieka chorego*, „Communio” 4 (1984), nr 1, s. 95–102.
- RICOEUR P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. BIEŃKOWSKA, Warszawa 1985.
- Ricoeur P., *Żyć aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. TURCZYN, Kraków 2008.
- ROK B., *Problem cierpienia w chorobie w dziejach staropolskiego społeczeństwa*, [w:] *Moralny wymiar choroby, cierpienia i śmierci*, red. B. PŁONKA-SYROKA, Wrocław 1999, s. 48–60.
- SAWICKI A., *Antropologia choroby*, [w:] *W drodze do brzegu życia*, t. 11, red. E. KIJEWSKA-KUŁAK i in., Białystok 2013, s. 25–34.
- SCHNEIDER Th., *Znaki bliskości Boga*, tłum. J. TYRAWA, Wrocław 1995.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»*, Poznań 2002.
- SUSZYŁO K., *Lekcja umierania*, „W drodze” 12 (1984), s. 60–67.



- SWIEŻAWSKI S., *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, [w:] TENŻE, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 361–375.
- SWIEŻAWSKI S., *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny” XLIV (1948), z. 1–3, s. 131–191.
- SZARY S., *Człowiek jako podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005.
- TISCHNER J., *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, „Znak” (1968), nr 20, s. 422–441.
- TISCHNER J., *Rozmowy z chorymi*, „W drodze” 4 (1976), nr 11, s. 3–20.
- TISCHNER J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2001.
- TISCHNER J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001.
- TOMASZ Z AKWINU św., *Summa Theologica I–III*, cura et studio P. CARMELLO, Torino 1962–1963.
- TOYNBEE A., *Zmiana postaw wobec śmierci w nowożytnej cywilizacji europejskiej*, [w:] TENŻE, *Człowiek wobec śmierci*, Warszawa 1973.
- WIŁOWSKI W., *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa poprzez myśl indyjską do myśli chrześcijańskiej*, Poznań 2010.
- WITEK S., hasło: *Choroba*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, red. R. ŁUKASZYK i in., Lublin 1979, k. 232–236.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. WOLNIEWICZ, Warszawa 2000.
- WOJTYŁA K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, seria: *Człowiek i moralność*, t. 4, red. T. STYCZEŃ i in., Lublin 1994.
- ZIEMIŃSKI I., *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999.
- ZUCCARO C., *Teologia śmierci*, tłum. K. STOPA, Kraków 2004.

GRZEGORZ SOBCZAK

## PIĘKNO JAKO SZCZYT NATURY ORAZ KULTURY – FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE UJĘCIE PIĘKNA

*Tajemnica życia leży w poszukiwaniu piękna* – tak ustami bohatera swojej powieści *Portret Doriana Graya* wywyższył piękno Oscar Wilde. Jako istoty nie tylko duchowe, ale także cielesne potrafimy najłatwiej rozpoznać właśnie piękno, stające się pierwotną motywacją do ukochania mądrości prawdziwą miłością<sup>1</sup>. Przebłysk piękna w naturze i kulturze okazuje się przebłyskiem blasku bijącego z Piękna Ostatecznego<sup>2</sup>. Piękno to zatem ukoronowanie dzieł natury oraz dzieł kultury, w których się ono objawia. Na zamieszczony w artykule materiał składają się trzy paragrafy traktujące o pięknie pod kątem jego obecności w naturze i kulturze. W toku badań wychodzi się od pojęcia i klasyfikacji piękna, przechodzi przez rozróżnienie piękna natury i piękna kultury, a dochodzi do transcendentального wymiaru piękna wskazującego na źródło piękna przygodnego w Pięknie Absolutnym. Wykorzystuje się przy tym metodę porównawczą, zestawiając piękno w naturze z pięknem w kulturze, co nie tyle różnicuje piękno na przygodne i Absolutne, ile ukazuje ich jedność.

### 1. Pojęcie piękna na przestrzeni wieków

Geneza pojęcia „piękno” sięga najdawniejszych cywilizacji, jednak w swoich dziejach przechodziło ono transformację pod względem tego, co się kryło pod jego znaczeniem. Określane przez Greków jako *kalon*, a przez Rzymian jako *pulchrum*, z biegiem czasu stało się w rozpowszechnionym języku łacińskim *bellum*,

<sup>1</sup> Por. R.C. SOLOMON, K.M. HIGGINS, *Krótką historia filozofii*, tłum. N. SZCZUCKA-KUBISZ, Warszawa 2003, s. 74.

<sup>2</sup> Por. A. MAŁACHOWSKI, *Kreatywność w teologii stworzenia*, [w:] *Teologia jako sztuka życia*, red. A. MAŁACHOWSKI, R. ROGOWSKI, Wrocław 2008, s. 290.

czyli zdrobnieniem od *bonellum*, etymologicznie syntezującego dobro z pięknem<sup>3</sup>. Liczne narody przejęły to określenie – i tak piękno dla Włochów i Hiszpanów to *bello*, dla Anglików *beautiful*, a dla Francuzów *beau*<sup>4</sup>. O relacjach między dobrem a pięknem, uznając je za tożsame, wspomina Tomasz z Akwinu:

Piękno i dobro zwykle są utożsamiane. Różnią się tylko myślnie. Dobrem bowiem jest to, czego wszyscy pożądamy. Pojęcie dobra przeto wyraża zaspokojenie pożądanego. Pojęcie zaś piękna wyraża zaspokojenie pożądanego przez oglądanie przedmiotu pięknego, względnie poznanie go. Stąd te zmysły w sposób szczególny spostrzegają piękno, które najbardziej są poznawcze, jako służące rozumowi, a więc wzrok i słuch. [...] Tak więc piękno dodaje do dobra pewien stosunek do władzy poznawczej: dobrem mianowicie jest to, co wprost podoba się pożądanemu, a pięknym to, co wskutek samego poznania budzi w nas upodobanie<sup>5</sup>.

Epoka starożytności w pięknie odnajdywała użytek, przyjemność, a przede wszystkim *katharsis*, czyli oczyszczenie<sup>6</sup>. Epoka średniowiecza, opanowana przez patos oraz dostojeństwo gotyku, utożsamiła piękno z dobrem pojęciowo, lecz rozróżniła je rzeczowo, twierdząc, że piękno urzeczywistnione zostało w naturze i stoi wyżej nad pięknem urzeczywistnianym w kulturze<sup>7</sup>. Epoka nowożytności, zainaugurowana nurtem renesansu, odznaczała się nie tylko zainteresowaniem człowiekiem oraz dźwignięciem ludzi na wyższy poziom, ale także powrotem do starożytności, a co za tym idzie – docenieniem piękna zarówno natury, jak i kultury<sup>8</sup>. Kolejny etap nowożytności, w postaci baroku, zastąpił statykę dynamiką, posągowość żywiołowością, a pokorność przepychem, dążył jakby do osiągnięcia stanu nadludzkości, wyzwolenia się przez piękno za sprawą wyobraźni, ludzkiej zmysły, ale oświecającej umysł<sup>9</sup>. Schyłek nowożytności, który przypadł na okres klasycyzmu, wciąż akcentował obecność piękna w naturze i kulturze, zaznaczając jednocześnie, iż piękno odkrywają zmysły, ale ocenia je umysł<sup>10</sup>. Rodziło się i umierało wiele teorii piękna, jednak gdzieś w praktyce zawsze uobecniała się wielka teoria piękna wytworzona już w epoce starożytności, a przejęta z niewielkimi modyfikacjami przez epoki średniowiecza i nowożytności, uznająca za piękno całość polegającą na właściwym doborze proporcji i właściwym układzie części<sup>11</sup>. Sięga ona czasów Arystotelesa, który zostawił naukę na ten temat w swoich dziełach:

<sup>3</sup> Por. W. TATARKIEWICZ, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Warszawa 1975, s. 136.

<sup>4</sup> Por. tamże.

<sup>5</sup> TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, III q. 27 a. 1, tłum. J. BARDAN, [w:] TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, t. 10, Londyn 1967, s. 56.

<sup>6</sup> Por. W. TATARKIEWICZ, *Estetyka starożytna*, Wrocław–Kraków 1962, s. 391–392.

<sup>7</sup> Por. W. TATARKIEWICZ, *Estetyka średniowieczna*, Wrocław–Kraków 1967, s. 328–329.

<sup>8</sup> Por. W. TATARKIEWICZ, *Estetyka nowożytna*, Wrocław–Kraków 1967, s. 53–54.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 375–376.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 381–382.

<sup>11</sup> Por. W. TATARKIEWICZ, *Dzieje sześciu pojęć...*, dz. cyt., s. 140.

Każda bowiem rzecz, tak istota żywa, jak wszelkie dzieło składające się z całości, nie tylko swe części musi mieć uporządkowane, lecz musi mieć również nieprzypadkową wielkość. Piękno bowiem polega na [odpowiedniej] wielkości porządku<sup>12</sup>.

Przez wieki piękno traciło obiektywny charakter na rzecz charakteru subiektywnego i z powrotem go zyskiwało. Za jednym razem oznaczało więc, że przedmiot jest piękny sam przez się i jest piękny zawsze – jak u Platona; za drugim razem oznaczało zaś, że przedmiot jest piękny przez podmiot, który go poznaje i któremu się on podoba – jak u Hume’a<sup>13</sup>. Naukę na ten temat także głosi Arystoteles:

Pięknem jest to, co samo w sobie jest godne wyboru i jako takie zasługuje na pochwałę, lub to, co jest dobre, i – z tej właśnie racji – przyjemne<sup>14</sup>.

Piękno w klasycznym, czyli wzorcowym, powszechnie uznawanym ujęciu oznacza „to, czego widok wzbudza w nas upodobanie [...]”<sup>15</sup> oraz „[...] budzi w nas upodobanie”<sup>16</sup>. Znajduje się ono w strukturze władzy poznawczej podmiotu i w strukturze poznawanej przedmiotu oraz zachowaniu proporcji między tymi strukturami<sup>17</sup>. Piękno, propagowane w tym ujęciu m.in. przez Arystotelesa, Bazylego Wielkiego i Tomasza z Akwinu, nie ma wbrew pozorom charakteru subiektywnego, ale obiektywny, jako że jest traktowane jako relacja, wręcz proporcja między przedmiotem, który się podoba, a podmiotem, któremu oglądanie się podoba<sup>18</sup>.

## 2. Piękno objawiające się w naturze oraz kulturze

Starożytni Grecy dokonali podziału rzeczywistości na *physei* – rzeczy z natury, czyli naturę, oraz na *thesei* – rzeczy z ustanowienia, czyli kulturę<sup>19</sup>. Dziedziczący ich myśl starożytni Rzymianie *physei* nazwali *natura*, co przełożyło się na rozumienie natury jako *summa rerum* – sumę rzeczy z natury, ale również jako *origo rerum* – prawo, wręcz siłę natury powodującą powstawanie

<sup>12</sup> ARYSTOTELES, *Poetyka* 1450, tłum. H. PODBIERSKI, [w:] ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.

<sup>13</sup> Por. W. TATARKIEWICZ, *Dzieje sześciu pojęć...*, dz. cyt., s. 228–229.

<sup>14</sup> ARYSTOTELES, *Retoryka* 1366, tłum. H. PODBIERSKI, [w:] ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 335.

<sup>15</sup> TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, I–II q. 27 a. 1, dz. cyt., s. 56.

<sup>16</sup> Tamże, s. 56.

<sup>17</sup> Por. E. GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. GÓRSKI, Warszawa 1965, s. 148–149.

<sup>18</sup> Por. P. JAROSZYŃSKI, *Piękno*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. MARYNIARCZYK, Lublin 2007, s. 200.

<sup>19</sup> Por. W. TATARKIEWICZ, *Dzieje sześciu pojęć...*, dz. cyt., s. 234.

tych rzeczy<sup>20</sup>. W efekcie średniowieczni myśliciele wykreowali pojęcia *natura naturans* – natura tworząca, a także *natura naturata* – natura stworzona<sup>21</sup>. U progu nowożytności ujawniła się krótkotrwała tendencja do postrzegania Stwórcy jako natury tworzącej, a stworzeń jako natury stworzonej, ostatecznie jednak epoka ta wyeliminowała Stwórcę z natury jako jej Twórcę, z kolei naturę postrzegała z jednej strony jako *natura naturata* – stworzenie, a z drugiej jako *natura naturans* – siłę, źródło stworzenia<sup>22</sup>. Występują liczne klasyfikacje piękna, które dotyczą wąskiego zakresu znaczenia tego pojęcia: piękno konieczne i możliwe, względne i bezwzględne, obiektywne i subiektywne – aczkolwiek wszystkie one zamykają się jakby pod kopułą klasyfikacji piękna w ogólnym znaczeniu, czyli piękna w naturze i piękna w kulturze. Natura z kulturą bowiem, mimo wzajemnej różnorodności, tworzą ze sobą jedność. Piękno artystyczne, czyli piękno wytworów zamierzonych jako piękne, kryje się w części kultury w postaci sztuki<sup>23</sup>. Piękno pozaartystyczne, czyli piękno wytworów niezamierzonych jako piękne, kryje się w części kultury w postaci rzemieślnictwa oraz w całości natury w postaci przyrody<sup>24</sup>. Piękno obecne w dwóch sferach jednej rzeczywistości, mianowicie w naturze i w kulturze, staje się osią przewodnią, wokół której stawiane są pytania dotyczące piękna i udzielane na nie odpowiedzi. Z jednej strony sfery te, za sprawą porywającej siły piękna, pozwalają lepiej poznać i pojąć rzeczywistość, z drugiej natomiast pozwalają wyjść poza nią, aby wejść w ponadrzeczywistość.

Pojęcia natury używano w ciągu wieków do oznaczenia źródła działania, materiału poznania oraz pojęcia wytworzonego podczas działania i poznania. Ogólnie za Arystotelesem naturę utożsamiano ze wszystkim tym, co się rusza, w sposób wegetatywny i zmysłowy, jak na przykład zwierzęta, oraz w sposób poznawczy, pożądanycy i wolitywny, jak na przykład człowiek, bo wszystko to zawiera w sobie zasadę tego ruchu<sup>25</sup>. Podążający tą ścieżką Tomasz z Akwinu jako naturę określa byty kierujące się od wewnątrz, a niebyty kierowane od zewnątrz, czyli wyróżnia byty autonomiczne, podmioty działające oraz przedmioty poznania<sup>26</sup>. Natura to zatem byt stworzony, a człowiek należy do jego elementów – byt stanowiący obok kultury jedną z dwóch sfer rzeczywistości. Naturę buduje przede wszystkim przyroda oraz zjawiska w niej zachodzące. Natura kryje obecne w przyrodzie piękno pozaartystyczne<sup>27</sup>. Zawiera ona geniusz piękna oraz okazuje się jego genialnym przypadkiem.

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Por. A.B. STĘPIEŃ, *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975, s. 14–15.

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Por. M.A. KRĄPIEC, *Natura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, red. A. MARYNIARCZYK, Lublin 2006, s. 525.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 526.

<sup>27</sup> Por. A.B. STĘPIEŃ, *Propedeutyka estetyki*, dz. cyt., s. 14–15.

Natura jest dziełem sztuki stworzonym przez swojego Artystę – Boga. Bóg wprawia w ruch dzieło stwórcze. To co niemożliwe do wytworzenia, zostało stworzone przez Boga, aby to co możliwe do wytworzenia, zostało wytworzone przez ludzi. Cyceon apoteozuje naturę jako arcydzieło, któremu żadne inne dzieło się nie równa:

Żadna sztuka nie zdoła naśladować przemysłności natury<sup>28</sup>.

Nic na pewno z wszech rzeczy nie jest lepsze od świata, nic doskonalsze, nic piękniejsze<sup>29</sup>.

Choć pojawiają się głosy o przewyżnianiu natury przez kulturę, to jednak kultura jako piękno wtórne zasada się na naturze jako pięknie pierwotnym. Z pełnym szacunkiem więc dla dzieł kultury, to właśnie dzieła natury uznaje się powszechnie za najpiękniejsze. Za piękno natury odpowiada w końcu sam Bóg.

Pojęcie kultury przeżywało w ciągu wieków metamorfozy zależne od epok, w których go używano. W starożytności i nowożytności kulturę utożsamiano z działalnością człowieka jako bytu rozumnego i wolnego, początkowo tylko działalność ciała jako uprawę roli, z czasem także działalność ducha jako uprawę sztuki i rzemiosła czy nawet nauczanie i wychowanie<sup>30</sup>. Na uwagę zasługuje również stanowisko Samuela von Pufendorfa i Thomasa Hobbesa, zestawiające stan kultury jako stan zrzeszonych ludzi cywilizowanych ze stanem natury jako stanem niezrzeszonego człowieka dzikiego<sup>31</sup>. Kultura to zatem byt wytworzony, a wytworzony przez człowieka – byt stanowiący obok natury jedną z dwóch sfer rzeczywistości. Kulturę budują: etyka, religia, nauka i sztuka z rzemiosłem; przy czym ta ostatnia, której wachlarz wypełniają: plastyka, architektura, malarstwo, rzeźba, muzyka, poetyka, retoryka czy literatura, stanowi najwyższy przejaw kultury. Kultura kryje obecne w sztuce piękno artystyczne oraz obecne w rzemieślnictwie piękno pozaartystyczne<sup>32</sup>. Tworzy ona piękno oraz piękno utrwała.

Kultura jest dziełem sztuki wytworzonym przez swojego artystę – człowieka. Człowiek działalnością twórczą przedłuża dzieło stwórcze Boga. To co możliwe do wytworzenia, zostało i zostanie wytworzone przez człowieka na podstawie tego, co niemożliwe do wytworzenia, a więc tego co zostało stworzone przez Boga. Platon głosi, że kultura wybiera piękno z natury, o czym świadczy fakt, iż artysta, tworząc dzieło sztuki, czerpie ze wzoru wewnętrznego – aktywnego, w swoim umyśle, jak również ze wzoru zewnętrznego – pasywnego, w przyrodzie:

<sup>28</sup> CYCERON, *O naturze bogów I*, tłum. W. KORNATOWSKI, [w:] CYCERON, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960, s. 56.

<sup>29</sup> CYCERON, *O naturze bogów II*, tłum. W. KORNATOWSKI, [w:] CYCERON, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960, s. 89.

<sup>30</sup> Por. M.A. KRĄPIEC, *Kultura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, red. A. MARYNIARCZYK, Lublin 2005, s. 132.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 133.

<sup>32</sup> Por. A.B. STĘPIEŃ, *Propedeutyka estetyki*, dz. cyt., s. 14–15.

Tak i muza sprawia, że bóg w kogoś wstępuje; przez nią naprzód, a za jej pośrednictwem tych, w których bóg naprzód wstąpił, tworzy się i zwisa od nich długi łańcuch innych entuzjastów. Bo wszyscy poeci, którzy dobre wiersze piszą, nie przez umiejętność to robią, nie przez sztukę, tylko bóg w nich wstępuje i oni w zachwyceniu wszystkie te piękne poematy mówią, a pieśniarze dobrzy tak samo<sup>33</sup>.

Z jednej strony pojawiają się opinie o wyższości natury jako piękna pierwotnego nad kulturą jako pięknem wtórnym, aczkolwiek z drugiej słychać też głosy o przewyższaniu natury urzeczywistniającej piękno częściowo przez kulturę próbującą ukazać piękno całościowo. Kultura robi to właśnie na zasadzie naśladownictwa natury pod hasłem jej przewycięzania. Za piękno kultury odpowiada przecież wyposażony przez Boga w odpowiednie zdolności człowiek.

Skoro natura została stworzona przez Byt Absolutny, a kultura na wzór natury została wytworzona przez byt przygodny, to przyrodę, jak również konkretne dziedziny sztuki i rzemiosła, należy uznać za spokrewnione z Bytem Boskim. Kultura to sfera rzeczywistości, w której na głos zasługują nie tylko metafizycy, ale także, a może przede wszystkim artyści. Wielki artysta Leonardo da Vinci, rozważając problem malarstwa, akcentuje owo pokrewieństwo wszelkiego piękna z Bytem Boskim, czyli Źródłem Piękną:

I zaiste sztuka malarska jest wiedzą i prawą córką natury, gdyż zrodziła ją sama natura, ale – by rzecz poprawniej – nazwiemy ją wnuczką natury, gdyż natura zrodziła wszystkie rzeczy widzialne, a z nich zrodziło się malarstwo. Przeważnie nazwiemy ją wnuczką natury i krewniaczką Boga<sup>34</sup>.

O ile człowiek wykazuje pokrewieństwo ze zwierzętami i resztą przyrody, należąc do natury, o tyle tworząc kulturę, a zwłaszcza jej czołowy element – sztukę, wykazuje pokrewieństwo z Bogiem. Wyposażony w emocje, intelekt oraz wolę człowiek okazuje się wyjątkowym indywiduum wśród uniwersum bytów przygodnych, bo wzorowanym na Bycie Absolutnym. Kultura, zwłaszcza poprzez sztukę, podąża za naturą, jednocześnie ją udoskonalając, a to udoskonalanie ma wymiary przedmiotowy i podmiotowy, co w efekcie pozwala na aktualizację potencji tkwiących w ludzkich emocjach, intelekcie, woli czy godności<sup>35</sup>. Człowiek nigdy nieznajdujący się w stanie *constansu*, pozostając w sferze natury, dokonywałby procesu *regresu*, jednak wykraczając poza sferę natury, a tym samym wkraczając w sferę kultury, dokonuje procesu *progressu* – kultura zatem, wydobywając z życia biologiczno-cielesnego życie psychiczno-duchowe, wznosi ludzi na wyższy poziom.

<sup>33</sup> PLATON, *Ion* 533, tłum. W. WITWICKI, [w:] PLATON, *Dialogi*, t. 1, Kęty 2005, s. 21.

<sup>34</sup> LEONARDO DA VINCI, *Traktat o malarstwie*, tłum. M. RZEPIŃSKA, [w:] W. TATARKIEWICZ, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 163.

<sup>35</sup> Por. M. KIWKA, *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007, s. 180.



### 3. Transcendentalny wymiar piękna jako wartości absolutnej usprawiedliwiającej byty natury oraz kultury

Zaden byt nie nosi w sobie usprawiedliwienia swojego istnienia i swojej istoty – tym co usprawiedliwia istnienie konkretnego bytu, jest jakaś wartość pozytywna, tym zaś, co nie usprawiedliwia jego istnienia, jest jakaś wartość negatywna<sup>36</sup>. Wartości pozytywne, takie jak dobro, prawda czy piękno, to wartości absolutne, które usprawiedliwiają występującą przygodność, a co za tym idzie, wartości negatywne, takie jak zło, kłamstwo czy brzydota, nie usprawiedliwiają żadnego bytu, czyli ontologicznie wskazują na niebyt – piękno zatem jako wartość absolutna usprawiedliwia konkretny przedmiot jawiący się jako podmiot, w którym się ono objawia, potwierdzając jego istnienie<sup>37</sup>. Natura i kultura, z naciskiem na sztukę jako określone przedstawienie rzeczywistości, jest formą jej poznania przez wartości estetyczne nie zawsze dostrzegane w poznaniu potocznym czy naukowym – sztuka, ujmując rzeczywistość w aspekcie piękna, dotyka prawdy i dobra, których piękno ma charakter syntezy<sup>38</sup>. Rzeczywistość pojmuje się przecież integralnie: najpierw teoretycznie za sprawą ukierunkowującego na prawdę intelektu, następnie praktycznie za sprawą ukierunkowującej na dobro woli poruszającej emocje, aż wreszcie przez piękno, w którym poznanie dopełnia się w syntezie inteligibilności i amabilności<sup>39</sup>.

#### 3.1. Piękno trasą między poznaniem a kochaniem

Pięknem buduje się most pomiędzy filarem mądrości a filarem miłości. Piękno pozwala oderwać nas od chaosu opanowującego niekiedy rzeczywistość, zachwycając ukrytą w niej harmonią<sup>40</sup>. Przebłysk piękna, odbijający się w dziełach natury i kultury, stanowi przeważnie pierwotną motywację rozmiłowania się w Pięknie samym w sobie ukrytym w rozbudzającym Jego pragnienie pięknie w materii<sup>41</sup>. Wyraża to w następujący sposób Platon:

[...] tylko piękno samo w sobie niezmiennie i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka. Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy kto prowadzi: od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego

<sup>36</sup> Por. J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 121, 122.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 121, 122.

<sup>38</sup> Por. M. KIWKA, *Rozumieć filozofię*, dz. cyt., s. 183.

<sup>39</sup> Por. J. TUPIKOWSKI, *Prawda – Dobro – Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odwołaniu transcendentalistów relacyjnych*, Wrocław 2011, s. 115.

<sup>40</sup> Por. M. GOLASZEWSKA, *Istnienie i istota wartości*, Warszawa 1990, s. 283.

<sup>41</sup> Por. R.C. SOLOMON, K.M. HIGGINS, *Krótką historią filozofii*, dz. cyt., s. 74.

do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępków, od postępków do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu życia istotę piękna poznaje. Na tym szczyble życia [...] na tym szczyble dopiero życie jest coś warte: wtedy, kiedy człowiek piękno samo w sobie ogląda<sup>42</sup>.

Byt przygodny pochodzi od Absolutu zarówno w porządku inteligibilnym, jak i w porządku amabilnym, a przez to również w porządku piękna, bo Absolut jako Byt, którego istotą jest istnienie, jest Czystym Istnieniem, Czystą Prawdą, Czystym Dobrem, aż wreszcie Czystym Pięknem. Budowanie kultury na naturze odbywa się przez wpływ ontycznego piękna budzącego do działania za sprawą syntezy poznania i miłości. Natura, na której polu działa osoba, staje się kulturą, co stanowi poznawczą penetrację przedmiotów przez podmiot<sup>43</sup>. Jak twierdzi Schopenhauer, przeżycie estetyczne to rozradowanie się w obcowaniu z pewnymi jakościami. To dobro wyzwalające od zła, polegające na cieszeniu się czymś, a nie cieszeniu się z czegoś – tzw. element pozytywny przeżycia<sup>44</sup>, ale jednocześnie na cieszeniu się w sposób kontemplacyjny, w oderwaniu od woli oraz życia pełnego żywiołów i pożądań – tzw. element negatywny przeżycia<sup>45</sup>. Tylko w kontemplacji stajemy się podmiotami czysto poznającymi przedmiot – w sposób nie szczegółowy, lecz ogólny, ale przez to prawdziwy, a nie pozorny<sup>46</sup>. Kontemplacja rodząca się pod wpływem piękna pozwala poznać i pokochać, spaja poznanie z miłością.

### 3.2. Piękno trasą między przygodnością a Absolutnością

Częściowe piękno, znajdujące się w bytach przygodnych natury i kultury, odnajduje pełnię w Pięknie Całościowym znajdującym się w Bycie Absolutnym<sup>47</sup>. Absolut jako Najwyższe Piękno kieruje wszelkie byty przygodne ku sobie jako celowi. Każdy więc byt przygodny jest piękny nie tylko i nie tyle ze względu na materię, ile na formę jako rodzaj partycypowania Absolutnego Piękna, której zawdzięcza bycie – tak oto każda rzecz ma swoje źródło w Pięknem Absolutnym<sup>48</sup>. Autor oryginalnej koncepcji idei, Platon, niedoskonały świat materii uważa za odbicie doskonałego świata idei, zatem piękno przygodne odbijałoby jedynie Piękno Absolutne, ale przez to odbicie prowadziłoby przed nie:

Jeżeli piękny jest ten świat, a wykonawca jego dobry, to jasna rzecz, że patrzył na wzór wieczny. A jeśli nie, to jasna rzecz, że patrzył na wzór zrodzony, czego

<sup>42</sup> PLATON, *Uczta* 211, tłum. W. WITWICKI, [w:] PLATON, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2005, s. 77.

<sup>43</sup> Por. J. TUPIKOWSKI, *Prawda – Dobro – Piękno...*, dz. cyt., s. 135–136.

<sup>44</sup> Por. R. INGARDEN, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, Warszawa 1981, s. 141–142.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 142–143.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 143.

<sup>47</sup> Por. J. MARITAIN, *Sztuka i mądrość*, tłum. K. i K. GÓRSCY, Lublin 1935, s. 35.

<sup>48</sup> Por. E. GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 150.

się godzić nie mówi. Każdemu rzecz jasna, że na wieczny. Bo świat jest najpiękniejszy spośród zrodzonych, a wykonawca jego najlepszy ze sprawców. W ten sposób zrodzony, wykonany jest na wzór tego, co się myślą i rozumem uchwycić daje i jest zawsze takie samo. Skoro tak jest, to znowu nie może być inaczej, tylko świat ten jest odwzorowaniem czegoś<sup>49</sup>.

Być ontycznie pięknym znaczy być bytem, czyli mieć relację nie tylko do bytów przygodnych, ale przede wszystkim do Bytu Absolutnego. Wszelki byt zmierza do Bóstwa jako Najwyższego Piękna łączącego Najwyższą Prawdę i Najwyższe Dobro<sup>50</sup>. Wynika to z porządku ontologicznego, bo Skoro Byt Absolutny jest Bytem Koniecznym, czyli koniecznie pierwotnym, to byty przygodne są bytami możliwymi, ale jednocześnie koniecznie wtórnymi, czyli również pięknymi, bo mają inteligibilną i amabilną relację względem Bytu Absolutnego. Rzeczywistość jako stworzenie odnajduje swoje ontyczne wytłumaczenie w Stwórcy, a ściślej w Jego egzystencji tożsamej z Jego esencją oraz w Jego aktualności tożsamej z Jego potencją<sup>51</sup>.

### 3.3. Piękno trasą między bytem finitywnym a Bytem Infinitynym

Tak jak artyści zostali natchnieni przez Arcyartystę, tak jak dzieła sztuki i rzemiosła powstały przy udziale dzieł przyrody, tak jak kultura wyrosła na naturze, tak też wszelkie piękno przygodne czerpie swój początek z Piękna Absolutnego. Geniusz natury i kultury tkwi w pięknie, zradzającym najpierw naturę i następnie z jej pomocą zradzającym kulturę. Platon, aby ukazać potęgę piękna, używa metafory skrzydeł jako twórczego popędu i wszystkiego, co dobre, a więc rozumu, wiary, miłości czy właśnie piękna:

Przyrodzoną mają skrzydła siłę, to co ciężkie podnosić w górę, w niebo, gdzie bogów rodzina mieszka. Żadne ciało nie ma w sobie tyle boskiego pierwiastka, co skrzydła. A boski pierwiastek – to piękno, dobro, rozum i wszystkie tym podobne rzeczy. Takim pokarmem się żywią i z niego rosną najszybciej pióra duszy, a od bezceństwa i zła marnieją i nikną<sup>52</sup>.

Równoczesna transcendencja i immanencja Absolutu względem bytów przygodnych polega na ontycznej odrębności Absolutu od nich, ale jednocześnie przyczynowo-skutkowej obecności w nich Absolutu – treść Bytu, czyli Prawdy, Dobra i Piękna realizuje się w bytach przygodnych na sposób partycypatywny, tzn. udziału w czymś innym, w Absolucie zaś na sposób istotowy, tożsamy z istnieniowym, tzn. w sobie i przez siebie<sup>53</sup>. Absolut jest Pięknem, bo jest Dobrem,

<sup>49</sup> PLATON, *Timajos* 29, tłum. W. WITWICKI, [w:] PLATON, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2005, s. 678.

<sup>50</sup> Por. J. TUPIKOWSKI, *Prawda – Dobro – Piękno...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 122.

<sup>52</sup> PLATON, *Fajdros*, 246, tłum. W. WITWICKI, [w:] PLATON, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2005, s. 141.

<sup>53</sup> Por. J. TUPIKOWSKI, *Prawda – Dobro – Piękno...*, dz. cyt., s. 125–126.

a jest Dobrem, bo jest Bytem – w związku z tym, że Jego istotą jest istnienie, nie ma powodu stawiania granic dla bytu, a co za tym idzie – dla dobra, jak również dla piękna<sup>54</sup>. Przymioty odnoszące się do Absolutu odnajdują uzasadnienie w ujęciu Jego istoty tożsamej z istnieniem, które jako jedyne w swoim rodzaju, bo samoistne, a nie pochodne, ukazują Absolut jako Pełnię oraz Źródło Bytu, czyli Pełnię Piękna, w Którym partycypują wszelkie byty – Absolut to osobowe Piękno objawiające się jako Prawda-Cel i Dobro-Cel, który wchodzi w osobowo-osobowe relacje z bytami przygodnymi<sup>55</sup>. Według Dionizego Areopagity instynkt piękna pozwala odkrywać piękno natury i kultury na ziemi, uznając je za szkic nieba – pozwala odkrywać życie jako najwyższy dowód nieśmiertelności<sup>56</sup>. Piękno to mowa, pismo i imię Bytu Absolutnego. Przez piękno byty przygodne odczytują Jego przekaz. Piękno objawiające się w naturze i kulturze stanowi więc ich szczyt, łączący piękno ziemskie z pięknem niebiańskim.

\* \* \*

Piękno pozwala człowiekowi zdać sobie sprawę, że istnieją sprawy wyższe od spraw czysto ludzkich, pozwala mu odkryć w jego esencji potencje, które może zaktualizować w swojej egzystencji, pozwala w nim narodzić się osobowości poszukującej<sup>57</sup>. W filozofii arystotelesowsko-tomistycznej działanie pojmuje się w kategoriach najwyższego aktu bytu. Człowiek to więc nie *ens patiens* – byt pasywny, lecz *ens agens* – byt aktywny, a co za tym idzie, *ens creans* – byt tworzący. Aktualizując w swoim istnieniu tkwiący w jego istocie potencjał, z *homo viator* – człowieka wędrowca, kroczącego przez spektrum natury i kultury, staje się on *homo artifex* – człowiekiem artystą, wciąż tworzącym piękno kultury i wciąż odkrywającym piękno natury tworzone przez *Deus Artifex* – Boga Artystę. Byt przygodny przez finitywne piękno występujące w naturze i kulturze zbliża się zatem ku Infinitywnemu Pięknemu w Byciu Absolutnym. Zbliżając się zaś do Ostatecznego Piękna, przybliża się jednocześnie do Ostatecznego Dobra i Ostatecznej Prawdy. Jego intelekt, wola i emocje zostają wciągnięte w wir piękna pociągającego z poziomu prawdy, dobra i piękna cząstkowych na poziom prawdy, dobra i piękna całościowych. A wszystko to za sprawą zachwycającego w naturze i kulturze piękna jako śladu Piękna Boskiego na ziemi.

Artykuł zatytułowany *Piękno jako szczyt natury oraz kultury* obiera za cel nie tyle przedstawienie piękna, ile wskazanie na obecność piękna w rzeczywistości, która za jego sprawą prowadzi do nadrzeczywistości. Stanowi to podwaliny pod dalsze analizy na temat jednego z czołowych transcendentalistów.

<sup>54</sup> Por. E. GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 151.

<sup>55</sup> Por. J. TUPIKOWSKI, *Prawda – Dobro – Piękno...*, dz. cyt., s. 124.

<sup>56</sup> Por. J. MARITAIN, *Sztuka i mądrość*, dz. cyt., s. 36.

<sup>57</sup> Por. M. GOŁASZEWSKA, *Istnienie i istota wartości*, dz. cyt., s. 282–283.

**Słowa kluczowe:** natura, kultura, piękno skończone, piękno nieskończone, sztuka, rzemieślnictwo, przyroda, piękno

## The Beauty as the Peak of Nature and Culture – Philosophical and Theological Embrace of the Beauty

The beauty revealed oneself in two spheres of the one reality: in nature and in culture – but as *transcendentalium*, beauty as exceeding beyond this reality. This way temporary beauty which is present in nature and culture is leading to Absolute Beauty. Article is presenting specificity of the beauty for nature and culture. So article is presenting the natural, craft and artistic dimension of the beauty in nature and culture, which entails philosophical dimension whom identifying beauty with being and theological dimension which suiting Divine element for the Beauty.

**Key words:** nature, culture, finite beauty, infinite beauty, art, craft, nature, beauty

### Literatura źródłowa

- ARYSTOTELES, *Poetyka*, tłum. H. PODBIERSKI, [w:] ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
- ARYSTOTELES, *Retoryka*, tłum. H. PODBIERSKI, [w:] ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
- CYCERON, *O naturze bogów I*, tłum. W. KORNATOWSKI, [w:] CYCERON, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960.
- CYCERON, *O naturze bogów II*, tłum. W. KORNATOWSKI, [w:] CYCERON, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960.
- LEONARDO DA VINCI, *Traktat o malarstwie*, tłum. M. RZEPIŃSKA, [w:] TATARKIEWICZ W., *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, Wrocław–Kraków 1967.
- PLATON, *Fajdros*, tłum. W. WITWICKI, [w:] PLATON, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2005.
- PLATON, *Ion*, tłum. W. WITWICKI, [w:] PLATON, *Dialogi*, t. 1, Kęty 2005.
- PLATON, *Timajos*, tłum. W. WITWICKI, [w:] PLATON, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2005.
- PLATON, *Uczta*, tłum. W. WITWICKI, [w:] PLATON, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2005.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, I–II, tłum. J. BARDAN, [w:] TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, t. 10, Londyn 1967.

### Literatura pomocnicza

- GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. GÓRSKI, Warszawa 1965.
- GOŁASZEWSKA M., *Istnienie i istota wartości*, Warszawa 1990.

- INGARDEN R., *Wykłady i dyskusje z estetyki*, Warszawa 1981.
- JAROSZYŃSKI, *Piękno*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007.
- KIWKA M., *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007.
- KRAPIEC M.A., *Kultura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005.
- KRAPIEC M.A., *Natura*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin 2006.
- MARITAIN J., *Sztuka i mądrość*, tłum. K. i K. GÓRSCY, Lublin 1935.
- SOLOMON R.C., HIGGINS K.M., *Krótką historia filozofii*, tłum. N. SZCZUCKA-KUBISZ, Warszawa 2003.
- STĘPIEŃ A.B., *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975.
- SWIEŻAWSKI S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- TATARKIEWICZ W., *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Warszawa 1975.
- TATARKIEWICZ W., *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, Wrocław–Kraków 1967.
- TATARKIEWICZ W., *Historia estetyki. Estetyka starożytna*, Wrocław–Kraków 1960.
- TATARKIEWICZ W., *Historia estetyki. Estetyka średniowieczna*, Wrocław–Kraków 1962.
- Teologia jako sztuka życia*, red. R. ROGOWSKI, A. MAŁACHOWSKI, Wrocław 2008.
- TISCHNER J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- TUPIKOWSKI J., *Prawda – Dobro – Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu transcendentaliów relacyjnych*, Wrocław 2011.

Ks. MICHAŁ DULIK

## MIŁOSIERDZIE CHRZEŚCIJAŃSKIE W NAUCZANIU I DZIAŁALNOŚCI SŁUGI BOŻEGO KS. ROBERTA SPISKEGO ZAŁOŻYCIELA ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚW. JADWIGI

W roku 195. rocznicy urodzin Sługi Bożego księdza Roberta Spiskego i z racji ogłoszenia przez papieża Franciszka „Roku Miłosierdzia” warto pochylić się nad postacią ks. Spiskego jako „Apostoła Miłosierdzia” i odkryć tę postać na nowo jako wzór chrześcijanina i księdza. Tym bardziej że idea miłosierdzia jest zawsze aktualna i jej założenia zarówno w czasach ks. Spiskego (1821–1888), jak i dzisiaj są bardzo podobne.

### 1. Określenie miłości bliźniego w nauczaniu ks. Roberta Spiskego

Sługa Boży, mówiąc o miłości bliźniego, powołuje się na naukę św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, że każdy jest każdemu bliźnim. Nie ma tu znaczenia płeć i pochodzenie. Bliźnim jest ten, kto jest tej samej natury co drugi człowiek, kto jest najbardziej potrzebujący i ma największe prawo do otrzymania pomocy. Przez pojęcie bliźnich rozumie ks. Spiske nie tylko ludzi połączonych ze sobą więzami krwi, ale wszystkich bez wyjątku, także nieprzyjaciół. Każdego człowieka należy uznać za swojego bliźniego, ponieważ każdy jest obrazem Boga i nie wie, co Bóg względem danego człowieka zamierza, i dodaje, że nawet nieprzyjaciel może się nawrócić i żarliwiej służyć Bogu niż inny chrześcijanin<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. R. SPISKE, Kazanie 890, s. 2, Archiwum Prowincji Wrocławskiej Sióstr św. Jadwigi. Kazania ks. Roberta Spiskego znajdują się w Archiwum Prowincji Wrocławskiej



Powołując się dalej na św. Tomasza, ks. Spiske stwierdza, że miłość Boga i bliźniego są ze sobą nierozłącznie związane, to dwie gałęzie, które wyrastają z tego samego pnia, to dwa strumienie, które wypływają z tego samego źródła. Posługując się często językiem obrazowym, nawiązuje do św. Augustyna, mówiąc, że do chodzenia chrześcijanin potrzebuje dwóch nóg. Również do osiągnięcia szczęścia wiecznego potrzebuje „dwóch nóg”: Boga i bliźniego. W przeciwnym razie człowiek będzie utykał i istnieje niebezpieczeństwo nieosiągnięcia szczęścia wiecznego<sup>2</sup>.

W ówczesnym Wrocławiu – pełnym niesprawiedliwości społecznej, demoralizacji społecznej i biedy – istniał swoisty zakłamaný obraz miłości bliźniego wypływający z egoizmu ludzi bogatych. Czynili oni uczynki miłosierdzia po to, by być osobami podziwianymi, a ich nazwiska pojawiały się w lokalnych gazetach. Natomiast prawdziwa miłość bliźniego wypływa z wiary, że Jezus Chrystus umarł za wszystkich ludzi, ponieważ bliźni jest drugim Chrystusem, ponieważ Bóg miłuje każdego człowieka<sup>3</sup>.

Mówiąc o miłości bliźniego, Sługa Boży powołuje się również na św. Pawła. Myśl, że Chrystus stał się człowiekiem dla wszystkich ludzi, doprowadziła św. Pawła do poznania wielkiej wartości miłości i do wnikięcia w jej istotę tak, iż mógł powiedzieć, że gdyby miłości nie miał, byłby niczym. Dlatego też pragnął ofiarować swoje życie za braci<sup>4</sup>.

Bardzo interesująco podchodzi ks. Robert Spiske do osoby Chrystusa i Jego stosunku do ludzkości jako całości. Jezus opuszcza chwilowo Ojca, opuszcza Niebo i Aniołów, by zamieszkać wśród ludzi. Jak cenny musi być człowiek w sercu Boga, skoro Syn postanawia się unżyć. Dlatego brak autentycznej miłości bliźniego jest według przytaczanego autora grzechem<sup>5</sup>.

Sługa Boży często podkreśla, że mówiąc bliźniemu dobre słowo, chrześcijanin śpiewa pieśń pochwalną ku czci Boga, jak ów młodzieniec wrzucony do pieca ognistego. Jeśli wierzący swoją postawą i autorytetem zamyka usta nieprzyjacielowi, to jest jak św. Piotr, który dobył miecza w obronie Chrystusa. Jeśli chrześcijanin płacze nad nędzą i niedolą braci, to jest jak ci, którzy płakali

---

Sióstr św. Jadwigi we Wrocławiu. Sługa Boży pisał je w języku niemieckim, bardzo małymi literami. Z jego spuścizny zachowało się 527 kazań, w większości przetłumaczonych już na j. polski. Ks. prof. Józef Swastek używa na oznaczenie tegoż Archiwum skrótu: APWJ (Archiwum Prowincji Wrocławskiej Jadwizanek). Tłumaczenia kazań dokonuje mgr Ewa Jarosz, tłumacz przysięgły j. niemieckiego. Jest to praca żmudna i trudna, ponieważ kazania były pisane ręcznie i niewyraźnie. Pracę utrudniają też liczne przekreślenia i brak pojedynczych wyrazów w zakończeniach zdań.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 2.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 6.

<sup>5</sup> Por. tamże.

nad grobem Zbawiciela. Jeśli chrześcijanie odwiedzają chorych i potrzebujących, to są jak Magdalena, która klęczała u stóp Mistrza z Nazaretu<sup>6</sup>.

Mówiąc o miłości bliźniego, ks. Spiske nawiązuje też do Ostatniej Wieczerzy i Testamentu, jaki Chrystus zostawił swoim uczniom, aby się wzajemnie miłowali. To przykazanie ma być dowodem ich miłości do Niego. To jest Jego ostatnia wola. Pyta więc, czy można odmówić na przykład umierającemu ojcu, który usilnie prosi o coś, co jest możliwe do spełnienia? Podkreśla, że Jezus nie mówi: miłujcie się, kiedy chcecie, ale daje nowe przykazanie, aby się zawsze miłować<sup>7</sup>.

## 2. Potrzeba miłosierdzia

Ksiądz Robert Spiske, widząc wielką niesprawiedliwość społeczną ówczesnego Wrocławia, domagał się równości we wszystkich dziedzinach życia wspólnotowego: religijnej, społecznej i politycznej. Społeczeństwo wówczas było bardzo zróżnicowane pod względem materialnym i dzieliło się w zasadzie na dwie grupy: ludzi bardzo bogatych i ludzi bardzo biednych, żyjących w nędzy. Szczególnie apelował on do ludzi bogatych, uważając, że ci, którzy nie czynili miłosierdzia w życiu doczesnym, nie mogą też liczyć na miłosierdzie Boga po śmierci. Ksiądz Spiske nie ogranicza się tylko do problemów materialnych w społeczeństwie Wrocławia. Jest zatroskany o szczęście wieczne zarówno biednych, jak i bogatych. Dlatego też wszelkiego zła dopatruje się w grzechu, który powstaje na skutek odwrócenia się od źródła miłości, czyli od Boga. Według niego to grzech rodzi kłamstwo, rozpustę, ucisk, nienawiść, pijaństwo. Jego diagnozę na płaszczyźnie społecznej potwierdzają ówczesne doniesienia prasowe, szczególnie w „Breslauer Hausblätter”. Duża liczba kobiet, która przybywała do Wrocławia, miała problemy ze znalezieniem zatrudnienia, ulegała patologii prostytucji, a w konsekwencji pojawiały się niechciane dzieci, które w wielu przypadkach zostawały pozostawiane same sobie i ich miejscem egzystencji stawała się ulica. Ksiądz Spiske pragnął zmienić zaistniałą sytuację. Dlatego też nawoływał do czynnego miłosierdzia chrześcijańskiego<sup>8</sup>.

Miłość Boga oraz bliźnich i miłosierdzie wyrażane w konkretnych prostych czynach ludzkich uważał za skuteczniejsze i zasługujące na uznanie w oczach Boga bardziej niż wielkie słowne deklaracje o miłości całego świata i ludzkości.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 10–11.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 12.

<sup>8</sup> Por. R.-G. KAWKA, *Ksiądz Robert Spiske Wrocławski Apostoł Miłosierdzia*, Wrocław 1998, s. 32–33. Ks. Spiske domagał się pełnego uprawnień katolicyzmu z protestantyzmem: „my należymy do wszystkich partii – pisal – o ile są sprawiedliwe. Idziemy wspólnie z konserwatystami, jeżeli i o ile są sprawiedliwymi, podobnie z liberałami i demokratami”.

Należy w tym miejscu wspomnieć także o klęskach nieurodzaju w latach 1835–1837 oraz 1844–1847, jakie dotknęły Śląsk. Doszły do tego epidemie: tyfusu, cholery i ospy. W latach 1844–1846 zachorowało na Górnym Śląsku ok. 80 tys. ludzi, a świat męski ogarnęła plaga pijaństwa<sup>9</sup>.

### 3. Źródła miłosierdzia

Według Sługi Bożego dobroć i miłość świadczona bliźniemu jest wyrazem miłości Boga. Jeśli chrześcijanin tkwi w Bogu jako źródle miłości miłosiernej, to stąd czerpie moc do niesienia miłosierdzia bliźnim<sup>10</sup>. Miłosierdzie Boga ukazuje ks. Spiske w świetle Ewangelii według św. Łukasza, zwłaszcza kiedy Chrystus w świątyni ogłasza, że jest posłany, aby obwoływać rok Łaski od Pana. Opracował resztą ks. Spiske cykl kazań, spośród nich zachowało się 10 z numerami 326–335 (oprócz kazania 328), w których ukazuje Chrystusa jako zwracającego szczególną uwagę na ludzi cierpiących fizycznie i duchowo. Dla nich dokonuje Jezus niezliczonych dzieł miłosierdzia. Przychodzi z pomocą tym, którzy tej pomocy potrzebują. Zdaniem Sługi Bożego jest to pochylenie się Chrystusa nad całą ludzkością<sup>11</sup>.

### 4. Cechy miłosierdzia

Pośród cech miłosierdzia chrześcijańskiego ks. Spiske wymienia na pierwszym miejscu jego uniwersalizm. Chrystus umarł za wszystkich ludzi i wszyscy ujrzą Zbawienie Boże. Do Boga każdy człowiek może wołać Abba – Ojcze, a Chrystus wszystkich wzywa do czynienia miłosierdzia.

Miłosierdzie jest również szukające. Tutaj ks. Spiske powołuje się na przykład Chrystusa jako Dobrego Pasterza poszukującego zagubionej owcy. On przyszedł, aby szukać i zbawić to, co zginęło. Sługa Boży mówi, że trzeba szukać i z miłością przyjmować każdego człowieka.

Kolejna cecha to ofiarność miłosierdzia chrześcijańskiego. Całe życie i działalność Jezusa wypływało z miłości do Boga i drugiego człowieka, co znalazło ostateczny wyraz i dopełnienie w Ukrzyżowaniu, ale i w Zmartwychwstaniu. Chrześcijanin jest więc zobowiązany do otwarcia całego siebie na potrzeby drugiego człowieka.

Następna cecha miłosierdzia to według ks. Spiskego przebaczenie. Tak jak Chrystus przebaczył swoim oprawcom na krzyżu, tak powinien każdy chrze-

---

<sup>9</sup> Por. J. SWASTEK, *Sługa Boży Ksiądz Prałat Józef Antoni Robert Spiske*, Wrocław 2003, s. 175.

<sup>10</sup> Por. R. SPISKE, Kazanie 118.

<sup>11</sup> Por. R.-G. KAWKA, dz. cyt., s. 38.

ścijanin dążyć do pojednania z drugim człowiekiem, gdyż wczorajszy łotr staje się świętym przez okazanie skruchy, zauważa wrocławski kaznodzieja<sup>12</sup>.

Te cechy miłosierdzia chrześcijańskiego wypływają z właściwego ukształtowania postaw i zachowań chrześcijańskich. Ksiądz Spiske pisze, że postawa miłosierdzia powinna wypływać z prawdy, a prawda pochodzi tylko od Boga, w związku z czym chrześcijanin musi w tym przypadku odznaczać się postawą pokory. Człowiek zaś pokorny wprowadza pokój w relacje międzyludzkie. Są to cechy, które pomagają wyraźniej dostrzec potrzeby bliźnich. Porusza też problem sprawiedliwości. Odwołuje się do sprawiedliwości Bożej, mówiąc, że będziemy po śmierci sprawiedliwie sądzeni przez Boga, ale zauważa, że miłosierdzie Boga jest większe od Jego sprawiedliwości<sup>13</sup>.

Wyżej wymienione cechy miłosierdzia chrześcijańskiego rozwinął w sobie Sługa Boży ks. Robert Spiske w sposób doskonały. Jak zauważa ks. prof. Józef Swastek, ks. Spiske stał się w ten sposób drugim Chrystusem dla dzieci ulicy, opuszczonych starców, chorych i kalek. Swym stylem życia zachęcał jemu współczesnych, by poświęcali się dla ludzi biednych, którzy przecież będą istnieć do końca tego świata. Jego postawa zjednywała mu i Kościołowi zarówno protestantów, jak i żydów, ludzi słabej wiary, a także ateistów<sup>14</sup>.

## 5. Nieodzowne środki miłosierdzia

Ksiądz Spiske wychodzi tutaj od Sakramentu Chrztu św. W momencie chrztu człowiek zostaje wcielny w Chrystusa i otrzymuje możliwość miłowania. Jednak możliwość według niego powinna przejść w czyn. Człowiek ochrzczony jest dalej słaby i grzeszny i dlatego Chrystus ustanowił Sakrament Pokuty, który uświadamia nam dobitnie potrzebę Miłosierdzia Bożego. Dlatego człowiek musi zmieniać świat, ale powinien to rozpocząć od zmieniania przede wszystkim siebie. W Sakramencie Pokuty trzeba dostrzec wyciągnięte dłonie miłosiernego Boga. I nie można się bać, gdyż Miłosierdzie Boże nie zna granic. Potrzeba do tego jednak wewnętrznego otwarcia się na Łaskę, która powoduje postawę przebaczenia i pojednania<sup>15</sup>. Nie może być mowy o postawie miłosierdzia chrześcijańskiego bez korzystania z owoców Uczty Eucharystycznej. Sługa Boży często powtarza, że Eucharystia pomnaża miłość do Boga i do bliźnich, pomaga czynić dobro, przewycięza egoizm.

Eucharystia jest nieustannie dokonującą się ofiarą oraz pokarmem, który łączy z Chrystusem, przez co chrześcijanin staje się wzmocniony w walce z pokusami i przeciwnościami życia. Według ks. Spiskego zły duch boi się

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 39–40.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 41–42.

<sup>14</sup> Por. J. SWASTEK, dz. cyt., s. 162.

<sup>15</sup> Por. R.-G. KAWKA, dz. cyt., s. 44.

krzyża, więc kiedy Ukrzyżowany zamieszka w człowieku, zły duch będzie go omijał<sup>16</sup>.

Kolejnym środkiem pomagającym w praktykowaniu miłosierdzia chrześcijańskiego jest modlitwa. Modlitwa pomaga w rozwoju gotowości do pełnienia woli Boga. Ona przygotowuje chrześcijanina wewnątrznie do świadczenia miłości na rzecz bliźnich. W chwilach trudnych, kiedy zawodzą wszelkie środki, chrześcijanin ma zawsze do dyspozycji modlitwę<sup>17</sup>. Największym jednak i najtrwalszym środkiem czynienia miłosierdzia chrześcijańskiego w wymiarze przede wszystkim doczesnym w życiu i działalności ks. Roberta Spiskego jest powstanie i istnienie do dnia dzisiejszego Zgromadzenia Sióstr św. Jadwigi. Wiele pobożnych dziewcząt i pańien zbudowanych gorliwością ks. Spiskego w niesieniu pomocy sierotom i zabieganiu o polepszenie ich losu pomagało mu w tej pracy. Z czasem zorganizowały się one pod jego kierownictwem w stowarzyszenie pań miłosierdzia. Ich akcje charytatywne wymagały jednak wspólnych obrad i podejmowania odpowiednich decyzji. Dlatego też panie miłosierdzia przekształciły się w Stowarzyszenie Sióstr św. Jadwigi. Stowarzyszenie nie miało żadnych norm i statutów. Nie wspomagały go też władze i urzędy państwowe. Narodziło się ono z potrzeby czynienia miłosierdzia chrześcijańskiego. Stowarzyszeniem interesował się biskup wrocławski książę Melchior von Diepenbrock. To on zatwierdził kierownictwo ks. Spiskego nad Stowarzyszeniem<sup>18</sup>.

Dnia 16 marca 1856 r. ks. Spiske przedstawił koncepcję fundacji, którą nazwano Konserwatorium św. Jadwigi, którą później zmieniono na Dom Rantunkowy św. Jadwigi. Celem fundacji było:

1. Udzielanie schronienia i wychowania bezdomnych i opuszczonych dzieci.
2. Dawanie przytułku i ratowanie młodych dziewcząt narażonych na niebezpieczeństwo moralne.
3. Opieka nad chorymi starcami i opuszczonymi w domu i poza domem.

Zarząd Fundacji składał się z założyciela ks. Roberta Spiskego i dwóch członkiń Stowarzyszenia. Dom przy ul. Sępa-Szarzyńskiego stał się centrum dobroczynności.

Dnia 21 listopada 1857 r. władze państwowe wydały dekret, w którym przyznały Stowarzyszeniu prawa osoby moralnej (dziś prawnej). Znalazło w nim mieszkanie i nowe życie 27 chłopców i 48 dziewcząt. Dzieci uczęszczały do szkoły, a członkinie Stowarzyszenia prowadziły życie klasztorne. Ksiądz Spiske za namową i zgodą ks. bp. Henryka Förstera udał się w październiku 1858 r. do Rzymu, by przedłożyć papieżowi Piusowi IX statuty dla nowego Zgromadzenia<sup>19</sup>. Pół roku po audiencji u papieża, 10 maja 1859 r., bp Henryk Förster

<sup>16</sup> Por. E.M. DĘBOWICZ, *Aktualność ujęcia Tajemnicy Eucharystii w pismach księdza Roberta Spiskego*, Wrocław 1999, s. 62.

<sup>17</sup> Por. R.-G. KAWKA, dz. cyt., s. 46.

<sup>18</sup> Por. J. SWASTEK, dz. cyt., s. 113–114.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 116–117.

wyraził zgodę na pierwsze śluby zakonne czterech sióstr, a Zgromadzenie Sióstr Jadwizanek istnieje i rozwija się do dziś zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami<sup>20</sup>.

Sługa Boży ks. Robert Spiske znał bardzo dobrze rzeczywistość obyczajowo-moralną ówczesnego Wrocławia, dlatego też w kazaniach i w życiu osobistym jako chrześcijanin i ksiądz realizował sam i zachęcał innych, bez względu na wyznanie, do chrześcijańskiego miłosierdzia. Miłosierdzie uważał za istotę życia chrześcijańskiego. Czyniąc miłosierdzie, człowiek zdobywa podwójną radość: radość wypływającą z czynienia dobra i radość z włączenia w dzieło zbawienia, kiedy to chrześcijanin doświadcza miłosierdzia Boga na sobie samym. Ksiądz Spiske szczególnie umiłował ludzi biednych i widać tę troskę o nich zarówno w jego kazaniach, jak i w jego postępowaniu, a ostatecznym tego wyrazem było założenie Zgromadzenia Sióstr św. Jadwigi, które do dziś realizuje przez swoją posługę to, co rozpoczął jego założyciel<sup>21</sup>.

