wrocławski

PRZEGLĄD teologiczny

Księga Jubileuszowa
dla o. prof. Hugolina Langkammera

wrocławski PRZEGLĄD teologiczny

ISSN 1231–1731 Rok XXIII 2015 Nr 2

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
23/2015/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

KOREKTA
Ewa Suszko

SKŁAD I ŁAMANIE
Andrzej Duliba

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

DRUK
Drukarnia Tumska – Wrocław



Z ogromną radością przyjąłem inicjatywę wydania Księgi Jubileuszowej, dedykowanej Czcigodnemu Ojcu Profesorowi Hugolinowi Langkammerowi OFM z racji 85. rocznicy jego urodzin oraz 60. rocznicy przyjęcia święceń kapłańskich, za którą jej autorom chciałbym serdecznie podziękować. Bez wątpienia Dostojny Jubilat, związany od dziesięcioleci ze środowiskiem Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, zasłużył sobie na takie uznanie dzięki wieloletniej posłudze kapłańskiej, naukowej i dydaktycznej. Pochylanie się nad Pismem Świętym i ukazywanie jego piękna i bogactwa zawartych w nim myśli stało się treścią życia Ojca Profesora i przyniosło bogate owoce duchowo-intelektualne wielu pokoleń jego wychowanków. Z okazji tych wyjątkowych Jubileuszy życzę Dostojnemu Jubilatowi łaski zdrowia, wytrwałości, satysfakcji z realizacji własnych talentów oraz niegasnącej motywacji do dalszego ich rozwoju. Niech Boże Słowo oświeca dalszą drogę życia, powołania i naukowej działalności Czcigodnego Ojca Profesora, a ludzka życzliwość stale na niej towarzyszy.

Z serca błogosławię!

† Józef Kupny

† Józef Kupny
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Ojcu Profesorowi

Hugolinowi Langkammerowi,

w osiemdziesiątą piątą rocznicę urodzin
oraz sześćdziesiątą rocznicę święceń,
uczniowie, przyjaciele,
współpracownicy



Ojciec Profesor Hugolin Langkammer

O. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM – Helmut Teodor Langkammer urodził się 19 grudnia 1930 r. w Bobrku na Śląsku jako syn Józefa i Marii z d. Tomiczek. W 1949 r. zdał maturę i czując się wewnętrznie przynaglonym do służby Bożej, wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych Prowincji św. Jadwigi. Dnia 10 czerwca 1950 r. w Borkach Wielkich przyjął habit św. Franciszka, rozpoczynając tym samym nowicjat zakonny. Przygotowaniem do kapłaństwa były studia (w latach 1951–1955) w Wyższym Seminarium Duchownym Franciszkanów we Wrocławiu i w Kłodzku. Święcenia kapłańskie otrzymał w Częstochowie 18 grudnia 1955 r. Jeszcze będąc diakonem, rozpoczął studia teologiczne na Wydziale Teologicznym KUL. W 1959 r. uzyskał tytuł magistra teologii, w kolejnym roku otrzymał tytuł licencjata teologii. Natomiast na podstawie przedłożonej pracy doktorskiej pt.: *Znaczenie mariologiczne tekstu Ewangelii św. Jana 19,25-27* i złożeniu egzaminów doktorskich oraz po spełnieniu wszystkich warunków wymienionych przepisami Ustawy z dnia 5 listopada 1958 r. o szkołach wyższych (Dz.U. nr 68, poz. 336), uzyskał stopień naukowy doktora teologii, nadany uchwałą Rady Wydziału Teologicznego KUL z dnia 20 stycznia 1961 r., rozpoczynając tym samym wykłady w WSD Franciszkanów w Kłodzku, gdzie dwukrotnie (w latach 1961–1963; 1967–1970) pełnił funkcję rektora. W 1963 r. rozpoczął studia w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Już po kilku miesiącach uzyskał licencjat nauk biblijnych, a dwa lata później (1966 r.) obronił (drugą w swoim życiu) pracę doktorską z wynikiem *summa cum laude* pt.: *Christus der Schöpfungsmittler. Die biblischen Texte und der Ursprung des Glaubens*. Po rocznych studiach biblijnych w Ziemi Świętej w 1967 r. powrócił do Polski i z polecenia ks. kard. Stefana Wyszyńskiego rozpoczął pracę naukowo-dydaktyczną na KUL. Przewód habilitacyjny zakończył 1 grudnia 1969 r. rozprawą zatytułowaną: *Problemat splotu orzeczeń ktizeologicznych i soteriologicznych w chrystologii Nowego Testamentu*. W 1972 r. na wniosek Rady Akademickiego Studium Teologii (obecnie Papieskiego Wydziału Teologicznego) we Wrocławiu został mianowany profesorem nadzwyczajnym oraz kierownikiem katedry biblistyki Nowego Testamentu na tej uczelni. W 1975 r. otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1982 r., na wniosek Rady Wydziału Teologicznego KUL, tytuł profesora zwyczajnego. Od 1975 r. do 1985 r. był prodziekanem, zaś w latach 1987–1993 dziekanem Wydziału Teologicznego KUL. Od 1976 r. przez trzy kadencje (12 lat), przewodniczył polskim biblistom jako prezes Ogólnopolskiej Sekcji Biblistów Polskich. Każdego roku organizował sympozja naukowe. W latach 1977–1993 kierował Szkołą Biblijną Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którą przekształcił w Instytut Nauk Biblijnych. W 1993 r. w dowód zasług za całokształt pracy naukowej i dydaktycznej został odznaczony przez Prezydenta RP Lecha Wałęsę Krzyżem Kawaler-

skim Orderu Odrodzenia Polski. W 1996 r., na prośbę ks. abp. Alfonsa Nossola, objął kierownictwo nad Katedrą Homiletyki Biblijnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Opolu. W 1997 r., za wydanie licznych prac naukowych, został ogłoszony „Człowiekiem roku 1997" przez *The American Biblical Bibliografical Institute*. 2 października 2000 r. odebrał indywidualną nagrodę Ministra Edukacji Narodowej za książkę pt.: *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*. 17 kwietnia 2012 r. otrzymał nagrodę „Peregryn z Opola" za „umiłowanie sprawiedliwości". Praca naukowa Ojca Profesora zdumiewa szerokim wachlarzem zainteresowań, zmysłem badawczo-twórczym, ale także umiejętnością przekazania kerygmatu biblijnego w sposób prosty i przystępny, czy to na ambonie jako kaznodzieja, czy jako moderator licznych serii rekolekcji dla różnych kręgów, a zwłaszcza kapłanów i sióstr zakonnych. Należy również zaznaczyć, że Ojciec Profesor w dalszym ciągu popularyzuje badania biblijne. Na szczególną uwagę zasługuje *Mały słownik biblijny* mający już sześć wydań, *Antropologia biblijna, Teologia Starego i Nowego Testamentu;* licząca 790 stron monografia chrystologiczna pt.: *Obraz Jezusa Chrystusa w świetle Nowego Testamentu*, monografia *Apokryfy Nowego Testamentu* oraz I tom słynnego pięciotomowego jubileuszowego *Komentarza do Biblii Tysiąclecia* – powstały pod Jego patronatem naukowym.

O. H. Langkammer jest autorem ponad 120 książek, także w obcych językach i ponad 500 rozpraw i artykułów naukowych, redaktorem oraz współredaktorem wielu książek i czasopism naukowych. Jest on recenzentem wielu rozpraw doktorskich, habilitacyjnych i profesorskich. Wypromował około 65 doktorów oraz ponad 500 magistrów.

Prowadził wykłady na uniwersytetach w Polsce oraz poza jej granicami, między innymi w Stanach Zjednoczonych, Anglii, Niemczech, Austrii, Belgii, we Włoszech i we Francji. Jest On również członkiem wielu stowarzyszeń naukowych w Polsce i za granicą.

Profesor Franciszkanin wykształcił liczną rzeszę biblistów. Jest otoczony przyjaźnią i szacunkiem wielu swoich studentów, których inspiruje do podejmowania dalszych badań i rozwoju naukowego.

MĄDROŚĆ PRAWDZIWA

Mędrzec Syracydes, pisząc na temat mądrości uczonych w Piśmie, zestawił ich wysiłki z pracą rzemieślników i na koniec zauważył: „Inaczej rzecz się ma z tym, który duszę przykłada do rozważania Prawa Najwyższego. Badać on będzie mądrość wszystkich starożytnych, a czas wolny poświęci proroctwom. Zachowa opowiadania ludzi znakomitych i wnikać będzie w tajniki przypowieści; wyszukiwać będzie ukryte znaczenie przysłów i zajmować się będzie zagadkami przypowieści. Dostojnikom będzie oddawał usługi i pokaże się przed panującymi" (Syr 39, 1-4a).

Pochylając się nad tymi słowami, zauważamy, że charakteryzują one ludzi wybitnych, którzy całe swoje życie, każdą jego chwilę poświęcili zgłębianiu słowa Bożego i przez to zdobyli szczególny autorytet u sobie współczesnych, także dostojników i władców. Jednym z nich jest niewątpliwie nestor wrocławskiej biblistyki, o. prof. Hugolin Langkammer, którego życiorys jest tak bogaty, że trudno jest zaprezentować go w pełni w tym krótkim wstępie. Przypomnijmy jedynie, że Ojciec Profesor urodził się Bobrku na Górnym Śląsku i od pierwszych chwil swojego życia wyrastał w atmosferze głębokiej wiary swoich rodziców. Tajniki mądrości zdobywał w szkole, a od 1950 r., jako wierny syn św. Franciszka w Zakonie Braci Mniejszych. Jest doktorem teologii i doktorem nauk biblijnych. Od 1967 r. był profesorem na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Niemal od tego momentu był i jest związany ze środowiskiem naukowym Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Jego zasługi dla naszego środowiska akademickiego są tak wielkie, że nie sposób ich wszystkich wyliczyć. Wystarczy wspomnieć, że był on promotorem prac naukowych wielu obecnych profesorów i wykładowców naszej Uczelni.

Osiemdziesiąta piąta rocznica urodzin oraz sześćdziesiąta rocznica przyjęcia święceń kapłańskich przez o. prof. Hugolina Langkammera jest dla nas dobrą okazją, aby zadedykować mu ten zeszyt „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego". Znalazły się w niej liczne artykuły uczniów, współpracowników i przyjaciół Czcigodnego Jubilata. Z natury rzeczy, przeważają w nim prace poświęcone Pismu Świętemu. Na drugim miejscu znalazły się opracowania

z zakresu teologii dogmatycznej, która przecież pozostaje w ścisłym związku z owocami badań biblijnych. Nie brak w nim również rozpraw historycznych. Swój wkład w tę swoistą Księgę Jubileuszową wnieśli również pastoraliści. Jako, że nasze czasopismo ma charakter naukowy, dlatego też na końcu niniejszego numeru zamieściliśmy również sprawozdania, omówienia i recenzje. Pragniemy, aby zaprezentowane owoce pracy naukowej ludzi ze środowiska Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu oraz wielu przyjaciół Ojca Profesora, były hołdem złożonym człowiekowi, który zawsze był, jest i pozostanie mistrzem w podejściu do Ksiąg Świętych Starego i Nowego Testamentu, a dla nas niedoścignionym wzorem metodologa, badacza, naukowca i biblisty.

Ojciec Profesor Hugolin Langkammer zawsze imponował nie tylko swoją wybitną wiedzą, lecz także umiejętnością dzielenia się nią ze swoimi uczniami. Jesteśmy wciąż pod wrażeniem niezwykłej żywości umysłu Czcigodnego Jubilata. Pozwalam sobie życzyć, w imieniu całego środowiska naukowego związanego z Metropolią Wrocławską, a szczególnie z „Wrocławskim Przeglądem Teologicznym", które pragnie uhonorować Czcigodnego Ojca Profesora tą Księgą Jubileuszową, aby na nim realizowały się słowa błogosławieństwa Aaronowego: „Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem" (Lb 6, 24-26).

Ks. Sławomir Stasiak
Redaktor naczelny

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM

BEZPIECZNE ZAMIESZKANIE IZRAELA – ORĘDZIE EZECHIELA

Prorok Ezechiel znalazł się wraz z zesłańcami na obczyźnie na skutek zdobycia przez Nabuchodonozora Jerozolimy w 597 r. przed Chr[1]. Jako zesłaniec zamieszkiwał z rodakami w okolicach rzeki Kebar. Naród nie tylko utracił ziemię, lecz również utracił bezpieczeństwo. Stało się to na skutek popadnięcia przez Izrael w bałwochwalstwo, który to grzech prorok wielokrotnie piętnuje w swej Księdze, podobnie jak i działalność fałszywych proroków (np. Ez 13)[2]. W nowych warunkach grzechy te mogły się jeszcze bardziej pogłębić, zwłaszcza, że zesłańcy zetknęli się bezpośrednio z potęgą cywilizacji babilońskiej i uprawianymi tam różnymi formami kultu pogańskiego. Zadaniem Ezechiela było uchronienie ludu od próby całkowitej asymilacji do środowiska nowego zamieszkania oraz wezwanie do nawrócenia, i do przyjęcia kolejnego daru ofiarowywanego przez Jahwe.

1. Ezechiel, prorok czasu przełomu

Misja Ezechiela zmierzała do konkretnego celu, jakim było pociągnięcie zesłańców ku sferze bezpieczeństwa, którą tworzyła chwała Jahwe i środowisko Jego oddziaływania. Księga Ezechiela, pomimo obecności w niej wielkiej

[1] Ezechiel pochodził z rodu kapłańskiego, w wieku ok. 25 lat został uprowadzony do Babilonu wraz z królem Jojakinem i wieloma mieszkańcami Jerozolimy, por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela* (PSST XI, 1), Poznań 2013, s. 33.

[2] Ezechiel odnosi się zarówno do zgubnej działalności fałszywych proroków, jak i fałszywych prorokiń, por. A. ALVAREZ VALDÉS, *El enfrentamiento entre profetas y falsos profetas: Ezequiel y los falsos profetas junto al canal Kebar (Ez 13)* „Tierra Santa", 65 (1990), s. 18–21; N.R. BOWEN, *The Daughters of Your People: Female Prophets in Ezekiel 13:17-23*, „Journal of Biblical Literature" 118 (1999), nr 3 s. 417–433.

ilości tekstów zapowiadających śmierć i zniszczenie, nie zawiera orędzia zagłady, lecz orędzie odnowy, zwycięstwa Jahwe i uczestnictwa w tym triumfie odnowionego Izraela[3]. Odnowiony Izrael miał powrócić do Jahwe, zachowując wierność przymierzu i prawu, jakie otrzymał.

Działający przeszło sto lat wcześniej od Ezechiela prorok Izajasz wieścił zbawienie przychodzące od Jahwe i zapewniał naród: „Lud mój mieszkać będzie w stolicy pokoju, w mieszkaniach bezpiecznych (וּבִמְנוּחֹת שַׁאֲנַנּוֹת), w zacisznych miejscach wypoczynku" (Iz 32, 18). Słowa te inspirowały Izrael przez wieki. Pragnienie bezpiecznego zamieszkania odpowiada najgłębszym pokładom ludzkich pragnień i dążeń. Pierwsza dzielnica Jerozolimy, jaka powstała w XIX w. poza murami starego miasta, została nazwana właśnie słowami proroka Izajasza: *Miszkenot Szaananim*[4].

Sam Ezechiel był początkowo pozbawiony wszelkiego bezpieczeństwa, zwłaszcza gdy został zesłany wraz z innymi mieszkańcami Jerozolimy do Babilonii. Nowa sytuacja zdawała się przeczyć wszystkim optymistycznym zapowiedziom wielkiego proroka Izajasza. Jakże dalekie musiały wydawać się Ezechielowi kolejne słowa wieszcza z Jerozolimy: „Patrz na Syjon, miasto naszych świąt! Twe oczy oglądać będą Jeruzalem, siedzibę bezpieczną, namiot nieprzenośny, którego kołków nie wyrwą nigdy, ani się żaden jego powróz nie urwie" (Iz 33, 20). Zapowiadana chwalebna przyszłość legła w gruzach zdobytego przez Nabuchodonozora miasta (587 r. przed Chr.), któremu nie były oszczędzone żadne cierpienia, choć Izajasz pisał o Syjonie bezpiecznym, o świątyni stabilnej, o przybytku, który nie był już przenośnym namiotem, jak w czasach wędrówki przez pustynię.

Naród zatem nie zdołał utrwalić obecności Jahwe pośród siebie. Jego chwała opuściła świątynię (Ez 9–11), choć była ona budowlą trwałą, a nie mobilnym sanktuarium[5]. Prorok w swej obszernej Księdze nigdy nie pisze o *Miszkenot Szaananim*, dla niego ziemska Jerozolima raz na zawsze przestała istnieć w ostatecznej perspektywie historiozbawczej (Ez 40–48). Będąc kapłanem, zdawał sobie z całą wyrazistością sprawę z roli, jaką świątynia odgrywała w narodzie. Stała się ona synonimem bezpieczeństwa, zwłaszcza po cudownym jej uratowaniu podczas najazdu Sennacheryba na Jerozolimę (Iz 37, 36-38). Konfirmacją tego przekonania miała być reforma dokonana

[3] Ezechiel akcentuje temat odnowy serca i ducha, por. D.I. Block, *The Prophet of the Spirit: The Use of rwh in Ezekiel*, „Journal of the Evangelical Theological Society" 32 (1989), nr 1, s. 27–49.

[4] Y. Ben-Arieh, *Jerusalem in the 19 Century. Emergence of the New City*, Jerusalem 1986, s. 69–79.

[5] Mieszkańcy dopuścili się grzechu bałwochwalstwa, który skutkował zanieczyszczeniem świątyni, a w konsekwencji i opuszczeniem jej przez chwałę Jahwe, por. R. Rumianek, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, Warszawa 1998, s. 88–89.

przez pobożnego króla Jozjasza. Reforma ta prowadziła do centralizacji kultu Jahwe w świątyni jerozolimskiej[6].

Ezechiel miał również nowe doświadczenie obecności Jahwe, zwłaszcza w porównaniu z poznaniem, jakim dysponował prorok Jeremiasz. Widać to doskonale w opisach powołań obu mężów. Jeremiasz w wyniku zasłyszanego słowa Pana otrzymał pouczenie, iż został wezwany do bycia prorokiem dla narodów (Jr 1, 4-5), tymczasem u Ezechiela, choć również wspomina on o słowie Pana, jakie otrzymał (Ez 1, 3), nie pojawia się bezpośrednio myśl o ustanowieniu tego zesłańca prorokiem, bowiem po słowach wstępnych, w tekście następuje obszerny opis wizji chwały Jahwe (Ez 1, 4-28)[7]. Dopiero po tym doświadczeniu pojawia się jednoznaczne stwierdzenie: „poznają, że prorok jest wśród nich" (Ez 2, 5b). Ezechiel niejako będzie rozpoznawany jako prorok dzięki świadectwu dawanemu zesłańcom. Przemawiał do nich w oparciu o otrzymane doświadczenie duchowe (wizja)[8]. To odniesienie miało być nawet ważniejsze od traumatycznych przeżyć związanych z upadkiem Jerozolimy, a następnie jej zburzeniem. Ezechiel nie był mężem wieszczącym jedynie katastrofę, lecz był prorokiem, który sam był prowadzony od chwały do chwały[9]. Jego osobiste doświadczenie miało stać się w przyszłości udziałem w życiu odnowionego ludu, a nawet wielu narodów, wszystkich tych, którzy wkroczą w obręb sakralny opisany w tekście Ez 40–48[10].

Epoka Ezechiela miała okazać się przełomową w dziejach narodu wybranego. Garstka zesłańców, kształtowana przez proroka, została powołana do odwrócenia się od grzechów oraz ponownego przylgnięcia do Jahwe, a tym samym do życia w bezpiecznej ojczyźnie.

---

[6] Była to ostatnia reforma przeprowadzona w Jerozolimie, która jednak nie zdołała uratować miasta przed okrutnym losem, bowiem po tragicznej śmierci Jozjasza, jego następcy nie postępowali już zgodnie z duchem tej reformy, por. J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 319–333.

[7] Wizja wprowadzająca (Ez 1, 1–3, 15) prezentuje powołanie Ezechiela w kontekście objawiania chwały Jahwe, por. L.C. Allen, *Ezekiel 1–19*, (Word Biblical Commentary 28), Neshville 1994, s. 14.

[8] Ezechiel był mężem całkowicie podporządkowanym Duchowi Jahwe, por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, Grand Rapids 1997, s. 11.

[9] W Księdze Ezechiela są liczne relacje o doznanych przez Ezechiela wizjach i obecności chwały Jahwe (Ez 40–48).

[10] Ezechiel prezentuje perspektywę duchowego odrodzenia narodu i jego bliskość względem Jahwe, prorok jednak nie precyzuje, kiedy ta odnowa się stanie, wiadomo, świątynia Zorobabela nie oznaczała realizacji proroctw Ezechiela. Por. E.Dipede, C. Lichtert, *Figures de la fin des temps chez Ézéchiel: nouvelle création ou recherche du paradis perdu?*, w: *Les prophètes de la Bible et la fin des temps: XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)*, (Lectio divina, 240), red. J. Vermeylen, Paris 2010, s. 317–329.

2. Rdzeń בטח w znaczeniu „zbytniej pewności siebie”

Rdzeń בטח występuje 182 razy w BH, z tego 14 razy w Księdze Ezechiela[11]. Jest typowym motywem obecnym w Psałterzu (52 razy), zwłaszcza w tekstach wyrażających ufność jednostki (względnie wspólnoty) wobec Jahwe. W formie czasownikowej בטח oznacza: „postawę ufności, beztroski, braku podejrzliwości, a w formie rzeczownikowej bezpieczeństwo”.[12]

Dla Ezechiela rdzeń בטח okazał się bardzo przydatny w konstruowaniu wypowiedzi zarówno odnoszących się do beztroski postępowania mieszkańców Jerozolimy (Izraela) w obliczu zbliżającej się klęski, jak i w opisach bezpieczeństwa Reszty, czyli tych, którzy dali posłuch słowom Jahwe.

Prorok po raz pierwszy używa rdzenia בטח w kontekście negatywnym, a mianowicie w wyroczni o niewiernej oblubienicy: „Lecz zaufałaś (וַתִּבְטְחִי) swej piękności i uprawiałaś nierząd w swym imieniu (sławnym) i oddawałaś się każdemu przechodzącemu; dla niego byłaś” (Ez 16, 15). Cytowany werset rozpoczyna kolejną część alegorii (Ez 16, 1-63)[13]. W ww. 1-14 opisana jest troska Jahwe o porzucone niemowlę, które wyrosło na wspaniałą kobietę podziwianą przez narody, z którą wiązał się sam Jahwe: i „stałaś się moją” (w. 8c). Jerozolima (niewiasta) w niczym nie zasłużyła na wyróżnienie, które było jej udziałem wyłącznie na skutek łaskawości Jahwe. Odpowiedź Jerozolimy na ten dar w formie skondensowanej wyraża formuła: וַתִּבְטְחִי („lecz zaufałaś”). Została ona zastosowana na początku obszernego fragmentu (ww. 15-34) opisującego dzieje niewierności Jerozolimy. W miejsce zaufania, jakie winna okazać swemu wybawcy, zaufała sobie i możliwościom używania życia, jakie uzyskała na skutek niezwykłego wyboru[14].

Prorok opisując początki dojrzałego (odpowiedzialnego) życia Jerozolimy (narodu), podkreśla, że były one naznaczone buntem przeciwko swemu Dobroczyńcy. Błędna orientacja przyjęta na samym początku dziejów skutkowała odwracaniem się od Jahwe i roztrwonieniem dóbr od Niego otrzymanych. Zaufanie sobie samej okazało się tragiczne w skutkach, spotkała się bowiem Jerozolima z karą (ww. 35-52), która w spektakularny sposób ujawniała praw-

---

[11] Por. E. Gerstenberger, בטח, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I*, red. E. Jenni, C. Westermann, Zürych 1978, s. 301.

[12] *Wielki słownik hebrajsko-polski I*, red. L. Kocher, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Warszawa 2008, s. 116.

[13] Ez 16 to najdłuższy rozdział w Księdze Ezechiela, który uczeni dzielą na trzy części: ww. 1-43 – metafora cudzołożnicy odniesiona do Jerozolimy; ww. 44-58 – porównanie Jerozolimy do jej sióstr – Sodomy i Samarii; ww. 59-63 – zapowiedź odnowienia Jerozolimy, por. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, Warszawa 1991, s. 39.

[14] Jerozolima sprzeniewierzyła się darom Jahwe, uprawiając nierząd (bałwochwalstwo), por. A.S. Jasiński, *Wywyższenie i upadek Jerozolimy (Ez 16,3b-43)*, [w:] *Historia Izraela na tle słów i czynów symbolicznych proroka Ezechiela*, (Biblioteka Opolskiego Biblicum Franciszkańskiego I), Opole 2003, red. A.S. Jasiński; J. Tomiak, s. 166–180.

dę o niej, a mianowicie na skutek występków pozbawiła się wszelkiego bezpieczeństwa. Sfery bezpieczeństwa bowiem nie mogli stworzyć Jerozolimie jej sąsiedzi, nawet gdyby byli najpotężniejsi i pozornie przyjacielsko nastawieni. Wszelkie oczekiwania w tym zakresie były naiwnością. Obce ludy mogły jedynie skrzywdzić bezbronne miasto (opuszczone przez chwałę Jahwe)[15].

W pierwszej części swej Księgi Ezechiel nie powraca już do motywu בטח, pojawia się on natomiast w drugiej i trzeciej części pisma. W wyroczniach o obcych narodach (Ez 25–32)[16] wypowiedzi skierowane są przede wszystkim przeciwko dwom wielkim potęgom: Tyrowi i Egiptowi. W tym kontekście dwa razy pojawia się analizowany termin. W bloku poświęconym obcym ludom Ezechiel umieszcza również temat wybawienia Izraela (Ez 28, 24-26) i to w obliczu zagłady, jaka spotka wszystkich jego wrogów: „I zamieszkają na niej dla bezpieczeństwa (לָבֶטַח) i zbudują domy, i zasadzą winnice, i zamieszkają dla bezpieczeństwa (לָבֶטַח), gdy uczynię sądy na wszystkich lekceważących ich, otaczających ich i poznają, że Ja (jestem) Jahwe, ich Bóg" (w. 26). Wymowa tej wypowiedzi ujawnia się w całej okazałości, gdy ujmujemy ją jako antytezę w stosunku do wyżej analizowanego wersetu (Ez 16, 15). Dzieje Izraela musiały się wypełnić, narody obce dokonały swego niszczycielskiego dzieła i starły z powierzchni ziemi dawny Izrael. Naród przede wszystkim musiał sobie uświadomić fakt, że obce ludy (sąsiedzi) sprowadzały jedynie nieszczęście na Jerozolimę, były „kolcem jadowitym oraz cierniem sprawiającym ból" (w. 24a), a zatem były elementem wrogim, niebezpiecznym i całkowicie niepożądanym. Zastosowane przez proroka porównania odwołują się do doświadczenia życia codziennego zesłańców i pouczają, jak bardzo Izrael wypaczył swoje życie i zredukował się do pozycji niewolniczej. Jerozolima łudziła się, że zyska sławę wśród sąsiadów, tymczasem spotkała się jedynie z lekceważeniem (w. 24b). Los Izraela okazał się okrutny, utracił wszelkie podstawy bezpiecznego zamieszkania. Spora część mieszkańców poległa na skutek miecza, chorób i zarazy, a ci co przeżyli, stali się tułaczami. Przywódcy nie byli zdolni do stworzenia warunków spokojnej egzystencji. Los zagubionych pokoleń północnych (po upadku Samarii) był wielkim ostrzeżeniem[17], który napawał trwogą i lękiem

[15] Ezechiel opisuje zarówno opuszczenie świątyni przez chwałę Jahwe, jak i jej powrót (Ez 9–11; 43, 1-12), w ten sposób został przedstawiony proces transformacji, jaki dokonać się miał w łonie Izraela, por. Ch.Feinberg, *The Prophecy of Ezekiel: The Glory of the Lord*, Chicago 1969, s. 45–57.

[16] Mowy przeciwko narodom tworzą centralną część Księgi Ezechiela, po nich prorok przystępuje do opisu perspektyw odnowy narodu wybranego (Ez 33–48), por. H.S. Fuhs, *Ezechiel 1-24*, Würzburg 1984, s. 7.

[17] Po zburzeniu Samarii (722 r. przed Chr.) zesłańcy nie mieli ze sobą proroka, który mógłby przeprowadzić ich przez trudy niewoli, tropów tych pokoleń poszukuje w swych pracach W. Chrostowski, np. *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, [w:] *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr hab. Janowi Łachowi*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1997 s. 81–94.

zesłańców. W ten sposób „zaowocowało" zaufanie samej sobie, niewdzięcznej oblubienicy Jahwe (por. Ez 16, 15).

Los zesłańców, tych którzy okażą posłuszeństwo Jahwe, będzie jednak zupełnie inny. Prorok zaznacza, iż Jahwe zgromadzi Izrael pośród rozproszenia. Celem tego zgromadzenia będzie uświęcenie się Pana na oczach narodów (w. 25). Izrael zamieszka w ziemi danej Jakubowi, gdzie będzie tworzył nową rzeczywistość (budowanie, sadzenie). Będzie miał środowisko pełnego rozwoju. Izrael nie pozostanie więc bierny, jego zaangażowanie przybierze jednak już inną formę, zwłaszcza w stosunku do postawy opisanej w tekście Ez 16.

Bezpieczne zamieszkanie oznaczać będzie całkowitą separację od wrogich ludów, które będą osądzone. Ludy te lekceważąc Izrael, lekceważyły równocześnie samego Jahwe, który nigdy nie wycofał się z obietnic danych ludowi wybranemu. Bezpieczeństwo gwarantuje jedynie Jahwe. Tego musieli na nowo nauczyć się zesłańcy, którzy poprzez trudy niewoli babilońskiej zmierzali do nowej ojczyzny, do daru samego Jahwe[18].

Ostrzeżeniem dla Izraela miała być beztroska obcych ludów. Wydawało się im, że są bezkarni, zatem lekceważąc dom Izraela, nie będą ukarani. Tymczasem Jahwe kieruje całą swoją potęgę przeciwko nim. Dotyczyło to zwłaszcza spokojnie żyjącego Egiptu i jego sojuszników: „W dniu owym wyjdą posłańcy sprzed oblicza Mego na okrętach, żeby przestraszyć Kusz bezpieczny (בֶּטַח) i nastanie strach w nich w dniu Egiptu, bo oto (jest) nadchodzący" (Ez 30, 9). Kusz było terenem bardzo oddalonym od Kanaanu, a tym bardziej od Babilonii. W obliczu interwencji Jahwe nawet taki kraj nie mógł czuć się bezpiecznie.

W konsekwencji nie było żadnego bezpiecznego miejsca na ziemi dla zesłańców. Ci, którzy łudzili się ucieczką do Egiptu (por. Księga Jeremiasza), srodze się zawiedli. Tam również dotarł miecz babiloński. W powszechnym zamieszaniu i niepokoju wewnętrznym, o którym pisze Ezechiel (Ez 25–32; 38–39), jedyną ostoją pozostaje Jahwe i Jego prorok. Ustanowiony stróżem[19] wśród zesłańców miał ich pouczać oraz demaskować wciąż popularne postawy zadufania w sobie: „Gdy powiem do sprawiedliwego: Na pewno będziesz żył, a on zaufał (בָּטַח) sprawiedliwości swojej i uczynił nieprawość, całej sprawiedliwości jego nie będzie się wspominać i przez nieprawość swoją, którą uczynił, w niej umrze" (Ez 33, 13). Wszelkie próby ustanowienia własnego porządku, które wyraża tu myśl: „on zaufał sprawiedliwości swojej", oznaczały powrót

[18] Ów „dar" został przez proroka zaprezentowany w wizji nowej świątyni i nowej ziemi obiecanej, por. J. Milerom, D.I. Block, *Ezekiel's Hope. A Commentary on Ezekiel 38–48*, Eugene, Oregon 2012, s. 410.

[19] Temat ten podejmuje Ezechiel dwukrotnie (Ez 3, 16-21; 33, 1-9), tym samym została podkreślona ta funkcja, która wynikała ze specyfiki, w jakiej znalazł się naród w Babilonii, por. B. Polok, *Ezechiel – duszpasterz wygnańców. Interpretacja teologiczna tekstu Ez 3,16b-21*, [w:] *Ad libertatem in veritate. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65 rocznicę urodzin i 35 lecie pracy naukowej*, (Opolska Biblioteka Teologiczna, 10), red. P. Morciniec, Opole 1996, s. 171–186.

do postawy opisanej w tekście Ez 16. Pomimo tragicznych doświadczeń naród ciągle próbował stworzyć dla siebie strefę bezpieczeństwa poza Jahwe. Wszystkie te próby były chybione i prowadziły do katastrofy, którą wyraża formuła: „w niej umrze". Ezechiel był zatem bezkompromisowy w swych pouczeniach, inspirowany słowem Jahwe. Nic nie miało charakteru trwałego („całej sprawiedliwości jego nie będzie się wspominać") w zakresie działania i myślenia człowieka. Dom Izraela poniósł klęskę i pogrążył się w sferze skrajnego wyniszczenia[20].

3. Rdzeń בטח w znaczeniu „bezpieczeństwa" ofiarowanego przez Jahwe

W obliczu braku jakiejkolwiek bezpiecznej przestrzeni, wkracza ponownie Jahwe, który składa obietnice odnawianemu ludowi. Zawiedli wszyscy dotychczasowi pasterze Izraela (Ez 34, 1-10)[21]. W tym kontekście prorok sięga do idei przymierza, o którym pisał już w alegorii o historii Jerozolimy (Ez 16, 8-62), w alegorii o orłach (Ez 17, 13-19), w historii niewierności Izraela (Ez 20, 37; por. Ez 30, 5). W pierwszej części Księgi Ezechiela jest zatem mowa o pogwałceniu przymierza przez Izrael. W ostatniej natomiast partii Księgi powraca motyw przymierza, który zyskuje nową treść na skutek nowej inicjatywy Jahwe, w obliczu zaistniałych zmian: „I zawrę dla nich przymierze pokoju; i usunę zwierzęta złe z ziemi, i będą mieszkać na pustyni dla bezpieczeństwa (לָבֶטַח), i będą spać w lasach" (Ez 34, 25). Gwarantem bezpiecznego zamieszkania Izraela jest Jahwe oraz trwanie w przymierzu z Nim. Z obietnicy jasno wynika, że bezpieczeństwo ludu będzie owocem pokoju (שָׁלוֹם), który stanie się zasadą nowego porządku, zgodnego z zamysłem Jahwe[22]. Prorok na ten porządek wskazuje, pisząc o oddaleniu „zwierząt złych" (dzikich) do miejsc pustynnych i lesistych, a więc tam, gdzie nie było siedzib ludzkich. Zostanie zmieniony charakter środowiska zamieszkania Izraela, powstanie separacja pomiędzy sferą życia narodu, a sferą zła symbolizowanego przez dzikie zwierzęta. W rozdziałach 40–48 prorok wskaże jeszcze na drugą granicę, a mianowicie na rozdział między *sacrum* a *profanum*. Dopełniając tę zasadniczą myśl, Ezechiel w kolejnej wypowiedzi jeszcze bardziej dosadnie opisuje owoce przymierza po-

[20] Ezechiel nazwał Izrael „ludem buntowników", który wystąpił przeciwko Jahwe, por. A.S. Jasiński, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 1-10*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 77), Opole 2005, s. 49–50.

[21] Prorok rozprawia się z przywódcami ludu, którzy okazali się zwodzicielami narodu, J. Homerski, *Umiłowany przez Boga. Pasterz czasów mesjańskich*, [w:] *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, red. St. Łach, M. Filipiak, s. 139.

[22] Ezechiel wykazuje, że pokój jest darem Jahwe i nie może być ustanowiony na podstawie ludzkich wysiłków i kalkulacji, podobnie wypowiadają się psalmiści, por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, s. 635.

koju, jakie zagoszczą na ziemi Izraela: „I da drzewo polne owoc swój, a ziemia da plon swój; i będą na ziemi swojej bezpieczni i poznają, że Ja (jestem) Jahwe, gdy złamię drągi jarzma ich i uwolnię ich z ręki ujarzmiających ich" (Ez 34, 27). Wypowiedź ta przywołuje obraz rajskiego porządku. Nie oznacza to jednak, że prorok jest wieszczem powrotu do Edenu. Historia narodu nie zatacza ogromnego kręgu wędrówki prowadzącej na końcowym etapie do punktu wyjścia, historia zmierza bowiem do pełnego objawiania się Jahwe. Na końcu tej drogi nastanie nowy porządek, a przede wszystkim nowe poznanie Pana[23] i uznanie prawdy, że zaistniały porządek jest Jego dziełem.

Ezechiel w pierwszej części Księgi dołożył wiele starań, by ukazać brak porządku charakteryzujący oblicze ziemi, a zwłaszcza historię Izraela. Stan ten tłumaczy tym samym ostry charakter wypowiedzi proroka, które nie uznają jakiegokolwiek kompromisu. Wszystkie czyny narodu prowadziły do zagłady i utraty wszelkiego bezpieczeństwa. Izrael został ujarzmiony rękami obcych ludów, bowiem nie pozwolił na to, by spoczęła nad nim ręka Jahwe. Zgubny proces trwał dopóty, dopóki ręka Pana nie spoczęła na proroku. Wówczas rozpoczął się proces, który miał poprowadzić do pełnego bezpieczeństwa Izraela, a nawet obcych ludów. Wszelkie lęki, tak jednostek, jak i społeczności, miały być usunięte. Naród wyzwoli się z podwójnej niewoli: własnego grzechu oraz ucisku obcych: „I nie będą już łupem dla narodów, a zwierzę ziemi nie będzie pożerało ich; i zamieszkają bezpiecznie, a nikt ich nie będzie niepokoił" (Ez 34, 28). Takie owoce przyniesie ostateczna interwencja Jahwe. Dla zesłańców mogło wydawać się, że perspektywa realizacji tej obietnicy jest czymś zbyt odległym, stąd przystąpili do budowy swego bezpieczeństwa poprzez proces częściowej asymilacji do nowych warunków panujących w Babilonii[24]. Taka postawa prowadziła do kompromisu, który już wcześniej stał się przyczyną tragedii narodu. Na tym etapie dziejów orędzie proroka nie mogło być w pełni zrozumiałe i przyjęte. Domagało się długiego czasu refleksji i nowych znaków dawanych przez Jahwe. Początek został jednak uczyniony. Ezechiel jednoznacznie wyznaczył drogę prowadzącą do wkroczenia narodu w sferę bezpieczeństwa.

4. Bezpieczeństwo gwarantowane przez Jahwe

Prorok przenosi kwestię bezpieczeństwa narodu z poziomu historii na poziom metahistorii. W obrazie Goga z kraju Magog (Ez 38, 1–39, 20) opisuje ostateczną walkę z siłami destabilizującymi porządek Jahwe: „Dlatego pro-

[23] Motyw poznania Jahwe jest jednym z najważniejszych tematów w całej Księdze Ezechiela, por. W. Zimmerli, *Knowledge of God According to the Book of Ezekiel*, [w:] *Am Yahweh*, Atlanta 1982, red. W. Zimmerli, s. 29–98.

[24] Babilonia w czasach Ezechiela przeżywała okres swego największego rozwoju, por. H.W.F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 131–144.

rokuj, synu człowieczy, i powiesz Gogowi: Tak mówi Pan, Jahwe: Czyż nie w dniu tym, gdy zamieszka lud Mój Izrael bezpiecznie (יִשְׂרָאֵל לָבֶטַח) ty to poznasz?" (Ez 38, 14)[25]. Docelowym działaniem Jahwe było z jednej strony poznanie i uwielbienie imienia Pana pośród całego stworzenia, a z drugiej – stworzenie bezpiecznego zamieszkania Izraela. Żadna moc stworzona nie zdoła przeszkodzić w realizacji tego podwójnego celu. „Bezpieczne mieszkanie" nie zostanie wybudowane przez zesłańców, stanie się darem Jahwe, który ze szczegółami został opisany w rozdziałach 40–48. Bezpieczeństwo obcych ludów tworzone poza Jahwe okaże się zwodniczą iluzją: „I ześlę ogień na Magog i na mieszkających (na) wybrzeżach bezpiecznie, i poznają, że Ja (jestem) Jahwe" (Ez 39, 6)[26]. Dla Izraela poznanie Jahwe będzie wejściem w sferę bezpieczeństwa, natomiast dla jego wrogów oznaczało definitywną jej utratę. Siła ludzkiej cywilizacji (morskiej i lądowej) zostanie zdemaskowana, jako zwykła gra pozorów, która nie była zdolna do ofiarowania mieszkańcom prawdziwego bezpieczeństwa, a więc życia w stabilnym pokoju.