## 6. Miłosierdzie Boże w prywatnym życiu Sługi Bożego ks. Roberta Spiskego

Jako ksiądz Robert Spiske otrzymał przydomek „Apostoła Wrocławia”. Najbardziej uwidoczniło się to, gdy rozpoczął pracę duszpasterską w kościele NMP na Piasku z zaprzyjaźnionym proboszczem dr. Józefem Wickiem. Po katedrze wrocławskiej był to drugi kościół najczęściej odwiedzany przez chrześcijan z Wrocławia i okolic ze względu na osobowość tych dwóch duszpasterzy. Ich godne celebrowanie Eucharystii i pełne miłosierdzia serce podczas sprawowania Sakramentu Pokuty skłaniały wielu ówczesnych do powrotu na łono Kościoła, a innowierców do nawrócenia się na katolicyzm. Szczególną miłością darzył ks. Spiske dzieci. Dbał o nie zarówno materialnie, jak i pod względem religijnym, starał się, by zdobywały wykształcenie zawodowe. Przyszłych rzemieślników umieszczał u dobrych majstrów. Z kolei dobrych i pobożnych, ale biednych chłopców, którzy pragnęli zostać kapłanami, wspierał materialnie. Pociągały go również misje ludowe, które przeprowadzał sam, a w konfesjonale potrafił przebywać do późnych godzin nocnych. Nazywał siebie kaznodzieją pokutnym. Misje głosił dwukrotnie: w Chrzęstawie Wielkiej i w Satzdorfie k. Johannesburga na Śląsku austriackim<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Por. J. WITTIG, *Apostoł Miłosierdzia Robert Spiske i jego dzieło*, Wrocław 1999, s. 73–74. Autor przygotował pierwszą biografię Sługi Bożego w języku niemieckim. Był profesorem Uniwersytetu Wrocławskiego, pisarzem i poetą. Zmarł w 1949 r. Poznał osobieście siostry zakonne, które znały ks. Spiskego.

<sup>21</sup> Por. R.-G. KAWKA, dz. cyt., s. 48–49.

<sup>22</sup> Por. J. SCHWETTER CSSR, *Historia Zgromadzenia św. Jadwigi*, Katowice 1989, s. 30–31.

Po śmierci dziekana ks. Józefa Jammera w 1863 r. powierzono Słudze Bożemu parafię św. Doroty we Wrocławiu. Mieszkali w niej jako parafianie bogaci kupcy. Bardzo szybko zauważyli, że mają przed sobą księdza bardzo wykształconego i uduchowionego, który chciał być wszystkim dla wszystkich. Powierzali więc jego naukom swoje dzieci i wspierali go materialnie w jego działalności charytatywnej. Z kolei treść przesłania ks. Spiskego była prosta – głosił za św. Pawłem Chrystusa ukrzyżowanego. Autorzy piszący o ks. Spiskem mówią zgodnie o wielu nawróceniach protestantów i żydów pod wpływem jego kazań. Również wielu starokatolików za jego przyczyną wróciło do Kościoła katolickiego. Dzięki miłości do ludzi, jaka z niego promieniowała, zyskał dla swoich dzieł szlachtę śląską, w tym hrabiów: Stolberg, Matuschka, Saurma-Jeltsch, Sierstorpf, von Schalscha-Ehrenfeld<sup>23</sup>.

Kaznodzieja wrocławski wiele czasu poświęcał na zdobycie podstawowych środków do życia dla swoich parafian. Prosił z ambony o jałmużnę, nawiedzał domy ludzi zamożnych, prosząc o wsparcie dla biednych. Zdarzały się sytuacje, że zbierał dzieci z ulicy, starając się dla nich o środki utrzymania, a następnie umieszczał je w rodzinach zastępczych lub u głębokich duchowo samotnych kobiet. Uważał, że ludzi w potrzebie należy najpierw nakarmić, przyodziać, a następnie mówić im o Bogu<sup>24</sup>. Ksiądz Spiske wzywał wszystkich chrześcijan do miłosiernej miłości. Nauczał, że każdemu człowiekowi należy się szacunek bez względu na przynależność narodową i kulturową. Stąd też wielu Polaków znalazło u niego pomoc w czasie Kulturkampf<sup>25</sup>.

Należy jeszcze wspomnieć o ideale księdza katolickiego w XIX-wiecznym Wrocławiu, który wyrażany był powiedzeniem: „przy ołtarzu anioł, w konfesjonale baranek, a na ambonie lew”. Ci, którzy bliżej znali Sługę Bożego, opowiadali o jego anielskim spokoju w czasie sprawowania Eucharystii. Natomiast na ambonie jego głos stawał się silny i głośny, co powodowało porównanie go do głosu lwa. I chociaż na początku kazań uczestnicy byli przerażeni, gdy ks. Spiske mówił o śmierci i sądzie Bożym, to jednak w miarę upływu kazania przechodził on do Miłosierdzia Bożego i Łaski Bożej i wówczas w słuchaczy wstępowała nadzieja<sup>26</sup>. W konfesjonale natomiast był jak baranek, jeśli się weźmie pod uwagę jego cierpliwość wobec spowiadających się. Jako spowiednik był surowy, wymagał od penitentów wyznania każdej najmniejszej skazy na sercu i zalecał gruntowną pracę nad sobą. W takim postępowaniu było coś z wczesnochrześcijańskiej dyscypliny spowiedzi. Także na warunki przystąpienia do Komunii Świętej narzucał bardzo surowe reguły. Mimo takiej dyscypliny jego konfesjonał był oblegany<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Tamże, s. 32.

<sup>24</sup> Por. R.-G. KAWKA, dz. cyt., s. 53.

<sup>25</sup> Tamże, s. 56.

<sup>26</sup> Por. J. WITTIG, dz. cyt., s. 41–42.

<sup>27</sup> Tamże, s. 44.



Ksiądz Spiske uważał, że nie wystarczy w samym sobie kształtować postawy miłosierdzia, ale trzeba ją przelewać na innych. Zaczynał od potrzeb materialnych, ale uwzględniał przede wszystkim duchowe, religijne i moralne pragnienia człowieka. Swą miłosierną posługą obdarowywał wszystkich bez wyjątku, zwłaszcza ubogich i opuszczonych, pomagając im odnaleźć drogę do Bożego Miłosierdzia<sup>28</sup>.

## 7. Zakończenie

Rakapitułując tematykę nauczania ks. Spiskego na temat miłosierdzia chrześcijańskiego, należy zauważyć, że bardzo leżała mu na sercu rzeczywistość obyczajowo-moralna ówczesnego Wrocławia. Pragnął nakłonić swoich słuchaczy do poprawy życia przez ukazanie Bożego miłosierdzia. Człowiek doświadczający miłosierdzia Stwórcy sam staje się miłosierny wobec swoich bliźnich. Miłosierdzie uważał Sługa Boży za istotę życia chrześcijańskiego. Kaznodzieja wrocławski był miłosiernym ojcem dla biedoty, konwertytów, alumnów i sióstr z założonego przez siebie zgromadzenia. Należy wyraźnie stwierdzić, że był reformatorem religijno-moralnym. Polem jego działalności były: kaznodziejstwo, praca duszpasterska, szafarstwo sakramentów, praca nad zaniedbanymi dziećmi i młodzieżą, dzieła charytatywne i wreszcie Zgromadzenie Sióstr św. Jadwigi. Droga, którą obrał w wypełnianiu swego powołania jako chrześcijanin i ksiądz, nie była wprawdzie bezpośrednią przyczyną powstania nowych struktur społecznych, ale z pewnością przygotowała grunt dla odnowy społeczeństwa. Myśli ks. Roberta Spiskego mogą być również dużą pomocą w pracy apostołskiej współczesnych chrześcijan, gdyż znajdują odzwierciedlenie w nauczaniu przede wszystkim trzech ostatnich papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka, którzy bardzo wyraźnie mówią o naglącej potrzebie miłosierdzia chrześcijańskiego we współczesnym świecie.

**Słowa kluczowe:** Robert Spiske, sakrament, miłosierdzie, Eucharystia, chrzest św., pokuta, modlitwa

## Christian Mercy in Teaching and Activity of the Servant of God Fr. Robert Spiske Founder of the Congregation of the Sisters of St. Hedwig

### Summary

The Wrocław-born capitular and founder of the Sisters of Saint Hedwig, and meanwhile servant of God, Spiske, was an “apostle of mercy.” As an outstanding

---

<sup>28</sup> Por. s. R.-G. KAWKA, dz. cyt., s. 78.

preacher and searched confessor, he belonged to the Catholic renewal movement of the 19th century in the archdiocese of Wrocław and Prussia. He applied a specific focus of his pastoral activity to the ministry of children and youth and to the recovery of those believers, who had grown apart from the Church. In order to give orphans a home, he founded in Wrocław the congregation of the Sisters of Saint Hedwig. A maxim of his life was: "Without works of mercy you can not be a Christian." This article demonstrated how he lived this concept concretely. These conditions have been proclaimed by the Church from the beginning. Due to the sacrament of baptism, every Christian is committed to practice the works of mercy in his life. For mature Christians two other sacraments go with these: The sacrament of reconciliation and the eucharist. If oneself receives these two sacraments, which are given us by God's compassion, one will be better prepared to render the Christian mercy to other humans; not to forget the prayer. The personal relationship to Jesus Christ helps the individual Christian to deal mercifully with other humans. Also Pope Francis emphasized this foundation of the Christian life, as he announced the Holy Year of Mercy. It is worth considering, that the thoughts of the servant of God, Robert Spiske, have not lost any of their actuality.

**Key words:** Robert Spiske, compassion, sacraments, baptism, confession, prayer, Eucharist

### Bibliografia

- DĘBOWICZ E.M., *Aktualność ujęcia Tajemnicy Eucharystii w pismach księdza Roberta Spiskego*, Wrocław 1999.
- KAWKA R.G., *Ksiądz Robert Spiske. Wrocławski Apostoł Miłosierdzia*, Wrocław 1998.
- SCHWETTER J., *Historia Zgromadzenia św. Jadwigi*, Katowice 1989.
- SPISKE R., *Kazanie 890*, s. 2, [w:] Archiwum Prowincji Wrocławskiej Sióstr św. Jadwigi.
- SWASTEK J., *Śługa Boży ksiądz prałat Józef Antoni Robert Spiske*, Wrocław 2003.
- WITTIG J., *Apostoł Miłosierdzia Robert Spiske i jego dzieło*, Wrocław 1999.

MICHAŁ JÓŻWIK

## ROLA I ZNACZENIE OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH WE WSPÓŁCZESNEJ RODZINIE

Rodzina jest najstarszą i zarazem powszechną, naturalną instytucją i wspólnotą ludzkości<sup>1</sup>. Stanowi optymalne środowisko, rozwija osobowość każdego członka, również niepełnosprawnego. Tutaj mogą istnieć naturalne warunki do zaspokojenia potrzeb fizycznych, psychicznych, społecznych i duchowych wszystkich jej członków. Rodzina bowiem jest zbudowana do życia i miłości. Poprzez stosunki wewnętrzne w niej zachodzące tworzy klisze społeczne, emocjonalne i duchowe. W procesie usprawniania zdolności uczy stałego przystosowania do otaczającego świata, do życia w społeczeństwie i w Kościele powszechnym.

Niepodważalna rola rodziny wynika z ciągłego oddziaływania na jednostkę ludzką od najmłodszych lat. To przecież rodzina zwykle zapewnia warunki bytowe, opiekę, wychowanie, kształcenie, przekazuje doświadczenie życia i doświadczenie religijne. To ona stwarza możliwość rozwoju osobowości człowieka sprawnego i niepełnosprawnego.

Za osobę niepełnosprawną uważa się taką, u której istnieje naruszenie sprawności i funkcji, mogące wpływać na sprawność fizyczną, umysłową, psychiczną, społeczną i zawodową<sup>2</sup>. Może to być niesprawność wrodzona lub nabyta, a także powstała na skutek jakiejś choroby czy procesów starzenia się.

Dla osoby niepełnosprawnej rodzina staje się najważniejszym, wzbogacającym w treści inspiratorem życia. To od postawy rodziny w znacznej mierze zależy jakość życia jej niepełnosprawnych członków. To właśnie ona może zapewnić uczucie bezpieczeństwa, uznania, miłości i własnej wartości<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Familiaris consortio* 1.

<sup>2</sup> A. WYSZYŃSKA, *Psychologia defektologiczna*, Warszawa 1987, s. 7.

<sup>3</sup> R. BOROWSKI, *Środowisko rodzinne dzieci i młodzieży pogotowia*, [w:] *Dziecko niepełnosprawne – jego rodzina i edukacja*, red. K.J. ZABŁOCKI, Warszawa 1999, s. 111–115.

Z drugiej strony osoba niepełnosprawna może mieć też pozytywny wkład w życie bliskich. Może to być dar, którego sens trzeba umieć odczytać i wykorzystać w celu doskonalenia człowieka. Przebywanie z osobą niepełnosprawną w rodzinie może pobudzać krewnych do refleksji na temat „nadsensu” życia ludzkiego. Przeżycia związane z przebywaniem z niepełnosprawnym mogą doprowadzić na głębszą refleksję nad sensem życia<sup>4</sup>.

Współcześnie fakt niepełnosprawności ma w zasadzie negatywne konotacje. Odchylenie od normy jest czymś wstydliwym i zdaniem wielu – należy je ukrywać przed światem zewnętrznym. W świadomości zbiorowej współczesnego świata kształtuje się model człowieka, który powinien być zdrowy, młody, piękny, inteligentny i zdolny do współzawodnictwa. Taka wizja człowieka, oparta na kryteriach zewnętrznych, niesie ze sobą zagrożenie odrzucenia ludzi ułomnych i kalekich<sup>5</sup>.

Szacuje się, że na całym świecie jedną trzecią niepełnosprawnych stanowią dzieci i młodzież. W Polsce, według danych szacunkowych, stanowią oni ok. 14% ogółu ludności<sup>6</sup>.

Osoby niepełnosprawne można podzielić według różnych kryteriów: np. według rodzaju niepełnosprawności, okresu życia czy też stopnia niepełnosprawności. Biorąc za kryterium podziału rodzaj dysfunkcji, wyróżniamy osoby z niepełnosprawnością sensoryczną – z uszkodzonymi narządami zmysłowymi, do których należą niewidomi i słabowidzący, niesłyszący i słabosłyszący; osoby z niesprawnością fizyczną, do których należą ludzie z uszkodzonymi narządami słuchu, z przewlekłymi schorzeniami narządów wewnętrznych; osoby z niepełnosprawnością psychiczną, do których należą umysłowo niepełnosprawni i psychicznie chorzy. Ponadto do niepełnosprawnych należą osoby przewlekle chore i z trudnościami z powodu zmian związanych ze starzeniem się organizmu i schorzeniami wieku starszego<sup>7</sup>.

Niepełnosprawność to ważny i trudny fakt dla całej wspólnoty. Dlatego wszyscy członkowie rodziny w obliczu niepełnosprawności bliskich stają przed wyzwaniem, jakie ona niesie. Trzeba podjąć wiele nowych obowiązków, poznać siebie, ochraniać i wspierać siebie nawzajem, uwierzyć w miłość i zaakceptować niepełnosprawność<sup>8</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, jaką rolę i znaczenie ma osoba niepełnosprawna w rodzinie i jaki ma wpływ na zachowania poszczególnych członków współczesnej rodziny.

<sup>4</sup> JAN PAWEŁ II, *Odpowiedź na ostateczne pytania*, „L'Osservatore Romano” 34 (1983), nr 10, s. 23.

<sup>5</sup> P. WIERZCHOWSKI, *Niepełnosprawni i inni, ale i tak podobni*, [w:] *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, Warszawa 1994, s. 250–251.

<sup>6</sup> K.J. ZABŁOCKI, *Wprowadzenie*, [w:] *Dziecko niepełnosprawne – jego rodzina i edukacja*, red. K.J. ZABŁOCKI, Warszawa 1999, s. 11–12.

<sup>7</sup> T. MAJEWSKI, *Rehabilitacja zawodowa osób niepełnosprawnych*, Warszawa 1993, s. 22.

<sup>8</sup> B.L. BŁOCK, *Niektóre postawy członków rodziny wobec osoby nieuleczalnie chorej*, [w:] *Człowiek nieuleczalnie chory*, red. B. BŁOCK, W. OTRĘBSKI, Lublin 1997, s. 287.

## 1. Sens cierpienia a poczucie własnej wartości u osoby niepełnosprawnej

Cierpienie jest niezależne od ludzkiej woli, ale wola może nadawać sens wszystkiemu, czego ono dotyczy. Człowiek nadaje sens temu, co samo w sobie wydaje się pozbawione sensu, wzrasta wewnątrznie, świadomie kierując sobą i swoim życiem wewnętrznym. Cierpienie zobowiązuje do podporządkowania życia zmysłowego aktywności duchowej, skłania do zastanawiania się nad rzeczywistym sensem ludzkiego życia, uczula człowieka na ból i potrzeby innych, pozwala w szczególny sposób doświadczyć kruchości własnego istnienia fizyczno-biologicznego, uczy pokory i wywołuje refleksje nad własną przygodnością<sup>9</sup>.

Cierpienie związane z niepełnosprawnością nie ogranicza się wyłącznie do zwykłych objawów. Człowiek niepełnosprawny cierpi na różne sposoby. Nie tylko zranione jest jego ciało czy psychika, także dusza. Takie cierpienie jest niezamierzone i nieprzekazywalne<sup>10</sup>.

Jak wskazuje Jan Paweł II, „zdaje się ono przynależać do transcendencji osoby ludzkiej i jest jednym z tych punktów, w których człowiek zostaje niejako skazany na to, aby przerastał samego siebie”<sup>11</sup>.

W życiu człowieka nie ma sytuacji bezsensownych, to człowiek jako osoba wewnątrznie wolna i odpowiedzialna decyduje, czy i jaki sens nada konkretnej sytuacji. Niesprzyjające zdarzenia nie muszą być źródłem frustracji egzystencjalnej i bezsensu. Nieszczęścia i związane z tym cierpienia mogą uwrażliwić, dynamizować i przyspieszyć naturalne tempo rozwoju poprzez procesy dezintegracji pozytywnej. Każdy rozwijający się człowiek może opanować umiejętność przetworzenia stanów cierpienia poprzez zajęcie wobec niego osobowej postawy i samokształtowanie. Tak więc nawet w sytuacji nagle pojawiającego się cierpienia czy choroby człowiek nie musi być bezbronny, cierpieć bowiem to tyle, co zająć postawę wobec swoich bólów, w jakiś sposób stanąć ponad nim<sup>12</sup>.

W cierpieniu człowiek może więc spojrzeć na siebie, na swoje ciało i psychikę niejako z góry. Cierpienie jest szczególnym zadaniem, a zarazem szansą stawania się coraz bardziej człowiekiem.

Proces dojrzewania osobowego to bardzo ważny wymiar, który dokonuje się w człowieku pod wpływem cierpienia. Dzięki takiemu dojrzewaniu człowiek zdobywa wewnętrzną wolność mimo zewnętrznych ograniczeń<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> S. KOWALCZYK, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995, s. 109–110.

<sup>10</sup> JAN PAWEŁ II, *Cierpienie odkupione*, „L'Osservatore Romano” 30 (1985), nr 2, s. 4.

<sup>11</sup> JAN PAWEŁ II, List apostolski *Salvifici doloris*, s. 2.

<sup>12</sup> E. MENTEL, *Sensotwórcza rola cierpienia w rozwoju jednostki – w koncepcji V.E. Frankla i K. Dąbrowskiego*, [w:] *Człowiek – wartości – sens*, red. K. POPIELSKI, Lublin 1996, s. 437–439.

<sup>13</sup> V.E. FRANKL, *Homo patiens*, Warszawa 1984, s. 60.

W religii chrześcijańskiej cierpienie ma sens wtedy, gdy interpretowane jest przez pryzmat wiary i cierpienie Chrystusa, gdy mobilizuje do przekraczania własnych granic, udoskonalenia człowieka, gdy oczyszcza wewnętrznie, poszerza zdolność rozumienia innych osób<sup>14</sup>.

Cierpienie może mieć konstruktywny lub destruktywny wpływ na postawę człowieka. Może mobilizować do wielkich poczynań, jeśli nie jest beznadziejne, jeśli wiadomo, że w wyniku cierpienia nastąpi pozytywna zmiana. Jest też rodzaj cierpienia destruktywnego, zwłaszcza cierpienia kochanych przez drugiego człowieka osób, cierpienia, które kończy się śmiercią, cierpienia wykraczającego poza ludzką wytrzymałość – i wtedy człowiek przyjmuje postawę zbuntowanego Hioba.

Z perspektywy nadprzyrodzonej człowiek niepełnosprawny jest osobą bardzo ważną i wartościową, ponieważ przez włączenie swoich cierpień w mękę Chrystusa może wyjednywać łaskę dla siebie, swoich bliskich, swojej rodziny i całego świata. Jan Paweł II powiedział: „Wy jesteście ważną częścią Kościoła, wy wszyscy jesteście członkami Ciała Chrystusowego, a gdy cierpi jeden członek, cierpią z nim wszystkie inne”<sup>15</sup>.

Nawet najbardziej chory czy niepełnosprawny człowiek nie jest nieużyteczny, przeciwnie, przez włączenie swych cierpień w mękę Chrystusa może wyjednywać ogromne łaski dla świata i być w nim apostołem. Niepełnosprawność jest więc powołaniem do przyjęcia bólu i swojego krzyża po to, by włączyć go w Ofiarę Chrystusa zbawiającego świat<sup>16</sup>.

Bezsens cierpienia rodzi się wtedy, gdy jest ono oderwane od Boga, gdy prowadzi do samounicestwienia, do samozagłady, do wyniszczenia. Samo przeżywanie cierpienia nie mówi o tym, jakie znaczenie w życiu nadają mu osoby, które go doświadczają.

Niepełnosprawni uczą pełnosprawnych, jak przekraczać samych siebie i jak dojrzywać do pełni człowieczeństwa. Cierpienie jest szkołą życia nie tylko dla niosących swój krzyż, lecz także dla tych, którzy spotykają niepełnosprawnych ludzi. W takim spotkaniu rodzi się międzyludzka solidarność i życzliwa współpraca. Człowiek jest nie tylko *homo sapiens*, ale również *homo patiens*<sup>17</sup>.

Jan Paweł II wskazuje na potrzebę przyjęcia pewnej postawy wobec cierpienia. Zawiera ona trzy etapy: po pierwsze – uświadomienie sobie własnego cierpienia, po drugie – zaakceptowanie świadome w świetle wiary i po trzecie – złożenie cierpienia jako ofiary<sup>18</sup> z miłości do Boga i ludzi.

<sup>14</sup> K. SAJDOK, *Cierpienie a wiara*, [w:] *Kościół w służbie człowiekowi*, red. W. TUREK, J. MARIAŃSKI, Olsztyn 1990, s. 249.

<sup>15</sup> JAN PAWEŁ II, *Solidarność z cierpiącymi*, „L'Osservatore Romano” 36 (1985), nr 3, s. 26.

<sup>16</sup> JAN PAWEŁ II, *Cierpienie stawia was w sercu Kościoła, Homilia 5.06.1983*, „L'Osservatore Romano” 1983, nr 5–6, s. 32.

<sup>17</sup> V.E. FRANKL, dz. cyt., s. 61.

<sup>18</sup> JAN PAWEŁ II, *Cierpienie świadome przyjęte z wiarą*, „L'Osservatore Romano” 34 (1983), nr 7–8, s. 11.

Z punktu widzenia teologii cierpienie jest tajemnicą, której nie sposób pojąć w oderwaniu od Boga. Każdy człowiek cierpi indywidualnie, w sposób i na miarę jemu tylko wiadomą. „Aby odnaleźć głęboki sens cierpienia, idąc za objawionym Słowem Bożym, trzeba otworzyć się szeroko w stronę ludzkiego podmiotu, jego wielorakiej potencjalności. Trzeba nade wszystko przyjąć światło Objawienia nie tylko, o ile wyraża ono transcendentny porządek sprawiedliwości – ale, o ile porządek ten prześwieśla miłością jako ostatecznym źródłem sensu wszystkiego co istnieje. Miłość jest najpiękniejszym źródłem odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia”<sup>19</sup>.

Przyjęcie cierpienia jako ofiary czyni człowieka współpracownikiem w dziele odkupienia. W świetle wiary widać podobieństwo sytuacji cierpiącego do sytuacji Chrystusa, który doprowadzony do granic słabości zostaje wywyższony mocą Boga do chwały Zmartwychwstania. Stąd można przyjąć, że cierpieć, to znaczy stawać się szczególnie otwartym na drogę zbawczej mocy Boga<sup>20</sup>.

To jest wielka wartość ludzkiego cierpienia, która ukazuje jego sens i znaczenie, ponieważ niepełnosprawny włącza się w plan odkupienia i w dzieło Kościoła.

Udział niepełnosprawnego w płaszczyźnie zbawczej jest ukryty i cichy, niedostępny dla ogółu ludzi zdrowych. Człowiekowi zdrowemu trudno dostrzec ukrytą wartość i sens cierpienia, samotności czy kalectwa.

W życiu niepełnosprawnego, doświadczającego cierpienia, ciągle toczy się walka pomiędzy egoizmem a bezinteresowną miłością, zwątpieniem a wiarą. Chrystus oczekuje od ludzi niepełnosprawnych, jak i od zdrowych udzielających pomocy słabym i potrzebującym, udziału w zbawieniu świata.

Psychologiczne następstwa niepełnosprawności są bardzo szerokie i niewymierne. Niektóre z nich dotyczą najbardziej przykrych i frustrujących doświadczeń. Dotykają często sedna intymności i prywatności życia ludzkiego. Osoba odczuwa swoją niepełnosprawność różnie, w zależności od tego, jakie miejsce w hierarchii zajmowała wartość, którą utraciła, oraz jak ten brak odbiera otoczenie społeczne. Zazwyczaj nie sama dysfunkcja organizmu, lecz jej świadomość i doświadczanie społecznych skutków wpływa na kondycję psychiczną człowieka niepełnosprawnego<sup>21</sup>.

Z całą pewnością Kościół nie pozostaje obojętny na problem cierpienia, gdyż to zagadnienie leży u podstaw jego teologii. Pozostaje to w ścisłym związku z rodziną, która staje wobec problemu cierpienia przez np.: perspektywę, iż nowo narodzone dziecko ma syndromy upośledzenia, czy też problem pojawiający się po jego narodzinach – wtedy rodzi się wiele trudnych moralnych wyborów. Właściwe ukazanie miejsca osoby chorej, niepełnosprawnej,

<sup>19</sup> JAN PAWEŁ II, *Salvifici doloris*, nr 13, s. 23.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> J. KIRENKO, *Niektóre uwarunkowania psychospołecznego funkcjonowania osób z uszkodzeniem rdzenia kręgowego*, Lublin 1995, s. 32.



z upośledzeniem umysłowym czy fizycznym w społeczeństwie ma ogromne znaczenie dla możliwości nie tylko rozwoju, ale i samego zaistnienia człowieka – jego poczucia.

Z teologicznego punktu widzenia wartość człowieka nie zależy od jego sprawności fizycznej czy umysłowej. Wynika ona przede wszystkim z godności, jaką nadał człowiekowi sam Bóg w akcie stworzenia, a następnie utwierdził ją w akcie Wcielenia i Odkupienia. Człowiek jest przede wszystkim dzieckiem Bożym i żadne cierpienie i upośledzenie nie potrafi umniejszyć tej wartości. Niepełnosprawność staje się swoistym dobrem i pewnego rodzaju darem nie tylko dla osób nią obarczonych, ale również społeczeństwa, w którym żyją<sup>22</sup>. Wynika stąd, że niepełnosprawność nie tylko nie umniejsza człowieczeństwa, ale właściwie przeżywana może stać się dobrem dla człowieka i społeczności.

W filozofii opartej na analizie ludzkiego bytu stwierdza się jednoznacznie, że żaden rodzaj niepełnosprawności nie sięga do istoty bytu osobowego człowieka, który decyduje o jego godności. Niepełnosprawność obejmuje wymiar fizyczny i psychiczny człowieka, może zakłócić funkcje intelektualne i woli-tywne, ale nie sięga głębi bytu osobowego. Człowiek pozostaje osobą i zawsze przysługuje mu szczególna wartość ontyczna – wartość godności osobowej<sup>23</sup>.

Dzięki swej godności człowiek posiada niezaprzeczalne prawa – wrodzone, a nie nabyte, które nie mogą być naruszane przez nikogo i przez żadną instytucję społeczną. Nie może być też traktowany jako rzecz czy środek w różnych strukturach społecznych<sup>24</sup>.

Wynika z tego, iż osoby niepełnosprawne ze swej natury, podobnie jak pełnosprawni, są ludźmi pełnowartościowymi. Problem może pojawić się w subiektywnej ocenie wartości człowieka niepełnosprawnego. Do przypisywania osobom niepełnosprawnym mniejszej wartości mogą się przyczynić stereotypy, dyskryminacja oraz ich marginalizacja. Mechanizmy te powodują, że zarówno osoby pełnosprawne, jak i niepełnosprawne postrzegają inwalidów jako mniej wartościowych.

Każdy człowiek przejawia potrzebę poczucia własnej wartości. Pojęcie o sobie jest tym, co może zaspokoić tę potrzebę, człowiek ma tendencję do wyrabiania pozytywnego obrazu własnej osoby. Naruszenie czy nawet zagrożenie utrwalonego pojęcia o sobie i poczucia własnej wartości stawia jednostkę w sytuacji stresowej na skutek niezaspokojenia lub zagrożenia bardzo ważnej potrzeby człowieka, jaką jest posiadanie zintegrowanego, spójnego pojęcia o sobie i poczucia własnej wartości<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> JAN PAWEŁ II, *Cierpienie jest zaproszeniem*, „L'Osservatore Romano” 1982, nr 6, s. 9.

<sup>23</sup> W. CHUDY, *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego*, [w:] *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 1988, s. 107–108.

<sup>24</sup> W. PIWOWARSKI, *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993, s. 52–53.

<sup>25</sup> H. LARKOWA, *Człowiek niepełnosprawny. Problemy psychologiczne*, Warszawa 1987, s. 155.

Z samooceną siebie i poczuciem wartości ściśle związana jest akceptacja własnej osoby. Za akceptację samego siebie uznaje się postawę jednostki wobec siebie i własnych cech, opierającą się na uznaniu ich wartości. Chodzi przy tym o obiektywne uznanie własnych zdolności i ograniczeń, bez niewłaściwego poczucia dumy, winy czy wstydu, umożliwia to bowiem podjęcie konstruktywnego wysiłku i uważane jest za istotne dla zdrowej osobowości<sup>26</sup>.

Jednym z celów działalności duszpasterskiej, która musi w sposób skoordynowany angażować wszystkich członków kościelnej wspólnoty, jest traktowanie chorego, niepełnosprawnego lub osoby, która cierpi, nie jako biernego podmiotu miłości i posługi Kościoła, ale jako czynny i odpowiedzialny podmiot dzieła ewangelizacji i zbawienia.

W tej perspektywie Kościół ma i pragnie głosić Dobrą Nowinę w społeczeństwach i kulturach, które zatraciwszy sens ludzkiego cierpienia, „cenzurują” wszystko, co porusza temat tej trudnej życiowej rzeczywistości<sup>27</sup>.

## 2. Rola rodziców w wychowaniu dziecka niepełnosprawnego

W trakcie wychowywania dziecka niepełnosprawnego ważna jest obecność obojga rodziców. Zachowanie dobrej relacji małżeńskiej jest podstawowym warunkiem udźwignięcia przez rodzinę trudów jego wychowania<sup>28</sup>. W domach, gdzie panuje zgoda, ciepła atmosfera, życzliwe uczucia między matką i ojcem oraz bliskie więzi między rodzicami i rodzeństwem, akceptacja tego dziecka ma miejsce częściej niż w domach, gdzie panuje ogólne napięcie i wrogość<sup>29</sup>.

Najpełniej realizują funkcje wychowawcze rodzice przejawiający skonolidowaną tożsamość, która jest konsekwencją prawidłowo rozwiązanych przez nich kryzysów rozwojowych we wczesnych etapach życia.

Właśnie rodzina – rodzice, rodzeństwo, dziadkowie – jest pierwszym środowiskiem, z którym dziecko się styka, w którym się rozwija, a przeżyte w niej doświadczenia dobre lub złe będzie przenosić na kontakty z innymi ludźmi. Dlatego bardzo istotna jest akceptacja dziecka niepełnosprawnego i otoczenie go bezwarunkową miłością.

W społecznym przekonananiu urodzenie się dziecka niepełnosprawnego zarówno fizycznie, jak i intelektualnie jest odbierane jako nieszczęście, które w poważnym stopniu ogranicza, a nawet uniemożliwia realizację życiowych planów rodziny. Jednak dla samych rodziców taka diagnoza jest zawsze szokiem.

<sup>26</sup> Tamże, s. 156.

<sup>27</sup> P. BARTNIK, *Rola Wspólnot „Wiara i Światło” we wspomaganiu osób niepełnosprawnych i ich rodzin*, [w:] *Człowiek niepełnosprawny w różnych fazach życia*, red. J. BĄBKA, Warszawa 2004, s. 22–23.

<sup>28</sup> M. KOŚCIELSKA, *Oblicze upośledzenia*, Warszawa 1995, s. 14.

<sup>29</sup> K. BOCZAR, *Młodzież umysłowo upośledzona w rodzinie i środowisku pracy*, Warszawa 1980, s. 23.

Tymczasem proces akceptacji niepełnosprawnego dziecka przez rodziców jest pełen sprzeczności i ambiwalentnych uczuć – od zniechęcenia i rezygnacji do samozaparcia i radości z uzyskiwanych efektów rehabilitacji. Rodzice w momencie przyjścia na świat niepełnosprawnego dziecka narażeni są na silną traumę.

W procesie wychowania niepełnosprawnego dziecka rodzice doświadczają wielu sytuacji trudnych, których nierzadko konsekwencją są zachowania sprzeczne z oczekiwaniami społecznymi związanymi z pełnieniem ról rodzicielskich.

Niepożądane zachowania rodziców względem niepełnosprawnego dziecka wyrażają się m.in. w zaniedbywaniu go, izolowaniu się od niego, stawianiu mu nadmiernych wymagań lub opuszczeniu go.

Nieprawidłowe postawy rodziców są uwarunkowane czynnikami natury psychicznej i społecznej, np. silne, o pejoratywnym zabarwieniu przeżycie emocjonalne, negatywne nastawienie otoczenia do osób niepełnosprawnych, nieumiejętny przekaz informacji o chorobie dziecka udzielony przez lekarza<sup>30</sup>.

Świat, w którym przyszło żyć współczesnej rodzinie, jest diametralnie różny od minionych epok. Jest on nie tylko pełen postępu, nowoczesności, ale również nienawiści i wyobcowania. Niepewność, brak poczucia bezpieczeństwa, przemoc i agresja ukazywane przez media, ogólny upadek autorytetów znajdują swe odbicie w rodzinie. Staje się ona niekiedy zagrożona od wewnątrz przez nieposzanowanie miłości, wierności, brak szacunku dla szeroko pojętego zdrowia i życia<sup>31</sup>.

Najbliższym środowiskiem osób niepełnosprawnych jest rodzina. Jej pierwszym zadaniem jest sprawowanie opieki i wspomaganie wymagających pomocy członków – dzieci, starców, osób chorych i niepełnosprawnych. Niepełnosprawność jednego z członków rodziny stanowi wspólny, istotny wymiar codziennego życia dla całej rodziny<sup>32</sup>. Nie zawsze tworzy ona środowisko sprzyjające procesowi usamodzielniania się młodzieży niepełnosprawnej. O ile w przypadku osób pełnosprawnych proces usamodzielniania wiąże się z rozluźnieniem więzi rodzinnych na rzecz innych grup odniesienia, o tyle w przypadku młodzieży niepełnosprawnej można mówić o wytworzeniu się luki spowodowanej trudnościami w kontaktach z rówieśnikami<sup>33</sup>.

Nawet w dorosłym wieku osoba niepełnosprawna jest zależna od środowiska rodzinnego i często jest traktowana jak dziecko, co nie sprzyja jej rozwojowi i niezależności. Sytuacja taka ma swoje konsekwencje zarówno dla osoby nie-

<sup>30</sup> A. TWARDOWSKI, *Sytuacja rodzin dzieci niepełnosprawnych*, [w:] *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. I. OBUCHOWSKA, Warszawa 1991, s. 18.

<sup>31</sup> S. KAWULA, *Człowiek w relacjach socjopedagogicznych*, Toruń 1999, s. 18.

<sup>32</sup> Z. KAWCZYŃSKA-BUTRYM, *Rodziny osób niepełnosprawnych. Problemy wspierania rodzin z osobami niepełnosprawnymi*, [w:] *Badania nad niepełnosprawnością w Polsce 1993*, red. A. OSTROWSKA, Warszawa 1994, s. 31–32.

<sup>33</sup> J. GAŚSIOR, *Młodzież z dysfunkcją narządu ruchu w rodzinie i w grupie samopomocy w świetle badań empirycznych*, [w:] *Dzieci swojego czasu. Młodzież polska i francuska*, red. J. KOŚMIDER, A. TYSZKIEWICZ, Warszawa 1993, s. 121.

pełnosprawnej, jak i dla jej rodziny. Dla osoby niepełnosprawnej konieczne jest wsparcie rodziny zarówno w sferze fizycznej, jak i ekonomicznej. Winno ono trwać przez długie lata. Niezawodnym kręgiem wsparcia zarówno dla osoby niepełnosprawnej, jak i jej rodziców jest rodzina, szczególnie ta najbliższa.

Opiekując się dzieckiem z niepełnosprawnością, matka zwiększa swoją uwagę i oddanie do granic poświęcenia. Ale zamiast rekompensaty często otrzymuje odrzucenie: dziecko nie przyjmuje pokarmu, często płacze, jego ogólny rozwój postępuje bardzo powoli. Matka jest nie tylko przepracowana, ale także przeciążona psychicznie. Następstwem tej sytuacji jest lęk, gniew i ból. Dynamika tych uczuć może prowadzić do pojawienia się chorób psychosomatycznych, a także do ambiwalentnej postawy wobec dziecka<sup>34</sup>.

Wśród postaw rodziców wobec ich dziecka niepełnosprawnego można wskazać postawy zbytnej troskliwości, postawy odtrącenia, postawy wymagające wykonywania rzeczy przekraczających możliwości dziecka i postawy niekonsekwentne<sup>35</sup>.

Te postawy rodziców wobec dziecka niepełnosprawnego mogą być właściwe, stwarzające odpowiednie warunki psychospołeczne do prawidłowego rozwoju dziecka, ale i niewłaściwe, mające ujemny wpływ na kształtowanie się osobowości dziecka.

Niski poziom wiedzy pedagogicznej, niezrozumienie przez nich skutków niepełnosprawności, a także brak zrozumienia ze strony społeczeństwa może być przyczyną niewłaściwych postaw rodziców<sup>36</sup>.

Ze wszystkich członków rodziny to matka jest najbardziej zaangażowana w opiekę nad osobą niepełnosprawną i to właściwie we wszystkich obszarach. Od przygotowywania posiłków, poprzez sprzątanie, załatwianie spraw urzędowych, aż po naprawianie i konserwację sprzętu ortopedycznego i rehabilitacyjnego. Tak wysoki stopień zaangażowania matek związany jest z faktem, iż to one najczęściej rezygnują z wszelkich innych aktywności i całkowicie poświęcają się opiece nad niepełnosprawnym dzieckiem. Przebywając nieustannie w domu, muszą radzić sobie z wszystkimi problemami. Należy również pamiętać o dużej grupie rodzin niepełnych, w których kobieta jest jedynym rodzicem. W tych przypadkach cały ciężar obowiązków, również zabezpieczenia finansowego rodziny, spoczywa na kobiecie.

<sup>34</sup> A. FROHLICH, *Stymulacja od podstaw*, Warszawa 1998, s. 19.

<sup>35</sup> J. STALA, D. JUCHA, *Katechizacja osób upośledzonych umysłowo*, [w:] *Dzisiejszy katechizowany. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. STALA, Tarnów 2003, s. 313; D. JUCHA, *Osoba upośledzona umysłowo*, [w:] *Dzisiejszy katechizowany. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. STALA, Kraków 2002, s. 141–142; R. KOŚCIELAK, *Funkcjonowanie psychospołeczne osób niepełnosprawnych umysłowo*, Warszawa 1996, s. 45; Z. SĘKOWSKA, *Znaczenie rodziny w rewalidacji dziecka niepełnosprawnego*, [w:] *Sytuacja życiowa dziecka niepełnosprawnego w rodzinie*, red. R. OSSOWSKI, Bydgoszcz 1993, s. 33.

<sup>36</sup> A.M. KIELAR, *Kiedy w rodzinie przychodzi na świat dziecko niepełnosprawne...*, [w:] *Pedagogika rewalidacyjna*, red. A. HULEK, Warszawa 1988, s. 10.

Rola ojca w stosunku do dziecka z niepełnosprawnością ma podwójny charakter: bezpośredni i pośredni. Zaangażowanie w ojcostwo może wyrażać się bezpośrednio w zabezpieczeniu potrzeb materialnych, w kontaktach z dziećmi, w pracy z nimi podczas nauczania i zabaw<sup>37</sup>.

Udział ojca w terapii jest bardzo istotny. Jeśli dziecko przeżywa żal i pretensje wobec matki, która choć nie z własnej winy, jednak nie zaspokaja jego potrzeb, ojciec może być właśnie tą osobą, która będzie w stanie otworzyć dziecko na kontakty międzyludzkie<sup>38</sup>.

Zaangażowanie w wychowanie dziecka z niepełnosprawnością może wyrażać się również poprzez bliski kontakt z żoną, poprzez otaczanie jej troską i miłością. Kobieta kochana i szczęśliwa ma wszelkie dane ku temu, by dać swemu dziecku uczucia zdrowe, pogodne, zrównoważone. Oczywiście jest, że tego wszystkiego nie może dać dziecku matka niekochana, odrzucona. Dla dobra rozwoju dziecka ojciec powinien ją wspierać w trudnej roli wychowawczej<sup>39</sup>.

Ojciec ze zdrową tożsamością jest świadomy faktu, że uczestniczy w procesie opieki, rehabilitacji i wychowania niepełnosprawnego dziecka już od chwili narodzin. Wczesny kontakt ojca z niepełnosprawnym dzieckiem rozpoczyna się od poznawania potrzeb i oczekiwań oraz uczenia się adekwatnego reagowania. Proces ten dokonuje się w codziennych czynnościach opiekuńczych. W tym przyjaznym klimacie dziecko, doświadczając bliskości ojca, zaspokaja potrzebę kontaktu emocjonalnego, ma poczucie bezpieczeństwa i ufności wobec najbliższego otoczenia<sup>40</sup>. Wraz z rozwojem dziecka proces wychowania ulega specjalizacji w celu dopasowania się do rodzaju jego niepełnosprawności. Jest to niezwykle trudny okres dla dziecka i dla ojca, dziecko bowiem zaczyna dostrzegać, że nie wszystko co świat oferuje ludziom, jest dla niego osiągalne. Wynika stąd zadanie dla ojca, by ukazywać dziecku trudne do rozpoznania możliwości ukryte w jego ograniczonym świecie.

Ojcowie potrzebują szczególnego wsparcia, gdyż częściej niż matki nie wywiązują się z powinności wpisanych w ich role rodzicielskie. Otrzymane wsparcie przekłada się pozytywnie na sposób działania ojca w stosunku do niepełnosprawnego dziecka. Każdy przejaw inicjatywy ze strony dziecka ojciec powinien wzmacniać pozytywnie<sup>41</sup>.

Realizowanie idei współzależności przez współczesnego ojca ma miejsce w niekorzystnym dla niego kontekście i czasie historycznym. Nieustanne zmiany dokonujące się w różnych dziedzinach życia, nasilające się zjawiska społeczne, np. bezrobocie, a w związku z tym utrata nadziei na lepszą przyszłość, degradacja najważniejszych wartości rodzinnych, rosnąca przestępczość, lan-

<sup>37</sup> M. KOŚCIELSKA, dz. cyt., s. 15.

<sup>38</sup> H. OLECHNOWICZ, *Dziecko własnym terapeutą*, Warszawa 1995, 23.

<sup>39</sup> M. KOŚCIELSKA, dz. cyt., s. 17.

<sup>40</sup> A. BRZEZIŃSKA, *Psychologia wychowania*, [w:] J. STRELAU (red. nauk.), *Psychologia*, Gdańsk 2000, s. 257.

<sup>41</sup> E. MUSZYŃSKA, *Ogólne problemy wychowania w rodzinie dzieci niepełnosprawnych*, [w:] *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. I. OBUCHOWSKA, Warszawa 1991, s. 101.

sowanie przez media „przeciwstawnych wzorców męczyzny”<sup>42</sup> nie pomagają ojcu w pełnieniu jego misji, a wręcz ją dezorganizują<sup>43</sup>.

Na kształtowanie się pozytywnego stosunku rodzeństwa do siostry czy brata z niepełnosprawnością duży wpływ mają rodzice, dzieje się to wówczas, gdy cieszą się z dziecka z niepełnosprawnością i akceptują je takim, jakie ono jest, gdy nie rozpamiętują, jakim mogłoby być. Postawa rodziców, w której przejawia się zadowolenie z osiągnięć dziecka niepełnosprawnego, pomaga pełnosprawnemu rodzeństwu bardziej je polubić<sup>44</sup>. Rodzeństwo ma tendencję do naśladowania rodziców w ich obchodzeniu się z upośledzeniem brata czy siostry. Myśli i uczucia młodzieży o swoim niepełnosprawnym rodzeństwie w większości kształtowane są przez postawy rodziców. Jeśli rodzice akceptują swe upośledzone dziecko, rodzeństwo zachowuje się w podobny sposób<sup>45</sup>.

W rodzinach, w których dziecko niepełnosprawne nie jest akceptowane przez rodziców, rodzeństwo także najczęściej odnosi się do takiego dziecka nieprzychylnie. Obserwuje się jednak i takie sytuacje, w których rodzeństwo okazuje swemu bratu czy siostrze przychyłość i zrozumienie, mimo braku akceptacji ze strony rodziców<sup>46</sup>.

W obszarze funkcjonowania osób niepełnosprawnych częściej ujawniają się wyższe wartości, takie jak: solidarność międzyludzka, bezinteresowność, miłość, przyjaźń, ufność, wiara. Wartości hedonistyczne, konsumpcyjne schodzą na dalszy plan.

Człowiek niepełnosprawny wyglądem i zachowaniem ukazuje swoją nietypowość. Nie wskazuje ona na coś mniej wartościowego. Jest szansą poszerzenia typowych zachowań w rodzinie. Wnosi do życia domowego coś nowego i odkrywczego. Często zdarza się, że obecność niepełnosprawnego scala bliskich, pogłębia i wzmacnia więzi pomiędzy wszystkimi członkami rodziny.

Niepełnosprawni w rodzinie mogą budzić i rozwijać pomysłowość w organizowaniu innego życia tej wspólnoty. Zmuszają do odkrywczosci i z konieczności do liczenia się z konkretnymi potrzebami człowieka<sup>47</sup>.

Ludzie chorzy i niepełnosprawni żyjący w rodzinie uczą pełnosprawnych, że słabości mogą stać się mocną stroną w życiu każdego człowieka<sup>48</sup>.

---

<sup>42</sup> B. SIDOR, *Ojciec w rodzinie z dzieckiem z niepełnosprawnością umysłową*, [w:] *Oblicza ojcostwa*, red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 2001, s. 177.

<sup>43</sup> R. CEBERNIK, *Rola ojca w rozwoju dziecka i jej społeczno-kulturowe uwarunkowania*, [w:] *Zadania i role społeczne w okresie dorosłości*, red. K. APPELT, J. WOJCIECHOWSKA, Poznań 2002, s. 205.

<sup>44</sup> H. BORZYSZKOWSKA, *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, „Oświata i Wychowanie” 1988, nr 42, s. 31–33; por. A. HULEK, *Rodzina istotnym ogniwem rewalidacji*, [w:] *Rewalidacja dzieci i młodzieży niepełnosprawnej w rodzinie*, Warszawa 1984, s. 9–18.

<sup>45</sup> A. HULEK, dz. cyt., s. 12.

<sup>46</sup> H. BORZYSZKOWSKA, dz. cyt., s. 33.

<sup>47</sup> A. TOMKIEWICZ, B. BOCHEŃSKA, *Wartość osoby niepełnosprawnej w społeczeństwie w świetle nauczania Jana Pawła II*, [w:] *Pedagogika katolicka*, red. A. RYNIO, Stalowa Wola 1999, s. 249.

<sup>48</sup> B.L. BLOCK, dz. cyt., s. 287.



Rodzice niepełnosprawnych dzieci potrzebują szeroko rozumianego wsparcia, aby mogli skutecznie wspierać rozwój swych dzieci i pokonywać trudności piętrzące się przed nimi. I nie chodzi w tym względzie jedynie o wymierną pomoc w postaci sprzętu, zapomogi czy instruktażu do usprawniania, ale o pomoc w rozwiązaniu dylematów moralnych.

### 3. Zakończenie

Naturalnym środowiskiem dla każdej osoby niepełnosprawnej jest rodzina, dająca największe poczucie bezpieczeństwa oraz stanowiąca najważniejsze i najcenniejsze środowisko wychowawcze, w którym rodzice pragną stworzyć właściwe warunki do rozwoju dziecka. Proces terapii osoby niepełnosprawnej przebiega w sposób bardziej efektywny przy udziale rodziny oraz w atmosferze akceptacji przez bliskie i dalsze środowisko.

W nurt przemian społeczno-kulturowych wpisane jest życie osób niepełnosprawnych, które podobnie jak reszta społeczeństwa, oczekują poprawy jakości swojego życia i możliwości realizacji wyznaczonych celów. Jednak być niepełnosprawnym oznacza nieustanną konfrontację z problemami życia w rodzinie, w urzędzie, na ulicy. Niepełnosprawność to często życie w izolacji i na marginesie społeczeństwa. Trudności, jakie napotykają ludzie niepełnosprawni, przybierają charakter barier architektonicznych, społecznych, prawnych czy obyczajowych<sup>49</sup>. Trudno mówić o wysokiej jakości życia, przyjemności i szczęściu, gdy cierpienie staje się codziennością, a niezrozumienie zatacza o wiele szersze kręgi niż rzetelna wiedza i życzliwa pomoc.

Zapotrzebowanie na pomoc i wsparcie jako nieodłączny element funkcjonowania wspólnoty rodzinnej dążącej do realizacji dobra dziecka niepełnosprawnego jest szansą przejścia na nową, wyższą płaszczyznę w procesie świadomego uczestnictwa w kreowaniu najbardziej korzystnych dla wychowania i rehabilitacji czynności. Każda rodzina jako niepowtarzalna i jedyna w swoim rodzaju powinna wypracować właściwy sobie sposób podejścia do problemów medycznych. Do pozytywnego ich rozwiązania konieczne jest uświadomienie sobie ich istoty i odpowiednie się do nich zdystansowanie, a także właściwa komunikacja między domownikami.

Mówi się o barierach oddzielających ludzi niepełnosprawnych od reszty społeczeństwa<sup>50</sup>. Marginalizacja osób niepełnosprawnych oraz wzrastająca świadomość jej konsekwencji sprawia, że problem niepełnosprawności coraz częściej zaczyna się traktować jako poważny problem społeczny, a nie tylko zdrowotny. Społeczny aspekt niepełnosprawności jest bardzo szeroki i dotyczy

---

<sup>49</sup> A. OSTROWSKA, J. SIKORSKA, *Syndrom niepełnosprawności w Polsce. Bariery integracji*, Warszawa 1996, s. 7.

<sup>50</sup> Tamże, s. 17.



takich dziedzin, jak: życie rodzinne, towarzyskie, możliwości kształcenia się, niedostosowane środowisko zewnętrzne, bariery społeczne itp.<sup>51</sup>

Trudności w społecznym funkcjonowaniu rodziny z osobą niepełnosprawną związane są z wieloma zmianami, jakie pociąga za sobą fakt niepełnosprawności<sup>52</sup>.

W społeczeństwie tkwią nadal głęboko zakorzenione uprzedzenia wobec osób niepełnosprawnych, często rozszerzające się również na najbliższą rodzinę. Związane jest z tym wyznaczenie osobie niepełnosprawnej miejsca gdzieś na uboczu głównego życia społecznego, wtłoczenie jej w rolę biorcy wszelkiego rodzaju pomocy. Powoduje to, że osoba niepełnosprawna w przekonaniu wielu nie powinna oczekiwać innych dóbr społecznych, gdyż i tak otrzymuje wiele. Po drugie rozwój społeczeństwa poszedł w kierunku ciągłej rywalizacji. Zapanowała wszechobecna konkurencja, a wygrywa ten, kto jest silny, zdrowy, z odpowiednią aparacją, wykształcony, zdecydowany w działaniu, czasami bezwzględny.

W tak pojętej konkurencji osoby niepełnosprawne nie mają wielkich szans, gdyż począwszy od wykształcenia, poprzez niezależność, a na cechach fizycznych kończąc, nie wytrzymują konkurencji z młodymi, silnymi i czasami bezwzględniymi przedstawicielami młodego pokolenia. A ponadto w dobie ciągłych inwestycji, troski o wydajność i rozwój firm osoby niepełnosprawne postrzegane są jako „bardzo droga inwestycja”.

Osoby pełnosprawne często nie wiedzą, jak powinny się zachować w stosunku do osoby z dysfunkcją, a możliwe zachowania wahają się od całkowitego ignorowania faktu inwalidztwa do traktowania ich jako totalnych i tylko inwalidów. Z drugiej strony nawiązywanie nowych kontaktów dla osób posiadających piętnowane kalectwo zawsze wiąże się ze stresem, poczuciem zagrożenia i niepewnością, jak zostaną przyjęte<sup>53</sup>.

Niepełnosprawność dziecka jest lub może się stać też okazją do wielu przemyśleń, a w konsekwencji lepszego zrozumienia wielu spraw związanych z sytuacją, w jakiej znajduje się rodzina, jak również lepszego poznania istniejących potrzeb rehabilitacyjnych. Pomoc ukierunkowuje więc rodzinę na istotne dla niej problemy, jest też sposobnością ku temu, by wykształciły się nowe podstawy, na których wspólnota rodzinna będzie się mogła dalej rozwijać i doskonalić w swym funkcjonowaniu.

W ciągu ostatnich lat problematyka ludzi niepełnosprawnych została znacznie nagłośniona. O ich sprawach można coraz częściej usłyszeć w radio i telewizji lub przeczytać w prasie. Przyczynia się to do większej widzialności osób

<sup>51</sup> J. KIRENKO, dz. cyt., s. 33.

<sup>52</sup> T. MAJEWSKI, *Status społeczny i prawny osób niepełnosprawnych*, „Problemy Rehabilitacji Społecznej i Zawodowej” 1 (1997), s. 15.

<sup>53</sup> M. SOKOŁOWSKA, A. OSTROWSKA, *Socjologia kalectwa i rehabilitacji*, Wrocław 1976, s. 69–70.

niepełnosprawnych. Jednak media poprzestają często na informacji powierzchownej, uproszczonej. Wiele miejsca poświęca się zatrudnieniu czy barierom architektonicznym, ukazując w ten sposób ludzi, którzy są zdolni do pracy. Poza sferą zainteresowania pozostawia się ogromną liczbę osób z ciężkim stopniem niepełnosprawności, przeżywających całe życie w czterech ścianach swojego domu<sup>54</sup>.

W konsekwencji społeczeństwo nie ma możliwości zapoznania się z wieloma istotnymi problemami osób niepełnosprawnych, a przez to nie może wypracować sobie rzeczywistego ich obrazu.

Kościół katolicki pełni wiele zadań wspierających osoby niepełnosprawne oraz ich rodziny. Szczególną rolę na drodze zmagania rodzin z osobami niepełnosprawnymi odgrywają duszpasterze, którzy stanowią dla nich podporę duchową. Pasterze Kościoła wskazują na pełne prawa niepełnosprawnych i niezbywalną godność wynikającą z faktu człowieczeństwa zakorzenionego w Bogu. Osoby z niepełnosprawnością nie mogą być jedynie przedmiotami dobroczynnych działań, ale winny być w pełni zaangażowane w życie wspólnoty, ubogacając ją swoim doświadczeniem cierpienia i wskazując na wartości nieprzemijające.

Akceptowanie osoby niepełnosprawnej jest jej samej bardzo potrzebne, gdyż zaspokaja potrzebę miłości, przyjaźni, bezpieczeństwa, relacji ze środowiskiem oraz stanowi niezbędny warunek normalnego rozwoju osobowego<sup>55</sup>.

W tej perspektywie rola wychowawcza Kościoła i duszpasterzy jest ogromna, Kościół ukazuje prawdę o człowieku, która może nadać sens najtrudniejszym doświadczeniom. To w Kościele głoszącym orędzie zbawienia człowiek znajduje odpowiedzi na najtrudniejsze pytania związane z jego egzystencją; odzyskuje nadzieję, wiarę w siebie oraz radość życia. Konieczne jest jednak systematyczne i dobrze zorganizowane duszpasterstwo, które będzie wyzwalać w osobach cierpiących chęć do życia, a także wartość przeżywanego przez nich cierpienia.

Kościół nie pozostawia rodziny z jej problemami, ale wychodzi jej naprzeciw, starając się nie tylko ukazać możliwości, ale i otoczyć ją konkretną pomocą w odkryciu wartości podarowanego jej życia i wskazać osobom niepełnosprawnym ich pełnoprawne miejsce w życiu rodzinnym i społecznym.