Prorok podjął się wielkiego trudu: zburzenia dawnej mentalności Izraela[27]. Jego niekonwencjonalny język, opisy i czynności zmuszały do refleksji i prowokowały naród do zajęcia stanowiska w obliczu zjawiska, jakim był dla nich fakt pojawienia się proroka o „czole jak z diamentu"[28]. Nikt nie mógł liczyć na pobłażliwą ocenę, na „rozejście się po kościach" wstydliwej przeszłości. Prorok był w swych wypowiedziach radykalnie konsekwentny i stopniowo odsłaniał przerażający obraz dziejów swojego ludu. Nie miał przy tym względu na osoby i nie upiększał historii, był do bólu szczery, jakby nie zdawał sobie sprawy, jak bardzo narażał się, zwłaszcza elicie, która znalazła się na wygnaniu. Można było go oskarżyć o to, że był człowiekiem chorym i pełnym wrogości względem narodu, że brak mu było empatii i podstawowej solidarności z lękami towarzyszy niedoli. Ezechiel nie silił się na tanią pociechę, nie chciał „podleczyć" ran zesłańców; mało tego, był świadom, że w większości Izrael był pokoleniem straconym, a zesłańcy mogli się przyłączyć do grona tych, co poginęli

[25] Te mityczne siły tworzą obraz przeciwników Izraela, z którymi ostatecznie rozprawia się Jahwe, por. M.C. Astour, *Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin*, „Journal of Biblical Literature" 95 (1976), nr 4, s. 567–579; W. Pikor, *Ezechiel 38-39 jako zwiastun eschatologii apokaliptycznej*, [w:] *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa*, (Analecta Biblica Lubliniensia, 6), red. M.S. Wróbel, Lublin 2010, s. 49-67.

[26] Ogień był jednym ze znaków interwencji Jahwe i Jego objawienia, L.A. Schökel, J.L.S. Diaz, *I Profeti*, Roma 1984, s. 799.

[27] Był to proces konieczny, bowiem „stare myślenie" uniemożliwiało zesłańcom otwarcie się na nowe działanie Jahwe, por. A.S. Jasiński, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 1–10* (Opolska Biblioteka Teologiczna, 77), Opole 2005, s. 65–66.

[28] To określenie pojawia się w tekście Ez 3, 9, stąd Ezechiel nazywany jest prorokiem bezlitosnej kary, lecz karanie Jahwe miało za cel dobro Izraela, a nie jego zniszczenie, por. R. Rumianek, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Warszawa 2009, s. 56.

w Jerozolimie. Prorok nie dał się pochłonąć emocjom chwili obecnej. Widział wszystko inaczej, a zatem znacznie wyraźniej i w prawdzie. Był po części zdystansowany od ludu, lecz dawał przystęp do siebie i rozmawiał z wszystkimi, którymi targały wątpliwości. Był wielkim przyjacielem Jahwe i swego ludu. Jego doświadczenie życiowe ostatecznie zostało ukształtowane przez chwałę Jahwe, którego ręka spoczęła na proroku.

Ezechiel najpierw głosił słowo pokoju i bezpieczeństwa, z którym zwracał się do ludu, następnie dopiero, po wstępnym ukształtowaniu nowej świadomości Izraela, podzielił się z nim wielką wizją o mieście położonym na wzniosłej górze (Ez 40, 2)[29]. Jahwe triumfujący ponownie nad chaosem (czyli nad brakiem harmonii wywołanej grzechem) składa obietnicę bezpieczeństwa dla swego ludu: „zamieszkają na ziemi swej bezpiecznie, i nic nie wystraszy ich" (Ez 39, 26). Ezechiel stosuje w tekście Ez 39, 21-29 znany już z poprzednich partii motyw bezpieczeństwa (Ez 34, 28), który poprzedzał opowiadanie o „historii" Goga, będącej dodatkiem ilustrującym zakres działania Jahwe na rzecz swojego ludu. Izrael był bowiem powołany do życia w bezpieczeństwie (wewnętrznym i zewnętrznym) i do rozpoznania imienia Jahwe w pełnej wolności. Ustaną zatem wszelkie zagrożenia ze strony obcych ludów, wszelkich wrogich sił (upadek Goga)[30]. W momencie powrotu chwały Jahwe (por. Ez 43, 1-12) naród musi być już przygotowany na wkroczenie do sanktuarium. Ezechiel niejako antycypuje ten proces i jako pierwszy wstępuje do tego miejsca, jest w nim prowadzony przez męża – posłańca Jahwe. Ta strefa bezpieczeństwa pozostanie jednak całkowicie niedostępną dla obcych; będzie natomiast skutecznie oddziaływać na przyległe tereny, tam wszędzie gdzie swoje domostwo znajdzie odnowiony Izrael (Ez 47–48). Temat rozprzestrzeniania się Bożej strefy bezpieczeństwa ukazał prorok w postaci obrazu wód wypływających spod progu świątyni (Ez 47, 1-13). Kierowały się one w stronę wschodnią, gdzie znajdowały się tereny wrogie życiu: bezwodna pustynia i Morze Martwe (Soli)[31]. Ten zbiornik słonych wód był całkowitym przeciwieństwem bezpiecznego środowiska życia, które w tradycji hebrajskiej kojarzone było z ogrodem Eden[32]. Nawet rośliny rosnące u brzegu Morza Martwego były znakiem śmierci, np. jabłka sodomskie (nazywane tak do dziś na wspomnienie zagłady w czasach Abrahama; por. Rdz 19).

---

[29] Nie podaje nazwy tej miejscowości, nie stwierdził więc, że była to Jerozolima, por. J. Homerski, *Księga Ezechiela*, dz. cyt., s. 272.

[30] Gniew Jahwe skierowany przeciwko Gogowi i jego koalicji okazał się dla niego siłą niszczącą, a zbawczą dla Izraela, por. A.S. Jasiński, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 31-39* (Opolska Biblioteka Teologiczna 143), Opole 2014, s. 297.

[31] Radykalna zmiana tego rejonu stała się szczególnym znakiem nastania odnowy Ziemi Obiecanej, por. W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Lublin 2013, s. 384–386.

[32] Ezechiel używając nazwy „Eden", nie opiera się na tekście Księgi Rodzaju, lecz korzysta z innego źródła (por. Ez 28, 13; 31, 9.16.18; 36, 35).

Po zapowiedzi przemiany, jaka miała zaistnieć w tym rejonie, prorok przystąpił do opisu granic i podziału ziemi nowego Izraela (Ez 47, 13-48, 29)[33], a następnie powraca do motywu miasta i jego bram. Miasto będzie centrum bezpiecznej ziemi Izraela, o pełnej liczbie bram i miar, a jego nazwa przywodzi myśl o absolutnym bezpieczeństwie dla wszystkich mieszkańców, brzmieć ona będzie: „Jahwe (jest) tam" (Ez 48, 35). Prorok konsekwentnie unika użycia terminu בטח w tekście 40–48, posługuje się jednak lepszym wyrażeniem, a mianowicie wprowadzając nową nazwę Jerozolimy. Historyczna Jerozolima przestała być synonimem bezpieczeństwa. Była zbudowana przez człowieka i przez człowieka została zburzona, nie tak będzie z nową Jerozolimą. Miasto to będzie darem Jahwe, a zasadą jego istnienia nie będą już zasługi przodków, nawet samego Dawida[34], lecz obecność chwały Jahwe na trwale zamieszkiwanej w sanktuarium[35].

Obecność chwały Jahwe decyduje o bezpieczeństwie Izraela (Ez 43, 1-9). Zamknięta brama wschodnia (Ez 44, 1-3) stała się znakiem nieodwracalności zaistniałych zmian[36]. Pan już nigdy nie opuści świątyni, nie będzie też miało do niej przystępu żadne zło pochodzące z zewnątrz, ze sfery nie poddanej Jahwe.

Ezechiel rysując taką perspektywę działania Pana, prezentuje się jako prorok wielkiej nadziei i przemiany, która całkowicie przemieni los narodu[37]. On sam już żył w sferze bezpieczeństwa Jahwe, mógł zatem skoncentrować swój wysiłek na misji wykonywanej wśród zesłańców. Potrafił godnie znieść śmierć umiłowanej żony i żył jako świadek zwycięstwa Jahwe[38]. Dla Izraela oznaczało to ostateczne porzucenie sposobu życia starego ludu oraz jego skłonności do popełniania występków i przyjmowania postawy buntu względem Jahwe.

---

[33] Nowy podział terytorium ziemi bazuje na sakralnej koncepcji granic nowego Izraela, por. W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, dz. cyt., s. 369–373.

[34] Izrael na nowo musiał przemyśleć znaczenie dotychczasowych trwałych wartości narodu: kraj, świątynia i dynastia Dawidowa, F. Sedlmeier, *Das Buch Ezechiel: Kapitel 1-24*, (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 21/1), Stuttgart 2002, s. 14.

[35] Dzięki obecności chwały Jahwe, cały kompleks świątynny będzie się odznaczał harmonią i pięknem, por. A.S. Jasiński, *Powrót chwały Jahwe do świątyni (Ez 43,1-12)*, [w:] *To urzeczywistniajcie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie (Flp 2,5). Księga Pamiątkowa dla ks. prof. Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Goniszewski, C. Korzec, Szczecin 2015, s. 290.

[36] Brama ta stała się znakiem prawdy, że do „miejsca świętego" nie dostanie się już nic, co nie byłoby święte, por. A.S Jasiński, *Wschodnia brama zewnętrzna (Ez 40,6-16; 44, 1-3)*, [w:] *Gloriam praecedit humilitas (Prz 15, 33). Księga Pamiątkowa dla ks. prof. Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, s. 229.

[37] W Księdze Ezechiela można dostrzec wizję nadziei mesjańskiej odnowy, por. D.I. Block, *Bringing Back David: Ezechiel's Messianic Hope*, [w:] *The Lord's Anointed*, Carlisle 1995, red. P.E. Satterthwaite, s. 167–188.

[38] Całe życie proroka stało się znakiem dla narodu, por. S.L. Cook, *The Speechless Suppression of Grief in Ezekiel 24:15-27: the Death of Ezekiel's Wife and the Prophet's Abnormal Response*, [w:] *Thus Says the Lord: Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*, red. J.J. Ahn; S.L. Cook, New York– London 2009, s. 222–233.

Spojrzenie Ezechiela skierowane było ku przyszłości, dostrzegał on prawdę, iż na końcu wszystkich toczących się wydarzeń jest Jahwe, nie dziwi więc, że kończy swoją Księgę formułą: „Jahwe (jest) tam”[39]. Jego pismo, choć trudne w odbiorze, stało się fundamentalnym orędziem dla wszystkich wierzących. Z jego myśli korzystali późniejsi pisarze starotestamentalni. Odbudowana świątynia przez Zorobabela nie odpowiadała oczekiwaniom wzbudzonym przez Ezechiela. Perspektywa jego widzenia okazała się znacznie dalsza i głębsza, przekraczała wymiary doczesności Izraela. Naród powrócił do Jerozolimy ziemskiej[40], lecz nie doszedł do celu, jaki wyznaczało orędzie Ezechiela. Wartość pouczenia proroka docenili zwłaszcza pisarze nowotestamentalni, a szczególnie autor Apokalipsy, który niejako dokończył to, co napisał Ezechiel, lecz św. Jan pisał już z nowej perspektywy, a mianowicie w świetle dzieła Jezusa Chrystusa, prawdziwego, osobowego Sanktuarium obecnego w nowej Jerozolimie (Ap 21–22)[41].

Słowa kluczowe: Jahwe, Księga Ezechiela, rdzeń בטח, bezpieczne zamieszkanie, Izrael.

Secure Dwelling of Israel – The Message of Ezekiel

Summary

This article examines the concepts of the secure dwelling of Israel in the Book of Ezekiel in four parts:

1. Ezekiel: The prophet of the turning-point of the time.

The Book of Ezekiel attempts a complete program of restoration of the Israel in the time of the Exile. Just a prophet Isaiah (Is 33:18) wrote about וּבְמִנוּחֹת שַׁאֲנָנוֹת (tranquil dwellings). This vision was far away for Ezekiel's time because he lived through the greatest crisis in ancient Israel's history the loss of independence in the promised land, exile of the leading citizens to Babylonia.

[39] To nowa nazwa świętego miasta, która oznacza, że Bóg będzie obecny nie tylko w świątyni, ale także pośród swego ludu, por. R. Rumianek, *Księga Ezechiela*, dz. cyt., s. 380.

[40] Pomimo metahistorycznej perspektywy teologii Ezechiela w jego orędziu miara bezpieczeństwa Izraela była ukazana jako harmonia życia ludu w jego relacji do Jahwe i do daru ziemi, z pełnym respektowaniem zasad Przymierza; D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, Grand Rapids 1997, s. 7.

[41] Tekst Apokalipsy zawiera bardzo dużo motywów zaczerpniętych z Księgi Ezechiela, por. B. Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 2004, s. 73–82.

In that time the new act of revival by Yahweh will consequently consist in his creating his people as an obedient and law –abiding people.

2. The root בטח as „a self-confidence".

The root בטח has the meaning: *to feel secure, be unconcerned* or *to feel a false security*, like in Ez 16:15: *But you became infatuated* (וַתִּבְטְחִי) *with your own beauty and used your fame to play the whore, lavishing your debauchery on all comers*. Ezekiel is uncompromising in his condemnation of Israel's infidelity to Yahweh.

3. The root בטח as „a security" offered by Yahweh.

Yahweh had promised that after the judgment of Jerusalem he would remember his covenant: *I shall make a covenant of peace with them; I shall rid the country of wild animals. They will be able to live secure* (לָבֶטַח) *in the desert and go to sleep in the woods* (Ez 34:25). In this words Ezekiel shows the way of the secure live for Israel.

4. A security guaranteed by Yahweh.

Israel will be separated off as a holy people, and nothing profane would defile the tribes in the new land. Yahweh is the unrivaled Lord of the Israel's history. The oracle against Gog foresees the people of the Lord as prosperous and secure in his land: *So, son of man, prophesy. Say to Gog, "The Lord Yahweh says this: Is it not true that you will set out at a time when my people Israel is living secure* (יִשְׂרָאֵל לָבֶטַח)? (Ez 38:14). The glory of Yahweh in the temple of a new city (Ez 43:1-9) guaranteed a security live of Israel: *The name of the city in future must be: Yahweh-is-there* (Ez 48:35).

Keywords: Yahweh, The Book of Ezekiel, root בטח, secure dwelling, Israel.

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Ks. Jan Klinkowski

WOLNOŚĆ W NAUCZANIU ŚW. PAWŁA NA TLE KULTURY JUDAISTYCZNO-HELLENISTYCZNEJ

Jednym z wyrazów człowieczeństwa jest wolność. Człowiek powoli poprzez dzieje uświadamiał sobie, że do osiągnięcia pełni swojego rozwoju potrzebuje przestrzeni wolności. Jednak również dorastał do świadomości, że wolność musi posiadać granice, których przekroczenie zniewala albo jego osobę, albo drugiego człowieka. Wolność zatem musi być ograniczona przez mądrość, która jest zakotwiczona w Bogu. Historia ludzkości naznaczona jest poszukiwaniem mądrości, która pozwala być wolnym człowiekiem i szanuje wolność drugiego człowieka. Człowiek żyjący w społeczności porządkował nie tylko relacje między pojedynczymi ludźmi, ale także wobec innych społeczności. Stąd wspólnoty ludzkie tworzą granice, by strzec własnej przestrzeni życia, kultury, a przede wszystkim dorobku materialnego. Zmagania pokoleń XX w. z wielkimi systemami totalitarnymi, zawłaszczającymi ludzką wolność, postawiły pod znakiem zapytania zdobytą poprzez wieki mądrość. Zafascynowani pod koniec XX w. przezwyciężeniem systemów totalitarnych możemy nie zauważać, że rozpoczęliśmy budowanie kolejnych przestrzeni, w których w imię wolności jednego człowieka, zniewalamy drugiego. Spróbujmy sięgnąć do nauczania św. Pawła i wydobyć z tego bogatego skarbca wskazówki do budowania przestrzeni wolności we współczesnym świecie.

1. Wolność człowieka darem Boga

Najwyższym odniesieniem ludzkiej wolności jest wolność Boga. W akcie stwórczym została człowiekowi przekazana partycypacja w wolności Bożej, ponieważ „Bóg stworzył człowieka na swój obraz" (Rdz 1, 27) i obdarzył

w moc podobną do swojej własnej (Syr 17, 1-3)[1]. Wolność człowieka wyraża się w panowaniu nad światem stworzonym. Człowiek zostaje zaproszony do udziału w akcie stwórczym poprzez wezwanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi" (Rdz 1, 28). Panowanie człowieka zostaje rozszerzone na świat roślin w dyspozycji: „Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem" (Rdz 1, 29). Jednak panowanie człowieka nad przyrodą nie jest absolutne i wymaga współpracy z Bogiem, symbolicznie zostało to wyrażone poprzez dwa akty: „Bóg zsyła deszcz", a „człowiek uprawia ziemię" (Rdz 2, 5). Granice ludzkiej wolności zostały zakreślone w symbolice dwóch drzew ogrodu Eden. Zakaz spożywania z „drzewa poznania dobra i zła", przypomina że człowiek nie powinien wystąpić przeciwko ładowi, który jest zapisany w akcie stwórczym przez Boga, a więc człowiek ma uczestniczyć w tym akcie, a nie burzyć ten ład poprzez stanowienie zasad przeciwnych Stwórcy. „Drzewo życia" przypomina człowiekowi, że ostatecznym źródłem życia jest Bóg i o jego początku i końcu decyduje Stwórca, który w akcie stwórczym przeznaczył człowieka do życia wiecznego, bo jak mówi autor Księgi Mądrości: „dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności" (Mdr 2, 23). Człowiek jednak zapragnął zająć miejsce Boga i stać się źródłem stanowienia zasad dobra i zła[2]. Detronizacja Boga jako Stwórcy i próba podporządkowania woli Bożej woli ludzkiej stała się wyrazem grzechu pychy. Człowiek nie tylko odmówił współpracy z Bogiem w akcie stwórczym, ale ogłosił się absolutnie wolnym w swych decyzjach wobec działania Bożego. W odpowiedzi na bunt człowieka, Bóg wydziedziczył człowieka i w ten sposób człowiek został pozbawiony dostępu do „drzewa życia", w którym był dar wieczności. Od tej pory człowiek stał się niewolnikiem grzechu i w konsekwencji utracił dar życia wiecznego, jak komentuje to autor Księgi Mądrości: „śmierć weszła na świat przez zawiść diabła" (Mdr 2, 24). Bóg jednak nie pozostawia swoje dzieci bez nadziei, ale obiecuje czas wyzwolenia z grzechu, który dokona się poprzez niewiastę (Rdz 3, 15), która przyjmie w pokorze wolę Bożą (Łk 1, 38; por. Łk 1, 48). Człowiek naznaczony piętnem grzechu otwiera się na działania zła, stąd w Bożej pedagogii jego zakres wolności musiał zostać ograniczony, nie tylko do doczesności, ale i w ramach doczesności. Bóg chroni Noego, który „był człowiekiem prawym i wyróżniał się nieskazitelnością wśród współczesnych sobie ludzi" (Rdz 6, 9), czyli był człowiekiem żyjącym zgodnie z wolą Boga. Bóg Noemu nakreślił

[1] Por. J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. I, Kielce 2000, s. 66.

[2] Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 169.

granice wolności poprzez sformułowanie fundamentalnych, podstawowych praw. Według tradycji talmudycznej „Synom Noego danych zostało siedem przykazań: prawo społeczne (posłuszeństwo władzom), zakaz bluźnienia, zakaz bałwochwalstwa, cudzołóstwa (małżeństwa zabronione), zakaz zabójstwa i kradzieży oraz zakaz spożywania mięsa pobranego ze zwierzęcia żywego" (*Sanhedrin* 56a i b).

Bóg realizując obietnicę zbawienia, wybiera Abrahma, który odpowiedział pozytywnie na powołanie Boga i „udał się w drogę jak mu Pan rozkazał" (Rdz 12, 4). Zatem proces wyzwolenia rozpoczął się w chwili powołania Abrahama, który przezwyciężył grzech pychy poprzez bezwzględne podporządkowanie się Bogu, aż po gotowość ofiarowania jedynej nadziei, czyli własnego syna. Zwycięstwo Abrahama na wzgórzu Moria zapowiadało tryumf Boga na wzgórzu Golgota. Sam proces wędrowania z krainy grzechu do Ziemi Obiecanej staje się szlakiem odzyskiwania wolności. U kresu tego wędrowania pojawia się Ziemia Obietnicy, czyli kawałek gruntu pod Hebronem, w którym spoczną ciała Sary i Abrahama, by czekać na uwolnienie, gdy z kawałka gruntu Ziemi Obiecanej powstał z martwych Chrystus. Zatem Bóg obiecał Abrahamowi w symbolu Ziemi Obiecanej rzeczywistość nieba, a poprzez zastępczą ofiarę z baranka za syna Izaaka licznych wykupionych z niewoli potomków. Czas od Abrahama jest ciągłym wędrowaniem ludzkości ku pełnej wolności, jaką jest rzeczywistość nieba, bo tam wejdą tylko ludzie wolni od grzechu. Na tej drodze momentem przełomowym będzie wydarzenie krzyża, w którym Chrystus ofiaruje wszystkim deklarującym pragnienie zerwania z grzechem, dar wyzwolenia z niego.

Zanim jednak ludzkość otrzyma dar wolności w Chrystusie, będzie musiała uczestniczyć w długim procesie nawrócenia, by poznać i nauczyć się żyć zgodnie z wolą Bożą. Bóg wprowadza potomków Abrahama do Egiptu, by doświadczyli wolności materialnej – od głodu (Rdz 46, 11-15), a następnie zniewolenia w postaci ciężkiej pracy (Wj 1, 8-14) i regulacji urodzeń (Wj 1, 22). Gdy lud uświadomił sobie stan degradacji politycznej i duchowej, Bóg wychodzi z inicjatywą wyzwolenia. Mojżesz został zaproszony do poprowadzenia ludu z niewoli egipskiej ku wolności pustyni (Pwt 7, 8). Ludowi jednak zabrakło zaufania do Boga i Hebrajczycy zabierają z Egiptu złoto. To balast, który przeszkadza wędrowaniu ku wolności. Złoto stało się zbędnym obciążeniem, co więcej wyrażało tęsknotę za krainą niewoli, Egiptem. Naród na nową drogę otrzymuje od Boga Dekalog, by stał się ludem, który zacznie tworzyć wspólnotę. Dekalog jest granicą odpowiedzialności za wolność drugiego człowieka. Lud jednak przywiązany do wiary w symbole bóstw egipskich, ze złota, które zostało zabrane Egipcjanom, czyni sobie przedmiot kultu – złotego cielca. Dopiero znak rozbicia tego symbolu, otwiera lud na nowe Prawo zapisane w Dekalogu. Każdego roku w czasie obchodów Paschy, naród będzie wracał myślami do czasu opuszczenia domu niewoli (Wj 13, 8),

by uświadomić sobie zerwanie z krainą grzechu oraz wielki dar wolności ograniczony murem Dekalogu[3].

Stróżami granic ludzkiej wolności stają się prorocy, których powołanie jest wyrzeczeniem się wolności osobistej na rzecz życia słowem Boga, które otwiera nowe przestrzenie wolności, nawet gotowość przyjęcia wyzwalającego cierpienia[4].

Jednak długotrwałe zmagania z wrogami zewnętrznymi Izraela, doprowadziły lud do dylematu: albo samoograniczenie wolności poprzez proklamowanie króla, albo utrata wolności wobec innych narodów. Wybór Saula, a później Dawida na króla zapoczątkował proces ograniczania wolności na rzecz władzy królewskiej, która niestety wielokrotnie stawiała się ponad prawem Bożym. Bóg w swej pedagogii doprowadził do dwóch dramatycznych wydarzeń w historii Izraela, w 721 r. przed Chr. upadku Królestwa Północnego i deportacji znacznej części społeczeństwa do Asyrii oraz zburzenia w 586 r. przed Chr. Świątyni Jerozolimskiej wraz z deportacją elit Judejczyków do Babilonii.

Doświadczenie niewoli babilońskiej wywarło wielkie piętno na myśleniu Judejczyków. Wielcy reformatorzy V w. Ezdrasz i Nehemiasz będą nauczali, że Żydzi będą wolni, jeśli skrupulatnie zachowają wszystkie przepisy Prawa. Radykalizm sięgnął zenitu, gdy zaczęto rozwiązywać małżeństwa mieszane, by zachować dokładnie przepisy Prawa[5]. W tym duchu zacznie się rozwijać w II w. przed Chr. ruch faryzejski, który doprowadzi do sformułowania 613 nakazów i zakazów obejmujących różne sfery życia. Zachowując skrupulatnie Prawo, Żydzi będą wolni, mimo często braku wolności politycznej. Doskonale rozumiał tę formę emancypacji Antioch IV Epifanes i dlatego rozpoczął walkę z obowiązującym Żydów prawem. Zakazał Żydom na terenie całego kraju praktykowania obrzezania i obchodzenia szabatu, w zamian nakazał składanie ofiar bogom pogańskim. W 167 r. poświęcił Świątynię Jerozolimską najwyższemu bóstwu greckiemu, Zeusowi Olimpijskiemu[6]. Zwycięstwo pokolenia machabejskiego nad przymusową hellenizacją i próbą wprowadzenia synkretycznego kultu jeszcze bardziej umocniło przekonanie Judejczyków, że najskuteczniejszą bronią z grzechem jest wierność Prawu. Stąd Prawo stanęło na straży wolności człowieka. Niestety coraz bardziej uszczegółowiane przestało wypełniać swoją funkcję chronienia człowieka przed strefą grzechu, ale zaczęło zniewalać człowieka i krępować jego codzienne życie.

---

[3] Por. B. S. Childs, *Die Theologie der einen Bibel*, t. I, Freiburg, Basel, Wien 1994, s. 162.

[4] Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 423.

[5] Por. A. Piwowar, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian*, Lublin 2013, s. 199.

[6] Por. M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, s. 239.

Po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej w 70 r. po Chr., światło obecności Bożej zostało przeniesione ze świątyni do synagog, do miejsca przechowywania Tory. Można powiedzieć nawet, że światło obecności Bożej objawia się w każdym miejscu, gdzie Tora jest zachowywana, gdzie ludzie według niej żyją. Człowiek żyjący w społeczności staje się wolny, podążając w świetle Tory! Jednak granice tej wolności zostają ograniczone przez ciemności rzeczywistości, w której Tora nie stanowi drogi życia ludzi.

2. Grecko-rzymski ideał wolności

Grecki ideał wolności ewoluował wraz z przemianami społecznymi. Przestrzeń wolności Grek upatrywał w strukturach miasta *polis*. Jednak z pełni praw miasta mógł korzystać tylko wolny obywatel, a rzesze ludności zależnej i niewolników były pozbawione wielu praw, w tym swobodnego poruszania. Nowy system społeczny rozwinął się w epoce hellenistycznej, gdy po rozpadzie wielkiego imperium Aleksandra Wielkiego powstały państwa hellenistyczne z silną, centralną władzą królewską. Wraz z rozwojem systemu społecznego, łączącego dziedziczną władzę królewską z demokratycznymi instytucjami *polis*, następuje zmiana architektoniczna w kompozycji miast. W dużych ośrodkach pojawiają się pałace administracji centralnej, które koegzystują z obiektami lokalnego, najczęściej demokratycznego samorządu. Wyrazem zachodzących przemian była kompozycja architektoniczna miasta, gdzie agora została zamknięta ze wszystkich stron portykami kolumnowymi, a siatka ulic skoncentrowała się wokół krzyżujących się dwóch ulic centralnych: *cardo* i *decumanus*. Ten piękny porządek architektoniczny zepchnął obywatela do jednego z elementów *polis* i sprawił, że wolność została podporządkowana idei harmonijnie funkcjonującej społeczności[7].

Czy zatem możliwe jest, by człowiek był wolny? To pytanie zadawali sobie greccy myśliciele. Sokrates utożsamił wolność z *enkrateią*, która polega na panowaniu nad sobą w stanach przyjemności i bólu, w trudnościach, w naporze impulsów i namiętności, a zatem wolność jest panowaniem natury rozumnej nad zwierzęcą. Kto dąży do zaspokojenia pragnień i impulsów, ten musi się uzależnić od rzeczy, ludzi i społeczeństwa, gdyż wszystko to, w różnej mierze, jest konieczne do zdobycia przedmiotu, który zaspokaja pragnienia. Potrzebuje on tego wszystkiego, co bardzo trudno zdobyć, i staje się ofiarą sił, których nie może już kontrolować, traci więc wolność, spokój i szczęście[8].

[7] Por. D. J. Boorstin, *Twórcy. Geniusze wyobraźni w dziejach świata*, Warszawa 2002, s. 116–119.

[8] Por. G. Reale, *Myśl starożytna*, Lublin 2003, s. 119.

Antystenes (ok. 445–365 przed Chr.), założyciel szkoły cyników, podążając za Sokratesem, twierdził, że cała tajemnica szczęścia tkwi w nas, w naszej duszy i polega na naszej samowystarczalności, na byciu niezależnym od rzeczy i od innych ludzi, na niepotrzebowaniu niczego. Zachęcał do pozbywania się wad i do kultywowania cnoty, która nie wymaga dóbr zewnętrznych[9]. Antystenes mówi o uwolnieniu się od ludzi i rzeczy oraz o całkowitym wyzwoleniu się od przyjemności, a więc od pożądania. Ilekroć szuka się przyjemności, tylekroć czyni to człowieka niewolnikiem, uzależniając go od przedmiotu, od którego ona pochodzi. Nikt, kto kocha pieniądze – mawiał – nie jest dobry, ani król, ani zwykły obywatel. O życiu w dostatkach mawiał, że należy go życzyć jedynie dzieciom wrogów[10]. Na zarzut, że swoje orędzie kieruje do pospólstwa, odpowiedział: „także lekarze, chociaż sami nie są chorzy, przebywają wśród chorych". Stwierdzenie to jest zadziwiająco podobne do powiedzenia Chrystusa: „Nie potrzebują lekarze zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników" (Mk 2, 17).

Epikur uznawał tylko przyjemności, które są ściśle związane z zachowaniem życia jednostki, bo tylko one naprawdę pomagają, jako że usuwają ból ciała, na przykład jedzenie usuwa głód, picie usuwa pragnienie, a odpoczynek usuwa zmęczenie[11]. Należy odrzucić przyjemności próżne, a więc pragnienie bogactwa, władzy i zaszczytów. Epikur uważał, że należy uwolnić człowieka od lęku przed bogami i światem pozagrobowym i w ten sposób obdarować go spokojem duszy. Choć nie przeczył istnieniu bogów, chciał wykazać, że nie wtrącają się w sprawy ludzkie i dlatego człowiek nie powinien się kłopotać zjednywaniem ich prośbami. Ponadto odrzucając nieśmiertelność, spodziewał się wyswobodzić człowieka od lęku przed śmiercią[12].

Epikur nie tylko będzie traktował niewolników przyjaźnie, lecz także pozwoli im uczestniczyć w jego nauczaniu. W podobnym duchu wypowiedzą się stoicy, którzy będą uczyć, że prawdziwą niewolą jest tylko niewola ignorancji i że wolność płynąca z wiedzy dostępna jest zarówno niewolnikowi, jak i jego panu: z dwóch ostatnich wielkich stoików jeden wręcz będzie niewolnikiem – Epiktet, a drugi cesarzem – Marek Aureliusz[13].

Szkoła stoicka twierdziła, że „prawdziwa wolność mędrca polega na dostosowaniu swej woli do woli przeznaczenia oraz na tym, żeby chcieć razem z przeznaczeniem tego, czego chce przeznaczenie". Zatem, według stoików:

---

[9] Por. S. Bafia, *Antystenes z Aten*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. I, Lublin 2000, s. 279.

[10] Por. G. Reale, *Myśl starożytna*, dz. cyt., s. 135.

[11] Tamże, s. 378.

[12] Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I (Grecja i Rzym), Warszawa 2004, s. 366.

[13] Por. G. Reale, *Myśl starożytna*, dz. cyt., s. 313.

„wolność polega na ustawieniu życia w całkowitej harmonii z logosem”[14]. Logos przejawia się w działaniu praw natury. Wolność staje się umiejętnością życia w zgodzie z własną naturą, którą jednak należy kształtować według cnót, poskramiając wady. Człowiek powinien wykorzystywać wolność do wyboru uczynków cnotliwych. Stoicy kładli nacisk na wewnętrzną wolność; powiadali, że człowiek może zmienić swój sąd o wydarzeniach i swój stosunek do nich, patrząc na nie i przyjmując je jako wyraz „woli Boga”[15].

Ekscentryk i filozof Diogenes zachęcał do przyjęcia postawy *autarkii*, czyli niepotrzebowanie niczego! Legendarną stała się scena „gdy Diogenes się wygrzewał na słońcu w Kraneionie, ponoć stanął przy nim król Aleksander i powiedział: Proś mię, o co chcesz! – na co, Diogenes: Nie zasłaniaj mi słońca”[16].

Podobny styl słyszymy w odpowiedzi Kratesa, cynika: „Czego nauczyła cię filozofia? Odpowiedział: Zadowolić się miarką bobu i o nic więcej się nie troszczyć”[17].

Platon skoncentrował się na budowie idealnego państwa, w którym wszyscy wypełniając swoje obowiązki, pozwalają zrealizować się ideałowi człowieka. Rozumowi, który rozpoznaje idee, przypisał zasadniczą funkcję w tworzeniu przestrzeni wolności. W życiu społecznym krytykuje różne formy rządów. Nie ceni timokracji, która jest formą ustroju opartą na uznaniu za najwyższą wartość zaszczytów. Odrzuca oligarchię, która jest formą ustroju opartą na bogactwie, uznanym za najwyższą wartość. Kontestuje demokrację, która oparta jest na demagogii i prowadzi do dbania o własne interesy. Krytyce poddaje demokrację, w której państwo wypełnia się wolnością, jest to jednak wolność, która nie będąc sprzężona z wartościami, przeradza się w samowolę. Kto chce zrobić karierę polityczną, nie musi mieć odpowiedniej natury, wychowania i kompetencji, bo wystarczy, żeby głosił, że jest przyjacielem ludu[18]. W takim państwie, w którym wolność jest samowolą, także jednostka nabywa odpowiadających temu cech. Młode pokolenie ulega żądzom i przyjemnościom. Cnoty umiarkowania i ładu w wydawaniu pieniędzy bywają traktowane jako sknerstwo. Gloryfikowane są przymioty negatywne, takie jak: arogancja, która zostaje nazwana dobrym wychowaniem, anarchia nazywana wolnością, trwonienie publicznych funduszy zwane hojnością, bezczelność – męstwem. Źródeł tyranii dopatruje się w przesadnym akcentowaniu wolności w demokracji. Zauważa, że nadmiar wolności prowadzi do przeciwieństwa, czyli do niewoli. Choroby rozkładającej demokrację należy

[14] Por. G. Reale, *Myśl starożytna*, dz. cyt., s. 407.
[15] Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 354, 359.
[16] Por. G. Reale, *Myśl starożytna*, dz. cyt., s. 322.
[17] Tamże, s. 323.
[18] Zob. Platon, *Państwo*, VII, s. 555b nn.

szukać w kategorii ludzi gnuśnych, którzy lubią wydawać pieniądze. Najśmielsi z nich ciągną za sobą pozostałych, a wykorzystując wolność, panoszą się wszędzie słowem i czynem, i nie cierpią mówiących inaczej. Rozmaitymi metodami próbują odebrać bogatym majątek, postępując w taki sposób, by także lud miał z tego korzyść, dla siebie jednak zatrzymując część najokazalszą. A kiedy wśród nich urodzi się człowiek, który się wyróżni, i zdoła zostać uznanym przez lud przywódcą (demagogiem), taki bardzo prędko staje się tyranem[19]. Tyrania jest państwem bezwzględnej niewoli. I nie jest to tylko niewola poddanych tyranowi, lecz także niewola totalna rozumu względem niskich instynktów; niewola zewnętrzna jest tylko konsekwencją i manifestacją niewoli wewnętrznej[20]. Według Platona państwo idealne powinno być oparte na rozumności, która ma prowadzić do cnoty oraz na wolności, która jest panowaniem rozumu nad instynktami.

Przenosząc się do środowiska rzymskiego, zauważamy że jedna z najbardziej fundamentalnych linii podziałów społecznych przebiegała pomiędzy ludźmi stanu wolnego i niewolnikami. Ludzie wolni nabywali własność przez urodzenie (łac. *ingenui*), rodząc się jako wolni mężczyźni i kobiety, lub otrzymywali ją w darze, stając się wyzwoleńcami (łac. *liberati*). Wyzwoleńcy pozostawali związani ze swoimi dawnymi panami. Jeśli umierali bezpotomnie, ich majątek przechodził na dawnego pana. Nie mogli piastować wyższych stanowisk w armii ani urzędów publicznych. Jednak dzieci urodzone po odzyskaniu przez nich wolności uważano za *ingenui*[21]. Niewolnik mógł być wykupiony lub osiągnął wolność poprzez własną pracę. Niewolnik był dziedziczony przez spadkobiercę, jako część majątku. Gdyby nie było prawnego spadkobiercy, stawał się „bezpańskim niewolnikiem" (*servus sine domino*)[22]. Arystoteles twierdził, że pewni ludzie z natury są wolnymi, inni zaś niewolnikami, przy czym stan niewoli jest dla tych drugich zarówno pożyteczny, jak i sprawiedliwy[23]. W Imperium Rzymskim funkcjonowała grupa społeczna ludzi wolnych, którzy nie posiadali obywatelstwa (*metoikos/pelegrinus*), w odróżnieniu od obywateli, którzy cieszyli się pełnią praw (*polites/civis*)[24]. Przestrzeń wolności w Imperium Rzymskim poszerzała się wraz z przyznawaniem obywatelstwa rzymskiego kolejnym mieszkańcom tego obszaru.

---

[19] Por. G. Reale, *Myśl starożytna*, dz. cyt., s. 211n.

[20] Tamże, s. 212.

[21] Por. P. Perkins, *Wolny, Wolna*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1352.

[22] Por. L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne. Dzień powszedni i los niewolnych*, Poznań 2005, s. 15.

[23] Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 319.

[24] Por. L. Schumacher, *Niewolnictwo antyczne*, dz. cyt., s. 25.

3. Proklamacja czasu miłosierdzia w Nazarecie

Wyrastająca z judaizmu wspólnota chrześcijańska przeprowadza refleksję nad stosunkiem Ewangelii do starego Prawa. Wystąpienie programowe Jezusa w Nazarecie otwiera epokę wolności. W Nazarecie nastąpiła proklamacja roku jubileuszowego, jego realizacja wypełni się w Jerozolimie na krzyżu, a kontynuacji podejmie się wspólnota Kościoła, której początki Łukasz przedstawia w Dziejach Apostolskich. Przyjrzyjmy się bliżej momentowi proklamacji idei jubileuszu w Nazarecie. Jezus wchodzi w dzień szabatu do synagogi w Nazarecie, prawdopodobnie chodzi o Wielki Szabat, bo tak był nazywany dzień *Jom Kippur*, i proklamuje rok jubileuszowy, ogłaszając: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobra nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana" (Łk 4, 18-19). Jezus wykorzystał słowa proroka Izajasza (61, 1n; 58, 6) do proklamacji czasu zbawienia. Potwierdza to jeszcze raz wobec poselstwa Jana Chrzciciela: „Idźcie i donieście Janowi to, coście widzieli i słyszeli: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię" (Łk 7, 22)[25]. W tym kontekście wystąpienie Jezusa w Nazarecie zapowiada wyzwolenie ludu Bożego z wszelkich zależności, które Jezus rozpoczął swoją działalnością, a którego pełnię zobaczymy w Jerozolimie w wydarzeniu krzyża, a skutkiem będzie „odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy" (Łk 24, 47), czyli przywrócenie władzy Boga nad swoją własnością. Nie jest to jednak panowanie oparte na relacji: Pan – niewolnik, ale człowiek w Chrystusie dostępuje zapowiedzianego w Nazarecie uwolnienia. Łukasz zauważa, że po proklamacji czasu zbawienia w Nazarecie, w dzień *Jom Kippur*, tłum wyprowadził Jezusa na stok góry i pragnął Go strącić ze szczytu (Łk 4, 29). W ten sposób Łukasz już na początku wystąpienia Jezusa proklamował czas zbawienia, ukazując Jezusa jako „kozła ofiarnego", który zostanie wypędzony z Jerozolimy. Na Niego, jak na kozła ofiarnego w dzień *Jom Kippur*, będą złożone grzechy. Jak kozioł ofiarny będzie opluty, wyszydzony, wydrwiony i wyprowadzony poza miasto i skazany na skale – na Golgocie na śmierć, by zgładzić grzechy. Pierwszym, który skorzystał z proklamowanego w dzień *Jom Kippur*, a zrealizowanego w czasie Paschy, odpuszczenia grzechów był bezimienny Dobry Łotr, który usłyszał: „Dziś ze Mną będziesz w raju" (Łk 23, 43). Każdy z nas jest po części „łotrem", bo jest grzesznikiem, ale może również każdy z nas otrzymać imię „Dobry", gdy wyrazi żal za grzechy, a wówczas również możemy stać się uczestnikami zbawienia.

[25] Por. C. Mearns, *Realized Eschatology in Q? A Consideration of the Sayings in Luke 7.22, 11.20 and 16.16*, „Scottish Journal of Theology", 40 (1987), s. 201.

4. Relacja Prawa do wolności w nauczaniu św. Pawła

Paweł został wychowany w szkole faryzejskiej, gdzie Prawo cieszyło się nie tylko szacunkiem, ale wręcz było uwielbione jako forma obecności Boga pośród ludu. Spotkanie Chrystusa zmartwychwstałego zmienia jego odniesienie do Prawa, które ukazuje grzech, ale go nie gładzi. Prawo pozwala określić przestrzeń grzechu, ale z niego nie wyzwala[26]. Paweł wyjaśnia wspólnocie w Rzymie: „Cóż więc powiemy? Prawo jest grzechem? Żadną miarą! Ale jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj" (Rz 7, 6). Zatem trudne położenie człowieka jest wynikiem jego zniewolenia przez grzech. Paweł argumentuje:

> Kiedy bowiem byliście niewolnikami grzechu, byliście wolni od służby sprawiedliwości. Jakiż jednak pożytek mieliście wówczas z tych czynów, których się teraz wstydzicie? Przecież końcem ich śmierć. Teraz zaś, po wyzwoleniu z grzechu i oddaniu się na służbę Bogu, jako owoc zbieracie uświęcenie. A końcem tego życie wieczne. Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym (Rz 6, 20-23).

W centrum jego teologii pojawia się wydarzenie krzyża, które staje się momentem wyzwolenia człowieka z grzechu i w konsekwencji z niewoli śmierci (2 Tm 1, 10). Paweł zauważa, że „z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem" (Ga 3, 13). Następnie wspólnocie w Galacji wyjaśnia, że czas oczekiwania na wyzwolenie wypełnił się: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił (ἐξαγοράσῃ) tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeśli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej" (Ga 4, 4-7). Być może Paweł ideę wykupu (ἐξαγοραζειν) zaczerpnął z obrazu powszechnie znanego wykupu niewolnika[27]. Myśl ta zostaje potwierdzona w Liście do Efezjan, gdzie czytamy: „W [Chrystusie] mamy odkupienie przez krew – odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski" (Ef 1, 7). Ceną wykupu staje się krew Jezusa, co przypomina Paweł wspólnocie w Koryncie skłonnej do drogi grzechu (1Kor 6, 20; 7, 23). Motywem Bożej decyzji wyzwolenia człowieka z niewoli grzechu jest miłość, bo „z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli [...]" (Ef 1, 5). W ten sposób Chrystus wydziedziczonemu człowiekowi, niewolnikowi grzechu, przywrócił dziedzictwo i człowiek, jako dziecko Boże, partycypuje w drzewie życia, czyli ma dostęp do daru życia wiecznego. Zatem nasze zbawienie (wyzwolenie) jest wynikiem wolnego aktu Boga do-

[26] Por. A. Brunot, *Sveti Pavao i niegova poruka*, Zagreb 1995, s. 30.

[27] Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 110.

konanego w Chrystusie, bo „w Nim dostąpiliśmy udziału my również, z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli po to, byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu – my, którzyśmy już przedtem nadzieję złożyli w Chrystusie" (Ef 1, 11-12)[28]. Człowiek nie mógł pokonać sam skutku grzechu w postaci śmierci, ponieważ w Bogu jest źródło życia i dlatego Paweł wyjaśnia Tymoteuszowi, że: „Bóg nas wybawił (wyzwolił) i wezwał świętym powołaniem nie na podstawie naszych czynów, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami. Ukazana zaś została ona teraz przez pojawienie się naszego Zbawiciela, Chrystusa Jezusa, który przezwyciężył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię [...]" (2 Tm 1, 9-10). Paweł wręcz promieniuje radością, gdy ogłasza: „Gdzież jest, o śmierci twoje zwycięstwo? Gdzież jest grzech, a siłą grzechu Prawo. Bogu niech będą dzięki za to, że dał nam odnieść zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa. Przeto, bracia moi najmilsi, bądźcie wytrwali i niezachwiani, zajęci zawsze ofiarnie dziełem Pańskim, pamiętając, że trud wasz nie pozostaje daremny w Panu" (1 Kor 15, 55)[29]. Z chwilą, gdy zostało zawarte Nowe Przymierze, ustaje Stare Przymierze, bo „ku wolności wysłodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo w jarzmo niewoli. Oto ja, Paweł, mówię wam: Jeżeli poddacie się obrzezaniu, Chrystus wam się na nic nie przyda" (Ga 5, 1). Paweł wzywa do zerwania z przepisami rytualnymi Prawa, bo gdyby przestrzeganie Prawa było nadal konieczne, to śmierć Chrystusa byłaby daremna, bo nie przynosiłaby usprawiedliwienia[30].

Paweł, uwzględniając ówczesne warunki społeczno-polityczne panujące w Imperium Rzymskim, nie nawołuje do uwalniania niewolników, których stan mógłby być gorszy, gdyby znaleźli się bez środków do życia. Nie zachęca niewolników do walki o wolność, bo zdaje sobie sprawę jak krwawo były tłumione ich powstania[31]. Przypomina natomiast niewolnikom, że mogą wykorzystać swój stan do wypełniania Ewangelii. „Powołany zostałeś jako niewolnik? Nie martw się. Jeśli nawet mógłbyś uzyskać wolność, wykorzystaj raczej twój stan niewolnika. Skoro bowiem ktoś został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwoleńcem Pana. Podobnie ten, kto został powołany jako wolny, jest niewolnikiem Chrystusa" (1 Kor 7, 21-22). Społeczność chrześcijańska daje wszystkim równe prawa. Zarówno wolni, jak i niewolnicy z chwilą przyjęcia chrztu złączyli się w jeden organizm, przepojony jednym Duchem Świętym (1 Kor 12, 13). Stąd o wiele ważniejsza jest wolność wewnętrzna niż

[28] Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, s. 865.

[29] Paweł nawiązuje do wystąpienia proroka Ozeasza. Por. H. J. Klauck, *1.Korintherbrief*, [w:] *Die Neue Echter Bibel* (Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung), Stuttgart 1979, s. 122.

[30] Por. K. Romaniuk, *Wokół Ewangelii i Listów św. Pawła*, Warszawa 2002, s. 316.

[31] Por. A. Baker, *Gladiatorzy. Nieznane prawdy o życiu rzymskich niewolników*, Warszawa 2002, s. 62–67.

zewnętrzna[32]. Jednak w miarę możliwości należy również przywracać wolność zewnętrzną niewolnikom, o czym świadczy zachęta skierowana do Filemona, by jego niewolnik Onezym był traktowany jak brat w Panu (Flm 16).

5. Granice wolności (ἐλευθερία) w nauczaniu św. Pawła

Paweł zafascynowany postacią Jezusa i jego nauką z wielką dynamiką proklamuje epokę wolności, w której człowiekowi zostaje przywrócone dziedzictwo, z którego zrezygnował, gdy wybrał własną drogę, odrzucając wolę Ojca.

> Sądzę bowiem, że cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić. Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności (ἐλευθερίαν) i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia" (Rz 8, 18-22).

Nową epokę zapoczątkował Chrystus, który wypełnił wolę Ojca i przywrócił człowiekowi synostwo Boże. W momencie Jego śmierci, światu został ofiarowany (*Ruah*), który obdarza wszystkich wierzących mocą przywracającą dziecięctwo Boże.

> Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w których możemy wołać: Abba, Ojcze! Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy to po to, by wspólnie mieć udział w chwale (Rz 8, 14-17).

Głoszenie Dobrej Nowiny o wolności dzieci Bożych zostało błędnie zinterpretowane we wspólnocie w Koryncie. Korynt, to jedno z bardziej dynamicznie rozwijających się miast w Imperium Rzymskim. Ze względu na znakomite położenie między dwoma morzami, które były dostępne dzięki dwom portom w Kenchrach i Lechajon, zawijały tutaj statki z różnych stron. Na dynamiczny rozwój handlu w tym okresie czasu wpływało bezpieczeństwo, jakie zostało stworzone przez silną flotę rzymską na Morzu Śródziemnym. Wraz z rozwojem gospodarczym w społeczności miejskiej przybywało ludzi zamożnych. Osiedlili się tutaj ludzie poszukujący pracy z różnych stron imperium, zajmujący się handlem i rzemiosłem, wśród nich dominowali wyzwoleńcy z Italii, Fenicjanie i Ży-

[32] Por. J. Czerski, *Wolność chrześcijańska w Listach do Koryntian*, [w:] *Chrystus i Kościół*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 123.

dzi[33]. W tym kosmopolitycznym mieście, otwartym na różne prądy kulturowe, panowało swobodne życie, bez sztywnych reguł moralnych. Należy pamiętać, że w świecie pogańskim prostytucja była akceptowana i traktowana jako coś naturalnego, podobnie jak jedzenie i picie. W tej atmosferze kulturowej Paweł ok. 50–52 r. po Chr. zakłada wspólnotę wierzących w Chrystusa. Będzie ona w szczególny sposób narażona na wpływy rozwiązłego życia miasta portowego i stąd Paweł będzie musiał wytyczyć granice moralne dla wstępujących na drogę życia chrześcijańskiego. Argumenty z tradycji starotestamentalnej mogłyby być niezrozumiałe dla wspólnoty wywodzącej się z różnych kręgów kulturowych, dlatego Paweł buduje antropologię chrześcijańską, w której ludzkie ciało wymaga szacunku ze względu na obecność w nim Ducha Świętego (1 Kor 6, 19)[34]. Wobec tego: „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę. Pokarm dla żołądka, żołądek dla pokarmu. Bóg unicestwi jedno i drugie. Ale ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała" (1 Kor 6, 12-13)[35]. Zatem w imię wolności pokonuję pożądania cielesne, by móc pełniej realizować swoje człowieczeństwo[36]. W tym momencie Paweł zbliża się do myślenia filozoficznego szkół greckich, a przede wszystkim stoików. Paweł pragnie podkreślić, że życie erotyczne angażuje całego człowieka, a więc nie jest tylko związkiem fizycznym obojętnym moralnie, ale obejmuje sferę duchową i uczuciową człowieka[37]. Brak opanowania w sferze erotyzmu powoduje utratę wolności, która może się przejawiać w niemożności nawiązania pełnych relacji z Bogiem i trwałych relacji w życiu rodzinnym (1 Kor 7, 1-16). Analogiczny wątek napięcia antropologicznego w człowieku Paweł prezentuje Galatom: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywienie służcie sobie nawzajem. Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: «Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego»" (Ga 5, 13-14). Owoce wolności życia chrześcijańskiego, które płyną z ducha, to: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie" (Ga 5, 22). Te owoce są z ducha, bo „Pan jest Duchem, a gdzie przebywa Duch Pana, tam jest wolność" (2 Kor 3, 17). Zniewolenie przejawia się w uczynkach ciała, którymi są: „nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym

[33] Por. N. Drosou-Panagiotou, *Starożytna Grecja*, Ateny 2009, s. 72.

[34] Por. J. Czerski, *Wolność chrześcijańska*, dz. cyt., s. 121.

[35] W nauczaniu Jezusa zostaje rozdzielona sfera pokarmów, którą symbolizuje żołądek, od sfery decyzji moralnych, którą reprezentuje serce (Mk 7, 15.19). Por. H.J. Klauck, *1.Korintherbrief*, dz. cyt., s. 46.

[36] W antropologii Pawła ciało nie jest jedynie częścią człowieka, ale jest człowiekiem. Por. G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, (NIC NT), Grand Rapids 1987, s. 253n.

[37] Por. S. Szymik, *Problem polemiki antyepikurejskiej w Pismach Nowego Testamentu*, Lublin 2003, s. 233.

podobne" (Ga 5, 19-21). W tym samym duchu naucza również św. Jakub, który przepowiada „doskonałe Prawo, Prawo wolności" (Jk 1, 25) od grzechu, w którym triumfuje miłosierdzie nad sądem (Jk 2, 12).

W kosmopolitycznym Koryncie rozwijały się kulty przyniesione wraz z imigrantami, bardzo często przybierając formę synkretyczną. Z okazji uroczystości miejskich i państwowych składano w świątyniach wiele ofiar, które następnie spożywano. We wspólnocie chrześcijańskiej pojawiły się dylematy, czy można spożywać potrawy sporządzone z ofiar. Paweł zaleca ostrożność w spożywaniu mięsa pochodzącego z ofiar składanych w świątyniach pogańskich. Wprawdzie bóstwa pogańskie nie istnieją, a więc i ofiary składane w ich świątyniach nie mają autentycznego wymiaru sakralnego, a więc teoretycznie mogłyby być spożywane, ale ze względu na ewentualne zgorszenie należy unikać ich spożywania (1 Kor 8, 1-13)[38]. W ten sposób kształtuje się granica wolności, którą jest dobro drugiego człowieka, miłość do niego[39]. Zatem rezygnacja ze spożycia mięsa uważanego przez otoczenie za święte nie oznacza dla chrześcijanina naruszenia jego własnej wolności, lecz jest wyrazem liczenia się z dobrem drugiego człowieka i uszanowania jego sumienia[40].

> Wszystko wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko wolno, ale nie wszystko buduje. Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego. Tak więc wszystko, cokolwiek w jatce sprzedają, spożywajcie, niczego nie dociekając – dla spokoju sumienia. Pańska bowiem jest ziemia i wszystko, co ją napełnia. Jeżeli zaprosi was ktoś niewierzący, a wy zgodzicie się przyjść, jedzcie wszystko, co wam podadzą, nie pytając o nic – dla spokoju sumienia. A gdyby ktoś powiedział: To było złożone na ofiarę – nie jedzcie przez wzgląd na tego, który was ostrzegł, i z uwagi na sumienie. Mam na myśli sumienie nie twoje, lecz bliźniego. Bo dlaczego by czyjeś sumienie miało wyrokować o mojej wolności? Jeśli ja coś spożywam dzięki czyniąc, to czemu mam być spotwarzony z powodu tego, za co dzięki czynię? Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie (1 Kor 10, 23-31).

Paweł rozwiązując szczegółowe problemy wspólnoty wierzących w Koryncie, formułuje ogólną zasadę, że granicę chrześcijańskiej wolności wyznacza miłość i dobro drugiego człowieka (1 Kor 10, 24)[41].

---

[38] Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 358n.

[39] Por. J. Czerski, *Wolność chrześcijańska*, dz. cyt., s. 122; Z. Niemirski, *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków*, Radom 1996, s. 112.

[40] Por. J. Czerski, *Pierwszy list do Koryntian*, Wrocław 2009, s. 509.

[41] J. Czerski wylicza pięć elementów granicy chrześcijańskiej wolności. Są to: „zależność od Chrystusa (1 Kor 7, 22), miłość i korzyść bliźniego (1Kor 8, 9; 10, 23), korzyść osobista (1 Kor 6, 12), warunki rozwoju Ewangelii (1 Kor 9, 19) oraz przymus wewnętrzny zmuszający do przepowiadania (1Kor 9, 19)". Por. J. Czerski, *Wolność chrześcijańska*, dz. cyt., s. 127.

6. Od starotestamentalnego *Jom Kippur* do wyzwolenia z grzechu w Chrystusie

Pierwsza wspólnota chrześcijańska musiała zająć stanowisko wobec drogi wyzwolenia, jaką oferował Stary Testament. Zauważyliśmy, że idea wyzwolenia w roku jubileuszowym integralnie związała się ze świętem *Jom Kippur*. Pełne wyzwolenie przenoszono jednak na czasy mesjańskie, które stawały się dla wspólnoty wyczekującej zbawienia czasami eschatologicznymi. Kościół nowotestamentalny żył w napięciu pomiędzy już rozpoczętym wyzwoleniem, ale jeszcze nie w pełni zrealizowanym. Paweł zaprasza Rzymian na tę drogę wyzwolenia – zbawienia. Czy jednak zaproszenie jest konieczne? Nad tym pytaniem zastanawiają się Żydzi, którzy mają Prawo i święto *Jom Kippur*, które w ich rozumieniu prowadzi do uwolnienia z grzechów. Nad tym pytaniem zastanawiają się również poganie, którzy starali się żyć zgodnie ze swoim sumieniem. Paweł na te nurtujące wątpliwości odpowiada słowami skomponowanymi z tekstów starotestamentalnych:

> Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego, (Koh 7, 20; Ps 14, 1-3; 53, 2-4)
> nie ma rozumnego, nie ma, kto by szukał Boga.
> Wszyscy zboczyli z drogi, zarazem się zepsuli,
> nie ma takiego, co dobrze czyni, zgoła ani jednego.
> Grobem otwartym jest ich gardło, językiem swoim knują zdradę,
> jad żmijowy pod ich wargami, (Ps 5, 10^{LXX}; 14, 5; 140, 4; 10, 7^{LXX})
> ich usta pełne są przekleństwa i goryczy; (Ps 10, 7^{LXX}; Iz 59, 7)
> ich nogi szybkie do rozlewu krwi, (Prz 1, 16)
> zagłada i nędza są na ich drogach,
> droga pokoju jest im nie znana,
> bojaźni Bożej nie ma przed ich oczami (Ps 36, 2).
>
> (Rz 3, 10-18)

Wszyscy ludzie są zniewoleni grzechem, bo obejmuje on całego człowieka, wszystkie sfery jego życia[42]. Dlatego Chrystusa „ustanowił Bóg narzędziem przebłagania (*hilasterion*) przez wiarę mocą Jego krwi" (Rz 3, 25). Pojęcie *hilasterion* jest tłumaczeniem hebrajskiego *kapporet*, które odnosi się do wierzchniej części Arki Przymierza. Tylko raz w roku, w dzień *Jom Kippur*, arcykapłan wchodził do Miejsca Najświętszego i skrapiał krwią kozła wierzchnią część Arki Przymierza, czyli przebłagalnię (*kapporet*) i prosił o uwolnienie z grzechów siebie i żałujący lud. Moment ważny nie tylko dla grzesznika, który był dłużnikiem Boga, ale przede wszystkim istotny dla wspólnoty. Grzech

[42] Por. G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 9, Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, Warszawa 1997, s. 324nn.

ściągał wszakże karę Bożą nie tylko na grzesznika, ale też na całą wspólnotę. Niestety Bóg nie otrzymał w Starym Testamencie pełnego zadośćuczynienia i przebłagania za grzechy ludzkości (por. 2 Kor 5, 19; Dz 14, 16; 17, 30). Stąd nie mogło nastąpić całkowite przebaczenie win i definitywne pojednanie z Bogiem. Człowiek pozostawał ciągle w pozycji niewolnika i mógł jedynie zwrócić się o miłosierdzie do swego Pana. Dopiero Jezus Chrystus dokonuje w imieniu ludzkości przebłagania za grzechy z pozycji synowskiej, dlatego przez „Niego uzyskaliśmy pojednanie" (Rz 5, 11). W Nim również „otrzymaliśmy ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba, Ojcze!" (Rz 8, 15). Chrześcijanin żyje ciągle w atmosferze roku jubileuszowego. Jezus proklamował go w Nazarecie i włączył nas w jego obchody, na krzyżu przyjmując na siebie nasze grzechy.

Drzewo krzyża stało się dla nas przebłagalnią (*hilasterion*), po której spłynęła krew pojednania, która daje nam życie. Człowiek starotestamentalny w roku jubileuszowym uświadamiał sobie swoją zależność od Boga. Chrześcijanin powinien uświadamiać sobie przez całe swoje życie, jak wielkie dary Bóg mu ofiarował w Chrystusie, że stał się dzieckiem Bożym.

7. Konkluzja

Współczesny człowiek żyje w poczuciu zagrożenia utraty tożsamości narodowej, kulturowej i religijnej. Analogicznie jak w wielkim Imperium Rzymskim próbuje się zbudować tożsamość społeczeństwa synkretycznego, w którym jednostka zostanie podporządkowana ideałom wąskich grup sprawujących władzę. Smutne doświadczenia XX w., w którym dwa wielkie systemy totalitarne podważały wolność człowieka, wygenerowały pragnienie budowania społeczeństwa wolnego (liberalnego). Czy jednak w imię tego ideału nie rodzą się nowe zniewolenia człowieka? Czy niemal ubóstwiony system demokratyczny nie stał się drogą do dominacji wąskich elit nad umysłami i życiem szerokich rzesz społecznych? Wielu ludzi we współczesnym świecie zostało zniewolonych poprzez rozbudzenie pragnień, które wcale nie czynią życia piękniejszym i lepszym, a wręcz prowadzą do uzależnienia od wielkich korporacji. Niejednokrotnie zauważa się uprzedmiotowienie człowieka, który traktowany jest jako element ładu ekonomicznego, opartego na relacji praca – konsumpcja – zysk. Człowiek, który próbuje się wyłamać z tego założonego schematu, spychany jest w przestrzeń, zwaną medialnie „patologią".

Przestrzeń moralności człowieka zostaje zastąpiona zasadami prawnymi, które kształtowane są często pod doraźne potrzeby społeczne. Nie mówi się o grzechu, ale o przekroczeniu prawa, które oczywiście może być zmienne. Stąd współczesny człowiek zaczyna gubić stabilny punkt odniesienia, fundament własnej egzystencji. Nie leczy się przyczyny słabości ludzkiej, czyli grzechu, ale administracyjnie próbuje się zniwelować jego skutki.

Pojawiająca się dążność do zastąpienia autentycznej religijności synkretycznym kultem wartości ogólnoludzkich prowadzi do wynaturzeń w sferze relacji z Bogiem. Akceptacja, w imię wolności religijnej, kultów degradujących człowieka lub zagrażających wolności innych ludzi prowadzi do zniewolenia osobistego lub społecznego.

Słowa św. Pawła, mówiące o tym, że nawet najdoskonalsze prawo nie zastąpi autentycznej wiary w Chrystusa, który uwalnia człowieka z grzechu i niewoli śmierci powinny z nową siłą rozbrzmiewać we współczesnym świecie. Dopiero horyzont wieczności pozwala człowiekowi być autentycznie wolnym. W tej perspektywie człowiek może ograniczyć codzienne potrzeby, otworzyć się na drugiego człowieka, przezwyciężać własne słabości.

Słowa kluczowe: wolność, wyzwolenie, prawo, niewola, przebłaganie za grzechy

Freedom in St. Paul's Teaching in the Background of Judaic – Hellenistic Culture

Summary

Totalitarian systems of the 20th century questioned human freedom. Freedom, almost absolute, was then usurped by dictators manipulating with social structures. Liberal society became an alternative then, and the rights of an individual, realised in open economic space became fundamental. As a result, societies of consumers emerged and they questioned a lot of basic moral rules, in the name of human freedom.

Paradoxically, in societies which referred to ideals of freedom, arose many fields where human freedom was captivated. Christians, in their search for solutions to everyday life problems, referred to biblical texts. St. Paul was a teacher of the lifestyle that was liberating from the bonds of the Law. His appearances referred to the teaching of Jesus, who proclaimed the time for freedom in his inaugurating speech in the Nazareth synagogue (Lk, 4,16-30). Paul, following Jesus' teaching, noticed that the Law, more and more detailed in the Pharisaic interpretation, was beginning to subjugate people. Christians were invited to live in freedom based on the foundation of love between God and Man.

However, St. Paul's teaching was wrongly interpreted within the Corinthian community, leading to moral liberty which consequently could have been the origin of new bonds. Therefore Paul had to define the limits of human freedom so as it did not lead to the degradation of social relations as well as from individual people.

In the background of his reflection there is the Old Testament tradition of presenting the human as the one that was created in the image of God, hence

the idea of the filiation of God. A child loving its Father wants to fulfill his will. Paul was aware that the recipients of his teaching would also be people who had been brought up in a Hellenic culture, that is why he referred to the ideals of virtues formed in the pluralistic society of the Roman Empire.

All people, regardless of their cultural heritage, need liberation from the bonds of sin and death. Thus Paul in his Epistle to Romans presents a new dimension of *Jom Kippur* which, thanks to the sacrifice of Jesus Christ, is celebrated in order to purify not only Israel but all people who believe in the Crucified and repent of their sins. The sacrifice of Jesus Christ opens the way to liberation from the sins and to full freedom, which can be achieved by „God's child" at „the Father's home".

Keywords: freedom, liberation, law, slavery, conciliation for sins

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Ks. Piotr Ostański

JĘZYKI UŻYWANE PRZEZ JEZUSA NA TLE SYTUACJI JĘZYKOWEJ W RZYMSKIEJ PALESTYNIE

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* wyróżniła – potwierdzając naukę zawartą w instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej *Sancta Mater Ecclesia* (1964) – trzy etapy kształtowania się Ewangelii. Pierwszym z nich było samo życie Jezusa, który głosił Dobrą Nowinę: „Pan Jezus ustnie głosił swą naukę, trzymając się w dowodzeniu i wyjaśnianiu sposobów wówczas rozpowszechnionych i dostosowywał się do mentalności swych słuchaczy, wskutek czego to, co nauczał, mogło znaleźć odbicie w umyśle słuchających i utrwalić się w ich pamięci"[1]. „Cztery Ewangelie podają wiernie to, co Jezus, Syn Boży, żyjąc wśród ludzi, rzeczywiście uczynił dla ich wiecznego zbawienia i czego uczył aż do dnia, w którym został wzięty do nieba" (KO 19).

Zasadniczo jedynym sposobem dotarcia do życia i nauki Jezusa jest studium tekstów Nowego Testamentu. W praktyce interpretacyjnej stosuje się różne klucze hermeneutyczne, aby wydobyć z Pism prawdę o Chrystusie i Jego przesłaniu. W nurt tych poszukiwań włącza się też niniejsze opracowanie. Jego celem jest próba odkrycia wzajemnych zależności pomiędzy nauczaniem Jezusa a językami, w których mogło być ono oryginalnie wygłaszane. Aby je uchwycić, trzeba poszukać odpowiedzi na kilka kluczowych pytań:

– Jakimi językami mówiono w Palestynie w I wieku po Chr.?
– Czy grecki tekst pouczeń Jezusa (jedyny, jakim dziś dysponujemy) jest zapisem Jego oryginalnych słów, czy może greckim ekwiwalentem nauk wygłoszonych w innych językach?
– W jakich językach Jezus faktycznie nauczał?

[1] Zob. *Instrukcja Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii*, [w:] *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 105–106.

1. Sytuacja językowa w Palestynie za czasów Jezusa

Badania nad kwestią języków używanych na co dzień w Palestynie w I w. po Chr. rozpoczęto w XIX w., a nawet nieco wcześniej. Z ustaleń uczonych (np. C. Arnould-Béhar[2], A. Tresham[3]) wynika, że Żydzi posługiwali się w tym czasie trzema językami: hebrajskim, aramejskim i greckim. Trudno jednak orzec, jaki był zasięg społeczny i terytorialny tych języków, jaką rolę odgrywał język grecki i w jakim stosunku pozostawały do siebie języki hebrajski i aramejski[4].

Dzięki odkryciom nad Morzem Martwym, w Masadzie i w innych miejscach okazało się, że Żydzi posługiwali się w tamtym czasie w życiu codziennym, przynajmniej na piśmie, dwoma językami: aramejskim (w kilku dialektach) i hebrajskim (określanym jako międzytestamentalny albo misznaicki). Z dokonanych odkryć można nadto wnioskować, iż znajomość greki wśród Żydów była raczej na poziomie elementarnym[5].

Język hebrajski dominował na terenach wiejskich oraz tych zamieszkanych wyłącznie przez ludność żydowską, a nadto w środowiskach faryzejskich, narodowościowych oraz przy sprawowaniu kultu, język aramejski – jako ówczesna *lingua franca* – w większych ośrodkach z ludnością wymieszaną, natomiast język grecki był w zasadzie językiem kultury i handlu. Należy nadto wspomnieć jeszcze język łaciński – używany przez urzędników rzymskich i żołnierzy.

Szczególnie wielokulturową i wielojęzyczną częścią Palestyny była Galilea. Przecinały ją szlaki komunikacyjne z północy na południe i ze wschodu na zachód. W tamtejszym Seforis, a także wokół Nazaretu mieszkało wielu nie-Żydów, którzy mówili po grecku. Wyraźnym śladem w Biblii jest określenie tego obszaru „Galileą pogan" (Mt 4, 16). „Na ulicach większych miast rozbrzmiewały niewątpliwie różne języki. Z pewnością najczęściej mówiono po grecku i po aramejsku i oba te języki z pewnością rozumiała większość mieszkańców miast... Rzymscy żołnierze i urzędnicy zapewne rozmawiali ze sobą po łacinie, a prawowierni Żydzi posługiwali się późną odmianą hebrajszczyzny, o której wiemy, że nie była ani klasycznym hebrajskim, ani aramejskim, mimo podobieństw do nich obu"[6].

To w tamtejszych miastach, w Nazarecie i w Kafarnaum wzrastał, wychowywał się i mieszkał Jezus. Jego ojczystym językiem był prawdopodobnie galilejski dialekt języka aramejskiego[7], różny od tego używanego w Jerozolimie (por. Mt

[2] Por. *La Palestine à l'époque romaine*, Paris 2007.

[3] Por. *The Languages Spoken by Jesus*, „Master's Seminary Journal" 20 (2009), nr 1, s. 93.

[4] 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.

[5] Por. tamże, s. 131–133.

[6] Zob. E. Wright, *Biblical Archaeology*, London 1962, s. 243 (przekład za: http://biblia.webd.pl/forum/viewtopic.php?t=6290&start=0 [29.12.2015]).

[7] Por. R. Funk, R. Hoover, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993, s. 27.

26, 73)[8]. Z całą pewnością Jezus mówił też, podobnie jak wielu Jego rodaków, po hebrajsku, a także w popularnej w Galilei grece. Ewangeliści podali przecież, że rozmawiał z rzymskim setnikiem (Mt 8, 5-13), a także z Piłatem (J 18, 28-38). Te rozmowy musiały się toczyć w greckiej *koinē*, a może nawet po łacinie.

Studium nad problematyką języków, których mógł używać w nauczaniu Jezus, wymaga kilku uwag wstępnych:

1. Należy wyraźnie odróżnić języki, którymi posługiwano się na co dzień w Palestynie od tych, których w nauczaniu używał Jezus.
2. Trzeba założyć, że Jezus zwracał się do słuchaczy w języku, który dobrze rozumieli.
3. Nie ma żadnych wskazówek, które świadczyłyby, że Jezus był przywiązany tylko do jednego języka i tylko tego używał. Wielu Żydów było przecież dwu-, a nawet trójjęzycznych i Jezus zapewne zawsze wybierał język najbardziej odpowiedni.

W niniejszym studium zostaną najpierw omówione kolejno trzy główne języki Palestyny w I wieku po Chr., a następnie zostanie podjęta próba odnalezienia śladów ich używania przez Jezusa w oparciu o dzisiejsze teksty Nowego Testamentu, a zwłaszcza zapis czterech Ewangelii.

2. Język aramejski Jezusa i jego wpływ na kształt pism Nowego Testamentu

Uczeni sądzą, że jakkolwiek Jezus znał dobrze hebrajski i grecki, posługiwał się przede wszystkim swoim językiem ojczystym, aramejskim[9].

2.1. O języku aramejskim

Język aramejski (aram. *ārāmāyâ*, hebr. *arāmît*)[10] należy do rodziny języków semickich (dokładniej: północno-zachodnio-semickich)[11] i bierze nazwę od Arama, wnuka Noego (Rdz 10, 21nn). Był używany na Bliskim Wschodzie od drugiego tysiąclecia przed Chr., początkowo tylko przez Aramejczyków[12]

[8] Por. *Aramaic*, [w:] *Eerdmans Bible Dictionary*, red. A. Myers, Grand Rapids 1987, s. 72.

[9] Np. G. Dalman, *Jesus-Jeshua. Studies on the Gospels*, New York 1929, s. 1–37; R. Bartnicki, *Jezus jako Głosiciel Ewangelii*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 27 (2014), nr 1, s. 75.

[10] Słowo *arāmît* występuje w Biblii hebrajskiej pięć razy (2 Krl 18, 26; Ezd 4, 7; Iz 36, 11 i Dn 2, 4) i oznacza język aramejski/syryjski.

[11] Do tej grupy należą jeszcze języki: fenicki (punicki), hebrajski i moabski.

[12] Pierwsze pewne wzmianki o Aramejczykach pochodzą z kroniki asyryjskiego króla Tiglat-Pilezera I z przełomu XII/XI w. przed Chr. Plemiona aramejskie napierały wówczas na Mezopotamię, ale nie dały rady. Ich wcześniejsze losy nie są znane. Prawdopodobnie

i jest tam używany – rzecz niezwykła w lingwistyce – nieprzerwanie aż do dzisiaj. W greckiej literaturze żydowskiej bywa określany *syristi*, *syriake* albo *chaldaisti* (nigdy zaś *hebraisti* czy *hebraike*)[13].

Najstarsza odmiana aramejskiego jest nazywana językiem staroaramejskim. Ten etap rozwoju języka jest bardzo słabo poświadczony epigraficznie. Prawdopodobnie nie był to język jednolity, lecz składał się z wielu dialektów pozostających pod wpływem semickich narzeczy sąsiadów.

Wraz z początkiem pierwszego tysiąclecia przed Chr. język aramejski zaczął się bardzo szybko rozpowszechniać na całym Bliskim Wschodzie. W dużej mierze dokonało się to za sprawą władców asyryjskich, którzy przesiedlali i rozpraszali Aramejczyków po całym swoim imperium.

Jeszcze istotniejszym czynnikiem ekspansji języka aramejskiego było zaadoptowanie przez Aramejczyków fenickiego pisma alfabetycznego, które błyskawicznie zaczęło wypierać skomplikowany system pisma klinowego. W VIII w. przed Chr. język aramejski stał się, obok języka akadyjskiego, oficjalnym językiem imperium asyryjskiego. Łatwy w przyswajaniu i czytaniu, wypierał systematycznie macierzysty język Asyryjczyków i Babilończyków, czyli akadyjski i doprowadził ostatecznie do jego upadku. Później również Persowie, poszukując języka zrozumiałego dla rozległych obszarów swojego imperium, wybrali język aramejski. Zapanował on niepodzielnie na Bliskim Wschodzie i stał się ówczesną *lingua franca*. Od Mezopotamii po Egipt mówiono w starożytności po aramejsku. Ten etap rozwoju języka aramejskiego jest nazywany aramejskim imperialnym[14].

Autor Księgi Królewskiej przekazał ciekawy przypadek obecności języka aramejskiego w Palestynie. Kiedy Rabsak, wysłannik króla asyryjskiego Senna-

w XIII w. przed Chr. ludy te zaczęły przechodzić z trybu koczowniczego do osiadłego, zasiedlając centralną Syrię i zakładając tam szereg miast-państw. Ich niezależność nie trwała jednak długo. Coraz częściej, poczynając od IX w. przed Chr., na ziemie zamieszkałe przez Aramejczyków zapuszczały się wojska asyryjskie, zmuszając miasta-państwa do płacenia haraczu. Ponieważ podbici nie wywiązywali się ze zobowiązań, król Salmanassar III (858–824) przypuścił atak na Syrię, który zakończył się nierozstrzygniętą bitwą pod Karkar nad Orontesem (853). Ostatecznie miasta-państwa aramejskie upadły, a Asyria zapanowała niepodzielnie nad tymi ziemiami. Od tamtych czasów Aramejczycy rozproszyli się po całym Bliskim Wschodzie. W okresie Imperium perskiego spotykamy ich wszędzie, nawet na Elefantynie w Egipcie; Aramejczycy zajmowali się głównie handlem i kupiectwem. Por. W. Chrostowski, *Sytuacja językowa na terenie Palestyny w epoce przedchrześcijańskiej*, „Przegląd Powszechny" 1985, nr 4, s. 54–56.

[13] Por. G. Baltes, *Hebrew-Language Approaches to the Gospels and Their Contribution to Synoptic Studies*, „The Polish Journal for Biblical Research" 14 (2015), nr 1–2, s. 75–76.

[14] Por. M. Szmajdziński, *Język aramejski. „Lingua franca" starożytnego Bliskiego Wschodu*, [w:] *„Gloriam praecedit humilitas" (Prz 15,33). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, s. 742–749.

cheryba, przybył w 701 r. przed Chr. do Jerozolimy, prowadził pod murami miasta pertraktacje w sprawie jego poddania z przedstawicielami króla judzkiego Ezechiasza. Rozmowa toczyła się w języku hebrajskim. Negocjatorzy Ezechiasza nie chcieli jednak, aby ogół mieszkańców Jerozolimy rozumiał prowadzoną rozmowę, dlatego prosili Rabsaka: „Mów, prosimy, do sług twoich po aramejsku (*'ărāmît*), gdyż rozumiemy [ten język]; nie mów do nas po hebrajsku (*yᵉhûdît*) wobec słuchającego ludu, który jest na murach" (2 Krl 18, 26 = Iz 36, 11).

Ten epizod świadczy, że na przełomie VIII/VII w. przed Chr. aramejski i hebrajski nie były językami wymiennymi, skoro prosty lud Jerozolimy, porozumiewający się na co dzień w języku hebrajskim, nie mógłby rozumieć pertraktacji prowadzonych po aramejsku.

Trzeba nadto pamiętać, że językiem ojczystym przedstawiciela króla asyryjskiego był akadyjski, a językiem dworu królewskiego w Jerozolimie – hebrajski. Tymczasem obie strony były w stanie porozumieć się ze sobą w jeszcze innym, trzecim języku, aramejskim. To wskazuje, że aramejski był w tamtym czasie środkiem komunikacji między różnojęzycznymi grupami starożytnych ludów. Wyparł on skutecznie języki sumeryjski i akadyjski. Poważnie osłabił też pozycję języka hebrajskiego, ponieważ Izraelici, wracając z niewoli babilońskiej do ojczyzny po roku 538 przed Chr., przynieśli ze sobą język niewoli, czyli aramejski, który szybko zakorzenił się w Palestynie i był odtąd powszechnie używany.

Wysoką rangę języka aramejskiego wśród Izraelitów potwierdza fakt, iż nawet niektóre powygnaniowe fragmenty Starego Testamentu zostały spisane w tym języku (m.in. Ezd 4, 8–6, 18; 7, 11-26 oraz Dn 2, 4b–7, 28)[15].

Dla niniejszego studium szczególnie ważny jest kolejny okres w rozwoju języka aramejskiego, następujący po aramejskim imperialnym. Orientaliści nazywają go językiem średnioaramejskim. Ten etap obejmuje lata od 200 przed Chr. do 200 po Chr. Właśnie na ten czas przypada działalność Jezusa i redakcja ksiąg Nowego Testamentu.

W tym okresie język aramejski utracił nieco na znaczeniu, ponieważ wraz z podbojami Aleksandra Macedońskiego rozpoczęła się epoka hellenistyczna, a wraz z nią wkroczył na arenę dziejów nowy język – grecki. Greka nie wyrugowała jednak języka aramejskiego. Aramejski pozostawał nadal językiem szeroko rozpowszechnionym i używanym na co dzień, a grecki stawał się bardziej językiem handlu i kultury. W omawianym okresie rozwinęły się w Pale-

[15] Ch. Rabin uważa, że aramejskie fragmenty Ezdrasza i Daniela nie stanowią dowodu, iż język aramejski stał się żydowskim językiem literackim. Według niego Księga Daniela opisuje wydarzenia na dworze babilońskiego władcy, zaś Ezdrasz przekazuje jedynie treść oficjalnych dokumentów do i od urzędników imperium perskiego. Por. Ch. Rabin, *Hebrew and Aramaic in the First Century*, [w:] *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, red. S. Safrai, M. Stern, t. II, Assen 1976, s. 1007–1039.

stynie dialekty aramejskie różniące się wymową i słownictwem, a wśród nich dialekty galilejski i judejski. Źródłem różnic była separacja religijna Żydów i Samarytan[16].