**Słowa kluczowe:** niepełnosprawni, pełnosprawni, cierpienie, godność osoby niepełnosprawnej, wartość osoby niepełnosprawnej

---

<sup>54</sup> A. OSTROWSKA, *Niepełnosprawni w społeczeństwie. Postawy społeczeństwa polskiego wobec ludzi niepełnosprawnych*, Warszawa 1994, s. 104–105.

<sup>55</sup> Z. SEKOWSKA, *Postawy wobec upośledzonych*, [w:] *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie. Materiały z sympozjum KUL 18–20 II 1985 r.*, red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 1988, s. 57.

## The Role and Importance of Persons with Disabilities in the Contemporary Family

### Summary

The family is the oldest and common natural institution and the community of mankind.

The unquestionable role of the family stems from the continuous impact on the human being from an early age. It is the family that offers the possibility of development of the personality of an efficient and disabled human being. For a disabled person, the family becomes the most important inspirer of life. The family mostly influences the quality of life of its disabled members. It is the family that can provide a sense of security, recognition, love and self-worth.

The purpose of this article is to attempt to answer the question of what role and importance is played by a disabled person in the family, and how does he/she affect the behavior of individual members of the modern family.

**Keywords:** disabled persons, able-bodied person, suffering, dignity of a disabled person, value of a disabled person

### Bibliografia

- BARTNIK P., *Rola Wspólnot „Wiara i Światło” we wspomaganiu osób niepełnosprawnych i ich rodzin*, [w:] *Człowiek niepełnosprawny w różnych fazach życia*, red. J. BĄBKA, Warszawa 2004, s. 19–33.
- BLOCK B.L., *Niektóre postawy członków rodziny wobec osoby nieuleczalnie chorej*, [w:] *Człowiek nieuleczalnie chory*, red. B. BLOCK, W. OTRĘBSKI, Lublin 1997.
- BOCZAR K., *Młodzież umysłowo upośledzona w rodzinie i środowisku pracy*, Warszawa 1980.
- BOROWSKI R., *Środowisko rodzinne dzieci i młodzieży pogotowia*, [w:] *Dziecko niepełnosprawne – jego rodzina i edukacja*, red. K.J. ZABŁOCKI, Warszawa 1999, s. 101–116.
- BORZYSZKOWSKA H., *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, „Oświata i Wychowanie” 1988, nr 42, s. 31–33.
- BRZEZIŃSKA A., *Psychologia wychowania*, [w:] J. STRELAU (red. nauk.), *Psychologia*, Gdańsk 2000, s. 227–257.
- CEBERNIK R., *Rola ojca w rozwoju dziecka i jej społeczno-kulturowe uwarunkowania*, [w:] *Zadania i role społeczne w okresie dorosłości*, red. K. APPELT, J. WOJCIECHOWSKA, Poznań 2002, s. 187–208.
- CHUDY W., *Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego*, [w:] *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*, red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 1988, s. 105–122.
- FRANKL V.E., *Homo patiens*, Warszawa 1984.

- FROHLICH A., *Stymulacja od podstaw*, Warszawa 1998.
- GĄSIOR J., *Młodzież z dysfunkcją narządu ruchu w rodzinie i w grupie samopomocy w świetle badań empirycznych*, [w:] *Dzieci swojego czasu. Młodzież polska i francuska*, red. J. KOŚMIDER, A. TYSZKIEWICZ, Warszawa 1993.
- HULEK A., *Rodzina istotnym ogniwem rewalidacji*, [w:] *Rewalidacja dzieci i młodzieży niepełnosprawnej w rodzinie*, Warszawa 1984, s. 9–18.
- JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*.
- JAN PAWEŁ II, List apostołski *Salvifici doloris*.
- JAN PAWEŁ II, *Cierpienie stawia was w sercu Kościoła*, Homilia 5.06.1983, „L'Osservatore Romano” 1983.
- JAN PAWEŁ II, *Solidarność z cierpiącymi*, „L'Osservatore Romano” 36 (1985).
- JAN PAWEŁ II, *Cierpienie jest zaproszeniem*, „L'Osservatore Romano” 1982.
- JAN PAWEŁ II, *Odpowiedź na ostateczne pytania*, „L'Osservatore Romano” 34 (1983).
- JAN PAWEŁ II, *Cierpienie odkupione*, „L'Osservatore Romano” 30 (1985).
- JAN PAWEŁ II, *Cierpienie świadomie przyjęte z wiarą*, „L'Osservatore Romano” 34 (1983).
- JAN PAWEŁ II, *Salvifici doloris*.
- JUCHA D., *Osoba upośledzona umysłowo*, [w:] *Dzisiejszy katechizowany. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. STALA, Kraków 2002, s. 129–142.
- KAWULA S., *Człowiek w relacjach socjopedagogicznych*, Toruń 1999.
- KAWCZYŃSKA-BUTRYM Z., *Rodziny osób niepełnosprawnych. Problemy wspierania rodzin z osobami niepełnosprawnymi*, [w:] *Badania nad niepełnosprawnością w Polsce 1993*, red. A. OSTROWSKA, Warszawa 1994.
- KIELAR A.M., *Kiedy w rodzinie przychodzi na świat dziecko niepełnosprawne...*, [w:] *Pedagogika rewalidacyjna*, red A. HULEK, Warszawa 1988.
- KIRENKO J., *Niektóre uwarunkowania psychospołecznego funkcjonowania osób z uszkodzeniem rdzenia kręgowego*, Lublin 1995.
- KOŚCIELAK R., *Funkcjonowanie psychospołeczne osób niepełnosprawnych umysłowo*, Warszawa 1996, s. 45.
- KOŚCIELSKA M., *Oblicze upośledzenia*, Warszawa 1995, s. 14–17.
- KOWALCZYK S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995, s. 109–110.
- KRUK M., *Relacje między rodzeństwem zdrowym i niepełnosprawnym w rodzinie*, „Światło i Cienie” 12 (1996), nr 2, s. 4–8.
- LARKOWA H., *Człowiek niepełnosprawny. Problemy psychologiczne*, Warszawa 1987, s. 155.
- MAJEWSKI T., *Rehabilitacja zawodowa osób niepełnosprawnych*, Warszawa 1993, s. 22.
- MAJEWSKI T., *Status społeczny i prawny osób niepełnosprawnych*, „Problemy Rehabilitacji Społecznej i Zawodowej” 1 (1997), s. 15.
- MENTEL E., *Sensotwórcza rola cierpienia w rozwoju jednostki – w koncepcji V.E. Frankla i K. Dąbrowskiego*, [w:] *Człowiek – wartości – sens*, red. K. POPIELSKI, Lublin 1996.
- MUSZYŃSKA E., *Ogólne problemy wychowania w rodzinie dzieci niepełnosprawnych*, [w:] *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. I. OBUCHOWSKA, Warszawa 1991, s. 101–165.

- OLECHNOWICZ H., *Dziecko własnym terapeutą*, Warszawa 1995.
- OSTROWSKA A., *Niepełnosprawni w społeczeństwie. Postawy społeczeństwa polskiego wobec ludzi niepełnosprawnych*, Warszawa 1994.
- OSTROWSKA A., SIKORSKA J., *Syndrom niepełnosprawności w Polsce. Bariery integracji*, Warszawa 1996.
- PIWOWARSKI W., *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993.
- SAJDOK K., *Cierpienie a wiara*, [w:] *Kościół w służbie człowiekowi*, red. W. TUREK, J. MARIAŃSKI, Olsztyn 1990.
- SĘKOWSKA Z., *Postawy wobec upośledzonych*, [w:] *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie. Materiały z sympozjum KUL 18–20 luty 1985 r.*, red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 1988.
- SĘKOWSKA Z., *Znaczenie rodziny w rewalidacji dziecka niepełnosprawnego*, [w:] *Sytuacja życiowa dziecka niepełnosprawnego w rodzinie*, red. R. OSSOWSKI, Bydgoszcz 1993, s. 27–38.
- SIDOR B., *Ojciec w rodzinie z dzieckiem z niepełnosprawnością umysłową*, [w:] *Oblicza ojcostwa*, red. D. KORNAS-BIELA, Lublin 2001, s. 181–189.
- SOKOŁOWSKA A.M., OSTROWSKA A., *Socjologia kalectwa i rehabilitacji*, Wrocław 1976.
- STAŁA J., JUCHA D., *Katechizacja osób upośledzonych umysłowo*, [w:] *Dzisiejszy katechizowany. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. STAŁA, Tarnów 2003, s. 323–326.
- TOMKIEWICZ A., BOCHEŃSKA B., *Wartość osoby niepełnosprawnej w społeczeństwie w świetle nauczania Jana Pawła II*, [w:] *Pedagogika katolicka*, red. A. RYNIO, Stalowa Wola 1999.
- TWARDOWSKI A., *Sytuacja rodzin dzieci niepełnosprawnych*, [w:] *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. I. OBUCHOWSKA, Warszawa 1991, s. 18–54.
- WIERZCHOWSKI P., *Niepełnosprawni i inni, ale i tak podobni*, [w:] *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, Warszawa 1994, s. 250–251.
- WYSZYŃSKA A., *Psychologia defektologiczna*, Warszawa 1987.
- ZABŁOCKI K.J., *Wprowadzenie*, [w:] *Dziecko niepełnosprawne – jego rodzina i edukacja*, red. K.J. ZABŁOCKI, Warszawa 1999, s. 11–15.



GRZEGORZ WIERZOWIECKI OFMCONV

## ZŁOTY WIEK MISTYKI ANGIELSKIEJ

Czytając jakiegokolwiek pozycje z zakresu historii duchowości, można z łatwością zauważyć, iż prawie każda epoka i kraj może się pochwalić obecnością wielkich mistyków i występowaniem okresów najintensywniejszego rozwoju pism mistycznych. Często tego rodzaju szczególne i nadzwyczajne lata nazywane są złotym wiekiem mistyki. Do najbardziej znanych na gruncie polskim należy złoty wiek mistyki hiszpańskiej czy niemieckiej. Natomiast mniej znany jest złoty wiek mistyki angielskiej, przypadający na późne średniowiecze i tradycyjnie obejmujący grupę czterech pisarzy mistycznych, którzy żyli i tworzyli swe dzieła w latach 1330–1400. Chronologicznie należy tu wymienić: Richarda Rolle’a, Waltera Hiltona, nieznanego autora *Obłoku niewiedzy* i Juliannę z Norwich. Traktowani jako zwarta grupa, z dość różną indywidualną charakterystyką, nie mają podobnego sobie odpowiednika w czternastowiecznej Europie. Poszczególni jednak reprezentanci mogą być porównywani do współczesnych im mistyków w Niemczech, Włoszech i Holandii, jak Eckhart (†1327), Tauler (†1361), Suso (†1366), Ruysbroeck (†1381) czy Katarzyna ze Sieny (†1380). Wszyscy wymienieni pisarze przypominają, że właśnie XIV w. był wyjątkowo bogaty w obecność mistycznych pisarzy w wielu krajach i w takim wymiarze staje się niepowtarzalnym wydarzeniem w całej historii duchowości<sup>1</sup>.

Choć wszyscy reprezentanci złotego wieku mistyki angielskiej zaliczani są do tzw. rodzimej czy narodowej mistyki (ang. *vernacular mystics*) z racji tego, że pisali wszystkie lub niektóre pisma w języku ojczystym, to jednak nie można powiedzieć, iż uformowali oni jakąkolwiek odrębną szkołę duchowości. Do tej pory popularnym podejściem było grupowanie ich w ramach angielskiej szkoły

---

<sup>1</sup> Por. D. KNOWLES, *The English Mystical Tradition*, London 1964, s. 1.



narodowej, jednak ostatnio zauważa się narodziny podejścia bardziej indywidualistycznego<sup>2</sup>. Dzieje się tak, ponieważ każdy z nich cechuje się na tyle wyraźną odrębnością, że grupowanie i ujednoczenie ich przesłania w ramach jednolitej narodowej czy nawet średniowiecznej mistyki byłoby zafałszowaniem obiektywnego opisu ich nauki. Jest to już zauważalne w ramach mistyki niemieckiej czy duńskiej, ale szczególnie staje się widoczne w misticie angielskiej. Trzeba jednak zaznaczyć, iż identyfikacja tych czterech późnośredniowiecznych pisarzy jako „angielskich mistyków” jest nowoczesnym fenomenem i została wypracowana na przełomie XIX i XX w., kiedy to w ramach odrodzenia się Kościoła katolickiego w Anglii poszukiwano swych korzeni i konkretnej przedreformacyjnej tożsamości. Wtedy to słynną czwórkę mistyków zgrupowano pod jedną nazwą w ramach tego samego okresu, jednak ich tzw. odmienne podobieństwa (ang. *dissimilar similarity*) nie pozwalają na całkowite ujednoczenie ich nauki z racji tego, iż wykazują oni więcej odmienności niż podobieństw nawet w ramach kluczowych średniowiecznych tematów podejmowanych w duchowości<sup>3</sup>. Jednocześnie nie można im odmówić faktu dzielenia wspólnych wartości i podejść typowych dla późnośredniowiecznej duchowości, pragnących wyrazić łacińską tradycję w narodowym piśmiennictwie.

Ponieważ historyczne korzenie złotego okresu mistyki angielskiej są zbyt skomplikowane, aby mogły być skrótowo zaprezentowane, poniższy artykuł skoncentruje się głównie na przedstawieniu poszczególnych reprezentantów czternastowiecznej mistyki angielskiej, ich pism i podstaw doktrynalnych, jak również zarysuje praktyczne wnioski wypływające z ich nauki i doświadczenia, które stałyby się pożyteczne dla dzisiejszego czytelnika.

## 1. Tło historyczne

Późne średniowiecze w Anglii można określić jako dość trudne i nieszczęśliwe czasy. Dało się wtedy wyczuć powszechnie panujące uczucie niepewności i głęboką obawę o przyszłość<sup>4</sup>. Po wielkich osiągnięciach i wspaniałych postaciach wieku XIII z powodu słabego zarządzania państwem, epidemii, powstań, braku przywódców i dużego opodatkowania nastąpił czas realnej stagnacji. Początek wieku bowiem rozpoczyna się wewnętrzną polityczną rywalizacją,

---

<sup>2</sup> Więcej o kulturowym i religijnym tle opisującym wykreowanie kategorii „angielscy mistycy” zob.: N. WATSON, *The Middle English Mystics*, [w:] *The Cambridge History of Medieval English Literature*, red. D. WALLACE, Cambridge 1999, s. 539–565.

<sup>3</sup> Por. B. MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, [w:] *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, t. 5, New York 2012, s. 331.

<sup>4</sup> Por. J. LECLERQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOYER, *The Spirituality of The Middle Ages*, London 1968, s. 481.

potem następuje epidemia dżumy, zwanej czarną śmiercią (ang. *Black Death*), a kończy się wybuchem wojny stuletniej. W międzyczasie na gruncie kościelnym dochodzi do kryzysu papieżstwa i wielkiej schizmy<sup>5</sup>.

Ogólnie mówiąc, nastroje społeczne w Anglii były wtedy dość znacznie uzależnione od sytuacji polityczno-religijnej. Kiedy w 1307 r. wstępuje na tron Edward II, Kościół katolicki wydaje się zupełnie podzielony. Arcybiskup Winchelsey znajduje się na wygnaniu i tylko niektórzy biskupi przewodzą ludowi w wyróżniający się sposób. Poza granicami w tym samym czasie papieżstwo porzuca starożytny Rzym i przenosi się do Awinionu na południu Francji, gdzie poddaje się coraz bardziej wpływowi Francji, naturalnemu wrogowi państwa angielskiego. Nic więc dziwnego, że w tym okresie zaczynają się powoli pojawiać i potem silnie wzrastać antypapieskie nastroje w społeczeństwie i jako rezultat tego rząd podejmuje konkretne kroki, by ukrócić władzę papieską w Anglii<sup>6</sup>. Pierwszym punktem zapalnym jest konflikt wokół zakonu templariuszy, którego kasacji zażądał papież w 1308 r. w efekcie oskarżeń o brak lojalności wobec Kościoła. Ponieważ w Anglii zakon nie należał do niepopularnych i nie było naturalnych podstaw do wsparcia tego rodzaju decyzji, pojawianie się inkwizytorów przyjęto nieprzychylnie, co w rezultacie doprowadziło do jeszcze większych antypapieskich nastrojów. Napiętą już sytuację pogarszał fakt podwójnego wysokiego opodatkowania, jakiego z jednej strony domagało się utożsamiane z Francją papieżstwo z siedzibą w Awinionie, a co z drugiej strony było w konflikcie z podatkami na rzecz angielskiej armii i państwa<sup>7</sup>.

Tego rodzaju sytuacja nie mogła trwać w nieskończoność i w drugiej połowie XIV w. rząd podjął serię uchwał, których podstawą było przekonanie, iż władza papieżstwa w Anglii wzrosła zbyt znacznie. Pierwsza uchwała nazywana *Statute of Provisors* (1351) unieważniała wszystkie papieskie świadectwa, a następna *First Statute of Praemunire* (1353) stwierdzała, iż pod karą grzywny nikt nie może odwoływać się sądownie do Rzymu lub innego zagranicznego trybunału w sprawach zarezerwowanych dla sądu królewskiego. W roku 1365 została uchwalona następna rezolucja, która poszerzała dwie poprzednie, obkładająca ciężkimi karami grzywny każdego, kto próbowałby uzyskać jakiegokolwiek dochody z Rzymu. W tym samym momencie została także zawieszona starożytna praktyka świętopietrza. Następna seria podobnych dekretów miała miejsce pod koniec tego samego wieku, kiedy w roku 1390 uchwalono *Second Statute of Provisors*, a w 1393 *Second Statute of Praemunire*, mające na celu mocniejsze ugruntowanie tego, co poprzednie decyzje rządu już do tej pory przewidywały. Tego rodzaju akty były wyrazem rosnącego nacjonalizmu i zlewały się z powszechną krytyką

<sup>5</sup> Por. J. MOORMAN, *A History of the Church in England*, Harrisburg 1980, s. 115.

<sup>6</sup> Por. M. DEANESLY, *A History of The Medieval Church 590–1500*, Cambridge 1990, s. 174.

<sup>7</sup> Por. J. MOORMAN, dz. cyt., s. 116.

papiestwa podsycaną przez lokalną sytuację<sup>8</sup>. Ponadto niestety nie brakowało negatywnych przykładów ze strony samego kleru angielskiego. Rosnący brak sympatii był wywołany przez światowość biskupów, wyidealizowany i nieobecny kler, bogatych i arystokratycznych mnichów czy obłudnych i pazernych zakonników. To wszystko znalazło nawet swój wydzwięk w satyrze tamtego czasu, jak np. w słynnym *Piers the Plowman* autorstwa Williama Langlanda<sup>9</sup>.

Tego rodzaju apatia i marazm ogarniające państwo i Kościół zostały tragicznie pogłębione przez socjalną sytuację społeczeństwa w następstwie epidemii dżumy, której pierwsze symptomy pojawiły się w Anglii w 1348 r. i natychmiast rozprzestrzeniły się po kraju. Trwała ona do maja 1350 r., ale jej następstwa dawało się odczuć jeszcze dość długo<sup>10</sup>. W szczycie jej występowania śmiertelność była tak duża, iż niektórzy z historyków mówią o połowie populacji, jaka przypłaciła tę okropną chorobę swym życiem w tak krótkim czasie. Z pewnością największa umieralność była wśród kleru diecezjalnego i zakonnego. Pierwsi podczas wykonywania swych codziennych obowiązków narażeni byli na bliski kontakt z osobami zmarłymi lub w stanie agonii. Zakonnicy zaś żyli w najbardziej zagęszczonych skupiskach ludzkich w miastach, gdzie niebezpieczeństwo infekcji było bardzo wysokie. Największym jednak problemem związanym z „czarną śmiercią” nie było uzupełnienie populacji, jaka zmarła, lecz socjalny i ekonomiczny upadek. Trudna dostępność pracy wraz z gwałtownym wzrostem cen spowodowały powstanie nowej grupy społecznej zwanej drobnymi właścicielami ziemskimi, którzy nie posiadając wiele ziemi, cieszyli się jednak wolnością i niezależnością. Reakcja rządu, który próbował wprowadzać nowe legislacje, by opanować prawdopodobieństwo narodowego oporu, była zupełnie przeciwna do oczekiwań społecznych. To w następstwie doprowadziło w roku 1381 do wielkiego powstania (ang. *Great Revolt*) szeroko popartego przez ubogi kler uciskany przez podatki kościelne na rzecz własnych biskupów i papiestwa. Z tego też ruchu wyłoniła się grupa tzw. ubogich kaznodziei (ang. *poor preachers*) inspirowana przez nauczanie Johna Wycliffe’a, która spodziewała się wielkiego renesansu duchowo-moralnego i znacznie przyczyniła się do rozpowszechnienia jego herezji<sup>11</sup>.

Ostatnim zaś kontekstem, w jakim przyszło żyć czternastowiecznym angielskim mistykom, wpływającym z kryzysu papiestwa i sytuacji politycznej, jest powstanie dwóch głównych herezji reprezentowanych przez Johna Wycliffe’a i jego naśladowców zwanych lollardami<sup>12</sup>. Pierwszy z nich, będąc angielskim teologiem i filozofem, reprezentował polityczno-religijne teorie, któ-

<sup>8</sup> Por. Ch. HARPER-BELL, *The Pre-Reformation Church in England 1400–1530*, London–New York 1996, s. 3–5.

<sup>9</sup> Por. J. MOORMAN, dz. cyt., s. 117.

<sup>10</sup> Zob. N. CANTOR, *In the Wake of the Plague. The Black Death and the World it Made*, London 2002, s. 221–227.

<sup>11</sup> Por. J. MOORMAN, dz. cyt., s. 118.

<sup>12</sup> Por. M. THORNTON, *English Spirituality*, London 1963, s. 167.

re wymagały od Kościoła porzucenia jakiegokolwiek materialnego posiadania. Jego poglądy ewoluowały i radykalizowały się przez lata do tego stopnia, iż w 1378 r. rozpoczął systematyczny atak na wierzenia i praktykę Kościoła. Ideologia, jaką stworzył, opierając się na poglądach prezbiteriańskich, negowała głównie widzialną strukturę i ziemską hierarchię kościelną z siedzibą w Rzymie<sup>13</sup>. Można mówić o dwóch najważniejszych i najbardziej zapalnych kwestiach w jego nauczaniu. Pierwszą jest zanegowanie i próba przededefiniowania doktryny o transsubstancjacji. Jako filozof realistyczny nie mógł się on pogodzić z faktem, iż pod postacią chleba i wina jest realnie obecne Ciało i Krew Pańska. Twierdził zaś, iż zarówno chleb, jak i wino nie tracą nic ze swej istoty, zachowując ją wraz ze swymi przypadłościami. Stworzył coś na kształt „doktryny pozostawania” (ang. doctrine of *remanence*), według której realna obecność Chrystusa daje się pogodzić z realną obecnością chleba i wina. Druga kwestia dotyczyła tłumaczenia Pisma Świętego na języki narodowe, którego dokonał w latach 1380–1381 z zamiarem udostępnienia go „ubogim kaznodziejom”, aby zaznajomić ludzi z prawdą Ewangelii. Prawdopodobnie jednak prawdziwym motywem takiego tłumaczenia była chęć użycia Biblii w narodowym języku jako przeciwwagi dla hierarchii Kościoła i stworzenie alternatywnego „nowego autorytetu” dla ludzi, tak aby prawo Boga było dostępne dla wszystkich bez pośrednictwa kleru i Kościoła. Tego rodzaju teorie i działania doprowadziły około roku 1381 w Oksfordzie do powstania ruchu lollardów nawiązującego do teorii Wycliffe’a. Brali oni czynny udział w Wielkim Powstaniu w tym samym roku, by później rozprzestrzenić się po kraju, angażując do swych szeregów głównie mieszczan, szlachtę i nawet kler<sup>14</sup>. W tego rodzaju sytuacji wielkiego zamieszania duchowo-doktrynalnego i pośród głębokich napięć o charakterze społeczno-politycznym przyszło angielskim mistykom żyć, wzrastać i działać.

## 2. Tło teologiczne

Naturalnie czternastowieczni autorzy nie byli pierwszymi piszącymi o mistyce w Anglii. Cała tradycja kartuzjańska, z takimi przedstawicielami, jak Aelred z Rievaulx (†1167), Izaak z opactwa Stella (†1170), Gilbert z Hoyland (†1172), arcybiskup Baldwin z Canterbury (†1190) czy Jan z opactwa Ford (†1214), odgrywa bardzo ważną rolę w kształtowaniu się angielskiej teologii w języku narodowym. Z najważniejszych tekstów zaliczanych do ojczystej tradycji duchowego piśmiennictwa można wymienić *Ancrene Wisse* i *Guide for*

<sup>13</sup> Zob. G. LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1350–1450*, Manchester 1967, s. 494.

<sup>14</sup> Por. A. HUDSON, *Wycliff John*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, red. J.R. STRAYER, t. 12, New York 1989, s. 706–711. Zob. D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, t. 2: *The End of the Middle Ages*, Cambridge 1955, s. 90–114.

*Anachoreesses* – reguły dla anachoretów napisane między 1215 i 1250 r.<sup>15</sup> Ponadto istnieje wcześniejsza grupa tekstów, która została skomponowana ok. 1160 r. po łacinie przez wspomnianego Aelreda z Rievaulx jako przewodnik dla pustelnic, pod nazwą *De Institutione Inclusarum* (*The Training of Anachoreesses*). Te właśnie teksty wskazują, iż Anglia nie była w tyle za szkołami kontynentalnymi, biorąc pod uwagę próby wyrażenia nauki o mistyce w narodowym języku, choć potrzebowała jeszcze ponad wieku, aby dokonało się to w bardziej dojrzały sposób. Narodziny teologii w języku narodowym były więc pierwszym bodźcem do wzrostu mistycznego piśmiennictwa w czternastowiecznej Anglii, będąc jednocześnie charakterystyczną cechą nowego ruchu mistycznego w wielu krajach europejskich<sup>16</sup>. Oczywiście pojęcie teologii narodowej należy do szerszej kategorii niż mistyka narodowa, obejmuje bowiem nie tylko teksty pobożnościowe czy mistyczne, ale i teologiczne, katechetyczne, liturgiczne, do których w Anglii można zaliczyć: *The Canterbury Tales*, *Piers Plowman*, *Pearl*, *The Pick of Conscience* oraz liczne manualy dla proboszczów, pastoralne i duchowe instrukcje i inne krótkie traktaty duchowe pisane dla kleru i świeckich wraz z pokaźną liczbą homilii<sup>17</sup>.

Drugim bodźcem, jaki przyczynił się do rozwoju nowej mistyki w XIV w., była już wspomniana tradycja kartuzjańska wraz z ideałem życia pustelniczego, który znajdujemy w całej literaturze mistycznej późnośredniowiecznej Anglii. Szczególnie podkreślano wtedy ważność dwóch form odosobnienia jako samotnego życia w formie zamkniętej i osiadłej lub wędrownego pustelniczego stylu. Choć wszyscy mistycy angielscy miłowali tego rodzaju formę duchowości, to ogólnie wspierali oni podgląd, iż życie kontemplacyjne jest otwarte i dostępne dla wszystkich chrześcijan, chociaż w różnym stopniu i na inny sposób. Tego rodzaju opcja na rzecz życia odosobnionego nie była naturalnie czymś osobliwym i szczególnym dla Anglii, ale skoncentrowanie na powiązaniu między samotnością i kontemplacją jest jednym ze wspólnych wątków scalającym czternastowiecznych mistyków angielskich<sup>18</sup>.

Na koniec opisu tła teologicznego, aby dobrze zrozumieć wspomnianych reprezentantów, trzeba wpierw wspomnieć o relacji pomiędzy Anglią i pozostałym kontynentem europejskim, aby potem określić źródła mistyki brytyjskiej i ukazać wpływ kontynentalnych pism mistycznych na kształtowanie się angielskiej myśli duchowej. Z pewnością nie byłoby możliwe powstanie angielskiej literatury mistycznej bez bogatej tradycji łacińskiej, która uformowała średniowieczne piśmiennictwo mistyczne. Dzieła wczesnośredniowiecz-

---

<sup>15</sup> Por. V. LAGORIO, *Mysticism, Christian: English*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, red. J.R. STRAYER, t. 9, New York 1987, s. 19.

<sup>16</sup> Por. B. MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, s. 333n.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 335.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 336.

nych pisarzy i świętych, spośród których można by wymienić Augustyna, Kasjana, Grzegorza Wielkiego, Anzelma, oraz wielu innych przedstawicieli zakonu kartuzów, cystersów, franciszkanów i dominikanów, ukonstytuowały bezpośrednio lub pośrednio dziedzictwo duchowe, jakie potem uformowało angielskich mistyków<sup>19</sup>. W odróżnieniu od scholastycznych teologów narodowi mistycy angielscy nie posługują się konkretnym wykazem swych źródeł. Nawet w przypadku wykształconych akademicko mistyków nie można zbyt łatwo wymienić, z czego konkretnie korzystali przy tworzeniu swych dzieł. Należy jednak zauważyć, iż istnienie w XIV i XV w. wielu tłumaczeń ówczesnych klasycznych kontynentalnych tekstów mistycznych na język angielski świadczy o bardzo dużym zainteresowaniu mistrzami duchowości i życia kontemplacyjnego. Na pewno więc mistycy europejscy byli czytani w Anglii, chociaż trudno jest ostatecznie wskazać, jak mocno angielscy mistycy byli pod ich wpływem. Podobnie na kontynencie europejskim narodowa mistyka angielska nie była raczej znana z wyjątkiem dzieł Richarda Rolle'a ze względu na fakt, iż część z nich była pisana po łacinie. Dlatego też średniowieczna angielska mistyka pozostawała i pozostaje w jakimś stopniu odosobnionym i „wyspowym” fenomenem<sup>20</sup>.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można zauważyć – biorąc pod uwagę główne tematy, jakie były podejmowane w późnośredniowiecznych pismach mistycznych na kontynencie europejskim – iż angielscy mistycy wpisują się ze swoim wkładem w ten sam nurt duchowy. Między innymi można tu wymienić następujące podobieństwa i trendy w duchowości: a) wyraźnie rosnący podział między akademicką teologią a „żywą teologią” kontemplacyjną; b) problem relacji między czynnym a kontemplacyjnym życiem; c) potrzeba rozważania i rozeznania duchowego szczególnie w odniesieniu do fenomenów paramistycznych; d) rola człowieczeństwa Chrystusa w pobożności pasyjnej; e) relacja między pozytywnym i negatywnym sposobem opisu Boga; f) powiązanie między miłością a wiedzą ze szczególnym odniesieniem do afektywności; g) ostateczny cel życia kontemplacyjnego: wizje paramistyczne czy zjednoczenie mistyczne. Mistycy angielscy podejmują powyższe tematy w różnym natężeniu, jednak wspólny im wszystkim jest fakt ich występowania i podobieństwo ich opisu, jakie dzielą ze współczesnymi im mistykami z kontynentu<sup>21</sup>. Nie można im też odmówić własnego, niepowtarzalnego wkładu w rozwój duchowości, jaki jest nie tylko związany z omówionym już narodowym kontekstem, ale i z niepowtarzalnym indywidualnym rysem ich mistyki, która zostanie teraz omówiona u poszczególnych reprezentantów złotego okresu mistyki angielskiej.

<sup>19</sup> Por. P. HODGSON, *Three 14<sup>th</sup> Century English Mystics*, London 1967, s. 8.

<sup>20</sup> Por. B. MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, s. 337.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 337.



### 3. Richard Rolle (1305–1349)

Chronologicznie pierwszy z mistyków angielskich był pustelnikiem i pisarzem religijnym urodzonym jako syn Williama Rolle'a, dość dobrze prosperującego drobnego właściciela rolnego w Thornton Dale, która była częścią North Riding w hrabstwie Yorkshire<sup>22</sup>. Jego życie jest w zasadzie w całości znane ze wzmianek, jakie można znaleźć w autobiograficznych pismach i z podobnego opisu skompletowanego przez zakonnicę z Hampole ok. 30 lat po śmierci na potrzeby jego kanonizacji<sup>23</sup>. W młodości studiował w Oksfordzie i był wspierany finansowo przez archidiakona Thomasa Neville z Durham. Jako dziewiętnastolatek nawrócił się radykalnie na życie zakonne i opuścił uniwersytet przed otrzymaniem dyplomu, szyjąc dla siebie jednocześnie coś na kształt habitu z sukien otrzymanych od swej siostry<sup>24</sup>. Udał się potem do hrabstwa Yorkshire, gdzie żył John Dalton hrabia Lancasteru i przyjaciel jego ojca, aby tam otrzymać celę na terenie jego posiadłości i głosić kazania w jego kaplicy. W wieku dwudziestu dwóch lat podczas śpiewania psalmów w tejże kaplicy miał swoje pierwsze odczuwalne doświadczenie Bożej miłości, które opisał w trzystopniowej skali: jako odczucie ciepła (*fervor*), wrażenie słodkiego powonienia czy smaku (*dulcor*) i w końcu słyszenie anielskiego śpiewu zbawionych w niebie (*canor*). W swej duchowości przykładał szczególną wagę do takich zewnętrznych praktyk, jak: pozostawanie w osamotnieniu w celi, regularne poszczenie, długie modlitwy nocne i praca fizyczna. Za szczególny rodzaj modlitwy uważał w pełni śpiewane Msze św., na jakie udawał się jedynie w święta, ze względu na przekonanie, iż liturgiczny śpiew jest najlepszą formą modlitwy, której nie można porównać z niczym innym. Będąc osobowościowo szorstkim w obyciu z mocnym nastawieniem indywidualistycznym, ściągał na siebie dużą krytykę za niekonwencjonalne podejście do życia samotnego i za powiązania, jakie miał z kobiecą arystokracją, której udzielał duchowego kierownictwa. Z jednej strony nigdy nie pragnął być wyświęcony, mówiąc o sobie w *Super lectiones mortuorum*, iż nie jest ani biskupem, ani prałatem czy rektorem kościoła. Z drugiej jednak głosił publiczne kazania i narzekał, iż przy możliwościach, jakie mają anachoreci, aby nawracać ludzi, nie pozwala się im na to publicznie, a nawet biskupi ich za to prześladują. To jednak nie powstrzymało zbytnio Rolle'a przed kaznodziejstwem. Będąc wędrownym pustelnikiem bez żadnego publicznego ślubu posłuszeństwa wobec hierarchii kościelnej, przedkładał zdecydowanie swe doświadczenie mistyczne ponad „doczesny kościół”, za co zresztą był krytykowany przez innych mistyków angielskich. Mimo tego rodzaju indywidualistycznego podejścia nigdy nie został oskarżony o herezję i nie ma też żadnych dowodów na obecność choćby niechęci do niego ze strony diece-

<sup>22</sup> Zob. G. BULLETT, *The English Mystics*, London 1950, s. 50.

<sup>23</sup> Zob. R. ROLLE, *The English Writing*, tłum. R.S. ALLEN, New York 1988, s. 9.

<sup>24</sup> Por. T.W. COLEMAN, *English Mystics of the Fourteenth Century*, London 1971, s. 69.



zjalnych kapłanów. Wzmiankuje on jednak o krytyce ze strony mnichów, swych protektorów i najbliższych przyjaciół, których opisuje zaskakująco jako swoich najgorszych dyktatorów, co też ujawnia barwność jego charakteru. Z tego krótkiego opisu widać wyraźnie, iż nie stosował się on w pełni do zasad zawartych w *Regule heremitarum*, która była w tamtym czasie podstawową regułą dla pustelników. Po jakimś czasie opuścił posiadłości hrabiego Dalton, narzekając na hałas i rozproszenie oraz z powodów osobistych, które wprost określa jako seksualne pokusy od młodych kobiet, które uwielbiały go, jak stwierdza, w tym tylko życiu, a nie w przyszłym. W następstwie tej decyzji przemieszcza się do hrabstwa Richmondshire i w końcu osiada jako duchowy kierownik cysterskich zakonnic w Hampole, gdzie umiera 30 września 1349 r. w czasie epidemii dżumy<sup>25</sup>.

Rolle pozostawił po sobie znaczny zbiór pism skomponowanych w języku łacińskim i narodowym, ale ich chronologia nie jest dziś dobrze znana<sup>26</sup>. Na pewno pierwszym pismem jest *Judica me Deus*. Powstało ok. roku 1330 jako przewodnik dla kapłanów, zawierający pokutne homilie, instrukcje odnośnie do spowiedzi i opisy mistycznych doświadczeń autora. Następnie wyszła seria komentarzy biblijnych, z których należy wymienić: *Super symbolum apostolorum*, *Super orationem dominicam*, *Super apocalypsim*, *Super threnos*, *Super mulierem fortem* i *Super magnificat*. Jak twierdził Rolle, wszystkie one są zainspirowane „nadnaturalnym zrozumieniem” Pisma Świętego, przez co wszedł w konflikt z autorytetem Kościoła, skarżąc się na zakaz publikacji późniejszych komentarzy do psalmów, mimo że, jak mówił, zostały napisane pod natchnieniem Ducha Świętego. Po tej sytuacji ograniczył się do napisania komentarzy łacińskich, używając dorobku Piotra Lombarda, czego efektem było wydanie najpopularniejszego dzieła *Super lectines mortuorum*, komentującego dziewięć czytań z Księgi Hioba, które później uformowały oficjum za zmarłych. Dzieło to, oficjalnie pierwszy raz wydrukowane w 1483 r. w Oksfordzie, było tak bardzo popularne wśród kleru w XV w., iż powielane wielokrotnie przetrwało do dziś w 44 manuskryptach<sup>27</sup>. Natomiast opis mistycznych stanów znajdujemy w komentarzu do Księgi Pieśni nad Pieśniami *Super canticum canticorum*, jaki przetrwał do dziś w 30 manuskryptach. Tutaj właśnie opisuje Rolle ciągle powtarzające się doświadczenie mistyczne: wyczuwalne stany ciepła (*fervor*) i porywający śpiew (*canor*), uważając, że były z bezpośredniej inspiracji Ducha Świętego. Wspomniane są one potem w łacińskiej poezji autora na cześć Najświętszej Maryi Panny *Canticum amoris*. Przedstawienie zaś siebie jako autorytetu religijnego działającego pod natchnieniem Ducha Świętego i jednocześnie jako rozmiłowanego w Bogu poety znajduje swe połączenie w jednym z najślawniejszych dzieł *Incen-*

<sup>25</sup> Por. J. HUGHES, *Rolle Richard*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, Oxford 2004, t. 47, s. 619.

<sup>26</sup> Zob. H. RALPH, *The English Manuscripts of Richard Rolle. A Descriptive Catalogue*, Exeter 2010, s. 15.

<sup>27</sup> Por. J. HUGHES, dz. cyt., s. 620.

*dium amoris*, napisanym przed 1343 r. i zachowanym w 42 manuskryptach. Ten autobiograficzny opis ewolucji duchowego wzrastania znajduje swą kulminację w darze porywającego śpiewu (*canor*), będącego tego rodzaju doświadczeniem, jakie nigdy wcześniej nie było opisywane w mistyce i którego wyjaśnienie podaje w piętnastym rozdziale<sup>28</sup>. Tym jednak, co przyczyniło się do popularyzacji jego przesłania, było skomponowane po jego śmierci przez cysterskie mniszki oficjum zawierające teksty jego doświadczeń mistycznych.

Uzupełnieniem dla tego opisu jest inne łacińskie dzieło *Contra amatores mundi*, w którym mówi, iż tylko grupa wybranych w Kościele otrzymuje dar porywającego śpiewu (*canor*) i nie jest on dostępny wszystkim. Próbując wyprzedzić ewentualne oskarżenia o zarozumiałość, tupet i zadufanie oraz o urojenia i zwodzenie innych, Rolle broni się mówiąc, że ma świadomość faktu, iż żaden święty przed nim nie pisał o tego rodzaju rzeczach, jednocześnie stwierdzając, że wszystko co napisał, było pisane pod wewnętrzną sugestią i namową Ducha Świętego, który nakłaniał go do dzielenia się swym doświadczeniem wewnętrznym. Dzieło, które miało być jego główną obroną, powstało w połowie lat czterdziestych XIV w. pod nazwą *Melos amoris*, ale przetrwało w zaledwie 10 manuskryptach ze względu na fakt, iż napisane z dużą erudycją i retoryką teologiczną, prawdopodobnie nie było możliwe do czytania dla przeciętnego człowieka<sup>29</sup>. Ostatnie łacińskie pismo *Emendatio vitae* jest jednym z najbardziej udanych przewodników o życiu duchowym napisanych w Anglii, które zachowało się w 110 manuskryptach i 7 tłumaczeniach na angielski. Rolle próbuje w nim zachęcić szersze grono czytelników do dzielenia się doświadczeniem mistycznym porywającego śpiewu (*canor*) i umiejscawia je w relacji do różnych etapów miłości podanych przez Ryszarda od św. Wiktora: *amor insuperabilis*, *amor inseparabilis*, *amor singularis* i *amor insatiabilis*<sup>30</sup>.

Oprócz dzieł o zabarwieniu biblijnym czy czysto duchowym skomponował on inne o charakterze przewodników duchowych mających na celu pomoc w osiągnięciu stanów, jakie sam opisywał. Są to dzieła *Ego dormio*, *The Commandment* i *The Form of Living* napisane dla Margaret Kirkby, zakonnicy w Hampole, dla której był przewodnikiem duchowym. W dziełach tych, o zabarwieniu mniej osobistym, daje praktyczne rady, jak osiągnąć stany *fervor* i *dulcor*, a w komentarzu *The English Psalter* wyjaśnia doktrynę, jaka stoi za śpiewem *canor*. Ostatnie dzieło *The Form of Living*, które przetrwało w 30 manuskryptach, napisane zostało dla anachoretek i było pierwszym przewodnikiem w narodowym języku po trzynastowiecznym *Ancren riwle*. W pierwszej części odnosi się Rolle do konkretnych problemów duchowych, aby w drugiej wyjaśnić i pogłębić doktrynę o wspomnianych stanach mistycznych. Tego rodzaju dzieła stawiają go w gronie pierwszych, którzy próbowali wyjaśnić

<sup>28</sup> Por. G. MURSELL, *English Spirituality. From Earliest Times to 1700*, London 2001, s. 204.

<sup>29</sup> Por. E. COLLEDGE, *Rolle De Hampole, Richard*, [w:] *New Catholic Encyclopedia*, Washington 2003, t. 12, s. 295n.

<sup>30</sup> Zob. W. RIEHLE, *The Middle English Mystics*, London 1981, s. 34.

moralne zawilości i duchową głębię abstrakcyjnej teologii łacińskiej w języku angielskim, związanym z rolnictwem i handlem, i stały się inspiracją dla całej literatury duchowej następnych wieków w Anglii<sup>31</sup>.

#### 4. Walter Hilton (1343–1396)

Data i miejsce właściwych urodzin tego religijnego autora nie zostały nigdzie potwierdzone, ale można je wyprowadzić z analizy jego akademickiej kariery. Także nieznanym jest czas i miejsce jego święceń, choć przypuszcza się, iż studiował na Uniwersytecie w Cambridge, jeśli się założy, iż chodzi o tego samego Waltera Hiltona, magistra prawa cywilnego i kapłana diecezji Lincoln, wzmiankowanego w 1371 r. jako kanonika w Abergwili, niedaleko Carmarthen, z uposażeniem niewypływającym z obowiązków duszpasterskich; czy o Waltera Hiltona, także prawnika, członka konsystorza sądu w Ely wzmiankowanego w 1375 r. Ponadto Hilton jest opisany w dwóch piętnastowiecznych manuskryptach jako doktorant bez ukończenia studiów wyższych. Patrząc więc na przebieg jego kariery, można przypuszczać, iż został prawnikiem ok. 1376 r. i był gotowy kontynuować studia doktoranckie ok. 1381–1382. Znalaziono także powiązania między Hiltonem a klerem na północy kraju, zatrudnionym przez biskupa Thomasa Arundel z Ely w latach 1374–1388, który mieszkał w kolegium w Peterhouse mającym silnie prawniczy charakter. Wspomniany biskup był bardzo aktywny w zwalczaniu herezji lollardów i po jego przeniesieniu w 1388 r. do York Hilton był z pewnością bardzo mu pomocny we wprowadzeniu reguł i porządku wobec entuzjastycznej pobożności, jaka pojawiła się pod wpływem pism Richarda Rolle'a, w efekcie kościelnego konfliktu ze skrajnie indywidualistycznymi lollardami<sup>32</sup>. Z listów pozostawionych przez Hiltona wynika, iż odrzucił on bardzo obiecującą karierę i spędził trochę czasu w odosobnieniu. Prawdopodobnie była to jego próba rozpoczęcia życia pustelniczego, ale ten eksperyment pokazał mu, iż jest bardziej pasterzem i człowiekiem wspólnoty niż samotnikiem. Zdecydował się więc wstąpić do opactwa kanoników augustiańskich w Thurgarton w Nottinghamshire ok. roku 1386 i tam pozostał do śmierci, która nastąpiła 24 marca 1396 r. W roku 1388 opat Thurgarton został zatwierdzony jako osoba przesłuchująca heretyków, ale to jednak nie wpłynęło znacznie na Hiltona, którego pisma poważnie krytykowały herezje i zbyt entuzjastyczną pobożność. Jego więc sława jako duchowego pisarza leży bardziej w ortodoksyjnej ascetyce i mistycznej teologii, ukazanej z ogromną precyzją pośród ówczesnego zamieszania, niż w powiązaniu z procesami inkwizycyjnymi<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Por. J. HUGHES, dz. cyt., s. 620n.

<sup>32</sup> Zob. W. HILTON, *The Scale of Perfection*, tłum. J. CLARK, R. DORWARD, New York 1991, s. 4.

<sup>33</sup> Por. J.P.H. CLARK, *Hilton Walter*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, Oxford 2004, t. 27, s. 250.

Najznakomitszym dziełem Waltera Hiltona jest *The Scale of Perfection*. Pierwszy z dwóch tomów tego dzieła jest datowany na wczesne lata pobytu autora w opactwie Thurgarton i zaadresowany prawdopodobnie do anachoretów, mówi o odnowie obrazu Bożego w człowieku jako przygotowaniu do kontemplacji, z praktycznymi radami odnośnie do medytacji i modlitwy, kładąc nacisk na pokorę i miłość bliźniego oraz zwalczanie poważnych grzechów. Drugi tom, którego pisanie zakończyło się tuż przed jego śmiercią, jest zaadresowany do szerszego grona odbiorców i pokazuje wizję kontemplacji jako nieodłączny aspekt pełnego chrzcielnego życia, do którego każdy chrześcijanin jest powołany. Zmierzanie w stronę pełni życia kontemplacyjnego pojmuje jako „ośniewającą ciemność” narastającą na drodze krzyża i w ten sposób widać tu jego oczywiste powiązania z nieznanym autorem *Obłoku niewiedzy*, którym mógł być mnich z Beauvale. Hilton jednak unika i niejako wystrzega się elementów negatywnej i apofatycznej teologii, która znajduje swój jasny wyraz we wspomnianym dziele<sup>34</sup>. W swej istocie dzieło Hiltona jest wprowadzeniem do życia kontemplacyjnego, jakie dzieli na trzy okresy. Pierwszy wiąże się ze zdobyciem wiedzy o Bogu i poznaniem Go na ludzki sposób, szczególnie przez studiowanie Biblii. Drugi okres podzielony jest na dwie części. Wpierw postępujący ma zobaczyć i zasmakować w Bogu, co wiąże się z pewnego rodzaju doświadczeniem mistycznym, nie kontrolowanym lub wymuszonym przez niego, ale jedynie otrzymanym jako łaska, aby potem móc dzięki czystemu sumieniu wychwalać i śpiewać Bogu. Trzeci okres przypada na końcówkę życia, a ponieważ wiąże się z całkowitą znajomością i zupełnym umiłowaniem Stwórcy, może występować tylko wtedy, kiedy cała grzeszność ludzkiej natury zostanie zastąpiona przez pełne upodobnienie do obrazu Bożego, co z kolei znajduje swe ostateczne dopełnienie w niebie<sup>35</sup>. Duchowy postępek na tego rodzaju drodze doskonałości został zaś opisany w dziele blisko powiązanim z pierwszym tomem *The Scale of Perfection*, pod tytułem *Mixed Life*, adresowanym do pobożnej osoby świeckiej i przedstawiającym pewnego rodzaju regułę życia odpowiednią dla człowieka żyjącego w świecie<sup>36</sup>. Traktat *The Scale of Perfection* został przetłumaczony z angielskiego na łacinę prawdopodobnie ok. roku 1400 przez karmelitę Thomasa Fyslake. Oba dzieła zostały pierwszy raz wydrukowane przez Wynkyn de Worde w Londynie w 1494 r. z wieloma dodrukami aż do reformacji. Ponowne ożywienie zainteresowania Hiltonem przyszło wraz z odnowieniem się Kościoła katolickiego w Anglii w XIX stuleciu<sup>37</sup>.

Hilton napisał ponadto w języku łacińskim do różnych osób wiele listów, które zawierały tematy podobne do spisanych już w *The Scale of Perfection*, ale w znacznie szerszym spojrzeniu. Stworzył ponadto dzieło *Conclusiones de*

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 250.

<sup>35</sup> Zob. W. HILTON, *The Scale of Perfection*, red. H. BACKHOUSE, London 1992, s. 8n.

<sup>36</sup> Por. J. WALSH, *Pre-Reformation English Spirituality*, London 1966, s. 170.

<sup>37</sup> Por. J.P.H. CLARK, dz. cyt., s. 250.

*ymaginibus*, w którym broni czci oddawanej obrazom, i *Of Angels' Song*, będące odpowiedzią na entuzjazm naśladowców Richarda Rolle'a i jego fenomenu duchowego. O ile w łacińskich listach można zauważyć pewien wątek osobisty, o tyle jego dzieła w języku angielskim są autorytatywnym wyjaśnieniem doktryny i jedynie częściowo odkrywają jego osobowość. Odzwierciedlają naturalnie jego jasny umysł i zainteresowanie teologią moralną oraz niezwykle szerokie ujęcie teologii duchowości w świetle augustiańskiej tradycji, w nawiązaniu do Grzegorza Wielkiego z wplecionymi elementami z duchowości cysterskiej<sup>38</sup>. Ogólnie można powiedzieć, iż tak jak z jednej strony unika on jakichkolwiek niepewnych innowacji, tak z drugiej wciąż można zauważyć świeże i nietuzinkowe zastosowanie zastanych zasad. Hilton jawi się więc jako zasadniczy i solidny w swym wykładzie, a jednocześnie pełen współczucia duszpasterz podchodzący z wielkim umiarkowaniem do wszelkiego rodzaju praktyk ascetycznych. Jego otwartość na ludzi w różnych stanach życia wykracza ponad ówczesne surowe monastyczne nastawienie do duchowości<sup>39</sup>.

## 5. Autor *Obłoku niewiedzy*

Współczesnym dla Waltera Hiltona był nieznanymi bliżej autor *Obłoku niewiedzy*, który tak jak on pochodził prawdopodobnie z północnych rejonów Midlands. Nic konkretnego nie wiadomo o tym anonimowym autorze, ale z samego dzieła można wywnioskować, iż prawdopodobnie był kapłanem bardzo dobrze wyedukowanym teologicznie i mistrzem życia kontemplacyjnego. Podczas czytania jego dzieła widać od razu, iż ma się do czynienia z duchowym kierownikiem odnoszącym się do osób powierzonych jego pieczy. Pierwotnie przez wieki utożsamiano go z Walterem Hiltonem, potem zaś z reprezentantem zakonu dominikańskiego, aż w końcu ostatnia najsilniejsza tendencja mówi o jednym z kartuzów<sup>40</sup>. Nie można też nic powiedzieć o datach ramowych jego życia, choć prawdopodobnie był współczesny Hiltonowi. Jego pisma, skomponowane w osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych latach XIV w., były dedykowane żyjącym w odosobnieniu i skoncentrowane na opisie zaawansowanych stanów życia mistycznego, co wyjaśnia, dlaczego nie były zbyt popularne w późnośredniowiecznej Anglii, tak jak pisma Rolle'a czy Hiltona, i w efekcie zostały wydrukowane dopiero w 1871 r. Ta sytuacja współcześnie uległa kompletnemu odwróceniu, kiedy w ostatnim wieku dokonano przynajmniej dziewięciu nowych angielskich tłumaczeń i *Obłok niewiedzy*, zachowany aż w 17 manuskryptach, stał się bestsellerem księgarń.

Oprócz wspomnianego dzieła drugim głównym pismem tego autora jest *The Book of Prive Counseling*, będący późniejszym traktatem, ponieważ wyjaśnia i po-

<sup>38</sup> Por. N. WATSON, dz. cyt., s. 555.

<sup>39</sup> Por. J.P.H. CLARK, dz. cyt., s. 251

<sup>40</sup> Zob. *The Cloud of Unknowing*, red. J. WALSH, New York 1981, s. 2.

głębia niektóre tematy opisane już wcześniej. Autor *Obłoku* napisał jeszcze kilka pomniejszych dzieł i jak Hilton dokonywał innych tłumaczeń<sup>41</sup>, co pokazuje, iż oprócz płynnego używania retorycznych figur, metafor, analogii, obrazów, określonych kompozycji i struktur, paradoksu, emfazy czy rytmu był on wyszkolonym erudytą, który miał na pewno przygotowanie literackie w używaniu tego rodzaju narzędzi językowych. Poza literackim czytaniem widać też szeroką znajomość kontynentalnej literatury mistycznej, choć jak sam stwierdza, w swym dziele celowo unika cytowania innych autorów, by nie popisywać się inteligencją czy erudycją, jakiej czytelnik zupełnie nie potrzebuje i co nie jest celem traktatu. Między wierszami jednak przebrzmiewa szeroko znana i używana zachodnia tradycja mistyczna z największymi łacińskimi dziełami takich autorów, jak Augustyn, Grzegorz Wielki, tradycja cysterska czy wiktoriańska, nie wspominając o bardzo dobrej znajomości Pseudo-Dionizego z jego afektywno-negatywnym mistycyzmem w wydaniu Thomasa Gallusa (†1246) i kartuza Hugh of Balma (†1340)<sup>42</sup>. Nietypowo też używana jest Biblia, ponieważ autor *Obłoku* nie napisał żadnego komentarza do Pisma Świętego i w ten sposób jest niejako mniej biblijny niż jego poprzednicy, jak Rolle czy Hilton. Wygląda to jednak na pozorny zabieg w myśl wspomnianego unikania cytatów z racji tego, iż używa on szeroko znanych obrazów i postaci biblijnych, jak osoby Marty i Marii, czy szeroko komentowanej w średniowieczu Księgi Wyjścia. W odróżnieniu od *Privy Counseling* opartej na łacińskich cytatach z Biblii *Obłok niewiedzy* takich zdań nie zawiera, wystrzegając się w ten sposób typowej dla średniowiecza homiletyki biblijnej<sup>43</sup>.

Wracając do *Obłoku niewiedzy*, trzeba nadmienić, iż jest to traktat duchowy napisany dla młodego człowieka zaczynającego życie kontemplacyjne w monastycznym środowisku<sup>44</sup>. Swoją nazwę bierze od fragmentu rozdziału trzeciego, gdzie autor pisze o pewnego rodzaju *obłoku niewiedzy*, jaki zawsze jest obecny pomiędzy wierzącym i Bogiem, i chociaż nie może zostać zupełnie usunięty, to jednak nie przeszkadza w osiągnięciu pełnego zjednoczenia z Nim już w tym życiu doczesnym. Droga więc do Boga musi być drogą przez ciemność i niewiedzę oraz wewnętrzne cierpienie. To doświadczenie „ciemnej nocy” jest kluczowe dla traktatu, choć opisane trochę inaczej niż u późniejszych mistyków hiszpańskich<sup>45</sup>. Wszystkie ćwiczenia i praktyki duchowe, jak medyta-

<sup>41</sup> Por. B. MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, s. 396n; Zob. *The Pursuit of Wisdom and Other Works by the Author of the Cloud of Unknowing*, red. J. WALSH, New York 1988.

<sup>42</sup> Zob. P. ROREM, *The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius*, [w:] *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, red. B. MCGINN, J. MEYENDORFF, London 1986, s. 148.

<sup>43</sup> Por. B. MCGINN, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, s. 400–401.

<sup>44</sup> Zob. Ch. WHITEHEAD, *The Late Fourteenth-Century English Mystics*, [w:] *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. LAMM, London 2013, s. 364.

<sup>45</sup> Zob. *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counselling*, red. W. JOHNSTON, London 1997, s. 33.



cja, czytanie duchowe, wewnętrzna refleksja, nie są w stanie przeniknąć przez „obłok niewiedzy” i mają z tej racji rolę jedynie przygotowawczą (r. 35). Życie zaś człowieka składa się z dwóch stanów: niższego aktywnego życia polegającego głównie na czynieniu dobra i wyższego związanego z medytacją. Jednak zarówno dzieła miłosierdzia, jak i nawet głęboka modlitwa osobista są jedynie aktem wstępnym do „wejścia w obłok niewiedzy” (r. 8, 21). Prawdziwy zaś i realny rozwój zaczyna się dopiero od kontemplacji i obiera podwójny kierunek: wpierw wierzący musi zostać niejako otoczony „obłokiem zapomnienia”, jakie dotyczy całego stworzenia i wszystkiego, co jest związane z doczesnością (r. 5), aby potem dopiero móc przesyć *obłok niewiedzy* „ostrą strzałą stęsknionej miłości” (r. 6). W ten sposób opisana miłość, jako *ostra strzala tęsknoty i ślepy odruch* (r. 12), staje w pewnego rodzaju opozycji do myślenia, medytacji i wiedzy, co jest bardzo charakterystyczne dla całego dzieła i wielokrotnie przypomniane do tego stopnia, iż ma zastąpić niemal wszelką dyskursywność w wierzącym (r. 39–40). Zjednoczenie zaś, do którego prowadzi, jest jedynie owocem łaski i działania Boga w człowieku, a nie jego własnych wysiłków (rozdz. 26, 34). Wyraźnie widać, iż zarówno autor *Obłoku*, jak i wszyscy czternastowieczni mistycy angielscy mają bardzo tomistyczne zrozumienie natury łaski i jej działania. Choć fakt, iż *Obłok* stara się wyjaśnić tajemnicę zjednoczenia z Bogiem w formie paradoksów i języka apofatycznego, wydaje się wyjątkowy dla tego grona mistyków (np. rozdz. 68–69). Ponadto w rozdziale 71 można znaleźć wyraźne rozdzielenie między dwoma różnymi rodzajami zjednoczenia w tym życiu, jakie może zostać doświadczone przez wierzących. Pierwsze jest sporadycznym uniesieniem występującym raczej rzadko i tylko za działaniem szczególnej łaski Bożej, a drugie polega na ciągłym stanie zawładnięcia przez Boga dostępnym tylko tym, którzy trwają w pełnej i nieprzerwanej kontemplacji<sup>46</sup>.