Jest wiele dowodów na dużą popularność języka aramejskiego na przełomie er w Palestynie:

- Jeden ze śladów można odnaleźć w Księdze Nehemiasza: wiele lat po powrocie z Babilonii kapłan Ezdrasz czytał zgromadzonemu Izraelowi księgę Prawa Bożego, zaś lewici objaśniali tekst ludowi: „Czytano więc z tej księgi, księgi Prawa Bożego, dobitnie, z dodaniem objaśnienia, tak że lud rozumiał czytanie" (Ne 8, 8). Najprawdopodobniej chodzi tu o żywy przekład z hebrajskiego na aramejski, ponieważ tylko ten język rozumieli słuchacze.
- Innym dowodem na popularność języka aramejskiego są sparafrazowane na potrzeby synagogi przekłady Biblii hebrajskiej na aramejski. Fakt powstawania tych przekładów, najpierw ustnych, a z czasem spisywanych, świadczy o przewadze znajomości aramejskiego nad hebrajskim. Tę tezę potwierdzają targumy aramejskie odkryte nad Morzem Martwym.
- Archeolodzy odnajdują liczne inskrypcje aramejskie na ostrakonach, ossuariach i monetach z tamtych czasów.
- W języku aramejskim powstało wiele pism żydowskich, m.in. Talmud Palestyński, listy Szymona Bar-Kochby (9 aramejskich, 6 hebrajskich)[17], papirusy z Elefantyny, a później Zohar i Kadisz. Józef Flawiusz podaje na początku swego dzieła *Wojna żydowska*, że księgę spisał w ojczystym (aramejskim) języku, ale przełożył ją wkrótce na grekę, aby mieszkańcy Imperium mogli poznać prawdziwą wersję wojny Żydów z Rzymianami[18].

Zdaniem qumranologa Y. Yadina złoty okres aramejszczyzny w żydowskiej Palestynie trwał do czasów powstania Bar Kochby (132–135 po Chr.), który ze zrozumiałych względów patriotyczno-narodowościowych dążył do ożywienia języka hebrajskiego[19].

Język aramejski (w wersji późnoaramejskiej) odszedł na Bliskim Wschodzie w cień wraz z podbojami arabskimi w VII w. Jego miejsce zajął wówczas język arabski. Tym niemniej język ten przetrwał, jak wspomniano, aż do dzisiaj jako tak zwany aramejski nowożytny. Można go usłyszeć w niektórych rejonach Iranu, Iraku, Turcji, Azerbejdżanu oraz w okolicach Damaszku w Syrii[20].

---

[16] Por. G. Lamsa, *Holy Bible from the Ancient Eastern Texts*, New York 1985, s. VII.

[17] Por. P. Muchowski, dz. cyt., s. 133.

[18] „Ja tedy Józef, syn Mat-tiasa [Hebrajczyk z pochodzenia], kapłan jerozolimski, który z początku sam walczyłem z Rzymianami, a później stałem się przymusowym świadkiem zdarzeń, postanowiłem dać poddanym cesarstwa rzymskiego opowiadanie przełożone na język grecki z tego dzieła, które poprzednio ułożyłem w ojczystym języku i posłałem barbarzyńcom w górnych krainach" (1,1,4-7).

[19] Por. Y. Yadin, *Bar Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt against Imperial Rome*, London 1971, s. 181.

[20] Por. W. Chrostowski, dz. cyt., s. 57.

Cechą języka aramejskiego jest duże podobieństwo do języka hebrajskiego, a jednocześnie – zdecydowana odrębność. Aramejski używa tych samych liter co hebrajski (wyłącznie spółgłosek)[21]. W słownictwie aramejskim widać wpływ języków hebrajskiego, akadyjskiego i perskiego. Odmiana czasowników, rzeczowników i zaimków przypomina język hebrajski: czasowniki mają dwa aspekty, dokonany i niedokonany, rzeczowniki występują w licznie pojedynczej, podwójnej i mnogiej oraz mają rodzaj męski i żeński. Staroaramejski przekład Biblii hebrajskiej nosi nazwę Peszitty.

2.2. Aramejski językiem Jezusa

Nie ma wątpliwości, że Jezus jako palestyński Żyd znał język aramejski[22]. Czy był to rzeczywiście Jego język ojczysty?[23] Czy w tym języku nauczał ludzi? I czy oryginalnym językiem Nowego Testamentu, a przynajmniej Ewangelii, mógł być język aramejski?[24] Do ciekawych wniosków prowadzi obserwacja jedynego dostępnego dzisiaj materiału literackiego, jakim jest grecki tekst Ewangelii. Został on zredagowany po grecku przez ludzi, którzy posługiwali się na co dzień dwoma albo i trzema językami, przy czym ich językiem ojczystym był właśnie aramejski[25].

Lingwiści zauważają, że osoby dwu – albo wielojęzyczne mają tendencję do myślenia, a jeszcze bardziej do pisania według reguł języka ojczystego. I to jest właśnie widoczne w greckim tekście Ewangelii. Przykładem może być choćby szyk wyrazów w zdaniu. Otóż w językach semickich (w tym w aramejskim) kluczowa jest kolejność słów w zdaniu: „orzeczenie [O] – podmiot [P] – dopełnienie [D]". Natomiast w języku greckim kolejność wyrazów jest zazwyczaj inna: „podmiot – orzeczenie – dopełnienie", przy czym ten porządek nie jest tak krytyczny jak w języku aramejskim, ponieważ greckie słowa (rzeczowniki, przymiotniki, imiesłowy, zaimki) mają końcówki, które wyraźnie wskazują na ich funkcję w zdaniu: mianownik jest przypadkiem podmiotu, dopełniacz wskazuje na dzierżawczość, celownik na dopełnienie dalsze, a biernik – na

[21] Masoreci uzupełnili również teksty aramejskie Biblii znakami samogłoskowymi.

[22] Por. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 75.

[23] 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.

[24] 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 tu język aramejski.

[25] Ta uwaga nie dotyczy ewangelisty Łukasza.

dopełnienie bliższe. Natomiast w języku aramejskim nie ma fleksji i dlatego porządek słów w zdaniu jest bardzo ważny[26].

Oto kilka przykładów aramejskiego porządku słów (czyli O–P–D) w zdaniach greckich:

- „Uczniowie przystąpili do Jezusa..." (Mt 18, 1): *prosēlthon* [O] *hoi mathētai* [P] *tō(i) Iēsou* i dalej *autou* [D];
- „Gdy Jezus znalazł osiołka..." (J 12, 14): *heurōn* [O] *de ho Iēsous* [P] *onarion* [D];
- „Jezus udał się ze swoimi uczniami do wiosek..". (Mk 8, 27): *kai exēlthen* [O] *ho Iēsous* [P] *kai hoi mathētai autou* [P] *eis tas kōmas* [D].

Powyższe przykłady świadczą o aramejskich nawykach językowych w greckojęzycznym tekście Ewangelii.

Inną ważnym śladem wskazującym na semickie tło greckich Ewangelii są arameizmy[27]. Bibliści dostrzegają, iż te partie tekstu, które przekazują słowa Jezusa, zawierają więcej arameizmów i innych cech języka aramejskiego niż fragmenty narracyjne[28]. Ta uwaga dotyczy zwłaszcza Ewangelii Janowej. Dlatego wysuwa się 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[29].

Cechą semickiej poezji jest aliteracja, asonans i paranomazja. Przykładem może być tekst Iz 5, 7: „JHWH oczekiwał sprawiedliwości (*mišpāt*), a oto rozlew krwi (*mispah*), i prawowierności (*ṣᵉdāqā*), a oto krzyk grozy (*ṣᵉ'āqâ*)".

Podobne zjawisko stylistyczne znajdziemy u Łukasza (14, 5): „Któż z was, jeśli jego syn albo wół wpadnie do studni..."

Zaskakujące jest w tym pouczeniu Jezusa zestawienie „syna" z „wołem". Da się je jednak łatwo wyjaśnić, gdy uwzględni się aramejskie tło tego logionu. W słownictwie zachodzi tu bowiem wyraźna paranomazja: „syn" to *bᵉrâ*, „wół" – *beʿîrā'*, a „dół" to *bîrā*[30]. Gdyby przetłumaczyć inne logiony Jezusa z greckiego na aramejski, mielibyśmy w wielu przypadkach podobną grę słów.

---

[26] Por. http://www.studylight.org/language-studies/aramaic-thoughts/index.cgi?a=212 (16.05.2015).

[27] Uczeni mają sporo kłopotów w odróżnianiu arameizmów od hebraizmów. Przykładem hebraizmu jest zwrot *egeneto de* („stało się, że..."), bardzo popularny u Łukasza. Odpowiada on częstemu w narracjach hebrajskich zwrotowi *vayᵉhî*. Takiego zwrotu nie ma w języku aramejskim.

[28] Język aramejski nie ma rodzajnika określonego ani konstrukcji spójnikowej z *v-*. Inną cechą aramejskiego jest używanie asyndetonu, a *status constructus* jest zastąpiony zdaniem względnym rozpoczynającym się od *d'*. Aramejski nie posiada też przyimka *'ēt* wskazującego na biernik.

[29] Por. B. Knox, *The Aramaic Background of the Gospels*, „Reformed Theological Review" 6 (1947), nr 2, s. 29.

[30] Por. M. Black, *The Aramaic Spoken by Christ and Luke 14:5*, „The Journal of Theological Studies. New Series" 1 (1950), nr 1, s. 60–62.

Dlaczego Jezus używał takich figur retorycznych? Jak wiemy, Nauczyciel niczego nie zapisywał. Zamiast tego używał języka i stylizacji, które pomagały słuchaczom łatwo zapamiętywać Jego słowa wypowiadane po aramejsku.

Niestety, tego zjawiska językowego nie widać w tekście greckim. Można je odkryć, cofając się do jego pierwotnego źródła, czyli do języka aramejskiego.

Jeszcze innym śladem aramejskim w greckim tekście Nowego Testamentu mogą być niekiedy miejsca trudne albo skażone. Takim przykładem jest werset Łk 11, 41: „Raczej dajcie to, co jest wewnątrz, na jałmużnę, a zaraz wszystko będzie dla was czyste".

Łukaszowe pouczenie o dawaniu jałmużny, którego skutkiem będzie czystość, jest mało zrozumiałe. Tymczasem w paralelnym miejscu u Mateusza tekst jest nieco inny: „Oczyść wpierw wnętrze kubka, żeby i zewnętrzna jego strona stała się czysta" (Mt 23, 25).

Mateuszowa lekcja tekstu o oczyszczeniu kubka ma zrozumiały sens, nadto zaś oba człony tworzą wyraźny paralelizm. Z perspektywy tekstu Mateuszowego widać, iż wersja Łukaszowa jest skażona. Bibliści uważają, że u podłoża trudności tekstu Łukasza leży aramejskie źródło Q, na którym ewangelista prawdopodobnie się oparł. Otóż w języku aramejskim istnieją dwa podobne słowa: *zākkāû* („dawać jałmużny") i *dākkāû* („oczyszczać"). Ewangelista przypuszczalnie źle odczytał oryginalne słowo *dākkāû* i dlatego mylnie przekazał Jezusowy logion[31].

Znajomość języka aramejskiego pozwala też lepiej rozumieć słowa i wyrażenia użyte w greckich Ewangeliach. Przykładem może być następujące pouczenie Jezusa w Ewangelii Janowej (J 12, 32): „Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony (hypsōthō), przyciągnę wszystkich do siebie".

Słowa te odnosi się do ukrzyżowania Jezusa. Taki sens staje się jeszcze bardziej oczywisty, kiedy uwzględnia się aramejskie podglebie Ewangelii: aramejski termin *z^{e}qap* ma dwa znaczenia: „podnosić" i „ukrzyżować". Redaktor oddał to słowo greckim terminem *hypsōthō* („podnosić", „wywyższyć") i tym przekładem mógł nieco zmienić sens oryginalnego pouczenia Jezusa.

Innym świadectwem aramejskiego podłoża Nowego Testamentu może być brzmienie jednej z próśb w „Modlitwie Pańskiej". W wersji Mateuszowej czytamy: „przebacz nam nasze długi" (Mt 6, 12), a w Łukaszowej: „przebacz nam nasze grzechy" (Łk 11, 4). Jezus uczył zapewne swych uczniów „Modlitwy Pańskiej" w dialekcie aramejskim i w analizowanym miejscu użył słowa *h ôbā'* (por. Ez 18, 7). Aramejski termin *h ôbā'* posiada dwa znaczenia: „dług" i „grzech". Każdy z ewangelistów oddał zapewne to słowo takim greckim określeniem, które było mu bliższe: celnik Mateusz jako *opheilēmata* („długi"), a Łukasz jako *hamartiai* („grzechy")[32].

---

[31] Por. C. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Peabody 1996, s. 88.

[32] „Modlitwa Pańska" zawiera wiele zwrotów podobnych do tych z aramejskiej modlitwy żydowskiej Kadisz, np. „niech będzie wywyższone i uświęcone Jego wielkie Imię... niech nastanie Jego królestwo... prędko w bliskim czasie". Por. W. Barclay, *The Lord's Prayer. What the Bible Tells us about The Lord's Prayer*, Edinburg 2008, s. 86.

Szczególnie ważnym świadectwem wpływu języka aramejskiego na grecki tekst Ewangelii są aramejskie słowa pospolite i nazwy własne, a nadto całe frazy, pozostawione w tekście w formie oryginalnej (jedynie w greckiej transliteracji)[33]. Jest to bardzo szerokie zagadnienie i wymaga osobnego opracowania.

Jezus używał z całą pewnością języka aramejskiego, swojego języka ojczystego i w tym języku nauczał prostych ludzi. Prawdopodobnie w tym języku zaczęto wkrótce zapisywać słowa (logiony) Jezusowe, które później stały się źródłem dla ewangelistów piszących po grecku.

Są uczeni, którzy uważają, iż Ewangelie powstały oryginalnie po aramejsku i że później zostały przetłumaczone na grekę. Takie opinie są jednak na ogół odosobnione[34]. Najczęściej uważa się, że Nowy Testament spisywali po grecku redaktorzy, którzy myśleli po aramejsku.

Każdy z czterech ewangelistów przekazał nieco inaczej aramejszczyznę Jezusowych pouczeń:

- Wydaje się, że najmocniej utrwalił ją Mateusz. Jego Ewangelia zawiera najwięcej słów aramejskich, a cytaty ze Starego Testamentu pochodzą nie ze Septuaginty, ale przede wszystkim z Biblii hebrajskiej. Może to świadczyć, że Mateusz bazował na tradycji hebrajskiej.
- Marek z kolei oparł się na tradycji aramejskiej. Przekazał co prawda niewiele słów i fraz aramejskich (np. 14, 36; 15, 34), ale użył za to wielu arameizmów[35].
- Łukasz napisał swoje dwudzieło dla czytelników greckich. Ma on tylko jedno słowo aramejskie, *sikera* (*šēkār*, „sycera"; 1, 15).
- Ewangelia według Jana powstała w środowisku bliskim esseńczykom, którzy cenili tradycyjny język hebrajski[36]. W greckiej Czwartej Ewangelii widać przywiązanie autora do języka hebrajskiego. Przekazał na przykład kilka nazw geograficznych w wersji aramejskiej, ale określił je jako hebrajskie (np. *Bēthzatha* 5, 2; *Gabbata* 19, 13; *Golgotha* 19, 17).
- Również Paweł przekazał słowa aramejskie (*Abba*: Rz 8, 15; Ga 4, 6 i *marana tha*: 1 Kor 16, 22)[37].

Podłoże aramejskie Nowego Testamentu jest niewątpliwe. Wynika ono zarówno z języka codziennego Jezusa, jak również z krążących wśród lu-

[33] Por. J. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula 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.

[34] Np. J. Carmignac, *Początki Ewangelii synoptycznych*; Mogilany–Kraków 2009; R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 1996, s. 259–262.

[35] Por. P. Achtemeier, *Gospel of Mark*, [w:] *Anchor Bible Dictionary*, t. IV, New York 1992, s. 543.

[36] J 1, 3 przypomina fragment „Reguły Zrzeszenia" 1QS 11,11 z Qumran.

[37] Por. S. Segert, *The Languages of Historical Jesus*, „Communio Viatorum" 44 (2002), nr 2, s. 171–173.

dzi, a zapisanych po aramejsku logionów Jezusa, a także z faktu, że najstarsze wspólnoty kościelne były aramejskojęzyczne. Nie powinno się jednak zbytnio przeceniać samych źródeł aramejskich Ewangelii, tym bardziej, że w środowisku wielojęzycznym również inne wpływy językowe były niezwykle ważne.

3. Język hebrajski Jezusa i jego wpływ na kształt pism Nowego Testamentu

3.1. O języku hebrajskim

Nazwa języka – *'ivrît* – pochodzi od słowa *'ivrî*/*'ivrîm* („Hebrajczyk"/"Hebrajczycy"), które z kolei wywodzi się od imienia przodka Abrahama, „Ebera", wspomnianego w Rdz 10, 21. Rdzeniem imienia „Eber" jest *'br* („przekroczyć"), a więc określa kogoś, kto „przekroczył [rzekę]", np. Eufrat czy Jordan, czyli przybył do Kanaanu ze Wschodu (jak np. Abraham).

W księgach Starego Testamentu język hebrajski jest nazywany *y^{e}hûdît* (np. 2 Krl 18, 26.28 = Iz 36, 11.13; 2 Krn 32, 18; Ne 13, 24) albo *s^{e}pat k^{e}na'an* („język Kanaanu"; Iz 19, 18). W Nowym Testamencie jest określany jako *hebraisti* (J 5, 2; 19, 13.17.20; 20, 16; Ap 9, 11; 16, 16) albo *he hebrais dialektos* (Dz 21, 40; 22, 2; 26, 14).

Język hebrajski należy do rodziny języków semickich (dokładniej: północno-zachodnio-semickich), podgrupy kananejskiej. Jego początki są trudne do zrekonstruowania. Ludy zamieszkujące Kanaan używały dialektów kananejskich, a Semici, którzy przybyli tu ze Wschodu, z Mezopotamii, posługiwali się zapewne językiem staroamoryckim[38]. Język hebrajski powstał prawdopodobnie w wyniku fuzji obu tych narzeczy. Mogło to mieć miejsce w połowie II tysiąclecia przed Chr.

Niewiele wiemy zarówno o języku, jakim posługiwali się Hebrajczycy przed niewolą egipską, jak też kilkaset lat później, kiedy wychodzili z Egiptu. Jednym z nielicznych śladów utrwalonych w Biblii jest ten zapisany w Rdz 31, 45-47: „Jakub wybrał jeden kamień i postawił jako stelę, a potem rzekł do swych bliskich: Nazbierajcie kamieni! Zebrali więc kamienie i ułożyli z nich kopiec, na którym zasiedli do posiłku. Laban nazwał to wzniesienie: Jegar Sahaduta, Jakub zaś: Galed".

Kamienne usypisko otrzymało podwójną nazwę: Laban mieszkający w Aramie określił je po aramejsku jako *J^{e}gar Śāhădûtā'*, a Jakub z Kanaanu po hebrajsku: *Gal'ēd*. Oba określenia są równoznaczne i znaczą „kopiec jest

[38] Por. W. Moran, *The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background*, [w:] *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honour of W.F. Albright*, London 1961, s. 56–58.

świadkiem"[39]. Epizod z podwójną nazwą geograficzną świadczy o przechodzeniu potomków Abrahama od języka, którego używali na Wschodzie, do języka bliższego plemionom kananejskim.

Inną wskazówkę lingwistyczną można znaleźć w Księdze Proto-Izajasza. Język używany przez Hebrajczyków został tam nazwany *„językiem Kanaanu"* (Iz 19, 18). Może to wskazywać, iż język hebrajski powstał na bazie dialektów kananejskich. Cennym pomnikiem literackim tego okresu przejściowego jest pieśń Debory (Sdz 5, 1-31) uważana za jeden z najstarszych zachowanych tekstów hebrajskich (ok. 1170–1140 przed Chr.).

W początkowej fazie kształtowania język hebrajski nie był jednolity. Miał odmienne dialekty (np. jerozolimski czy z okolic Sychem) i cechował się dużym zróżnicowaniem między południem a północą Palestyny. Trzeba jednak pamiętać, iż dociekania nad dziejami języka starohebrajskiego mają jedynie charakter hipotetyczny[40].

Pierwsze stadium właściwego kształtowania się języka hebrajskiego bywa nazywane etapem hebrajskiego biblijnego (1200–200 przed Chr.). To na ten okres przypada tzw. „złoty wiek" hebrajszczyzny, pokrywający się z okresem monarchii izraelskiej, od króla Dawida po wygnanie babilońskie. Język wykazywał wtedy dużą odporność na zapożyczenia z języków obcych i był używany zarówno w administracji, jak i w literaturze oraz nauce. Powstała wtedy duża część Biblii hebrajskiej, zachowały się też inne świadectwa pisane[41].

Po powrocie z niewoli babilońskiej, a zwłaszcza od III w. przed Chr., ranga języka hebrajskiego wyraźnie osłabła na rzecz języka aramejskiego. Niektórzy twierdzą nawet, że hebrajski, wyparty przez język aramejski, stał się językiem martwym[42]. Hipoteza ta nie jest prawdziwa. Żydzi stali się ludem dwujęzycznym. Nadal mówili po hebrajsku, choć mniej powszechnie niż wcześniej. Używali go głównie jako języka liturgii i literatury. Hebrajski stawał się jednak coraz bardziej podatny na wpływy języków aramejskiego oraz perskiego, i coraz bardziej ewoluował ku tzw. hebrajskiemu misznaickiemu, czyli międzytestamentalnemu, w którym około 220 r. po Chr. została zredagowana Miszna.

3.2. Hebrajski językiem rzymskiej Palestyny

Czy w czasach Jezusa Żydzi nadal mówili po hebrajsku? Jako wspomniano, w tym czasie bardzo rozpowszechnił się język aramejski. Nadal jednak

[39] Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 440–441.

[40] Por. W. Chrostowski, dz. cyt., s. 53.

[41] Np. kalendarz rolniczy z Gezer z drugiej połowy X w. przed Chr., ostrakony z Arad, Hacoe, Samarii i Jerozolimy, inskrypcje z kanału Siloe (701 r. przed Chr.) czy ostarkony z Lakisz. Por. W. Chrostowski, dz. cyt., s. 54.

[42] Por. M. Wise, *Languages of Palestina*, [w:] *Dictionary of Jesus and the Gospels*, red. J. Green, S. McKnight, Dovners Grove 1992, s. 435.

w niektórych rejonach i wśród niektórych warstw ludności używano języka hebrajskiego. Nabrał on charakteru bardziej ludowego, choć nie przestał być językiem literackim[43].

Trzeba pamiętać, że język hebrajski był uważany za *lāšôn ha-qōdeš* („język święty") Narodu Wybranego, ponieważ zostały w nim zapisane słowa Tory, które uważano za święte. Przywiązanie do języka hebrajskiego w I w. po Chr. potwierdzają też liczne odkrycia archeologiczne. Okazuje się, że jakkolwiek odnalezione zwoje znad Morza Martwego wraz z komentarzami, korespondencją, dokumentami i regułami życia były spisane aż w ośmiu językach[44], to jednak najwięcej tekstów było w języku hebrajskim neoklasycznym (naśladującym język i styl ksiąg biblijnych) oraz w hebrajskim misznaickim, określanym jako *koine* klasycznej hebrajszczyzny. Uczeni zauważyli też, iż komentarze biblijne były pisane po hebrajsku, a nie po aramejsku!

Również odkrycia w Masadzie i listy Bar Kochby, inskrypcje oraz odnalezione monety poświadczają rangę języka hebrajskiego. Istnieją też dowody, iż Księgę Mądrości Syracha[45], Judyty, Barucha i Pierwszą Machabejską napisano oryginalnie po hebrajsku[46]. Jeszcze innym potwierdzeniem wysokiej pozycji języka hebrajskiego jest fakt, iż rabini w tym języku spisali Talmud, a masoreci – dokonali wokalizacji hebrajskiego tekstu biblijnego.

Bez wątpienia Żydzi w tamtym czasie potrafili czytać i pisać po hebrajsku. Czy oznacza to jednak, iż potrafili mówić w języku hebrajskim? Po wielu żmudnych badaniach i dochodzeniach światowej sławy polski qumranolog T. Milik stwierdził: „Zwoje miedziane i dokumenty z II wojny żydowskiej dowodzą w sposób nie dopuszczający już praktycznie wątpliwości, że język misznaicki był potocznym językiem ludności judejskiej w okresie rzymskim"[47].

Bardzo silnym argumentem przemawiającym za żywotnością języka hebrajskiego w I w. ery nowożytnej są wspomniane wcześniej wzmianki o nim w pismach Nowego Testamentu[48]. Choć dziś wielu uczonych stoi na stanowisku, iż nowotestamentowe wyrażenie „po hebrajsku" należy rozumieć „po aramejsku", to wydaje się to mało właściwe, ponieważ już w Starym Testamencie obydwa te języki były wyraźnie od siebie odróżniane (por. 2 Krl 18, 26.28 =

[43] Por. W. Chrostowski, dz. cyt., s. 60–61.

[44] Są to: język hebrajski biblijny, hebrajski misznaicki, aramejski palestyński, aramejski nabatejski, grecki, łaciński, aramejski chrześcijańsko-palestyński oraz arabski.

[45] Por. http://jewishencyclopedia.com/articles/13785-sirach-the-wisdom-of-jesu-the-son-of (19.05.2015).

[46] Por. A. Tresham, *The Languages Spoken by Jesus*, „Master's Seminary Journal" 20 (2009), nr 1, s. 77.

[47] Por. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Kraków 1999, s. 138.

[48] Por. Łk 23, 38; J 5, 2; 19, 13.17.20; 20, 16; Dz 21, 40; 22, 2; 26, 14; Ap 9, 11; 16,16.

Iz 36, 11.13)[49]. Józef Flawiusz komentując tekst 2 Krl 18, 26, napisał: „Ponieważ Rapsakes (Rabsake) mówił to w języku hebrajskim, dobrze sobie znanym, Eliakiasz (Eliakim) zląkł się, by lud nie posłyszał tych słów, co mogłoby rozniecić popłoch; poprosił więc, by wódz mówił po syryjsku"[50]. Flawiusz odróżnia więc wyraźnie język hebrajski od syryjskiego (aramejskiego). To odróżnienie potwierdza też Talmud, ucząc, że Izraelici mogą używać języków hebrajskiego i greckiego, ale nie wolno im posługiwać się aramejskim (*Sota* 49b) oraz, że aniołowie w niebie po aramejsku nie rozumieją (*Sota* 33a). Zohar nazywa język aramejski językiem złych mocy. Z tych powodów bezpodstawnym wydaje się być twierdzenie, że autorzy Nowego Testamentu nazywali język aramejski – hebrajskim.

Wydaje się, że dobrze znał język hebrajski apostoł Paweł. Jako faryzeusz był przecież uczniem Gamaliela (Dz 22, 3), wnuka Hillela Starszego. Sam Paweł podkreślał swoje żydowskie korzenie: został obrzezany ósmego dnia, był faryzeuszem i „Hebrajczykiem z Hebrajczyków" (Flp 3, 5). Miał dobre relacje z arcykapłanem i być może był nawet członkiem Sanhedrynu (Dz 7, 58; 8, 1; 9, 1-2). Nawet po nawróceniu pod Damaszkiem (Dz 9, 1-21) identyfikował się jako Żyd. W Dz 23, 6 wyznał: „jestem faryzeuszem" (a nie: „byłem faryzeuszem"). Regularnie uczęszczał do synagogi („[...] przybyli do Tesaloniki, gdzie Żydzie mieli synagogę. Paweł według swego zwyczaju wszedł do nich i przez trzy szabaty rozprawiał z nimi"; Dz 17, 1-2), a do tłumów przemawiał po hebrajsku („Usłyszawszy, że mówi w języku hebrajskim, uciszyli się jeszcze bardziej"; Dz 22, 2).

Jeszcze innym argumentem przemawiającym za używaniem przez Żydów w Palestynie w I wieku po Chr. języka hebrajskiego jest wczesna wzmianka Papiasza z Hierapolis (125 r. po Chr.), iż Mateusz napisał swoją Księgę najpierw w tym języku[51]. Potwierdza ten fakt św. Hieronim, kiedy pisze: „Mateusz, zwany także Lewi, z celnika apostoł, pierwszy w Judei dla Żydów, którzy uwierzyli, napisał Ewangelię Chrystusa hebrajskimi literami i słowami"[52].

---

[49] O tym, że języki hebrajski i aramejski nie były wymienne, świadczy tekst z Księgi Daniela: „Król babiloński Nabuchodonozor (...) polecił sprowadzić spośród Izraelitów z rodu królewskiego młodzieńców (..). zamierzał ich nauczyć pisma i mowy Chaldejczyków" (Dn 1, 3-4). Młodzi Izraelici, którzy w ramach deportacji zostali przesiedleni do Babilonii, posługiwali się językiem hebrajskim. W niewoli mieli posiąść znajomość miejscowego języka nazwanego *mową Chaldejczyków*. Pierwotnie tak określano język akadyjski, jednakże w czasach Nabuchodonozora językiem Chaldejczyków był już z pewnością język aramejski.

[50] Zob. *Dawne dzieje Izraela* (10,1,2).

[51] „Mateusz spisał słowa Pańskie w języku hebrajskim (*Hebraidi dialektō*)". Zob. Eusebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,39,16, tłum. A. Caba, Kraków 2013.

[52] Zob. Hieronim, *O znakomitych mężach*, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1970, s. 30.

3.3. Hebrajski językiem Jezusa

Czy Jezus, który żył w I w. w Palestynie, mówił i uczył słuchaczy po hebrajsku? Z całą pewnością Jezus używał języka aramejskiego i w tym języku nauczał prostych ludzi. Jednakże to nie język aramejski, ale właśnie hebrajski był *lāšôn ha-qōdeš*, czyli świętym językiem Izraelitów. W tym języku Jezus jako chłopiec otrzymał dobre żydowskie wykształcenie. Uczęszczał prawdopodobnie do szkoły przysynagogalnej w Nazarecie[53], gdzie z rówieśnikami uczył się czytać Torę, a w miarę dojrzewania – rozumieć ją[54]. Jego rodzina praktykowała zwyczaje izraelskie i była przywiązana do Prawa Bożego (Łk 2, 39-42). Młody Jezus czytał Biblię po hebrajsku, a w wieku dwunastu lat dyskutował o Torze Mojżeszowej z przełożonymi religijnymi tamtych czasów. Taka rozmowa mogła się bez wątpienia odbyć nie po aramejsku, ale właśnie w języku hebrajskim. Także późniejsze rozmowy z uczonymi w Piśmie odbywały się zapewne po hebrajsku[55].

Kiedy Jezus czytał w synagodze w Nazarecie Torę i haftarę z Izajasza, czynił to niewątpliwie po hebrajsku. Zaraz potem „począł mówić do zebranych: «Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli»" (Łk 4, 21). Nic nie wskazuje na fakt, iż Jezus przetłumaczył przeczytany fragment na język aramejski. Niewątpliwie wszyscy obecni w synagodze rozumieli po hebrajsku[56].

Innym dowodem wskazującym, iż Jezus nauczał po hebrajsku, była Jego rozmowa ze Samarytanką przy studni (J 4, 4-26). Samarytanie nie używali języka aramejskiego. Zachowali język hebrajski zarówno w piśmie, jak i w mowie.

Mateusz potwierdza, że Jezus znał tradycyjne błogosławieństwa, modlitwy i hymny odmawiane i śpiewane, oczywiście po hebrajsku, podczas wieczerzy paschalnej (Mt 22, 26-30). Jan z kolei poświadcza, iż napis nad głową Jezusa: „Jezus Nazarejczyk, Król żydowski" był w języku hebrajskim, a nie aramejskim (J 19, 20). Również po hebrajsku Jezus przemówił do Szawła pod Damaszkiem: „Kiedyśmy wszyscy upadli na ziemię, usłyszałem głos, który mówił do mnie po hebrajsku (*tē(i) hebraidi dialektō(i)*): Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?" (Dz 26, 14).

---

[53] Por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 69, 96. Istnienie synagogi w Nazarecie potwierdzają teksty biblijne (Mk 6, 1-2; Mt 13, 54; Łk 4, 16).

[54] Taką rolę instytucji synagogalnej potwierdza Józef Flawiusz (*Dawne dzieje Izraela* 4,8,12).

[55] Por. T. Manson, *The Saying of Jesus, as Recorded in the Gospel according to St. Matthew and St. Luke*, London 1971, s. 11; R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Tübingen 1981, s. 389–390.

[56] O Żydach mówiących po hebrajsku wspomina Łukasz w Dz 6, 1, gdy odróżnia *hellenistów* od *Hebrajczyków*.

„J.P. Meier[57] uważa, że Jezus znał język w takim zakresie, w jakim było to potrzebne w liturgii synagogalnej i w dysputach z uczonymi w Piśmie/Prawie. G. Lohfink[58] przypuszcza, że znał na pamięć obszerne fragmenty Starego Testamentu"[59].

Wiemy, że wszyscy królowie Izraela byli zobowiązani „sporządzić sobie na zwoju odpis Prawa z tekstu kapłanów-lewitów, mieć go przy sobie i czytać po wszystkie dni swego życia, aby się nauczyć czcić Pana, Boga swego, strzec wszystkich słów tego Prawa i stosować jego postanowienia" (Pwt 17, 18-19). Jeśli królowie Izraela byli przywiązani do hebrajskiej Tory, to tym bardziej Jezus, *Król żydowski* i *Christos*, znał język hebrajski, potrafił w nim czytać i rozumieć każdą „jotę i kreskę" (por. Mt 5, 17-19).

Autor natchniony nazywa Jezusa w J 1, 1 *Słowem* Boga (por. Rdz 1, 1). Byłoby dziwne, gdyby obiecany Mesjasz, „Król żydowski" z rodu Mojżesza, Dawida i hebrajskich proroków, przekazywał słowa życia, używając języka obcego dla Żydów. Nie ma wątpliwości, że Jezus nauczał swoich rodaków w *lāšôn ha-qōdeš*, czyli po hebrajsku, przynajmniej niekiedy[60].

4. Język grecki Jezusa i jego wpływ na pisma Nowego Testamentu

4.1. O języku greckim

Grecy wywodzą się z plemion indoeuropejskich, które przybyły w III tysiącleciu przed Chr. z obszarów naddunajskich na teren północnej Grecji, a następnie, około 1900 r. przed Chr., przesunęły się na południe, zajmując Grecję środkową i Peloponez. Sami siebie nazywali Hellenami albo Achajami[61].

Rozpatrywane wcześniej języki aramejski i hebrajski należą do rodziny języków semickich. Natomiast język grecki (*Hellēnikē glōtta*) zalicza się do rodziny języków indoeuropejskich, do grupy helleńskiej. Jest to język fleksyjny, w którym dzięki rozmaitości przedrostków, tematów i przyrostków można wyrazić ogromne bogactwo myśli.

Język grecki był w starożytności ważnym językiem basenu Morza Śródziemnego i co godne uwagi, zmieniał dwukrotnie w swej historii system zapisu. Jest to też jeden z tych nielicznych języków starożytnych, których

[57] Por. J. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, t. I, New York 1991, s. 262–264.

[58] Por. G. Lohfink, dz. cyt., s. 167.

[59] Por. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 76.

[60] Por. http://www.hebrew4christians.com/Articles/Jesus_Hebrew/jesus_hebrew.html (19.05.2015).

[61] Por. S. Stabryła, *Starożytna Grecja*, Warszawa 1988, s. 11–12.

żywe dzieje można śledzić nieprzerwanie w ciągu wieków aż po dzień dzisiejszy[62]. Język ten wywarł wielki wpływ na wszystkie współczesne języki europejskie.

W kształtowaniu się języka greckiego można wyróżnić kilka faz rozwojowych:

- Najstarszy to język protogrecki (XXX–XVI w. przed Chr.), czyli wspólny język plemion indoeuropejskich zasiedlających Grecję, bez wyraźnych różnic dialektalnych.
- Język mykeński (XVI–XI w. przed Chr.) to najwcześniejsza potwierdzona faza rozwojowa języka greckiego. Jego nazwa pochodzi od miasta Mykeny na Peloponezie. Język mykeński był używany na Krecie, na wyspach Morza Egejskiego oraz na Peloponezie i był zapisywany pismem linearnym B, które zanikło wraz z upadkiem kultury mykeńskiej.
- Język grecki archaiczny (XI–VIII w. przed Chr.) – język, który ukształtował się i stał się językiem starożytnej Grecji po upadku cywilizacji mykeńskiej. W IX w. przed Chr. Grecy zmienili pismo, zapożyczając od Fenicjan system semicki. W tym też czasie zaczęły wyłaniać się greckie dialekty. Późny etap języka archaicznego reprezentują dzieła Homera.
- Język grecki klasyczny (VIII–IV w. przed Chr.) – używany w okresie klasycznym starożytnej Grecji. Cechowało go silne zróżnicowanie dialektalne, przy czym na kształcie dialektów literackich (jońskiego, attyckiego, eolskiego i doryckiego) zaciążył w głównej mierze autorytet poematów Homera[63].

Wraz z hegemonią Aten po wojnach perskich (V w. przed Chr.) dialektem dominującym stał się dialekt attycki, który w IV w. przed Chr. zaczął pełnić rolę *lingua franca* świata greckiego. W tym języku tworzyli wielcy pisarze V i IV w. przed Chr.: historyk Tukidydes, prozaik Ksenofont, komediopisarz Arystofanes, mówcy Demostenes, Izokrates, Lizjasz oraz filozofowie, m.in. Platon i Arystoteles[64].

- Język grecki *koine* (*hē koinē dialektos*, „dialekt wspólny"; III w. przed Chr. – 330 r. po Chr.) – używany w epoce hellenistycznej na rozległych obszarach podbitych przez Aleksandra Macedońskiego. Język ten powstał na skutek uproszczenia greki klasycznej (z przewagą dialektu attyckiego) oraz wchłonięcia naleciałości z innych języków (głównie z łaciny i języków anatolijskich). Stał się on nie tylko językiem Greków zamieszkałych basen Morza Śródziemnego, ale też językiem scalającym liczne

[62] Por. M. Borowska, *„Mormolykē. Książka do nauki języka starogreckiego*, Warszawa 1996, s. 12.

[63] Uczeni uważają, że w *Iliadzie* i *Odysei* można odnaleźć różne dialekty tamtej epoki. Z nich wyłoniły się w kolejnych wiekach dialekty greki klasycznej.

[64] Por. M. Borowska, dz. cyt., s. 12.

ludy odległe od siebie kulturowo. Używany szeroko w Azji Mniejszej, Egipcie i na Wschodzie, stał się międzynarodowym językiem Imperium Romanum w dziedzinach handlu, dyplomacji, nauki i literatury. Wyraźny wpływ *koinē* można dostrzec w dziełach Arystotelesa oraz w pismach starożytnych matematyków, fizyków i lekarzy[65].

Za kres epoki *koinē* uważa się 330 r. po Chr., czyli datę ufundowania Konstantynopola przez cesarza Konstantyna.

Z punktu widzenia biblistyki okres *koinē* jest najważniejszą fazą rozwojową języka greckiego. Na *koinē* przełożono księgi hebrajskie Starego Testamentu (Septauginta) i w *koinē* spisano Nowy Testament (prawdopodobnie z wyjątkiem Proto-Mateusza).

– Następne fazy języka greckiego – grecki bizantyjski, średniowieczny (do XV w. po Chr.) i nowożytny (od XV w. po Chr.) – są z punktu widzenia zagadnień redakcyjnych i translatorskich Biblii mniej ważne.

4.2. Grecki językiem rzymskiej Palestyny

Czy w czasach Chrystusa mówiono w Palestynie w *koinē*? Według świadectwa Józefa Flawiusza jedynie niewielu Żydów znało język grecki, a co za tym idzie – w Palestynie nie mówiono po grecku powszechnie[66]. Inni natomiast argumentują, że skoro żydowscy pisarze natchnieni uznali język grecki za najlepszy dla spisania Dobrej Nowiny zarówno i dla Żydów w Palestynie, i dla wszystkich pozostałych, to znaczy, że musiał być on znany zarówno autorom Nowego Testamentu, jak i czytelnikom[67].

Dowodów na greckojęzyczność zarówno Żydów w Palestynie, jak i samego Jezusa, należy – zdaniem językoznawców – szukać najpierw w samych księgach Nowego Testamentu[68]. Jak wiadomo, zostały one spisane po grecku, mimo iż niektórzy ich autorzy, np. Jan czy Piotr, byli uznawani za „ludzi nieuczonych

---

[65] Por. A. Korus, K. Korus, *Hellenike glotta. Podręcznik do nauki języka greckiego*, Warszawa 1994, s. 13.

[66] „Starałem się poznać literaturę grecką, gdy już opanowałem greckie reguły gramatyczne, choć moje narodowe przyzwyczajenie nie pozwoliło mi osiągnąć poprawnej wymowy. U nas bowiem nie ceni się tych, którzy nauczyli się języków obcych, ponieważ uważa się, że wiedzę tę mogą posiąść nie tylko ludzie, którzy urodzili się wolni, ale też pierwszy lepszy niewolnik. Natomiast u nas na miano uczonych zasługują ci, którzy są biegli w Prawie i potrafią wyjaśnić sens Pism świętych. Dlatego, choć wielu usilnie dążyło do zdobycia tej wiedzy, zaledwie dwu lub trzech osiągnęło pomyślne wyniki i rychło zebrało owoce swoich trudów" (*Dawne dzieje Izraela* 20,12). Sevenster twierdzi, że Flawiusz dystansuje się od języka greckiego na korzyć języków semickich ze względów patriotycznych. Por. J. Sevenster, *Do you Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?*, Leiden 1968, s. 61–76.

[67] Por. A. Roberts, *Greek. The Language of Christ and His Apostles*, London 1888, s. 82.

[68] Por. A. Tresham, dz. cyt., s. 78.

i prostych" (Dz 4, 13). Skoro jednak byli oni w stanie pisać po grecku, może to świadczyć, iż Żydzi (a przynajmniej Galilejczycy) posługiwali się w tamtych czasach językiem greckim, przynajmniej w zakresie podstawowym.

Podobnie Jakub, choć nie należał do żydowskiej wykształconej elity, napisał po grecku list włączony do Nowego Testamentu, i to list do Żydów! Można się zastanawiać, czy przewodząc gminie jerozolimskiej, dla której podstawowym językiem był aramejski, uczył się jednocześnie języka greckiego, czy umiał go już wcześniej. Tym bardziej, że list jest napisany językiem poprawnym, a miejscami – nawet wytwornym[69].

W przeszłości istniał pogląd, iż być może autorzy natchnieni spisywali tekst Nowego Testamentu po aramejsku, a biegli w językach sekretarze przekładali go na grekę. Dziś powszechnie się uważa, iż Nowy Testament nie jest przekładem z aramejskiego na grecki[70], lecz – że został on spisany po grecku przez ludzi, którzy myśleli po semicku, mieli semickie nawyki językowe, zachowywali stylistykę starotestamentową, nadto zaś niektóre słowa utrwalali w ich oryginalnej semickiej wersji[71].

Jeżeli więc „niedouczeni i prości" Galilejczycy znali język grecki w takim stopniu, iż byli w stanie w sposób naturalny w nim pisać, to znaczy, iż *koinē* musiało być znane wśród ówczesnych mieszkańców północnej Palestyny[72], a nawet mogło być językiem, w którym nauczał Jezus.

4.3 Grecki językiem Jezusa

Wydaje się, że język, jakim posługiwał się Jezus, był elastyczny. Nauczał On po aramejsku lub hebrajsku, a gdy trzeba było, przechodził na grecki. Przykładem może być wspomniana wcześniej narracja o nawróceniu Szawła pod Damaszkiem. Jezus powiedział tam do niego: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?" (Dz 9, 4). Słowa Jezusa zostały przekazane w Dziejach po grecku i nie ma żadnej wskazówki, iż są przekładem z innego języka. Mogą tym samym być uznane za *ipssisima verba Iesu*.

A tymczasem Paweł, wspominając swoje nawrócenie przed Agryppą, stwierdził: „Usłyszałem głos, który mówił do mnie po hebrajsku: Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?" (Dz 26, 14). Paweł zaznacza w tej perykopie wyraźnie, że Jezus nie mówił do niego po grecku. Istnieje co prawda możliwość, że Jezus mówił i po grecku, i po hebrajsku, a Pawłowi zapadła w pamięć tylko wersja żydowska. Ten przypadek ilustruje dość niejasny *transitus* z języka greckiego na hebrajski.

---

[69] Por. T. Abbott, *To what Extent Was Greek the Language of Galilee in the Time of Christ*, [w:] *Essays Chiefly on the Original Texts of the Old and New Testaments*, London 1891, s. 154.

[70] Por. G. Baltes, dz. cyt., s. 55.

[71] Por. G. Dalman, dz. cyt., s. 23.

[72] Por. A. Roberts, s. 91.

Fakt, że w greckich tekstach Ewangelii pojawiają się okazjonalnie słowa aramejskie, jest dla niektórych potwierdzeniem, iż Jezus uczył po aramejsku. Powstaje jednak pytanie: jeśliby tak było rzeczywiście, to dlaczego redaktorzy zachowywali w oryginale semickim tylko nieliczne powiedzenia Jezusa (zawsze zresztą sygnalizując ten fakt), a pozostałe przetłumaczyli na grekę?[73]

Gdyby jednak założyć, że Jezus nauczał po grecku, wówczas mógł On w koniecznych momentach wplatać w greczyznę zwroty aramejskie. Przykładem mogą być aramejskie słowa Jezusa do córki Jaira: *Talitha kum* (Mk 5, 41). Mała dziewczynka, a przy tym córka przełożonego synagogi, nie znała jeszcze zapewne języka greckiego, dlatego Jezus wydał jej polecenie wstania w zrozumiałym dla niej języku. Ewangelista przytoczył je w Ewangelii tak, jak rzeczywiście wypowiedział je Jezus, ale natychmiast to zasygnalizował – dając przekład z aramejskiego na grecki: *to znaczy:* „Dziewczynko, mówię ci, wstań!" (Mk 5, 41)[74].

Gdyby narracja o wskrzeszeniu córki Jaira została pierwotnie spisana po aramejsku, a następnie przełożona na język grecki, to trzeba by wówczas odpowiedzieć na pytanie: dlaczego ta jedna fraza pozostała nieprzetłumaczona, a dokładniej – przytoczona w oryginale i zaraz potem przełożona na grecki z wyraźnym napomknieniem o translacji?[75] Ten przykład pokazuje, że Jezus mógł nauczać po grecku, ale odstępował od *koinē*, gdy zachodziła taka potrzeba[76].

Ważną wskazówką w odkrywaniu języka, jakim mówił Jezus, są te perykopy biblijne, w których cytuje On Stary Testament. Są trzy możliwości pochodzenia cytatów, czyli greckich odpowiedników tekstu Starego Testamentu: albo są to greckie przekłady oryginalnych tekstów hebrajskich Starego Testamentu dokonane *ad hoc* przez ewangelistów, albo greckie przekłady aramejskich pouczeń Jezusa (także dzieło ewangelistów czy redaktorów), albo greckie teksty pochodzące z przekładu Starego Testamentu, czyli Septuaginty. Okazuje się, że najwięcej cytatów Starego Testamentu reprezentuje wersję Septuaginty[77]. Może to świadczyć o dwóch rzeczach:

---

[73] Przykładem może być ten zapis: „Jezus wejrzawszy na niego rzekł: Ty jesteś Szymon, syn Jana, ty będziesz nazywał się Kefas [słowo aramejskie] – to znaczy: Piotr" [przekład grecki] (J 1, 42).

[74] Por. A. Roberts, s. 104–106.

[75] Być może słowa zachowane w wersji oryginalnej miały szczególne znaczenie dla danej perykopy: były to słowa niosące uzdrowienie, podkreślające emocje i dramaturgię albo teologiczną wagę. Por. J. Emerton, *The Problem of Vernacular Hebrew in the First Century AD and the Language of Jesus*, „Journal of Theological Studies" 24 (1973), nr 1, s. 19.

[76] Por. A. Tresham, dz. cyt., s. 80.

[77] Por. A. Roberts, dz. cyt., s. 134. Powodem takiej wersji cytatów, jak również wpływu Septuaginty na język pism Nowego Testamentu mógł być fakt, iż była ona w powszech-

– autorzy Nowego Testamentu musieli znać Stary Testament po grecku;
– również czytelnicy Nowego Testamentu (wierni starożytnych wspólnot) musieli znać Stary Testament w wersji Septuaginty.

Właśnie dlatego redaktorzy pism Nowego Testamentu zamieszczali cytaty ze Starego Testamentu w wersji znanej swoim czytelnikom.

Jeżeli słuchacze Jezusa znali grekę, a nadto Jezus mówił do nich także po grecku, jest zrozumiałe, że odwołując się do Starego Testamentu, cytował On Septuagintę[78]. Kiedy zaś mówił po hebrajsku czy aramejsku, cytował hebrajską Biblię, której przekład na język grecki różni się od Septuaginty. Tym można tłumaczyć obecność cytatów ze Starego Testamentu w greckim Nowym Testamencie w dwóch wersjach, według Biblii hebrajskiej i według Septuaginty[79].

Na posługiwanie się przez Jezusa w nauczaniu językiem greckim mogą wskazywać komentarze dołączane przez ewangelistów. Mateusz tak pisze na przykład o słuchaczach „Kazania na Górze": „Szły za Nim liczne tłumy z Galilei i z Dekapolu, z Jerozolimy, z Judei i z Zajordania. Jezus, widząc tłumy, wyszedł na górę. A gdy usiadł, przystąpili do Niego Jego uczniowie" (Mt 4, 25-5,1). Natomiast w zakończeniu „Kazania na Górze" Mateusz dodaje taki komentarz: „Gdy Jezus dokończył tych mów, tłumy zdumiewały się Jego nauką" (Mt 7, 28).

Z pierwszego fragmentu wynika, że słuchacze Jezusa pochodzili z obszaru Dekapolu[80], a z drugiego, że Go rozumieli. Mieszkańcy Dekapolu nie mówili prawdopodobnie po aramejsku. Jeśli więc Jezus chciał, aby rozumieli Jego „Kazanie na Górze", musiał mówić do nich w zrozumiałym przez nich języku, czyli po grecku.

Podobnie ma się sprawa z Łukaszowym „Kazaniem na Równinie". Czytamy, że „Jezus zeszedł z nimi na dół i zatrzymał się na równinie. Był tam duży poczet Jego uczniów i wielkie mnóstwo ludu z całej Judei i Jerozolimy oraz z wybrzeża Tyru i Sydonu; przyszli oni, aby Go słuchać" (Łk 6, 17-18).

---

nym użyciu w I wieku po Chr. Więcej na ten temat: D. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids 1996, s. 24–30.

[78] R. Bartnicki, uważa, że „argumentem za znajomością języka greckiego przez Jezusa nie może być fakt cytowania i robienia aluzji do LXX, a nie do tekstów hebrajskich Starego Testamentu, gdyż to zawdzięczamy z reguły redaktorom Ewangelii". Zob. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 76.

[79] Niektórzy uczeni próbują dostrzec różnicę wersji greckiej w zależności od sposobu cytowania; Mateusz w mowie niezależnej (słowa Jezusa) używa Septuaginty, a w mowie zależnej (komentarz) wersji hebrajskiej. Por. T. Abbott, dz. cyt., s. 157–158.

[80] Dekapol (Dziesięciogród) leżał na wschód od Jordanu. Za czasów Aleksandra Wielkiego powstały tam kolonie greckie, w których osiedlali się weterani wojenni. Przeżywały one wielki rozkwit za panowania Ptolomeuszów i Seleucydów, stając się ośrodkami greckiej kultury i administracji. Za czasów Jezusa Dekapol był zamieszkiwany przez pogan i zhellenizowanych Żydów.

Mieszkańcy fenickich miast Tyr i Sydon mówili również po grecku. Jeśli więc rozumieli nauki wygłaszane przez Jezusa, świadczy to, iż Nauczyciel musiał mówić do nich po grecku. A jeśli słuchali Go także mieszkańcy Judei i Jerozolimy, to znaczy, że oni także rozumieli grekę. Nic nie stoi zatem na przeszkodzie twierdzeniu, iż Jezus przemawiał po grecku także wtedy, gdy wśród słuchających Go nie było mieszkańców Dekapolu, Tyru czy Sydonu.

W czasie pobytu Jezusa w Jerozolimie autor natchniony podaje, iż byli tam Grecy, którzy chcieli zobaczyć Jezusa: „Przystąpili oni do Filipa, pochodzącego z Betsaidy Galilejskiej, i prosili go mówiąc: Panie, chcemy ujrzeć Jezusa. Filip poszedł i powiedział Andrzejowi. Z kolei Andrzej i Filip poszli i powiedzieli Jezusowi" (J 12, 21-22).

Wymienieni przez ewangelistę dwaj apostołowie Jezusa pochodzili z Betsaidy[81] w Galilei i obaj nosili greckie imiona. Jako wywodzący się z terenów zamieszkałych licznie przez pogan mogli bez trudu rozmawiać z Grekami (albo poganami mówiącymi po grecku), choć nie wiadomo, czy ci zwrócili się do nich po grecku czy po aramejsku[82]. Z pewnością mieli jednak łatwiejszy kontakt z takimi ludźmi.

Nie wiadomo, czy odpowiedź Jezusa (J 12, 23nn) była skierowana bezpośrednio do „Greków". Trudno jednak przypuszczać, aby Pan ich zignorował. Jeśli więc do nich przemówił, to uczynił to zapewne po grecku. A ponieważ działo się to wszystko na dziedzińcu świątyni przed świętem Paschy i otaczał ich spory tłum ludzi, którzy zapewne wszystko rozumieli, świadczyć to by mogło o znajomości greki w samej Jerozolimie[83] (tym bardziej, iż na święta pielgrzymie przybywali Żydzi mieszkający w odległych zhellenizowanych diasporach).

Warto przy tej okazji spojrzeć na proces Jezusa przed Piłatem. W narracji Janowej znajduje się zapis rozmów Jezusa z Piłatem, a także Piłata z kapłanami i tłumem. Ewangelista nie wspomina przy tej okazji o obecności tłumacza[84]. Piłat jako Rzymianin posługiwał się łaciną, ale tego języka prawdopodobnie nie używali ani Jezus, ani kapłani, ani tłum. Wydaje się mało prawdopodobne, aby Piłat nauczył się aramejskiego albo hebrajskiego. Zatem naturalnym językiem komunikacji Piłata z Jezusem i Żydami musiał być język grecki[85], a to oznacza, że Żydzi w Judei w I w. po Chr. używali także tego języka[86].

---

[81] Herod Filip przywrócił to miasto do świetności przed 2 r. przed Chr. Było ono bardziej zhellenizowane niż sąsiednie okolice.

[82] Por. S. Porter, *Jesus and the Use of Greek in Galilee*, [w:] *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, red. B. Chilton, C. Evans, Leiden 1994, s. 150.

[83] Por. A. Roberts, dz. cyt., s. 158.

[84] Por. S. Porter, dz. cyt., s. 149.

[85] Por. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 76.

[86] Por. A. Tresham, dz. cyt., s. 83.

Jeszcze inny biblijny ślad języka Jezusa można odnaleźć w narracji paschalnej J 20, 11-18. W samym środku rozmowy prowadzonej przez zmartwychwstałego Pana z Marią Magdaleną, a zapisanej w języku greckim, pojawia się niespodziewanie słowo wypowiedziane po aramejsku: *Rabbuni*, natychmiast przetłumaczone na grecki: „to znaczy: [Mój] Nauczycielu" (J 20, 16). Ten szczegół pozwala sądzić, że reszta rozmowy Jezusa z niewiastą toczyła się w języku greckim[87].

Do podobnej konkluzji skłania analiza perykopy o przekazaniu prymatu Piotrowi (J 21, 15-17). Konstrukcja dialogu między Jezusem i apostołem została oparta na grze słów oraz odcieniach znaczeniowych dwóch greckich czasowników, *agapaō* i *phileō*[88], którym w językach aramejskim i hebrajskim odpowiada słowo *'āhab* („kochać"), pozbawione jednak subtelnych odcieni znaczeniowych. Niezwykła finezja rozmowy Jezusa z Piotrem może świadczyć, iż J 21, 15-17 nie jest greckim przekładem dialogu, który oryginalnie toczył się po aramejsku, ale że wymiana słów toczyła się po grecku. Tę tezę potwierdza terminologia dialogu, a zwłaszcza dwie pary greckich określeń bliskoznacznych: *boskō* i *poimainō* („paść") oraz *oida* i *ginōskō* („wiedzieć"). Języki aramejski i hebrajski nie posiadają tak bliskoznacznych odpowiedników[89].

Na używanie greckiego przez Jezusa może też wskazywać gra słów zapisana w Mt 16, 18. Jest ona oparta na słowach *petros* i *petra*. Okazuje się, że tej gry słów nie da się odtworzyć ani w języku aramejskim, ani w hebrajskim. Czy mamy zatem w tej perykopie do czynienia z kreatywnością Mateusza (albo innego redaktora), czy raczej z zapisem oryginalnych słów Jezusa?

Także perykopa o Syrofenicjance (Mk 7, 24-30) świadczy o używaniu przez Jezusa języka greckiego. Marek podaje, że Jezus znalazł się w okolicach Tyru i Sydonu, gdzie rozmawiał z pewną poganką. Ewangelista nazywa ją *Hellēnis* i *Syrophoinikissa* (w. 26). Określenie *Hellēnis* (dosłownie „Greczynka") nie świadczy o jej greckim pochodzeniu (Syrofenicjanie nie byli etnicznymi Grekami), ale o języku, jakim się posługiwała: Syrofenicjanka mówiła po grecku.

---

[87] Por. S. Porter, dz. cyt., s. 170–172. Niektórzy sądzą, że słowa *Mariam* i *rabbouni* zostały przekazane w ojczystym języku Jezusa przez szacunek dla treści pierwszej rozmowy Zmartwychwstałego z uczniem.

[88] *Agapaō* to kochać miłością bezinteresowną i najwyższej próby; *phileō* to kochać miłością uczuciową. Jezus na jeziorem Gezezaret zapytał Piotra: „Czy miłujesz mnie miłością najwyższej próby?" Piotr odpowiedział: „Miłuję, ale tylko miłością *philia*". Jezus nie dał za wygraną i zapytał drugi raz tak samo („Czy miłujesz mnie miłością najwyższej próby?"). Piotr powtórnie odpowiedział tak samo („Miłuję, ale tylko miłością *philia*"). Wtedy Pan zapytał: „A więc miłujesz mnie tylko miłością *philia*?" Piotr zasmucił się, że nie stać go było na więcej i odpowiedział: „Tylko miłością *philia*!"

[89] W J 21 jest jeszcze jedna para greckich określeń bliskoznacznych: *arnion* („baranek"; J 21, 15) i *probaton* („owca"; J 21, 16-17).

Marek nie wspomina jednak o obecności tłumacza. To każe przypuszczać, że Jezus rozmawiał z nią po grecku[90].

Kiedy indziej Jezus oświadczył faryzeuszom i uczonym w Piśmie: „tam, gdzie Ja będę, wy pójść nie możecie" (J 7, 34). Oni odpowiedzieli Mu z sarkazmem: „Dokąd to zamierza On pójść, że Go nie będziemy mogli znaleźć? Czyżby miał zamiar udać się do Żydów rozproszonych wśród Greków i uczyć Greków?" (J 7, 35).

Ta odpowiedź, *nota bene* pełna pogardy[91] dla Jezusa, świadczy, iż przełożeni ludu dobrze wiedzieli iż Jezus włada językiem greckim i że nie byłoby dla Niego żadnym problemem uczyć Greków po grecku. Widocznie Jezus posługiwał się tym językiem na co dzień, również w obecności Żydów[92].

Te, a także jeszcze inne przykłady[93] mogą świadczyć, że niektóre z ewangelicznych wypowiedzi Jezusa zapisanych w języku greckim nie są przekładami z języka aramejskiego, ale Jego oryginalnymi logiami greckimi. Potwierdzenia odkrywane w Ewangeliach nie muszą wcale zaskakiwać ani wprawiać w zakłopotanie. Jezus spędził przecież swoje dzieciństwo w Egipcie, gdzie mówiono po grecku, a później wychowywał się w galilejskim Nazarecie. Jakkolwiek była to jedynie wioska (ok. 1,6–2 tys. mieszkańców), wiodła przez nią *Via Maris* od Morza Śródziemnego do Damaszku.

Nie tylko dzieciństwo, ale większość życia Jezus przeżył w Galilei, gdzie mieszkało wielu greckojęzycznych pogan. Jakiś czas spędził też w Kafarnaum (ok. 12–15 tys. mieszkańców), które stanowiło bramę do Baszanu (Gaulanitis, Wzgórza Golan) i było tak znaczące, że miało nawet urząd celny (Mk 2, 14).

Dla wielu mieszkańców Galilei język grecki był ich drugim językiem[94]. Jeden z Galilejczyków, Jezus, nie był niepiśmiennym wieśniakiem z Nazaretu, który by pochodził z niskich warstw społeczeństwa palestyńskiego. Był rzemieślnikiem, cieślą[95], który prowadził interesy po grecku z poganami w Nazarecie i w pobliskim Seforis[96], a później posługiwał się tym językiem w nauczaniu ludzi[97]. Jego bliskim współpracownikiem był Mateusz, były poborca podatków, który używał języka greckiego w pracy. W otoczeniu Jezusa byli też rybacy, którzy potrzebowali greckiego do prowadzenia interesów i sprzedaży ryb[98].

---

[90] Por. A. Tresham, dz. cyt., s. 84.

[91] Najgorsza rzecz, jaka mogła spotkać nauczyciela Tory, to uczyć pogan.

[92] Por. J. Fitzmyer, *Did Jesus Spoke Greek*, „Biblical Archaeology Review" 18 (1992), nr 5, s. 60.

[93] Np. Mt 8, 5-13 = Łk 7, 2-10; Mt 6, 11 = Łk 11, 3; Mt 16, 18; 18, 17; J 15, 2.

[94] Por. G. Mussies, *Greek as the Vehicle of Early Christianity*, „New Testament Studies" 29 (1983), nr 3, s. 359.

[95] Por. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 76.

[96] Por. J. Fitzmyer, *Did Jesus Spoke Greek*, dz. cyt., s. 61.

[97] Por. A. Roberts, dz. cyt., s. 172–173.

[98] Por. S. Porter, *Use of Greek*, dz. cyt., s. 136.

Przytoczone dotąd argumenty, przemawiające za używaniem przez Jezusa języka greckiego w nauczaniu, można by nazwać wewnętrznymi, ponieważ odwołują się one do tekstów biblijnych.

Drugą grupę argumentów można by określić zewnętrznymi, ponieważ opierają się one na dodatkowym materiale, przede wszystkim archeologicznym. Uczeni odnaleźli ślady obecności języka greckiego w Palestynie nie tylko w I w. po Chr., ale także znacznie wcześniej, jeszcze przed epoką Aleksandra Wielkiego, a nawet w VIII w. przed Chr.[99] Chodzi o odnalezioną ceramikę grecką, monety i ostrakony. W Khirbet el-Kom odnaleziono dwujęzyczny ostrakon (aramejski i grecki) z 277 r. przed Chr. dotyczący pożyczek zaciąganych u pewnego bankiera. Jego klienci nosili różnorodne imiona: egipskie, nabatejskie, greckie, ale także aramejskie i żydowskie. Ów bankier, niewątpliwie Żyd, musiał znać grecki, aby porozumieć się z klientelą[100].

Na znajomość greki wskazują też odkrywane inskrypcje, zarówno o charakterze politycznym[101], jak i religijnym[102]. Wśród nich szczególnie ważne są te odnajdowane w starożytnych synagogach. Najstarszy taki napis został odkryty w Jerozolimie i pochodzi z I w. po Chr., być może nawet sprzed 70 r. Inskrypcja dotyczy przełożonego synagogi i kapłana noszącego greckie imię Theodotos[103]. Obecność inskrypcji greckich w Galilei, a nawet w samej Jerozolimie świadczy, że ludzie musieli znać *koinē*[104].

Dużo informacji na temat sytuacji językowej w Palestynie dostarczają inskrypcje na ossuariach znajdowanych w Jerozolimie i wokół niej. Archeolodzy datują je na I w. po Chr., przed 70 r. Są to napisy po hebrajsku, aramejsku i grecku, albo w kilku językach jednocześnie. Być może niektóre ossuaria zostały przywiezione do Jerozolimy z odległych greckojęzycznych diaspor, ale z pewnością nie wszystkie. Znaleziska świadczą o różnorodności językowej w Judei za czasów Chrystusa. A ponieważ są to inskrypcje pogrzebowe, świadczą one o przewadze, przynajmniej częściowej, języka greckiego nad świętym językiem Izraela[105].

---

[99] Por. G. Mussies, dz. cyt., s. 357.

[100] Por. E. Meyers, J. Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, Nashville 1981, s. 78–79.

[101] W Jaffie odkryto inskrypcję w języku greckim z 217 r. przed Chr., sławiącą Ptolemeusza IV. Tamże, s. 79–81.

[102] W Galilei odnaleziono inskrypcję ostrzegającą przed karą śmierci dla każdego, kto sprofanowałby grób. Por. J. Sevenster, dz. cyt., s. 117–121.

[103] Por. tamże, s. 131–133.

[104] J. Barr twierdzi, że od III w. przed Chr. inskrypcje w Palestynie (prócz tych w synagogach i na ossuariach), były wyłącznie po grecku. Por. J. Barr, *Hebrew, Aramaic, and Greek in the Hellenistic Age*, [w:] *The Cambridge History of Judaism*, red. W. Davies, L. Finkelstein, t. II, Cambridge 1989, s. 102.

[105] Por. S. Porter, *Did Jesus Ever Teach in Greek*, „Tyndale Bulletin" 44 (1993), nr 2, s. 22.

„Za tym, że w czasach Nowego Testamentu znaczna część mieszkańców Nazaretu znała grecki, przemawia znalezienie w tym mieście lub w okolicy w 1878 r. greckiej inskrypcji (opublikowanej w 1930 r.). Zawiera ona skrócony przekład dekretu cesarskiego przeciwko bezczeszczeniu grobów i wykradaniu zwłok. Datowana jest na czasy Klaudiusza (41–54 po Chr.) lub nawet Tyberiusza (14–37 po Chr.)"[106].

Jeszcze innym argumentem przemawiającym za znajomością języka greckiego w Galilei i całej Palestynie jest fakt, iż stał się on *lingua franca* świata grecko-rzymskiego, gdy zastąpił język aramejski, który wcześniej pełnił tę rolę[107].

Uczeni sądzą, że jakkolwiek Żydzi posługiwali się kilkoma językami, wiodącym językiem w dziedzinie ekonomii, edukacji i polityki stał się grecki, i wielu z nich posiadało wystarczającą jego znajomość[108]. Dotyczy to zwłaszcza Galilei, która była wystawiona na wpływ greckiej kultury i pełniła ważną rolę w świecie handlu, ponieważ przebiegały przez nią wodne i lądowe szlaki handlowe[109].

Gwoli uczciwości trzeba przyznać, iż również dzisiaj opinia Józefa Flawiusza, iż *koinē* był w Palestynie mało popularny, ma swoich zwolenników. Badacze ci twierdzą, iż mimo powszechnej hellenizacji i szerokiej znajomości greckiego język ten pełnił rolę marginalną zarówno w Galilei, jak i w Judei. Przykładem takich naukowców może być M. Chancey, który uważa, iż znajomość greckiego w Galilei nie była wcale większa niż w innych częściach Palestyny[110]. Jego zdaniem zachowane inskrypcje reprezentują język oficjalny, którego przeciętni mieszkańcy nie znali. Powołuje się też na odkrycia w Qumran, gdzie tylko 3% zachowanych tekstów jest po grecku. To samo dotyczy odkryć w Masadzie i w Murabbat'at. Chancey uważa, że znajomość greckiego mogła wzrosnąć po śmierci Jezusa, gdy została zburzona Jerozolima, a także po przybyciu do Palestyny legionu rzymskiego około 120 r. po Chr.

Argumentacja Chancey'a opiera się zasadniczo na jego osobistym przekonaniu, iż mamy zbyt mało mocnych dowodów na używanie języka greckiego w Palestynie w I w. po Chr[111]. Tymczasem omówione wcześniej argumenty

[106] Zob. R. Bartnicki, dz. cyt., s. 76.

[107] Por. J. Voelz, *The Linguistic Milieu of the Early Church*, „Concordia Theological Quarterly" 56 (1992), nr 2–3, s. 82.

[108] Por. S. Porter, *Use of Greek*, dz. cyt., s. 133.

[109] Por. A. Tresham, dz. cyt., s. 89.

[110] Chancey argumentuje ten fakt między innymi skatalogowanymi ossuariami żydowskimi z okresu od I w. przed Chr. do III w. po Chr. Na ogólną liczbę 897 ossuariów inskrypcje znajdują się jedynie na 227, w tym zaledwie 1/3 inskrypcji jest greckich. Tylko jedno ossuarium z greckim napisem pochodziło z Galilei! Jedyne pewne greckie inskrypcje z Galilei z I w. po Chr. znajdują się na monetach Heroda Antypasa i na ołowianym odważniku z Tyberiady. Por. M. Chancey, *Greco-Roman culture and the Galilee of Jesus*, Canbridge 2005, s. 135.

[111] Por. A .Tresham, dz. cyt., s. 89–93.

wewnętrzne poświadczają coś zgoła przeciwnego. Wiele pouczeń Jezusa zawartych w dzisiejszym greckim tekście Ewangelii może być bliższych *ipsissima verba Iesu* niż można to by przypuszczać, ponieważ mogą być one identyczne z tym, co oryginalnie On powiedział[112].

5. Podsumowanie

Dostępny dziś materiał pozwala stwierdzić, że w Izraelu w I w. po Chr. mówiono powszechnie w trzech językach: hebrajskim, aramejskim i greckim[113]. Nie oznacza to, iż każdy Żyd posługiwał się tymi językami w takim samym stopniu.

R. Bartnicki twierdzi, że „Jezus mógł posługiwać się trzema językami: aramejskim, hebrajskim i greckim, choć raczej nie był Żydem trójjęzycznym"[114]. Tymczasem wszystkie dotychczasowe dociekania upoważniają do sformułowania zgoła innego wniosku: cechą Jezusa była triglossia („trójjęzyczność")[115], przy czym uczył On ludzi w takim języku, w którym był najlepiej przez nich rozumiany. Nie wolno jednak wyciągać wniosku, że Nowy Testament powstał po grecku, ponieważ Jezus uczył zawsze po grecku. Jezus nauczał i po grecku, i po aramejsku/hebrajsku, przechodząc przy tym z języka na język, jeśli była taka potrzeba[116], zaś Nowy Testament spisano po grecku ze względu na adresatów. *Koine* był bowiem wspólnym językiem różnych ludów zamieszkujących basen Morza Śródziemnego i Bliski Wschód.

Można się domyślać, że autorzy Nowego Testamentu piszący księgi po grecku byli skłonni sięgać przede wszystkim do tych pouczeń Jezusa, które oryginalnie zostały wygłoszone po grecku. W takim przypadku mielibyśmy w Ewangeliach sporo *ipsissima verba Iesu*.

Jest też możliwe, iż Jezus wygłaszał niektóre pouczenia po aramejsku, ale były one zapamiętywane i krążyły wśród ludzi w formie logiów greckich. Redaktorzy Nowego Testamentu posługiwali się nimi, albo też przekładali na grekę logia aramejskie. W takich przypadkach mielibyśmy w Nowym Testa-

---

[112] Por. R. Gundry, *The Language Milieu of First-Century Palestine. It's Bearing on the Authenticity of the Gospel Tradition*, „Journal of Biblical Literature" 83 (1964), nr 4, s. 408.

[113] Voelz uważa, że wielu, a może i większość mieszkańców Palestyny w I w. po Chr. posługiwała się trzema językami (por. J. Voelz, dz. cyt., s. 84). Również Horst sądzi, że społeczność rzymskiej Palestyny była dwu-, a może i trójjęzyczna (por. P. van der Horst, *Japheth in the tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in antiquity*, Leuven 2002, s. 26).

[114] Zob. R. Bartnicki, *Dzieje głoszenia słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015, s. 120.

[115] Por. P. Lapide, *Insights from Qumran into the Languages of Jesus*, „Revue de Qumran" 8 (1975), s. 498.

[116] Por. A. Tresham, dz. cyt., s. 93–94.

mencie natchnione przekłady aramejskich słów Jezusa na język grecki. Choć nie byłyby one zwyczajną kalką wersji aramejskiej, to jednak przekazywałyby wiernie myśl zbawczą.

Wielojęzyczność Palestyny w I w. po Chr. może pociągać jeszcze inne skutki. J. Fitzmyer uważa, że jednym z powodów różnic w tekstach synoptyków mogło być zróżnicowanie językowe źródeł, po które sięgali redaktorzy Ewangelii. Jedni z nich mogli się opierać na źródłach aramejskojęzycznych, inni na greckich przekładach z aramejskiego, a jeszcze inni na materiale greckim. A ponieważ te źródła nie były identyczne, zróżnicowanie odcisnęło się na dziełach synoptyków[117].

Sytuacja językowa w rzymskiej Palestynie rzuca wyraźnie nowe światło na teksty Nowego Testamentu. Dlatego próbuje się od kilkudziesięciu lat łączyć badania biblijne z osiągnięciami lingwistyki, na przykład z teorią dwujęzyczności. Oto kilka spostrzeżeń lingwistów, które mogą być przydatne w biblistyce:

- Większość osób dwujęzycznych nie posługuje się płynnie drugim językiem, zaś stopień jego opanowania w mówieniu, słuchaniu i pisaniu jest zróżnicowany.
- Osoby dwujęzyczne przekładają drugi język nad pierwszy.
- Należy odróżniać „pierwotną dwujęzyczność" od „wtórnej dwujęzyczności". Pierwsza dotyczy sytuacji, kiedy okoliczności wymuszają osłuchanie się z drugim językiem i używanie go; druga – oznacza formalne uczenie się tego języka.
- Istnieje różnica między dwujęzycznością bierną i czynną. Znajomość bierna to zdolność rozumienia drugiego języka (pisanego lub mówionego), znajomość czynna odnosi się do mówienia albo pisania w tym języku.

Jeśli nałożyć powyższe zasady na zróżnicowane językowo środowisko Palestyny w I w. po Chr., można będzie w nowy sposób spojrzeć na kwestie językowe w nauczaniu Jezusa. Takie podejście otwiera zupełnie nowe możliwości badawcze[118]. Oto kilka przykładowych problemów badawczych:

- W jaki sposób Jezus doszedł do trójjęzyczności? Jaką rolę odegrał w tym dom rodzinny (Józef, Maryja, krewni), synagoga, szkoła i otoczenie?
- Jeśli językiem ojczystym Jezusa, którym posługiwał się On w domu rodzinnym, był aramejski, czy posługiwał się równie płynie drugim językiem, czyli greckim?
- Czy znając od urodzenia język aramejski, Jezus chętniej nauczał po grecku, czyli w swoim drugim języku?
- Czy o wyborze języka nauczania bardziej decydowała jego znajomość czynna u Jezusa czy też znajomość bierna tego języka u słuchaczy?

---

[117] Por. J. Fitzmyer, *Did Jesus Spoke Greek*, dz. cyt., s. 62.

[118] Por. G. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, t. V, *Linguistic essays*, Australia 1989, s. 23–25.

– Czy przeciętni dwujęzyczni słuchacze Jezusa byli w stanie „wchłaniać" i rozumieć Jego pouczenia, mimo iż sami nie byliby w stanie ich „wytworzyć" w tym języku?

Celem niniejszego opracowania była prezentacja złożonych zagadnień językowych rzymskiej Palestyny oraz próba ukazania na ich tle kwestii wielojęzyczności Jezusa. Trwałym owocem uwarunkowań językowych zarówno Nauczyciela z Nazaretu, jak i Palestyny (a szerzej – Bliskiego Wschodu) pozostaje Biblia Nowego Testamentu.

Gdyby próbować uprościć całe omawiane zagadnienie i uznać, iż Jezus uczył tylko po aramejsku/hebrajsku, to pozostaje faktem, iż natchniony tekst biblijny został zredagowany w języku greckim. Autorzy natchnieni pisali przecież nie dla społeczności aramejskojęzycznej, ale dla ludzi, którzy na co dzień posługiwali się językiem greckim. Chcieli być przez nich rozumiani i dlatego pisali w ich języku.

Rodzi się pytanie: czy dla zrozumienia tekstu pisanego po grecku dla zhellenizowanych adresatów trzeba dziś sięgać aż do jego hebrajskich i aramejskich korzeni? Czy dzisiaj, po dwóch tysiącach lat, podglebie hebrajskie i aramejskie Nowego Testamentu jest nadal nieodzowne dla właściwego odczytywania przesłania Ewangelii?[119] Jako rolę odgrywają obecne w greckim tekście ślady semickich języków Jezusa, a zwłaszcza hebraizmy i arameizmy? To bardzo obszerna problematyka i wymaga osobnego opracowania.

Słowa kluczowe: język hebrajski, język aramejski, język grecki, lingwistyka biblijna, wielojęzyczność

The Languages Spoken by Jesus against Languages Commonly Used in First Century Palestine

Summary

For decades scholarly consensus has held that Jesus spoke and taught mostly in the Aramaic language. To evaluate the accuracy of this assumption, one must investigate which languages were really spoken in Roman Palestine during the first century A.D. The first aim of this paper is to prove that the three ancient languages, Hebrew, Aramaic and Greek were commonly spoken in Israel in Jesus' times. The second aim is to examine whether the sayings of Jesus in the Greek Gospels record His spoken Greek or perhaps they are translations of what He originally said in Hebrew or Aramaic. The former would

[119] Por. A. Tresham, dz. cyt., s. 94.

mean the Gospels provide us with a great deal of *ipsissima verba Iesu*. The latter denotes inspired translations done by the biblical writers.

There are many wordings in the Greek New Testament that are hinting at the original languages of Jesus' sermons. The research on them features Jesus as a trilingual teacher who always spoke language appropriate for His listeners (Hebrew with scribes, Pharisees and at synagoges; Greek with Pilate and in Galilee; Aramaic with common people). Particularly important for the investigation of Jesus' multilinguality are Hebrew and Aramaic words recorded in the Greek texts of the Gospels. They will require an extra future research.

Keywords: Hebrew, Aramaic, Greek, biblical linguistics, multilingualism

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Krzysztof Pilarczyk

WOKÓŁ PROBLEMU DATACJI DZIEJÓW APOSTOLSKICH

Dzieje [Apostolskie], pismo kanoniczne Nowego Testamentu, najczęściej traktowane jest jako dokument pochodzący z pierwszego wieku, którego autorstwo tradycja przypisała Łukaszowi, towarzyszowi św. Pawła, na pewnym etapie naocznemu świadkowi jego życia, pozostającemu w bliskości także z innymi osobami zaangażowanymi w powstanie i rozwój chrześcijaństwa. Widziano w jego księdze pierwszy prosty przekaz historyczny o początkach Kościoła. Od pewnego czasu (półtora dekady XXI w.) część biblistów odchodzi od takiej identyfikacji Łukasza, autora Dziejów, i traktowania jego utworu jako przekazu *stricte* historycznego (w historii egzegezy widać to już nawet wcześniej), skłaniając się ku hipotezie o późniejszej dacie jego powstania, tj. przesuwając ją na pierwsze dekady drugiego wieku po Chrystusie. Warto zatem przyjrzeć się, jakie argumenty za tym przemawiają i do jakich konsekwencji interpretacyjnych ta tendencja prowadzi oraz jaki ma to wpływ na historyczną rekonstrukcję początków chrześcijaństwa[1]. Niniejszy artykuł ma przede wszystkim charakter komunikatu o nowym nurcie badań nad Dziejami Apostolskimi, choć w jego końcowej części podjęta została próba jego wstępnej naukowej oceny, która może zachęcić do obszerniejszej polemiki.

1. Data powstania Dziejów – podstawowe wyznaczniki czasowe

Wszystkie teksty wczesnochrześcijańskie są niezwykle trudne do datacji, do której określenia wykorzystuje się – jak wiadomo – kryteria wewnętrzne i zewnętrzne. Takich trudności nastręczają również Dzieje. Analizując najstar-

[1] W najnowszych polskich badaniach biblistycznych ten nurt jest niemal nieobecny lub mało widoczny. Zob. np. *Dzieje Apostolskie: egzegeza, interpretacja, teologia*, Toruń 2008; A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, Warszawa 2011; *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. F. Mickiewicz, t. I –II, Częstochowa 2011–2012.

sze źródła, które wzmiankują o Dziejach (kryteria zewnętrzne), należy wskazać na pierwszą informację o nich, która pojawia się dopiero ok. 180 r. u Ireneusza, biskupa Lyonu (*Adversus haereses* 3, 1, 1), oraz – jak twierdzą niektórzy amerykańscy bibliści[2], będąc w tym przekonaniu na ogół odosobnieni – w *Dziejach Pawła*, piśmie apokryficznym powstałym prawdopodobnie w tym samym czasie co *Adversus haereses* Ireneusza. Następnie świadectwa potwierdzające istnienie tej księgi znajdują się w Kanonie Muratoriego (ok. 200 r.) i u Euzebiusza z Cezarei (*Historia ecclesiastica* 3, 4, 6). Znamienne, że wcześniej księga ta nie była cytowana przez pierwszych pisarzy antyku chrześcijańskiego. Wprawdzie w pismach Klemensa Rzymskiego (zm. 101), Ignacego Antiocheńskiego (zm. 110), Polikarpa (zm. 156) oraz pismach datowanych ok. 150 r.: *Liście* Pseudo –Barnaby, *Pasterzu* Hermasa i *Didache* istnieją pewne analogie treściowe i formalne do Dziejów[3], ale – jak to podsumował ks. E. Dąbrowski – nie wynikało to z bezpośredniej znajomości księgi Dziejów Apostolskich, lecz mogło być spowodowane wspólnym źródłem tradycji ustnej.