Drugie główne dzieło *The Book of Privy Counselling* analizuje tzw. *czysty zamiar* (ang. *naked intent*), jaki prowadzi do Boga, i naturę zjednoczenia z Nim możliwą do osiągnięcia w tym życiu. Nie ma innego i lepszego określenia Boga jak „czysta egzystencja” i On sam jest „istnieniem duszy”. Językowo widać tu pewne podobieństwo do spekulatywnych mistyków niemieckich tego samego okresu, ale w odróżnieniu od nich autor nigdy nie pozwala tego rodzaju abstrakcji na zbyt dużą dominację<sup>47</sup>. Dzieło to poszerza tematykę *Obłoku* i uzupełnia ją o dość szczegółową refleksję nad *obłokiem zapomnienia*, określając go wręcz mianem „nieświadomości własnego istnienia”, aby postawić w centrum obecność Boga: działanie Jego miłości zmierzające do zapomnienia o sobie. Ciekawym wątkiem tego dzieła jest też wzmianka o roli medytacji pasji Chrystusa będącej niezwykle popularnym ćwiczeniem duchowym w duchowości późnośredniowiecznej. Według autora prowadzi ona jedynie do cieszenia się zwykłą łaską

<sup>46</sup> Por. B. MCGINN, *The English Mystics*, [w:] *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, red. J. RAITT, New York 1999, s. 199n.

<sup>47</sup> Zob. *English Mystics of the Middle Ages*, red. B. WINDEATT, Cambridge 1994, s. 3.



wspólną wszystkim, a nie daje wejścia w kontemplację. Tego rodzaju nauka musi być dobrze zrozumiana w kontekście całego dzieła, kiedy to autor wyjaśnia, iż są dwa rodzaje miłości: podstawowa „zmysłowa miłość” człowieczeństwa Chrystusa i wyższa „duchowa miłość Boskości” objawiona w Nim. Medytacja więc rozwijałaby jedynie to podstawowe umiłowanie Boga, będące jednak niewystarczającym do przebicia się przez *obłok niewiedzy* dzięki *czystemu zamiarowi*, na którego obecność i rozwój tak mocno naciskał nieznan autor<sup>48</sup>.

## 6. Julianna z Norwich (1342–1416)

Znana jako rekluzka czy anachoretka była mistyczką żyjącą w celi przy kościele parafialnym św. Juliana w Conisford niedaleko Norwich i od tego miejsca bierze swoje imię, co było dość popularnym zabiegiem w tamtym czasie, nie można jednak wykluczyć, iż takie było jej prawdziwe imię z chrztu. Nie ma innych informacji potwierdzających jej tożsamość lub korzenie, choć częściowo występujący północny dialekt manuskryptów wraz z bardzo emocjonalnymi odniesieniami do św. Jana z Beverley mógłby sugerować jej pochodzenie z Yorkshire. Jednak zawsze należy pamiętać, iż dokonując tego rodzaju spostrzeżenia, musimy brać pod uwagę fakt, że pozostawione pisma mogły mieć naleciałości pisarza, który pomagał je skomponować. Mistyczka jest najbardziej znana właśnie ze swych pism, które na przełomie wieków otrzymywały różne tytuły, a dziś są znane jako *Revelations of Divine Love*, czyli *Objawienia Bożej Miłości*, skomponowane w dwóch wersjach: krótszej i dłuższej. Traktaty te zawierają jej gruntowną refleksję nad serią szesnastu intelektualnych objawień i fizycznych wizji ukrzyżowanego Chrystusa, jakie otrzymała 8 lub 13 maja 1373 r. (dzień różnie podawany w manuskryptach), umierając z powodu choroby, kiedy, jak sama pisze, miała trzydzieści i pół roku<sup>49</sup>. Taka informacja ujawnia jej datę narodzin, którą można określić w przybliżeniu na późny rok 1342. Jest to w zasadzie jedyna osobista informacja napisana przez nią i do dziś trwa debata, czy w momencie otrzymania objawień była już anachoretką, czy może mniszką w pobliskim benedyktyńskim klasztorze w Carrow, którego beneficjentem był kościół św. Juliana w Norwich, czy może nawet osobą świecką. Okoliczności jej choroby, jaką prawie przypłaciła życiem, opisywane w krótkiej wersji objawień sugerują, iż raczej w tamtym czasie mieszkała we własnym domu. W takiej więc sytuacji była albo niezamężną kobietą, albo wdową, która mogła stracić męża, i może nawet wszystkie dzieci, podczas epidemii w tym rejonie w latach 1362 lub 1369<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Por. B. MCGINN, *The English Mystics*, s. 201n.

<sup>49</sup> Zob. A. BANCROFT, *The Luminous Vision. Six Medieval Mystics and their Teaching*, London 1982, s. 46.

<sup>50</sup> Por. G. JANTZEN, *Julian of Norwich*, London 2011, s. 11.

Poszukiwanie odpowiedzi na tak proste pytanie pomaga wyjaśnić korzenie jej nauki, będącej pewnego rodzaju charakterystyczną i wyróżniającą się mieszanką ortodoksji i zadziwiającej po dziś dzień jej osobistej oryginalności. Dla przykładu można tu podać słynną ideę Chrystusa jako Matki wierzących, która zapewne bardziej naturalnie wypływałaby z jej osobistego doświadczenia macierzyństwa niż z lektury autorów łacińskich, takich choćby jak Anzelm z Canterbury, który także wcześniej podejmował ten temat<sup>51</sup>. Innym przykładem jest parabola „Pan i sługa”, w której proponuje ona nową interpretację upadku pierwszych rodziców, mówiąc, iż Adam zgrzeszył bardziej przez nadgorliwość niż nieposłuszeństwo, i dlatego też, jak mówi Chrystus do Julianny w słynnej konkluzji, „wszystko będzie dobrze” (w staroangielskim: *alle maner of thyng shalle be wele*), ponieważ to zależy od działania Trójcy, która zwycięsko ukończy zbawienie wszystkich i wszystkiego dopiero na końcu czasów. Nawet jej wizje Chrystusa ukrzyżowanego opisywane w bardziej tradycyjny sposób mają niespotykaną emfazę na wyniszczeniu Jego ciała z wyjątkowym naciskiem na „czystą radość i samowyrzeczenie Zbawcy”, który w takim właśnie nastawieniu wydał się na śmierć na krzyżu<sup>52</sup>.

Ponieważ pisma Julianny mają wysoką jakość literacką, zaczęto w pewnym momencie wątpić w jej osobiste wyznanie, że była tylko „prostym stworzeniem” (*Book of Showings*, 285), uważając to stwierdzenie za czystą retoryczną figurę. W ten sposób wywiązała się dyskusja nad jej wykształceniem, ujawniającym się w wyjątkowym czytaniu, co wskazywałoby na bycie zakonnicy. Z powodu tego, iż nie ma potwierdzonych źródeł o jakości edukacji u zakonnicy późnego średniowiecza w Anglii i nie można znaleźć nikogo o takim imieniu w klasztorze benedyktynek w Carrow, oraz wnioskując z faktu niejako zniknięcia jej pism po śmierci, trudno podtrzymać stwierdzenie, iż za jej mistycyzmem stał jakiś konkretny zakon. Nie było więc żadnej wspólnoty, która mogłaby zachować i opublikować jej teksty, co wskazywałoby na jej oczywisty pustelniczy tryb życia<sup>53</sup>. W różnych źródłach można ponadto znaleźć kilka wzmianek o jej osobie. Pierwsza została uczyniona przed 1394 r. i wspomina o „Julian anakorite”, przez co przypuszcza się, iż już wtedy żyła ona w odosobnieniu i spisała swe dzieła w dwóch wersjach. Krótszy tekst wydaje się być napisany zaraz po tym wydarzeniu, choć mógłby być skompletowany w jakimkolwiek czasie przed napisaniem dłuższej wersji. Ponieważ zaś wspomina ona w wersji dłuższej, iż około „dwudziestu lat mija od faktu, kiedy zrozumiała to, co zostało jej pokazane”, można więc wywnioskować, że została ona spisana około roku

<sup>51</sup> Zob. *Julian of Norwich's Showings*, tłum. E. COLLEDGE, J. WALSH, New York 1978, s. 8.

<sup>52</sup> Por. P. MOLINARI, *Julian of Norwich. The Teaching of a 14<sup>th</sup> Century English Mystic*, London 1958, s. 7n.

<sup>53</sup> Por. S. BECKWITH, *Julian of Norwich*, [w:] *The Oxford Encyclopedia of British Literature*, red. D.S. KASTAN, t. 3, Oxford 2006, s. 172.

1393<sup>54</sup>. Są jeszcze inne wzmianki o Juliannie, mówiące trochę o powszechnie panującej opinii o niej, poczynione w 1413 r. przez redaktora wersji krótszej, który nazywał ją „pobożną kobietą”. Tego samego roku została ona odwiedzona przez wizjonerkę Margery Kempe, która opisuje ją jako eksperta od wszelkiego rodzaju konsultacji duchowych. W końcu komentator dzieła Kempe około roku 1500 na marginesie przy wzmiankach o Juliannie z Norwich dodaje adnotacje „Dame Ielyan”, co pokazuje, iż jej wyróżniająca się reputacja była jednak ciągle żywa i pełna szacunku wiele lat po jej śmierci, jaka nastąpiła prawdopodobnie w 1416 r.<sup>55</sup> Choć Julianna z Norwich podejmuje tematy teologiczne na miarę swych czasów, jej przesłanie z racji otrzymanych wizji jest w całości bardzo osobiste i oparte na jej nieustannym wysiłku, aby coraz lepiej zrozumieć to, co zostało jej ofiarowane. Cała jej teologia nawiązuje bezpośrednio do pism św. Pawła i koncentruje się wokół takich tematów, jak grzech, łaska i zbawienie. Wyczuwa się w niej wyraźną walkę wskazującą na pewien ukryty konflikt między znaczeniem objawień, których głównym przesłaniem jest powszechna miłość Boga objawiona jej w postaci ukrzyżowanego Chrystusa, a zwykłym nauczaniem Kościoła odnośnie do grzechu, Bożego gniewu i potępienia<sup>56</sup>. Ciągłe na nowo rozważała ona słowa zapisane w wersji krótszej w rozdziale 14, a w dłuższej w 31, w których Chrystus powtarza, iż „może uczynić i uczyni wszystkie rzeczy dobrze i zobaczy ona, iż każdy rodzaj rzeczy będzie dobry”. Rozwiązanie tego napięcia i dylematu znajduje się we wspomnianej przypowieści o „Panu i słudze”, gdzie sługą wysłanym przez Boga jest sam Chrystus, i jak Adam poddał się grzechowi, tak Chrystus poddał się ludzkiej naturze, dzięki czemu zostanie ona przywrócona Bogu. W ten sposób paradoks między Boską dobrocią a ludzką grzesznością znajduje swoje nowe wyjaśnienie. Należy pamiętać, czytając pisma Julianny, iż nie wdaje się ona w żadne teoretyczne rozważania na gruncie teologicznym, jak Hilton czy autor *Obłoku niewiedzy*, ale pragnie zostawić jasne przesłanie czysto mistyczne, iż tajemnica miłości przewyższa i przekracza wszelkie antynomie ludzkiego rozumu<sup>57</sup>. Choć więc Julianna nieraz była podejrzewana o pewnego rodzaju uniwersalizm i naiwną nadzieję na zbawienie wszystkich, przy jednoczesnym pomniejszaniu znaczenia i powagi grzechu, to jednak krytyczna analiza jej pism nie pozwala na tak pobieżne i uogólniające wnioski, ze szkodą dla głębi jej mistyki i prawdziwie chrześcijańskiego optymizmu. Centrum zaś jej teologii stanowi potrójny wymiar miłości: niestworzonej, stworzonej i ofiarowanej. Pierwszą z nich jest Bóg

<sup>54</sup> Zob. E.A. JONES, *Anchoritic Aspects of Julian of Norwich*, [w:] *A Companion to Julian of Norwich*, red. L.H. McAVOY, Cambridge 2015, s. 176.

<sup>55</sup> Por. S. BECKWITH, dz. cyt., s. 818n.

<sup>56</sup> Zob. M.A. PALLISER, *Christ, Our Mother of Mercy. Divine Mercy and Compassion in the Theology of the Shewing of Julian of Norwich*, Berlin–New York 1992, s. 240.

<sup>57</sup> Zob. D. BAKER, *The Image of God: Contrasting Configurations in Julian of Norwich's Showings and Walter Hilton's Scale of Perfection*, [w:] *Julian of Norwich. A Book of Essays*, red. S.J. McENTIRE, New York–London 1998, s. 35–60.

sam w sobie, jako jedyne źródło i cel miłości. Stworzoną miłością jest dusza ludzka w Bogu i tajemnica jedności z Nim oraz uczestnictwa w Jego Boskiej naturze. Ofiarowana zaś miłość to życie cnotami, dzięki któremu chrześcijanie niejako zwracają miłość za miłość im ofiarowaną. Widać tu wyraźny wątek apostołski u Julianny jako anachoretki, co świadczy, iż nie zawęży ona, jak Hilton, swego przesłania jedynie do początkujących adeptów życia kontemplacyjnego, ale kieruje je do wszystkich wierzących<sup>58</sup>.

## 7. Zakończenie

Podsumowując, należy zaznaczyć, iż charakterystyczna dla późnego średniowiecza grupa mistyków afektywnych, żyjąca i pisząca w Anglii, stawia w centrum refleksję nad osobistą relacją z Bogiem, ale każdy z nich czyni to w niepowtarzalny sposób. Richard Rolle spędził swe życie jako osiadły lub wędrowny pustelnik i w czasach tak naznaczonych przez wojny i epidemie opisuje z dużą intensywnością swoje indywidualne doświadczenie mistyczne, rozwijając jednocześnie duchowość pełną pasji, charyzmatycznego entuzjazmu, przepojoną mistycyzmem i przede wszystkim opartą na życiu samotnym. Anonimowy autor *Obłoku niewiedzy* opiera się głównie na apofatycznej tradycji związanej z syryjskim autorem Pseudo-Dionizym żyjącym w V w. i przykłada wielką wagę do piękna i tajemnicy Boga, pogłębiając ją w nowym kierunku przez podkreślenie, iż to miłość i pragnienie, a nie wiedza, są pierwszorzędnymi środkami w poszukiwaniu jedności ze Stwórcą. Podobnie ewidentny wpływ afektywności św. Augustyna kształtuje życie i teologię Waltera Hiltona, który staje się nieporównanym przewodnikiem na drodze duchowej i wraz z *Obłokiem niewiedzy* wprowadza tak potrzebną równowagę i usystematyzowanie oraz cnotę umiarkowania do pobożności tego trudnego wieku, który zaczął się od niepohamowanego entuzjazmu Rolle'a, a skończył na unikatowych objawieniach jednej z największych mistyczek angielskich Julianny z Norwich. Widać więc, jak w tak krótkim okresie i w tak trudnym wieku ziemia brytyjska była w stanie wydać niezwykle charyzmatycznego pustelnika, najsłynniejszego mistyka teologii negatywnej, pierwszorzędnego przewodnika duchowego i niedoścignioną anachoretkę o wizjach, które zmieniły bieg duchowości angielskiej i oddziałującej nieprzerwanie po dziś dzień, stając się inspiracją dla nowych pokoleń.

**Słowa kluczowe:** późnośredniowieczna angielska duchowość, mistyka afektywna, mistyka angielska, złoty wiek mistyki angielskiej, Richard Rolle, *Obłok niewiedzy*, Walter Hilton, Julianna z Norwich

<sup>58</sup> Por. B. MCGINN, *The English Mystics*, s. 204n.

## Golden Age of English Mysticism

### Summary

The aim of the article is to present the general view of mystical experience which emerges from the group of four spiritual writers related to The Golden Age of English Mysticism. All of them lived during the 14<sup>th</sup> century representing affective mysticism and negative theology. The most significant representatives of the period in English spirituality are Richard Rolle, the anonymous author of *The Cloud of Unknowing*, Walter Hilton and Julian of Norwich. The English eccentricity and utterly unique individuality mark all four mystics so much that the spiritual writers of the century never formed a national school. Nevertheless, they shared common values, approaches and the typical late medieval desire to express traditional Latin spirituality in the vernacular. Until today they are the greatest English prose writers of their age and their works remain unsurpassed masterpieces among all spiritual treatises written in the English language.

**Keywords:** late medieval English spirituality, affective mysticism, English mysticism, Golden Age of English mysticism, Richard Rolle, *The Cloud of Unknowing*, Walter Hilton, Julian of Norwich

### Bibliografia

#### Literatura źródłowa

- HILTON W., *The Scale of Perfection*, red. H. BACKHOUSE, London 1992.  
 HILTON W., *The Scale of Perfection*, tłum. J. CLARK, R. DORWARD, New York 1991.  
*Julian of Norwich's Showings*, tłum. E. COLLEDGE, J. WALSH, New York 1978.  
 ROLLE R., *The English Writing*, tłum. R.S. ALLEN, New York 1988.  
*The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, red. W. JOHNSTON, London 1997.  
*The Cloud of Unknowing*, red. J. WALSH, New York 1981.  
*The Pursuit of Wisdom and other works by the author of the Cloud of Unknowing*, red. J. WALSH, New York 1988.

#### Literatura pomocnicza

- A Companion to Julian of Norwich*, red. L.H. McAVOY, Cambridge 2015.  
 BAKER D., *The Image of God: Contrasting Configurations in Julian of Norwich's Showings and Walter Hilton's Scale of Perfection*, [w:] *Julian of Norwich. A Book of Essays*, red. S.J. McENTIRE, New York–London 1998, s. 35–60.  
 BANCROFT A., *The Luminous Vision. Six Medieval Mystics and Their Teaching*, London 1982.  
 BECKWITH S., *Julian of Norwich*, [w:] *The Oxford Encyclopedia of British Literature*, red. D.S. KASTAN, Oxford 2006, t. 3, s. 172–175.

- BHATTACHARJI S., *Julian of Norwich*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, t. 30, Oxford 2004, s. 818–819.
- BULLETT G., *The English Mystics*, M. JOSEPH, London 1950.
- CANTOR N., *In the Wake of the Plague. The Black Death and the World it Made*, London 2002.
- Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, red. J. RAITT, New York 1999.
- Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, red. B. MCGINN, J. MEYENDORFF, London 1986.
- CLARK J.P.H., *Hilton Walter*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, Oxford 2004, t. 27, s. 250–251.
- COLEMAN T.W., *English Mystics of the Fourteenth Century*, London 1971.
- COLLEDGE E., *Rolle De Hampole, Richard*, [w:] *New Catholic Encyclopedia*, Washington 2003, t. 12, s. 295–296.
- DEANESLY M., *A History of The Medieval Church 590–1500*, Cambridge 1990.
- Dictionary of the Middle Ages*, red. J.R. STRAYER, New York 1904–1989.
- HARPER-BELL Ch., *The Pre-Reformation Church in England 1400–1530*, London–New York 1996.
- HUDSON A., *Wyclif John*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, red. J.R. STRAYER, t. 12, New York 1989, s. 706–711.
- HUGHES J., *Rolle Richard*, [w:] *Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, Oxford 2004, t. 47, s. 619–620.
- JANTZEN G., *Julian of Norwich*, London 2011.
- JONES E.A., *Anchoritic Aspects of Julian of Norwich*, [w:] *A Companion to Julian of Norwich*, red. L.H. McAVOY, Cambridge 2015, s. 175–187.
- Julian of Norwich. A Book of Essays*, red. S.J. McENTIRE, New York–London 1998.
- KNOWLES D., *The English Mystical Tradition*, London 1964.
- KNOWLES D., *The Religious Orders in England*, t. 2: *The End of the Middle Ages*, Cambridge 1955.
- LAGORIO V., *Mysticism, Christian: English*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, red. J.R. STRAYER, New York 1987, t. 9, s. 18–31.
- LECLERQ J., VANDENBROUCKE F., BOYER L., *The Spirituality of The Middle Ages*, London 1968.
- LEFF G., *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1350–1450*, Manchester 1967.
- MCGINN B., *The English Mystics*, [w:] *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, red. J. RAITT, New York 1999, s. 194–207.
- MCGINN B., *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*, [w:] *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, red. B. MCGINN, t. 5, New York 2012.
- MOLINARI P., *Julian of Norwich. The Teaching of a 14<sup>th</sup> Century English Mystic*, London 1958.
- MOORMAN J., *A History of the Church in England*, Harisburg 1980.
- MURSELL G., *English Spirituality. From Earliest Times to 1700*, London 2001.



- New Catholic Encyclopedia*, Washington 2003.
- Oxford Dictionary of National Biography*, red. H.C.G. MATTHEW, B. HARRISON, Oxford 2004.
- PALLISER M.A., *Christ, Our Mother of Mercy. Divine Mercy and Compassion in the Theology of the Shewing of Julian of Norwich*, Berlin–New York 1992.
- RALPH H., *The English Manuscripts of Richard Rolle. A Descriptive Catalogue*, Exeter 2010.
- RIEHLE W., *The Middle English Mystics*, London 1981.
- ROREM P., *The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius*, [w:] *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, red. B. MCGINN, J. MEYENDORFF, London 1986, s. 132–151.
- The Cambridge History of Medieval English Literature*, red. D. WALLACE, Cambridge 1999.
- The Oxford Encyclopedia of British Literature*, red. D.S. KASTAN, Oxford 2006.
- The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, red. B. MCGINN, t. 5, New York 2012.
- The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. LAMM, London 2013.
- THORNTON M., *English Spirituality*, London 1963.
- WALSH J., *Pre-Reformation English Spirituality*, London 1966.
- WATSON N., *The Middle English Mystics*, [w:] *The Cambridge History of Medieval English Literature*, red. D. WALLACE, Cambridge 1999, s. 539–565.
- WHITEHEAD Ch., *The Late Fourteenth-Century English Mystics*, [w:] *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. LAMM, London 2013, s. 357–372.
- WINDEATT B., *English Mystics of the Middle Ages*, Cambridge 1994.



# HISTORIA KOŚCIOŁA I PRAWO KANONICZNE

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

24 (2016) nr 2

Ks. JERZY ADAMCZYK

## KSIĘGI PARAFIALNE W ŚWIETLE OBOWIĄZUJĄCYCH PRZEPISÓW

### Wstęp

We współczesnych społecznościach (świeckich i religijnych) coraz większe znaczenie ma administracja, jako faktor inspirujący, organizujący i bezpośrednio kierujący różnymi przejawami relacji międzyludzkich. Jednocześnie rozwija się prawo administracyjne, jako odrębny dział różnych systemów prawnych, określający organizację, funkcjonowanie i kontrolę administracji.

Kościół katolicki, który jest zarówno wspólnotą duchową, jak i hierarchicznie zorganizowaną społecznością, odrębną od społeczności państwowych, ma własną administrację, całkowicie oryginalną, odznaczającą się właściwymi sobie zadaniami i środkami działania. Ma ona służyć budowaniu wspólnoty kościelnej i kierować jej rozwojem w dążeniu do zbawienia<sup>1</sup>.

Odpowiedzialnym za administrację w parafii, będącej „określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi”<sup>2</sup>, jest przede wszystkim proboszcz. Administracja w parafii należy do proboszczowskiego zadania kierowania tą wspólnotą zgodnie z przepisami prawa<sup>3</sup>. W ramach tej posługi zawiera się obowiązek prowadzenia ksiąg parafialnych i strzeżenia ich w archiwum parafialnym. Księgi parafialne bowiem stanowią integralną część składową administracji kościelnej, służąc bezpośrednio spełnianiu duchowo-pastoralnych zadań<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. J. KRUKOWSKI, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985, s. 19.

<sup>2</sup> Kan. 515 § 1.

<sup>3</sup> Por. kan. 519.

<sup>4</sup> Por. H. SCHMITZ, *Die Pfarrlichen kirchenbücher*, „Archiv für katholisches Kirchenrec” 161 (1992), s. 116.

Kodeks Prawa Kanonicznego poleca prowadzenie w każdej parafii ksiąg parafialnych: ochrzczonych, małżeństw, zmarłych. Prawodawca kodeksowy odsyła też do prawa partykularnego, czyli przepisów Konferencji Episkopatu lub biskupa diecezjalnego, które to prawo może nakazywać lub zalecać prowadzenie także innych ksiąg poza wymienionymi w Kodeksie. Proboszcz ma czuwać nad tym, by księgi te były właściwie spisywane i przechowywane<sup>5</sup>. W związku z tym powstaje pytanie: jakie są czy mogą być księgi parafialne, jak księgi te należy prowadzić, co w nich zapisywać, kto jest odpowiedzialny, oprócz proboszcza, za prowadzenie i przechowywanie wymienionej dokumentacji?

Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na postawione pytania. Najpierw zostanie zaprezentowana kwestia obowiązku prowadzenia ksiąg parafialnych, następnie omówione zostaną rodzaje tych ksiąg, potem ukaże się odpowiedzialnych za prowadzenie ksiąg parafialnych, by wreszcie podjąć kwestię przechowywania tych dokumentów.

## 1. Obowiązek prowadzenia ksiąg parafialnych

Prawo powszechne wymaga, aby każda parafia posiadała szereg ksiąg, w których winno zapisywać się, odnotowywać określone akty. Jako dyspozycja prawa powszechnego norma ta pojawiła się na Soborze Trydenckim<sup>6</sup>. W niektórych krajach Europy księgi te zaczęły być wymagane przez normy partykularne na wiele wieków przedtem. Jest pewne, że od wieku IV pewne kościoły w Rzymie przechowują dokumentację i tworzą pierwsze archiwa. W wieku XIV w diecezji Norte w Hiszpanii wymagano prowadzenia następujących ksiąg parafialnych: wizytacji, fundacji, majątku i parafian<sup>7</sup>.

Księgi parafialne odgrywają ważną rolę w parafialnej posłudze zarządzania wspólnotą wiernych jako dowody zaistniałych faktów prawnych, rodzących określone skutki w życiu wiernych. Odzwierciedlają one życie parafialne, stanowią łącznik między kolejnymi pokoleniami wiernych<sup>8</sup>. Księgi parafialne mają

<sup>5</sup> Por. kan. 535 § 1.

<sup>6</sup> *Habeat parochus librum in quo coniugum et testium nomina diem que et locum contracti matrimonii describat quem diligenter apud se custodiat. Parochus antequam ad baptismum conferendum accedat diligenter ab iis ad quo spectabit sciscitetur quem vel quos elegerint ut baptizatum de sacro fonte suscipiant et eum vel eos tantum ad illum suscipiendum admittat et in libro eorum nomina describat doceat que eos quam cognationem contraxerint ne ignorantia ulla excusari valeant. Concilium Tridentinum. Canones et Decreta (1545–1563), Romae 2007, Sessio XXIV, can. 1–2, [w:] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G. DOSSETTI, P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI. Consoluzza di H. JEDIN, edizione bilingue, Bologna 1991, s. 660–799.*

<sup>7</sup> J. FUENTES, *Libros parroquiales*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico*, Obra dirigida y coordinada por J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, vol. V, Pamplona 2012, s. 177.

<sup>8</sup> Por. Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, *La funzione pastorale degli archivi ecclesiastici* (2 febbraio 1997), nr 1.2, Città del Vaticano 1997 (cyt. dalej: *La*

charakter kościelnych dokumentów publicznych o charakterze urzędowym<sup>9</sup> oraz posiadają moc dowodową<sup>10</sup>. Ze względu na rolę, jaką prawo przypisuje wspomnianym księgom, ich prowadzenie, uaktualnianie i przechowywanie w parafii jest obowiązkowe<sup>11</sup>.

José Fuentes słusznie pisze, iż księgi parafialne są regulowane przez prawo kanoniczne. Nie chodzi tu o dokumenty, które zawierają dane osobowe udostępniane swobodnie w odniesieniu do wierzeń, lecz w gruncie rzeczy są one dokumentalnym odbłaskiem związku prawnego o charakterze obiektywnym między wiernym chrześcijaninem i Kościołem, takiego jak inkorporacja w Kościół bądź podjęcie określonej pozycji w jego łonie. Dokumenty te nie są elementami nieobowiązkowymi organizacji kościelnej, lecz niezbędnymi narzędziami do swobodnego i publicznego wykonywania czynności, które są właściwe Kościołowi. W związku z tym nie dotyczą ich dyspozycje państwowe o ochronie danych osobowych, ani nie mogą być one zarejestrowane w ewidencji danych osobowych, które mogą prowadzić władze cywilne. Są niezbędnym dobrem Kościoła, które władze cywilne muszą uszanować<sup>12</sup>.

Prawo powszechne *expressis verbis* mówi o konieczności prowadzenia ksiąg parafialnych. W kan. 535 § 1 obowiązujący Kodeks postanawia: „w każdej parafii należy prowadzić księgi parafialne. [...] Proboszcz ma czuwać nad tym, by księgi były właściwie spisywane i przechowywane”<sup>13</sup>. Także w innych miejscach Kodeks nakazuje prowadzenie ksiąg parafialnych. Należy prowadzić księgę katechumenów<sup>14</sup>, księgę bierzmowanych<sup>15</sup>, księgę stypendiów mszalnych<sup>16</sup>, księgę przychodów i rozchodów<sup>17</sup>, zbioru dokumentów i dowodów, na których opierają się prawa instytucji parafialnych<sup>18</sup>, czy księgę pobożnych fundacji<sup>19</sup>. *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* zawiera w tej kwestii następujący zapis: „biskup niech zadba o właściwe unormowanie działalności parafialnej szczególnie w odniesieniu do następujących aspektów: [...] księgi parafialne”<sup>20</sup>.

---

*funzione pastorale degli archivi*); por. J. KRUKOWSKI, *Komentarz do kan. 535*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. 2. Ks. II (1). Lud Boży*, red. TENŻE, Poznań 2005, s. 442.

<sup>9</sup> Por. kan. 1540 § 1.

<sup>10</sup> Por. kan. 1541; por. H. SCHMITZ, *Die Pfarrlichen kirchenbücher*, dz. cyt., s. 116.

<sup>11</sup> Por. J. FUENTES, dz. cyt., s. 177.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 177–178.

<sup>13</sup> Por. kan. 535 § 2–5; por. J. FUENTES, dz. cyt., s. 178.

<sup>14</sup> Kan. 788 § 1.

<sup>15</sup> Kan. 895.

<sup>16</sup> Kan. 955 § 3; 958 § 1; por. J. FUENTES, dz. cyt., s. 178.

<sup>17</sup> Kan. 1284 § 2 nr 7.

<sup>18</sup> Kan. 1284 § 2 nr 9.

<sup>19</sup> Kan. 1307.

<sup>20</sup> Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), nr 211, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005 (cyt. dalej: AS).

Obowiązek prowadzenia, oprócz wymienionych w Kodeksie, ksiąg parafialnych może być także nakazany przez prawo partykularne. W myśl kan. 535 § 1 „w każdej parafii należy prowadzić inne księgi parafialne, zgodnie z przepisami Konferencji Episkopatu lub biskupa diecezjalnego”<sup>21</sup>.

Kodeks z 1917 r. także nakazywał posiadanie przez każdą parafię stosownych ksiąg. Kan. 470 § 1 tego zbioru zawierał następującą dyspozycję: „proboszcz powinien prowadzić następujące księgi parafialne: ochrzczonych, bierzmowanych, małżeństwa i zmarłych”.

W *Schemacie* do Kodeksu z 1977 r. wyraźnie wskazywano na obowiązek prowadzenia ksiąg parafialnych w słowach: „każda parafia powinna mieć księgi parafialne, a mianowicie księgą ochrzczonych, bierzmowanych, zawartych małżeństw i zmarłych oraz inne księgi zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję biskupią lub przez biskupa diecezjalnego. Proboszcz ma czuwać, ażeby wspomniane księgi – zachowując przepisy wydane przez wskazane wyżej władze – były właściwie prowadzone (spisywane) i pilnie przechowywane”<sup>22</sup>. Podobnie nakazuje prowadzenie omawianych ksiąg *Schemat* KPK z 1980<sup>23</sup> i z 1982 r.<sup>24</sup>

## 2. Rodzaje ksiąg parafialnych

Księgi parafialne stanowią integralny element administracji parafialnej i bezpośrednio służą spełnianiu zadań duszpasterskich. Są one dokumentacją dowodową określonych faktów, istnieją w każdej parafii i muszą być prowadzone. Księgi te są publicznymi kościelnymi rejestrami, poświadczającymi duchowo-pastoralne czynności urzędowe oraz istotne fakty duszpasterskie. Mają one charakter publicznych dokumentów urzędowych<sup>25</sup> oraz posiadają moc dowodową<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> Por. A. SÁNCHEZ-GIL, *Comentario al can. 535*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, t. 2, cz. II, wyd. 3, Pamplona 2002, s. 1285.

<sup>22</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema canonum Libri II De Populo Dei*, can. 369 § 1, Città del Vaticano 1977, tekst polski: „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne”, t. 10, z. 2, nr 19277–20376, s. 125–388.

<sup>23</sup> *Schema Codicis Iuris Canonici*, can. 474 § 1, Libreria Editrice Vaticana 1980.

<sup>24</sup> *Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum* atque Summo Pontifici praesentatum, can. 535 § 1, 1982.

<sup>25</sup> „Publicznymi dokumentami kościelnymi są te, które sporządziła osoba publiczna, wykonując w Kościele swoje zadania, z zachowaniem formalności przepisanych prawem”. Kan. 1540 § 1.

<sup>26</sup> „Jeśli nie wykaże się czegoś innego przeciwnymi i oczywistymi argumentami, publiczne dokumenty mają moc dowodową we wszystkim, co się w nich stwierdza wprost i zasadniczo”. Kan. 1541; por. H. SCHMITZ, *Die Pfarrlichen kirchenbücher*, dz. cyt., s. 115–116; por. P. PAVANELLO, *Commento al can. 535*, [w:] *Codice di Diritto Canonico commentato. Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della Conferenza Episcopale Italiana. Commento*, red. Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale, Milano 2001, s. 478.

H. Schmitz zauważa, że używane przez KPK pojęcie „księgi parafialne” (*libri paroeciales*) obejmuje tylko księgi dotyczące stanu osób i ważnych faktów duszpasterskich. Natomiast księgi odnoszące się do kwestii majątkowych są wprawdzie księgami kościelnymi w parafii, jednak nie są to księgi parafialne<sup>27</sup>.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. *expressis verbis* wymienia pewne księgi, które winny być prowadzone i przechowywane we wszystkich parafiach. Przede wszystkim „w każdej parafii należy prowadzić księgi parafialne, a mianowicie ochrzczonych”<sup>28</sup>. O tej księdze Kodeks wspomina także w innych miejscach. Mianowicie w kan. 877 § 1 zobowiązuje proboszcza miejsca udzielenia chrztu, aby bezzwłocznie i dokładnie zapisał w księdze ochrzczonych nazwisko ochrzczonego, czyniąc wzmiankę o szafarzu, rodzicach, chrzestnych oraz o świadkach, jeśli występują, jak również o miejscu i dacie udzielonego chrztu, podając również datę i miejsce urodzenia<sup>29</sup>. Kan. 895 zobowiązuje proboszcza, aby o udzielonym bierzmowaniu zawiadomił proboszcza miejsca chrztu, żeby ten mógł dokonać adnotacji zgodnie z postanowieniem kan. 535, § 2. Z kolei kan. 1122 § 1 przypomina, że „zawarte małżeństwo winno być odnotowane także w księgach ochrzczonych, w których zapisany jest chrzest małżonków”, jak również, „jeśli ktoś zawarł małżeństwo poza parafią swojego chrztu, proboszcz miejsca zawarcia małżeństwa ma obowiązek przesłać jak najszybciej do proboszcza miejsca chrztu zawiadomienie o zawarciu małżeństwa”<sup>30</sup>. Także kan. 1123 mówi o księdze ochrzczonych w następujących słowach: „ilekroć małżeństwo zostaje uważnione w zakresie zewnętrznym albo orzeczona jego nieważność, albo zgodnie z prawem zostało rozwiązane, poza przypadkiem śmierci, należy powiadomić proboszcza miejsca zawarcia małżeństwa, aby dokonał odpowiedniej adnotacji w księdze zaślubionych i ochrzczonych”<sup>31</sup>.

Według prawa kodeksowego z 1917 r. proboszcz był zobowiązany prowadzić księgę ochrzczonych<sup>32</sup>, w której powinien dokonywać adnotacji o bierz-

<sup>27</sup> Por. *Die Pfarrlichen kirchenbücher...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>28</sup> Kan. 535 § 1. O księdze ochrzczonych mówi także § 2 tego kanonu: „w księdze ochrzczonych należy odnotować bierzmowanie...”.

<sup>29</sup> Por. A. SOUSA COSTA, *Commento al can. 535*, [w:] *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. PINTO, wyd. 2, Citta del Vaticano 2001, s. 327.

<sup>30</sup> Kan. 1122 § 2.

<sup>31</sup> „Natyomiast, gdy wyrok stał się wykonalny, wikariusz sądowy winien notyfikować go ordynariuszowi miejsca, w którym małżeństwo zostało zawarte. On zaś ma się zatroszczyć, by w księgach małżeństw i ochrzczonych jak najszybciej dokonano adnotacji o orzeczonej nieważności małżeństwa oraz ustanowionych ewentualnie zakazach”. KPK kan. 1682 § 2 nowy zgodnie z: FRANCISCUS, *Litterae apostolicae motu proprio datae Mitis Iudex Dominus Iesus*, quibus canones codicis iuris canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur (15 Augusti 2015) Libreria Editrice Vaticana 2015, tłumaczenie polskie: FRANCISZEK, *List Apostolski Motu Proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, [w:] *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” papieża Franciszka*, Tarnów 2015, *passim*.

<sup>32</sup> Kan. 470 § 1 KPK z 1917 r.

mowaniu, zawarciu małżeństwa, przyjęcia subdiakonatu i złożeniu uroczystej profesji w zakonie<sup>33</sup>.

Według *Schematu* Kodeksu z 1977 r. „każda parafia powinna mieć księgi parafialne, a mianowicie księgą ochrzczonych”<sup>34</sup>. Podobnie o tej księdze traktują *Schematy* KPK z 1980<sup>35</sup> i z 1982 r.<sup>36</sup>

Kolejna księga parafialna przepisana przez prawo powszechne to księga małżeństw<sup>37</sup>. O tej księdze KPK wspomina także w kan. 1121 § 1, gdzie postanawia się, że „po zawarciu małżeństwa, proboszcz miejsca zawarcia lub jego zastępca, chociażby żaden z nich przy nim nie asystował, powinien jak najszybciej zapisać w księdze zaślubionych nazwiska małżonków, osoby asystującej i świadków, a także miejsce i datę zawarcia małżeństwa, w sposób określony przez Konferencję Episkopatu lub przez biskupa diecezjalnego”<sup>38</sup>.

Poprzedni Kodeks także przepisywał tę księgę w parafii. Proboszcz był obowiązany prowadzić księgę małżeństw<sup>39</sup>. Wspomniana księga jawi się jako obowiązkowa w *Schematach* Kodeksu z 1977<sup>40</sup>, 1980<sup>41</sup> i 1982 r.<sup>42</sup>

Prawo kodeksowe zobowiązuje także do prowadzenia w parafii księgi zmarłych. Zgodnie z kan. 535 § 1 „w każdej parafii należy prowadzić księgi parafialne, a mianowicie [księgę] [...] zmarłych”. Na konieczność prowadzenia takiej księgi wskazuje także kan. 1182, gdzie zostało zapisane: „po pogrzebie należy sporządzić akt w księdze zmarłych, zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego”<sup>43</sup>. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. także zobowiązywał proboszcza do prowadzenia księgi zmarłych<sup>44</sup>. Taką księgę przewidywały także *Schematy* KPK z 1977<sup>45</sup>, 1980<sup>46</sup> i 1982 r.<sup>47</sup>

Poza kan. 535 § 1 obowiązujący KPK przepisuje także jako obowiązkowe prowadzenie w parafiach następujących ksiąg: katechumenów<sup>48</sup>, ofiar (stypen-

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema canonum Libri II *De Populo Dei*, can. 369 § 1.

<sup>35</sup> *Schema Codicis Iuris Canonici*, (1980), can. 474 § 1.

<sup>36</sup> *Codex Iuris Canonici, Schema novissimum*, can. 535 § 1.

<sup>37</sup> Kan. 535 § 1.

<sup>38</sup> Por. kan. 1121 § 3, kan. 1123.

<sup>39</sup> Kan. 474 § 1 KPK z 1917 r.

<sup>40</sup> Can. 369 § 1.

<sup>41</sup> Can. 474 § 1.

<sup>42</sup> Can. 535 § 1.

<sup>43</sup> Por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1285.

<sup>44</sup> Kan. 470 § 1 KPK z 1917 r.

<sup>45</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema canonum Libri II *De Populo Dei*, can. 369 § 1.

<sup>46</sup> *Schema Codicis Iuris Canonici*, (1980), can. 474 § 1.

<sup>47</sup> *Codex Iuris Canonici, Schema novissimum*, can. 535 § 1.

<sup>48</sup> „Ci, którzy wyrazili wolę przyjęcia wiary w Chrystusa, po odbyciu prekatechumenatu winni być dopuszczeni do katechumenatu z zastosowaniem obrzędów liturgicznych, a ich nazwiska mają być wpisane do specjalnej księgi”. Kan. 788 § 1. Niektóre Konferencje Biskupie wyraźnie przewidują prowadzenie w parafiach księgi katechumenów (np. w Chi-



diów) mszalnych<sup>49</sup>, przychodów i rozchodów<sup>50</sup>, zbiorów dokumentów i dowodów, na których opierają się prawa instytucji parafialnych<sup>51</sup>, księgi zawierającej obciążenia (zobowiązania) fundacji pobożnych i ich realizacji, gdzie zapisuje się także przypadające ofiary mszalne i inne jałmużny<sup>52</sup>.

Należy dodać, że do ksiąg parafialnych przepisanych jako obowiązkowe przez prawo powszechne będą należały ewentualne księgi albo rejestry ustalone przez przepisy prawa cywilnego (np. w kwestii podatkowych) dla podmiotów, które cieszą się osobowością prawnocywilną<sup>53</sup>.

Kodeks z 1917 r. nakazywał prowadzenie w parafiach księgi bierzmowanych. Według kan. 470 § 1 tego zbioru proboszcz miał obowiązek prowadzić księgę bierzmowanych. W *Schemacie* do KPK z 1977 r. zapisano: „każda parafia powinna mieć księgi parafialne, a mianowicie księgę [...] bierzmowanych”<sup>54</sup>. Także *Schema Codicis Iuris Canonici* z 1980 r. nakazuje prowadzenie takiej księgi. Zagadnienie zniesienia w przyszłym Kodeksie obowiązku prowadzenia księgi bierzmowanych w parafiach podjęto podczas dyskusji nad kan. 474 § 1 *Schematu* z 1980 r. na sesji plenarnej konsultorów<sup>55</sup>, uznając, że jej prowadzenie nie jest tam konieczne. Konsekwentnie w *Schemacie* Kodeksu z 1982 r.<sup>56</sup> i w obowiązującym KPK<sup>57</sup> księga bierzmowania w parafii nie jest obowiązkowa na podstawie prawa powszechne-

le i Nigerii). Por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1285; inne Konferencje Biskupie przewidują księgę katechumenów w kurii biskupiej, np. w Szwajcarii. Por. J. FUENTES, dz. cyt., s. 178. Oczywiście ta księga jest obowiązkowa, jeśli w parafii są katechumeni.

<sup>49</sup> „Ci, którzy powierzają innym Mszę św. do odprawienia, powinni od razu zapisać w książce zarówno Msze św. przyjęte, jak i przekazane, zaznaczając również wysokość ofiary”. Kan. 955 § 3: „Proboszcz oraz rektor kościoła lub innego pobożnego miejsca, w których zwykło się przyjmować stypendia mszalne, powinni posiadać specjalną książkę, w której dokładnie mają zapisywać liczbę Mszy św. przyjętych do odprawienia, intencje, jak również złożoną ofiarę i odprawienie”. Kan. 958 § 1; por. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 1, wyd. 1, Napoli 1988, s. 635; por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1285.

<sup>50</sup> „[Zarządcy] powinni zatem: mieć należycie prowadzone księgi przychodów oraz rozchodów”. Kan. 1284 § 1 nr 7; J. KRUKOWSKI, *Komentarz do kan. 535*, dz. cyt., s. 442, błędnie podaje kan. 1287 § 1, nr 7; por. kan. 532; por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1285. Por. J. FUENTES, dz. cyt., s. 178.

<sup>51</sup> Kan. 1284 § 2 nr 9; J. KRUKOWSKI, *Komentarz do kan. 535*, dz. cyt., s. 442, błędnie podaje kan. 1287 § 2, nr 9.

<sup>52</sup> Kan. 1307 § 2. J. KRUKOWSKI, *Komentarz do kan. 535*, dz. cyt., s. 442, nie podaje obowiązującej na podstawie prawa kodeksowego księgi przyjętych i zrealizowanych zobowiązań fundacyjnych. Kan. 1307 § 2. Presidente de la Conferenza Episcopale Italiana, *Decreto di promulgazione e delibere* wyraźnie wskazuje, że księga z kan. 1307 § 2 jest nakazana przez prawo powszechne: „W archiwum parafialnym znajdują się, oprócz ksiąg nakazanych przez kan. 535, § 1 oraz wymaganych przez kan. 1284 § 2, nr 9 i 1307 spis bierzmowanych, zarządu majątkiem i legatów”. Nr 6, s. 209; por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., 1285.

<sup>53</sup> Por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1284–1285.

<sup>54</sup> Can. 369 § 1.

<sup>55</sup> Por. „Communications” 14 (1982), s. 226.

<sup>56</sup> Can. 535 § 1.

<sup>57</sup> Kan. 535 § 1.



go, ale może stać się taka na mocy prawa partykularnego. Kan. 895 postanawia bowiem, że „nazwiska bierzmowanych należy zapisać w księdze bierzmowanych, przechowywanej w kurii diecezjalnej albo, gdzie tak zarządzi Konferencja Episkopatu lub biskup diecezjalny, w archiwum parafialnym”<sup>58</sup>. Pośrednio o tym wspomina kan. 535 § 1, gdzie prawodawca mówi o obowiązku prowadzenia innych ksiąg parafialnych (oprócz ksiąg ochrzczonych, małżeństw, zmarłych), zgodnie z przepisami Konferencji Episkopatu lub biskupa diecezjalnego, a więc na mocy prawa partykularnego. Wśród tych ksiąg może być księga bierzmowania<sup>59</sup>. *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali* o kompetencjach ustawodawczych Konferencji Biskupów wyraźnie wskazuje, że księga bierzmowanych w parafii może być obowiązkowa tylko na mocy prawa partykularnego<sup>60</sup>.

Konferencja Episkopatu Włoch, wykorzystując swoje uprawnienia, nakażała prowadzenie w każdej parafii księgi bierzmowania. W wydanym w 1983 r. dekreście ogólnym czytamy: „w archiwum parafialnym oprócz ksiąg obowiązujących na mocy kan. 535 § 1 i nakazanych w kan. 1284 § 2, nr 9 i 1307, winna znajdować się księgę bierzmowania [...]”<sup>61</sup>.

W dekreście ogólnym z 7 lipca 1984 r. Konferencja Episkopatu Hiszpanii przypomniła, że nadal trzeba przestrzegać „norm obowiązujących dotychczas odnośnie do ksiąg parafialnych, włącznie z księgą bierzmowania, jaką używa się w praktyce parafialnej. Ponadto konferencja wskazuje, że proboszcz miejsca bierzmowania ma obowiązek osobiście powiadomić proboszcza miejsca chrztu wiernego bierzmowanego, o przyjęciu tego sakramentu”<sup>62</sup>.

Konferencja Episkopatu Polski również nakazuje prowadzenie w parafii księgi bierzmowania. Biskupi postanawiają, że „każda parafia oraz każdy inny

<sup>58</sup> J. Fuentes zauważa, iż w obecnym stanie prawnym, zgodnie z kan. 895, księga bierzmowanych nadal jest wymagana, lecz może znajdować się w kurii diecezjalnej albo w parafii, gdy taką decyzję podjęła Konferencja Biskupów lub biskup diecezjalny. *Libros parroquiales...*, dz. cyt., s. 178. Wydaje się, że prawo partykularne mogłoby postanowić, że księga bierzmowanych winna być prowadzona zarówno w kurii, jak i w parafii, podobnie jak istnieją podwójne księgi kurialne i parafialne np. chrztu.

<sup>59</sup> Por. A. SOUSA COSTA, dz. cyt., s. 327; por. L. CHIAPPETTA, dz. cyt., s. 634.

<sup>60</sup> A. CASAROLI, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali* (8 novembre 1983), „Communicationes” 15 (1983), nr 2, s. 135–139.

<sup>61</sup> Presidente de la Conferenza Episcopale Italiana, *Decreto di promulgazione e delibere*, nr 6 (23 dicembre 1983), „Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana” 7 (1983), s. 210; zob. Ufficio Nazionale per i Problemi Giuridici della Conferenza Episcopale Italiana, *Delibere e decreti della Conferenza Episcopale Italiana*, Milano 2006, s. 206.

<sup>62</sup> Conferencia Episcopal Española, *Decreto General sobre las nuevas normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico*, (7 julio 1984), art. 5 § 1, „Boletín oficial de la Conferencia Episcopal Española” 1 (1984), s. 95–104; por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1285; por. A. VIANA, *Normas de la Conferencia Episcopal Española sobre la organización diocesana*, „Ius Canonicum” 32 (1992), s. 335; por. E. TEJERO, *Las normas y los actos de la conferencia episcopal de España en materia litúrgico-sacramental*, „Ius Canonicum” 32 (1992), s. 281; por. C. DE DIEGO-LORA, *Competencias normativas de las Conferencias episcopales: Primer Decreto general en España*, „Ius Canonicum” 24 (1984), s. 563.

samodzielny ośrodek duszpasterski prowadzi księgę bierzmowanych, w której zapisuje imiona i nazwiska bierzmowanych, imię przyjęte na bierzmowaniu, datę ich urodzenia, datę i miejsce chrztu, datę bierzmowania, imiona i nazwiska świadków oraz szafarza bierzmowania<sup>63</sup>.

Kodeks z 1917 r. obowiązywał proboszczów do prowadzenia księgi stanu dusz (*liber status animarum*)<sup>64</sup>. Podobnie *Schemat* do Kodeksu z 1977 r. zobowiązywał do prowadzenia takiej księgi w następujących słowach: „należy ponadto, w sposób jaki jest dostępny, sporządzić [w każdej parafii] także księgę «O stanie dusz»”<sup>65</sup>. Jednakże obowiązek prowadzenia takiej księgi nie pojawia się w *Schemacie* z 1980<sup>66</sup>, 1982 r.<sup>67</sup> i w obowiązującym KPK<sup>68</sup>. Podczas dyskusji nad *Schematem* z 1977 r. konsultorzy doszli bowiem do przekonania, że kwestię prowadzenia takiej księgi należy pozostawić do rozstrzygnięcia prawu partykularnemu, które winno uwzględnić lokalne zwyczaje i pożytek duszpasterski prowadzenia omawianej księgi<sup>69</sup>.

Na mocy prawa partykularnego mogą być prowadzone w parafii jako obowiązkowe lub zalecane inne, oprócz wyżej omówionych, księgi parafialne<sup>70</sup>. Tytułem przykładu można wyliczyć księgi: pierwszej Komunii św.<sup>71</sup>, protokołów badania przedślubnego, zapowiedzi przedślubnych, osób nawróconych, chorych i zaopatrzonych sakramentami, wizytacji kanonicznych, inwentarza<sup>72</sup>, kasową, protokołów posiedzeń rad parafialnych, celebr kapłanów obcych w kościele parafialnym<sup>73</sup>, ogłoszeń duszpasterskich<sup>74</sup>, księgi trzeźwości<sup>75</sup>, kazań<sup>76</sup> oraz kronikę parafialną<sup>77</sup>.

<sup>63</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania* (16 stycznia 1975), nr 16, [w:] *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, red. Cz. KRAKOWIAK, L. ADAMOWICZ, Lublin 1994.

<sup>64</sup> Kan. 470 CIC 1917.

<sup>65</sup> Can. 369 § 1.

<sup>66</sup> Can. 474 § 1.

<sup>67</sup> Can. 532 § 1.

<sup>68</sup> Kan. 535 § 1.

<sup>69</sup> Por. „Communicaciones” 13 (1981), s. 286; por. A. SOUSA COSTA, dz. cyt., s. 327. Księgę *Status animarum* nakazuje prowadzić np. Konferencja Episkopatu Włoch: „w każdym archiwum parafialnym znajduje się księga *Status animarum*”, Presidente de la Conferenza Episcopale Italiana, *Decreto di promulgazione e delibere*, dz. cyt., art. 7, s. 209.

<sup>70</sup> Por. J. KRUKOWSKI, *Komentarz do kan. 535*, dz. cyt., s. 442–443.

<sup>71</sup> Presidente de la Conferenza Episcopale Italiana, *Decreto di promulgazione e delibere*, dz. cyt., art. 7, s. 209.

<sup>72</sup> Prawo partykularne może zobowiązać parafie do prowadzenia ksiąg administracji dóbr według norm danego państwa. Por. J. FUENTES, dz. cyt., s. 178.

<sup>73</sup> *I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej 1986–1990*, Koszalin 1990, st. 526, s. 83 (cyt. dalej: Synod Koszaliński).

<sup>74</sup> Synod Koszaliński, st. 303 § 3, s. 53.

<sup>75</sup> Synod Koszaliński, st. 157, s. 30.

<sup>76</sup> Synod Koszaliński, st. 363 § 1, s. 61.

<sup>77</sup> Kronikę parafialną nakazuje prowadzić Konferencja Episkopatu Włoch. Presidente de la Conferenza Episcopale Italiana, *Decreto di promulgazione e delibere*, dz. cyt., art. 7, s. 209.

Trzeba dodać, że na mocy kan. 535 § 1 „w księdze ochrzczonych należy odnotować bierzmowanie, jak również to, co ma związek ze stanem kanonicznym wiernych z racji małżeństwa, z zachowaniem wszakże przepisu kan. 1133, z racji adopcji, jak również przyjęcia święceń wyższych, profesji wieczystej złożonej w instytucie zakonnym oraz zmiany obrządku; adnotacje muszą być zawsze uwidocznione w metryce chrztu”<sup>78</sup>.

Odnosnie do zaświadczeń o stanie kanonicznym wiernych i innych aktów, które mogą mieć wartość prawną, ustala się, że muszą one mieć podpis proboszcza albo jego delegata i pieczęć parafialną<sup>79</sup>. Zgodnie z kan. 1540 § 1 chodzi o warunek konieczny, aby można było uważać te odpisy za dokumenty publiczne<sup>80</sup>.

Warto dodać, że obowiązujące obecnie prawo nie wymaga, jak czynił to KPK z 1917 r.<sup>81</sup>, wysyłania do kurii diecezjalnej autentycznej kopii ksiąg parafialnych (prócz księgi *Status animarum*), chociaż może być to przepisane przez prawo partykularne<sup>82</sup>.

### 3. Odpowiedzialni za prowadzenie ksiąg parafialnych

Księgi parafialne stanowią ważną, integralną część składową administracji kościelnej, służąc bezpośrednio spełnieniu duchowo-pastoralnych zadań. Stąd ich właściwe prowadzenie i przechowywanie jest zadaniem doniosłym i odpowiedzialnym. Rodzi się więc pytanie, kto jest odpowiedzialny za prowadzenie i przechowywanie ksiąg parafialnych.

Kodyfikacja z 1983 r. wyraźnie wskazuje na proboszcza jako pierwszego odpowiedzialnego za omawiane zadanie<sup>83</sup>. W kan. 535 § 1 prawodawca postanawia, że „w każdej parafii należy prowadzić księgi parafialne [...]. Proboszcz ma czuwać nad tym, by księgi były właściwie spisywane i przechowywane”<sup>84</sup>

<sup>78</sup> „Małżeństwo tajnie zawarte winno być zapisane jedynie w specjalnej księdze, przechowywanej w tajnym archiwum kurii”. Kan. 1133. Odnosnie do profesji, chodzi jedynie o profesję wieczystą wyłącznie w instytucie zakonnym, nie w innym instytucie; por. „Communicationes” 13 (1981), s. 286, can. 369 § 2; por. kan. 1088; por. L. CHIAPPETTA, dz. cyt., s. 635.

<sup>79</sup> Kan. 535 § 3.

<sup>80</sup> Por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1285; por. J. FUENTES, dz. cyt., s. 179.

<sup>81</sup> Por. kan. 470 § 3 KPK z 1917 r. Schemat księgi II z 1977 r. w kan. 369 § 3 postanawiał: „Po zakończeniu każdego roku proboszcz powinien przesłać do Kurii biskupiej autentyczny odpis (duplikat) ksiąg ochrzczonych, bierzmowanych i zawartych małżeństw”.

<sup>82</sup> Por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1285. „Parafialne księgi: ochrzczonych, małżeństw oraz zmarłych powinny być prowadzone w dwóch egzemplarzach. Proboszcz jest zobowiązany, po zapisaniu księgi, dostarczyć duplikat do kurii w ciągu miesiąca”. *I Synod Diecezji Łomżyńskiej*, Łomża 2005, st. 162, s. 69.