Odnosząc się natomiast do samej księgi, a w zasadzie do dwóch ksiąg przypisywanych Łukaszowi, które stanowiły jedno dwuczęściowe dzieło (Ewangelia według Łukasza i Dzieje), o czym świadczą wstępy do poszczególnych ksiąg, ich ramy chronologiczne, pomijając epizod dotyczący dziecięctwa Jezusa, obejmują przeszło trzydzieści lat (od działalności nauczycielskiej Jezusa (koniec lat dwudziestych – początek lat trzydziestych I w. n.e.) po więzienie Pawła w Rzymie (62/63). W bliskości tej drugiej daty należałoby zatem sytuować możliwość najwcześniejszego powstania Dziejów. Czy inne kryteria wewnętrzne pomogłyby tę datę uściślić? Tylko hipotetycznie, przez przywołanie Łk 21, 20. 24 – passusu zapowiedzi zburzenia Jerozolimy w nieco odmienny sposób sformułowanego niż to jest znane z Mk 13, 14. Ewangelia według Marka zapewne należy do tych wielu „opowieści" o działalności Jezusa, które powstały przed pierwszą częścią dzieła Łukasza. W niej ewangelista pisze o zapowiedzi zburzenia Jerozolimy ogólnikowo i enigmatycznie[4]. Podczas gdy w Łk 21, 20. 24 tekst Markowy został przekształcony w taki sposób, że można domniemywać, iż Łukasz posiada wiedzę o historycznym zburzeniu miasta w 70 r., przez

[2] J.V. Hills, *The Acts of the Apostles in the Acts of Paul*, Society of Biblical Literature 1994, Seminar Papers, s. 1 –47; R.I. Pervo, *„A Hard Act to Follow": the Acts of Paul and the Canonical Acts*, „Journal Higher Cricism" 2 (1995), nr 2, s. 3–31; tenże, *The Date of Acts*, [w:] *Acts and Christian Beginnings: the Acts Seminar Report*, red. D.E. Smith and J.B. Tyson, Salem, Oregon 2013, s. 5; por. *Apokryfy Nowego Testamentu: apostołowie*, cz. 1, *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 420–421.

[3] Por. *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. E. Dąbrowski, Poznań 1961, s. 38–39.

[4] Por. *Ewangelia według św. Łukasza rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, oprac. F. Mickiewicz, cz. 1, Częstochowa 2011, s. 73 –74 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament III/1).

co zapowiedź jego zagłady przybiera cech konkretnych, odpowiadających realiom historycznym. Taka interpretacja przywołanego passusu z Ewangelii według Łukasza, pozwala sformułować hipotezę, że Dzieje, które powstały po jego „pierwszej księdze" (Dz 1, 1), można datować po 70 r. Również ta sugestia dotyczy Ewangelii według Łukasza, gdyż niektóre jej wersety, mówiące o Jerozolimie w porównaniu z Ewangelią według Marka, można wytłumaczyć powstaniem pierwszej księgi Łukasza po 70 r. Korzystając z Mk 11, 17 („Mój dom będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów"), Łukasz opuszcza słowa „dla wszystkich narodów" (Łk 19, 46). Również w zestawieniu Mk 14, 58 i Łk 22, 66 widać redakcję Łukasza, który pomija słowa Jezusa o zburzeniu i odbudowaniu świątyni jerozolimskiej. Wspólny wniosek dotyczący przywołanych tekstów prowadzi do wyjaśnienia tych zmian faktem, iż w czasie pisania Ewangelii Łukasz wiedział, że już świątynia została zburzona (70 r.) i nie było możliwości jej odbudowy. To wzmacnia argumentację za przesunięciem powstania „drugiej księgi" Łukasza po 70 r.

Dalsze wskazówki dotyczące precyzyjniejszego określenia daty napisania Dziejów pochodzą z porównania ich z dziełem Józefa Flawiusza *Dawne dzieje Izraela,* napisanym ok. 93/94 r. Jeżeli istniałaby zależność literacka między nimi, wówczas datację Dziejów należałoby przesunąć na sam koniec I w., a może i okres późniejszy. Niemniej, jest to kwestia wśród biblistów dyskutowana, czy istnieje taki formalny związek między wskazanymi pismami. Dotyczy on zresztą tylko dwóch tekstów, w których Łukasz byłby zależny od Józefa Flawiusza: Łk 3, 1 (o Lizyniaszu, tetrarsze Abileny) – *Antiquitates* 13, 14, 3 i 20, 7, 1 oraz Dz 5, 36-37 (o Teodasie) – *Antiquitates* 20, 5, 1 i 18, 1, 1. Niekiedy związek ten bywał rozszerzany jeszcze na dwie inne kwestie: podobieństwo prologów z dwóch ksiąg Łukasza od prologów Józefa Flawiusza do *De bello Judaico* (przed 79 r.) i *Contra Apionem* (przed 100 r.) oraz treści dotyczących osób i wydarzeń, o których pisali obaj autorzy (Ananiasz, Kajfasz, Gamaliel, prokurator Feliks i jego żona Druzylla, Herod Agrypa I, prokurator Festus, Herod Agrypa II i jego siostra Berenike, spis ludności, bunty Teodasa i Judasza Galilejczyka). Starszą dyskusję na ten temat szeroko zreferował ks. E. Dąbrowski, opisując tezy zwolenników zależności Łukasza od Józefa Flawiusza (H.J. Holtzmanna i M. Krenkela) oraz – będących w większości – przeciwników[5]. W konkluzji stwierdza on, że argumentacja tych egzegetów, którzy z uzależnienia Łukasza od Józefa Flawiusza wysuwali wnioski dotyczące powstania Dziejów na początek II w., opiera się na „kruchych podstawach"[6]. Przy tym mniemał, że taki pogląd przynależy jedynie do historii egzegezy.

Wielu biblistów skłaniało się do przyjęcia hipotezy o powstaniu Dziejów w latach dziewięćdziesiątych I w., odwołując się do argumentu o braku od-

[5] Zob. *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. E. Dąbrowski, s. 90–94.

[6] Tamże, s. 94.

niesień Łukasza w drugiej jego księdze do listów Pawła z Tarsu. Wyjaśniano to tym, że Łukasz nie był przy Pawle, gdy ten pisał owe listy, a ich zbiór został opracowany dopiero ok. 100 r., a zatem Łukasz mógł ich nie znać.

W ten sposób w historii badań nad Dziejami ukształtowały się trzy hipotezy dotyczące daty ich powstania, które krótko ujął w haśle „Dzieje Apostolskie" *Encyklopedii katolickiej* ks. F. Gryglewicz: „czas powstania Dz datuje się albo na ok. 1. poł. II wieku (świadectwo *Epistula apostolorum*), albo na ok. 80 (data napisania Łk) lub koniec I w. (data zbioru *Listów* Pawła), a z dużym prawdopodobieństwem ok. 90..."[7]. Co ciekawe, nawet pominął w nim najwcześniejszą datę powstania Dziejów wskazaną przez orzeczenie Papieskiej Komisji Biblijnej z 12 VI 1913 r. (63 r.)[8], którą z czasem zakwestionowali nawet bibliści katoliccy[9]. Większość katolickich biblistów opowiada się za nieprzesuwaniem powstania tej księgi poza 95 r., sytuując ją w dwóch ostatnich dekadach I w.[10] Niemniej usytuowanie na pierwszym miejscu przez ks. F. Gryglewicza hipotezy późnej datacji powstania Dziejów jest wymowne.

2. Datacja powstania Dziejów we współczesnych badaniach

Najnowsze badania, obejmujące umownie okres półtorej dekady XXI w., prowadzone były na większą skalę głównie przez północnoamerykańskich biblistów (ścisły zespół liczył 12 osób), przynależących również do Society of Biblical Literature, a swoje podsumowanie znalazły w pracy zbiorowej pt. *Acts and Christian Beginings: the Acts Seminar Report* pod redakcją Dennisa E. Smitha i Josepha B. Tysona wydanej w Salem (Oregon) w 2013 r. Zaprezentowany raport stanowi pokłosie seminarium naukowego prowadzonego od marca 2000 do marca 2011 r. przez Dennisa E. Smitha, emerytowanego profesora Nowego Testamentu na Phillips Theological Seminary w Tulsie (Oklahoma), które założone zostało przez kilka wspólnot protestanckich, a on sam przynależy do Kościoła episkopalnego.

---

[7] F. Gryglewicz, *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, kol. 576–577.

[8] Zob. *De auctore, de tempore compositionis et de historica veritate libri Actuum Apostolorum*, Pontificia Commissione Biblica, „Acta Apostolicae Sedis" 5 (1913), s. 291–292.

[9] Z polskich biblistów opowiadał się za nią jeszcze w swoim wprowadzeniu do tej księgi F. Jóźwiak – zob. *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań –Warszawa 1969, s. 320. W drugim wydaniu tejże pracy (1996), już po śmierci autora opracowania, jej redaktor R. Rubinkiewicz dokonał w tym zakresie zmiany.

[10] Por. W. Rakocy, *„Będziecie moimi świadkami..." (Dz 1,8)*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, t. IX, *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, oprac. A.S. Jasiński [i in.], Warszawa 1997, s. 20.

Odnosząc się do kwestii datacji Dziejów, wskazani badacze, a zwłaszcza referujący pracę zespołu w tym zakresie Richard I. Pervo[11], zarazem autor obszernej monografii na ten temat *Dating Acts: between the Evangelist and the Apologists* (Salem, OR: Polebridge Press 2006), uznali – po wnikliwej analizie źródeł – że Dzieje zostały napisane pomiędzy 100 a 130 r.[12] Na ten przedział czasowy – ich zdaniem – wskazuje z jednej strony zależność Dziejów od *Antiquitates Judaicae* Józefa Flawiusza (93/94) oraz listów Pawła z Tarsu (ich zbiór znany od ok. 100 r.), z drugiej zaś – wysoce prawdopodobna znajomość Dziejów zaświadczona w późno datowanych listach pasterskich Pawłowych (1–2 Tm i Tt) oraz *Liście* biskupa Polikarpa ze Smyrny (69/82–156)[13]. To może wskazywać, że przynależą one do świata ojców apostolskich, czyli okresu w historii chrześcijaństwa zamykającego się w latach 100–150. Z tego też okresu Dzieje znają specyficzne instytucje życia chrześcijańskiego, które dopiero wówczas się pojawiły, m.in. wdów – chrześcijanek. Również wskazywane w nich nadużycia finansowe występujące w gminach chrześcijańskich oraz problemy z nauczaniem swoje echo znajdują w Pawłowych listach pasterskich, pismach Ignacego Antiocheńskiego i Polikarpa pochodzących z pierwszej połowy II w. Z datą powstania Dziejów wiąże się także problem dotyczący Pawła z Tarsu, jednego z głównych ich bohaterów. Łukasz nie przedstawia go jako autora listów lub posługującego się tą formą komunikowania z zakładanymi przez siebie lub odwiedzanymi gminami. Ten fakt R.I. Pervo tłumaczy tym, zyskując w swych poglądach poparcie zespołu badawczego, że w niektórych kręgach po 100 r. listy Pawła z Tarsu stały się kontrowersyjne, mimo że większość wspólnot kościelnych, w których były znane, wykorzystywała je do kształtowania doktryny i etyki chrześcijańskiej. Te argumenty zdecydowały o przesunięciu powstania Dziejów z ok. 85 r. – do czego jak dotąd większość biblistów była przekonana – na lata 110–120, a niektórzy uczestnicy seminarium optowali nawet za latami 100–150[14].

3. Konsekwencje późnej daty powstania Dziejów

Przesunięcie daty powstania Dziejów na drugą dekadę II w. pociąga za sobą nie tylko splot problemów, ale też skłania do szukania dla tego pisma

[11] Od swego doktoratu uzyskanego na Harvard University w latach 70. XX w. z zakresu religioznawstwa specjalizował się w badaniach nad Lukanami (Łk–Dz). Najnowsze jego prace z tego zakresu to: *The Gospel of Luke* (Scholars Bible 2014), *The Acts of Paul: a New Translation with Introduction and Commentary* (2014), *The Making of Paul: Constructions of Apostle in Early Christianity* (2010), *Acts : a Commentary* (Hermeneia 2009), *The Mystery of Acts* (2008).

[12] R.I. Pervo, *The Date of Acts*, [w:] *Acts and Christian Beginnings : the Acts Seminar Report*, s. 5

[13] Tamże, s. 6.

[14] Zob. J.B. Tyson, *Marcion and Luke –Acts: a Defining Struggle*, Columbia, South Carolina 2006, s. 23.

nowego *Sitz im Leben*, które nieoczekiwanie pozwala wyjaśnić kwestie dotąd zdawałoby się nierozwiązywalne. Ponieważ nie można ich tu przedstawić analitycznie, ujmę to – za amerykańskimi biblistami – w dziesięć punktów, a następnie tylko niektóre z nich nieco rozwinę:

1. Autor Dziejów był doskonałym narratorem/teologiem, który je napisał w określonym celu, a nie był to z całą pewnością taki, jaki przyświecał starożytnym historykom i dawałby mu prawo do nazywania go nawet w tej starożytnej konwencji historykiem. Ma o tym świadczyć choćby fakt, że nawet nie zebrał łączących się razem źródeł, co starożytni historycy zwykli czynić. Natomiast nie można mu odmówić doskonałej kontroli nad zebranym materiałem i umiejętności powiedzenia tego, co zamierzał.

2. Jednym ze źródeł, którymi autor Dziejów się posługiwał, były listy Pawła z Tarsu. To też spowodowało potrzebę dokonania rewizji datacji powstania tej księgi. Nastąpiło także zerwanie z długotrwałym przekonaniem biblistów, że autor Dziejów nie znał listów Pawła, ponieważ nie został w nich przedstawiony jako pisarz oraz z tego powodu, że w Dziejach – jak się wydaje – nie odnajdujemy odbicia jego teologii. Badacze skupieni wokół D.E. Smitha, powołując się na rezultaty prac Williama O. Walkera (jr)[15] oraz innych biblistów, stanęli na stanowisku, że listy Pawła są źródłem dla jego historii, lecz jego teologia zepchnięta została w tło tego obrazu. Ten wniosek staje się jeszcze bardziej uprawomocniony, gdy datę powstania Dziejów przesuwa się na II w., gdyż od tego czasu listy Pawła stają się coraz bardziej znane.

3. Poza listami Pawła nie daje się zidentyfikować żadne inne źródło historyczne dla Dziejów. Gdy raz określi się datację Dziejów na II w., co związane jest z potrzebą wskazania na ich relacje z listami Pawła, należy przemyśleć praktycznie wszystkie wcześniejsze ustalenia dotyczące źródeł. Wcześniejsze teorie zmierzające do rekonstrukcji historycznych źródeł wykorzystanych w Dziejach w pierwszym rzędzie opierały się na „nadzwyczajnej" korelacji opowiadań Dziejów z listami Pawła. Nie mogąc wykazać literackich związków między nimi, przyjmowano, że ich autor, pisząc w latach osiemdziesiątych I w., albo sam był świadkiem wielu opisanych wydarzeń z życia Pawła, albo posiadał na ten temat wiedzę od osób w nich uczestniczących. Natomiast, gdy potraktujemy Dzieje jako dokument z II w., wcześniejsze hipotezy źródeł wymagają weryfikacji. Okazuje się wówczas, że Dzieje wykorzystują różnorodne „źródła" jak Józefa Flawiusza, Homera, Wergiliusza i Septuagintę. Ale niezwłocznie należy dodać, ż ten materiał tylko w ograniczonym zakresie jest dla nich źródłem. Raczej stanowi dla nich swoiste tło i literackie modele dla opowiadań znanych nam z Dziejów. Z pewnością natomiast nie jest on źródłem w znaczeniu ścisłym dla opowiadań o początkach chrześcijaństwa.

[15] Zob. W.O. Walker, *Paul and His Legacy: Collected Essays*, Salem, Oregon 2014; tenże, *Interpolations in the Pauline Letters*, London 2001.

4. Autorzy przeprowadzonych badań wyprowadzają wniosek, że Jerozolima nie była miejscem narodzin chrześcijaństwa w przeciwieństwie do opowiadania na ten temat zawartego w pierwszych siedmiu rozdziałach Dziejów. Zmieniając rozumienie Dziejów, proponują rozpocząć od samego początku opowiadania. Tak zatem według oficjalnej historii chrześcijaństwa, jak i popularnej teologii narracja o Pięćdziesiątnicy z Dziejów jest mocno zakorzeniona jako oficjalne opowiadanie o początkach chrześcijaństwa. Niemniej – jak wykazały przeprowadzone interdyscyplinarne badania – narracja przedstawiona w Dz 1–7 o początku chrześcijaństwa ma niewielką wartość historyczną. Dlatego stanowi poważne wyzwanie dla większości hipotez dotyczących tej kwestii.
5. Dziejów nie można już dłużej używać jako niezależnego źródła do rekonstrukcji życia i misji Pawła z Tarsu. Znacznie lepiej do tego nadają się jego listy jako źródło wyjaśniające szereg szczegółów życia i podróży Pawła opisanych w Dziejach[16]. Prawdę powiedziawszy, jest bardzo mało, albo w ogóle nie ma, źródeł niezależnych, które mogłyby być wskazane jako historycznie wiarygodne. A zatem powinno się – postulują bibliści amerykańscy – przemyśleć to, jak zrekonstruować historyczne opowiadanie Pawła bez odnoszenia i polegania na szablonie stworzonym przez autora Dziejów.
6. Dzieje konstruują to opowiadanie na modelu epickim, wzorując się na związanej z nim literaturze. To jest jednocześnie perspektywa interpretacji Dziejów zaproponowana w badaniach naukowych na najbliższy czas. Jest to model o wiele bardziej funkcjonalny, który należy stosować, aby dopracować się niezwykle trudnych decyzji dotyczących historycznej wiarygodności badanych opowiadań.
7. Autor Dziejów stworzył nazwy dla postaci niezbędnych do aranżacji swego opowiadania. Wcześniej sądzono, że nazwy osób wymienianych w opowiadaniach odpowiadają postaciom historycznym. Dziś się okazuje, że w starożytnej literaturze narracyjnej często miały one znaczenie symboliczne i jako takie zostały wprowadzone do opowiadań. A zatem imiona postaci zostały wytworzone przez autora dla lepszego oddania realiów historycznych. To samo zjawisko odnajdujemy w Dziejach. Nazwy te nie powinny być zatem automatycznie stosowane jako wskaźnik historyczności narracji.
8. Opowiadanie w Dziejach jest tak dopasowane, aby pomagało osiągnąć założone przez autora cele ideologiczne. To nowa perspektywa wytyczona przez uczestników seminarium, różna od tej odziedziczonej po wcześniejszych generacjach uczonych badających Dzieje. Jej się trzymano rygorystycznie, stosując ją jako podstawowy klucz w badaniu treści, formy i struktury opowiadań występujących w Dziejach.
9. Z założenia Dzieje nie mogą być dłużej traktowane jako historyczne, chyba że udowodni się coś innego. Stwierdzenie, że Dzieje są księgą niehistoryczną,

[16] Tą drogą poszedł w badaniach W. Rakocy w pracy *Paweł Apostoł: chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003.

to syntetyczny rezultat osiągnięty na seminarium prowadzonym przez dziesięć lat w Salem.
10. Autorem Dziejów nie jest zidentyfikowany przez biskupa Ireneusza (koniec II w.) Łukasz, towarzysz Pawła z Tarsu i jego „umiłowany uczeń" wspominany w Kol 4, 14, Flm 24 i 2 Tm 4, 11, za czym miałyby też przemawiać zawarte w Dziejach fragmenty pisane w 1 os. l.mn. (zwane po niemiecku *Wir Berichte*). Autor Dziejów (a także trzeciej Ewangelii kanonicznej) to jedna osoba, ale nie należąca do towarzyszy Pawła. Wywodził się ze świata grecko-rzymskiego, był obeznany z Septuagintą i innym greckim piśmiennictwem oraz posiadał umiejętność posługiwania się ówczesnymi technikami retorycznymi. To postać anonimowa, choć nadal – dla wygody – należy posługiwać się na jej określenie „Łukasz", nie identyfikując go jednak z osobą wymienianą w pismach Pawłowych i Ireneusza.

4. W poszukiwaniu nowego *Sitz im Leben* dla Dziejów

Przyjęcie późnej daty powstania Dziejów skłania również do poszukiwań nowego środowiska ich powstania. Nie tyle chodzi o geograficzne miejsce, co odnalezienie dla nich właściwego kontekstu religijnego i społecznego. Pierwsze dekady II w. wiążą się w historii chrześcijaństwa ze zróżnicowaniem poglądów teologicznych nie zawsze mających atrybut normatywności, ponieważ nie ukształtowała się jeszcze w obrębie doktryny chrześcijańskiej w pełni ortodoksja, a tym samym heterodoksji nie da się precyzyjnie określić. Rozwijała się również gnoza, dzielona na prawdziwą i fałszywą, choć jej najbardziej znana forma w postaci gnostycyzmu ukształtuje się dopiero w drugiej połowie II w. Bez wątpienia postacią wyróżniającą się w tym zróżnicowanym pod względem doktrynalnym środowisku chrześcijańskim był Marcjon z Pontu (Synopy)[17]. On to jest w pierwszej połowie II w. najbardziej znanym „heretykiem" – mówiąc późniejszym językiem Ireneusza i Tertuliana, a może lepiej powiedzieć po hebrajsku *acherem* = odmieńcem chrześcijańskim. Jemu też wcześni pisarze antyku chrześcijańskiego poświęcali najwięcej uwagi. Jeżeli przy tym dodać, że to on najprawdopodobniej sformułował pierwszy kanon chrześcijański Pism świętych, zaliczając do niego tylko 11 pism, tj. Ewangelię według św. Łukasza (z pewnymi opuszczonymi fragmentami) oraz 10 listów Pawłowych, to przyjrzenie się tej postaci w kontekście powstania Dziejów jest w pewnej mierze uzasadnione. Oczywiście, należy pytać, gdzie i w jakich okolicznościach mogłoby dojść do owego „spotkania" anonimowego „Łukasza" i jego koncepcji zbawienia z Kościołem Marcjona bądź marcjońskimi ideami?

[17] Zob. R.T. Ptaszek, *Marcjon z Pontu*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VI, Lublin 2005, s. 824–826.

Choć Marcjon to niezwykła postać w środowisku chrześcijańskim pierwszej połowy II w., to nieznana jest nawet data jego urodzin. Jego obraz na użytek nauki ukształtowany został w dużej mierze za sprawą badań podjętych w latach dwudziestych XX w. przez Adolfa von Harnacka[18], a obecnie przez Sebastiana Molla[19] i Jasona D. BeDuhna[20]. Prawdopodobnie jego narodziny przypadają na pierwszą dekadę II w. (100–110) w Poncie (Synopie) nad Morzem Czarnym. Jego ojciec był chrześcijańskim biskupem, a Marcjon stał się znaną, choć niezwykle kontrowersyjną postacią w Kościołach Azji Mniejszej[21], zanim ok. 144/145 r. przybył do Rzymu, gdzie początkowo był poważany i akceptowany, ale ostatecznie uznany został za heretyka i usunięty z Kościoła rzymskiego. Niemniej miał licznych zwolenników nie tylko nad Tybrem i w Italii, ale też w Azji Mniejszej (Egipt, Syria, Persja, Armenia), którzy tworzyli zorganizowane odrębne wspólnoty kościelne istniejące do V/VI w.[22] On zaś zmarł prawdopodobnie ok. 165 r. w Rzymie.

To, co szczególnie nas interesuje z głoszonej przez niego doktryny i może mieć zarazem związek z Dziejami, dotyczy wpływu na jego myśl listów Pawła z Tarsu, zwłaszcza Listu do Galatów. Marcjon uważał Pawła jako jedynego autentycznego apostoła Jezusa. Pozostawał pod wpływem jego poglądów na Prawo i łaskę oraz jego doktryny. To ona miałaby go doprowadzić do przekonania o istnieniu dwóch bogów, jednego objawionego w Biblii hebrajskiej – Jahwe (Demiurgiem) jako stworzyciela, dawcę Prawa i sędziego ludzkości, którego identyfikował ze stworzonym porządkiem, Torą, z Izraelitami/Żydami, z ludem wybranym; drugim zaś był Bóg Jezusa. Marcjon nie kwestionował natchnienia i autorytetu Biblii hebrajskiej, niemniej interpretował ją literalnie (dosłownie) jako słowo Boga – Stworzyciela, ale nie Boga Jezusa, od którego miałby On otrzymać mesjańską misję. W jego przekonaniu ojcem Jezusa Chrystusa był ów drugi Bóg, całkowicie nieznany światu. Jest to Bóg łaski, miłości i miłosierdzia. Zadaniem Jezusa było właśnie uwolnić ludzkość

[18] A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921; 2. Aufl. 1924; tłum. ang. *Marcion. The Gospel of the Alien God*, tłum. J.E. Steely and L.D. Bierma, Eugene, OR 2007.

[19] Zob. S. Moll, *The Arch –Heretic Marcion*, Tübingen 2010. Przytaczając jego ustalenia badawcze, odnoszę się do dysertacji doktorskiej S. Molla *At the Left Hand of Christ. The Arch –Heretic Marcion* obronionej na uniwersytecie w Edynburgu w 2009 r. – zob. https://www.era.lib.ed.ac.uk/bitstream/handle/1842/5817/Moll2009.pdf;jsessionid=8ABBFA1BB16EDE21F50780389B5442BF?sequence=2 (31.07.2015).

[20] J.D. BeDuhn, *The First New Testament. Marcion's Scriptural Canon*, Salem, Oregon 2013.

[21] Za głoszenie poglądów sprzecznych z doktryną chrześcijańską najpierw został ekskomunikowany przez swego ojca, a następnie, gdy przybył do Smyrny, przez tamtejszego biskupa Polikarpa, który uznał go „za pierworodnego syna diabelskiego" (Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 3, 5).

[22] Zob. R.M. Leszczyński, *Marcjonici*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XI, Lublin 2006, kol. 1254 –1255.

od okrutnego i złego Boga – Stwórcy (Demiurga) i przyprowadzić ją do nieznanego, dobrego Boga łaski. Dokonane przez Marcjona rozróżnienie bogów doprowadziło go do ujęcia chrześcijańskiego kanonu, którego świadomość posiadały pierwsze wspólnoty kościelne, ale on jako pierwszy zestawił jego zawartość. Wyeliminował z niego całkowicie Biblię hebrajską (bo ona obrazuje tylko Demiurga), pozostawiając w nim tylko dziesięć okrojonych listów Pawła (bez Listu do Hebrajczyków oraz listów pasterskich: do Tymoteusza i Tytusa) i jedną ewangelię, która tylko przypominała znaną nam dzisiaj Ewangelię według Łukasza[23]. W kwestii uznanej przez Marcjona kanonicznej ewangelii współcześni badawcze są podzieleni. Jedni uważają, że dokonał on swoistego „okaleczenia" pierwszej części Łukaszowego dzieła, inni natomiast kwestionują taką ocenę i skłaniają się do tezy, że Marcjon zachował pierwotną formę tej ewangelii, a dopiero wtórnie została ona przez – nazwijmy ich umownie – „ortodoksyjnych" chrześcijan przejęta, uzupełniona i rozszerzona. Jedną z podstawowych różnic między nimi miałoby być dodanie później do owej „ortodoksyjnej" wersji narracji o narodzinach Jezusa (Łk 1–2). W starożytności ten spór również miał swoje odbicie w podziałach pomiędzy Kościołami. Rozwój wspólnot marcjonitów był zauważany, by nie powiedzieć dynamiczny[24]. Zwalczali go przez polemikę z jego tezami pisarze antyku chrześcijańskiego głównego nurtu, pozostający w opozycji do heterodoksji, jak np. Orygenes i Tertulian[25]. Widać na tej podstawie, że zwolenników Marcjona, którzy przyjmowali jego kanon biblijny nie było mało. Tworzyli oni kościoły, które w porównaniu z gnostyckimi dłużej przetrwały, bo aż do początków VI w. Wyróżniały się tym, że posiadały niezależną organizację, a w swej doktrynie religijnej zrywały całkowicie z tradycją judaistyczną, widząc tylko w Pawle z Tarsu jedynego prawdziwego apostoła, wroga Żydów, a w Ewangelii [Łukasza] przekaz prawdziwej nauki Chrystusa[26].

[23] Ireneusz z Lyonu skomentował to w następujący sposób: „Okroiwszy Ewangelię Łukasza [...] podobnie też pookrawał listy apostoła Pawła, wyrzuciwszy z nich wszystkie zdania, w których apostoł przedstawia Boga Stwórcę świata jako Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa, oraz wszystkie proroctwa uważane przez apostoła za zapowiedź przyjścia Pana" (*Adversus haereses* I, 27). Próbę rekonstrukcji pism kanonicznych Marcjona na podstawie dostępnych źródeł podjął ostatnio (2013) J.D. BeDuhn, dz. cyt..

[24] Zob. M. Stachura, *Marcjon z Pontu i początki kościoła marcjonitów*, „Vox Patrum" 11–12 (1991–1992), nr 20–23, s. 345–360; Tenże, *Herezja Marcjona i rozwój terytorialny kościoła marcjonitów do początku IV w.*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 3–4 (1995–1996), nr 12–13, s. 153–167.

[25] Zob. A. Piskozub-Piwosz, *Polemika z marcjonizmem w Orygenesa „Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian"*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica" 2006, z. 39, s. 127–140; G. Lewandowski, *Polemika między Tertulianem a Marcjonem na temat nauki o „dwóch Bogach" w świetle „Adversus Marcionem"*, „Studia Gnesnensia" 13 (1999), s. 205–241.

[26] Por. J. Sajdak, *Kwintus Septymiusz Florens Tertulian, Czasy, życie, dzieła*, Poznań 1949, s. 160.

Chociaż autor Dziejów nigdy nie odnosi się wprost do Marcjona (jako postać historyczna wychodzi on daleko poza ich granice chronologiczne), ale wiele istotnych tematów tej księgi może korespondować z jego poglądami, którym chce się on przeciwstawić, przez co Dzieje jawią się jako literatura polemiczna wobec rozwijającego się marcjonizmu i dlatego nie zostały włączone do kanonu ksiąg świętych przez Marcjona, choć stanowiły drugą część przyjętej przez niego Ewangelii. Ilustruje tę opozycję wobec nauczania Marcjona – jak to ujmuje J.B. Tyson[27] – idylliczny portret gminy wierzących chrześcijan, w którym autor Dziejów podkreśla ich wierność tradycjom i praktykom żydowskim (por. Dz 2, 46-47; 5, 12-13; 3, 8. 10; 4, 1; 5, 20-26. 42), z którymi Marcjon ze swoim Kościołem całkowicie zerwał[28]. Również charakterystyka Pawła z Tarsu, która zajmuje sporo miejsca w drugiej części Dziejów, pokrywa się w tym zakresie z przywołanym obrazem wczesnej gminy wyznawców Chrystusa – Paweł jest wierny żydowskiej wierze i praktykom judaistycznym: misję głoszenia Ewangelii rozpoczyna zawsze w synagodze, kieruje ją najpierw do Żydów, w argumentacji posługuje się odwołaniem do obietnic prorockich Biblii judaizmu, przełom związany z odejściem od partykularyzmu żydowskiego na rzecz uniwersalizmu w głoszeniu dobrej nowiny o Jezusie Chrystusie przypisuje autor Dziejów Piotrowi (Dz 10, 1-11.18), a nie Pawłowi, jak to wynikałoby z jego listów. Paweł ukazywany jest jako Żyd przestrzegający Tory, przed żydowskim sądem (sanhedrynem) zwraca się do żydowskiego arcykapłana, cytując Biblię hebrajską (Dz 23, 5), także przed rzymskim prokuratorem Feliksem przedstawiał się jako wierzący Żyd (Dz 24, 14), wyznający – podobnie jak faryzeusze – wiarę w zmartwychwstanie (24, 15), podejmujący żydowską praktykę zbierania jałmużny i ofiar oraz dokonujący oczyszczenia przed wejściem do świątyni jerozolimskiej (Dz 24, 17-18); przed innym prokuratorem rzymskim, Festusem bronił się, twierdząc, że nic nie zrobił przeciwko Prawu żydowskiemu ani świątyni (Dz 25, 8.10), a w finalnej mowie przed Herodem Agryppą oznajmił, że jest lojalnym Żydem, który żyje według najsurowszych zasad stronnictwa faryzeuszy (Dz 26, 4-8).

Dlaczego autor Dziejów w taki sposób ukazuje Pawła? Jeżeli zostały one napisane na początku II w., to można w nich rozpoznać religijny kontekst marcjoński z jego doktryną głoszącą, że Bóg Stworzyciel nie jest ojcem Jezusa

[27] Joseph B. Tyson jest emerytowanym profesorem religioznawstwa Southern Methodist University w Dallas (Teksas), w którym czynnie pracował w latach 1958–1998, oraz autorem licznych prac na temat Lukanów (m.in.: *A Study of Early Christianity* [New York 1973], *The Death of Jesus in Luke –Acts* [Columbia 1986], *Images of Judaism in Luke – Acts* [Columbia 1992], *Luke, Judaism, and the Scholars: Critical Approaches to Luke –Acts* [Columbia 1999], *Marcion and Luke – Acts: a Defining Struggle* [Columbia 2006]) oraz aktywnym członkiem Society of Biblical Literature.

[28] J.B. Tyson, *Marcion and the Date of Acts*, [w:] *Acts and Christian Beginnings: the Acts Seminar Report*, s. 8; szerzej na ten temat: tamże, *Marcion and Luke –Acts: a Defining Struggle*, dz. cyt.

Chrystusa, że Jezus nie był oczekiwanym przez Żydów mesjaszem, że Paweł był jedynym apostołem Jezusa. W opozycji do niej ukazane zostały w Dziejach misyjne metody Pawła i jego przekaz skierowany do Żydów, który można by nazwać teologią antymarcjońską. W nią wpisuje się wielokrotnie potwierdzany przez Pawła związek pomiędzy budowanym Kościołem a biblijnymi proroctwami, czemu Marcjon stanowczo zaprzeczał. Marcjon nazywał też Piotra i przywódców jerozolimskiego Kościoła „fałszywymi apostołami", a Dzieje natomiast ukazują ich jako autentycznych świadków zmartwychwstałego Jezusa, do których należy również wyróżniany przez Marcjona Paweł, ale w ujęciu autora Dziejów jest on jednym spośród wielu, a nie jedyny autentyczny. Marcjon zdecydowanie wyznaczył granicę pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem, podczas gdy Dzieje ukazują apostołów i Pawła jako w pełni wierzących Żydów, którzy przestrzegają Torę, a Paweł, tak przed, jak i po nawróceniu, pozostaje wierny faryzejskiemu sposobowi życia. W tym widać zdecydowane przeciwstawienie się teologii marcjońskiej i taką konstrukcję wizji chrześcijaństwa, w którym jest miejsce na wiarę w jedynego Boga, pozytywny związek z Biblią hebrajską oraz – w pewnym sensie – kontynuację żydowskiej wiary i zachowywanie praktyk judaizmu.

Oczywiście, jak zastrzega J.B. Tyson, którego poglądy referuję, te spostrzeżenia nie dowodzą, że Dzieje muszą być datowane na pierwsze dekady II w. Ale powiązanie jej z marcjonizmem wyjaśnia swoistą strategię teologiczną, jaką posługiwał się autor Dziejów, oraz nieprzyjęciem tej księgi do marcjońskiego kanonu biblijnego. Trudność w tym, że aktywność Marcjona nie koresponduje z przyjmowaną datą powstania Lukanów, nawet tą późną.

Należy jednak brać pod uwagę rozwój idei religijnych, który zwykle rozciągnięty jest w czasie. Marcjon bez wątpienia nie jest tym, od którego to, co nazywamy „teologią marcjońską", się zaczęło. Jego poglądy bliskie są na przykład nauczaniu Kerdona (Cerdona). Niektórzy widzieli w nim na pewnym etapie badań nauczyciela Marcjona, który – zanim przybył do Rzymu – prowadził działalność w Syrii[29]. Wprawdzie na początku opowiadał się za monizmem, później jednak zaczął uznawać dwie zasady twórcze i dwa porządki wszechrzeczy[30]. Współczesne badania, zwłaszcza S. Molla, wykazują w tym zakresie większą powściągliwość. Przyjmuje się, że Kerdon nauczał wcześniej niż Marcjon, a jego doktryna jest podobna do marcjońskiej oraz że Marcjon spotkał go, ale dopiero w Rzymie[31]. Raczej należy ich traktować jako dwóch

[29] Zob. A.Z. Zamorzanka, *Cerdon*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001, s. 80–81. Wskazywał już na niego jako nauczyciela Marcjona A. Harnack, *Marcion...*, dz. cyt., wyd. 2, 1924, s. 31–39.

[30] Por. Pseudo-Tertulian, *Adversus haereses*: „initia duo, id est duos Deos"; Ireneusz, *Adversus haereses*, I, 27, 1; Teodoret, *Haereticorum fabularum compendium*, I, 1, 24.

[31] Zob. S. Moll, *At the Left Hand of Christ. The Arch –Heretic Marcion*, dz. cyt., s. 64.

niezależnych teologów, z tym, że Macjon był w poglądach bardziej radykalny i je rozwinął, wykazując również większe zdolności organizacyjne, dzięki czemu jego Kościół powiększył się, a zwolennicy Kerdona (kerdonianie) dość szybko zakończyli działalność[32].

Casus Kerdona i Marcjona nie wyczerpuje poszukiwań *Sitz im Leben* dla Dziejów. Skąpa liczba źródeł do dziejów pierwotnego Kościoła nie pozwala nam szczegółowo rozeznać zarówno lokalnych sporów doktrynalnych toczonych w poszczególnych Kościołach, jak w większym wymiarze Kościoła powszechnego. Dzieje jednak kryją w sobie polemikę eklezjologiczną, która wyłania się dopiero przy konfrontacji z takimi systemami religijnymi jak kerdoniański czy marcjoński. Do szczegółowego rozwiązania tej kwestii jest jeszcze daleka droga. Wiedzie ona przez badania historyczne, patrystyczne oraz genologiczne. Zwłaszcza te ostatnie mogą nas doprowadzić do analogicznego rozwiązania problemu, jaki wyłonił się w związku z postawionym na przełomie XIX i XX w. dylematem, do jakiego obrazu prowadzą nas ewangelie kanoniczne – Jezusa historii czy Chrystusa wiary. Pamiętamy, jaką rolę w jego rozstrzygnięciu odegrała nowa definicja gatunku literackiego ewangelii. Analogicznie genologiczne badania nad *praxeis* mogą nas zbliżyć do rozstrzygnięcia dylematu, jaki obraz Kościoła wyłania się z Dziejów – historyczny czy mityczny (polemiczno-teologiczny)? Na tym etapie badań można podjąć pewną próbę odpowiedzi na to pytanie, zwłaszcza w kontekście dyskusji o dacie ich powstania.

5. Dzieje – historia czy mit?

Zwolennicy późnej datacji napisania Dziejów są zgodni co do tego, żeby widzieć w nich nie tyle przekaz historyczny, lecz mityczny. Takie stanowisko reprezentował J.B. Tyson, gdy podsumowywał przeszło dziesięć lat pracy wspomnianego wyżej seminarium naukowego[33], mając dla swych tez poparcie większości jego uczestników. Chcąc zrozumieć prezentowane stanowisko, potrzeba przypomnieć znaczenia podstawowych pojęć, w jakich się ono wyraża, ponieważ jest to niezbędne w tym (i każdym) dyskursie naukowym.

Mit definiowany jest w tym wypadku po Bultmannowsku. Autor tej definicji, widząc jego dużą rolę w przekazach religijnych w starożytnym świecie, próbował go opisać w języku postoświeceniowym. Zgodnie z tym mitem świat składa się z trzech części: nieba, ziemi i piekła. Jednocześnie zakłada on

[32] Tamże, s. 64–65.

[33] J.B. Tyson, *Acts, Myth, and History*, [w:] *Acts and Christian Beginnings: the Acts Seminar Report*, s. 15–18. Tej kwestii dotyczy także jego obszerniejszy artykuł *Acts. A Myth of Christian Origins* („Forum" 3d series 1 (2007), s. 171–189); zob także: http://www.westarinstitute.org/wp –content/uploads/2014/05/Forum –12 –The –Quest –of –Christian –Origins.pdf (01.08.2015).

konieczność interwencji nadnaturalnych mocy w trakcie rozgrywających się wydarzeń, dokonywanych cudów, „wkroczeń" transcendentnego Boga w świat człowieka. Opisy, które w taki sposób przedstawiają dzieje, mają charakter mitologiczny. Mit dla niego to każda próba przedstawienia tego, co wieczne (Boskie), jako tego, co doczesne (zanurzone w historii)[34]. Według Tysona księga Dziejów wpisuje się w tę definicję mitu zarówno pod względem tekstualnym, jak i kontekstualnym. Czytamy w niej zatem o Boskich interwencjach przy wyborze następcy apostoła – Macieja, zstępujących na apostołów językach jakby z ognia i mówieniu wieloma językami, licznych uzdrowieniach, wkroczeniu anioła do więzienia i uratowaniu Piotra, głosie z nieba, wielokrotnych wizjach zawierających Boski przekaz, cudownym uratowaniu życia po ukąszeniu węża. Autor Dziejów podziela obowiązującą w swoim środowisku wizję świata, tłumacząc zarazem owe Boskie interwencje w ten świat. Silny akcent pneumatologiczny w kreowaniu tego obrazu prowadzi do konstatacji, że powstanie i rozwój Kościoła jest sprawą przede wszystkim Boską, dopiero w drugim rzędzie ludzką, a Duch Święty zapewnia skuteczność głoszonej przez ludzi Ewangelii i żywotność wspólnocie chrześcijańskiej. Dlatego ta instytucja Bosko-ludzka musiała być opisana językiem mitycznym, aby oddać jej tak pojmowaną istotę.