<sup>83</sup> W Kościele, w przeciwieństwie do tego, co zwykle stanowią przepisy państwowe dotyczące odpowiedzialności za archiwa, każda osoba prawna odpowiada za swoje archiwum. W parafii jest jednym z obowiązków proboszcza zarówno prowadzenie ksiąg parafialnych, jak i ich przechowywanie. Por. J. FUENTES, dz. cyt., s. 178.

<sup>84</sup> Por. tamże, s. 1284.

oraz „proboszcz ma czuwać nad tym, by nic z nich [m.in. ksiąg parafialnych] nie dostało się do obcych rąk”<sup>85</sup>. Jest to zupełnie zrozumiałe, gdyż „pasterską pieczę nad parafią, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi”<sup>86</sup>. Proboszcz w załatwianiu wszystkich czynności prawnych występuje w imieniu parafii, zgodnie z przepisami prawa. Ma również troszczyć się o to, by dobra parafii były właściwie administrowane<sup>87</sup>.

Także w KPK z 1917 r. proboszcz był ukazany jako główny odpowiedzialny za prowadzenie i przechowywanie ksiąg parafialnych<sup>88</sup>. Natomiast *Schemat* księgi drugiej z 1977 r. zawierał zapis: „proboszcz ma czuwać, ażeby wspomniane księgi [parafialne] – zachowując przepisy wydane przez wskazane wyżej władze – były właściwie prowadzone (spisywane) i pilnie przechowywane”<sup>89</sup>. Podobnie główna odpowiedzialność za księgi parafialne została nałożona na proboszcza w *Schematach* do KPK z 1980<sup>90</sup> i 1982 r.<sup>91</sup>

Niewątpliwie odpowiedzialnym za prowadzenie i strzeżenie ksiąg parafialnych jest wikariusz parafialny, który „z racji urzędu zobowiązany jest wspomagać proboszcza w całej posłudze parafialnej”<sup>92</sup>. Pośrednio na wymienionego prezbitera wskazuje dyspozycja kan. 535 § 3, w myśl której „wydawane zaświadczenia kanonicznego stanu wiernych oraz wszystkie akty, które mogą posiadać znaczenie prawne, mają być podpisane przez proboszcza lub jego delegata”. Ów delegat proboszcza to przede wszystkim wikariusz<sup>93</sup>.

Niewątpliwie pewną odpowiedzialność za omawiane zadanie mogą mieć diakoni stali. Ponieważ „biskup może powierzyć diakonom zadanie współpracy w duszpasterstwie parafii powierzonej tylko samemu proboszczowi, lub służbie duszpasterskiej kilku parafii, powierzonych *in solidum* jednemu lub kilku kapłanom”<sup>94</sup>. Diakon może być także postawiony na czele parafii, w której z powodu małej liczby prezbiterów nie może ona cieszyć się bezpośrednią opieką proboszcza<sup>95</sup>.

<sup>85</sup> Kan. 535 § 4.

<sup>86</sup> Kan. 515 § 1; por. kan. 519.

<sup>87</sup> Kan. 532.

<sup>88</sup> „Proboszcz powinien prowadzić następujące księgi parafialne...”. Kan. 470 § 1 KPK z 1917 r.

<sup>89</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema canonum Libri II *De Populo Dei*, can. 369 § 1.

<sup>90</sup> Can. 474 § 1.

<sup>91</sup> Can. 535 § 1.

<sup>92</sup> Kan. 548 § 2.

<sup>93</sup> Zob. J. FUENTES, dz. cyt., s. 178.

<sup>94</sup> Congregatio pro Clericis, Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium *Diaconatus originem* (22 februarii 1998), nr 41, „Acta Apostolicae Sedis” 90 (1998), s. 879–927; por. kan. 519, kan. 517 § 1.

<sup>95</sup> „Jeżeli chodzi o uczestnictwo w służbie pasterskiej jednej parafii – w przypadku gdzie z powodu małej liczby prezbiterów nie może ona cieszyć się bezpośrednią opieką proboszcza – diakoni stali mają zawsze pierwszeństwo nad wiernymi nieposiadającymi święceń kapłańskich”. Congregatio pro Clericis, Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium *Diaconatus originem*, nr 41; por. kan. 517 § 2; por. AS, nr 93.

Wydaje się, że także diakon przygotowujący się do prezbiteratu skierowany do określonej parafii na praktykę diakańską może być również zobowiązany do troski o księgi parafialne<sup>96</sup>. O takiej praktyce diakańskiej mówi *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*: „jeżeli biskupi – albo poszczególni, albo na mocy wspólnego zarządzenia Konferencji Biskupiej – odpowiednio postanowili, aby praktyka diakonatu została wprowadzona w ciągu roku lub nawet kilku lat po studiach...”<sup>97</sup>.

Jest rzeczą zrozumiałą, że także wierni świeccy mogą ze swej strony być odpowiedzialni za administrowanie księgami parafialnymi<sup>98</sup>. Może mieć to miejsce szczególnie w przypadku (choć nie tylko), gdy na czele parafii, gdzie z powodu małej liczby prezbiterów nie może ona cieszyć się bezpośrednią opieką proboszcza, postawieni zostali: wierny świecki lub grupa laików<sup>99</sup>.

Wymienieni współpracownicy proboszcza w odpowiedzialności za prowadzenie i przechowywanie ksiąg parafialnych są pożądanymi, a nieraz koniecznymi. W tym względzie A. Sánchez-Gil pisze: „proboszcz jako kierownik działalności parafialnej odpowiada za to, aby księgi i dokumenty parafialne były strzeżone ze starannością i należnym porządkiem. Może on liczyć na pomoc innych wiernych (księża, diakoni albo laicy), którzy pod jego nadzorem oraz poprzez specjalne zlecenie albo delegację spełniają w parafii zadania o charakterze dokumentacyjnym albo administracyjnym, pozwalając proboszczowi na poświęcenie większej ilości czasu w szczególności na zadania duszpasterskie. Konieczne jest jednak, aby proboszcz i osoby, które go wspomagają w trosce o archiwum parafialne, posiadały adekwatne przygotowanie, by realizować z profesjonalizmem i kompetencją wszystko to, co odnosi się do konserwacji, katalogowania i konsultacji ksiąg i dokumentów parafialnych”<sup>100</sup>.

Także „dziekan ma obowiązek i prawo: czuwać nad tym, [...] żeby księgi parafialne były właściwie spisywane i należycie przechowywane”<sup>101</sup>. Wikariusz rejonowy, „dowiedziawszy się o poważnej chorobie proboszcza w swoim rejo-

<sup>96</sup> „Po zakończeniu okresu studiów diakon powinien przez odpowiedni czas, określony przez biskupa lub wyższego przełożonego, pracować w duszpasterstwie, wykonując święcenie diakańskie, zanim zostanie dopuszczony do prezbiteratu”. Kan. 1032 § 2.

<sup>97</sup> Sacra Congregazione per L'educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 Ianuarii 1970 r.), „Acta Apostolicae Sedis” (1970), s. 321–384, editio apparata post Codicem iuris canonici promulgatum (19 marzo 1985), nr 63, 1985.

<sup>98</sup> Zob. kan. 228 § 1.

<sup>99</sup> Zob. kan. 517 § 2; por. AS, nr 112; por. Vari Dicasteri della Curia Romana, Istruzione *Ecclesiae de Mysterio* (15 agosto 1997), „Acta Apostolicae Sedis” 89 (1997), s. 852–877, tekst polski: Różne Dykasterie Kurii Rzymskiej, Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 19 (1998), nr 12, s. 30–40, *Podstawy teologiczne*, nr 4; *Rozporządzenia praktyczne*, art. 4.

<sup>100</sup> A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1284.

<sup>101</sup> Kan. 555 § 1 nr 3; por. L. CHIAPPETTA, dz. cyt., s. 635; por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1286. „Także dziekan (*vicarius foraneus*) ma czuwać nad tym, «żeby księgi parafialne były właściwie spisywane i należycie przechowywane». *La funzione pastorale degli archivi*, nr 2.4.

nie, winien [...] zatroszczyć się również o to, aby podczas choroby czy śmierci nie zostały zabrane lub nie zaginęły księgi, dokumenty [...] należące do kościoła”<sup>102</sup>. „Dziedkan ma obowiązek wizytować parafie swojego rejonu w sposób określony przez biskupa diecezjalnego”<sup>103</sup> i co jest jasne, także prowadzenie i przechowywanie ksiąg parafialnych.

W związku z wizytacją duszpasterską biskupa w parafii *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* przypomina: „podczas wizytacji w parafii nie należy zaniedbać sprawdzenia rzeczy związanych z administracją i konserwacją: miejsc świętych, ornamentów liturgicznych, ksiąg parafialnych i innych dóbr. Niemniej niektóre aspekty tego zadania mogą być pozostawione do wykonania dziekanom lub innym odpowiednim duchownym w dniach poprzedzających wizytację lub następujących po niej, tak aby biskup mógł poświęcić czas przede wszystkim na spotkania osobiste, zgodnie z jego pasterskim urzędem”<sup>104</sup>.

Odpowiedzialność za księgi parafialne przypada, co jest zrozumiałe, także biskupowi diecezjalnemu (i zrównanym z nim w prawie), któremu „przysługuje wszelka władza zwyczajna, własna i bezpośrednia, jaka jest wymagana do jego pasterskiego urzędu”<sup>105</sup>. Jest on obowiązany dbać o utrzymanie karności kościelnej i dlatego winien domagać się przestrzegania wszystkich przepisów kościelnych<sup>106</sup>, m.in. dotyczących ksiąg parafialnych. Ma on czuwać nad tym, by do dyscypliny kościelnej nie wkraady się nadużycia, zwłaszcza w zakresie zarządzania dobrami<sup>107</sup>, do których należą także księgi parafialne. Nadzór i kontrolę nad sprawą ksiąg parafialnych biskup może wykonywać podczas wizytacji duszpasterskiej w parafii lub kiedy uzna to za stosowne<sup>108</sup>. Według kan. 535 § 4 „biskup diecezjalny lub jego delegat powinien, z okazji wizytacji lub w innym czasie, przejrzeć wszystkie [księgi parafialne]”. Natomiast kan. 491 § 1 zobowiązuje biskupa diecezjalnego do troski o to, ażeby pilnie były przechowywane akta i dokumenty archiwów m.in. kościołów parafialnych<sup>109</sup>.

Odnosnie do wizytacji parafii wspomniane *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*<sup>110</sup> przypomina, że biskupowi diecezjalnemu przysługuje nadzór nad prowadzeniem i zachowaniem ksiąg parafialnych<sup>111</sup>.

Ponadto biskup diecezjalny ma prawo do wydania ogólnych uregulowań co do ksiąg parafialnych. Kan. 535 § 1 dysponuje, aby „w każdej parafii [...]

<sup>102</sup> Kan. 555 § 3; por. L. CHIAPPETTA, dz. cyt., s. 636; por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1285.

<sup>103</sup> Kan. 555 § 4.

<sup>104</sup> Nr 222. Redaktorzy w przypisie do przytoczonego cytatu powołują się na kan. 555 § 4 KPK.

<sup>105</sup> Kan. 381 § 1.

<sup>106</sup> Por. kan. 392 § 1.

<sup>107</sup> Por. kan. 392 § 2.

<sup>108</sup> Kan. 396, 535 § 4; por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1286.

<sup>109</sup> Por. *La funzione pastorale degli archivi*, nr 2. 1.

<sup>110</sup> Nr 222.

<sup>111</sup> Por. H. SCHMITZ, *Die Pfarrlichen kirchenbücher*, dz. cyt., s. 117.



prowadzić księgi parafialne, a mianowicie ochrzczonych, małżeństw, zmarłych oraz inne, zgodnie z przepisami biskupa diecezjalnego<sup>112</sup>. Powinien on także wydać normy dotyczące się korzystania z akt i dokumentów zawartych w archiwum parafialnym<sup>113</sup>. Może to prawo wydawać na synodzie diecezjalnym lub poza nim<sup>114</sup>.

*Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* zawiera w tej sprawie następujący zapis: „biskup niech zadba o właściwe unormowanie działalności parafialnej szczególnie w odniesieniu do następujących aspektów: [...] księgi parafialne”<sup>115</sup>. Odpowiedzialność za księgi parafialne w zakresie uregulowań kanonicznych tej kwestii przysługuje także Konferencji Episkopatu<sup>116</sup>.

#### 4. Przechowywanie ksiąg parafialnych

Księgi parafialne nie tylko muszą być właściwie prowadzone w każdej parafii, ale i odpowiednio przechowywane. Kan. 535 § 1 zobowiązuje proboszcza do czuwania nad tym, by księgi były nie tylko właściwie spisywane, ale i przechowywane. Kan. 486 § 1 postanawia, że „z największą troską należy strzec wszystkich dokumentów dotyczących diecezji lub parafii”.

Prawodawca kodeksowy rozróżnia księgi parafialne służące aktualnej (bieżącej) pracy duszpasterskiej oraz księgi mające wartość historyczną. Odnosnie do pierwszego rodzaju ksiąg Kodeks postanawia: „każda parafia winna mieć własny depozyt dokumentów, czyli archiwum, w którym należy przechowywać księgi parafialne, łącznie z listami biskupów oraz innymi dokumentami, których zachowanie jest konieczne lub pożyteczne”<sup>117</sup>. Natomiast odnośnie do ksiąg o charakterze historycznym prawodawca dysponuje: „należy pilnie przechowywać także stare księgi parafialne, zgodnie z wymogami prawa partykularnego”<sup>118</sup>. Oba rodzaje tych ksiąg winny być starannie przechowywane. Proboszcz ma czuwać nad tym, by nic z nich (z zasobu archiwum bieżącego m.in. ksiąg

<sup>112</sup> Por. kan. 895, 1121 § 1, 1182; por. H. SCHMITZ, *Die Pfarrlichen kirchenbücher*, dz. cyt., s. 117; por. TENZE, *Gesetzgebungsbefugnis und Gesetzgebungskompetenzen des Diözesanbischofs nach dem CIC von 1983*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 152 (1983), s. 71, 73.

<sup>113</sup> Por. kan. 491 § 3.

<sup>114</sup> Zob. kan. 391 § 1; por. H. SCHMITZ, *Die Pfarrlichen kirchenbücher*, dz. cyt., s. 117.

<sup>115</sup> Nr 211. Redaktorzy cytowanego dyrektorium w przypisie do przytoczonego cytatu powołują się na kan. 535 § 1; 895; 1121 § 1 i 1182 KPK.

<sup>116</sup> Kan. 535, 895, 1121 § 1, 1182; zob. A. CASAROLI, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali* (8 novembre 1983), „Communicationes” 15 (1983), nr 2, s. 135–139 (tu nr 3, 10, s. 137); por. H. SCHMITZ, *Die Pfarrlichen kirchenbücher*, dz. cyt., s. 117.

<sup>117</sup> Kan. 535 § 4.

<sup>118</sup> Kan. 535 § 5.



parafialnych) nie dostało się do obcych rąk<sup>119</sup>. Tak więc ksiąg parafialnych należy strzec przed osobami obcymi, aby nie dostały się do ich rąk.

Według ustaleń kan. 491 § 1 każde archiwum powinno mieć sporządzony w dwóch egzemplarzach inwentarz albo skorowidz (katalog) dokumentów (też ksiąg parafialnych) tam zawartych, z których jeden egzemplarz należy wysłać do archiwum diecezjalnego.

Biskup diecezjalny powinien wydać normy regulujące korzystanie z akt i dokumentów znajdujących się w archiwum parafialnym<sup>120</sup>. Wspomniany hierarcha powinien także czuwać nad przechowywaniem ksiąg parafialnych. Kan. 491 § 1 postanawia, że „biskup diecezjalny powinien zatroszczyć się o to, ażeby pilnie były przechowywane akta i dokumenty również archiwów kościołów katedralnych, kolegiackich, parafialnych”, jak również „biskup diecezjalny lub jego delegat powinien, z okazji wizytacji lub w innym czasie, przejrzeć je wszystkie”<sup>121</sup>. *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* przypomina, że „podczas wizytacji [biskupiej] w parafii nie należy zaniedbać sprawdzenia rzeczy związanych z administracją i konserwacją: miejsc świętych, ornamentów liturgicznych, ksiąg parafialnych i innych dóbr”<sup>122</sup>.

Przez analogię, można stosować do archiwum parafialnego dyspozycje odnoszące się do archiwum diecezjalnego zawarte w kan. 486-488: m.in. archiwum musi być zamknięte i tylko proboszcz i jego delegat mogą mieć klucz do niego; nikomu nie wolno wchodzić do archiwum bez ich zezwolenia; wszyscy interesanci mają prawo do otrzymania osobiście albo za pośrednictwem pełnomocnika autentycznego odpisu tych dokumentów, które będąc publiczne, ze swojej natury dotyczą ich osoby; nie wolno zabierać dokumentów z archiwum, chyba że tylko na krótki czas i za zgodą proboszcza<sup>123</sup>.

Warto dodać, że przywołany wcześniej okólnik *La funzione pastorale degli archivi ecclesiastici* uznaje za właściwe ożywiać w proboszczach i wszystkich odpowiedzialnych za osoby prawne podległe biskupowi diecezjalnemu ich wrażliwość na zagadnienie archiwów i ukazywać ich kompetencję wobec tych rzeczywistości, aby zaangażowali się w gromadzenie materiału, w jego usystematyzowanie i ocenę<sup>124</sup>.

## 5. Zakończenie

Księgi parafialne odgrywają ważną rolę w zarządzaniu parafialną wspólnotą wiernych, jako dowody zaistniałych faktów prawnych, rodzących określone

<sup>119</sup> Por. kan. 535 § 4.

<sup>120</sup> Por. kan. 491 § 3; por. AS, nr 211; por. *La funzione pastorale degli archivi*, nr 4.2.

<sup>121</sup> Kan. 535 § 4.

<sup>122</sup> Nr 222.

<sup>123</sup> Por. A. SÁNCHEZ-GIL, dz. cyt., s. 1286.

<sup>124</sup> Por. nr 2.4.

skutki w życiu wiernych. Odzwierciedlają one życie parafialne, stanowią łącznik między kolejnymi pokoleniami wiernych. Są one publicznymi kościelnymi rejestrami, poświadczającym duchowo-pastoralne czynności urzędowe oraz istotne fakty duszpasterskie. Stąd prawodawca powszechny *expressis verbis* mówi w wielu miejscach o konieczności prowadzenia wspomnianych ksiąg.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. wyraźnie wymienia pewne księgi, które winny być prowadzone i przechowywane we wszystkich parafiach. Chodzi o księgę ochrzczonych, małżeństw, zmarłych, katechumenów, ofiar (stypendiów) mszalnych, przychodów i rozchodów, zbiory dokumentów i dowodów, na których opierają się prawa instytucji parafialnych, księgę zawierającą obciążenia (zobowiązania) fundacji pobożnych i ich realizację, gdzie zapisuje się także przypadające ofiary mszalne oraz inne jałmużny.

Na mocy prawa partykularnego mogą być prowadzone w parafii, jako obowiązkowe lub zalecane, także inne księgi, takie jak: bierzmowania, pierwszej Komunii św., protokołów badania przedślubnego, zapowiedzi przedślubnych, osób nawróconych, chorych i zaopatrzonych sakramentami, księgę wizytacji kanonicznych, inwentarza, kasową, protokołów posiedzeń rad parafialnych, celebr kapłanów obcych w kościele parafialnym, ogłoszeń duszpasterskich oraz kronikę parafialną.

Odpowiedzialnymi za prowadzenie ksiąg parafialnych są: proboszcz, wikariusz parafialny, diakoni, wierni świeccy, dziekan i oczywiście biskup diecezjalny. Księgi parafialne nie tylko muszą być właściwie prowadzone w każdej parafii, ale i odpowiednio przechowywane w archiwum parafialnym.

**Słowa kluczowe:** parafia, proboszcz, kancelaria parafialna, sakramenty, biskup diecezjalny

## Parish Registers in the Light of Applicable Regulations

### Summary

The necessity of maintaining and storing parish registers is an important part of church administration. This article addresses a canonical aspect of such registers.

First the regulations regarding the necessity to maintain parish registers have been discussed. Second different types of such registers which have to be maintained based on universal and particular law have been addressed. Next the issue of persons responsible for maintaining the parish registers has been explored. Finally the focal point was the issue of the storage of parish registers.

**Key words:** diocesan bishop, parish priest, sacraments, parish office, diocesan bishop

## Bibliografia

### Literatura źródłowa

- CASAROLI A., *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali* (8 novembre 1983), „Communicaciones” 15 (1983), nr 2, s. 135–139.
- Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum* atque Summo Pontifici praesentatum, Città del Vaticano 1982.
- Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, G. DOSSETTI, P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI. Consulenza di H. JEDIN, edizione bilingue, Bologna 1991.
- Conferencia Episcopal Española, *Decreto General sobre las nuevas normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico*, (7 julio 1984), „Boletín oficial de la Conferencia Episcopal Española” 1 (1984), s. 95–104.
- Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005.
- Congregatio pro Clericis, *Direttorio pro ministerio et vita diaconorum permanentium Diaconatus originem* (22 februarii 1998), „Acta Apostolicae Sedis” 90 (1998), s. 879–927.
- Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, red. Cz. KRAKOWIAK, L. ADAMOWICZ, Lublin 1994.
- FRANCISCUS, *Litterae apostolicae motu proprio datae Mitis Iudex Dominus Iesus*, quibus canones codicis iuris canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur (15 Augusti 2015), Città del Vaticano 2015, tłumaczenie polskie: FRANCISZEK, *List Apostolski Motu Proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, [w:] *Praktyczny komentarz do, Listu apostolskiego motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” papieża Franciszka*, Tarnów 2015.
- I Synod diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej 1986–1990*, Koszalin 1990.
- I Synod Diecezji Łomżyńskiej*, Łomża 2005.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema canonum Libri II De Populo Dei*, Città del Vaticano 1977, tekst polski: „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne”, t. 10, z. 2, Warszawa 1979, nr 19277–20376, s. 125–388.
- Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, *La funzione pastorale degli archivi ecclesiastici* (2 febbraio 1997), Città del Vaticano 1997.
- Presidente de la Conferenza Episcopale Italiana, *Decreto di promulgazione e deliberare*, (23 dicembre 1983), „Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana” 7 (1983), s. 207–216.
- Sacra Congregazione per l'educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 ianuarii 1970 r.), „Acta Apostolicae Sedis” (1970), s. 321–384, editio apparata post Codicem iuris canonici promulgatum (19 marzo 1985), Città del Vaticano 1985.
- Schema Codicis Iuris Canonici*, Città del Vaticano 1980.

- Ufficio Nazionale per i Problemi Giuridici della Conferenza Episcopale Italiana, *Delibere e decreti della Conferenza Episcopale Italiana*, Milano 2006.
- Vari Dicasteri della Curia Romana, Istruzione *Ecclesiae de Mysterio* (15 agosto 1997) „Acta Apostolicae Sedis” 89 (1997), s. 852–877, tekst polski: Różne Dykasterie Kurii Rzymskiej, Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 19 (1998), nr 12, s. 30–40.

### Literatura pomocnicza

- CHIAPPETTA L., *Il Codice di Diritto Canonico*, t. 1, wyd. 1, Napoli 1988.
- Codice di Diritto Canonico commentato. Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della Conferenza Episcopale Italiana. Commento*, red. Redazione di Quaderni di diritto ecclesiale, Milano 2001.
- Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, t. 2, cz. II, wyd. 3, Pamplona 2002.
- Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. PINTO, wyd. 2, Citta del Vaticano 2001, s. 327.
- DE DIEGO-LORA C., *Competencias normativas de las Conferencias episcopales: Primer Decreto general en España*, „Ius Canonicum” 24 (1984), s. 528–570.
- Diccionario General de Derecho Canónico*, Obra dirigida y coordinada por J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, vol. V, Pamplona 2012.
- Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. 2. Ks. II (1). Lud Boży*, red. J. KRUKOWSKI, Poznań 2005.
- KRUKOWSKI J., *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985.
- SCHMITZ H., *Die Pfarrlichen kirchenbücher*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 161 (1992), s. 115–118.
- SCHMITZ H., *Gesetzgebungsbefugnis und Gesetzgebungskompetenzen des Diözesanbischofs nach dem Cic von 1983*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 152 (1983), s. 62–75.
- TEJERO E., *Las normas y los actos de la conferencia episcopal de españa en materia litúrgico-sacramental*, „Ius Canonicum” 32 (1992), s. 261–300.
- VIANA A., *Normas de la Conferencia Episcopal Española sobre la organización diocesana*, „Ius Canonicum” 32 (1992), s. 317–337.

Ks. ADAM KUBASIK

## DZIAŁALNOŚĆ METROPOLITY SZEPTYCKIEGO NA RZECZ ZJEDNOCZENIA CERKWI

### 1. Powołanie Cerkwi greckokatolickiej do zjednoczenia prawosławnego Wschodu

Zjednoczenie Cerkwi było jednym z najważniejszych celów życia metropolity Andrzeja Szeptyckiego. Chciał zakończyć konflikt, jaki wybuchł w 1054 r. pomiędzy Wschodem i Zachodem, pomiędzy katolikami a prawosławnym światem<sup>1</sup>. Jedność prawosławnego Wschodu ze Stolicą Apostolską była jedną z przyczyn jego przejścia do unii<sup>2</sup>.

Szeptycki był przekonany o doniosłej roli Cerkwi greckokatolickiej i narodu ukraińskiego w dziele przywracania jedności z prawosławnym Wschodem<sup>3</sup>. Uważał, że Boża Opatrzność włożyła na ukraiński naród, głównie na Ukraińców grekokatolików, zadanie doprowadzenia niezjednoczonych braci do jedności z powszechną Cerkwią katolicką. Zobowiązani do wypełniania tego zadania są nie tylko członkowie nauczający Cerkwi, ale wszystkie jej dzieci<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> М. ЧУБАТИЙ, *Митрополит Андрей та православний світ*, [w:] *Про великого митрополита Андрея*, Yorkton–Sask 1961, s. 43.

<sup>2</sup> *Слово впреосв. апост. візитатора кир Івана Бучка в десяту річницю смерті Великого Митрополита Андрея*, [w:] *Про великого*, dz. cyt., s. 5.

<sup>3</sup> M. MRÓZ, *Działalność unijna metropolity Szeptyckiego w Rosji i w Polsce w latach 1917–1922. (Główne wydarzenia)*, [w:] *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, red. A. ZIĘBA, Kraków 1994, s. 170.

<sup>4</sup> *Грамота митрополита Шептицького про заснування Укр. Катол. Інституту Церк. З'єдинення та фрагмент статуту, 17 II 1939*, [w:] *Митрополит Андрей Шептицький, Життя і Діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1899–1944*, т. 1, red. А. КРАВЧУК, Львів 1995, s. 279.

Według metropolity zjednoczenie Cerkwi nie miało polegać na przynależności wszystkich do tego samego obrządku, ale na jedności wiary i miłości. Przypominał, że papież Leon XIII w liście z listopada 1894 r. *O zachowaniu i przestrzeganiu w całości formy i obyczajów wschodnich Cerkwi* wzywał do zachowania obrządków. Według metropolity list ten świadczy, że wołą Cerkwi jest, aby prawosławni przystępujący do jedności nie przechodzili do łacińskiego obrządku, ale zachowali własny. Przejście nawet jednej osoby na łaciński obrządek jest przeszkodą na drodze do zjednoczenia chrześcijaństwa w jedno Chrystusowe stado<sup>5</sup>. Jak łatwo dostrzec, Szeptycki był niechętnie nastawiony do obrządku łacińskiego.

Przygotowując prawosławnych Rosjan i Ukraińców na apostołów zjednoczenia Cerkwi, Szeptycki miał jeszcze jeden cel: chciał powstrzymać, fałszywy według niego, kierunek prokatolicki, który zrodził się w Rosji na przełomie XIX i XX w. Kilku rosyjskich arystokratów przebywających w Europie Zachodniej przeszło na katolicyzm obrządku łacińskiego. Dla sprawy zjednoczenia prawosławnych ze Stolicą Apostolską władca Andrzej uważał ich za bezwartościowych. Stając się katolikami-łacinnikami – twierdził – nie tylko nie mogli mieć żadnego wpływu wśród prawosławnych, ale na odwrót, byli przykładem, że katolicki świat jest nieprzychylnie nastawiony do wschodniego obrządku i wschodniej Cerkwi, a prawosławnych chce poddać latynizacji. Szeptycki odrzucał tego typu praktyki, pragnął bowiem, aby prawosławni zjednoczyli się z Rzymem, nie porzucając wschodniego obrządku i wschodniej tradycji.

Trudno jednak zgodzić się z jego argumentacją. Oznaczałoby to bowiem, że prawosławny, który doszedłby do przekonania, że w Kościele rzymskokatolickim znajduje się pełnia objawienia, powinien zostać w swojej niezjednoczonej z papieżem Cerkwi i czekać, aż jego religijni przywódcy, wraz z całą wspólnotą, zjednoczą się z głową Kościoła<sup>6</sup>. Należy podkreślić, że z prośbą o przyjęcie do Cerkwi greckokatolickiej zwracały się do Szeptyckiego pojedyncze osoby<sup>7</sup>, a także całe wspólnoty prawosławnych<sup>8</sup>. W świetle dostępnych dokumentów widać, że tego typu przejściom nie był przeciwny<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> *Послання до греко-католицького духовенства Росії в справах віри й обряду, березень 1918*, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 51–53.

<sup>6</sup> М. ЧУБАТИЙ, dz. cyt., s. 51.

<sup>7</sup> *Лист священника Православної Народної Церкви Михайла Войтовича про унійні змагання священиків Холмицини та проханням прийняти його до ГКЦ, 9 II 1931*, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, s. 124.

<sup>8</sup> *Звернення православної громади про зневажання „москвофілами” української мови й проханням прийняти їх до ГК Церкви, 9 IV 1938*, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 128.

<sup>9</sup> *Лист митрополита Шептицького до Михайла Войтовича із запевненням допомоги унійним змаганням священиків на Холмицині, 25 II 1931*, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 126.

Władyka uważał, że misja Cerkwi greckokatolickiej polega na dawaniu świadectwa, że przystąpienie do jedności ze Stolicą Apostolską nie oznacza wyrzeczenia się liturgicznych obrzędów, teologii czy też mentalności wschodnich ukraińskich chrześcijan. Dlatego priorytetem dla niego było odnowienie wschodniego życia zakonnego, wschodniej teologii i powrót do wschodniej liturgicznej praktyki kijowskiej Cerkwi<sup>10</sup>.

Za początek pracy nad zjednoczeniem uważał uporządkowanie spraw obrzędowych. Liturgię Cerkwi greckokatolickiej dostosował do prawosławnej, w efekcie czego w swej zewnętrznej warstwie przestała się różnić od prawosławnej<sup>11</sup>. Przeciwnikiem takiego powierzchownego zbliżenia Cerkwi greckokatolickiej z prawosławną był biskup stanisławowski Hryhoryj Chomyszyn<sup>12</sup>.

Jednym z największych błędów, jakie popełnił Szeptycki w pracy na rzecz zjednoczenia Cerkwi, było utożsamienie jedności cerkiewnej z interesem narodowym Ukraińców.

Władyka przypominał, że większa część narodu ukraińskiego należy do niezjednoczonej Cerkwi i dlatego ponosi wszystkie skutki rozdarcia spowodowanego oderwaniem wschodniej Cerkwi od powszechnej. Dlatego grekokatolicy, będący jedyną gałązką ukraińskiego narodu, która strzeże świętą, powszechną wiarę i bizantyjsko-słowiański obrządek, mogą dużo uczynić dla sprawy zjednoczenia<sup>13</sup>. Władyka ubolewał, że rozdarcie Cerkwi stało się źródłem historycznych nieszczęść. Oceniając cerkiewną historię Ukrainy, doszedł do wniosku, że żaden naród na świecie nie ucierpiał tyle na skutek rozdarcia Cerkwi, co naród Ukraiński<sup>14</sup>. Uważał, że zjednoczenie z powszechną Cerkwią jest jedyną formą istnienia, która może zapewnić Ukraińcom swobodny rozwój narodowej i religijnej kultury oraz uchronić od wewnętrznych rozdarć i domowej, bratobójczej wojny. Dlatego Ukraińcy muszą uważać prace na rzecz zjednoczenia Cerkwi nie tylko za moralny obowiązek miłości Boga, ale za jeden z najważniejszych konstruktywnych elementów chrześcijańskiego patriotyzmu<sup>15</sup>.

Władyka prosił, aby unikać wszystkiego, co może obrażać prawosławnych, a tym samym zniechęcać ich do cerkiewnej jedności. Wystrzegać się nawet pozoru lekceważenia czy pogardy dla nich<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> А. КРАВЧУК, *Передмова*, [w:] *Митрополит*, ред. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. X–XI.

<sup>11</sup> Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN), Delegatura Rządu RP na Kraj, sygn. 202 /III/ 130, s. 83, Jowisz Metal, Raport z wyjazdu na Wschód, 20 VII 1943.

<sup>12</sup> С. БАРАН, *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і Діяльність*, München 1947, s. 36.

<sup>13</sup> *Из декретів та правил Архієп. Собору: Праця над з'єдиненням Церков, 1940–1941 р.*, [w:] *Митрополит*, ред. А. КРАВЧУК, s. 342.

<sup>14</sup> А. КРАВЧУК, *Передмова*, dz. cyt., s. X–XI.

<sup>15</sup> *Из декретів*, [w:] *Митрополит*, ред. А. КРАВЧУК, s. 342.

<sup>16</sup> Тамże, s. 342.



Analizując nauczanie metropolity Andrzeja Szeptyckiego, łatwo zauważyć, że celem zjednoczenia Cerkwi jest zjednoczenie narodu ukraińskiego. Takie założenie już na wstępie czyniło niemożliwym osiągnięcie jakiegokolwiek jedności. Na czele ukraińskiej prawosławnej Cerkwi stali wówczas Rosjanie, którzy nie mieli powodów, aby realizować polityczne i narodowe cele Szeptyckiego. Ponadto, kierując się rosyjskim patriotyzmem, dążyli do jedności prawosławnej Cerkwi z Rosją<sup>17</sup>.

Niezrozumiały był stosunek Szeptyckiego do unii brzeskiej. Uważał, że odłączenie na okres trzystu lat od macierzy przyniosło unitom wielką szkodę. Oznaczało bowiem zerwanie z teologiczną tradycją oraz zanieczyszczenie obrządku przez latynizację. Metropolita był przekonany, że szlakiem odnowy i powrotu do wschodniej tradycji ukraińska Cerkiew greckokatolicka mogłaby nawiązać do pierwotnej idei zjednoczenia i pełni chrześcijańskiego życia. Czyżby według Szeptyckiego odłączenie się unitów w XVI w. od prawosławia było czymś złym? Jeśli unia brzeska była szkodliwa, to co należało czynić<sup>18</sup>? Z drugiej strony władca głosił, że unia nie jest zdradą, ale powrotem do własnych historycznych tradycji<sup>19</sup>.

Priorytetem dla Cerkwi greckokatolickiej pod pasterskim przewodnictwem metropolity było odnowienie wschodniego życia zakonnego, wschodniej teologii i powrót do wschodniej liturgicznej praktyki kijowskiej Cerkwi. Urzeczywistniło się to szczególnie wówczas, gdy przygotował Typikon dla studentów i założył Akademię Teologiczną<sup>20</sup>.

## 2. Przeszkody na drodze do realizacji jedności Cerkwi i próby ich przezwyciężenia

Szeptycki uważał, że winę za rozłam Cerkwi ponosi nie tylko świat prawosławny, ale także katolicki. Miał otwarte serce i prawdziwą miłość dla wszystkich prawosławnych, w szczególności dla Ukraińców. Cenił ich pobożność, dużym szacunkiem darzył prawosławnych hierarchów.

Najważniejszą przeszkodę stojącą na drodze do jedności Cerkwi metropolita widział w kwestii prymatu Piotra<sup>21</sup>. Zdawał jednak sobie sprawę, że fundamentem, na którym miało się dokonać zjednoczenie, jest Bóg. Wyznanie wiary katolickiej i uznanie prymatu papieża jest dopiero początkiem jedności.

<sup>17</sup> М. ЧУБАТИЙ, dz. cyt., s. 54.

<sup>18</sup> А. КРАВЧУК, *Передмова*, dz. cyt., s. X–XI.

<sup>19</sup> П. ХОМИН, *Митрополит Андрей Шептицький – Идеолог та учитель народу*, [w:] *Про великого*, dz. cyt., s. 99.

<sup>20</sup> А. КРАВЧУК, *Передмова*, dz. cyt., s. XI.

<sup>21</sup> М. ЧУБАТИЙ, dz. cyt., s. 54.

Zjednoczenie bowiem – uczył lwowski arcybiskup – może dokonać się tylko dzięki łasce Bożej<sup>22</sup>. Bez pomocy z nieba żadne apostołskie przedsięwzięcie nie może przynieść oczekiwanego skutku. Dlatego podkreślał konieczność modlitwy na drodze prowadzącej do jedności chrześcijan. W porozumieniu z biskupem stanisławowskim i przemyskim polecił duchowieństwu, aby w każdą pierwszą niedzielę miesiąca do Mszy św. dołączona była modlitwa o zjednoczenie Cerkwi. Ponadto w kilku kazaniach, do których wygłoszenia duchowni zobowiązani byli w ciągu pół roku, kapłani mieli wyjaśniać istotę jedności Cerkwi. Jako zasadnicze elementy tej nauki Szeptycki wskazał: prymat biskupa Rzymu, pochodzenie Ducha Świętego (*Filioque*) oraz niepokalane poczęcie Bogurodzicy. Każdy wierny powinien umieć rozróżnić katolicką Cerkiew od innych po jej głównym znamieniu, jakim jest jedność. Wskazał, że bez prymatu biskupa Rzymu i nieomyłności tego urzędu nie jest możliwa jedność chrześcijan w wierze i miłości<sup>23</sup>.

Szeptycki przypominał, że prawosławna Cerkiew uważa za swoją wiarę naukę siedmiu pierwszych Powszechnych Soborów, czyli naukę powszechnej Cerkwi do XI stulecia. Tak pojęta „prawosławna wiara” nie jest fałszywa, lecz tylko niepełna<sup>24</sup>. Powszechna Cerkiew uzupełniła tę naukę w czasie kolejnych soborów powszechnych. Prawosławna Cerkiew nie brała udziału w tych soborach, z wyjątkiem florenckiego, dlatego nie uznaje ich za sobory powszechne, ale nauce na nich ogłoszonej nie zaprzecza. Według Szeptyckiego nawet nie może zaprzeczyć, ponieważ wyznaje zasadę, że do ogłoszenia dogmatu wiary potrzebna jest decyzja soboru powszechnego, a takiego soboru Cerkiew prawosławna, jak sama wyznaje, odbyć nie może<sup>25</sup>. Dlatego – tłumaczył Szeptycki – te definicje wiary katolickiej, których nie przyjmują niezjednoczeni, czyli pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna, prymat biskupa Rzymu i niepokalane poczęcie NMP, mieszczą się w „skarbnicy cerkiewnej tradycji”. Kto im zaprzecza, staje się heretykiem w oczach Cerkwi. Kto podważa te prawdy, nie wyznaje wiary prawosławnej. Natomiast prawosławni, przyjmując powszechną wiarę, nie wyrzekają się swej wiary, ale dopełniają ją nauką powszechnej Cerkwi<sup>26</sup>.

Szeptycki przypominał jednocześnie, że kult Najświętszej Bogurodzicy jest jedną z tych różnic, jaka zachodzi pomiędzy prawosławiem Mohyły i akademii mohylewskiej a prawosławiem piotrogrodzkiego synodu. Ci pierwsi uważali Matkę Zbawiciela za niepokalaną od pierwszej chwili istnienia, czyli wolną od

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> *Пастирське послання Зближаються часи про працю для з'єдинення Східних Церков*, 26 XI 1907, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 29–30.

<sup>24</sup> *Із декретів*, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 343.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 344, 346.

grzechu pierwotnego. Dlatego Szeptycki uznał nauki synodu piotrogrodzkiego za heretyckie, które należy zwalczać<sup>27</sup>.

### 3. Relacje Szeptyckiego z biskupami prawosławnymi

Aby zrealizować swój zamiar zjednoczenia Cerkwi, metropolita nawiązał kontakty z biskupami prawosławnymi. W 1903 r. zaprosił do Lwowa wołyńskiego prawosławnego biskupa Antonija Chrapowyc'kiego. Przekonywał go, że mimo różnic w spojrzeniu na wiele spraw dotyczących Cerkwi, katolicy i prawosławni jako dzieci Chrystusa powinny zjednoczyć się we wspólnej modlitwie do tego, który daje jedność i pokój braciom<sup>28</sup>. Biskup Antonij odpowiedział, że najpierw trzeba dobrze poznać to, co jest wspólne pomiędzy prawosławnymi a katolikami, bez zbytniego koncentrowania się na tym, co ich dzieli. Uważał jednak, że religijne wynaturzenia, które ogarnęły niemal cały Zachód, a następnie dość silnie przeniknęły klasy panujące Rosji, nie pozwalają mieć nadziei na szybkie zjednoczenie chrześcijan<sup>29</sup>. W związku z tym Szeptycki przypomniał prawosławnemu władcy, że jedność Cerkwi jest wolą Chrystusa. Wyjaśnił jednocześnie, że różnice w dogmatycznym nauczaniu pomiędzy katolikami a prawosławnymi wynikają z nieporozumienia. Przekonywał, że np. dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny, ostro krytykowany przez prawosławnych teologów, nigdy nie został potępiony przez żaden autorytet cerkiewny. Natomiast jego prawdziwość można wykazać na podstawie liturgicznych ksiąg wschodniego obrządku<sup>30</sup>.

Wydaje się, że Chrapowyc'kiy nie wierzył w możliwość zjednoczenia Cerkwi. Uważał, że modlitwa Jezusa o jedność dotyczy wyższej, nieziemskiej jedności apostołów między sobą, z Bogiem i wszystkimi, którzy uwierzą w Jezusa Chrystusa. Nie chodzi o jedność ludzi na ziemi, lecz zbawionych w niebie<sup>31</sup>. Szeptycki natomiast, powołując się na dziesiąty rozdział Ewangelii św. Jana, wykazywał, że nauka Jezusa o Dobrym Pasterzu dotyczy nie tylko życia przy-

<sup>27</sup> *Центральний Державний Історичний Архів України у Львові* (Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie – CDIAL), f. 451 opis 2, spr. 139, ark. 220, *Лист Шептицького до Л. Стаховського*, 17 VI 1942.

<sup>28</sup> *Лист митрополита Шептицького до волинського православногo єп. Антонія (Храповицького) в справах обряду й віри*, 29 VI 1903, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 76–78.

<sup>29</sup> *Лист від єп. Антонія Храповицького в справах обряду й віри*, 1903, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 78–80.

<sup>30</sup> *Лист митрополита Шептицького до єп. Антонія Храповицького в справах віри й обряду*, 18 VII 1903, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 81–83.

<sup>31</sup> *Лист від єп. Антонія Храповицького в справах віри і обряду*, 31 VII 1903, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 84–85.

szłego, ale także doczesnego. Zawiera w sobie nadzieję na zakończenie rozłamu Cerkwi w czasie ziemskiej wędrówki<sup>32</sup>.

Grekokatolicki metropolita tłumaczył Chrapowycykiem, że wschodnia Cerkiew prawosławna to wielka gałąź odcięta jednak od macierzystego pnia powszechnej Cerkwi. Pozostało w niej jednak wszystko to, co należało do powszechnej Cerkwi przed jej oddzieleniem. Przede wszystkim prawosławna wiara, tj. całość dogmatów z pierwszych dziesięciu wieków chrześcijaństwa. Szeptycki podkreślał, że hierarchia Cerkwi prawosławnej jest kanoniczna i pochodzi od apostołów. Eucharystia i sprawowane w niej sakramenty są ważne. Pozostał także duch powszechnej Cerkwi: pobożne obyczaje oraz część świętych ikon. Mimo to Cerkiew prawosławna jest skostniała i duchowo martwa. Nie rodzi dobrych owoców. Nie rozwijają się w niej dogmaty, ponieważ odłączyła się od życiodajnego korzenia, czyli powszechnej Cerkwi. Z prawosławiem zaczęło się dziać to, co bywa z każdym organizmem pozbawionym własnego życia. Kiedyś żywa gałąź, obecnie ledwo podobna jest do drzewa. Nie wolno jednak zapominać – tłumaczył Szeptycki – że wciąż jest szlachetną gałęzią powszechnej Cerkwi, zdolną do odrodzenia się. Dlatego Cerkiew katolicka nie uważa jej za heretycką i nie traci nadziei, że zrośnie się z nią w jedną całość<sup>33</sup>.

Korespondencja pomiędzy obydwoma hierarchami ukazuje, jak bardzo różnili się w poglądach na wiele kwestii. Szeptycki zarzucił Chrapowycykiem brak wiedzy na temat katolickiej nauki o wiecznym zbawieniu. Uważał, że prawosławny hierarcha swoje poglądy na temat Cerkwi katolickiej zaczerpnął od protestantów czy też od ludzi przeciwnych Cerkwi albo z fałszywych informacji rozpowszechnianych przez rosyjską cenzurę<sup>34</sup>. Chrapowycycki natomiast przekonywał, że Szeptycki mija się z prawdą, twierdząc, że żaden prawosławny autorytet nie potępił nauki katolików. Wskazywał, że w 1443 r. w Jerozolimie odbył się sobór wszystkich patriarchów, którzy przeklęli rzymskokatolicką naukę. Według Chrapowycykiego katolicy to heretycy. Nie dostrzegał okoliczności, które pozwalałyby zmienić opinię na temat katolickich dogmatów<sup>35</sup>.

Próbkę nawiązania rozmów mających na celu zjednoczenie Cerkwi podjął Szeptycki także z biskupem smoleńskim Piotrem. Brak jednak informacji, które świadczyłyby o pozytywnej odpowiedzi prawosławnego hierarchy<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Лист митрополита Шептицького до єп. Антонія Храповицького в справах віри й обряду, 2 XI 1903, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 87–88.

<sup>33</sup> Тамże, s. 88–89.

<sup>34</sup> Лист митрополита Шептицького до єп. Антонія Храповицького в справах обряду і віри, 1 VII 1907, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 98–99.

<sup>35</sup> Лист від єп. Антонія, 31 VII 1903, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 85.

<sup>36</sup> Лист митрополита Шептицького до єп. Петра Смоленського в справах обряду і віри, 1 VII 1907, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 100.

Duże nadzieje na zjednoczenie metropolita wiązał z arcybiskupem Ilarionem (Iwanem Ohijenką). Życzył mu, aby na Chełmszczyźnie i na całej Ukrainie odnowił wiarę św. Włodzimierza i metropolity Ilariona, wiarę powszechnej Cerkwi, która została sformułowana w czasie pierwszych siedmiu soborów powszechnych. Szeptycki uważał, że nauka ta została zafalszowana przez teologów i hierarchów Synodalnej Cerkwi ustanowionej niekanonicznie przez moskiewskich carów. Miał nadzieję, że Bóg da Ohijence łaskę i oczyści ukraińską Cerkiew z tych szkodliwych moskiewskich naleciałości<sup>37</sup>. Ohijenko, dziękując za braterską miłość i wieloletnią przyjaźń, przyznał, że zdaje sobie sprawę z powagi obowiązków i zadań, jakie Bóg na niego nałożył. Cały rok poświęcił na odnowienie starożytnej, bardzo zaniedbanej i zniszczonej diecezji chełmsko-podlaskiej. Dziękował Bogu, że jego praca zaczynała przynosić owoce. Martwiła go jednak postawa rozagitowanej inteligencji prawosławnej, która nie rozumiała, na czym ma polegać prawdziwa odnowa Cerkwi. Wydawało się jej, że istota rzeczy sprowadza się do derusyfikacji polegającej wyłącznie na zastąpieniu w liturgii języka rosyjskiego ukraińskim. Inteligencja nie chciała zrozumieć, że przez samo wprowadzenie języka ukraińskiego nie oczyści się jej z „moskiewskiego ducha”, ponieważ wciąż będzie miała martwą formę. Chciał ją wpierw oczyścić z obcej ideologii, by w ten sposób doprowadzić do ukraińzacji wewnętrznej. Wskazywał, że aby używać języka ukraińskiego w liturgii, najpierw trzeba dokonać dobrych przekładów ksiąg liturgicznych. Zajęłoby to wiele czasu i siły cerkiewnym zwierzchnikom. Odciągnęłoby to ich od tego, co jest najważniejsze, czyli od prawdziwego odnowienia ukraińskiej Cerkwi.

Jednocześnie abp Ohijenko wytknął Szeptyckiemu, że Cerkiew greckokatolicka uległa częściowej latynizacji. Wyraził nadzieję, że metropolita usunie obce naleciałości i przywróci ją do pierwotnego stanu, gdy naród ukraiński miał jedną Cerkiew. Ponadto Ilarion dostrzegł w Cerkwi unickiej wpływ moskiewski. Miało się to przejawiać m.in. w tekście i formie teologicznych greckokatolickich ksiąg<sup>38</sup>. Prawosławny hierarcha wierzył, że gdy Cerkiew prawosławna oczyści się z moskiewskich wpływów, a greckokatolicka z łacińskich, zbliżą się do siebie jak rodzone siostry. Uważał, że działalność na rzecz zjednoczenia się dwóch ukraińskich Cerkwi jest zadaniem, jakie na ich zwierzchników nałożył Bóg. Wierzył, że praca ta przyniesie wiele korzyści i szczęścia zarówno Cerkwiom, jak i ukraińskiemu narodowi<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Лист до архієп. Іларіона Огієнка з поздоровленням та висловленням своїх сподівань на піднесення митрополичої столиці в Києві до гідності Патріархату, 21 X 1941, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 289–290.

<sup>38</sup> Лист від архієп. Іларіона Огієнка про можливості взаємонаближення УПЦ та УГКЦ, 14 XI 1941, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 397–398.

<sup>39</sup> Тамże, s. 399–400.

Dnia 30 grudnia 1941 r. Szeptycki wystosował list do wszystkich prawosławnych archierejów działających na ukraińskich ziemiach. Wśród tego, co dzieliło Ukraińców, zaakcentował różnice religijne, dlatego wzywał ich do religijnej jedności jako warunku zrealizowania narodowych ideałów. Każdy patriota – podkreślał Szeptycki – powinien uczynić wszystko co w jego mocy, aby osiągnąć religijną jedność. Uważał, że osiągnięcie tej jedności jest możliwe, ponieważ grekokatolików i prawosławnych nie dzieli osobiste urazy, lecz kwestie, które przed wiekami podzieliły ich przodków. Szeptycki wskazywał, że dzieli ich sprzeczności istniejące pomiędzy Grekami i łacinnikami oraz tradycje przyjęte od greckiej i moskiewskiej Cerkwi.

Za pośrednictwem tego listu Szeptycki wyciągał rękę do zgody i zapraszał wszystkich prawosławnych biskupów do jedności. Zdawał sobie jednak sprawę, że zrealizowanie tak ważnego dzieła nie jest łatwe. Aby osiągnąć zgodę i pojednanie – wskazywał Szeptycki – musi tego pragnąć duchowieństwo i wierni wszystkich diecezji. Wszyscy też powinni modlić się w tej intencji i prosić Boga o potrzebną do pojednania łaskę. Metropolita podkreślał, że w celu osiągnięcia jedności obydwie strony muszą być gotowe do ustępstw. Skoro Ewangelie zobowiązują nas do wyrzeczenia się samych siebie aż do ofiarowania swego życia, to tym bardziej każda ze stron musi zrezygnować ze wszystkiego, co stanowi przeszkodę na drodze do pojednania Cerkwi. Wszyscy więc powinni przedstawić swoją opinię i omówić życiowe i teologiczne kwestie związane ze zjednoczeniem Cerkwi<sup>40</sup>.

W odpowiedzi arcybiskup krakowski i łemkowski Pałladij stwierdził, że ze strony prawosławnej Cerkwi uczynione zostanie wszystko co możliwe, aby usunąć przeszkody stojące na drodze do pojednania. Wskazywał, że ukraiński naród chce odrodzić swoje chrześcijańskie życie, aby stać się nosicielem Chrystusowej prawdy. Unię brzeską abp Pałladij traktował jako ranę, którą Cerkwi zadali wrogowie wiary i narodu ukraińskiego. Pojednanie miało więc polegać na powrocie do stanu sprzed jej zawarcia. Dlatego grekokatolicy powinni przyjąć prawosławie<sup>41</sup>. Natomiast egzarcha Ukrainy, metropolita wołyński i żytomierski Ołeksij stwierdził, że zbyt wiele przeszkód stoi na drodze do pojednania, by mogło ono być zrealizowane. Problemy te mają swoje źródło w przeszłości. Historia, polityka, egoizm i wiele innych będą istnieć do końca świata. Trzeba jednak modlić się o zjednoczenie Cerkwi i szukać drogi do niego prowadzącej<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *Мій лист до всіх високопреосвящених і преосвящених православних архієреїв України і на українських землях, 30 XII 1941, [w:] Письма-послання митрополита Андрея Шептицького з часів німецької окупації, ч. 2, wyd. М. Гринчишин, Yorkton–Sask 1969, s. 339–340.*

<sup>41</sup> *Лист православногo архієп. Палладія в справі єдності Української Церкви, 1 III 1942, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 412.*

<sup>42</sup> *Лист від митрополита Волинського і Житомирського Олексія в справі церковного порозуміння, 16 VI 1942, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 434–436.*



Szeptycki nawiązał także kontakt ze staroobrzędowcami – bp. Inokentijem<sup>43</sup> oraz bp. Arsenijem Morozowem. Mimo że podkreślił, że Cerkiew grekokatolicka uznaje za ważne kanonicznie święcenia diakonatu, prezbiteratu i biskupie udzielane w Cerkwi staroobrzędowej, nie przyniosło to oczekiwanych przez niego rezultatów<sup>44</sup>.

#### 4. Postawa prawosławnej inteligencji wobec idei zjednoczenia Cerkwi

Swej działalności na rzecz zjednoczenia Cerkwi nie ograniczył Szeptycki jedynie do prawosławnych biskupów. Wystosował także list do prawosławnej wierzącej inteligencji. Uważał, że inteligencja wszystkich wyznań ma ważny głos również w sprawach cerkiewnych, bo jest przewodnią warstwą społeczeństwa. Zapewniał jednocześnie, że nie miał żadnego osobistego interesu w pisaniu tego listu, bo grekokatolik nie może zostać kijowskim metropolitą. Tę funkcję może pełnić jedynie ktoś spośród prawosławnych albo autokefalicznych biskupów czy kapłanów. Metropolita zapewniał, że gdyby był on zjednoczony z Cerkwią powszechną, wszyscy grekokatolicy, wraz z nim na czele, poddaliby się chętnie jego władzy. Uspokajał jednocześnie prawosławną inteligencję, że zjednoczenie z powszechną Cerkwią nie spowoduje konieczności odrzucenia jakichś zwyczajów prawosławnej Cerkwi. Wskazywał, że Cerkiew grekokatolicka, jednocząc się z Rzymem, nie utraciła żadnego ze swych obyczajów, a grekokatolicy w modlitwach nazywają się prawosławnymi. Poza tym – tłumaczył grekokatolicki władyka – tradycja św. Włodzimierza przeszła do grekokatolików w czystszej postaci z Carogrodu niż do prawosławnych Ukraińców przez moskiewski synod. Wezwał więc świecką inteligencję prawosławną do jedności religijnej<sup>45</sup>.

Jednak prawosławna inteligencja nie przyjęła propozycji Szeptyckiego ze zbyt wielkim entuzjazmem. W pojednaniu, które zaproponował, widziała próbę przyłączenia prawosławia do Rzymu. Natomiast dogmat o prymacie biskupa Rzymu był dla niej zwykłą uzurpacją. Według ukraińskiej inteligencji do X stulecia rzymski patriarcha uważał się tylko za jednego z powszechnych patriarchów, równego innym. Gdy w X w. odłączył się, to nikt z powszechnych patriarchów nie odszedł z nim. Pozostali oni wierni tradycjom i postanowieniom soborów powszechnych. Żaden z nich nie odważył się wprowadzić jakiegó

<sup>43</sup> *Лист митрополита Шептицького до старообрядського єп. Інокентія в справах обряду і віри, 1 VI 1907, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 96–97.*

<sup>44</sup> *Лист від митрополита Шептицького до старообрядця Арсенія Морозова в справах обряду і віри, 8 XI 1909, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 103–104.*

<sup>45</sup> *Мій лист до української віруючої православної інтелігенції, 3 III 1942, [w:] Письма, wyd. М. Гринчишин, dz. cyt., s. 340–342.*



nowości, która nie byłaby uchwalona przez wszystkich patriarchów. Natomiast rzymski patriarcha, zerwawszy więzi z innymi, w tej samej mierze co rzymska apostołska Cerkiew, dopuścił wiele nowości zarówno dogmatycznych, jak i obrzędowych, nie pytając o zdanie pozostałych patriarchów.

Według ukraińskiej inteligencji ukraińska Cerkiew prawosławna nigdy nie odłączyła się od powszechnej prawosławnej wschodniej Cerkwi i dlatego nie musi się z nikim jednoczyć. W rozumieniu wszystkich prawosławnych hierarchów powszechną Cerkiew tworzy większość, czyli czterech patriarchów, którzy zostali wierni wszystkim postanowieniom powszechnych soborów, a nie mniejszość, czyli jeden rzymski patriarcha, który nie chciał być równy pozostałym. W efekcie tego rozłamu pomiędzy Zachodem i Wschodem wyłoniły się różnice w dogmatach i cerkiewnej praktyce.

Ponadto inteligencja ukraińska nie dostrzegała żadnych korzyści, jakie Cerkiew prawosławna mogłaby osiągnąć dzięki zjednoczeniu z Cerkwią rzymską. Widziała w tym jedynie szkodę<sup>46</sup>.

Za nieporozumienie uznał władcyka galicyjski przekonanie prawosławnej inteligencji, jakoby planował podporządkowanie prawosławnej Cerkwi Stolicy Apostolskiej. Tłumaczył, że pojedyncze Cerkwie, pozostające w związku ze wszystkimi Cerkwiami Zachodu, mogą zachować bardzo daleko idącą autonomię, którą można by nazwać autokefalią. Nie zachodzi w tym przypadku zależność, jaka charakteryzuje podporządkowanie diecezji wchodzącej w skład patriarchatu. Szeptycki wskazywał, że Cerkwi greckokatolickiej, mimo że trwa w jedności z biskupem Rzymu, nie obowiązuje prawo Cerkwi łacińskiej. Podkreślał, że nie tylko nie chce podporządkować sobie prawosławnych, ale gotowy jest podporządkować się władzy patriarchy kijowskiego, gdyby ten przyjął powszechną wiarę, czyli prawosławie pierwszych wieków dopełnione nauką soborów powszechnych, które miały miejsce po rozłamie Cerkwi<sup>47</sup>.

Ukraińska prawosławna inteligencja oskarżała Stolicę Apostolską o prześladowanie prawosławnych i rujnowanie ich Cerkwi. Miało się to dokonywać za pośrednictwem polskiego katolicyzmu, który rzekomo był eksponentem Watykanu na wschodzie Europy. Chodziło o wydarzenia na Chełmszczyźnie i Wołyniu w 1938 r.<sup>48</sup> Sprawa dotyczyła cerkwi, które zostały odebrane unitom w 1875 r. i zamienione na świątynie prawosławne. Polski episkopat domagał się rewindykacji tych sakralnych obiektów. Dużą część pounickich cerkwi udało się odzyskać<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Відповідь української православної інтелігенції на лист митрополита Шептицького, 1942, [w:] *Письма*, wyd. М. Гринчишин, dz. cyt., s. 345–349.

<sup>47</sup> Відповіді митрополита Шептицького на питання православних українців, 1942, [w:] *Митрополит*, red. А. Кравчук, dz. cyt., s. 419–420.

<sup>48</sup> Відповідь, 1942, [w:] *Письма*, wyd. М. Гринчишин, dz. cyt., s. 345.

<sup>49</sup> А. КУБАСИК, *Архидієцьян Анджея Шефтыцкыяго вшыя україньскыяго народу, паїства і Церквы*, Лвów–Кракów 1999, s. 125–126.

Ponadto w 1938 r. władze państwowe dokonały rozbiórki ponad stu prawosławnych cerkwi, kaplic i domów modlitwy. W 90% nie były to cerkwie, lecz opuszczone, rozsypane i przez nikogo nieużywane kaplice. W liczbie zburzonych jedynie 10 było czynnych. U podstaw tej decyzji stała walka z ukraińskim ruchem nacjonalistycznym, który swoje ostrze kierował przeciwko Polsce. Szczególnie niebezpiecznymi ogniskami wydawały się właśnie zamknięte cerkwie<sup>50</sup>.

Metropolita tłumaczył prawosławnej inteligencji, że jej oskarżenia są niesprawiedliwe, ponieważ polscy biskupi katoliccy nie ponoszą odpowiedzialności za postępowanie władz państwowych. Za nieprawdziwe uznał także insynuację, jakoby Stolica Apostolska, za pośrednictwem nuncjatury warszawskiej, zakazała mu jakiegokolwiek formy obrony prawosławnych<sup>51</sup>.

Szeptycki zdawał sobie sprawę, że na drodze do porozumienia znajduje się wiele przeszkód, ponieważ od trzech wieków ludzie przywykli pod wpływem Moskwy potępiać i nienawidzić swoich braci. Miał jednak nadzieję, że ukraińska inteligencja uświadomi sobie anormalność tego położenia i zacznie pracować nad jakimś choćby zewnętrznym zjednoczeniem. Podkreślił, że ewentualne porozumienie pomiędzy Ukraińcami stanowi zagrożenie dla dominującej pozycji moskiewskiej Cerkwi<sup>52</sup>.

Z niezwykłą natomiast inicjatywą wystąpił Wołodymyr Wynnyczenko, szef rządu Ukraińskiej Republiki Ludowej (URL)<sup>53</sup>. Według niego należało zlikwidować prawosławie, ponieważ za jego sprawą Ukraina znalazła się pod panowaniem rosyjskich carów. W tym celu proponował zwołać synod biskupów, archimandrytów i przedstawicieli wiernych z Ukrainy, w czasie którego przyjęliby unię. W ten sposób powstałby patriarchat Ukrainy, na którego czele stanąłby Szeptycki. Miałoby się to dokonać po wcześniejszych rozmowach z Rzymem.

Według Wynnyczenki dzięki unii Ukraińcy mogą odróżnić się od Polski i Rosji. Stanowiłaby mur oddzielający Ukrainę raz na zawsze od Moskwy. Ponadto unita z natury staje się Ukraińcem<sup>54</sup>.

Z ideą utworzenia Ukraińskiego Patriarchatu wystąpił także Augustyn Wołoszyn, prezydent Karpackiej Ukrainy. Uważał, że Szeptycki powinien zwrócić się do kompetentnych reprezentantów ukraińskiej autokefalicznej Cerkwi

<sup>50</sup> Tamże, s. 126.

<sup>51</sup> *Відповіді*, 1942, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 420.

<sup>52</sup> *Лист до Михайла Кубальчика в Києві про необхідність порозуміння й взаємонаближення українців, 5 IX 1942 р.*, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 437.

<sup>53</sup> K. GRÜNBERG, B. SPRENGEL, *Trudne sąsiedztwo. Stosunki polsko-ukraińskie w X–XX wieku*, Warszawa 2005, s. 242.

<sup>54</sup> *Із споминів Лонгіна Цегельського про розмову з Головою Директорії Володимиром Винниченком про Київський Патріархат та можливості очолення його митрополитом Шептицьким, 18 XII 1918*, [w:] *Митрополит*, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 138–140.

z propozycją zjednoczenia się z katolicką Cerkwią, aby w ten sposób utworzyć jeden ukraiński patriarchat. Według Wołoszyna ukraińsko-katolicki patriarchat pomógłby zaspokoić wszystkie istotne postulaty autokefalistów, a święta jedność z katolicką Cerkwią dodałaby narodowi ukraińskiemu moralnej siły i stworzyła podporę, dzięki której nastąpiłby jego kulturalny rozwój. Zabezpieczałoby to także niepodległość Ukrainy<sup>55</sup>.

Natomiast prof. Iwan Jarocki uważał, że Szeptycki wraz ze swoimi wiernymi powinien zerwać więzi z Rzymem i wrócić do Cerkwi prawosławnej<sup>56</sup>.

W listopadzie 1943 r. Szeptycki otrzymał list od Neofita Kubaliuka, jednego z twórców Ukraińskiej Autokefalicznej Cerkwi (UAC). Kubaliuk zapewniał metropolitę, że nie ma żadnych uprzedzeń wobec ukraińskiej Cerkwi greckokatolickiej. Za naiwne uznawał twierdzenie, że jedynie prawosławna wiara jest prawdziwa albo że tylko rzymscy katolicy będą zbawieni. Uważał, że prawosławna wiara jest w takiej samej mierze nośnikiem zbawienia, w jakiej greckokatolicka czy rzymskokatolicka. Według niego łaski Bożej nie jest także pozbawione wyznanie anglikańskie. Przekonywał, że jedynie słowa Chrystusa „gdzie dwaj lub trzech zgromadzeni są w imię moje, tam ja jestem pomiędzy nimi” mają znaczenie. Cała reszta: obrzędy, schizmy pochodzą od człowieka, od jego dobrej lub złej woli, od jego zdolności, talentów, od jego geniuszu czy też słabości. Nigdy jednak nie zamieniłby swej wiary na katolicką, bo prawosławie to wiara jego ojców i narodu. Cerkiew i religia – kontynuował Kubaliuk – oprócz Boskiej Istoty posiadają także ludzkie nawarstwienia, które dodają im uroku, czasami jednak kaleczą. Te ludzkie dodatki – uważał Kubaliuk – decydują o tym, kto jaką wiarę wybiera. W związku z tym, że życie narodów jest ułożone w formy państwowo-polityczne, uzupełnienia te mają charakter narodowo-polityczny. Cerkiew i religia są ściśle związane z życiem politycznym i dla tych celów są wykorzystywane.

Kubaliuk zarzucił Szeptyckiemu głoszenie sprzeczności. Z jednej bowiem strony greckokatolicki władca głosił, że nie wolno wykorzystywać wiary do politycznych celów, z drugiej zaś traktował religijną jedność jako środek służący do osiągnięcia narodowych ideałów<sup>57</sup>.

Twierdził, że wszystkie wydarzenia i zjawiska cerkiewnego życia miały w większej czy mniejszej mierze jawne czy zamaskowane polityczne znaczenie.

---

<sup>55</sup> Лист Президента Карпатської України о. Августина Волошина зі своїми пропозиціями щодо створення Українського Патріархату, 28 VII 1941, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 446.

<sup>56</sup> Лист проф. Івана Яроцького з пропозицією очолити Українську Православну Церкву, розірвавши відносини з Римом, 16 X 1941, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 447–448.

<sup>57</sup> Лист члена Адміністрації УАПЦ Н. Кубалюка про враження православного населення на листи й послання Митрополита в справі порозуміння українських Церков, 15 XI 1943 r., [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 438–439.

Według niego polityczne elementy miały także wpływ na powstanie Cerkwi greckokatolickiej. Jednak polityczni inspiratorzy unii przeliczyli się. Nie docenili wartości narodowego żywiołu zachodniej gałęzi ukraińskiego narodu, który być może dzięki unii zdołał realizować narodowe cele<sup>58</sup>.

Kubaliuk uważał, iż wezwanie Szeptyckiego skierowane do prawosławnych biskupów, a także do ukraińskiej inteligencji w celu zjednoczenia Cerkwi, było wynikiem jego politycznej dalekowzroczności, ofiarnej miłości do swego narodu i arcypasterskiej troski<sup>59</sup>. Ubolewał jednak, iż list ten duchowieństwo moskiewskie wykorzystywało do własnych celów. Rosyjscy hierarchowie z abp. Ołeksijem Hromadskim na czele, gdzie tylko mieli okazję, twierdzili, że są Ukraińcami, ponieważ list skierowany do nich prezentował ich jako Ukraińców. Tymczasem wielu ówczesnych prawosławnych biskupów na Ukrainie było Rosjanami.

Jednocześnie Kubaliuk miał żal do Szeptyckiego, że nie skierował listu do twórców ruchu autokefalicznego. Od samego początku swego istnienia na UAC spadały ciężkie ciosy ze strony moskiewskiej hierarchii i duchowieństwa, w szczególności ze strony abp. Ołeksija.

Wśród zwierzchników UAC wynikła różnica zdań co do intencji Szeptyckiego. Niektórzy sądzili, że greckokatolicki metropolita pragnie przyłączyć się do prawosławnej Cerkwi.

Kubaliuk uważał, że wezwanie Szeptyckiego do jedności Cerkwi skierowane było pod niewłaściwy adres. Adresowane bowiem było do Moskali i dlatego motywy tego wezwania nie mogły przemówić ani do ich rozumu, ani do serca. Według działacza UAC na temat zjednoczenia powinni wypowiedzieć się faktyczni twórcy rzeczywiście ukraińskiej Cerkwi, która wyrosła na ojczystym gruncie, żywi się jego sokami i jest emanacją zbiorowej woli narodu. Kubaliuk wyraził też nadzieję, że Szeptycki ma pozytywny stosunek do Ukraińskiej Autokefalicznej Cerkwi<sup>60</sup>.

W odpowiedzi metropolita zgodził się z opinią Kubaliuka, że UAC zajmuje pierwsze miejsce wśród całej społeczności prawosławnych. Wezwał do wzajemnego poznania, aby w przyszłości połączyć się w jedną, Chrystusową Cerkiew. Wyraził jednocześnie ubolewanie, że Moskale wykorzystali jego listy w niegodny sposób<sup>61</sup>.

Starania Szeptyckiego o zjednoczenie prawosławia z Rzymem zakończyły się fiaskiem. Ze strony prawosławnych biskupów usłyszał jedynie, że jeśli

<sup>58</sup> Tamże, s. 439.

<sup>59</sup> Tamże, s. 440.

<sup>60</sup> Tamże, s. 443–444.

<sup>61</sup> *Лист до члена Адміністрації УАПЦ Неофіта Кубалюка з приводу послання до Православних Архієреїв, 28 XII 1943 р., [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК, dz. cyt., s. 445.*

pragnie pojednania, to niech razem ze swymi wiernymi połączy się z prawosławiem<sup>62</sup>.

Rozbicie prawosławia było tak wielkie, że praktycznie niemożliwe było zjednoczenie samej Cerkwi prawosławnej. Tym bardziej nierealne było pojednanie się z Kościołem łacińskim<sup>63</sup>.

**Słowa kluczowe:** zjednoczenie Cerkwi, Ukraińska Autokefaliczna Cerkiew, metropolita Andrzej Szeptycki

## The Metropolitan Archbishop Andrey Sheptytsky's Actions Aiming to Unite the Church

### Summary

One of Archbishop Andrey Sheptytsky's main goals was to unite the Church. However, he emphasised that he did not want everyone to become Roman Catholics, but to be united with the Bishop of Rome, preserving their own rites. In order to realise his intentions, he established relationships with many Orthodox Church hierarchs. His actions did not bring the intended results, though. One of the major reasons for that was the fact that the Ukrainian Orthodox Church was headed by Russians, who had no cause to act in favour of the Ukrainian nation's interests.

**Key words:** unification of the Eastern Orthodox Church, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, Metropolitan Archbishop Andrey Sheptytsky

### Bibliografia

#### Literatura źródłowa

*Відповідь української православної інтелігенції на лист митрополита Шептицького, 1942*, [w:] *Письма-послання митрополита Андрея Шептицького з часів німецької окупації*, ч. 2, wyd. М. Гринчишин, Yorkton, Sask 1969.

*Відповіді митрополита Шептицького на питання православних українців, 1942*, [w:] *Митрополит Андрей Шептицький, Життя і Діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1899–1944*, т. 1, red. А. КРАВЧУК, Львів 1995.

<sup>62</sup> AAN, s. 83. Jowisz Metal, Raport.

<sup>63</sup> R. TORZECKI, *Polacy i Ukraińcy. Sprawa ukraińska w czasie II wojny światowej na terenie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1993, s. 171.

- Грамота митрополита Шептицького про заснування Укр. Католического Інституту Церк. З'єдинення та фрагмент статуту, 17 II 1939, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Із спомінів Лонгіна Цегельського про розмову з Головою Директорії Володимиром Винниченком про Київський Патріархат та можливості очолення його митрополитом Шептицьким, 18 XII 1918, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Із декретів та правил Архієп. Собору: Праця над з'єдиненням Церков, 1940–1941 г., [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Jowisz Metal, Raport z wyjazdu na Wschód, 20 VII 1943, [w:] Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN), Delegatura Rządu RP na Kraj, sygn. 202 /III/ 130, s. 83.
- Лист митрополита Шептицького до волинського православного єп. Антонія (Храповицького) в справах обряду й віри, 29 VI 1903, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист митрополита Шептицького до єп. Антонія Храповицького в справах віри й обряду, 18 VII 1903, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист від єп. Антонія Храповицького в справах віри і обряду, 31 VII 1903, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист митрополита Шептицького до єп. Антонія Храповицького в справах віри й обряду, 2 XI 1903, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист від єп. Антонія Храповицького в справах обряду й віри, 1903, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист митрополита Шептицького до старообрядського єп. Інокентія в справах обряду і віри, 1 VI 1907, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист митрополита Шептицького до єп. Антонія Храповицького в справах обряду і віри, 1 VII 1907, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист митрополита Шептицького до єп. Петра Смоленського в справах обряду і віри, 1 VII 1907, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист від митрополита Шептицького до старообрядця Арсенія Морозова в справах обряду і віри, 8 XI 1909, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист священника Православної Народної Церкви Михайла Войтовича про унійні змагання священників Холмщини та проханням прийняти його до ГКЦ, 9 II 1931, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист митрополита Шептицького до Михайла Войтовича із запевненням допомоги унійним змаганням священників на Холмщині, 25 II 1931, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист Президента Карпатської України о. Августина Волошина зі своїми пропозиціями щодо створення Українського Патріархату, 28 VII 1941, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*
- Лист проф. Івана Яроцького з пропозицією очолити Українську Православну Церкву, розірвавши відносини з Римом, 16 X 1941, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК, s. 447–448.*
- Лист до архієп. Іларіона Огієнка з поздоровленням та висловленням своїх сподівань на піднесення митрополичої столиці в Києві до гідності Патріархату, 21 X 1941, [w:] Митрополит, ред. А. КРАВЧУК.*



- Лист від архієп. Іларіона Огієнка про можливості взаємонаближення УПЦ та УГКЦ, 14 XI 1941, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК.*
- Лист православною архієп. Палладія в справі єдності Української Церкви, 1 III 1942, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК.*
- Лист від митрополита Волинського і Житомирського Олексія в справі церковного порозуміння, 16 VI 1942, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК.*
- Лист Шептицького до Л. Стаховського, 17 VI 1942, [w:] CDIAU, f. 451, opis 2, spr. 139, ark. 220.*
- Лист до Михайла Кубальчича в Києві про необхідність порозуміння й взаємонаближення українців, 5 IX 1942, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК.*
- Лист члена Адміністрації УАПЦ Н. Кубалюка про враження православною населення на листи й послання Митрополита в справі порозуміння українських Церков, 15 XI 1943 r., [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК.*
- Лист до члена Адміністрації УАПЦ Неофіта Кубалюка з приводу послання до Православних Архієреїв, 28 XII 1943, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК.*
- Мій лист до всіх високопреосвящених і преосвящених православних архієреїв України і на українських землях, 30 XII 1941, [w:] Письма-послання митрополита Андрія Шептицького з часів німецької окупації, ч. 2, wyd. М. Гринчишин, Yorkton, Sask 1969.*
- Мій лист до української віруючої православної інтелігенції, 3 III 1942, [w:] Письма, wyd. М. Гринчишин.*
- Пастирське послання Зближаються часи про працю для з'єдинення Східних Церков, 26 XI 1907, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК, s. 29–30.*
- Послання до греко-католицького духовенства Росії в справах віри й обряду, березень 1918, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК.*
- Слово впреосв. апост. візитатора кир Івана Бучка в десяту річницю смерті Великого Митрополита Андрія, [w:] Про великого митрополита Андрія, Йорктон, Саск 1961.*
- Звернення православної громади про зневажання „москвофілами” української мови й проханням прийняти їх до ГК Церкви, 9 IV 1938, [w:] Митрополит, red. А. КРАВЧУК.*

## Literatura pomocnicza

A. Według alfabetu łacińskiego

- GRÜNBERG K., SPRENGEL B., *Trudne sąsiedztwo. Stosunki polsko-ukraińskie w X–XX wieku*, Warszawa 2005.
- KUBASIK A., *Arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego wizja ukraińskiego narodu, państwa i Cerkwi*, Lwów–Kraków 1999.
- MRÓZ M., *Działalność unijna metropolity Szeptyckiego w Rosji i w Polsce w latach 1917–1922. (Główne wydarzenia)*, [w:] *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*, red. A. ZIĘBA, Kraków 1994.
- TORZECKI R., *Polacy i Ukraińcy. Sprawa ukraińska w czasie II wojny światowej na terenie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1993.



## В. Według cyrylicy

БАРАН С., *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і Діяльність*, München 1947.

КРАВЧУК А., *Передмова*, [w:] *Митрополит Андрей Шептицький, Життя і Діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1899–1944*, т. 1, red. А. КРАВЧУК, Львів 1995.

ХОМИН П., *Митрополит Андрей Шептицький – Идеолог та учитель народу*, [w:] *Про великого митрополита Андрея*, Йорктон, Саск 1961.

ЧУБАТИЙ М., *Митрополит Андрей та православний світ*, [w:] *Про великого*.

## Zbiory dokumentów

Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN).

Центральний Державний Історичний Архів України у Львові (Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie – CDIAL).

*Митрополит Андрей Шептицький, Життя і Діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1899–1944*, т. 1, red. А. КРАВЧУК, Львів 1995.

*Письма-послання митрополита Андрея Шептицького з часів німецької окупації*, ч. 2, wyd. М. Гринчишин, Yorkton, Sask 1969.

Ks. NORBERT JERZAK

## ZABIEGI BISKUPA TOMASZA II O *AUXILIUM BRACHII SECULARIS* PRZECIW KSIĘCIU HENRYKOWI IV PROBUSOWI W 1287 ROKU

Lokalne starcia władzy kościelnej i świeckiej rozgrywające się na Śląsku w okresie średniowiecza wykorzystywały do walki formułę krucjatową, można nawet mówić o uwikłaniu formuły krucjatowej w lokalne spory polityczno-kościelne.

Henryk IV Probus, ekskomunikowany władca, na którym ciążyły zarzuty niewypełnienia ślubu w obronie Ziemi Świętej, zaatakował ziemię Leszka Czarnego. Leszek był chroniony protekcją kościelną, ale jeszcze niedawno był pod klątwą biskupa za uwięzienie biskupa. Za takie przewinienie papieżstwo wzywało przeciw niemu świecką siłę zbrojną, czyli ogłoszono przeciw niemu krucjatę<sup>1</sup>.

Kolejna odsłona płataniny polityczno-krucjatowej na Śląsku to projekt ogłoszenia wyprawy krzyżowej przeciwko Henrykowi IV. Tło wyprawy krzyżowej to konflikt pomiędzy księciem Henrykiem IV Probusem a biskupem wrocławskim Tomaszem II (1270–1292). Konflikt miał podłoże polityczne, ekonomiczne, prestiżowe i ambicjonalne. To Śląska odsłona walki władzy świeckiej z kościelną. Bohaterowie konfliktu byli nieustępliwi, stąd konflikt trwał kilkanaście lat, nie był tylko prawny, ale przybrał formę konfliktu zbrojnego. Sporu nie zatrzymały wyroki sądu polubownego (1276), legackiego (1282) i mediacja arcybiskupa Jakuba, wręcz przeciwnie, konflikt eskalował. Biskup używał kar kościelnych i wykorzystywał naciski dyplomatyczne, a książę prowadził politykę faktów dokonanych.

---

<sup>1</sup> Na temat ogłoszenia krucjaty, rozwoju i znaczenia terminu od Urbana II, zob. F. CARDINI, M. MONTESANO, *Historia Inkwizycji*, Kraków 2008, s. 22–32.

W latach 1281–1287 Henryk IV był kilkakrotnie obciążony klątwą, a jego ziemia interdyktem. Biskup Tomasz musiał uciekać z Wrocławia (1284) poza granice księstwa (1285). Ucieczka w kwietniu 1285 r. do Raciborza pod wpływem zbrojnego zajęcia dóbr biskupich leży u podstaw krucjaty skierowanej przeciwko księciu Henrykowi IV.

Zamysł zorganizowania wyprawy zbrojnej w obronie prześladowanego wrocławskiego biskupa Tomasza II przeciw księciu Henrykowi IV zrodził się w czasie synodalnych obrad biskupów metropolii gnieźnieńskiej, kiedy to zebraли się 29 czerwca 1285 r. w Krakowie, stolicy biskupa Pawła z Przemkowa<sup>2</sup>. Oprócz gospodarza i arcybiskupa obecni byli biskupi: Tomasz – wrocławski, Jan – poznański, Tomasz – płocki, Wisław – wrocławski i Konrad – lubuski. Na prośbę Tomasza II ponownie rozpatrywali sprawę sporu i realizacji postanowień ostatniego synodu z Łęczycy. Obradujących oburzył fakt lekceważenia przez Henryka IV nałożonych na niego kar i popełniania nowych gwałtów na ludziach wiernych biskupowi. Z tego powodu biskupi zredagowali w ostrym i pełnym emocji tonie zbiorową skargę, którą następnie wnieśli do papieża Honoriusza IV przeciw księciu wrocławskiemu, prosząc papieża o użycie ramienia świeckiego jako „środku leczniczego”. Księżę wrocławski bowiem w okrucieństwie przerósł faraona (... *transcedens Pharaonis duricia*). Poniżał prawa i wolności Kościoła. Bezprawnie wszedł w zakres władzy biskupa, usuwając z kościołów sympatyzujących z biskupem duchownych. Na ich miejsce wprowadzał niegodnych księży (*nullam tonsuram habentes, quosdam prophanos sacerdotes, sacrilegos, homicidas, apostatas, notorios concubinarios et excommunicatos intrudit*). Przypomniano o złupieniu środków finansowych na krucjatę, a zdeponowanych w klasztorze dominikanów we Wrocławiu<sup>3</sup>: *...et nichilominus eundem principem pro pecuniis raptis Romane ecclesie debitis, effractis hostiis sacrarii in domo fratrum Predicatorum, Wratizlauie, Wratizlouiensis dyocesis, pro violacione quoque, effractione, prophanacione et direpcione ecclesiarum et monasteriorum sue dyocesis pronunciavit late sentencie canones incidisse et racione tantorum delictorum in suam et ecclesie sue injuriam commissorum anathemis vinculo specialiter innodavit*, co także było powodem nałożenia przez metropolitę ekskomuniki na Henryka IV<sup>4</sup>. Wszyscy biskupi, widząc

<sup>2</sup> *Urkunden zur Geschichte des Bistums Breslau im Mittelalter*, hrsg. von G.A. STENZEL, Breslau 1845 (dalej: STENZEL, *Urkunden*), nr 179, s. 177; *Schlesisches Urkundenbuch. Im Auftrage der Historischen Kommission für Schlesien*, Bd. 1, hrsg. von H. APPELT, Wien–Köln–Graz 1971; Bd. 2–4, hrsg. von W. IRGANG, Köln–Wien 1977–1988 (dalej: SUB); Bd. 5, nr 225, Köln 1993, s. 179; W. KARASIEWICZ, *Pawel z Przemkowa biskup krakowski*, „Nasza Przeszłość” 9 (1959), s. 166.

<sup>3</sup> STENZEL, *Urkunden*, nr 179, s. 177; SUB, Bd. 5, nr 225, s. 179.

<sup>4</sup> Zdaniem Mikołaja GŁADYSZA, *Zapomniani krzyżowcy. Polska wobec ruchu krucjatorskiego w XII–XIII wieku*, Warszawa 2004, s. 339, p. 15, ten problem poruszony w tym dokumencie sugeruje, że do rekwizycji funduszy lewentyfskich z wrocławskiego klasztoru

nieskuteczność nałożonych kar kościelnych, wzięli pod uwagę zastosowanie drastyczniejszych metod – siły zbrojnej dla obrony wrocławskiego Kościoła: *...placeat pietati vestre, sive de materiali gladio sive auxilio brachii secularis sive de alio remedio ipsi ecclesie utili, secundum quod vos divina unccio docuerit, cogitare*<sup>5</sup>. Trudno byłoby z perspektywy tak odległej ocenić rzeczywiste zamiary członków polskiego episkopatu w użytej formule *auxilium brachii secularis*. Jestem skłonny przyjąć pogląd Mikołaja Gładysza, że nie należało rozumieć *auxilium* jako w pełnym tego słowa znaczenia organizacji krucjaty<sup>6</sup>, ale bardziej inicjatywy zbrojnego przeciwdziałania Henrykowi IV w ramach wąskiej, sąsiedzkiej koalicji książąt. Biskup Tomasz II, relacjonując na synodzie swoje tragiczne położenie, nalegał na ich pobudzenie do działania. Przekonywał zapewne członków episkopatu o braku skuteczności nakładanych kar, o tym, że pobłażanie bardziej szkodzi polskiemu Kościołowi. Nie można całkowicie wykluczyć, że już wtedy planował mobilizację przeciwników księcia.

Papież Honoriusz IV nie za bardzo był skłonny do wyrażenia zgody na *auxilium brachii secularis*. Po przeszło ośmiomiesięcznym milczeniu przesłał 28 marca 1286 r. bullę zaadresowaną do biskupów wrocławskiego i poznańskiego. Z treści jasno wynikała rozważna wstrzeźliwość papieża. Nie wspomniał o planach zbrojnej rozprawy przeciwko krnąbrnemu księciu, a jedynie o karach kościelnych<sup>7</sup>. Przy takiej postawie papieża nie pozostało wrocławskiemu biskupowi nic innego, jak tylko kontynuować działania dyplomatyczne wymierzone w Henryka, co też nieustannie czynił, rozsyłając z Raciborza pisma i skargi.

Biskup, zdesperowany słabą skutecznością swoich dyplomatycznych zabiegów, z początkiem roku 1287 chwytą się następnej szansy, aby móc odwrócić niekorzystny dla niego bieg wydarzeń. W pismach skierowanych do papieża i kardynałów, datowanych 16 stycznia 1287 r., przedstawia swój tułaczy los. Nie mógł sprawować duszpasterskiej posługi w stolicy diecezji. Z tego powodu

---

doszło już po synodzie w Łęczycy odbytym w styczniu 1285 r., na którym zatwierdzono klątwę rzuconą rok wcześniej na Henryka IV przez biskupa wrocławskiego Tomasza II. Gładysz słusznie się nie zgadza z wnioskiem Romana GRODECKIEGO, *Dzieje polityczne Śląska do roku 1290*, [w:] *Historia Śląska*, t. 1, Kraków 1933, s. 299 i Józefa MITKOWSKIEGO, *Henryk IV Probus*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 9, s. 407, którzy datowali grabież zdeponowanych u wrocławskich dominikanów środków na lata 1280–1281.

<sup>5</sup> STENZEL, *Urkunden*, nr 179, s. 179; SUB, Bd. 5, nr 225, s. 181.

<sup>6</sup> M. GLADYSZ, dz. cyt., s. 345.

<sup>7</sup> STENZEL, *Urkunden*, nr 202, s. 202–203; *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimorum historiam illustriantia maxima partem novum edita ex tabulis Vaticanis*, ed. A. THEINER, t. 1, Romae 1860, t. 1, nr 179, s. 95–96; *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, ed. A. POTTHAST, t. 1–2, Graz 1957, nr 22403; *Regesten zur schlesischen Geschichte* (dalej: *Regesten*), hrsg. von C. GRÜNHAGEN, [w:] *Codex Diplomaticus Silesiae*, Bd. VII, Teil 2: *bis 1280*, Breslau 1875, nr 1954; *Bullarium Poloniae*, t. 1, Romae–Lublin 1982, t. 1, nr 868.

zachęcał, aby Stolica Apostolska podjęła bardziej zdecydowane kroki przeciwko Henrykowi, ponieważ kary kościelne nie zdołały jak dotąd zmienić wrogiej postawy księcia. Jego zdaniem, aby go zobligować do zamiany swej postawy, należałoby rozważyć zastosowanie innych środków: *...cum predictus dux nolit nec possit corrigi spirituali gladio, placeat pietati vestre de aliquo magis oportuno remedio ipsi ecclesie ut resurgere valeat providere*<sup>8</sup>. W pismach tych powrócił do koncepcji *auxilium brachii secularis* w celu rozwiązania konfliktu z władcą wrocławskim<sup>9</sup>. Oczywiście nie nakreślił tego tak wyraźnie jak w piśmie biskupów polskich z 29 czerwca 1285 r. Tomasz II nie sprecyzował, jakie to *aliquum magis oportunitum remedium* mogłoby wchodzić w grę, ponieważ jednak zostało ono przeciwstawione nieskutecznemu *gladio spirituali*, więc możemy się domyślać, że w tym piśmie znajduje się ukryta prośba o zaangażowanie się Rzymu w zorganizowanie *auxilium brachii secularis* przeciwko Henrykowi.

Biskup wrocławski, nie mogąc otwarcie prosić papieża o zbrojną pomoc, wykorzystał do realizacji swojego planu swoich prokuratorów urzędujących w kurii rzymskiej. W liście do nich wprost sugeruje, aby nakłonili papieża do wysłania listu do Henryka IV z groźbą użycia *gladii materialis*. Według jego koncepcji Honoriusz IV powinien sporządzić pismo do arcybiskupa gnieźnieńskiego i biskupa wrocławskiego, nakazujące im zwolnić poddanych księcia wrocławskiego z obowiązku wierności oraz rzucić klątwę na tych wszystkich, którzy otwarcie opowiadają się po jego stronie. Metropolita, a także biskup Wisław mieli też ogłosić z upoważnienia papieskiego krucjatę przeciwko krnąbrnemu księciu, a do jej udziału zachęcić przede wszystkim księcia legnickiego Henryka V i księcia głogowskiego Henryka III *omnibus patronis ecclesie nostre*. Dla zachęcenia książąt śląskich i potencjalnych krzyżowców do wsparcia tej inicjatywy zaproponował biskup Tomasz II podział schedy po wydziedziczonym Henryku IV. W razie odmowy pomocy wygnanemu biskupowi przez tychże książąt, zdaniem Tomasza II należało polecenie wykonania tego zadania przekazać w ręce obcych władców<sup>10</sup>. Widać, że biskup z góry już zakładał możliwość odmowy udziału

<sup>8</sup> STENZEL, *Urkunden*, nr 209–211, s. 213–216; SUB, Bd. 5, nr 308–310, s. 245–246.

<sup>9</sup> STENZEL, *Urkunden*, nr 209–215, s. 213–218; SUB, Bd. 5, nr 307–311, s. 243–247.

<sup>10</sup> STENZEL, *Urkunden*, nr 208, s. 212–213; SUB, Bd. 5, nr 307, s. 243–244: Unde, si videtur vobis, cum nos credamus esse expediens, quod eidem duci a dom. papa littera dirigatur consueta excommunicatis, in qua eum moneat et mandat sibi, ut nos, canonicos nostros et ceterum clerum ad loca propria revocet et satisfaciat ecclesie de ablatis, addens comminationem sicut dom. pape videbitur expedire, vel si Romana ecclesia circa Wrat. ecclesiam majori moveri voluerit pietate et ipsum ducum materiali gladio cohercere, tunc optineatur a sede apostolica littera ad dom. archiepiscopum nostrum et episcopum Wladislaiensem, ut ecclesias, in quibus aliquod jus habere dinoscitur, ab ejus debito absolvant et fideles ipsius, quamdiu in excommunicatione et pertinacia perstiterit, ab ejusdem fidelitate denuncient penitus absolutos et excommunicent omnes, dicto duci auxilio, consilio, favore vel aliquo patrocinio adherentes et quod crucem auctoritate sedis apostolice predicent contra ipsum et ut ipsius crucis exequicio manuali nobilibus viris, ducibus Legnicensi

władców Legnicy i Głogowa; byli bowiem najbliższymi sojusznikami księcia wrocławskiego. Dlaczego zatem ich zaproponował? Z pewnością byłyby to pewna forma wywarcia presji na nich, aby odstąpili od obłożonego karami kościelnymi Henryka IV. A może sygnał, że przeciw nim też może powstać propozycja krucjaty za lekceważenie kar kościelnych? W praktyce jedynymi książętami śląskimi, na których biskup mógł liczyć, byli książęta z linii opolsko-raciborskiej, pozostali bowiem w czasie sporu przyjmowali postawę przychylną dla księcia wrocławskiego. Książęta linii opolsko-raciborskiej byli jednak zbyt słabi, aby zbrojnie wyegzekwować prawo biskupstwa wrocławskiego na Henryku IV<sup>11</sup>.

Zastanawiające było użycie w piśmie słów *aliis extraneis*. Czy w tym momencie biskup nie przekroczył miary i nie popadł w miano „zdrajcy”, albowiem słowo *extraneus* tłumaczono jako „cudzoziemiec”. Problem „zdrady” pominął całkiem Gładysz, podkreślając tylko, że wyprawę poprowadzić mieli władcy spoza Śląska<sup>12</sup>. Wspomniał o tym problemie ostatnio Maciej Maciejowski<sup>13</sup>, który idąc za sugestiami Janusza Bieniaka, stwierdził: „nie mogło tu chodzić o książąt spoza Polski, lecz o Piastów z innych dzielnic. Cała sprawa mieściła się więc w ówczesnych zwyczajach opozycji. Piastowie z innych dzielnic to jednak *extranei* dla ówczesnego Śląska, rozumianego partykularnie”<sup>14</sup>. W starszej literaturze przedmiotu (np. Władysław Karasiewicz, Roman Grodecki i Tadeusz Silnicki) przez określenie to rozumiano innych książąt polskich<sup>15</sup>.

Kogo biskup wrocławski mógł mieć na myśli, gdy pisał *aliis extraneis*? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, należy brać pod uwagę Piastów spoza Śląska. Jeśli chodzi o pomoc z zewnątrz, biskup mógłby liczyć przede wszystkim na księcia Wielkopolski Przemysła II albo władcę Krakowa Leszka Czarnego.

---

et Glogouiensi, omnibus patronis ecclesie nostre, qui eidem duci sicut ab intestato, sic et eo ejecto, auctoritate Romane ecclesie deberent succedere, per sedem apostolicam committatur, hoc adjecto, quod si iidem patroni forte ducti favore dicti ducis ipsum gladii execucio committatur, vel aliquid fiat, si quid forte melius pro revelacione nostre ecclesie domino apostolico videbitur oportunum.

<sup>11</sup> Por. R. GRODECKI, dz. cyt., s. 304; T. JUREK, *Henryk Probus i Henryk głogowski. Stosunki wzajemne w latach 1273–1290*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 42 (1987), nr 4, s. 562; TENŻE, *Dziedzic Królestwa Polskiego książę głogowski Henryk (1223/4–1309)*, Poznań 1993, s. 11.

<sup>12</sup> M. GŁADYSZ, dz. cyt., s. 346.

<sup>13</sup> M. MACIEJOWSKI, *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283–1320*, Kraków 2007, s. 143.

<sup>14</sup> J. BIENIAK, *Znaczenie polityczne koronacji Przemysła II*, [w:] *Orzeł Biały herb państwa polskiego*, red. S.K. KUCZYŃSKI, Warszawa 1996, s. 37–38.

<sup>15</sup> Por. R. GRODECKI, dz. cyt., s. 303–304; T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953, s. 184; T. SILNICKI, K. GOŁĄB, *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*, Warszawa 1956, s. 179; W. KARASIEWICZ, *Jakób II Świnka. Arcybiskup gnieźnieński 1283–1314*, Poznań 1948, s. 261; K. MALECZYŃSKI, *Epoka feudalna*, [w:] *Historia Śląska*, t. I, cz. I: *do połowy XIV w.*, red. W. HOŁUBOWICZ, K. MALECZYŃSKI, Wrocław 1960, s. 517.



Zarówno jeden, jak i drugi władca w stosunku do Henryka Probusa przejawiali wszystkim znaną wrogość<sup>16</sup>. Mam wątpliwości, czy chętni byłiby do wzięcia na swoje barki zbrojnej wyprawy? Władca Krakowa na pewno najmniej nadałby się do tej roli, gdyż uchodził w oczach współczesnych za prześladowcę biskupa Pawła z Przemankowa. Mając problem z własnym biskupem, chciałby kierować krucjatą w obronie innego biskupa? Natomiast Przemysł II uważany był za zręcznego polityka, ale o słabych talentach militarnych. Przykładem może tu służyć klęska poprowadzonej przez Przemysława II grupy książąt idących na odsiecz uwięzionemu przez Bolesława Rogatkę Henrykowi Probusowi w 1277 r. Według Długosza wielkopolski książę wpadł wtedy w niewolę książąt legnickich<sup>17</sup>. Zapewne nie mógł być odpowiednią osobą do kierowania wyprawą zbrojną w obronie biskupa Tomasza II.

Nie możemy też odrzucić możliwości, że Tomaszowi II chodziło o pomoc władcy ościennego kraju – Czech. Zabiegi czynione, aby pozyskać Waclawa II, wskazują, że nie można wykluczyć i takiej koncepcji. Wrocławski wygnaniec znalazł swoje tymczasowe miejsce pobytu tuż przy czeskiej granicy, w Racibórz. W danej chwili naturalnym wsparciem i zbrojną pomocą mógł być rosnący w siłę Waclaw II. Milczenie źródeł potwierdza ogólnie przyjmowaną tezę o braku zainteresowania Waclawa II, jak również innych „obcych książąt” w realizację konceptu biskupa o *auxilium brachii secularis* przeciwko Henrykowi. Ten ostatni, dowiadując się od swoich zaufanych o takich planach biskupa, mógł przyspieszyć przygotowania do szturm na Racibórz. W źródłach także brak świadectwa o zyskaniu poparcia całego polskiego episkopatu dla planów biskupa Tomasza. Karasiewicz sugeruje, że zawartość pisma z 17 stycznia 1287 r. była „dowodem harmonijnej współpracy arcybiskupa z biskupem Tomaszem”<sup>18</sup>. Gładysz skłonny był do przyjęcia poglądu wyrażonego przez Silnickiego, który widział w interesującym nas projekcie własną inicjatywę Tomasza<sup>19</sup>. Nie ulega wątpliwości, że z treści pisma skierowanego do swych prokuratorów wynika, jak słusznie zauważył Gładysz<sup>20</sup>, zniecierpliwienie biskupa wrocławskiego z braku efektywnej aktywności polskiego episkopatu. Dlatego ponagla swych prokuratorów w Rzymie do intensyfikacji swoich starań o skuteczne nakło-

<sup>16</sup> Zob. ostatnio na ten temat: B. NOWACKI, *Zabiegi o zjednoczenie państwa i koronację królewską w latach 1284–1285 na tle rywalizacji Przemysła II z Henrykiem IV Prawym*, [w:] *Przemysł II. Odrodzenie Królestwa Polskiego*, red. J. KRZYŻANIAKOWA, Poznań 1997, s. 153–160.

<sup>17</sup> IOANNIS DLUGOSI, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, Varsoviae 1975, t. 7, s. 250; zob. też: *Rocznik lubiąski 1241–1281, oraz wiersz o pierwotnych zakonnikach Lubiąża*, wyd. A. BIEŁOWSKI, Monumenta Poloniae Historica (dalej: MPH), t. 2, Lwów 1878, s. 707–708, czy wycofanie się bez walki z Krakowa w obliczu roszczeń Waclawa II (1290–1291).

<sup>18</sup> W. KARASIEWICZ, *Paweł z Przemkowa...*, dz. cyt., s. 261–262.

<sup>19</sup> M. GŁADYSZ, dz. cyt., s. 347; T. SILNICKI, K. GOŁĄB, dz. cyt., s. 179.

<sup>20</sup> M. GŁADYSZ, dz. cyt., s. 348.



nienie Honoriusz IV do wydania pisma upoważniającego arcybiskupa gnieźnieńskiego i biskupa wrocławskiego do podjęcia bardziej stanowczych działań wobec Henryka IV.

Zastanawiający był fakt niekontynuowania zabiegów dyplomatyczny w celu rozwiązania konfliktu metodą *auxilium brachii secularis* ze strony samego gnieźnieńskiego metropolity czy też episkopatu polski. Gdyby takie kroki były podejmowane, z pewnością nie pozostałyby bez wpływu na szanse ich akceptacji w rzymskiej kurii. Biskup Tomasz II snujący plan krucjaty zdawał sobie sprawę, że nie można beczynnynie czekać. Doskonale przeanalizował możliwości i siły tego kościelnego gremium. Mimo jego wielkich starań sam arcybiskup Jakub, aż do pierwszych miesięcy roku 1287, podejmował jedynie akcje mediacyjne między zwaśnionymi stronami, a widząc opór względem zawarcia ugody ze strony Henryka Probusa, nie posunął się dalej niż ponowne wymierzenie mu kar kościelnych, z których książę i tak niewiele sobie robił<sup>21</sup>. Podobna była postawa członków polskiego episkopatu. Nie zdecydowali się na nic więcej poza skargę wystosowaną do papieża 29 czerwca 1285 r., w której oczywiście prosili o rozważenie wezwania *auxilii brachii secularis* przeciw księciu wrocławskiemu. Milczenie źródeł może wskazywać na to, że biskupi polscy po roku 1285 już nie obstawali przy tej formie rozwiązania konfliktu, ale bardziej byli skłonni zaakceptować linię działania metropolity. Przy tak mało skutecznej postawie episkopatu nie dziwi fakt narastania zniecierpliwienia Tomasza II przedłużającą się bezkarnością Henryka IV. Koncept z 17 stycznia 1287 r. to dowód jego własnej determinacji i próby szukania na własną rękę możliwości rozwiązania sporu.

Omawiany pomysł Tomasza II miał charakter akcji politycznej. Formuła krucjaty idealnie wpasowywała się w jego linię obrony i dawała mu większą gwarancję skuteczności działania. Zdając sobie sprawę z daremności nakładanych kar kościelnych z papieską ekskomuniką włącznie, uznał, że to właśnie czynniki natury politycznej będą miały przełomowe znaczenia dla załatwienia sprawy. Aby losy całej inicjatywy zakończyły się w myśl jego założeń, wybrał czynnik w tamtych czasach funkcjonujący w życiu politycznym i religijnym w XIII-wiecznej Polsce. Sięgnął mianowicie do praktyki organizacji zbrojnych wypraw, znanej od Grzegorza IX, jako narzędzia w walce Kościoła z władzą świecką. Jak słusznie zauważył Gładysz<sup>22</sup>, podjęty przez biskupa projekt włączenia sąsiednich władców przeciw ekskomunikowanemu Henrykowi IV pod hasłem przejęcia jego dziedzictwa, przywołuje metody papieży, jakie stosowali w walce z Hohenstaufami<sup>23</sup>.

Oceniając krucjatowe plany biskupa Tomasza II, należy stwierdzić, że były one tylko iluzorycznym instrumentem obrony i to od początku pozbawio-

<sup>21</sup> Por. W. KARASIEWICZ, *Pawel z Przemkowa...*, dz. cyt., s. 262–264.

<sup>22</sup> M. GŁADYSZ, dz. cyt., s. 347.

<sup>23</sup> Por. T. SILNICKI, K. GOŁĄB, dz. cyt., s. 179.

nym realnych podstaw politycznych. Większość historyków słusznie podziela pogląd Silnickiego, który stwierdził, że hasło wyprawy zbrojnej przeciwko księciu wrocławskiemu „pozostało bez odzewu i przeszło bez wrażenia”<sup>24</sup>. Nie bez wpływu na taką postawę ewentualnych adresatów miały zarówno sprawy walki o krakowski tron, polską koronę, jak i splot wzajemnych uzależnień. Brak w źródłach echa tych zabiegów w rzeczywistości potwierdza ogólnie przyjmowany pogląd, że plany i zabiegi biskupa Tomasza II o ich urzeczywistnienie nie wyszły poza znaną nam korespondencję dyplomatyczną. Nie bez racji była opinia Grodeckiego, który podejrzewał, że akcja montownia przeciw niemu krucjatowej koalicji sąsiednich książąt popchnęła Henryka IV do drastycznych rozwiązań konfliktu. Gdyby się biskupowi powiodły plany, to na pewno znalazłby się w trudnej, przede wszystkim politycznie sytuacji. Wołał w tym momencie zakończyć sprawę, ruszając jesienią roku 1287 do ataku na tymczasową siedzibę Tomasza II w Raciborzu<sup>25</sup>. W październiku 1287 r. doszło do kapitulacji Raciborza i do bezpośredniego spotkania obydwu przeciwników. Ugoda, jaką zawarto na pewno przed 11 stycznia 1288 r., była wynikiem z jednej strony złagodzenia uporu, roszczeń biskupa, a z drugiej samego księcia, który już sam dążył do zakończenia konfliktu. Podpisanie pojednania nastąpiło w obecności księcia, arcybiskupa Jakuba Świnki, Tomasza II oraz członków kapituły wrocławskiej. Jej wyrazem była fundacja kościoła kolegiackiego pod wezwaniem św. Krzyża we Wrocławiu, wraz z uposażeniem dla 17 kanoników (w tym 5 prałatów)<sup>26</sup>. O rzeczywistej poprawie dotychczasowych antagonistów świadczy fakt obecności 27 czerwca 1288 r. biskupa Tomasza II na zamku wrocławskim. Zatwierdził wtedy fundację kolegiaty św. Krzyża i wyraził zgodę na opiekę księcia nad tym kościołem. Od tego momentu wrocławski ordynariusz wyrażał się z wielkim szacunkiem o księciu Henryku IV: *...dilectus in Christo filius Heynricus quartus dei gracia dux Slesie et dominus Wratislaviae princeps magnificus*<sup>27</sup>. Przynajmniej formalnie dotychczasowi adwersarze stali w przyjaznej relacji.

**Słowa kluczowe:** Śląsk, Kościół, Tomasz II, Henryk IV, wyprawa krzyżowa

<sup>24</sup> Tamże, s. 179.

<sup>25</sup> R. GRODECKI, dz. cyt., s. 305–306

<sup>26</sup> Regesten, nr 2054; SUB, t. 5, nr 367 (s. 285–290): książę w akcie fundacyjnym zaznaczył cel fundacji, wymieniając także osoby, którym najwięcej zawdzięczał jako człowiek i władca: *...pro remedio peccatorum nostrorum nostraque acparentum nostrorum etema salute, specialiter eciam in sublevamen anime patruī nostri karissimi domini Władizłai pie recordacionis quondam Salzbürgensis archiepiscopi necnon illustrium principum domini Ottokari quondam regis Bohemie ac Bolesłai ducis Cracovie avunculorum nostrorum.* Zob. M. GŁADYSZ, dz. cyt., s. 340.

<sup>27</sup> SUB, t. 5, nr 386.

## The efforts of Bishop Thomas II with *auxilium brachii saecularis* against Henry IV Probus in 1287

### Summary

When Bishop Thomas II was holding the diocese of Wrocław in 1270, he found a difficult situation after the rules of Prince Bishop Władysław, the interests of church suffered greatly, there was lawlessness and disorder. The first task was the establishment of law and order. During of implementing of order in the diocese, there was a dispute with Prince Henry IV. It was a big dispute concerning the views of law, power, church and state. During the dispute the bishop was using excommunication, interdict, and the Prince was using the policy of *fait accompli* and the military dominance as much that the bishop had to run to Otmuchów and then to Racibórz, which Prince Henry had invaded by armed troops.

The article describes the efforts of Bishop Thomas for announcement of crusade against the prince. The idea emerged during the Synod meeting in 1285 in Kraków, but Pope Honorius IV did not agree. Once again, the bishop strives for an armed expedition against the prince in 1287. He was striving for this in Rome and by the Polish bishops.

**Key words:** Silesia, Church, Thomas II, Henry IV, Crusade

### Bibliografia

- BIEŁOWSKI A. (red.), *Monumenta Poloniae Historica = Pomniki dziejowe Polski*, t. 2, Lwów 1878.
- BIENIAK J., *Znaczenie polityczne koronacji Przemysła II*, [w:] *Orzeł Biały herb państwa polskiego*, red. S.K. KUCZYŃSKI, Warszawa 1996.
- Bullarium Poloniae*, t. 1, Romae–Lublin 1982, t. 1, nr 868.
- CARDINI F., MONTESANO M., *Historia Inkwizycji*, Kraków 2008.
- DLUGOSI IOANNIS, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae, Varsoviae* 1975.
- GŁADYSZ M., *Zapomniani krzyżowcy. Polska wobec ruchu krucjatowego w XII–XIII wieku*, Warszawa 2004.
- GRODECKI R., *Dzieje polityczne Śląska do r. 1290*, [w:] *Historia Śląska*, Kraków 1930.
- GRODECKI R., *Dzieje polityczne Śląska do roku 1290*, [w:] *Historia Śląska*, t. 1, Kraków 2013, reprint z 1933 r.
- JUREK T., *Dziedzic Królestwa Polskiego książę głogowski Henryk (1274–1309)*, Poznań 1993.
- JUREK T., *Henryk Probus i Henryk głogowski. Stosunki wzajemne w latach 1273–1290*, „*Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka*” 42 (1987), nr 4.
- KARASIEWICZ W., *Jakób II Świnka. Arcybiskup gnieźnieński 1283–1314*, Poznań 1948.
- KARASIEWICZ W., *Paweł z Przemkowa biskup krakowski*, „*Nasza Przyszłość*” 9 (1959).

- MALECZYŃSKI K., *Epoka feudalna*, [w:] *Historia Śląska*, t. I, cz. I: do połowy XIV w., red. W. HOŁUBOWICZ, K. MALECZYŃSKI, Wrocław 1960.
- MACIEJOWSKI M., *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283–1320*, Kraków 2007.
- MITKOWSKI J., *Henryk IV Probus*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 9, Wrocław 1960–1961.
- NOWACKI B., *Zabiegi o zjednoczenie państwa i koronację królewską w latach 1284–1285 na tle rywalizacji Przemysła II z Henrykiem IV Prawym*, [w:] *Przemysł II. Odrodzenie Królestwa Polskiego*, red. J. KRZYŻANIAKOWA, Poznań 1997.
- Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, ed. A. POTTHAST, t. 1–2, Graz 1957.
- Regesten zur schlesischen Geschichte*, hrsg. von C. GRÜNHAGEN, [w:] *Codex Diplomaticus Silesiae*, Bd. VII, Teil 2: bis 1280, Breslau 1875.
- Schlesisches Urkundenbuch. Im Auftrage der Historischen Kommission für Schlesien*, Bd. 1, hrsg. von H. APPELT, Wien–Köln–Graz 1964; Bd. 2–4, hrsg. von W. IRGANG, Köln–Wien 1977–1988; Bd. 5: 1282–1290, Köln 1993.
- SILNICKI T., *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953.
- SILNICKI T., GOŁĄB K., *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*, Warszawa 1956.
- Urkunden zur Geschichte des Bisthums Breslau im Mittelalter*, hrsg. von G.A. STENZEL, Breslau 1845.
- Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia; maximam partem nondum edita ex tabulariis Vaticanis deprompta collecta ac serie chronologica disposita T. 2 ab Ioanne PP. XXIII. usque ad Pium PP. V. 1410–1572.*

KARD. JOACHIM MEISNER

## VORSTELLUNG DER GRÜNDERVÄTER EUROPAS

1. Unser heutiges Europa verdankt seinen *status quo* einigen bekannten Gründervätern, aber auch einer Reihe anderer normativer Gestalten des politischen und kirchlichen Lebens, die weniger bekannt sind. Seit das organisierte Europa danach strebt, über den gemeinsamen Binnenmarkt hinaus zu einer politisch verfassten Gemeinschaft zu werden, tritt sofort die Frage nach der europäischen Identität auf den Plan. Diese ist aus der gemeinsamen Verfassungssubstanz aller Mitgliedsstaaten aus Menschenrechten und Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und sozialer Gerechtigkeit erwachsen. Diese Prinzipien besitzen eine universale Geltung und sind nicht zufällig auf dem Boden Europas erwachsen. Sie sind Früchte der europäischen Geistigkeit, die seinerseits zutiefst vom Christentum geprägt ist. Die drei Gründerpersönlichkeit der europäischen Einigung: Schuman, Adenauer, De Gasperi waren alle Christdemokraten und [die] bekennende katholische Christen. Die gesellschaftliche Entwicklung in dem einzelnen Mitgliedsstaaten hat leider verhindert, einen Bezug auf Gott in ihrem Verfassungsvertrag aufzunehmen und das Christentum als eine ihrer historischen Grundlagen zu bezeichnen.

2. Das organisierte Europa stellt sich heute als ein Zweckverband dar, der notwendige und nützliche Leistungen für die Mitgliedsstaaten erbringt, die sie als Einzelne nicht oder jedenfalls nicht ebenso wirksam erbringen können. Europa ist diesbezüglich ein reiner Zweckverband. Das organisierte Europa will sich über diese Wirtschaftsgemeinschaft hinaus zu einer Wertegemeinschaft erheben, um am Ende den Status einer politischen Gemeinschaft zu erreichen. Dafür braucht man eine Verfassung. Eine Wertegemeinschaft muss ihre Werte nennen. Und damit steht die Frage sofort wieder nach der Religion im Mittelpunkt. Der Verfassungsrechtler Josef Isensee aus Bonn schreibt in seinem

Aufsatz *Christliches Erbe im organisierten Europa*: „Die rechtliche Ordnung ist der baulichen Ordnung des römischen Pantheon vergleichbar, das am seiner höchsten Stelle, im Zentrum der Kuppel, einen Rand ausspart und so den Blick in den Himmel freigibt. Das Bauwerk in seiner architektonischer Vollkommenheit will nicht vollständig sein. Das Höchste, was Baukunst erreicht, verweist auf ein Höheres, das sich der Baukunst entzieht. Die Krönung der Architektur ist ihre Selbstbescheidung. Die Immanenz verweist auf die Transzendenz. Die Positivisten unter den Verfassungsinterpreten mögen in der Transzendenzoffenheit des Grundgesetzes nichts weiter erkennen, als ein Loch im säkularen System, das sie eilends mit der Plane einer systemimmanenten Exegese zudecken versuchen. Für den Verfassungsgeber dagegen ist der Gottesbezug Ausdruck der Demut und des Respekts vor den unverfügbaren geistigen Mächten der Religion und der Sittlichkeit, die er nicht zu verdrängen und nicht zu ersetzen vermag“.

Nachdem also die ausdrückliche Nennung Gottes in der Europäischen Verfassung nicht gelingen ist, weist das, was da noch übrig geblieben ist, wie das Pantheon, einen transzendenten Bezug in der Öffnung nach oben.

3. Von hierher gesehen ist das Thema unseres Kongresses: „Europa der Gründerväter und die Gegenwart des Kontinents – Kardinal Bolesław Kominek: Unbekannter Vater Europas“ für Gegenwart und Zukunft sehr wichtig. Kardinal Kominek war zunächst von seiner Herkunft und Bildung eher eine ausgesprochene europäische Gestalt, die von der Humaniora, also von den humanistischen Grundwerten tief geprägt war: in Elternhaus, Gemeinde und Schule, später in Kirche und Politik. Für Kardinal Kominek war die katholische Kirche das Grundmodell eines europäischen Staatenbundes. Wie die Kirche sich aus verschiedenen Völkern zusammensetzt, so müsste das auch in einer Staatengemeinschaft möglich sein. Das für ihn nicht nur eine Theorie, sondern er benutzte die Möglichkeiten dazu, die ihm die Gegenwart boten.