Na temat mitu powstało już wiele studiów. Dotyczyły one jego rozumienia i koncepcji, w tym także jego roli w Dziejach i jego znaczenia dla rekonstrukcji historii pierwotnego chrześcijaństwa[35]. Sama kompozycja Dziejów silnie jest z nią związana oraz rzutuje na to, jak przedstawiano historię pierwotnego chrześcijaństwa. Z pewnością elementy cudowności obecne w tej księdze wywierały wpływ na kolejne generacje chrześcijan. Rola Dziejów w konstruowaniu mitu o powstaniu chrześcijaństwa jest najlepiej widoczna w podstawowych jej tematach, które same w sobie nie są nasycone ową cudownością. Autor Dziejów podkreśla przede wszystkim jednolity charakter ruchu Jezusa. Wprowadza on inspirujące narracje, które dają obraz jedności i harmonii pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej i podkreślają w niej znaczenie autorytetu dwunastu apostołów. Czytelnik uczy się przez to, że pod przywództwem apostołów wspólnota ta radzi sobie nawet ze sporami, łatwo je zażegnując, oraz dokonuje sprawiedliwego podziału dóbr w celu zaspokojenia potrzeb jej członków. W Dziejach wczesna wspólnota Jezusa przeniknięta jest wiarą w Biblię hebrajską oraz przywiązana do żydowskich rytów i tradycji, mimo opozycji wobec oficjalnych żydowskich autorytetów. Czytelnik Dziejów uczy się też, że ruch chrześcijański miał swój początek w Jerozolimie pod kierunkiem osób wyznaczonych przez Jezusa, które były świadkami Zmartwychwstałego i to On nakazał im pozostać w Jerozolimie aż do chwili, gdy otrzymają Ducha – moc

[34] Por. R. Bultmann, *Jesus Christ and Mithology*, New York 1958, s. 15; R.T. Ptaszek, *Bultmann Rudolf*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 736.

[35] Por. choćby R. Cameron, M.P. Miller, *Redescribing Christian Origins*, Atlanta 2004.

z wysoka. W tym obrazie pierwotnego chrześcijaństwa obecny jest również Paweł, choć nie należał do Dwunastu, ale związany był mocno z jerozolimskim Kościołem i apostołami oraz swą misyjną działalność prowadził za ich przyzwoleniem. A przede wszystkim uczy się tego, że chrześcijańscy przywódcy kierowali się w swym działaniu tym, co Boskie i dlatego rozwój Kościoła przebiegał w sposób uporządkowany. W przekonaniu uczestników seminarium, którego poglądy prezentuję, Dzieje są przykładem mitu, nie tylko dlatego, że ich autor przyjął mitologiczny kontekst (rozumiany po Bultmannowsku), ale głównie dlatego, że służą wiodącym tematom w opowiedzianej przez Łukasza historii.

Oczywiście, jeżeli zapytamy, czy te dzieje (*praxeis*) pierwotnych Kościołów mogłyby być opisane inaczej, to alternatywnego ich opisu powinniśmy szukać tylko pośród świadectw chrześcijan żyjących w tym czasie, gdy się one rozgrywały. Takim w zasadzie jest jeden – Paweł z Tarsu i pozostałe po nim listy jako źródło pisane do dziejów pierwotnego chrześcijaństwa. One dają nam obraz ruchu Jezusa, który nie był tak spójny, posiadał różne frakcje i konkurencyjne poglądy, by nie powiedzieć teologie. We wspólnotach Pawłowych zaistniałe problemy nie były łatwo rozwiązywane. W tych wspólnotach byli apostołowie, a Paweł był jednym z nich. W jego przekazie liczba apostołów (posłańców niosących dobrą nowinę o Jezusie) nie była ściśle określona, nie ograniczała się do tych, którzy towarzyszyli historycznemu Jezusowi, w końcu niekoniecznie musieli być oni mężczyznami. Chociaż Paweł zna i respektuje Dwunastu Apostołów, którzy poprzedzają go w wierze, podkreśla jednocześnie w listach swoją niezależność od nich.

Patrząc w tym Pawłowym kontekście na Dzieje, jeszcze raz członkowie seminarium podkreślają mityczność tej księgi, ponieważ ich autor ukazał idylliczny portret pierwotnej wspólnoty Jezusa. Jego narracja podporządkowuje podejmowane tematy temu, aby wspierały ów portret. Jednocześnie Łukasz pisze swą księgę, posiadając jakiś dystans czasowy wobec tego, co opisuje, mając zarazem zupełnie różną perspektywę aniżeli świadkowie początków Kościoła jak na przykład Paweł.

Jeżeli zatem Dzieje Apostolskie są kartą mitu, mitu powstania chrześcijaństwa, należy zapytać, jakie mają one znaczenie jako źródło dla badań historycznych? Wiele studiów nad Dziejami ignorowało ich mityczny charakter, przyjmując zawarty w nich przekaz za historyczny. Niektóre nawet bardzo cenione studia dość bezkrytycznie korzystały z Dziejów, opisując początki Kościoła. Przykładem może być tu praca Jean Danielou czy Henri Marrou[36], którzy twierdzą, że „historyczna wartość tego tekstu kanonicznego jest bezsporna" i wyrażają żal, że Dzieje „obejmują tylko pewną część historii pierwotnego chrześcijaństwa"[37]. Następnie twierdzą, że „rozpoczęcie historii Kościoła

[36] Zob. *Nouvelle histoire de l'Église*, vol. 1, Paris 1963. wyd. pol.: *Historia Kościoła*, t. I, *Od początków do roku 600*, Warszawa 1984.

[37] J. Danielou, H. Marrou, *Historia Kościoła*, t. I, *Od początków do roku 600*, dz. cyt., s. 21.

od Zesłania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy roku 30 jest taką samą koniecznością jak opisywanie historii Chrystusa od Wcielenia Słowa w dzień Zwiastowania"[38]. Podobnie czyni W.H.C. Frend, przyjmując za Dziejami jako bazą źródłową całą swoją koncepcję historyczną[39]. I choć przypuszcza, że opisywane dzieje mogą być bardziej skomplikowane, za Łukaszem przyjmuje, że jego początki należy łączyć ze środowiskiem jerozolimskim, widząc w przekazie Łukasza historyczny przekaz o przywództwie tego Kościoła i apostołów. Jego rozwój wyznaczają następnie takie postacie jak siedmiu diakonów hellenistów, zwłaszcza Szczepan.

Wielu współczesnych uczonych jest wyczulonych na rozróżnianie historii od mitu. Zazwyczaj wczesne teksty chrześcijańskie postrzegane są przez nich jako mityczne[40]. Dlatego uważają, że pierwotne chrześcijaństwo nie może być rozpoznawane przez Dzieje jako źródło historyczne, jak to czyniło wielu historyków, ponieważ opisują one jego powstanie jako mit założycielski Kościoła. Jednocześnie nie wykluczają, że w tym przekazie mitycznym nie ma elementów historycznych. Narracje w Dziejach, mimo że dominują w nich tematy niehistoryczne, mogą zawierać, co należy z naciskiem podkreślić, wiele materiałów historycznych pochodzących z wcześniejszych źródeł czy tradycji opartych na historycznych wspomnieniach. To prowadzi do jednego z najtrudniejszych problemów związanych z badaniami nad Dziejami, tj. umiejętnością rozdzielania tego, co w nich jest historyczne, od tego co mityczne. Jednocześnie nie należy deprecjonować mitycznej ich warstwy, dotyczącej powstania chrześcijaństwa, lecz umiejętnie ją czytać, posługując się współczesnymi teoriami mitu. Jednocześnie biorąc pod uwagę preferowaną późną datę powstania Dziejów, możemy w nich odnaleźć dużo więcej przekazu o dziejach chrześcijaństwa, w tym także początków drugiego stulecia.

6. Naukowa wartość hipotezy o późnym datowaniu powstania Dziejów

Opisany współczesny nurt badań nad Dziejami poddany ewaluacji prowadzi do następujących wniosków:

1. Ustalanie daty powstania Dziejów jest w obecnym stanie wiedzy i źródeł pomocnych do tego zawsze hipotetyczne. Przesunięcie powstania Dziejów na pierwszą połowę II w. nie jest nową hipotezą. Pojawiła się ona dużo wcześniej,

[38] Tamże.

[39] Por. *The Riese of Christianity*, Philadelphia 1984.

[40] Por. L. Martin, *History, Historiography, and Christian Origins. The Jerusalem Community*, [w:] *Redescribing Christian Origins*, dz. cyt., s. 263–273; G. Lüdemann, *The Acts of Apostles. What Really Happened in the Earliest Days of the Church*, Amhest, NY 2005.

a najczęściej w historii badań biblistycznych łączona była z osobą J. Knoxa[41], który był jej zagorzałym zwolennikiem. Choć myślano, że należy już ona do historii egzegezy, amerykańscy bibliści przywrócili ją do łask, wzmacniając reinterpretacją wcześniej znanych źródeł proweniencji zarówno żydowskiej, jak i wczesnochrześcijańskiej.

2. Poszukiwanie kontekstu religijnego dla późno datowanych Dziejów mogłoby wskazywać na ich polemiczny charakter wobec nurtów kerdońskiego i marcjońskiego. Niemniej argumentacja tej tezy jest wciąż mało przekonująca i niewystarczająca. Skłania raczej do podejmowania dalszych badań historycznych w tym zakresie, zwłaszcza w obszarze Kościoła syryjskiego, które pomogłyby ustalić genezę poglądów herezjarchów tego nurtu. Gdy to nie przyniesie oczekiwanych rezultatów, hipotezę tę należałoby odrzucić.

3. Badania genologiczne nad gatunkiem *praxeis* nie powinny być podporządkowywane apologetycznej tezie obrony historyczności Dziejów. Wyrazem tego może być „na siłę" ich zaliczanie do historiografii starożytnej z pewnymi od niej odstępstwami[42], nazywanie historią zbawienia lub teologią dziejów, czy też – jak ma to miejsce ostatnio – historiografią paradygmatyczną[43]. W rzeczywistości bardziej jest to spór o terminologię, ponieważ zakres semantyczny pojęć, którymi się bibliści posługują w odniesieniu do Dziejów, zbliża również badaczy tego nurtu do tez biblistów amerykańskich, jednoznacznie nazywających główny przekaz Dziejów jako mityczny, co nie znaczy, że całkowity brak w tej księdze elementów historycznych.

4. Pewną intuicją w określeniu wyjątkowości genologicznej Dziejów wykazał się ks. Cz. Bartnik w pracy *Historiologia w kulturach starożytnych*, wychodząc niejako naprzeciw tezom biblistów amerykańskich, choć pisał ją przed podjęciem przez nich badań. Dostrzegł on w Dziejach całkowite *novum* w tym, że ich autor powiązał warstwę nadprzyrodzoną, zbawczą z warstwą doczesną i empiryczną bez mieszania ich i bez rozrywania całkowitego, a w warstwie doczesnej zastosował rodzaj wyjaśnienia przez przyczyny. U Łukasza każde wydarzenie z historii zbawienia jest dwuwymiarowe: naturalne i zarazem nadprzyrodzone, doczesne i zarazem zbawcze, o wymiarze historycznym i wieczystym, bez utożsamiania wewnętrznego jednego porządku z drugim[44]. Można by zaryzykować stwierdzenie, że jak Homer i Hezjod przez docenienie kulturotwórczej roli mitu stworzyli Helladę[45], tak autor Dziejów dał początek no-

[41] Por. J. Knox, *Marcion and the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago 1942.

[42] Ten typ badań reprezentuje w Polsce m.in. J. Kręcidło – zob. tenże, *Dzieje Apostolskie na tle starożytnej historiografii*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 1 (2008), s. 17–33.

[43] Zob. A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, dz. cyt.

[44] Por. Cz.S. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000, s. 255.

[45] Por. H. Kiereś, *Mit*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VII, Lublin 2006, s. 280.

wemu – nie bałbym się powiedzieć – mitycznemu obrazowi dziejów, w które wkroczył Chrystus i zaistniał Kościół. Nazwanie tego obrazu mitycznym nie powinno budzić obaw. Humaniści greccy, gdy uprawiali logografię (mitografię) lub mitozofię (mitoteologię), zbierali i klasyfikowali oraz interpretowali mity, doszukując się w nich śladów rzeczywistych wydarzeń bądź ukrytego, egzystencjalnego doniosłego sensu. Widzieli w tym m.in. sposób prowadzący do uogólnienia i wykładania faktów historycznych. Podobną drogą poszedł autor Dziejów. Punktem wyjścia dla niego były misteria jako fakty: zaistnienie wspólnot kościelnych, pierwsze ich chwile pośród Żydów i pogan, znoszone prześladowania, nawrócenia. Pod tymi faktami w szacie empirycznej Łukasz widział *gesta Dei* – działanie Boże. Dla niego wydarzenia empiryczne są realistyczne, ale jednocześnie tworzą historię sakralną, bo mają swój wymiar i sens Boży i wpisują się w odwieczny Boży plan. Stają się przez to wydarzeniami misteryjnymi, a nie pozostają – mówiąc za Bartnikiem – „gołe", jak naturalne; wprowadzają one w świat sakralny. Medium łączącym to, co empiryczne, z tym, co poza empiryczne stanowi głównie słowo. Dlatego przekaz religijny w Dziejach opiera się na naocznych świadkach i sługach słowa (Łk 1, 2). W porządku naturalnym nie można tłumaczyć rzeczy przez słowo, lecz przez drugą rzecz. Niemniej w porządku metafizycznym i sakralnym (Bożym) słowo wyjaśnia rzecz. W odniesieniu do Dziejów tym słowem jest słowo Boże i nauczającego Jezusa. Dlatego stworzenie oraz początki Kościoła w wymiarze najwyższym tłumaczy się poprzez Boga „mówiącego"[46]. Nie dziwi nas zatem, że w Lukanach, zwłaszcza w drugiej ich części, odkrywamy – to co nazywa G. Vermes – „peszer chrześcijański", który od faktów prowadził do misterium oraz szeroko kreślonego całościowego planu Bożego[47]. W takim ujęciu słowo nie jest tylko, nawet w historiografii, pustą pamięcią, wyłącznie narzędziem komunikacji, lecz przynależy do języka, który – za Johnem Langshawem Austinem – należy nazwać performatywnym[48]. Ta kategoria może dobrze służyć do opisu specyfiki dzieła Łukasza, napisanego głównie dla chrześcijan nie po to, aby było jedynie opowiadaniem o przeszłości Kościoła, ale wprowadzeniem w jego rzeczywistość. Owa rzeczywistość to nic innego jak transcendentny wymiar świata religijnego, który swoją realność uzyskuje w rytualnym (sakramentalnym, kultowym, misteryjnym) „dzianiu się" mitu[49]. Przywoływanie go pozwala człowiekowi religijnemu partycypować w świętych wydarzeniach i jednocześnie odczuwać przemożną realność tych wydarzeń. Na tym polega

[46] Por. Cz.S. Bartnik, dz. cyt., s. 255–256.

[47] Zob. G. Vermes, *Twarze Jezusa*, przekład J. Kołak, Kraków 2008, s. 161–167.

[48] Zob. J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, Warszawa 1993. Chodzi o język, który nie jest tylko szczególnym aktem mowy (coś opisuje) ale także działania (oddziałuje na rzeczywistość).

[49] Por. S. Sztajer, *Mit – język – rzeczywistość: mityczno-rytualna kreacja i odtwarzanie uniwersum religijnego*, „Przegląd Religioznawczy" 2006, nr 1(219), s. 77.

istota mitu Łukaszowego: nie ma w nim zgodności z pewną zaszłą i transcendentną rzeczywistością; nie mówi on, że „prawdą jest, że było tak i tak", ale angażuje jednostki w przebieg odtwarzanej świętej historii. Istota mitu polega raczej na możliwości uczestniczenia w rzeczywistości, niż detalicznym jej odzwierciedleniu, choć bez odrywania od rzeczywistości gwarantowanej świadectwem *autoptoi*. On odgrywa zasadniczą rolę nie tylko w legitymizacji chrześcijańskiego porządku społecznego, opisie wcześniejszego świata religijnego, lecz przede wszystkim w ustanawianiu obecnego świata religijnego i widzeniu go jako całości (*universum*). Jeszcze precyzyjniej sformułuje to G. van der Leeuw, dla którego mit nie jest spekulacją, wyjaśnieniem czy interpretacją świata religijnego, lecz przeżywaną realnością[50].

5. Myślenie autora Dziejów i stosowane przez niego kategorie ogólne w postrzeganiu chrześcijaństwa w poważnym stopniu „zaraziły" licznych historyków tej religii, zwłaszcza traktujących historię Kościoła jako subdyscyplinę teologiczną. Na ogół jednak większość historyków z lękiem uchyla się od podejmowania badań nad genezą i początkami chrześcijaństwa, ponieważ najstarsze źródła do ich dziejów, w tym Dzieje Apostolskie, nastręczają poważnych kłopotów interpretacyjnych[51].

6. W zmaganiu się z tymi trudnościami związanymi z interpretacją Dziejów Apostolskich dróg rozwiązań należy szukać w obrębie wskazanym przez Papieską Komisję Biblijną, która analizując nowoczesne perspektywy hermeneutyki filozoficznej wyznaczonej przez prace M. Heideggera, R. Bultmanna, H.-G. Gadamera oraz P. Ricoeura[52], trafnie stwierdza, że „religijny język Biblii jest językiem symboli, językiem «dającym do myślenia»; językiem, w użyciu którego odkrywa się nieustannie nowe bogactwa sensu; jest językiem sfery transcendentalnej; jest językiem, który sytuuje osobę ludzką w wymiarach samej głębi jej bytowania"[53]. Komisja kładzie jednocześnie nacisk, że badania te „nie powinny mieć za przedmiot tylko języka; powinny próbować dotrzeć do rzeczywistości, o której mowa w tekście"[54]. Opisane najnowsze trendy w badaniach nad Dziejami, nawet gdyby ktoś nie podzielał ich zasadniczych tez, prowokują i zachęcają do pójścia drogą wskazaną przez Komisję. Trzymanie się dosłownej ich interpretacji łatwo prowadzi do równie groźnej lektury fundamentalistycznej tej księgi.

---

[50] Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 364.

[51] Por. J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie: źródła i początki Kościoła*, przełożył W. Szymona, Kraków 2004, s. 7. Natomiast w pracy E. Wipszyckiej *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006 nie znajdziemy żadnych odniesień ani do Dziejów Apostolskich, ani innych pism Nowego Testamentu.

[52] Należałoby jeszcze dodać K. Jaspersa. Por. K. Jaspers, R. Bultmann, *Problem demitologizacji*, , M. Pawlicki; tłum. i red. D. Kolasa, T. Kupś, Toruń 2015.

[53] Zob. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Papieska Komisja Biblijna; tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 64.

[54] Tamże.

Słowa kluczowe: datacja Dziejów Apostolskich, amerykańska biblistyka, Kerdon, Marcjon, historia sakralna

Around the Problem of Dating Acts

Summary

The article shows a new trend of research in the American biblical studies concerning canonical *Acts*, which departs from the traditional assign them Luke, the companion of St. Paul, and moves their rise at the beginning of the second century (100 –150). Shows that arguments for the appeal, to which the consequences of interpretation leads and how it affects the reconstruction of the origins of Christianity. Shifting of dating the writing of the *Acts* allows to treat them as polemical work to the theology of Cerdon and Marcion. Location them in this historical context, better explains the relationship of the *Acts* of the person of Paul of Tarsus and his letters. At the same time the message appears as mythological, but not divorced from historical reality, but bonded with him by interpreting the word of God, which introduces the recipients in the history of the sacred. This is subordinated to the language the author of *Acts*, which should be treated as performative.

Keywords: dating of Acts, American Biblical Studies, Cerdon, Marcion, history of the Sacred

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Ks. Mariusz Rosik

„NARODY ZAMIAST NARODU". AFRAHATA POLEMIKA Z JUDAIZMEM

Podczas audiencji generalnej 21.11.2007 r. Benedykt XVI przyznał Afrahatowi miano „jednej z największych i jednocześnie najbardziej tajemniczych osobowości chrześcijaństwa syryjskiego w IV w."[1]. Afrahat pochodził z rejonu Niniwy – Mosulu, a więc z terenów dzisiejszego Iraku. Utrzymywał kontakty z syryjskimi ascetami. Nie jest pewne, czy był przełożonym klasztoru lub – jak chcą niektórzy – nawet biskupem. Zasadniczo jednak przyjmuje się, że Afrahat należał do ascetycznego ruchu „synów przymierza". Synowie przymierza nie byli mnichami w ścisłym tego słowa znaczeniu. Przypuszcza się, że mieszkali w miastach, podejmowali zwykłe obowiązki obywateli, troszczyli się o własne utrzymanie i pozostawali w celibacie[2].

W niniejszym opracowaniu nakreślone zostaną zasadnicze rysy odniesienia Afrahata do judaizmu. Mowy wyszły spod pióra syryjskiego mędrca niedługo po tym, jak chrześcijaństwo stało się *religio lecita* w cesarstwie, warto więc przyjrzeć się wzajemnym odniesieniom chrześcijan i Żydów w królestwie perskim. Po ogólnej charakterystyce rozpraw (1) zarysowane zostaną zasadnicze związki

[1] Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008, s. 134.

[2] R.H. Connolly, *Aphraates and Monasticism*, JTS 7 (1906), s. 10–15. Dyskusja na temat tego, kim w rzeczywistości byli „synowie przymierza" (*bnay qyama*), do dziś nie doczekała się ostatecznych rozstrzygnięć. Według J.G.E. Hoffmanna, J. Parisota, J. Gwynna byli oni regularnymi mnichami. Według J.S. Assemaniego chodzi o duchownych lub o kler o niższych święceniach; *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III, 2 (*De Syris nestorianis*), Romae 1728, s. 888. Według F.C. Burkitta „synowie przymierza" byli świeckimi celibatariuszami, a cały Kościół miał składać się z osób przygotowujących się do chrztu („pokutujących") oraz ochrzczonych, którzy świadomie obierają bezżeństwo; *Early Eastern Christianity outside the Roman Empire*, Cambridge 1899, s. 133. Według J.M. Chavanisa bezżeństwo nie było wówczas warunkiem *sine qua non* bycia chrześcijaninem; *Les lettres d'Afrahat, le sage de la Perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine*, Lyon 1908, s. 96. Jeszcze inni sądzą, że „synowie przymierza" to przedmonastyczni asceci i dziewice. Przegląd opinii na ten temat zob.: A. Uciecha, *Afrahat – mędrzec perski. Stan badań*, ŚSHT 33 (2000), s. 29–31.

Afrahata z Żydami (2), a następnie zaprezentowane zostanie spojrzenie syryjskiego mędrca na judaizm (3), co pozwoli na wysnucie ostatecznej konkluzji (4).

1. Zasadnicza treść *Demonstrationes*

Afrahat jest autorem dwudziestu trzech mów znanych jako „rozprawy" (*Demonstrationes*), w których porusza różnorodną tematykę. Autor rozpraw posługuje się na co dzień językiem syryjskim, choć wydaje się znać hebrajski i aramejski. Wszystkie trzy języki należą do grupy języków semickich. Pierwsze dziesięć mów powstało w 337 r., kolejne – między 343 a 345. Wszystkie mowy mają charakter akrostychiczny, to znaczy, że każda z nich rozpoczyna się od kolejnej z dwudziestu dwóch liter alfabetu syryjskiego. Ostatnia, dwudziesta trzecia mowa (zaczynająca się od pierwszej litery alfabetu), nie została dokończona, gdyż jej autor poniósł śmierć podczas prześladowań chrześcijan, które w tamtym czasie wzmogły się znacznie na terenach Bliskiego Wschodu. Prześladowcą był ówczesny król perski z dynastii Sasanidów, niejaki Szapur II (310–379). Szapur został królem już w momencie narodzin, gdyż po śmierci Hormizda II zabito jego najstarszego syna, drugiego oślepiono, trzeciego zaś wtrącono do więzienia. Szapur narodził się już jako władca, jednak gdy doszedł do pełnoletności już zupełnie świadomie wzmocnił królestwo Persów. Niestety, ceną tego wzmocnienia była między innymi krew chrześcijan.

Zasadniczo w pierwszych dziesięciu rozdziałach *Demonstrationes* autor mówi o wojnie i ascezie, o modlitwie i poście, o pasterzach i miłości (a także jej braku), o passze, szabacie, Mesjaszu i dziewictwie. W centrum zainteresowania perskiego mędrca jest zawsze osoba Chrystusa. To On jest lekarzem, a zbawienie przez Niego przyniesione jest uzdrowieniem. Grzech jest raną zadaną człowiekowi, a przebaczenie grzechów – lekarstwem. Chrystus jest dla chrześcijanina absolutnym wzorem. Należy Go naśladować przede wszystkim poprzez pokorę: „Bóg zbliża się do człowieka, którego miłuje, i jest rzeczą słuszną miłować pokorę i pozostać pokornym. Pokorni są prości, cierpliwi, kochani, konsekwentni, prawi, potrafią czynić dobro, są roztropni, pogodni, mądrzy, spokojni, czynią pokój, są gotowi się nawrócić, życzliwi, głębocy, rozważni, piękni i upragnieni" (*Demonstratio* 9,14).

Równie ważnym jak pokora aspektem naśladowania Chrystusa jest post. Jest on konieczny, by zachować miłość bliźniego. Jest niezbędny, by pielęgnować dziewictwo. Jest niezbędny w dążeniu do świętości. Wyraża się nie tylko we wstrzemięźliwości pokarmowej, ale także w unikaniu nienawistnych i zbędnych słów. Przejawia się w unikaniu gniewu i wyrzeczeniu się bogactwa. Nade wszystko jednak post wyraża się w rezygnacji ze snu na rzecz modlitwy. O modlitwie Afrahat pisał wręcz poetycko, bardzo pięknie: „Ulżyj strapionym, nawiedź chorych, bądź troskliwy wobec ubogich: oto modlitwa. Modlitwa jest dobra, a jej dzieła są piękne. Modlitwa jest miła, gdy przynosi ulgę bliźniemu.

Modlitwa zostaje wysłuchana. Jest w niej także przebaczenie zniewag. Modlitwa jest silna, gdy jest pełna mocy Bożej" (*Demonstratio* 4,14-16)[3].

Mowy Afrahata mają w dużej mierze charakter ascetyczny i obejmują wskazania moralne, których zastosowanie prowadzić ma do osobistego uświęcenia[4]. Jednak obok wątków parenetycznych zapisano w nich także treści teologiczne. Znaczna ich część dotyczy religii Żydów, w której zakotwiczone jest chrześcijaństwo[5].

2. Afrahata kontakty z Żydami

Znaczna część mów syryjskiego mędrca poświęcona jest polemice z judaizmem. Odczytać je można zasadniczo w *Demonstrationes* oznaczonych numerami od 11 do 23, z wyjątkiem mowy 14. Polemika z judaizmem była niezwykle istotna w Kościele irańskim, gdyż wspólnota Afrahata najprawdopodobniej żyła na pograniczu judaizmu i chrześcijaństwa. Starano się w niej o ciągły kontakt z Kościołem jerozolimskim. Biskupów wybierano spośród krewnych Jakuba, „brata Pańskiego" (Mk 6, 3). Kontakt z żydowskimi korzeniami chrześcijaństwa pozostawał więc żywy. Wielu spośród członków Kościoła irańskiego było nawróconymi na wiarę w Chrystusa wyznawcami judaizmu. Wspólnota żydowska była w tym czasie w Babilonii dość liczna, co więcej, dobrze prosperowała pod względem ekonomicznym. Właśnie ten aspekt (ekonomiczny) wyróżnia Afrahata od innych pisarzy poruszających problematykę chrześcijańsko-żydowską: choć sam wywodził się z pogaństwa, jako chrześcijanin miał wciąż żywy kontakt z judaizmem[6]. Nie tylko Żydzi konwertowali na chrześcijaństwo, ale także niektórzy etnochrześcijanie przyjmowali judaizm. Polemika z judaizmem była więc nie tylko problemem teoretycznym, ale kwestią nader żywotną.

Czytelnikami mów Afrahata byli zapewne w pierwszym rzędzie chrześcijanie, którzy na co dzień mieli styczność z ludnością żydowską. Przez swoje pisma autor zamierzył wzmocnić wiarę członków Kościoła, że to właśnie oni – nie Żydzi – są teraz wybranymi Boga, i że to właśnie oni – nie Żydzi – właściwie interpretują

[3] J. Woźniak, *Problematyka modlitwy u Afrahata Syryjczyka*, TST 8 (1981), s. 145–149.

[4] Więcej na ten temat zob.: A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach" Afrahata*, Katowice 2002.

[5] Według A. Mrozka „przyjmuje się, że dziewięć mów z drugiego cyklu dzieła perskiego mędrca skierowanych zostało przeciwko wyznawcom judaizmu. Analizy tych mów wskazały na elementy zależności zawartych w nich interpretacji od judaizmu. Z jednej strony mowy te są świadectwem żydowskich źródeł w pierwszym okresie patrystyki syryjskiej, z drugiej świadczą o narastającym konflikcie między wspólnotami religijnymi"; A. Mrozek, *Chrześcijaństwo syryjskie w starożytności w kontekście powstania Gemary babilońskiej*, [w:] *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, Kraków 2012, s. 135.

[6] B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 458–459.

Biblię. Należy przy tym zauważyć, że nie ma jasnych dowodów na to, iż Afrahat mógł w sposób systematyczny poznać egzegezę rabinacką lub że rabini czytali jego polemikę z judaizmem. Nieliczne paralele, które znaleźć można w pismach perskiego ascety i literaturze rabinackiej mogą (choć nie muszą) wynikać ze wspólnego środowiska, niekoniecznie natomiast świadczą o wzajemnych zapożyczeniach.

3. Afrahata widzenie judaizmu

Afrahat prowadzi w swych pismach polemikę z Żydami, jednak nie jest to polemika pełna inwektyw. Autor *Demonstrationes* zasadniczo sięga po argumentację skrypturystyczną, a jego wywody mają charakter egzegetyczny i historyczny. Nawet jeśli krytykuje dawne i mu współczesne przekonania i zwyczaje żydowskie, nie czyni tego w sposób obraźliwy. Jego racje opierają się o fakty historyczne, akceptowane zarówno przez Żydów, jak i przez chrześcijan. Co niezwykle interesujące i godne uwagi – Afrahat nie sięga po argumenty i interpretacje fragmentów biblijnych, które są wykorzystywane w chrześcijaństwie, a odrzucone przez judaizm. Stara się opierać swój wywód jedynie na przesłankach przyjmowanych przez obie społeczności. Jego egzegeza jest racjonalna i wyważona. W przeciwieństwie do innych pisarzy chrześcijańskich jego czasów, unika alegoryzacji w interpretacji biblijnej. Nie brak jednak w jego dziele fragmentów, w których zarzuca Izraelowi przewrotność:

> Kiedy Bóg pobłogosławił Abrahama i uczynił zeń głowę wszystkich wierzących, sprawiedliwych i prawych, Bóg nie uczynił go ojcem jednego tylko narodu, ale wielu narodów, jak sam mu powiedział: Twoje imię nie będzie Abram, lecz będziesz nazywał się Abraham, bo Ja uczynię cię ojcem wielu narodów" (Rdz 17, 5). Teraz, drogi przyjacielu, posłuchaj [...] co jest słuszne powiedzieć o narodzie, który przyszedł przed nami i który jest przekonany o sobie, iż jest potomstwem Abrahama. Oni nie rozumieją, że zostali nazwani władcami Sodomy i ludem Gomory (Iz 1, 10); ich ojcem był Amoryta, a ich matką Hityta (Ez 16, 45); są odrzuconym srebrem (Jr 6, 30) i dziećmi buntowniczymi (Iz 30, 1).
> Mojżesz, ich przywódca, świadczył o nich, mówiąc im: „Jesteście buntownikami od dnia, w którym was poznałem" (Pwt 9, 24). Potem powtarzał w hymnie świadectwa: „Twoje wino jest z winnic Sodomy i z plantacji Gomory. Twoje winogrona są zatrute i twoje jagody gorzkie" (Pwt 32, 32). W tym samym hymnie świadectwa wspomniał im o ludzie, który pochodzi z narodów, kiedy im mówił: „Ja ich do zazdrości pobudzę nie-ludem, rozjątrzę ich głupim narodem" (Pwt 32, 21) (*Demonstrationes* 11, 1).

Wydaje się, że zasadnicze przesłanie Afrahata w polemice z judaizmem można by zawrzeć w słowach: Bóg odrzucił Żydów, a na ich miejsce wybrał chrześcijan, a to dlatego, że Żydzi odrzucili Chrystusa[7]. Bóg wybrał „narody zamiast narodu",

[7] Zob. *Afrahat* [hasło], [w:] *Dictionary of Judaism in the Biblical Period: 450 B.C.E to 60 C.E.*, red. J. Neusner, W. Scott Green, Peabody 1999, s. 17.

czyli prawdziwy lud Boży pochodzi teraz z krańców świata, nie z dzieci Izraela. Izrael nie ma nadziei na przyszłe zbawienie. Wystarczy spojrzeć na Sodomę: gdy została przez Boga odrzucona, nigdy już nie zostanie odbudowana. Podobnie będzie z ludem, który odrzucił Chrystusa. Znakiem tego jest los przybytku. Ten również nigdy już nie zostanie odbudowany. Błogosławieństwo, które niegdyś okrywało Izraela, teraz ogarnia nowy lud Boży, zgromadzony spośród narodów.

Autor *Demonstrationes* stara się wykazać, że żydowskie praktyki ani dawniej, ani za jego czasów nie mogą prowadzić do zbawienia[8]. Zostały nałożone na Żydów z powodu ich grzechów. Widzi jednak Afrahat naturalną łączność pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem. Stare i niedoskonałe Prawo zostało zastąpione nowym i doskonałym. Podejmując obecną u proroków starotestamentową alegorię małżeństwa, autor jest przekonany, że Bóg wręczył Izraelowi list rozwodowy. Przekonanie to argumentuje w oparciu o Księgę Jeremiasza, zwracając się jakby wprost do Izraela:

> List rozwodowy został już napisany dla ciebie, a jeśli nie jesteś jeszcze co do tego przekonany, posłuchaj proroka Jeremiasza, który mówi: „Opuściłem mój dom, pozostawiłem moje dziedzictwo. Umiłowaną duszy mojej oddałem w ręce nieprzyjaciół. Moim dziedzictwem stał się dla mnie kolorowy ptak" (Jr 12, 7-9). Co jest tym kolorowym ptakiem? Pytam cię. Tym kolorowym ptakiem jest Kościół złożony z wielu narodów. Dostrzeż to, iż nazywa go kolorowym, bo został zgromadzony z wielu narodów i z odległych ludów został złączony w jedno. A jeśli jeszcze nie jesteś przekonany, że narody są dziedzictwem Boga, popatrz dalej, jak Jeremiasz nazywa narody i odrzuca Izraela, mówiąc: „Stańcie na drogach i patrzcie, zapytajcie o dawne ścieżki, gdzie jest droga najlepsza – idźcie po niej. Ale ty powiedziałeś: Nie pójdziemy". I znów mówi: „Ustanowiłem dla was strażników, abyście uważali na dźwięk trąby. Ale ty powiedziałeś: Nie będziemy słuchać" (Jr 6, 16.17). Kiedy więc dzieci Izraela nie słuchały Go, zwrócił się do Kościoła ludów, mówiąc: „Słuchajcie, narody, i zrozumiejcie: Kościół jest spośród nich" (*Demonstratio* 12, 4).

Zasadnicze zarzuty Afrahata wobec Żydów koncentrują się na trzech praktykach: zachowaniu szabatu, obrzezaniu i przestrzeganiu praw pokarmowych. Co do pierwszej autor argumentuje, że szabat był po prostu dniem odpoczynku, a zachowanie praw związanych z szabatem nie może prowadzić do zbawienia. Ani Adam, ani Noe nie zachowywali szabatu. Jozue prowadził walki w szabat. Podobnie czynili Machabeusze. Nawet kapłani w świątyni naruszali szabat przez pracę. W żadnym z tych przypadków nie uznawano tego za grzech. Jest to po prostu dzień odpoczynku i nie ma nic wspólnego ze zbawieniem. Obrzezanie, owszem, było znakiem przymierza, ale przymierza przejściowego, czasowego, które już przeminęło i nie obowiązuje. Nie ma sensu trzymać się znaku przymierza, które przestało być aktualne. W nowym przymierzu, zawartym

[8] J. Neusner, *Aphrahat and Judaism: the Christian-Jewish Argument in IV Century Iran*, Leiden 1971, s. 24–26.

we krwi Chrystusa, obrzezaniem jest chrzest na odpuszczenie grzechów i posłuszeństwo Bogu zachowywane po chrzcie. Nie chodzi więc o obrzezanie fizyczne, lecz duchowe. Podobnie, jak z obrzezaniem, rzecz ma się z przepisami pokarmowymi. Zostały one nałożone na Izraelitów, by odróżnić ich od Egipcjan za czasów niewoli. I one miały charakter jedynie czasowy i przejściowy.

Demonstrationes okazują się także nieocenionym źródłem poznania zarzutów, jakie Żydzi wysuwają przeciw chrześcijanom. Zasadniczo można je sprowadzić do czterech. Pierwszy to ten, że chrześcijanie czczą człowieka, nie Boga; drugi to kwestia celibatu, który w nauczaniu rabinów jest niezgodny z naturą i Bożym prawem; trzeci to fakt prześladowań: dlaczego Bóg chrześcijan nie robi nic, by ich przed nimi chronić?; czwarty wreszcie to teza, iż chrześcijanie nie zostali powołani przez Boga. Zdziwienie budzi fakt, że żydowscy sąsiedzi perskich chrześcijan nie podnoszą argumentów przeciw doktrynie o Trójcy Świętej jakoby przeczącej monoteizmowi, nie atakują idei dziewiczego poczęcia Jezusa, ani nie oskarżają chrześcijan o spożywanie „mięsa z krwią" podczas Eucharystii. Tego typu zarzuty bowiem wydawały się najczęściej powracać w polemice chrześcijaństwa z judaizmem. Ich brak w środowisku Afrahata przypisać chyba należy specyfice teologii tamtejszej wspólnoty eklezjalnej[9].

Odpierając pierwszy z wyżej przytoczonych zarzutów Żydów przeciw Kościołowi, Afrahat dowodzi, że prorocy przepowiadali Chrystusa, a ich przepowiednie wypełniły się w Jego osobie w całej rozciągłości[10]. Skoro tak się stało – pyta perski mędrzec – jak można jeszcze oczekiwać na Mesjasza? Pretensje Żydów, że chrześcijanie czczą Chrystusa jako Syna Bożego, oddala w następujących słowach:

> Ta apologia jest przeciw Żydom, którzy bluźnią przeciw ludowi, który pochodzi z narodów, gdy mówią: „Wielbicie i służycie człowiekowi, który się narodził, synowi ludzkiemu, który był ukrzyżowany, a wy nazywacie syna ludzkiego Bogiem. Choć Bóg nie ma żadnego syna, wy twierdzicie, że ten ukrzyżowany Jezus jest synem Bożym". Jako argumentu używają słów Bożych: „Ja jestem Bogiem i nie ma innego oprócz Mnie" (Pwt 32, 39). I znów powiedział: „Nie będziecie czcić innych bogów" (Wj 34, 14) [...]. Jeśli chodzi o te sprawy, moi umiłowani, wyjaśnię wam to najlepiej, jak tylko w mojej małości potrafię. [...] Szacowny tytuł bóstwa był przecież stosowany także wobec ludzi sprawiedliwych, a oni sami byli uważani za godnych, by ich tak nazywano. Ludzi, których Bóg uznawał, sam nazywał „moimi synami" i „moimi przyjaciółmi". Kiedy wybrał Mojżesza jako swego przyjaciela, umiłowanego i uczynił go głową, nauczycielem i kapłanem swego ludu – nazwał go bogiem. Powiedział do niego: „Ustanowiłem cię jak boga dla faraona" (Wj 7, 1).

Co się tyczy celibatu, rozumianego przez Żydów jako łamanie prawa naturalnego, Afrahat argumentuje, iż prokreacja sama w sobie nie jest Bożym błogo-

[9] Więcej na temat tej wspólnoty zob.: I. Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi bei Afrahat*, Rom 1933.