4. Hier ist der berühmte Briefwechsel am Ende des 2. Vatikanischen Konzils anzusiedeln. Ein Wort von Adolph Kolping: „Im Hause muss beginnen, was leuchten soll im Vaterland“ wurde hier zur Praxis zwischen zwei nicht unbedeutenden europäischen Völkern, die durch die jüngste Geschichte in eine überaus gegensätzlich konträre Situation geraten waren. Es gehörte sicher viel Mut, dieses Gebot der Stunde in Angriff zu nehmen, das auch hätte scheitern können. Die Motivation dazu ist das Evangelium, von dem Europa geprägt ist, und zwar nicht nur oberflächlich, sondern das seine christlichen Spuren in sich trägt durch das so genannte Naturrecht. Kardinal Kominek versuchte zunächst mit dem polnischen Primas, Kardinal Wyszyński, und unter Hinzuziehung des Erzbischofs von Krakau Wojtyła das Pro und Contra zu besprechen. Und als Ergebnis trat dann der so genannte Briefwechsel ein, dessen Kernworte lauten: Wir vergeben und bitten um Vergebung. Es ist eigentlich die Vater-Unser-Bitte:

„Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ in die prophetische Wirklichkeit übersetzt.

Die Reaktionen blieben auch gar nicht aus. Auf deutscher Seite war wohl zuerst eine Schockstarre zu registrieren: Können wir die Vergebung annehmen? Was ist denn damit aber auch verbunden? – Der Verzicht auf das ehemals deutsche Gebiet, aus dem Millionen deutscher Bürger vertrieben worden sind. Auf polnischer Seite wurde die Vergebungsbitte zur gefährlichen Polemik gegen die katholische Kirche. Es wurde immer gesagt: Nach den Gräueln der Nazizeit, nach den KZ's und den Zerstörungen des Krieges haben Polen die Deutschen nicht um Vergebung zu bitten. Sie haben nichts getan, worum sie um Vergebung bitten müssten. Und ein anderer Verwurf: „Wie kann man für das Nazi-Unrecht Vergebung gewähren?“. Darüber hätte es wohl erst eine Volksabstimmung geben müssen. Aber unsere Völker, noch tief vom Evangelium geprägt, waren tief berührt von dieser Botschaft. Dem polnischen Volk war aus der religiösen Praxis deutlich, dass Vergebung zu gewähren ist und dass auch Vergebung immer arbeiten werden muss. Und auch in Deutschland haben die Menschen begriffen, dass nur die Versöhnung einen Neuanfang nach der schrecklichen Zeit des 2. Weltkrieges und seiner Folgen erfolgen kann.

Dass Kardinal Kominek der Initiator für diese Geste des polnischen Episkopates war, ist sicher in seiner Biographie begründet. Als Oberschlesier kannte er von frühester Kindheit an die Koexistenz von Polen und Deutschen, von polnischen Interessen und deutschen Interessen und von all den Schwierigkeiten die damit verbunden waren. Um hier einen Ausgleich zu schaffen, sodass aus dem Gegeneinander ein gutes Miteinander werde, war wohl wie ein Traum aus Kindheit und Jugendzeit, den er mit in sein Leben als Priester und Bischof mitbrachte. Hinzu kommt, dass die polnische Kirche und damit das polnische Volk und Begriff stand, seine Taufe vor 1.000 Jahren feierlich zu begehen. Darüber hinaus spürte Kardinal Kominek, dass im säkularen Europa die Linien der Nationalstaaten aufeinander zulaufen, um zu einer Europäischen Union zusammen zu wachsen, wie wir sie heute erleben. Hier können wir wirklich Kardinal Bolesław Kominek als einen „Vater Europas“ nennen, der im Schatten damaliger politischer Verhältnisse wirksam an die Einheit Europas Hand angelegt hat.

Es ist auch zu betonen, dass hier keine politischen Optionen im Vordergrund standen, sondern zunächst der christliche Auftrag, Vergebung zu erbitten und Vergebung zu geben. Dass dies weitgehend politische Folgen hat, wusste Kardinal Kominek, aber dieses Risiko hat er aufgenommen. Wo es um Herzforderungen, des Christentums geht, Vergebung zu gewähren und Vergebung zu erbitten, kann letztlich das Ergebnis nur positiv sein.





BP ANDRZEJ CZAJA

## CO DUCH ŚWIĘTY MÓWI DZISIAJ DO KOŚCIOŁA W POLSCE?

Wiele wskazuje na to, że nasz Kościół jest dziś nieco zagubiony. Tak diagnozował sytuację Kościoła w Polsce ks. prof. Roman Rogowski już na samym początku XXI w. Myślą przewodnią jego obszernego przedłożenia pt. *Kościół zagubiony* są słowa z Księgi proroka Jeremiasza: „Nawet prorok i kapłan błądzą po kraju, nic nie rozumiejąc” (Jr 14, 18)<sup>1</sup>.

### 1. Sytuacja zagubienia, ale też nowa świadomość

Przyczyn zagubienia naszego Kościoła jest, rzecz jasna, wiele. Z pewnością należą do nich trudne czasy egzystowania w PRL i związane z tym niedostateczne pogłębienie życia wiarą, a także negatywny wpływ epoki w formie niepostrzeżonego utrwalenia się dawnych struktur i mentalności *homo sovieticus* w społeczności eklezjalnej, co wyraża się m.in. w nadmiernej aktywności, a nieraz w próżnym i zgubnym aktywizmie.

Do istotnych przyczyn zagubienia Kościoła należą także szybkie przemiany i wielkie przeobrażenia w dzisiejszym świecie. Nie jest łatwo znaleźć się w nim człowiekowi i nie jest łatwo znaleźć się Kościołowi. Bardzo trudne jest dziś realizowanie zbawczej misji w świecie, o którym św. Jan Paweł II i Benedykt XVI mówili, że lansuje chorobę, bo bezbożną antropologię, nie pozostawiając miejsca dla Boga; w świecie, który promuje kulturę niesprzyjającą chrześcijaństwu i religii. Skutkiem jest rugowanie Boga i religii z publicznego wymiaru życia, spychanie chrześcijaństwa do kruchty, utrata pamięci chrześcijańskiego dziedzictwa.

\* Materiały z Wrocławskich Dni Duszpasterskich, ze względu na ich popularnonaukowy charakter, nie są poddawane recenzji.

<sup>1</sup> R. ROGOWSKI, *Kościół zagubiony*, [w:] *Katolicyzm na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, red. J. BANIAK, Poznań 2001, s. 89.

Postawienie człowieka na piedestale hierarchii wartości gorzko owocuje w postaci egocentryzmu, upowszechniającej się obojętności etycznej, gorączkowego zabiegania o własne interesy i przywileje. W konsekwencji coraz więcej pośród nas ucieczki w rzeczywistość wirtualną, relatywizmu, indywidualizmu, niepomahowanej konsumpcji i hedonizmu. Szczególnie dotkliwy dla Kościoła jest rozkład rodziny (związki nieformalne, rozwody) i związane z nim deprecjonowanie wartości tej podstawowej komórki społecznej, w której Kościół miał przez wieki pierwszego sprzymierzeńca i podstawową formę urzeczywistnienia się w świecie.

Rzecz jasna, istnieje też wiele przyczyn wewnątrz Kościoła, które potęgują jego zagubienie i stanowią o jego kryzysie. Pozwolę tu sobie wymienić jedynie niektóre z nich: laicyzacja życia wiernych, religijność bez wiary, częste ograniczanie duszpasterstwa dzieci i młodzieży do szkolnej katechizacji, słaba komunikacja wewnątrz wspólnoty wiernych (na linii duchowni–świeccy, a także między duchownymi), wzrastająca polaryzacja stanowisk, słaba recepcja II Soboru Watykańskiego, lekceważące odnoszenie się do nauczania Magisterium Kościoła, skrywane brudy, kryzys liderów i autorytetów, kult minionego zwycięstwa Kościoła nad komunizmem i marzenia o potędze Kościoła poprzez restaurację starego porządku.

W kontekście nieodpowiedzialnych wypowiedzi i zachowań ludzi Kościoła, zwłaszcza niektórych kapłanów diecezjalnych i zakonnych, coraz większe obawy budzi formacja eklezjalna wiernych, karność osób duchownych i konsekrowanych, ich uległość i posłuszeństwo wobec biskupów i przełożonych.

Ujawniają się też coraz bardziej nowe wyzwania. W obszarze praktykowania wiary i rozwoju duchowości pojawia się swoisty dualizm teologiczny (wiara w potęgę złego ducha i niedowiarstwo w moc Chrystusa), antropologiczny (my dobrzy, oni źli, także w Kościele) i kosmologiczny (Kościół i świat, z gruntu zły). Każdy z tych dualizmów rozwija się na przedłużeniu nadmiernej aktywności niektórych egzorcystów i owocuje niepokojem, lękami i magią w sercach wiernych. Stąd zatwierdzona ostatnio przez Konferencję Episkopatu Polski instrukcja pt. *Wskazania dla kapłanów pełniących posługę egzorcysty*.

Coraz większym zainteresowaniem cieszą się Msze św. z modlitwą o uzdrowienie. Z pewnością daje to wiele do myślenia. Ludzie pokonują nawet bardzo wiele kilometrów, by dotrzeć do określonego miejsca. Nietrudno się domyślić, że jest to w jakiejś mierze skutek niewydolności naszego tradycyjnego duszpasterstwa. Nie odpowiada ono na duchowe pragnienia tych, którzy chcą więcej. Niestety w trakcie takich modlitw pojawiają się wątki magicznych zachowań i manipulacji ze strony prowadzących. Niepokoi też praktykowanie uzdrowienia międzypokołeniowego, tzw. spowiedzi furtkowej czy modlitwy przebaczenia Bogu.

Trzeba się też zgodzić z diagnozą biskupów Ameryki Łacińskiej, którzy w Dokumencie z Aparecidy (nr 12) stwierdzają, że „nasze największe zagrożenie stanowi szary pragmatyzm codziennego życia Kościoła, w którym wszystko na pozór toczy się normalnie, w rzeczywistości jednak wiara zanika i zatracą się w małost-

kowości”. Dlatego brakuje optyki wiary w postrzeganiu wielu spraw wewnętrznych i społecznych, bywa, że postępujemy w myśl zasady „cel uświęca środki”, uciekamy w pielęgnowanie murów, a zaniedbujemy człowieka w potrzebie.

To wszystko nie oznacza bynajmniej upadku czy wręcz agonii Kościoła. Widać też znaki nadziei na jego lepsze jutro, symptomy zwiastujące początek jego odnowy. Zwracał na nie uwagę św. Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*. Mówił o kształtowaniu się nowej świadomości wewnątrz Kościoła. Wśród oznak nadziei wymieniał: „skupienie się Kościoła na swym posłannictwie duchowym i przyznanie pierwszeństwa ewangelizacji także w relacjach z rzeczywistością społeczną i polityczną; pełniejszą świadomość misji właściwej wszystkim ochrzczonym w różnorodności i komplementarności darów i zadań; liczniejszy udział kobiety w strukturach i środowiskach wspólnoty chrześcijańskiej” (*Ecclesia in Europa* 11).

Po upływie dwunastu lat od powstania dokumentu tę nową świadomość w naszym Kościele widać coraz wyraźniej na wielu poziomach życia. Znamionuje ją przekonanie, że to, co strukturalne, jest wtórne, bo przecież chodzi nie o Kościół silny, lecz służący zbawieniu człowieka. Wielu już dziś rozumie, że w procesie odnowy Kościoła nie chodzi o restaurację ładu z przeszłości, lecz o ciągłe odnoszenie się do Ewangelii. Jesteśmy coraz bardziej świadomi tego, o czym mówił Benedykt XVI, że „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej, czy jakiejś wielkiej idei, ale spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (*Deus Caritas est* 1).

Coraz wyraźniej dochodzi też do głosu przeświadczenie, że nie można inwestować tylko w mury. Doświadczenie Kościoła na Zachodzie uczy, że wyłoczonych świątyń nie da się utrzymać bez wspólnot wiary wokół nich i w nich. We wspólnocie wiernych budzą się wyższe pragnienia, dążenie do czegoś więcej. Nawet z ust katechizowanych w szkole można nieraz usłyszeć o niedosycie tego, co otrzymują na lekcjach religii. Bardzo dobrym objawem jest głód modlitwy oraz poszukiwanie grup i wspólnot, które się modlą. Ujawnia się coraz bardziej pragnienie *sacrum*, zwłaszcza w przeżywaniu liturgii, chęć aktywnego uczestnictwa w niej, a także głód kierownictwa duchowego. Budzi się też tęsknota za bardziej ewangelicznym życiem we wspólnotach zakonnych, coraz więcej uwagi poświęca się odczytywaniu charyzmatu danego zgromadzenia z myślą o jego wiernej realizacji.

Rośnie również świadomość, że niezbędna jest lepsza formacja alumnów w seminariach duchownych. Chodzi o formację ludzką, duchową, a także intelektualną. Coraz więcej teologów jest dziś przekonanych o potrzebie innego uprawiania teologii, tak aby była bardziej „na usługach wiary” i „bliższa życiu”. Jest też w Kościele coraz więcej odważnych głosów i odpowiedzialnego diagnozowania aktualnej sytuacji i zachowań wiernych. Dzieje się to niewątpliwie pod wpływem nauczania papieży: Benedykta XVI i Franciszka. Wielkim znakiem

nadziei jest dziś budzenie się „wielkiego olbrzyma”, jakim są w Kościele wierni świeccy. Odkrywają oni coraz bardziej podmiotowy charakter swego bycia we wspólnocie Kościoła. Coraz częściej wyrażają wolę i gotowość zaangażowania się w życie parafii czy diecezji.

Nadzieją na dobre jutro Kościoła jest też dynamiczny rozwój ruchów, grup, wspólnot i stowarzyszeń. Wiele wnoszą one w życie Kościoła. Przyczyniają się do odnowy duchowej poprzez regularną formację oraz wysiłek zintegrowania wiary i życia. Są szkołą kształtowania sumienia. Stanowią przestrzeń odnawiania życia wspólnotowego i budowania Kościoła jako wspólnoty wspólnot. Są miejscem odkrywania roli i misji katolików świeckich, wypracowywania ich stylu życia, odkrywania osobistych powołań apostołskich. Nadają Kościołowi nowy dynamizm ewangelizacyjny poprzez organizację rekolekcji, seminariów, spotkań, łączenie tradycyjnych i nowych metod animowania wiary. W parafiach przyczyniają się do ożywienia życia religijnego i wspólnotowego, świadectwem wiary umacniają pozostałych członków<sup>2</sup>.

## 2. Konkretnie sugestie i wskazania Magisterium Kościoła

Wskazana wyżej sytuacja zagubienia i zasygnalizowane znaki nadziei domagają się podjęcia konkretnych działań, aby można było dojść do spełnienia nadziei, czyli realizacji określonych dóbr w egzystencji i posługiwaniu zbawczym naszego Kościoła. Niektóre z tego typu przedsięwzięć trzeba uznać za priorytetowe i wręcz naglące. Jako wyraźnie określane przez Magisterium Kościoła są mową Bożego Ducha do nas i nie mogą być zlekceważone. W tym miejscu przechodzę do odpowiedzi na pytanie, co mówi dziś Duch Święty Kościołowi w Polsce, bo na pewno mówi przez piastunów urzędu apostołskiego.

Mam na myśli najpierw konieczność „radykalnego nawrócenia duszpasterskiego i egzystencjalnego” całej społeczności Kościoła, o którym tak często mówi papież Franciszek, apelując o podjęcie z entuzjazmem dzieła nowej ewangelizacji. Konieczne są nowe sposoby głoszenia Chrystusa wyrażane w języku zrozumiałym dla adresatów. Niezbędne są nowy zapał i nowa gorliwość misyjna, jak również odwaga pierwszych chrześcijan i pierwszych misjonarzy. Na przedłużeniu tego trzeba widzieć orędzie skierowane do nas w czasie ŚDM w Krakowie: być świadkami nadziei, zostawić „kanapę” wygodnego życia i wyłączyć ekran, by w realnym świecie wdziać solidne buty i iść do człowieka, i wspinać się na wyżyny duchowego rozwoju, pokonując, jak ewangeliczny Zachęsz, różne bariery na drodze zbawienia.

Wielkim zadaniem jest też podjęcie wysiłku zmierzającego do przebudowy świadomości i stylu posługiwania pasterzy Kościoła. Chodzi zwłaszcza o więk-

---

<sup>2</sup> Por. W. SZYMCZAK, *Religijność – aktywność – obywatelskość. O społecznym potencjale organizacji religijnych w Polsce*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2010, nr 2, s. 98.

sze otwarcie na współpracę ze świeckimi, bez których nie poradzimy sobie z realizacją zbawczej misji Kościoła na rozległej niwie Pańskiej. Duszpasterską troską w świątyniach, w dzień Pański, pasterze obejmują ok. 40% wiernych. To oznacza konieczność zmiany stylu pasterzowania. Chodzi bowiem o przełamanie wielu schematów i uprzedzeń, bardziej personalne relacje w codziennym posługiwaniu, wypracowanie nowego stylu przewodzenia wspólnocie i bycie stróżem ładu Bożego w małych wspólnotach i ruchach, bez wchodzenia w rolę moderatora. Wszystko to wymaga odejścia od takiego modelu posługi, w którym pasterz sam o wszystkim decyduje i sam wszystko robi.

Nie chodzi jednak o odrzucenie istniejących struktur. Papież Franciszek podpowiada, że trzeba obudzić w sobie zapał ewangelizacyjny i głosić Ewangelię „nie jak ktoś, kto narzuca nowy obowiązek, ale jak ktoś, kto dzieli się radością, ukazuje piękną perspektywę. Kościół bowiem nie rośnie przez prozelityzm, ale «przez przyciąganie»”. Trzeba też zadbać o to, „by duszpasterstwo zwyczajne we wszystkich swych formach było bardziej ekspansywne i otwarte, by doprowadziło pracujących w duszpasterstwie do nieustannego przyjmowania postawy «wyjścia». Oznacza to potrzebę rezygnacji z wygodnego kryterium duszpasterskiego, że «zawsze się tak robiło»” (nr 27).

Przed nami zatem zadanie przejścia „od duszpasterstwa zwykłego zachowywania stanu rzeczy do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego”. Konserwacja obecnego stanu rzeczy jest błędem, bo Kościół jest żywym organizmem (nie zabytkiem) i domaga się rozwoju; wzrost jest oznaką jego zdrowia. Dlatego potrzeba przemyślenia na nowo celów, stylu i metod naszego posługiwania w parafiach.

Mówiąc o nawróceniu pastoralnym, trzeba mieć na uwadze więcej niż tylko zmianę myślenia na wielu poziomach naszego życia i posługiwania. Nie wolno poprzestawać na dobrych chęciach. Trzeba dać niewątpliwie pierwszeństwo optyce wiary. Papież mówi też o kulturze bliskości, o mistyce bycia razem i o okazywaniu czułości naszym wiernym.

U podstaw realizacji nawrócenia pastoralnego rzeczą niezwykle ważną jest to, o czym wcześniej mówili św. Jan Paweł II i papież Benedykt XVI. Zdaniem drugiego potrzeba nam mocniejszego wartościowania wiary<sup>3</sup>. Benedykt XVI mówił o tym w jasnogórskim sanktuarium: „Wiara jest darem, danym przy chrzcie, który umożliwia nam spotkanie z Bogiem. Bóg skrywa się w tajemnicy: usiłowanie zrozumienia Go oznaczałoby próbę zamknięcia Go w naszych pojęciach i w naszej wiedzy, a to ostatecznie prowadziłoby do utracenia Go. Poprzez wiarę zaś możemy przebić się przez pojęcia, nawet pojęcia teologiczne, i «dotknąć» Boga żywego. A Bóg, gdy już Go dotkniemy, natychmiast udziela nam swej mocy. Gdy powierzamy się żywemu Bogu, gdy z pokorą umysłu uciekamy się do Niego, przenika nas wewnątrz jakby niewidoczny strumień życia

<sup>3</sup> Zdaniem Ratzingera zapomnieli już o tym twórcy soborowej konstytucji *Gaudium et spes*. Por. J. RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, s. 34–36.

Bożego. Jak ważne jest, byśmy uwierzyli w moc wiary, w możliwość nawiązania dzięki niej bezpośredniej więzi z żywym Bogiem!<sup>4</sup>.

Od siebie dodam: Trzeba też bardziej uwierzyć w moc łaski sakramentalnej. Wtedy nie będziemy uzupełniać liturgii sakramentalnej „projektami własnej roboty” – Eucharystii dodatkowymi modlitwami o uzdrowienie, a spowiedzi zamykaniem „furtok”.

Równie ważną myśl wyraził św. Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* (nr 27): „Mimo iż czasem [...] mogłoby się wydawać, że Chrystus śpi i pozostawił swą łódź na pastwę mocy wzburzonych fal, od Kościoła w Europie wymaga się, by zachowywał pewność, że Pan – poprzez dar swego Ducha – jest zawsze obecny i działa w nim i w historii ludzkości”. Chodzi zatem o to, by przezwyciężyć swoisty deizm, który na różne sposoby ujawnia się w dzisiejszej egzystencji chrześcijańskiej. Mam na myśli takie funkcjonowanie, jakby Boga z nami nie było – uznajemy, że owszem, jest On na wysokim niebie, dążymy do Niego, ale tu na ziemi musimy sobie z wszystkim poradzić sami.

Dlatego musimy być ludźmi na wskroś paschalnymi. Chodzi o to, by żyć zwycięstwem Zmartwychwstałego Pana i stale czerpać z Jego obecności pośród nas. Nie jesteśmy sami. Bóg, w którego wierzymy, jest Emmanuelem – jest Bogiem z nami i stale się nam udziela.

Możliwość różnorodnego zaangażowania ludzi świeckich w zbawcze dzieło Kościoła domaga się ich rzetelnego uformowania, przygotowania do konkretnych działań w parafii. Z pewnością można skorzystać z wielkiego potencjału rzeszy świeckich teologów i animatorów poszczególnych ruchów i wspólnot. Rzecz wymaga jednak dobrego rozeznania, zorganizowania i podjęcia wysiłku ich stałej formacji.

Ewangelizacja, pastoralne nawrócenie pasterzy i formacja duchowa wiernych – to zatem kluczowe słowa w dzisiejszej mowie Ducha Świętego do Kościoła w Polsce. Równie mocno zdaje się wołać o udroźnienie i poprawienie dialogu i komunikacji wewnątrz Kościoła. Trzeba nauczyć się słuchać drugiej strony, trzeba więcej rozmawiać ze sobą i zobaczyć w polemice jedną z form komunikowania się i dialogu. W krytyce nie można od razu widzieć złej woli, a polemizującego z nami nie można stawiać po drugiej stronie barykady.

Trzeba też zadbać o lepsze zadomowienie wiernych w Kościele i o większe udomowienie Kościoła, tzn. otwarcie drzwi Kościoła dla każdego. W tle trzeba zobaczyć program św. Jana Pawła II, papieża, wyrażony w słowach: „Czynić Kościół domem i szkołą komunii”. W papieskiej wykładni tego programu zawarte jest wołanie o rozpoczynanie wszystkiego od kontemplacji oblicza Jezusa, zwłaszcza ukrzyżowanego, o jak najwięcej braterstwa między chrześcijanami, otwartości na świat i solidarności z ludźmi dobrej woli. W związku z tym potrzeba m.in. bardzo konkretnych programów prorodzinnych, zwiększonego wy-

<sup>4</sup> BENEDYKT XVI, *Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka do Polski 25–28 maja 2006*, Warszawa 2006, s. 48.



siłku realizacji kościelnej „opcji na rzecz ubogich” i dodałbym także – „opcji na rzecz uchodźców”.

Nie ulega wątpliwości, że trzeba starać się najpierw pomagać ludziom na ich ziemiach, w Syrii, Iraku i innych terytoriach, aby tam mogli dalej żyć, godnie i w bezpieczeństwie. Trzeba też zadbać o to, aby w rzeszy uchodźców wychwycić jednostki złowrogie nam, terrorystów, i tu jest szczególna rola stosownych służb państwa. Ale nie możemy się dystansować od otwarcia drzwi domów i serc ludziom, którzy znaleźli się w sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia. Rzecz jasna, trzeba to zrobić jak najbardziej roztropnie i skutecznie.

Trzeba ciągle bardziej i bardziej otoczyć rodzinę wieloraką duszpasterską troską. Bardzo nam potrzeba konkretnych programów prorodzinnych. Nie można się przy tym skupiać na patologiach. Potrzeba szerokiego programu profilaktyki służącej rozwojowi zdrowej rodziny. Byłoby dobrze rozwinąć w diecezjach wszechstronną posługę rodzinie, swego rodzaju *Caritas pro Familia*. Potrzeba też bardzo lepszej realizacji programu przygotowania narzeczonych do przyjęcia sakramentu małżeństwa i odpowiedzialnego urzeczywistniania przez nich małżeńsko-rodzinnej wspólnoty życia i miłości.

Jest też nam dziś bardzo potrzebna lepsza znajomość istoty Kościoła, pogłębienie rozumienia jego sensu, tajemnicy, wartości i misji. W Liście do kapłanów na Wielki Czwartek w 2008 r., zatytułowanym *Umowa-przymierze z Najwyższym Kapłanem*, biskupi stwierdzają: „Pilnie potrzebna jest dobra katecheza o Kościele, a raczej o obecności Chrystusa w Kościele. Potrzebna jest dla nas, potrzebna jest dla wiernych”.

Dziś musi też do nas dotrzeć komunikat zgromadzenia plenarnego Rady Konferencji Biskupich Europy (CCEE). W wydanym oświadczeniu czytamy: „Kościół znajduje się w sytuacji przypominającej czasy apostołskie, jest bowiem zanurzony w obcej mu kulturze. Trzeba więc zamienić dotychczasowy «Kościół kultury chrześcijańskiej» w «Kościół misyjny». [...] Nie będzie to możliwe bez poczucia odpowiedzialności katolików za głoszenie Ewangelii, bez podkreślania przez nich swej tożsamości oraz bez tworzenia przestrzeni wspólnotowego przeżywania wiary”<sup>5</sup>. Wtedy staje się bardziej czytelna myśl papieża Franciszka, że w dzisiejszym Kościele nie potrzeba nam „zwyczajnego administrowania”, lecz funkcjonowania na miarę bycia w „permanentnym stanie misji” (por. *Evangelii gaudium* 25).

Chodzi też o obudzenie w Kościele jasnego przeświadczenia o wyjątkowej wartości chrześcijaństwa, że jest ono najważniejszym nośnikiem nadziei w świecie, przedłużeniem jedyne go znaku od Boga – nowego Jonasza. Trzeba na nowo zobaczyć, jak wiele Kościół dał i może dać światu. Wprawdzie świat tego nie dostrzega i być może nigdy nie uzna, tak jak zlekceważył i sponiewierał Jezusa. Naszym jednak zadaniem jest komunikować światu wartość, blask i piękno

<sup>5</sup> Zob. *Wracamy do czasów apostołskich – biskupi Europy o nowej ewangelizacji*, „Wiadomości KAI” 2011, nr 40, s. 31.

chrześcijaństwa i przekazywać mu nadprzyrodzone dobra i moce duchowe ku nadziei na lepsze jutro.

Nasz Kościół w Polsce musi się też stać Kościołem bardziej słuchającym. Mam tu na myśli apel papieża seniora Benedykta XVI, by nie roztrwaniać Bożego słowa<sup>6</sup>. Na placu Piłsudskiego w Warszawie papież mówił do nas: „Podobnie jak było w minionych wiekach, i dziś są osoby lub środowiska, które [...] chciałyby zafałszować słowo Chrystusa i usunąć z Ewangelii prawdy, według nich, zbyt niewygodne dla współczesnego człowieka. Usiłuje się stworzyć wrażenie, że wszystko jest względne, że również prawdy wiary zależą od sytuacji historycznej i od ludzkiej oceny. Kościół jednak nie może dopuścić, by zamilkł Duch Prawdy. [...] Każdy chrześcijanin winien konfrontować własne poglądy ze wskazaniami Ewangelii i Tradycji Kościoła, aby dochować wierności słowu Chrystusa, nawet gdy jest ono wymagające i po ludzku trudne do zrozumienia. Nie możemy ulec pokusie relatywizmu czy subiektywnego i selektywnego interpretowania Pisma Świętego. Tylko cała prawda pozwoli przyłączyć do Chrystusa”<sup>7</sup>. Jest to wezwanie bardzo aktualne także w sytuacji silniejszego nieraz wartościowania objawień prywatnych i wynoszenia hipotez teologicznych ponad pełnię Objawienia w Jezusie Chrystusie i nauczanie *Magisterium Ecclesiae*.

### 3. Wielkie wyzwanie ujawniające się dziś w zmyśle wiary ludu Bożego

W miarę rozeznawania fenomenu ruchów intronizacyjnych w Polsce Konferencja Episkopatu Polski ustaliła, że ruchy te mają w swych dążeniach coś wspólnego z innymi kościelnymi ruchami i wspólnotami. Analogiczna myśl o konieczności uznania Chrystusa Panem i Zbawicielem stanowi centralny rys duchowości i formacji wielu wspólnot i stowarzyszeń w Polsce, zwłaszcza środowiska oazowego i charyzmatycznego; jest też u podstaw spotkań młodzieży w Lednicy. Dlatego uznano, że owa myśl inspirowana nie tylko prywatnymi objawieniami Rozalii Celak, ale mająca wyraźne podstawy biblijne i szerokie rozwinięcie w nauczaniu Kościoła, szczególnie w encyklice *Quas Primas* Piusa XI, nie może być dalej lekceważona ani odkładana na bok. Biskupi dostrzegli w niej bardzo konkretny wyraz zmysłu wiary ludu Bożego i wołanie Bożego Ducha o obudzenie w narodzie żywej wiary. Kontekst Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia i obchodów 1050. rocznicy Chrztu Polski pozwolił uchwycić doniosłość zadania i stosowność chwili. Gdy dziękuje się za łaskę chrztu i jej owocowanie w dziejach, gdy mówi się o wspaniałości Bożego miłosierdzia i zarazem niebezpieczeństwie zmarnowania go, nie można zlekceważyć faktu, że

<sup>6</sup> Pp. J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, *Chrześcijańskie braterstwo*, Kraków 2007, s. 84–85.

<sup>7</sup> BENEDYKT XVI, *Trwajcie mocni w wierze...*, dz. cyt., s. 40.

w życiu wielu wiernych mamy do czynienia ze stanem uśpienia wiary, wręcz przedłużającej się śpiączki. Stąd potrzeba pilnie wybudzać z tego swoistego letargu, który prowadzi do cichej apostazji – zostawiania Boga na marginesie życia, czy wręcz odchodzenia od Boga.

*Jubileuszowy Akt Przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana*, który ma być dokonany w sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach w przeddzień uroczystości Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata i potem powtórzony w samą uroczystość we wszystkich katedrach i świątyniach, trzeba zatem widzieć szerzej – jako początek realizacji jakże zasadniczego dzieła umocnienia w nas wyboru Chrystusa, którego dokonali w naszym imieniu nasi rodzice i chrzestni, oraz podjęcia na nowo z wielką gorliwością naszego powołania do świętości. Realizacja obydwu zadań zakłada szerokie otwarcie drzwi Jezusowi, oddanie Mu swego życia, przyjęcie tego, co nam oferuje, i dzielenie się Nim z innymi. Chodzi o uznanie panowania Chrystusa, poddanie się Jego prawu, zawierzenie i poświęcenie Chrystusowi Królowi siebie, rodziny, parafii, Ojczyzny i całego Narodu; o umiłowanie Jezusa do końca, zawierzenie Mu życia i pracy nad sobą, podejmowanie posługi miłości miłosiernej oraz realizację Ewangelii we wszelkich wymiarach życia, nie wykluczając jego aspektu ekonomicznego, społecznego i politycznego.

Dlatego trzeba podjąć trud duchowego przygotowania, wziąć udział w tym ważnym przedsięwzięciu w Krakowie-Łagiewnikach i zaangażować się w nie w parafii. Będą informacje w mediach, zostaną też przesłane do kurii informacje o przygotowanych materiałach. Na tym nie można poprzestać. Trzeba też konkretnie zaangażować się w realizację dzieła, które z dokonania aktu wynika i dla którego akt przygotowano – aby Chrystus w nas i pośród nas królował. To nam bardzo może pomóc w realizacji tego, co jest istotą chrześcijaństwa: osobowa więź z Jezusem. Do tego – w moim przekonaniu – wzywa nas dziś Duch Święty. Trzeba bowiem, aby Chrystus był prawdziwie naszym Panem, Królem i Zbawicielem.

*Jubileuszowy Akt* to zatem wezwanie, mobilizacja do podjęcia solidnej roboty celem ożywienia wiary podmiotowej, bo chrześcijaństwo jest Osobą, to Jezus. Natomiast w realizacji zadania warto wziąć pod uwagę natchnioną wypowiedź św. Piotra: „wkładając całą gorliwość, dodajcie do wiary waszej cnotę, do cnoty poznanie, do poznania powściągliwość, do powściągliwości cierpliwość, do cierpliwości pobożność, do pobożności przyjaźń braterską, do przyjaźni braterskiej zaś miłość” (2P 1, 5–7).

Tego dziś nam bardzo potrzeba:

- 1) trudu, wręcz mozołu poznawania Boga i Jego spraw, Jego woli, na poziomie jednak nie tylko intelektu, lecz także doświadczenia, przeżycia Boga;
- 2) powściągliwości w korzystaniu z dóbr i zdobyczy świata, z darów Bożych, zwłaszcza rozumu i woli (grozi nam przemądrzałość i zniewolenia); także w opiniowaniu i osądzaniu, by stawać w prawdzie;

- 3) cierpliwości – w oczekiwaniu wzrostu i budowaniu relacji (wzorem rolnik; Benedykt XVI: „cierpliwość Boga zbawia świat, a nasza niecierpliwość go niszczy”); jest tu potrzeba wkładu pewnego cierpienia i dużo wytrwałości;
- 4) pobożności – prawdziwej, nie na pokaz; pobożności, która oznacza życie z Bogiem, ale bez ulegania pentekostalizacji i psychologizacji;
- 5) braterskiej przyjaźni – bliskość, obecność, wychodzenie do drugich;
- 6) miłości – darzenia życiem na chwałę Boga i pożytek bliźnich.

Musimy też troskliwie pamiętać o tym, by za św. Janem Pawłem II przywoływać Ducha Świętego. On lubi być przywoływany. Przywołany – działa z mocą tak, że u sąsiada nawet mur pada. Trzeba też ciągle uczyć się współpracy z Bożym Duchem przez odczytywanie znaków czasu i charyzmatów we wspólnocie wierzących.

Ks. BOGDAN FERDEK

## GŁOSICIEL CHRYSYDUSA DZISIAJ

Światowe Dni Młodzieży kończy *Msza postania*. W nazwie tej nie ma nic nadzwyczajnego. Każda bowiem msza św. kończy się posłaniem: „Idźcie w pokoju Chrystusa”. W tych słowach pobrzmiewa echo słów Jezusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody [...]” (Mt 28, 19). Tym, o kim należy nauczać dzisiejsze narody, jest Chrystus. Posłani na Światowych Dniach Młodzieży do nauczania dzisiejszych narodów powinni identyfikować się z tym, co Apostoł Paweł wyraził w imieniu pierwszego pokolenia chrześcijan: „my głosimy Chrystusa” (1 Kor 1, 23). Z tego głoszenia Chrystusa rodzi się wiara. Zawsze aktualne są słowa Apostoła Narodów: „[...] wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Dlatego pierwsi chrześcijanie w obliczu prześladowań nie prosili Boga o ich ustanie, lecz o to, by Bóg dał im głosić słowo Chrystusa z całą odwagą (Dz 4, 29). Wiedzieli bowiem, że z tego słowa rodzi się wiara i w ten sposób buduje się Kościół. Znana wypowiedź Jana Pawła II z encykliki *Ecclesia de Eucharistia*: „Eucharystia buduje Kościół” musi iść w parze z innym *adagium*: „Słowo Boże buduje Kościół”. Trzeba przyznać rację szesnastowiecznemu reformatorowi Janowi Kalwinowi, że Kościół to *creatura verbi*. Słowo Boże, będące jednocześnie słowem Chrystusa i o Chrystusie, stwarza Kościół.

Ze względu na ten eklezjotwórczy charakter głoszenia Chrystusa zawsze aktualna jest refleksja nad samym głosicielem Chrystusa, jak również nad tym, co głosi i jak głosi. A zatem kim od strony personalnej powinien być głosiciel Chrystusa i jak od strony merytorycznej i formalnej powinno wyglądać to, co głosi? Próba odpowiedzi na te pytania jest aktualna, również ze względu na zawsze występujący kryzys samych głosicieli Chrystusa. Ten kryzys głosicieli Chrystusa oddał Dante następującymi słowami: „Tymczasem wiernych nieświadoma rzesza. Wraca z pastwiska wiatrem napasiona” (*Boska Komedia*, Pieśń XXIX, 106). Być może i dzisiaj nieświadomość rzeszy wiernych ma swoją przyczynę w tym, że są karmieni wiatrem zamiast słowem Chrystusa i o Chrystusie.

## 1. Głoszenie Chrystusa od strony personalnej

Osobę głosiciela Chrystusa określa synergizm rozumiany jako współdziałanie łaski Bożej i człowieka. Dzięki tak rozumianemu synergizmowi człowiek może działać razem z łaską Bożą. Biblijnym uzasadnieniem synergizmu byłyby słowa Apostoła Pawła: „Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną” (1 Kor 15, 10). Apostoł działa więc razem z łaską Bożą. Podobnie i każdy głosiciel Chrystusa działa razem z łaską Bożą. „Różne są dary łaski” (1 Kor 12, 4). Wśród nich są również takie, które w szczególny sposób wspierają głosiciela Chrystusa. Na czele tych darów łaski, wspierających głosiciela Chrystusa, stoi apostołat, prorocтво i nauczanie (1 Kor 12, 28). W „gorączce charyzmatycznej”, która często miesza entuzjazm i szukanie nadzwyczajności z Duchem Świętym, zapomina się o tych charyzmatkach dających moc do głoszenia Chrystusa. Na ich doniosłość wskazują stojące przed nimi liczebniiki: *proton, deuterion i triton*<sup>1</sup> – „I tak Bóg ustanowił w Kościele, najpierw apostołów, po drugie proroków, po trzecie nauczycieli” (1 Kor 12, 28).

Apostołat obejmuje nie tylko powołane przez Chrystusa kolegium Dwunastu, ale jest także charyzmatem szczególnego zaangażowania w misyjną działalność Kościoła. Ze względu na to misyjne zaangażowanie Dzieje Apostolskie nazywają *apostołami* nie tylko tych z kolegium Dwunastu, lecz także Barnabę i Pawła (Dz 14, 14). Jan Paweł II nazwał *Apostołami Słowian* św. Cyryla i Metodego. Do św. Jacka Odrowąża przyłgnał tytuł *Apostoła Północy*. W kalendarzu Kościoła greckokatolickiego *apostołami* są nazwani książę Włodzimierz i jego matka Olga, ponieważ ich zasługą było wprowadzenie chrześcijaństwa na Rusi Kijowskiej. Św. Marii Magdalenie przysługuje w Kościele prawosławnym tytuł *Apostołom równa*. Współcześnie potrzeba takich charyzmatycznych głosicieli Chrystusa, których zaangażowanie przyniosłoby im tytuł *apostola* takiego czy innego miasta, a nawet szkoły.

Charyzmat prorocтва służy zbudowaniu ludzi, ich pokrzepieniu i pocieszeniu (1 Kor 14, 3). Misją proroków jest nie tyle przepowiadanie przyszłości, ile ocena terażniejszości w świetle słowa Chrystusa. Ta ocena wypada z reguły źle, bo po grzechu pierwotnym świat jest w permanentnym kryzysie, który przejawia się w tym, że korupcja grzechu może obrócić najpiękniejsze idee w ich przeciwieństwa. Jednak słowo Chrystusa wskazuje na wyjście z sytuacji. Trzeba podjąć wezwanie do nawrócenia i wiary w Ewangelię, od którego Jezus rozpoczął swoje nauczanie (Mk 1, 15).

Charyzmat nauczania można by określić jako przekazywanie prawd wiary w sposób budzący zainteresowanie adresatów głoszenia Chrystusa, a nie ich usypianie. Benedykt XVI ma nadzieję, że owocem charyzmatycznego nauczania jest

<sup>1</sup> Zob. G. RAFIŃSKI, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, „Kolekcja Communio” 12 (1998), s. 312–318.

Katechizm Kościoła Katolickiego dla Młodych. We *Wstępie* do tego Katechizmu napisał bowiem: „Kryminal trzyma w napięciu, ponieważ wciąga nas w perypetie ludzi, które mogłyby być także naszymi. Ta książka trzyma w napięciu, ponieważ mówi o naszym własnym losie i dlatego głęboko dotyka każdego z nas”<sup>2</sup>. Charyzmat nauczania może wspomóc głosiciela Chrystusa tak, że jego głoszenie Chrystusa będzie słuchaczy trzymało w napięciu i jednocześnie głęboko ich dotykało.

Wśród charyzmatów służących głoszeniu Chrystusa trzeba zauważyć również dar mądrości słowa – *logos sofias* (1 Kor 12, 8). Ten charyzmat jest umiejętnością stawiania problemów, dyskusowania, przekonywającego argumentowania<sup>3</sup>. Jest to poniekąd niebezpieczny charyzmat dla tego, kto go otrzymał, jak o tym świadczy przykład św. Szczepana. Na jego przekonujące argumenty słuchacze odpowiedzieli kontrargumentami w postaci kamieni. Charyzmatem mądrości słowa odznaczali się chrześcijańscy apologetycy wszystkich czasów.

„Charyzmat jest w pojęciu Nowego Testamentu darem, a więc czymś, czego nie można wypracować, wymusić na Bogu, wyćwiczyć. Dary łaski można co najwyżej wymodlić”<sup>4</sup>. Dlatego głosiciel Chrystusa powinien być człowiekiem modlitwy zwłaszcza o te charyzmaty, które wspierają głoszenie Chrystusa. Dzięki modlitwie może być tym, który – jak św. Paweł – głosi Chrystusa wsparty różnymi darami łaski.

Pierwszeństwo łaski w głoszeniu Chrystusa nie wyklucza jednak ludzkiego wkładu. Głoszenia Chrystusa nie da się nauczyć. Jest ono wynikiem syntezy wiedzy zdobytej w czasie studiów teologicznych; codziennej lektury Biblii połączonej z rozmyślaniami, czyli poszukiwaniem tego, co wynika ze świętego tekstu; stałej lektury literatury teologicznej lub filozoficznej, czy też pięknej; wsłuchiwania się w głos Magisterium Kościoła; przeżytych rekolekcji czy doświadczenia Kościoła, które dały np. Światowe Dni Młodzieży. Znane jest powiedzenie św. Augustyna: „Karmię was tym, czym sam żyję” (*Inde pascor, unde pascor*). To, czym człowiek żyje, wpływa na głoszenie Chrystusa. Można to za bł. Johnem Newmanem nazwać „sercem”, na które oprócz rozumu składa się: wola, nastawienie duszy, otwartość na przyjęcie wiary. Tak rozumiane „serce” jest odpowiednikiem osoby<sup>5</sup>. Do głosiciela Chrystusa można więc odnieść słowa Jezusa: „z obfitości serca usta mówią” (Mt 12, 34), a dokonując ich parafrazy, można powiedzieć, że usta głosiciela Chrystusa mówią o Nim z bogactwa osoby samego głosiciela. Na tym sercu, będącym odpowiednikiem osoby, buduje łaska. Łaska i serce głosiciela Chrystusa tworzą synergizm, który oddają słowa Apostoła Narodów: „łaska Boża ze mną” (1 Kor 15, 10). Ten synergizm w sposób ciekawy

<sup>2</sup> BENEDYKT XVI, *Wstęp*, [w:] YOUCAT. *Katechizm Kościoła Katolickiego dla Młodych*, Częstochowa 2011, s. 8.

<sup>3</sup> Tamże, s. 49.

<sup>4</sup> J. CZERSKI, *Duch Święty w życiu Kościoła i wiernych*, „Scriptura Sacra” 2 (1998), nr 2, s. 47.

<sup>5</sup> Zob. B. FERDEK, *John Henry Newman i Joseph Ratzinger o pewności wiary*, [w:] *Racjonalność wiary*, red. B. KOCHANIEWICZ, Poznań 2012, s. 177–186.



wyjaśnia wybitny polski teolog Stanisław Celestyn Napiórkowski za pomocą tezy: *Christus sam – nigdy sam* (*Christus solus – nunquam solus*). „Tak rzeczywiście jest: pod pewnym zasadniczym względem – *Christus solus* – i nikt inny: Tylko On jest źródłem ocalenia i łaski [...] Jeśli natomiast chodzi o sposób, w jaki nas ratuje, usprawiedliwia [...] to sięga po różne instrumenty, którymi się raczy posługiwać: po Słowo Boże [...], usta kaznodziei, po ręce szafarza sakramentów [...], po nędz różnych pełne struktury Kościołów [...], po Miriam z Nazaretu, by z wiarą przyjęła Słowo i po macierzyńsku Mu służyła. Mój Chrystus zawsze jest sam i nigdy sam”<sup>6</sup>. Chrystus sam i nikt inny jest Słowem Bożym, ale jednocześnie Chrystus nie jest nigdy sam, bo aby Jego Słowo dotarło do ludzi, sięga po instrument, jakim są usta Jego głosicieli. I to właśnie oznacza synergizm wyrażony przez Apostoła Pawła zwrotem: „łaska Boża ze mną” (1 Kor 15, 10).

## 2. Głoszenie Chrystusa od strony merytorycznej

Głosciciel Chrystusa głosi przede wszystkim Chrystusa, tak jak to ujął św. Paweł: „my głosimy Chrystusa” (1 Kor 1, 23). Chrystus musi stać w centrum wszelkiego przepowiadania. Ten chrystocentryzm przepowiadania wynika z chrystocentryzmu obiektywnego, według którego w porządku stworzenia i odkupienia Bóg dokonuje wszystkiego przez Chrystusa, w Chrystusie i z Chrystusem. Jak pisze Apostoł Paweł: „w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1, 16) oraz „zechtiał bowiem Bóg [...], aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą” (Kol 1, 20). Chrystus jest zatem Tym, który objawia prawdy wiary; jest głównym celebrazem sakramentów; jest Tym, który objawia zasady chrześcijańskiego życia; oraz jest Nauczycielem modlitwy. Wokół Chrystusa skoncentrowane są cztery części Katechizmu Kościoła Katolickiego dla Młodych. Ten Katechizm powinien być wzorem i pomocą dla głosiciela Chrystusa. Jego struktura i treść powinny dochodzić do głosu w podręcznikach do nauki religii. Te zaś nie powinny być jakimiś *udręcznikami*. Zarzuca się im, że zawierają „Zdania wielokrotnie złożone, neologizmy, niejednoznaczne definicje, banalne pytania, dziesiątki akapitów”<sup>7</sup>. Podręczniki do nauki religii powinny rozwijać i pogłębiać treści Katechizmu Kościoła Katolickiego dla Młodych, powtarzając to samo, choć innym językiem, na różnych poziomach nauczania. Nie należy obawiać się zasady: *Repetitio est mater studiorum* (Powtarzanie jest matką wiedzy). Henri de Lubac pisze: „Trzeba wyjaśniać, ciągle wyjaśniać – nawet ryzykując zarzut, że wyjaśnienia te są nudne, rozwlekłe, szkolarskie i ciężkie – najprostsze pojęcia”<sup>8</sup>. Głosciciel Chrystusa jest więc niejako skazany na ciągłe wyjaśnianie tego, co odnosi się do Chrystusa.

<sup>6</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Ja, Służebnica Pana*, Lublin 2009, s. 249–250.

<sup>7</sup> P. MIEDZIANOWSKI, *Udręczniki. Natchnione podręczniki do religii*, „W drodze” 2009, nr 6(630), s. 35.

<sup>8</sup> H. DE LUBAC, *O naturze i lasce*, Kraków 1986, s. 32.

### 3. Głoszenie Chrystusa od strony formalnej

Cel, jakim jest głoszenie Chrystusa, musi mieć swoją metodę. Metoda jest to dobór i układ czynności zmierzający do osiągnięcia określonego celu i nadający się do wielokrotnego powtarzania. Przykład metody pomocnej w głoszeniu Chrystusa można odnaleźć w książce Josepha Ratzingera/Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu*. Głosząc Chrystusa, Benedykt XVI wychodzi od Pisma Świętego, które komentuje, odwołując się do Ojców Kościoła lub późniejszych wybitnych teologów, następnie dokonuje pogłębienia, opierając się na filozofii lub literaturze pięknej, i wreszcie ukazuje związek z liturgią. Taka metoda powinna być bliska głosicielowi Chrystusa.

Nie bez znaczenia dla głoszenia Chrystusa jest język. Przykładem może być język Katechizmu Kościoła Katolickiego dla Młodych. Nie jest to teologiczny żargon ani język wzorowany na potocznym. Jest to raczej język współczesnego, ludzkiego doświadczenia. Już we *Wstępie* Benedykt XVI nawiązuje do niejako *informatycznego* doświadczenia młodych ludzi, gdy pisze: „Musicie pojmować Waszą wiarę tak precyzyjnie, jak informatyk zna system operacyjny komputera”<sup>9</sup>. Podobny język można odnaleźć w homilii podczas Mszy św. posłania w Krakowie. Papież Franciszek wspomniał w niej o „jakimś wirusie, który zaraża i blokuje wszystko”; o SMS-sie, którym nie można odpowiadać Bogu; o czatach, w których na pierwszym miejscu będzie złota nić modlitwy; o twardym dysku, którym nie jest pamięć Boga; o nawigacji, którą na drogach życia jest Ewangelia. Papież nawiązywał także do innych doświadczeń młodzieży, gdy mówił o Bogu kibicującym ludziom jako najbardziej niezłomnym z ich fanów, o dopingu sukcesu za wszelką cenę, o narkotyku myślenia tylko o sobie i swojej wygódzie czy o makijażu duszy<sup>10</sup>.

W głoszeniu Chrystusa mogą pomagać zasady retoryki. Retoryka jest sztuką sprawnego posługiwania się słowem. Dzisiaj – z jednej strony – kojarzy się retorykę z kwiecistym stylem wysławiania się, ale – z drugiej strony – widoczny jest renesans retoryki w postaci teorii efektywnej komunikacji językowej. Podstawową zasadą retoryki jest zasada organiczności. Według tej zasady poszczególne części wypowiedzi powinny być harmonijnie powiązane ze sobą na wzór żywego organizmu<sup>11</sup>. Wypowiadanych zdań nie może łączyć tylko powietrze, a zdań napisanych nie może łączyć tylko papier. Zdania muszą być harmonijnie powiązane ze sobą na wzór członków żywego organizmu. Muszą one stać w określonej kolejności i pomiędzy nimi muszą zachodzić odpowiednie związki. Bez uwzględnienia zasady organiczności wypowiedź staje się mroczna, wielo-

<sup>9</sup> BENEDYKT XVI, dz. cyt., s. 10.

<sup>10</sup> Zob. *Przemówienia i homilie Franciszka w Polsce 27–31 lipca 2016*, Marki 2016, s. 117–124.

<sup>11</sup> Zob. K. SZYMANEK, *Sztuka argumentacji*, Warszawa 2001, s. 286–289.

znaczna, rozwlekła i bałamutna<sup>12</sup> – *De omnibus rebus et quibusdam aliis*, czyli „o wszystkich rzeczach i niektórych innych”. Głosiciel Chrystusa powinien więc uwzględnić zasady, które rządzą formalną stroną wypowiedzi.

#### 4. Zakończenie

Głoszenie Chrystusa nigdy nie odbywało się bez przeszkód. Jedną z przeszkód, na którą natrafi współczesny głosiciel Chrystusa, jest grzech, który Benedykt XVI określił jako „niesłuchanie słowa Bożego” (*Verbum Domini*, 26). Ilustracją tego grzechu są adresaci mowy diakona Szczepana, którzy „podnieśli wielki krzyk, zatkali sobie uszy i rzucili się na niego wszyscy razem” (Dz 7, 57). Przedmiotem podobnych reakcji jest współczesny głosiciel Chrystusa. Może to być medialny krzyk, zagłuszanie czy nawet lincz. Współczesny głosiciel Chrystusa nie jest jednak bez szans. Człowiek jest bowiem obrazem Boga, a zatem jest otwarty na swój Pierwowiecznik, czyli Boga. Głoszenie Chrystusa jest echem Tego, w którym „mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2, 9). To echo Pierwowiecznika jest w stanie dotrzeć do Jego obrazu. Dlatego – jak pisze Benedykt XVI – „W żadnym wypadku Kościół nie może się ograniczyć do duszpasterstwa *zachowawczego*, przeznaczonego dla tych, którzy już znają Ewangelię Chrystusa. [...] Kościół musi iść do wszystkich w mocy Ducha” (*Verbum Domini*, 95). Współczesność niesie nowe sytuacje, które są wyzwaniem dla głosicieli Chrystusa. Benedykt XVI wspomina o dwóch takich sytuacjach. Jak pisze w *Verbum Domini*: „Wielka liczba osób nieznających Chrystusa lub mających Jego zniekształcony obraz osiedla się w krajach o tradycji chrześcijańskiej. Jednocześnie osoby należące do narodów głęboko naznaczonych wiarą chrześcijańską emigrują do krajów, którym trzeba nieść orędzie Chrystusa” (105). W tym samym dokumencie Benedykt XVI jednocześnie przypomina, że „Nie powinno się też zaniedbywać nauczania religii. Należy starannie kształcić wykładowców tego przedmiotu. W wielu przypadkach jest to dla uczniów jedyna okazja do kontaktu z przesłaniem wiary” (111).

Msza posłania ze Świątowych Dni Młodzieży powinna być nowym impulsem do głoszenia Chrystusa w starych i nowych sytuacjach. Powinien to być impuls nie tylko dla uczestników krakowskiej Mszy posłania, ale również do uczestników każdej mszy kończącej się posłaniem: „Idźcie w pokoju Chrystusa”. Chrystusa trzeba głosić z entuzjazmem młodzieży zgromadzonej w Krakowie i jednocześnie w sposób metodycznie uporządkowany od strony merytorycznej, formalnej i personalnej.

<sup>12</sup> Zob. J. HERBUT, *Artykuły i szkice*, Opole 2008, s. 347–356.

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

## MŁODZIEŻ FRANCISZKA

Jaki tytuł dać tej refleksji na temat orędzia, które papież Franciszek przekazał nam podczas swojej pielgrzymki na Światowe Dni Młodzieży w Krakowie? Może tytułem powinna być słynna już fraza: *Kanapa czy buty sportowe?* To bardzo dobry tytuł, ale raczej dopiero na część końcową naszej refleksji. Powinniśmy bowiem podejść do tematu w trzech etapach. Najpierw zastanowić się, jaką młodzież miał na myśli papież Franciszek, do kogo chciał mówić? Po drugie, należałoby wgłębić się w jego teksty, aby zrozumieć: co chciał tym młodym ogłosić? Dopiero na trzecim miejscu wypada zapytać: jakiego praktycznego rezultatu spodziewał się papież po swoich katechezach? Odpowiedź na pytanie o praktyczny rezultat – w postaci owego „wstania z kanapy” – wynika przecież z dwóch poprzednich etapów jego głoszenia podczas spotkania z SDM.

### 1. Do kogo chce mówić papież Franciszek?

Wielu pielgrzymów zaskoczyło usilne i wielokrotne podkreślanie, że papież chce mówić do młodego człowieka *zakorzenionego*. To znaczy takiego, który dba o swoją *przynależność* i *tożsamość*. W świecie, w którym tak zwane „masowe imprezy” generują efekt wtopienia się w tłum i ujednolicenia zachowania, odczuwania, nawet zewnętrznego wyglądu – papież apelował o to, by na krakowskim spotkaniu raczej obudzić w sobie różnorodność i wielobarwność wspólnot pochodzenia pielgrzymów.

Obrazowo można to przedstawić jako różnicę między ścianą z betonu a ścianą pokrytą piękną mozaiką. Skojarzenie to szczególnie łatwo przychodziło na myśl podczas oczekiwania na spotkanie z Ojcem Świętym w sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie-Łagiewnikach: tam właśnie zauważyć można jedno i drugie. Czym różni się mozaika od ściany z surowego betonu? Materiał jest, prawdę mówiąc, ten sam: różnorodne kamyki żwiru, cement, nieco

piasku... Jest jednak też poważna różnica: do produkcji betonu wszystkie te elementy zostały rozdrobnione, starte na proch, zmieszane i dopiero wtedy użyte. Skutkiem jest jednolita, gładka szarość litego, betonowego muru.

W mozaice barwne kamyki były te same, ale zachowały swoje kolory, swoje kształty – jednym słowem, swoją *tożsamość*. Tylko dlatego mogły zostać użyte do stworzenia pięknych obrazów na ścianach. Ich różnorodność i wielopostaciowość stała się warunkiem użycia dla stworzenia wspaniałego dzieła sztuki.

Podobnie jest z wymarzoną przez papieża Franciszka młodzieżą: nie ma to być milion jednostek tworzących tłum, nie mają to być cząstki elementarne upchnięte w ciasnej przestrzeni. Mają to być młodzi zakorzenieni w swojej rodzinie, w swoich wspólnotach, w swoim narodzie, w swoim Kościele. Takich przecież słów papieża słuchaliśmy podczas krakowskich spotkań:

Jesteście nadzieją przyszłości. To prawda, ale pod warunkami. Pierwszym warunkiem jest pamiętać; pytanie: skąd pochodzę. Pamięć o moim narodzie, pamięć o mojej rodzinie, pamięć o całej mojej historii.

Te „wspomnienia o pokonanej drodze, pamięć o tym, co otrzymałem od bliskich mi, starszych osób” jest tak ważna, fundamentalna i stanowiąca, że „młody człowiek pozbawiony pamięci nie jest nadzieją przyszłości” (*Tauron Arena, Do wolontariuszy*).

### a. Piękno ducha narodu

Korzystając z bliskości historycznych rocznic papież nawiązał najpierw do 1050. rocznicy Chrztu Polski, którą nazwał „ważnym wydarzeniem jedności narodowej”. Przy tej okazji wskazał na pewne bogactwo naszego narodowego ducha: „cechą charakterystyczną narodu polskiego jest pamięć”. Nie chodzi tu jednak o jakąkolwiek pamięć. Wiemy sami z własnego doświadczenia, że istnieje taka jej wykoślawiona postać, która zmienia się w jakąś chorobliwą pamiętliwość. Aby jasno wskazać, co należy wydobywać ze skarbca narodowej historii, papież Franciszek podpowiedział:

Potrąfiliście sprawić, by przeważała dobra pamięć: na przykład, obchodząc 50-lecie wzajemnie ofiarowanego i przyjętego przebaczenia pomiędzy episkopatami polskim i niemieckim po drugiej wojnie światowej. Szlachetny naród polski pokazuje, jak można rozwijać dobrą pamięć i porzucić tę złą.

Tego typu pamięć, dobra i błogosławiona, może zyskać znakomitą pomoc podczas modlitwy, zwłaszcza w tekstach biblijnych: „W ciemnościach naród wasz, odzyskawszy swą godność, mógł śpiewać podobnie jak Żydzi powracający z Babilonu: «Wydawało się nam, że śnimy. Usta nasze były pełne śmiechu, a język śpiewał z radości» (Ps 126, 1-2)”. Pismo św. uczy nas więc, jak patrzeć

w przeszłość, aby nie zostały zapomniane wspólnotowe doświadczenia przejścia z Bożą pomocą przez to, co najtrudniejsze. Wbrew obiegu (i wątpliwej wartości) „mądrości” tego świata, że porozumienie między ludźmi jest tym bardziej możliwe, im mniej pamiętamy o naszej historii, Franciszek podpowiedział (zapewne z własnego doświadczenia): „Dialog nie jest możliwy, jeśli każdy nie wychodzi od swojej tożsamości” (*Wawel, Spotkanie z władzami*).

## b. Fundamentalne znaczenie korzeni w rodzinie

Szerszy krąg tożsamości narodowej musi zostać uzupełniony codziennością węższej tradycji rodzinnej. Taki przekaz otrzymali młodzi słuchacze papieża Franciszka w Krakowie:

Także wasza historia, uformowana przez: Ewangelię, Krzyż i wierność Kościołowi, była świadkiem pozytywnego wpływu autentycznej wiary, przekazywanej z rodziny do rodziny, z ojca na syna, a zwłaszcza przez matki i babcie, którym trzeba bardzo dziękować (*Jasna Góra, Homilia*).

Przez cierpliwe głoszenie wartości zakorzeniania w wielowarstwowej tradycji papież Franciszek uczył naszą młodzież: jeśli chcecie stać się częścią pięknej mozaiki Kościoła, świata, Europy – to jako Polacy dumni ze szlachejnych elementów polskiej historii, znający historię i umiejący ją kontynuować. Czyńcie to jako synowie i wnukowie swoich przodków; nie milion jednostek w tłumie podrygującym w rytmie techno, ale milion osób złączonych wspólnotowymi więzami serca z rodzicami, dziadkami, przyjaciółmi, rodakami...

## 2. Co papież chciał ogłosić?

### a. Kerygmat o Synu Bożym

Cóż takiego chciał ogłosić papież Franciszek podczas tych niezapomnianych Światowych Dni Młodzieży? Odpowiedź może być krótka: Chciał głosić nie „coś”, ale „kogoś”: Jezusa. Dobrze będzie nam tu nawiązać do słynnej diagnozy poprzednika Franciszka, papieża seniora Benedykta XVI: „U początku bycia chrześcijaninem stoi nie decyzja etyczna czy jakaś wielka idea, ale spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujący kierunek” (*Deus Caritas est*, 1). Można też tę odpowiedź ująć słowem „kerygmat”.

Zaczęło się to od zdefiniowania samego celu ŚDM w Krakowie: „Drodzy młodzi, przybyliście do Krakowa na spotkanie z Jezusem” (*Msza Posłania*). Spotkanie z Ojcem Świętym, spotkanie z rówieśnikami z innych krajów, spotkanie z polskim Kościołem – to wszystko ważne, ale jednak schodzi na drugi plan wobec celu pierwszorzędnego: „Będą to dni dla Jezusa, poświęcone na

słuchanie się nawzajem, aby Go przyjąć w tych, z którymi dzielę dom, ulicę, grupę lub szkołę. A ten, kto przyjmuje Jezusa, uczy się kochać jak Jezus. Zatem pyta On, czy chcemy życia pełnego. A ja w Jego imieniu pytam was: czy chcesz życia pełnego?”

Zaraz po tych słowach Franciszka zdarzyło się coś nieoczekiwanego: papież poprosił o brawa. W jakim kontekście? Miały to być brawa dla Jezusa: „Czego chcecie? Czego pragniecie? Jest jedna odpowiedź, której się nie sprzedaje, której się nie kupi, by być spełnionym, aby mieć odnowione siły: nie jest to rzecz, nie jest to jakiś przedmiot, ale żywa osoba – która nazywa się Jezus Chrystus. Proszę o brawa!” (*Blonia, Powitanie*).

## b. Kerygmaticzna dogmatyka

Nawiasem mówiąc: jesteśmy tu świadkami nauczania ściśle dogmatycznego, w którym jednak używa się terminologii spoza eksperckiego „żargonu”, a nawet spoza biblijnej terminologii. Słowo Boże i oparta na nim teologia są na pewno bardzo ważne, ale mogą nie być wystarczająco komunikatywne dla współczesnych młodych ludzi. Trzeba je więc „przetłumaczyć” na język zrozumiały dla dzisiejszej młodzieży – ale bez tracenia sedna orędzia Ewangelii. Zauważmy: papież Franciszek powyższymi słowami właśnie przekazał definicję zbawczej, darmowej łaski – ale tak, że nikt się nawet nie zorientował, że to jest definicja. Co, prawdę mówiąc, jest niesłychaną zaletą, gdyż łaska ma być przekazywana jako Dobra Nowina, a nie jako definicja. Ta „definicja” została potem utrwalona przez powtarzanie, jakby na lekcji wiary dla miliona młodych ludzi: „On jest darem, prezentem, darem naszego Ojca. Powtórzmy wszyscy: Jezus Chrystus jest darem Ojca” (*Blonia, Powitanie*).

Podajmy więc od razu inny przykład dogmatycznego nauczania w tym samym stylu Franciszka:

Nie wiem, czy będę w Panamie, ale chcę Was zapewnić o jednym: że w Panamie będzie Piotr. Piotr odpyta Was, czy rozmawialiście z waszymi dziadkami... I właśnie Piotrowi będziecie odpowiadać (*Tauron Arena*).

Jaki wykład z dogmatyki został tu powtórzony? Traktat Soboru Watykańskiego pierwszego o trwaniu urzędu Piotrowego w biskupie Rzymu. I znowu: dogmatyczna treść wyrażona została w formie radosnego kerygmatu, Dobrej Nowiny o strukturze Kościoła.

I jeszcze jeden przykład pokazujący, jak przekazywać Ewangelię o zmartwychwstaniu Syna Bożego: „widzimy wielu młodych ludzi z tak różnych narodów, kultur, języków, przybyłych...: aby świętować żywą obecność Jezusa pośród nas. Zrozumielście? Świętować Jezusa, który żyje pośród nas”. „To Jezus nas zwołał na 31. Światowy Dzień Młodzieży; to Jezus do nas mówi” (*Blonia, Powitanie*). Zmartwychwstanie Jezusa oznacza, że Jezus żyje. A jeśli



żyje, to jest tu i teraz obecny: „Na niewiele się zda przejście między dziejami przed i po Chrystusie, jeśli pozostanie jedynie datą w kronikach historii. Oby dokonało się dla wszystkich i każdego z osobna przejście wewnętrzne, Pascha serca” (*Jasna Góra, Homilia*).

### c. Kerygmat do osobistego przyjęcia

Następnie zaś papież Franciszek poprowadził wszystkich zgromadzonych (pamiętajmy, że mówimy o milionowym zgromadzeniu!) do osobistego przyjęcia Jezusa jako Pana życia. Można było wtedy zauważyć ewangelizacyjny program zwiastowania Dobrej Nowiny w kilku egzystencjalnie ze sobą powiązanych punktach.

(I) Punktem pierwszym było ogłoszenie bezwarunkowej miłości Boga i Bożego planu dla ludzkiego życia: „Zostaliśmy stworzeni na Jego obraz; to jest nasza «postura», to jest nasza duchowa tożsamość: jesteśmy umiłowanymi dziećmi Bożymi – zawsze nimi jesteśmy” (*Msza Posłania*). „Duch Święty chce w nas mieszkać; jesteśmy powołani do wiecznej radości z Bogiem!”

(II) Drugim punktem było wskazanie, dlaczego nie obserwujemy bezproblemowego realizowania się tego Bożego planu w naszym życiu. Przyczyną jest istnienie grzechu, z którym tylko Zbawiciel potrafi sobie poradzić. „Drodzy młodzi, nie wstyďte się zanieść Mu wszystkiego, a zwłaszcza słabości, trudów i grzechów w spowiedzi: On potrafi was zaskoczyć swoim przebaczeniem i pokojem”.

(III) Trzeci krok to wezwanie: kerygmat głosi się po to, aby został przyjęty. Ścisłej: to Jezus chce być przyjęty do serca człowieka: „Posłuchajmy wreszcie słów Jezusa do Zacheusza, które zdają się być wypowiedziane właśnie do nas dzisiaj: «Zejdź prędko, albowiem dziś muszę się zatrzymać w twoim domu». Otwórz mi drzwi swojego serca” (*Msza Posłania*). To jest przyjęcie Jezusa jako Zbawiciela! Jezusa przyjmuje się za darmo, jako dar łaski, „aby się nikt nie chlubił”.

(IV) Przyjęcie Jezusa to także przyjęcie Jego obietnicy, obietnicy Ojca, a więc daru Ducha Świętego. Ten aspekt wiary został ujęty w nauczaniu papiejskim w obszernym obrazie:

Kiedy modliliśmy się, przyszedł mi na myśl obraz apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy. Jest to scena, która może nam pomóc w zrozumieniu tego wszystkiego, czego Bóg pragnie dokonać w naszym życiu, w nas i z nami.

Tego dnia uczniowie byli zamknięci z obawy. Czuli się zagrożeni ze strony środowiska, które ich prześladowało, które zmuszało ich do pozostawania w małym pomieszczeniu, beczynnienie jakby byli sparaliżowani. Opanował ich lęk. W tym kontekście stało się coś spektakularnego, coś wielkiego.

Przyszedł Duch Święty i języki jakby z ognia spoczęły na każdym z nich, pobudzając ich do przygody, o której nigdy nie marzyli. I wtedy wszystko się zmieniło (*Campus Misericordiae, Czuwanie*).

### 3. Jakiego praktycznego rezultatu spodziewa się papież Franciszek?

Praktyczny rezultat papieskiego głoszenia nie ma być jakimś doraźnym aktywizmem. Ma wynikać z transformacji wewnętrznych postaw. Dopiero po zdaniu sobie sprawy z potrzeby zakorzenienia oraz po przyjęciu całym sercem chrześcijańskiego kerygmatu można oczekiwać – jako rezultatu – zaangażowania na rzecz Królestwa Bożego. „Czasy, w których żyjemy, nie potrzebują młodych kanapowych, ale młodych ludzi w butach, najlepiej w butach wyczynowych”. Nasze czasy „akceptują na boisku jedynie czołowych graczy, nie ma na nim miejsca dla rezerwowych. Dzisiejszy świat chce od was, byście byli aktywnymi bohaterami historii, bo życie jest piękne zawsze wtedy, kiedy chcemy je przeżywać, zawsze wtedy, gdy chcemy pozostawić ślad” (*Campus Misericordiae, Czuwanie*).

Wstanie z kanapy i przywdzianie sportowych butów to nie początkowy warunek, to raczej *rezultat* otworzenia się na kerygmat, przyjęcia Jezusa jako Pana i Zbawiciela i chrztu w Duchu Świętym. To nie moralizatorskie nawoływanie: „Chłopie, weź się w garść!”, ale raczej nawoływanie kerygmatyczne: „Chłopie, Bóg chce wziąć ciebie w swoją garść!”.

## Sprawozdanie z I Kongresu Teologii Praktycznej *Polska krajem misyjnym?*

Warszawa, 19–21 września 2016

W dniach 19–21 września 2016 r. w gmachu Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbył się I Kongres Teologii Praktycznej pt. *Polska krajem misyjnym? 1050 lat po przyjęciu chrześcijaństwa* (informacje o programie Kongresu i prelegentach można znaleźć na stronie: [http://kongre-  
stp.uksw.edu.pl/](http://kongre-<br/>stp.uksw.edu.pl/)). Okazją do refleksji nad kondycją polskiego Kościoła i reali-  
zowanego duszpasterstwa była przypadająca w 2016 r. 1050. rocznica Chrztu  
Polski. Jak podkreślali organizatorzy (Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów,  
Stowarzyszenie Katechetyków Polskich i Stowarzyszenie Homiletów Polskich),  
przygotowania do Kongresu trwały dwa lata. W obradach wzięli udział przed-  
stawiciele środowiska polskich teologów: pastoralistów, katechetyków i homi-  
letyków. Należy ubolewać, że nie włączyli się liturgiści.

Temat obrad sformułowany w formie pytania „Polska krajem misyjnym?”  
nawiązywał do tej książki opublikowanej w 1943 r. we Francji pt. *Czy Francja  
jest krajem misyjnym? (France, pays de mission?)*. Autorami książki byli dwaj  
kapelani młodzieżowej organizacji robotniczej (JOC) – Henri Godin i Yvan  
Daniel. Autorzy postawili odważną tezę, że dechrystianizacja objęła znaczną  
część wiernych Kościoła we Francji. Chodziło głównie o środowiska robot-  
nicze i przeważającą część ludności miejskiej. Przyczyny takiego stanu rzeczy  
upatrywali w ignorowaniu przez Kościół przemian społecznych i trwaniu przy  
tradycyjnym modelu funkcjonowania duszpasterstwa, w tym parafii. Według  
nich Kościół musi wyjść z utartych form duszpasterstwa. Do tego potrzebni są  
kapłani, którzy znaleźliby się w środowisku pracy. W ten sposób zrodziła się  
idea księży robotników. Należy podkreślić, że książka była we Francji wielo-  
krotnie wznawiana, m.in. w roku 2014!

Trzydniowe spotkania kongresowe przebiegały według paradygmatu kard.  
Josefa Cardijna. Jego istotę wyraża triada: widzieć, ocenić, działać (*voir, juger,  
agir*). Należy podkreślić, że paradygmat zyskał akceptację papieża Jana XXIII  
w encyklice *Mater et Magistra* (nr 236). Według kard. J. Cardijna trzeba naj-  
pierw rozpoznać analizowane zjawisko, następnie dokonać jego oceny w świetle

kryteriów teologicznych, aby w końcu wyprowadzić wnioski pastoralne dla aktualnej działalności Kościoła.

Zgodnie z tymi założeniami w pierwszym dniu obrad (widzieć) zostały wygłoszone w ramach sesji plenarnych następujące referaty: „Od świętego gaju do winnicy Pańskiej... Działalność misyjna i duszpasterska na etapie zaszczenia chrześcijaństwa w Polsce i na Pomorzu (X–XIII wiek)” – prof. dr hab. Stanisław Rosik, „«Kościół przyniósł Polsce Chrystusa» (św. Jan Paweł II). Rola kaznodziejstwa w chrystianizacji Polski” – ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, „Pomiędzy katechezą w parafii a szkolnym nauczaniem religii. Z historii katechizacji dzieci i młodzieży w Polsce (XVI–XX wiek)” – bp prof. UKSW dr hab. Wojciech Osiał i „W poszukiwaniu drogi. Między dziś i jutro Kościoła w Polsce” – ks. prof. dr hab. Adam Przybecki.

Obrady drugiego dnia (oceniać) rozpoczęły się od sesji plenarnej, w czasie której wykład nt. „Nasz kraj misyjny między «dziś» i «jutro»” wygłosił o. prof. dr hab. Andrzej Potocki OP. Następnie uczestnicy według własnych preferencji mogli wziąć udział w jednej z czterech sesji tematycznych dotyczących duszpasterstwa: dzieci, młodzieży, dorosłych lub starszych i chorych. W trakcie trwania spotkań tych grup były przewidziane referaty i czas na dyskusję.

W trzecim dniu obrad (działać) wykłady w ramach sesji plenarnej wygłoszili: ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Wielebski – „Nawrócenie pastoralne i duszpasterstwo misyjne w Polsce...” i bp prof. KUL dr hab. Wiesław Śmigiel – „Planowanie duszpasterskie w kontekście współczesnych wyzwań”. Były także sprawozdania z sesji tematycznych.

Każdego dnia w kościele pokamedulskim w Lasku Bielańskim, sąsiadującym z kampusem UKSW przy ul. Dewajtis, była sprawowana msza św. W drugim dniu obrad odbyły się walne zebrania Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów, Stowarzyszenia Katechetyków Polskich i Stowarzyszenia Homiletów Polskich, połączone m.in. z wyborami nowych władz.

Należy z uznaniem podkreślić trud organizacyjny i fakt, że po raz pierwszy doszło do wspólnych refleksji i debat wykładowców różnych przedmiotów pastoralnych: pastoralistów, katechetyków i homiletów. Szkoda, co warto raz jeszcze podkreślić, że zabrakło liturgistów. To niewątpliwie *novum* i według zapowiedzi organizatorów planowane są następne kongresy. Jak zawsze przy tego typu wydarzeniach – ważne są nie tylko oficjalne obrady, ale także rozmowy w kuluarach, szansa wzajemnego poznania się uczestników, międzypokoleniowa wymiana doświadczeń i integracja środowiska.

Kongres miał być okazją do zdiagnozowania i wytyczenia kierunków pracy duszpasterskiej po obchodach jubileuszu Chrztu Polski oraz Światowych Dniach Młodzieży. Czy spełnił oczekiwania? Trudno jednoznacznie ocenić. Zapewne różne będą także oceny poszczególnych uczestników. W moim odczuciu zabrakło bardziej dogłębnych analiz i odważnego stawiania pytań o kondycję Kościoła w Polsce. Wielu prelegentów powtarzało znane już treści z nauczania

Kościola czy dostępnych publikacji i takie wypowiedzi nie wniosły nic nowego. To nie jest dobry prognostyk na przyszłość dla duszpasterstwa w Polsce. Może bowiem oznaczać, że Kościół w Polsce jest wciąż zagubiony i nie potrafi odnaleźć swojego miejsca w nowej sytuacji społeczno-kulturowej naszej Ojczyzny, jak pisał przed laty ks. prof. Roman Rogowski z Wrocławia.

Nadmieniłem, że książka *Czy Francja jest krajem misyjnym?* była wielokrotnie wznawiana m.in. z racji odważnych diagnoz. Niestety nie można tego powiedzieć o I Kongresie Teologii Praktycznej, chociaż tytuł brzmiał podobnie: „Polska krajem misyjnym?”.

*ks. Bogdan Giemza SDS*

Franz Posset

*Johann Reuchlin (1455–1522). A Theological Biography*

Arbeiten zur Kirchengeschichte 129, Berlin–Boston: De Gruyter, 2015, XXVI, 917 ss.

W 2015 r. ukazała się nakładem wydawnictwa De Gruyter monumentalna (prawie 950 stron) biografia Johanna Reuchlina autorstwa Franza Posseta. Praca wyszła jako 129. tom w serii wydawniczej „Arbeiten zur Kirchengeschichte” rozpoczętej przez Karla Holla (zm. 1926) i Hansa Lietzmana (zm. 1942), a obecnie wydawanej pod redakcją Christiana Albrechta i Christopa Markschiesa.

Johann Reuchlin (1455–1522), niemiecki humanista, prawnik, hebraista i filozof, był pionierem renesansowych chrześcijańskich studiów nad językami biblijnymi oraz chrześcijańskich studiów hebraistycznych (*Christian Hebraism*). Spod jego pióra wyszła najpopularniejsza, druga po dziele Konrada Pelikana (*De modo legendi et intelligenti Hebraeum*, Strasburg 1504), XVI-wieczna gramatyka języka hebrajskiego biblijnego (*De rudimentis hebraicis libri III*, Phorce 1506) oraz pionierskie chrześcijańskie studia nad żydowską kabałą (*De verbo mirifico*, Bazylea 1494; *De arte cabalistica*, Stuttgart 1517). W latach 1510–1520 Reuchlin stanął w obronie ksiąg żydowskich niszczonej przez Johannes Pfeferkorna i wspierających go dominikanów (była to tzw. bitwa o książki), dając tym samym impuls do wieloletnich sporów o zasięgu europejskim między zwolennikami scholastyki i humanizmu. Lingwistyczne studia Reuchlina i jego działalność odegrały fundamentalną rolę w ukształtowaniu nowożytnych badań nad Pismem Świętym oraz powstaniu nowożytnej chrześcijańskiej hebraistyki.

Od XIX w. życie i działalność Johanna Reuchlina były przedmiotem zainteresowań wielu badaczy, którzy pozostawili po sobie artykuły i monografie. Do klasycznych XIX-wiecznych opracowań na temat Reuchlina należą monografie autorstwa Siegmunda Friedricha Gehresa (*J. Reuchlins Leben und die Denkwürdigkeiten seiner Vaterstadt*, Karlsruhe 1815), Ernsta Theodora Mayerhoffa (*Johann Reuchlin und seine Zeit*, Berlin 1830), J. Lameya (*Johann Reuchlin: Eine biographische Skizze*, Pforzheim 1855), a szczególnie Ludwiga Geigera (*Johann Reuchlin: sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1871). Reuchlin interesował także badaczy w XX i XXI stuleciu. W ostatnich latach również ukazało się kilka ważnych opracowań poświęconych Reuchlinowi, warto w tym miejscu wymienić choćby prace Maxa Broda (*Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie*, Wiesbaden 1965), Jamesa H. Overfielda (*A New Look at the Reuchlin Affair*, [w:] *Studies in Medieval and Renaissance History*, t. 8, red. H.L. Adelson, Lincoln 1971, s. 165–207), Hansa-Rüdiger Schwaba (*Johannes Reuchlin. Deutschlands erster Humanist. Ein biographisches Lesebuch*, München

1998), Hansa-Gerta Roloffa (*Reuchlin, Johannes*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, t. 21, Berlin 2003, s. 451–453), Davida H. Price'a (*Johannes Reuchlin & the Campaign to Destroy Jewish Books*, New York 2011) czy też liczne prace zbiorowe wydawane szczególnie w serii „Pforzheimer Reuchlinschriften” (do 2010 r. ukazało się 12 tomów). Istnieje również wydana drukiem bibliografia dzieł Reuchlina opracowana przez Josefa Benzinga (*Bibliographie der Schriften Johannes Reuchlins im 15. und 16. Jahrhundert*, Bibliotheca bibliographica, t. 18, 1955) i obszerna bibliografia prac Reuchlina i o Reuchlinie (do 2011 r.) zamieszczona w czwartym tomie krytycznego wydania jego listów (*Johannes Reuchlin: Briefwechsel*, red. M. Dall'Asta, G. Dörner, t. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, s. 466–494). Wykaz najnowszej literatury (2010–2015) na temat życia i działalności Reuchlina zamieścił Autor recenzowanej książki (s. 892–894).

Cóż nowego można było napisać o Reuchlinie? Trzeba przyznać rację Matthiasowi Dall'Asta, autorowi przedmowy do dzieła, że takie przedsięwzięcie wymaga dziś sporo naukowej odwagi ze względu na szerokie opracowanie tematu (s. XI–XII). Jakie więc *novum* zawiera książka Franza Posseta?

Dzieło Posseta ukazało się w języku angielskim i jest dostępne o wiele szerszemu gronu odbiorców niż opracowania niemieckie. Książka została oparta na wydanej niedawno krytycznej edycji korespondencji Reuchlina (*Johannes Reuchlin: Briefwechsel*, red. M. Dall'Asta, G. Dörner, S. Rhein, t. 1–4, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999–2013), a więc Posset sylwetkę humanisty przedstawia, opierając się na jego własnych słowach. Wiele z tych listów do tej pory nie było znanych badaczom. Ukazanie się tego zbioru otworzyło nowe perspektywy badań nad Reuchlinem, możliwości korekty wielu dotychczasowych poglądów i spojrzenia na humanistę w nowym świetle w wielu aspektach, co stanowi istotny cel książki Posseta (s. 3). Drugi podstawowy dla Posseta zbiór źródeł o Reuchlinie to dzieła jego autorstwa (do 2015 r. ukazały się trzy tomy: *Johannes Reuchlin Sämtlich Werke*, red. W.-W. Ehlers, H.G. Roloff, P. Schäfer: t. 1/1: *De verbo mirifico*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996; t. 2/1: *De arte cabalistica*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010; t. 4/1: *Reuchlins Schriften (Missiue, Augenspiegel, Defensio)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999). Autor miał dostęp również do pozostałych po Reuchlinie jego własnych książek (s. 3).

Monografia Posseta jest „biografią teologiczną” (zob. tytuł książki). Autor koncentruje się w niej nie tylko na filologicznych osiągnięciach Reuchlina, ale przede wszystkim interesuje się jego filozofią i teologią, co dało w rezultacie nowy, do tej pory nieznan lub zanedbywany obraz tego słynnego humanisty. Ta nowość pojawia się w wielu aspektach. Posset ukazuje Reuchlina jako wybitnego katolickiego, świeckiego filozofa i teologa (*the Catholic lay theologian par excellence in Germany*, s. 6, 30–31; *the greatest lay theologian*, s. 48), twórcę „katolickiej kabaly” (s. 4–5), która polegała na odkrywaniu w żydowskich pismach ukrytych katolickich dogmatów chrystologicznych, soteriologicznych i trynitarnych (s. 9, 11, 41). Jezusowe słowa zapisane w J 5, 39 (ἐραυνάτε τὰς



γραφάς – *badacie Pisma*) Reuchlin rozumiał jako wezwanie do studiowania wszystkich pism żydowskiej tradycji, również tych pozabiblijnych. Polecenie to rozciągał także na studium innych niebiblijnych źródeł w językach oryginalnych (s. 46, 871). Posset twierdzi, że Reuchlin „przekształcił religijną filozofię Żydów (kabałę) w teologię zgodną z katolickimi dogmatami” (*He transformed the religious philosophy of the Jews (Cabala) into a theology compatible with Catholic dogma*, s. 11, zob. również s. 872). Nie był on jednak bezkrytyczny: potrafił oddzielić od swojej „katolickiej kabały” elementy magiczne i niezgodne z wiarą chrześcijańską (s. 872).

Źródeł zamiłowania humanisty do studium Biblii w oryginale, lektury pism żydowskich oraz jego tolerancyjnej, a nawet przyjaznej postawy wobec Żydów dopatruje się Posset nie gdzie indziej, jak w katolickiej wierze Reuchlina spełnionej praktykowaniem miłości bliźniego (s. 6, 46). Jego tolerancja wobec Żydów, którą uzasadniał na podstawie doktryny katolickiej i prawa kościelnego (s. 47, 876), oraz czerpanie z żydowskiej myśli na rzecz katolickiej doktryny czyni z niego „ojca katolickiego ekumenizmu w szerokim sensie” (*the father of Catholic ecumenism in the wider sense*, s. 41), co Posset właśnie chce wykazać w swojej książce. Autor analizuje obszerne źródła pod kątem życia religijnego humanisty i jego duchowości, co dopiero odkrywa prawdę o tej nadzwyczajnej osobowości (s. 11). To z duchowości humanisty wypływały jego postawy, studia i dzieła, również te o Żydach i wobec Żydów. Duchowość Reuchlina Posset składa z kilku elementów, najważniejsze z nich to: katolickość, duchowość biblijna, maryjna, poczucie sprawiedliwości (wynikające ze studium prawa), miłość bliźniego, poszukiwanie prawdy (s. 46–48). Takie spojrzenie na Reuchlina nie było jak do tej pory obecne w literaturze. W celu ukazania w nowy sposób postaci Reuchlina i jego dzieła konieczne jest również odtworzenie z dostępnych źródeł sylwetek jego oponentów, szczególnie Johanna Pfefferkorna i wspierających go dominikanów, co stanowi kolejny cel badań Posseta (s. 11–12, 19, 22).

Od XIX w. uważało się Reuchlina za jednego z ojców krytyki biblijnej w rozumieniu współczesnym. Z drugiej strony kabalistyczne zainteresowania humanisty traktowano z przysłowiowym „przymrużeniem oka” (np. Geiger; zob. s. 22–23). W tym kontekście Posset zauważa, że Reuchlin w swojej egzegezie tylko do pewnego stopnia poszukiwał sensu wyrazowego w Biblii. Był głównie zainteresowany poszukiwaniem sensu duchowego, z tym że czynił to, wykorzystując wersje oryginalne oraz duchowe i alegoryczne metody egzegezy żydowskiej. Stąd jego zainteresowania kabałą, która pod względem metody interpretacji Biblii przypomina duchową interpretację Kościoła.

Posset polemizuje z szeroko rozpowszechnionym poglądem (od czasów mowy wygłoszonej dla upamiętnienia Reuchlina w 1552 r., trzydzieści lat po jego śmierci, przez Filipa Melanchthona; przez kilka stuleci mowa ta stanowiła podstawowe źródło o życiu humanisty), jakoby Reuchlin był jednym z prekursorów reformacji (s. 2, 20–21), a nawet zdeklarowanym antyklerykałem (s. 10).

Autor określa takie poglądy jako „zwyczajny nonsens”, a ich rozpowszechnianie jako dezinformację (s. XII, 1, 10). Mowę Melanchthona uznaje za tendencyjną i niekompletną (s. 2) i wielokrotnie postuluje jej korektę (zob. np. s. 1–2, 10, 15–28). Do rangi symbolu nieporozumień wokół roli Reuchlina w XVI-wiecznych sporach religijnych urasta drzeworyt z 1521 r. ukazujący obok siebie Johanna Reuchlina, Urlicha von Huttena i Marcina Lutra jako „Patronów Wolności” (zob. s. 793–798, 868) oraz pomnik wzniesiony w Worms w 1868 r., przedstawiający Reuchlina jako poprzednika Lutra (s. 25, 879). Przyczyny tego błędnego postrzegania Reuchlina leżą zarówno po stronie propagandy luteranckiej (mowa Melanchthona), jak i katolickiej. W tym drugim przypadku konflikt Reuchlina z Pfefferkornem widziany na tle ruchów reformacyjnych został przez dominikańskich teologów skojarzony i zestawiony z konfliktem Lutra z Rzymem. Bardzo szybko dominikanie postawili obok siebie Lutra i Reuchlina, a ich poglądy potraktowali jako błędy, które należy zdusić w zarodku (s. 868). Wydarzenia te spowodowały, że Rzym zmienił życzliwe hebraiście stanowisko, potępiając w 1520 r. jego nieszczęsną książkę *Augenspiegel*, ale, jak podkreśla Posset, nie z powodów doktrynalnych (w przeciwieństwie do Lutra), tylko z powodu zawartych tam oszczerstw i faworyzowania Żydów (s. 875–876). Reuchlin, w przeciwieństwie do Lutra, nie był też nigdy ekskomunikowany. Jak wspomniano wyżej, Posset kreśli zupełnie inny portret Reuchlina, ukazując go jako lojalnego wobec Rzymu, wzorowego katolickiego świeckiego teologa. Jeśli istniał związek między Reuchlinem a Lutrem, to polegał on na tym, że reformator z Wittenbergi, podobnie jak Reuchlin, w swojej egzegezie posługiwał się Biblią w językach oryginalnych i cenił sobie studium tych języków, odrzucał jednak studia kabalistyczne (s. 26, 873). „Reuchlin studiował wspólne podstawy judaizmu i chrześcijaństwa. Luter był jedynie zainteresowany tym, co odróżniało czystą Ewangelię, tak jak on ją widział i jak on ją interpretował w opozycji do Żydów, Turków i papistów” (s. 879). Jeszcze więcej różnic pojawia się między postawą obu do samych Żydów: Reuchlin traktował ich z szacunkiem i życzliwością, a Luter z pogardą i niechęcią (por. s. 879–880).

Posset nakreślił przed czytelnikiem również inny niż dotychczas obraz Pfefferkorna, który bardzo często był ukazywany jako fanatyczny i prymitywny przechrzta sterowany przez dominikanów. Posset ukazał jego sylwetę w zupełnie inny sposób. Analizując źródła, doszedł do wniosku, że konwertyta w oczach sobie współczesnych był postrzegany jako dobry katolik żydowskiego pochodzenia, szanowany obywatel Kolonii prowadzący misje wśród Żydów (s. 297–300), znawca judaizmu i ówczesny etnograf, który udostępniał chrześcijanom swoich czasów wiedzę o żydowskich tradycjach (s. 296, 869, 870). W tej perspektywie konflikt między Pfefferkornem i Reuchlinem zmienił swoje oblicze i został ukazany jako pełen nieporozumień, uporu i zawziętości wewnątrzkościelny spór o właściwy sposób traktowania Żydów i ich świętych ksiąg (s. 869). U podstaw sporu, według Posseta, leżała niekonsekwencja

w kościelnym prawodawstwie odnośnie do Żydów. Pfefferkorn opierał się na jego nietolerancyjnej formie (Grzegorz IX, Innocenty III, Innocenty IV), a Reuchlin na tolerancyjnej (św. Grzegorz Wielki, Aleksander III, Klemans V, Synod w Vienne; św. Tomasz z Akwinu; zob. s. 876–878). Gwałtowny charakter tego sporu związany był z mocnymi osobowościami dyskutantów, którzy nie wybierając w słowach, walczyli o swoje racje i o własną reputację (s. 870).

Według Posseta hebraista był prekursorem katolickiego stosunku do Żydów, który po kilku wiekach został określony w deklaracji Soboru Watykańskiego II *Nostra Aetate* z 1965 r. Istota relacji Reuchlina do Żydów wyrażała się w podejściu łagodnym i życzliwym, pełnym szacunku i unikającym przemocy w nawracaniu i zmuszaniu do chrztu, szanującym żydowskie sumienie w wyborze religii. Według Reuchlina w dyskusji z Żydami pomocna była znajomość ich tradycji i ksiąg, które należy w tym celu studiować, unikając ich niszczenia (s. 878–879). Hebraista z Pforzheim „pozostał dla chrześcijan kanałem hebrajskiej mądrości biblijnej, włączając w to lingwistyczną, alegoryczną i kabalistyczną interpretację Świętych Pism, wszystko to powiązał ze swoją katolicką religią w sposób nieantagonistyczny” (s. 879–880). Autor zmienia perspektywę spojrzenia na Reuchlina i na jego czasy w relacji do zjawiska antysemityzmu i dialogu katolicko-żydowskiego. Posset patrzy na życie i dzieło Reuchlina pozytywnie i optymistycznie, umieszczając je nie jako szlachetny wyjątek na tle nowożytnego antysemityzmu, czyli jako pozytywny przykład w historii nietolerancji, ale jako jeden z przykładów historii tolerancji i dialogu międzyreligijnego. Autor ukazuje swojego bohatera jako pioniera przyjmowanego dziś oficjalnego nauczania Kościoła na temat Żydów jako starszych braci w wierze (por. s. 2–3, 9, 12, 880; zob. też motto do *Wstępu* na s. 1).

Autor przy analizie tekstów źródłowych zastosował metodę podobną do egezezy historyczno-krytycznej. Jej pierwszym etapem była krytyczna lektura tekstów Reuchlina i adresowanych do Reuchlina w językach oryginalnych. Następnie Posset badał kontekst powstania danych tekstów, ich swoiste *Sitz im Leben*.

Nowe, i to w wielu aspektach, spojrzenie na Reuchlina było możliwe nie tylko z powodu obszernego wykorzystania nowo wydanych źródeł oraz nowego spojrzenia badawczego. Pisząc swoje dzieło, Posset przez dłuższy czas był pozbawiony dostępu do, jak dotychczas klasycznej pracy o Reuchlinie autorstwa Ludwiga Geigera z 1871 r., co pozwoliło mu uniknąć „zarażenia się” przyjmowanymi od XIX w. założeniami i stereotypami na temat Reuchlina (por. s. XII).

Przedmowę do dzieła Posseta napisał Matthias Dall’Asta, współredaktor czterotomowej krytycznej edycji korespondencji Reuchlina, na której oparte były badania Posseta. Autor opracował życie i działalność Reuchlina chronologicznie, przy czym pierwszy rozdział (*The unique philosopher and theologian of our time*, s. 14–49) stanowi wprowadzenie w problematykę badawczą, punktując różne dotychczasowe spojrzenia na postać humanisty, z którymi Autor podejmuje polemikę. W kolejnych rozdziałach (jest ich łącznie piętnaście)

Autor prezentuje koleje życia Reuchlina, kładąc nacisk na jego wykształcenie w młodości (rozdz. 2), główne dzieła, szczególnie skupione wokół „katolickiej kabały” i zainteresowań językami starożytnymi: łaciną, greką i hebrajskim (rozdz. 3–4 oraz 13), stanowisko Reuchlina w stosunku do Żydów na tle ich sytuacji w Europie (rozdz. 5–6). Począwszy od rozdz. 6, Autor rozpoczyna prezentację tła, a później przebiegu tzw. bitwy o książki, omawiając konflikt Reuchlina z Pfefferkornem oraz zaangażowanie w ten konflikt ówczesnych ośrodków uniwersyteckich, humanistów, Inkwizycji oraz papieża Leona X (rozdz. 6–15). Rozdział 15 (ostatni, zatytułowany *Ścigany jak zając i sławiony przez Chryścijan i Żydów*) opowiada o gorzkich ostatnich latach życia humanisty oraz ukazuje znaczenie jego dorobku dla chrześcijan i Żydów. Książka została wyposażona w tablice chronologiczne (s. 882–883), spis wybranej literatury (s. 892–894) oraz dwa indeksy: osobowy (s. 895–911) i cytatów biblijnych (s. 912–917). Pozycja jest ilustrowana 31 reprodukcjami (częściowo w kolorze) rękopisów, inkunabułów, starych druków i listów związanych z życiem i działalnością Reuchlina (wykaz ilustracji, zob. s. XXIII–XXV). Część z nich była własnością Johanna Reuchlina, a więc stanowi bezcenne uzupełnienie materiału źródłowego wykorzystanego przez Posseta w monografii.

Książka jest dedykowana emerytowanemu biskupowi archidiecezji Milwaukee, Richardowi J. Sklba’bie, byłemu przewodniczącemu Komisji do spraw Dialogu Ekumenicznego i Międzyreligijnego Konferencji Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej.

Cena woluminu, jak na warunki zachodnie, jest bardzo przyzwoita i wynosi niecałe 100 euro. Ustalenie takiej ceny było możliwe dzięki finansowemu wsparciu władz Pforzheim, rodzinnego miasta Johanna Reuchlina.

W 2016 r. książka Posseta otrzymała nagrodę przyznaną najlepszym biografom wybitnych katolików z różnych okresów historii Kościoła (Harry C. Koenig Prize in Catholic Biography).

Data ukazania się książki (2015) również ma swoją wagę i symboliczne znaczenie. W 2017 r. będą obchodzone ważne rocznice, szczególnie 500-lecie reformacji oraz 500-lecie istotnych wystąpień Reuchlina związanych z jego obroną żydowskich księzek (w latach 1515–1517 Reuchlin opublikował *Epistolae Obscurorum Virorum*, w 1517 r. ukazała się też bulla Leona X przeciwko temu dziełu). Praca Posseta ukazująca się w przededniu tych rocznic umożliwi, przynajmniej w pewnych aspektach, nowe spojrzenie na początek reformacji oraz relacji Johanna Reuchlina wobec tego ruchu.

Podsumowując: książka taka jak dzieło Franza Posseta nie zasługuje na recenzję, ona zasługuje na laudację! W mojej ocenie jest to najlepsze i najrzetelniejsze opracowanie biografii wielkiego humanisty z Pforzheim. Książki tej nie może zabraknąć w żadnej ceniącej się humanistycznej bibliotece.

ks. Rajmund Pietkiewicz



## NOTY O AUTORACH

**Ks. Jerzy Adamczyk (dr hab.)** – ur. w 1959 r. Prezbiter diecezji radomskiej. Doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego. Wykładowca prawa kanonicznego w WSD w Radomiu. Jest autorem opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, hierarchicznego ustroju Kościoła, sakramentów świętych, miejsc świętych oraz nauczycielskiego urzędu Kościoła.

**Ks. Michał Dulik (mgr. lic.)** – ur. w 1961 r., ksiądz archidiecezji Freiburg. Przyjął święcenia kapłańskie w 1999 r. we Freiburgu. Studia teologiczne odbywał w PAT w Krakowie, studia licencjackie w ATK w Warszawie, a doktorantkę w PWT we Wrocławiu. Obecnie jest proboszczem w Sigmaringen.

**Ks. Norbert Jerzak (dr hab.)** – ur. w 1974 r. w Bogatyni. W 1999 r. obronił pracę magisterską z historii Kościoła. W czasie pracy duszpasterskiej odbył studia doktoranckie na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu zwieńczone rozprawą doktorską napisaną pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Mieczysława Koguta pt. *Życie religijne wiernych parafii Kąty Wrocławskie w latach 1653–1945*. Został zatrudniony jako adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym w Instytucie Historii Kościoła. Zainteresowania naukowe koncentrują się wokół działalności duszpasterskiej na Śląsku w czasach nowożytnych. Najważniejsze publikacje książkowe to: *Sulików. Historia katolickiej i ewangelickiej parafii*, wydana w 2011 r., oraz praca habilitacyjna *Duszpasterstwo parafialne w archiprezbiteracie bogacickim w latach 1749–1924* wydana w 2011 r. Tytuł doktora habilitowanego uzyskał w listopadzie 2011 r.

**Michał Józwick (dr)** – studia na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego w latach 1989–1994 zakończone tytułem magistra prawa w 1994 r. W latach 1995–1997 – aplikacja sądowa, w 1998 r. – uzyskanie dyplomu sędziowskiego. W latach 1998–2000 odbył dwuletnie podyplomowe studia dziennikarskie na Papieskiej Akademii Teologicznej. W latach 2001–2003 studia licencjackie w Instytucie Prawa Kanonicznego PAT w Krakowie. W 2003 r. uzyskał licencjat z prawa kanonicznego. W latach 2003–2005 odbył

studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym PAT zakończone doktoratem w roku 2006. Temat pracy doktorskiej *Wymagania i warunki do zawarcia małżeństwa według Kodeksu Prawa Kanonicznego i polskiego prawa rodzinnego i opiekuńczego*. Od 2001 r. pracuje w Sądzie Rejonowym dla Łodzi-Śródmieścia w Łodzi w XV Wydziale Gospodarczym Rejestru Zastawów.

**Ks. Adam Kubasik (dr)** – kapłan diecezji gliwickiej. W 1997 r. doktoryzował się na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu na podstawie pracy *Arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego wizja ukraińskiego narodu, państwa i Cerkwi*. Praca ta została wydana w 1999 r. nakładem wydawnictwa Bł. Jakuba Strzeмиę Archidiecezji Lwowskiej ob. łac., Lwów–Kraków. W latach 2007–2014 był wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym Wikariatu Apostolskiego w Iquitos, w Peru.

**O. Piotr Liszka (prof. dr hab.)** – profesor zwyczajny Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Katedra Eklezjologii i Sakramentologii, wykładowca teologii dogmatycznej. Ur. w 1951 r. w Chorzowie, diecezja katowicka. W roku 1974 uzyskał magisterium z matematyki na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. W 1974 r. wstąpił do Zgromadzenia Misjonarzy Klaretynów, gdzie złożył 1 II 1979 r. wieczyste śluby zakonne. Po ukończeniu studiów filozoficzno-teologicznych w Seminarium Duchownym we Wrocławiu i uzyskaniu magisterium z teologii w zakresie pedagogiki, 23 V 1981 r. przyjął święcenia kapłańskie. W 1985 r. uzyskał doktorat z teologii dogmatycznej na KUL na podstawie pracy *Eklezjogeneza w ujęciu Leonardo Boffa*. W 1985 r. rozpoczął pracę dydaktyczną na PFT jako wykładowca teologii dogmatycznej. Od roku 1993 kieruje Katedrą Eklezjologii i Sakramentologii. Tytuł profesora uzyskał w roku 2002. Obecnie jest profesorem zwyczajnym. Głównym przedmiotem zainteresowań naukowych była teologia wyzwolenia, teologia życia konsekrowanego, a następnie trynitologia. Zajmuje się tworzeniem „Magazynu wiedzy”. Obecnie słownik zawiera ok. 700 tys. fiszek, biblioteka ok. 30 mln fiszek.

**Joachim kard. Meisner (dr)** – ur. w 1933 r. Studiował w seminarium w Magdeburgu i Erfurcie oraz na Wydziale Teologicznym w Neuzelle. Święcenia kapłańskie przyjął 22 grudnia 1962 r. Pracował jako duszpasterz w Heiligenstadt i Erfurcie, koordynował także prace Caritasu. W marcu 1975 r. został mianowany biskupem pomocniczym administratora apostolskiego Erfurt-Meiningen, ze stolicą tytularną Viba; odebrał sakrę biskupią 17 maja 1975 r. z rąk bp. Hugona Aufderbecka (administratora apostolskiego Erfurt-Meiningen). Wykonywał obowiązki wikariusza generalnego administratury erfurckiej. W kwietniu 1980 został przeniesiony na biskupstwo Berlina, a w lutym 1983 r. Jan Paweł II wyniósł go do godności kardynalskiej, nadając tytuł prezbitera S. Pudenziana. 20 grudnia 1988 r. kardynał Meisner został arcybiskupem Kolonii. Brał udział



w kolejnych sesjach Światowego Synodu Biskupów w Watykanie (m.in. w II specjalnej sesji poświęconej Kościołowi Europy w październiku 1999 r., gdzie pełnił funkcję prezidenta-delegata), wchodził w skład sekretariatu generalnego Synodu, a także Komisji Kardynalskiej ds. Badania Organizacyjnych i Ekonomicznych Problemów Stolicy Świętej (od 1995). Kilkakrotnie reprezentował Jana Pawła II na uroczystościach religijnych, m.in. w lutym 2005 r. w Helsinkach na obchodach 850. rocznicy przybycia do Finlandii biskupa misyjnego św. Henryka oraz 50. rocznicy ustanowienia diecezji Helsinki.

**Ks. Piotr Mrzygłód (dr hab.)** – ur. w 1971 r. w Świdnicy. Kierownik Katedry Metafilozofii i Teorii Poznania w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej PWT we Wrocławiu. Pełni także funkcję dyrektora Podyplomowych Studiów Kwalifikacyjnych Filozoficzno-Etycznych na tej uczelni. Wykłada historię filozofii starożytnej i średniowiecznej, historię filozofii w Polsce, a także wstęp do filozofii, etykę ogólną i teorię poznania; prowadzi również ćwiczenia. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół fundamentalnych problemów metafizyki realistycznej, zagadnienia personalizmu chrześcijańskiego oraz analiz filozoficznej, niemarksistowskiej myśli rosyjskiej XIX i XX wieku.

**Ks. Piotr Ostański (dr)** – ur. w 1952 r., sakrament kapłaństwa przyjął w 1977 r. w Poznaniu, kolejno wikariusz, kapelan szpitala wojewódzkiego i proboszcz. Doktorat uzyskał w 1990, habilitację w 2008 r. Od wielu lat związany z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Poznaniu i Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 2014 r. pracuje na stanowisku profesora UAM. Jest współautorem monografii *Księga Dziejów Apostolskich* (1999) i autorem następujących książek: *Piszemy pracę magisterską. Przewodnik metodyczny* (1998; 2003), *Jak Biblia zamieszkała między nami. Dzieje tekstu biblijnego* (2000), *Bibliografia biblistyki polskiej. 1945–1999* (2002), *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy* (2005), *Bibliografia biblistyki polskiej. 2000–2009* (2010), *Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego. Kazania katechizmowe* (2014), *Bibliografia biblistyki polskiej. 2010–2013/2014* (2015).

**Mirosław Rucki (dr hab. inż., prof. nadzw. UTH Radom)** – wykładowca Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego im. K. Pułaskiego w Radomiu. Wcześniej wieloletni pracownik Zakładu Metrologii i Systemów Pomiarowych w Instytucie Technologii Mechanicznej (Politechnika Poznańska). Autor lub współautor ponad 130 artykułów naukowych i referatów wygłoszonych na konferencjach z dziedziny budowy i eksploatacji maszyn. Po ukończeniu Podyplomowych Studiów Biblijnych (PWT Wrocław) opublikował dwie książki: *Uczeń Jezusa rozmawia z rabinem* (2012) oraz *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza* (2014) i kilkanaście artykułów

o tematyce biblijnej, m.in. we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” oraz w roczniku „Scriptura Sacra”.

**Grzegorz Sobczak (mgr lic.)** – doktorant teologii w zakresie filozofii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, zajmuje się problematyką ewolucjonizmu. Interesuje się również kinem, jest autorem artykułów na temat filozofii w filmie. Przewodnik miejski po Wrocławiu, prelegent wydarzeń kulturalnych Wrocławia oraz autor publikacji naukowych i popularnonaukowych na temat Wrocławia.

**Grzegorz Wierzowiecki OFMConv (mgr lic.)** – kapłan Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych pracujący obecnie w Kustodii Wielkiej Brytanii i Irlandii w Domu Formacyjnym w Oksfordzie. Studia:

– magister teologii w Wyższym Seminarium Duchownym OFMConv w Krakowie,

– licencjat z teologii duchowości KUL Lublin,

– doktorant PWT Wrocław u bp. prof. dr. hab. Andrzeja Siemieniewskiego.

**Ks. Ryszard Zawadzki (dr)** – ur. w 1961 r. Doktorat uzyskał po obronie rozprawy *Antytezy „Kazania na Górze” (Mt 5, 21-48) na tle tekstów judaistycznych*, licencjat nauk biblijnych na podstawie pracy *Gesù come instauratore del regno di Dio in Lc 18, 18-30*. Jest autorem licznych artykułów publikowanych na łamach czasopism polskich (m.in. „Collectanea Theologica”, „Zeszyty Naukowe KUL”) oraz zagranicznych (np. „Antonianum”), a także w księgach pamiątkowych dedykowanych wybitnym polskim biblistom. Od 2003 r. jest adiunktem w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Nauk Pomocniczych w Instytucie Nauk Biblijnych oraz, od 2014 r., kierownikiem Studium Języków Biblijnych i Nowożytnych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Od 2015 r. jest moderatorem diecezjalnym Dzieła Biblijnego im. św. Jana Pawła II w Archidiecezji Wrocławskiej.

## SPIS TREŚCI

KS. SŁAWOMIR STASIAK	
Głosić Chrystusa i nie ustawać . . . . .	5

### TEOLOGIA BIBLIJNA

KS. PIOTR OSTAŃSKI	
<i>Ty będziesz nazywał się Kefas</i> (J 1, 42). <i>Kefas</i> i inne aramejskie osobowe nazwy własne w greckim tekście Nowego Testamentu . . . . .	7
<i>You will be called Kephas</i> (John 1:42). Aramaic Personal Proper Names in the Greek New Testament . . . . .	20

MIROSŁAW RUCKI	
Uzdrowienie niewidomego – podwójny dowód boskości Jezusa Chrystusa . . . . .	23
Healing the Blind: A Double Proof that Jesus is God . . . . .	37

KS. RYSZARD ZAWADZKI	
Cypr – wyspa ewangelicznej siewby poprzez wieki (część 1) . . . . .	39
Cyprus – the Island of Evangelistic Seed Sown over Centuries (Part I) . . . . .	52

### TEOLOGIA DOGMATYCZNA I FILOZOFIA

O. PIOTR LISZKA	
Dogmat chalcedoński syntezą wcześniejszych formuł dogmatycznych i punktem odniesienia przyszłych . . . . .	55
The Chalcedonian Dogma as the Synthesis of Earlier Dogmatic Formulas and Reference Point of the Future Ones . . . . .	70

KS. PIOTR MRZYGLÓD	
Filozoficzno-egzystencjalna anatomia choroby, cierpienia i śmierci . . . . .	73
Philosophical and Existential Structure of Illness, Suffering and Death . . . . .	101

## GRZEGORZ SOBCZAK

- Piękno jako szczyt natury oraz kultury – filozoficzno-teologiczne ujęcie piękna . . . 105  
 The Beauty as the Peak of Nature and Culture – Philosophical and Theological Embrace of the Beauty . . . . . 115

## TEOLOGIA DUCHOWOŚCI I PASTORALNA

## KS. MICHAŁ DULIK

- Miłosierdzie chrześcijańskie w nauczaniu i działalności Sługi Bożego ks. Roberta Spiskego założyciela Zgromadzenia Sióstr św. Jadwigi . . . . . 117  
 Christian Mercy in Teaching and Activity of the Servant of God Fr. Robert Spiske Founder of the Congregation of the Sisters of St. Hedwig . . . . . 125

## MICHAŁ JÓŻWIK

- Rola i znaczenie osób niepełnosprawnych we współczesnej rodzinie . . . . . 127  
 The Role and Importance of Persons with Disabilities in the Contemporary Family . . . . . 141

## O. GRZEGORZ WIERZOWIECKI

- Złoty wiek mistyki angielskiej . . . . . 145  
 Golden Age of English Mysticism . . . . . 164

## HISTORIA KOŚCIOŁA I PRAWO KANONICZNE

## KS. JERZY ADAMCZYK

- Księgi parafialne w świetle obowiązujących przepisów . . . . . 167  
 Parish Registers in the Light of Applicable Regulations . . . . . 182

## KS. ADAM KUBASIK

- Działalność metropolity Szeptyckiego na rzecz zjednoczenia Cerkwi . . . . . 185  
 The Metropolitan Archbishop Andrey Sheptytsky's Actions Aiming to Unite the Church . . . . . 199

## KS. NORBERT JERZAK

- Zabiegi biskupa Tomasza II o *auxilium brachii secularis* przeciw księciu Henrykowi IV Probusowi w 1287 roku . . . . . 203  
 The Efforts of Bishop Thomas II with *auxilium brachii saecularis* against Henry IV Probus in 1287 . . . . . 211

## KARD. JOACHIM MEISNER

- Vorstellung der Gründerväter Europas . . . . . 213

---

**WROCŁAWSKIE DNI DUSZPASTERSKIE**

BP ANDRZEJ CZAJA	
Co Duch Święty mówi dzisiaj do Kościoła w Polsce? .....	217
KS. BOGDAN FERDEK	
Głosiciel Chrystusa dzisiaj .....	227
BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI	
Młodzież Franciszka .....	233

**SPRAWOZDANIA I RECENZJE**

Sprawozdanie z I Kongresu Teologii Praktycznej pt. „Polska krajem misyjnym?”, Warszawa, 19–21 września 2016 (ks. Bogdan Giemza) .....	239
<i>Franz Posset, Johann Reuchlin (1455–1522). A Theological Biography, Arbeiten zur Kirchengeschichte 129, Berlin–Boston: De Gruyter, 2015, XXVI, ss. 917</i> (ks. Rajmund Pietkiewicz) .....	242
Noty o autorach .....	249

**RECENZENCI WPT 24 (2016) nr 2**

- Ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki, prof. US (US)
- Ks. dr hab. Kazimierz Dullak, prof. US (US)
- Ks. dr Zbigniew Grochowski (UKSW)
- Dr hab. Anna Kuśmirek, prof. UKSW (UKSW)
- Ks. dr hab. Paweł Landwójtowicz, prof. UO (UO)
- Prof. dr hab. Maciej Manikowski (UWr)
- Dr hab. Joanna Mysona Byrska, prof. UPJPII (UPJPII)
- Ks. prof. zw. dr hab. Stanisław Rabiej (UO)
- Dr Anna Sutowicz (Civitas Christiana)
- Ks. dr hab. Dariusz Śmierzchalski-Wachocz (US)
- Ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel (KUL)

## INFORMACJE DLA AUTORÓW

**Artykuły, recenzje i sprawozdania** przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przesyłane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron (55 tys. znaków ze spacjami). Terminy greckie i hebrajskie należy podawać w transkrypcji. Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii, nie powinna przekraczać 5 stron maszynopisu (14 tys. znaków ze spacjami). Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość maksymalną 8 stron (22 tys. znaków ze spacjami).

Do tekstu (poza sprawozdaniami i recenzjami) należy dołączyć **streszczenie** w języku angielskim, które nie może przekraczać 200 słów maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu, podtytuł. Należy także dołączyć **słowa kluczowe** – w języku polskim i angielskim – oraz bibliografię.

**Informacja o autorze** powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon. Ponadto prosimy o dołączenie krótkiej informacji biograficznej (ok. 100 słów), uwzględniającej najważniejsze dokonania naukowe i publikacje.

**Przypisy** należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Nazwiska autorów winny być napisane kapitalikami, a cytowane strony poprzedzone literą s. W związku z pracami nad Polskim Współczynnikiem Wpływu oraz powstaniem bazy POL-index, Autorzy proszeni są o dołączenie szczegółowej bibliografii, która zostanie wyeksportowana do bazy.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (sporządzonych w programie Word) pocztą na adres:

**WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY**  
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław  
oraz drogą elektroniczną: [przeglad@pwt.wroc.pl](mailto:przeglad@pwt.wroc.pl)

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