[10] F.P. Ridolfini, *Note sull'antropologia e sull'escatologia del „Sapiente persiano"*, StROC 2 (1978), nr 1, s. 5–16.

sławieństwem. Pokolenia po-Adamowe były liczne, ale zostały zatopione przez wody potopu, z powodu nieprawości. Liczba ludzi sama w sobie nic nie znaczy – dowodzi Afrahat – przed Bogiem liczy się prawość ich charakteru. Co więcej, najwięksi bohaterowie Izraela byli samotnikami i celibatariuszami. Choćby Mojżesz żył w celibacie po tym, gdy Bóg go wybrał. Co prawda wcześniej miał dwóch synów, później jednak już nie. Życie w bezżeństwie ułatwia – zdaniem autora – dążenie do świętości. Sprytnie radzi sobie także z odpowiedzią na pytanie, dlaczego Bóg nie broni chrześcijan pośród prześladowań. Dzieje się tak z powodu grzechów, które – niestety – obecne są także w Kościele. Żydzi, choć pretendują do bycia Narodem Wybranym, wciąż byli prześladowani i Bóg ich również nie obronił. To nic, że teraz wiedzie się im dobrze. Ponieważ odrzucili Chrystusa, nie mają szans na zbawienie; chrześcijanie przeciwnie – choć cierpią prześladowania, już zostali odkupieni krwią Chrystusa, a teraz czekają jedynie na Jego powtórne przyjście. Każdy z wielkich bohaterów Izraela doznawał cierpienia. Można się szczycić z prześladowań, gdyż są one uczestnictwem w cierpieniach samego Chrystusa prześladowanego przez Żydów. Chrześcijanie winni wstydzić się z powodu własnych grzechów, nie z powodu prześladowań, które ich spotykają.

A wybranie chrześcijan? Tak, to właśnie wyznawcy Chrystusa są teraz ludem wybranym, choć pochodzą z narodów pogańskich. Izrael został odrzucony z powodu swego nieposłuszeństwa. Skąd o tym wiadomo? Gdyż Bóg odrzucił kult Izraela. Zburzenie świątyni w 70 r. przez wojska rzymskie świadczy wyraźnie, iż Bóg nie miał upodobania w ofiarach składanych na ołtarzu całopalenia. Co więcej, zburzenie świątyni było jedynie potwierdzeniem odrzucenia Izraela, które dokonało się o wiele wcześniej. Odrzuciwszy naród uprzednio wybrany, Bóg zwrócił się do pogan[11]. Jest to zresztą schemat, który powtarzał się wielokrotnie w historii biblijnej: prorocy często zwracali się najpierw do Żydów, a gdy ci pozostawali głusi na ich wołanie, kierowali swe wyrocznie do narodów świata. W pewnym sensie można nawet bronić tezy, iż Bóg nie odrzucił Izraelitów, gdyż prawdziwym Izraelitą jest ten, kto słucha Boga, nie zaś ten, kto się takim urodził według ciała. Innymi słowy, chrześcijanie zastąpili Żydów na miejscu prawdziwego Izraela[12].

4. Konkluzja

Aby lepiej uchwycić sedno Afrahatowych wywodów na temat judaizmu, należy pamiętać o całym religijnym środowisku, w którym przyszło żyć Afrahatowi. Swoistą ciekawostkę przy lekturze *Demonstrationes* stanowi bowiem fakt, że pole-

[11] J.G. Gager (*The Origins of Anti - Semitism Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York–Oxford 1985, s. 121.) podsumowuje argumenty Afrahata w następujących słowach: *In brief, Aphraat's response rested on two basic assertions: first, that the Jews have been rejected by God and no longer have any claim to be his people; and secod, that the cultic practices of Judaism do not now and never did lead to salvation.*

[12] J. Neusner, *Aphrahat and Judaism. The Christian – Jewish Argument in Fourth Century Iran*, s. 127–150.

mika autora dotyczy tylko judaizmu, natomiast wydaje się on zupełnie ignorować mazdaizm, religię zdecydowanej większości irańskiej populacji. Jest to religia dualistyczna opierająca się na kulcie Ahury Mazdy, której podstawy zapisane zostały w *Aweście*. Jej wyznawcy dążą do otrzymania wiecznej nagrody, którą będzie zamieszkanie ludzkiej duszy w domu stwórcy świata. Do tego wiecznego mieszkania dostać można się nie tyle przez etyczne postępowanie, co przez składanie ofiar. Dusze zwierząt składanych w ofierze miały podtrzymywać tchnienie bogów. Dusza zwierzęcia wędrująca ku bogom stanowiła pierwowzór pielgrzymki duszy ludzkiej, która podąży tam po śmierci. Natomiast dusze tych, którzy za życia nie sprawowali właściwie kultu ofiarniczego, zostaną zamknięte w krainie zła i ciemności[13]. Autor *Demonstrationes* nie wyraża swej opinii na temat przyszłego losu tych, którzy wyznają mazdaizm. Jest jednak całkowicie przekonany co do ostatecznego odrzucenia Izraela, gdyż przecież Bóg wybrał „narody zamiast narodu". Choć więc jego polemika nie jest natarczywa czy obraźliwa, stanowisko wobec wyznawców judaizmu jest na wskroś jednoznaczne. Według Perskiego Mędrca Bóg odrzucił Izraela, gdyż ten odrzucił Chrystusa. Miejsce Narodu Wybranego zajął Kościół. W ten sposób *Demonstrationes* Afrahata przyczyniły się do rozwoju teologii substytucji.

Słowa kluczowe: Afrahat, *Demonstrationes*, chrześcijaństwo a judaizm, Naród Wybrany

„Nations instead of Nation". Aphrahat's Polemic with Judaism

Summary

Aphrahat, called the Persian Sage, was a Syriac-Christian of the 3-rd / 4-th century from Adiabene region of Persian Empire. He is an author of twenty-three sermons called *Demonstrationes* (sometimes also *Homiliae*). Almost half of them are concerned with the religion of Jews. It seems that some Christians in the Persian Church wanted to become Jews or to return to Judaism, or to incorporate Jewish traditions into Christianity In the article the author presents the main characteristics of Aphrahat's view on Judaism. The Persian Sage is convinced that God had rejected one nation Israel and He choose Christians from many nations. His view on Judaism was one of the impulses to so-called *theologia substitutionis*.

Keywords: Aphrahat, *Demonstrationes*, Christianity and Judaism, chosen nation

[13] R. Dziura, *Mandaizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XII, red. S. Wilk [i in.], Lublin 2008, s. 273–274.

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Ks. Sławomir Stasiak

CZŁOWIEK ODPOWIADA SERCEM NA DARY BOGA

Symbolika serca w literaturze jest niezwykle bogata. Nie inaczej jest w Nowym Testamencie. Analizując występowanie terminu serce (*hē kardia*) w Liście do Rzymian, odnosimy nieodparte wrażenie, że Paweł nie chciał robić Rzymianom wykładu na temat symbolicznego znaczenia serca w ich życiu. Jednak z całą pewnością swoje wypowiedzi oparł na wiedzy zaczerpniętej przede wszystkim z judaizmu. Dla niego więc serce ma wielorakie, symboliczne znaczenie: osobowość, umysł, pamięć, uczucia, pragnienia czy też i wola. Wszystkie te elementy odnoszą się oczywiście do człowieka jako stworzenia, które w oczywisty sposób powiązane jest z Bogiem jako stwórcą, który przenika serca (Rz 8, 27). Przylgnięcie człowieka do Boga nazywane było nie tylko przez Apostoła Narodów „obrzezaniem serca" (Rz 2, 9), jako swego rodzaju przeciwieństwo obrzezania ciała, które było jedynie zewnętrznym rytem. Pozytywna odpowiedź człowieka na słowo Boga jest właściwą postawą człowieka (Rz 6, 17). Jednak w określonych okolicznościach mogą się pojawić wątpliwości, przed którymi Apostoł przestrzega Rzymian (Rz 10, 6). Jakkolwiek by było, to jednak w serce człowieka wpisane jest Prawo (2, 15), miłość Boga (5, 5) oraz słowo wiary (10, 8), a także sama wiara (10, 9.10). Odpowiedź negatywna jest jednak również możliwa (Rz 1, 21.24; 2, 5), co owocuje zwodzeniem innych (Rz 16, 8).

Biorąc pod uwagę wyżej przedstawione dane, będziemy chcieli w sposób systematyczny zatrzymać się nad znaczeniem serca i jego symboliki w Liście do Rzymian. Weźmiemy pod uwagę wszystkie teksty, w których Paweł posługuje się rzeczownikiem *hē kardia* i postaramy się uporządkować je logicznie. Najpierw więc zatrzymamy się nad prawdą, że Bóg przenika serce człowieka (punkt 1), a następnie omówimy szerokie zagadnienie pozytywnej odpowiedzi człowieka na słowo Boga (punkt 2), by wreszcie przeanalizować również te fragmenty, w których Paweł podkreśla negatywną odpowiedź na te dary (punkt 3). Na koniec (punkt 4) zwrócimy uwagę na dwa teksty (9, 2; 10, 1), w których Paweł wyraża swoje cierpienie z powodu braku nawrócenia Żydów.

1. Bóg przenika serce człowieka

Pisząc na temat Ducha Świętego, osoby będącej siłą nadrzędną, która przychodzi nam z pomocą w chwilach naszej słabości, Paweł wskazuje na Jego trzy sposoby działania. Obok przyjścia z pomocą w naszej słabości i wsparcia w modlitwie, wskazana została zgodność działania Ducha ze zbawczym planem Boga. Jakby mimochodem Apostoł zauważa, że Bóg, który zna zamiar Ducha, bada również serca: *ho de eraunōn tas kardias oiden ti to fronēma tou pneumatos, hoti kata Theon entyvchanei hyper hagiōn* (Rz 8, 27). Zatem przeniknięcie serca człowieka przez Boga pozostaje w ścisłym związku ze znajomością przez Niego działania Ducha[1]. Ze składni wynika, że badanie serca wierzących jest podrzędne wobec poznania zamiarów Ducha. Treścią zaś tych ostatnich jest wstawianie się za świętymi. Skupmy się jednak na wyrażeniu „Ten, który bada serca" (*ho de eraunōn tas kardias*). Jest to zwrot bardzo często spotykany w Starym Testamencie, szczególnie we fragmentach modlitewnych (zob. 1 Krl 8, 39; 1 Krn 28, 9; 29, 17; Ps 7, 9; 139, 1.23; Jr 17, 10)[2]. W naszym kontekście określenie to zostało użyte dla podkreślenia tego, że Bóg potrafi doskonale zrozumieć treść wstawiania się Ducha za wiernymi[3]. Jakie jednak ma znaczenie określenie „serce" (*hē kardia*) w kontekście wypowiedzi Pawła? W definicji serca zawartej w *Słowniku symboliki biblijnej* czytamy: „Biblijne odnośniki na temat serca jako organu są nieliczne, nie mają też charakteru konkretnego (np. 2 Krl 9, 24), słowo «serce» często natomiast oznacza osobowość i umysł, pamięć, uczucia, pragnienia i wolę"[4]. Serce jednak, to siedlisko nie tylko emocji, uczuć, nastrojów i namiętności, lecz także pełni funkcję ośrodka myśli, a refleksja odsłania jego intelektualne możliwości. Poza tym symbolizuje również koncepcję woli i sumienia[5]. W naszym więc kontekście chodziło więc Pawłowi o to, że Bóg zna doskonale emocje, uczucia, nastroje, namiętności, myśli, wolę wierzącego i bada nawet jego sumienie. Poza tym badanie serca wierzących jest naturalnym działaniem, które podejmuje Bóg. Tak jak naturalną jest znajomość przez Niego zamiarów Ducha i tego, że przyczynia się On za wierzącymi, zgodnie z wolą Boga[6].

---

[1] Zob. T.Wiarda, *What God Knows when the Spirit Intercedes*, „Bulletin for Biblical Research" 17(2007), nr 2 s. 301.

[2] W ogóle wypowiedzi Starego Testamentu są dość zgodne, że Bóg przenika serce człowieka; por. S. Stasiak, *Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament*, t. II: *Dzieje Apostolskie, List do Rzymian, 1-2 List do Koryntian, List do Galatów*, Poznań 2014, s. 320.

[3] Por. P.T. O'Brien, *Romans 8:26, 27: A Revolutionary Approach to Prayer?*, „The Reformed Theological Review" 46(1987), nr 3, s. 71.

[4] *Serce* [hasło:] [w:] L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 1998, s. 902.

[5] D.R. Edwards, *Serce* (tłum. Z. Kościuk), [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1100.

[6] Por. T.Wiarda, *What God Knows when the Spirit Intercedes*, dz. cyt., s. 307.

W Rz 8, 27 Paweł jednak nie podaje oceny ludzkiego serca ze strony Boga. W kolejnym tekście podejmuje złożoną metaforę obrzezania serca: „Nie ten bowiem jest Żydem, który jest nim zewnętrznie, i nie ten jest obrzezany, kto ma znak na ciele, ale Żydem jest ten, który jest nim wewnętrznie, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca (*peritomē kardias*) przez Ducha, a nie przez literę. Ten ma pochwałę nie od ludzi, lecz od Boga" (Rz 2, 28-29). Na podstawie wcześniejszych analiz dotyczących Żydów, dla których obrzezanie miało charakter religijnej przynależności do narodu wybranego i pogan, którzy nie będąc obrzezanymi, jednak zachowujący Prawo, mogli by stać się sędziami tych pierwszych (2, 26-27), Paweł wysuwa teorię podwójnej przynależności do Narodu Wybranego. Prawdziwym Żydem nie jest ten, kto jedynie zachowuje Prawo, lecz ten, kto jest potomkiem Abrahama, jest obrzezany i z wewnętrznym przekonaniem zachowuje Prawo. Dwojakie jest również obrzezanie. Jedno to zewnętrzne, widocznie na ciele, drugie to wewnętrzne „obrzezanie serca", duchowe w miejsce obrzezania według litery[7]. Motyw obrzezania serca, niezależnego od obrzezania ciała, był znany w Starym Testamencie (Kpł 26, 41; Pwt 10, 16; 30, 6; Jr 4, 4; 9, 24-25; Ez 44, 7.9) i w literaturze apokryficznej judaizmu (1Qhab 11.13; Jub 1, 23; OdySal 11, 1-3). O ile ciało może być obrzezane, to serce wciąż może pozostawać nieobrzezanym, co powoduje zrelatywizowanie znaczenia tego pierwszego. Zatem Paweł posługuje się motywem „obrzezania serca", aby podkreślić, że nie wystarczy dokonać obrzezania ciała, aby uniknąć Bożego gniewu. W praktyce więc „obrzezanie serca" nie oznacza jedynie odrzucenia zła i praktykowanie dobra, lecz pełnienie dobra wymaganego przez Prawo[8]. To zaś sprawia, że człowiek może podobać się Bogu. Zatem możemy wnioskować, iż zwrot „obrzezanie serca" oznacza stan, w którym człowiek zyskuje upodobanie u Boga.

2. Pozytywna odpowiedź na słowo Boga

Człowiek zawsze odpowiada na pouczenie, które otrzymuje od Boga (6, 17). Jakkolwiek, w ściśle określonych okolicznościach, mogą pojawić się wątpliwości (10, 6). Jednak w serce człowieka wpisane jest Prawo (2, 15), miłość Boga (5, 5) oraz słowo wiary (10, 8) i sama wiara (10, 9.10). Paweł wprawdzie nie przedstawia precyzyjnego wykładu na temat odpowiedzi, której w swoim sercu udziela człowiek Bogu. Jednak przez zwięzłe wypowiedzi, które wiąże z pojęciem *hē kardia*, ukazuje, jakie przekonania znajdują się u podstaw jego doktryny.

[7] Por. S. Stasiak, *Komentarz teologiczno-pastoralny*, dz. cyt., s. 268.

[8] Por. A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline; Milano 2001, s. 133.

2.1. Rzymianie z serca dają posłuch nauce

Podejmując refleksję nad aktualnym stanem członków wspólnoty Kościoła w Rzymie, Paweł wygłasza swoje dziękczynienie wobec Boga: „Wdzięczność jednak niech będzie Bogu za to, że byliście niewolnikami grzechu, a staliście się z serca posłuszni względem tego wzoru nauki, któremu zostaliście powierzeni (*hypēkousate de ek kardias eis hon paredothēte typon didachēs*)" (Rz 6, 17). Dla naszego opracowania kluczowe wydaje się stwierdzenie „staliście się z serca posłuszni". Nim jednak przejdziemy do omówienia tego zagadnienia, musimy zwrócić uwagę na to, względem czego chrześcijanie z Rzymu stali się posłuszni. Pewną trudność interpretacyjną stanowi zwrot *paredothēte typon didachēs*[9]. W każdym razie problem polega na tym, że *paradidonai* jest klasycznym czasownikiem dla oddania idei przekazania tradycyjnego nauczania, a to mogłoby być wskazane przez rzeczownik *typos*. Jeśli przyjmiemy taką właśnie interpretację, to *paredothēte* oznaczałoby, że ochrzczony stał się posłusznym nauce łączącej się właśnie z chrztem, a która posiada określoną formę, czy też model życia zgodnego z przekazywaną Tradycją[10]. W każdym razie bez posłuszeństwa „z serca" (*ek kardias*) temu wzorcowi nauki nie dokona się nawrócenie, które owocuje przyjęciem chrztu. Czasownik *hypēkousate* (od *hypakouō*), którym w tym miejscu posłużył się Paweł, nie jest zbyt częsty w jego pismach (11 razy, z tego 4 razy w Liście do Rzymian). Spotykamy go prawie wyłącznie w 6 rozdziale (ww. 12,16 i 17). Poza nim odnajdujemy go w 10, 16. Odnosi się do postawy posłuszeństwa wobec rzeczy dobrych, jak i złych. Szerszy kontekst zastosowania (zwłaszcza Ef 6, 1.5; Kol 3, 20.22) mógłby sugerować, że chodzi jedynie o posłuszeństwo zewnętrzne. Tymczasem użycie pojęcia „serce" (*hē kardia*) pozwala przypuszczać, że chodzi o posłuszeństwo tak pod względem intelektualnym, jak i wolitywnym. Posłuszeństwo w sercu, centrum osoby, gdzie dokonuje się rzeczywiste nawrócenie człowieka.

2.2. Unikanie wątpliwości

Mimo tak daleko posuniętego posłuszeństwa nauce Ewangelii, również wierzący człowiek może mieć wątpliwości. Przed nimi Apostoł przestrzega: „Usprawiedliwienie z wiary zaś tak mówi: Nie mów w swoim sercu:

[9] Szeroką dyskusję na ten temat przedstawił między innymi R.A.J. Gagnon, *Heart of Wax and a Teaching that Stamps: Typos didachēs (Rom 6:17b) Once More*, JBL 112 (1993), nr 4, s. 667–687.

[10] Por. J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, tłum. E. Gatti, Piemme; Casale Monferrato 1999, s. 536. Jakkolwiek pojawiły się również inne interpretacje, które zostały zreferowane między innymi przez R. Penna, *Lettera ai Romani*, t. II: *Rm 6-11. Versione e commento*, EDB; Bologna 2006, s. 57–58.

Kto zdoła wstąpić do nieba? – po to, by Chrystusa stamtąd sprowadzić na ziemię, albo: Któż zstąpi do Otchłani? – po to, by Chrystusa wyprowadzić spośród umarłych" (Rz 10, 6-7). Paweł po przedstawieniu tematu usprawiedliwienia opartego na wierze w przeciwieństwie do sprawiedliwości wynikającej z uczynków Prawa (9, 30–10, 4), teraz postanowił zaprezentować relację, jaka zachodzi pomiędzy Chrystusem a wiarą w odniesieniu do sprawiedliwości (10, 5-13). Rzecz otwiera cytat z Pwt 9, 4 (*mē eipē(i)s en tē(i) kardia(i) sou*) i z Pwt 30, 11 (*tis anabēsetai eis ton ouranon*), połączony w jedno zdanie[11]. Ponieważ nie został on wprowadzony tak, jak w w. 5 oraz ze względu na jego mieszany charakter, należy uznać, że jest to bardziej aluzja niż cytat[12]. W Starym Testamencie „mówienie do serca swego" (*legō en tē(i) kardia(i) sou*) jest dość często używanym zwrotem (zob. Pwt 8, 17; 9, 4; 18, 21; Ps 4, 5; 9, 27.32; 10, 13; 13, 1; 34, 25; 52, 2; 73, 8; Koh 2, 1.15; 3, 17.18; Ab 1, 3; Sof 1, 12; 2,15; Iz 47, 8.10; 49, 21; Jr 5, 24; 13, 22; por. 1 Sm 27, 1; 1 Krl 12, 26). W Nowym Testamencie nie spotykamy takiego zestawienia czasownika *legō* i rzeczownika *kardia*. Sięgnijmy więc do starotestamentowego znaczenia wyrażenia w kontekście cytowanego przez Pawła tekstu. W Pwt 9, 4, który został tu przywołany, autor natchniony przestrzega Izraela, aby nie myślał: „Dzięki mej sprawiedliwości dał mi Pan tę ziemię w posiadanie, bo z powodu nieprawości tych ludów Pan wypędził je przed tobą". Pomijamy kwestię Pawłowej interpretacji sprawiedliwości, o której mowa w Pwt 9, 4, czy odniósł ją do indywidualnej osoby[13], czy do Izraela[14]. Zagadnienia te bowiem nie dotyczą bezpośrednio omawianego przez nas tematu. Zadajemy jednak pytanie: Jakiej przestrzeni dotyczył zakaz skierowany do Izraela? Odwołując się do wcześniej przywołanych tekstów Starego Testamentu, szczególnie Pwt 18, 21; Ps 4, 5 za LXX itp., możemy przypuszczać, że *legein en tē(i) kardia(i) sou* oznacza „myśleć, wyrażać osąd". W kontekście zaś Pawłowej interpretacji cytatu Pwt 9, 4 oraz pojęcia „serce", w którym dokonuje się i mieszka wiara (zob. Rz 10, 9-10), zdaje się wskazywać na ścisły związek owego myślenia (mówienie do serca swego) ze zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa, które przyjęte wiarą usuwa wszelkie wątpliwości dotyczące skutków, jakie niesie ze sobą przejęcie orędzia Ewangelii.

---

[11] W naszym opracowaniu skupimy się na Pwt 9, 4, ponieważ w nim znajduje się interesujące nas odniesienie do serca. Jakkolwiek czytelnika zainteresowanego Pawłową interpretacją cytatu Pwt 30, 11-14 odsyłam do do S.R. Coxhead, *Deuteronomy 30:11-14 as a Prophecy of the New Covenant in Christ*, „The Westminster Theological Journal" 68 (2006), nr 2, s. 311–318.

[12] Por. J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 700.

[13] Zob. np. D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans; Grand Rapids 1996.

[14] Zob. np. S.R. Coxhead, *Deuteronomy 30:11-14 as a Prophecy*, dz. cyt., s. 313–314.

2.3. Dary Boga są w sercu człowieka

Paweł wskazuje jednak przede wszystkim na to, co znajduje się w sercu człowieka. Czyni to zawsze, posługując się przyimkiem *en* odniesionym do rzeczownika *hē kardia*. Jednak zawsze orzeczeniem jest inny czasownik (*grafō*: 2, 15; *ekcheō*: 5, 5; *engys estin*: 10, 8) i inny jest również podmiot działania: *to ergon tou nomou* (2, 15), *hē agapē tou Theou* (5, 5), *to rēma* (10, 8).

Apostoł najpierw odnosi się do pogan[15], co do których zauważa, że nie mając Prawa z natury, czynią to, co Prawo nakazuje: „Wykazują, że czyn zgodny z prawem jest wpisany w ich serca (*to ergon tou nomou grapton en tais kardiais autōn*), bo ich sumienie jawi się równocześnie jako świadek, między jednymi a drugimi myślami, które oskarżają lub bronią" (Rz 2, 15). Wyrażenie *to ergon tou nomou* nadaje całemu zdaniu charakter normy ogólnej i nadaje całej wypowiedzi pozytywne znaczenie, w przeciwieństwie do innych miejsc (por. 3, 20.28; Ga 2, 16; 3, 2.5.10)[16]. Paweł więc wskazuje na konkretny akt, dzieło wymagane przez Prawo[17]. W ten sposób potwierdza, że taka znajomość Prawa jest aktualnym i realnym stanem świadomości pogan. Wszystko to zostało wyrażone za pomocą starotestamentowego zwrotu o Prawie, które zostało zapisane w sercu człowieka: *dōsō nomous mou eis tēn dianoian autōn kai epi kardias autōn grapsō autous* (LXX: Jr 38, 33 = TM: Jr 31, 33); *laos mou hou ho nomos mou en tē(i) kardia(i) hymōn* (LXX Iz 51, 7)[18]. Sprawdzianem takiego stanu rzeczy jest sumienie (*syneidēsis*), które jako niemal odrębny organ człowieka, funkcjonuje przy podejmowaniu każdej decyzji. Oskarża w przypadku złych uczynków, a uniewinnia w przypadku dobrych.

Wyżej przedstawiona sytuacja miała miejsce w przypadku pogan, którzy jeszcze nie byli chrześcijanami i mogli być porównywani jedynie z wyznawcami judaizmu. Rzecz zmienia się radykalnie wraz z przyjęciem wiary w Jezusa Chrystusa: „Nadzieja natomiast nie sprawia zawodu, bo miłość

---

[15] Jakkolwiek pojawiły się również opinie, że Rz 2, 14-15 odnosi się do Żydów, których Paweł chce zawstydzić tym, że Bóg realizuje swój pierwotny plan przymierza z poganami, z powodu niewzruszonej postawy członków narodu wybranego; por. S.J. Gathercole, *A law unto Themselves: the Gentiles in Romans 2.14-15 Revisited*, „Journal for the Study of the New Testament" 24(2002), nr 3, s. 27–49.

[16] Por. J.S. Lamp, *Paul, the Law, Jews, and Gentiles: A Contextual and Exegetical Reading of Romans 2:12-16*, „Journal of the Evangelical Theological Society" 42 (1999), nr 1, s. 47.

[17] Por. E. Käsemann, *Commentary on Romans*, tłum. G.W. Bromiley, Eerdmans; Grand Rapids 1980, s. 64; J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 373.

[18] Jakkolwiek pojawiają się tu również istotne różnice pomiędzy Jr 38, 33 (LXX) i Iz 51, 7 (LXX) a Rz 2, 15, bo tam jest mowa o *nomos*, a tutaj o *erga tou nomou*; por. J.S.Lamp, *Paul, the Law, Jews, and Gentiles*, s. 47; jednak nie ma to istotnego znaczenia dla omawianego przez nas zagadnienia.

Boża jest wylana w naszych sercach (*hē agapē tou Theou ekkechytai en tais kardiais hēmōn*) przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5). Wskazując na pewność spełnienia się chrześcijańskiej nadziei, Paweł nawiązuje do miłości Bożej. Jest ona silniejsza i trwalsza od wszystkiego (por. Rz 8, 35-39). Pochodzi od Boga, jest jednak darem Ducha Świętego, który został nam dany. Obserwujemy tu z jednej strony aluzję do zesłania (por. Dz 2, 1-13), z drugiej jednak strony do sakramentu chrztu świętego, w którym każdy chrześcijanin został obdarowany Duchem Świętym. On bowiem jest gwarancją naszej nadziei[19]. Ponadto „miłość Boża wylana w naszych sercach", podobnie, jak i to, że „zostaliśmy usprawiedliwieni" (Rz 5, 1) oraz to, że „mamy dostęp do łaski" (Rz 5, 3), wskazuje na to, co się dokonało w życiu chrześcijanina. Później zaś będzie mowa o tym, co należy czynić (Rz 6, 1-4)[20]. Stąd wniosek, że obecność miłości w sercu chrześcijanina stała się możliwa dzięki zbawczemu dziełu Boga, którego dokonał w Jezusie Chrystusie. Jego owoce dotykają najgłębszych pokładów istoty ludzkiej, którymi są wiedza, wola i uczucia.

Największym jednak darem, który znajduje się w sercu chrześcijanina jest Słowo. Pisze o nim Paweł, cytując Stary Testament, w kontekście wcześniejszych przestróg odnośnie do wątpliwości, które mogą pojawić się w sercu człowieka: „I co jeszcze mówi: Blisko ciebie jest Słowo (*engys sou to rēma estin*), w twoich ustach i w twoim sercu (*en tē(i) kardia(i) sou*), a jest to Słowo wiary, które głosimy" (10, 8). Paweł kontynuuje cytat rozpoczęty w 10, 6, który w LXX brzmi następująco: *estin sou engys to rēma sfodra en tō(i) stomati sou kai en tē(i) kardia(i) sou kai en tais chersin sou auto poiein* (Pwt 30, 12). Odnotujmy, że Apostoł opuścił drugą część wersetu, a w pierwszej wprowadził mało znaczące zmiany. W każdym razie w oryginalnym kontekście wyrażenie „w twoich ustach i w twoim sercu" oznaczało, że Tora zostanie zinterioryzowana, przyjęta do wnętrza przez każdego wierzącego i będzie zamieszkiwała w sercu i będzie obecna w życiu ludu Bożego w czasie dzieła jego odnowienia[21]. W naszym kontekście znaczenie wypowiedzi jest również jasne. W najgłębszych pokładach osoby chrześcijanina, czyli w jego sercu, zamieszkają nie tylko „uczynki Prawa" (Rz 2, 15), czy nawet nie tylko „miłość Boża" (Rz 5, 5), lecz „słowo wiary, które głosimy" (*to rēma tēs pisteōs ho kēryssomen*). Rzeczywiście słowo Prawa w oryginalnym kontekście (Pwt 30, 11-14), w wypowiedzi Pawła stało się słowem wiary, które jest głoszone[22]. Do szczegółowego omówienia wiary, przyjętej w sercu, jako niezbywalnego dla zbawienia elementu przechodzimy w kolejnym punkcie.

---

[19] Por. S. Stasiak, *Komentarz teologiczno-pastoralny*, dz. cyt., s. 284.

[20] Por. Harrisville R.A., *Romans 5:1-5*, „Interpretation" 45 (1991), nr 2, s. 184–185.

[21] Por. S.R. Coxhead, *Deuteronomy 30:11-14 as a prophecy*, dz. cyt., s. 318.

[22] Por. R. Penna, *Lettera ai Romani*, t. II, dz. cyt., s. 312–313.

2.4. Sercem przyjęta wiara

Swój wywód na temat wiary przyjętej sercem, która prowadzi do usprawiedliwienia i zbawienia, Paweł oparł na wcześniej przywołanym cytacie z Pwt 30, 12, którym podkreślił znaczenie ust i serca, które pozostają ściśle powiązane ze słowem wiary. W centralnym momencie perykopy Rz 10, 5-13, wprowadzone zostało fundamentalne dla tej części argumentacji zdanie, wzbogacone następnie równie ważnym wyjaśnieniem: „Jeśli więc swoimi ustami wyznasz, że Panem jest Jezus, i uwierzysz w swoim sercu (*kai pisteusē(i)s en tē(i) kardia(i) sou*), że Bóg Go wskrzesił z martwych, będziesz zbawiony. Sercem bowiem wierzy się dla usprawiedliwienia (*kardia(i) gar pisteuetai eis dikaiosynēn*), ustami zaś wyznaje się dla zbawienia" (Rz 10, 9-10). Przywołane wersety, jak uważa A. Pitta, posiadają budowę koncentryczną:

a) usta – wyznanie, że Panem jest Jezus;
  b) serce – uwierzenie, że Bóg Go wskrzesił;
    c) zbawienie wierzącego;
  b') serce – usprawiedliwienie;
a') usta – zbawienie[23].

Zestawienie terminów „serce" (*hē kardia*) i „usta" (*to stoma*) pozwoliło Pawłowi na połączenie dwóch wymiarów wiary, wewnętrznego i zewnętrznego, które wskazują na miejsce i zasadę wszelkich działań podejmowanych przez człowieka. Poza tym użycie tych właśnie pojęć umożliwiło swoistą modyfikację wymowy cytowanego tekstu. W Pwt 30, 12 Prawo znajduje się zarówno w sercu, jak i na ustach, podczas gdy w Rz 10, 9-10 Prawo zostało zastąpione przez deklarację o charakterze chrystologicznym, która posiada podwójny wymiar: zewnętrzne wyznanie ustami i wewnętrzne zakorzenienie w sercu. Zatem dla chrześcijanina już nie Prawo ma pozostawać na ustach i w sercu, lecz Jezus Chrystus[24]. Jest to zatem fundament wiary chrześcijan, a zestawienie jej ze zbawieniem odwołuje nas do podstawowej tezy listu przedstawionej w 1, 16-17[25]. Widzimy więc, w jaki sposób dwa organy (usta i serce), do których działania odwołał się Paweł w swojej wypowiedzi, pełnią kluczową rolę w metaforyce na temat wiary chrześcijanina, dla którego już nie Prawo, lecz Jezus Chrystus jest centrum życia.

3. Negatywna odpowiedź na słowo Boga – zło

Nie zawsze jednak odpowiedź człowieka jest pozytywna na dary, które Bóg mu ofiaruje, nawet jeśli poznał on Boga. Z tego powodu jego serce pogrąża

[23] A. Pitta, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 365.

[24] Por. R. Penna, *Lettera ai Romani*, t. II, dz. cyt., s. 313.

[25] Por. B. Dunson, *Faith in Romans: the Salvation of the Individual or Life in Community?*, „Journal for the Study of the New Testament" 34 (2011), nr 1, s. 28.

się w ciemności (1, 21). Konsekwencją oddania się pożądliwości swoich serc jest pogrążanie się w nieczystości (1, 24). Jeśli człowiek pozostaje zatwardziały i ma serce nieskłonne do nawrócenia, to gromadzi nad sobą sprawiedliwy gniew Boga (2, 5-6). Widzimy więc, że każdy pozostaje wolny w swoich wyborach i może wybrać drogę zła, pogrążając swoje serce w ciemności, pożądliwości i zatwardziałości. Konsekwencją takiej postawy jest zwodzenie innych, a nie służba Chrystusowi (16, 18).

Mądrość ludzka w żaden sposób nie jest wystarczająca dla osiągnięcia zbawienia. Poganie, poznawszy określone prawdy o Bogu, nie poszli jednak za poznaną prawdą. Ich wina polega na tym, że poznawszy, dzięki obserwacji dzieł stworzonych, prawdy moralne i religijne (Rz 1, 19-20), swoim postępowaniem im przeczyli i dlatego popadli w grzech bałwochwalstwa: „Chociaż poznali Boga, to jednak nie oddali Mu chwały jako Bogu ani Mu nie podziękowali, ale zbłądzili w swoich myślach, a ich nierozumne serce pogrążyło się w ciemności (*eskotisthē hē asynetos autōn kardia*)" (Rz 1, 21). Błądzenie w myślach i ślepota charakteryzują stan prezentowanych tu przez Pawła pogan: „umysłem pogrążeni w mroku, obcy dla życia Bożego, przez tkwiącą w nich niewiedzę, przez zatwardziałość serca" (Ef 4, 18). Mamy więc podwójną charakterystykę serca: „nierozumne" (*asynetos*) i „zatwardziałość" (*hē pōrōsis*). Pierwszy termin oznacza serce niezdolne do jakiegokolwiek rozumowania, a drugie oznacza całkowity brak otwartości na jakiekolwiek działanie, co z kolei jest konsekwencją, jaką dostrzegamy z kontekstu, właśnie niewiedzy. Możemy więc wyciągnąć wniosek, że termin „serce" w tym kontekście jest zbliżone do znaczenia pojęcia *nous* („rozum, intelekt"; por. 2 Kor 4, 4)[26]. W każdym razie błędem pogan było to, że zbłądzili w swoim myśleniu, oddając się bałwochwalstwu, wskutek czego ich umysły pogrążyły się w mroku. Dla Pawła bowiem błądzenie w myśleniu i złe postępowanie są manifestacją gniewu Bożego, a nie jego powodem. Jedynie światło Ewangelii może rozświetlić ciemności ich umysłu[27].

Wpadłszy w grzech idolatrii (Rz 1, 21-23), poganie ściągnęli na siebie karę, która ujawniła się w całkowitym upadku moralnym: „Dlatego Bóg wydał ich z powodu pożądliwości ich serc (*en tais epithymiais tōn kardiōn autōn*) na pastwę nieczystości, aby hańbili swoje ciała między sobą" (Rz 1, 24). Kara, która została zesłana na bałwochwalców została podkreślona trzykrotnie użytym czasownikiem *paredōken* (zob. ww. 24, 26 i 28)[28]. Bezpośrednim powodem takiego stanu rzeczy jest „pożądliwość ich serc" (*hē epithymia tōn kardiōn autōn*). Po raz kolejny na wokandę zostało wezwane „serce" człowieka. Tym razem jednak zdaje się wskazywać bardziej na jego sferę wolitywną. Powodem oskarżenia jest orientacja „serca" ku rzeczom nieczystym. Chociaż rzeczownik

[26] Por. R. Penna, *Lettera ai Romani*, t. I: *Rm 1-5. Versione e commento*, EDB; Bologna 2004, s. 183.

[27] Por. J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 340.

[28] Por. S. Stasiak, *Komentarz teologiczno-pastoralny*, dz. cyt., s. 260.

hē epithymia nie ma z natury rzeczy konotacji negatywnej (zob. 1 Tes 2, 17; Flp 1, 23), to jednak użycie w kontekście następnym określenia *hē akatharsia* („nieczystość"), orientuje go zdecydowanie w kierunku znaczenia pejoratywnego: „pożądanie, żądza"[29]. Zatem pożądliwość serca prowadzi do nieczystości. Wspomniany już wcześniej rzeczownik *hē akatharsia* może oznaczać wszelkiego rodzaju nieczystość rytualną, kultyczną czy seksualną. Wypowiedź Pawła w tym miejscu wyraźnie wskazuje na ten ostatni rodzaj nieczystości, co prowadzi do całkowitej degradacji człowieka[30]. Oto jakie konsekwencje niosą ze sobą nieczyste żądze serca, woli człowieka.

W kolejnym fragmencie Paweł na nowo podejmuje temat gniewu Bożego (por. 1, 18)[31]. Jako jego powód podaje zatwardziałość i serce niezdolne do nawrócenia: „Tak więc z powodu twojej zatwardziałości i niezdolnego do nawrócenia serca (*ametanoēton kardian*), gromadzisz nad sobą gniew na dzień gniewu i objawienia sprawiedliwego sądu Boga, który odda każdemu według jego czynów..." (Rz 2, 5-6). Serce niezdolne do nawrócenia zostało opisane przymiotnikiem *ametanoētos* i w ten sposób podjęte zostało zagadnienie nawrócenia, a właściwie jego brak. Choć sam przymiotnik to *hapax legomenon* w Biblii, to jednak często pojawia się rzeczownik *metanoia* (22 razy w NT), który oznacza nawrócenie i czasownik *metanoeō* (34 razy w NT). Oba te pojęcia odnoszą się do nawrócenia, czyli zmiany sposobu myślenia. Niewątpliwie więc i w naszym kontekście *ametanoētos kardia* odnosi się do władz umysłowych człowieka (por. Rz 1, 21). Rozum niezdolny do zmiany sposobu myślenia, nawrócenia nie może skutkować niczym innym, jak tylko gromadzeniem gniewu Bożego, zamiast dobrych uczynków. Ostateczny moment oceny zgromadzonych dóbr lub gniewu został tu nazwany przez Pawła „dniem gniewu" (*hē hēmera orgēs*). Już prorocy Starego Testamentu pisząc na temat „dnia Pańskiego", nazywali go „dniem gniewu", w którym Bóg dokona sprawiedliwego sądu (zob. Iz 2, 11-12; 13, 6.9.13; Ez 3, 2-3; Jl 2, 1-2; 3, 14; Am 5, 18-20; Ab 15; So 1, 7; Ml 3, 2; 4, 5). Niektóre zaś tradycje judaistyczne mówiły na temat dobrych uczynków, które miały być gromadzone na dzień sądu[32]. Tymczasem „zatwardziałość" człowieka i jego „niezdolne do nawrócenia serce" sprawia, że zbieranie skarbów[33] zmienia się w gromadzenie sobie gniewu.

Nierozumność serca nie tylko pogrąża je w ciemności, a jego żądze sprowadzają człowieka na drogę nieczystości, wskutek czego, zamiast dobrych czynów, gromadzi on sobie gniew na dzień sądu. Konsekwencją takiej właśnie postawy serca jest zwodzenie innych: „Nie służą oni bowiem naszemu Panu,

[29] Por. A. Pitta, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 93.

[30] Por. J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 342.

[31] Co do odwołania się w 2, 5 do stawianych w 1, 18 argumentów zob. J.M. Basser, *Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans*, „Novum Testamentum" 26 (1984), nr 1, s. 46–47.

[32] Por. S. Stasiak, *Komentarz teologiczno-pastoralny*, dz. cyt., s. 263.

[33] Takie bowiem znaczenie ma czasownik *thēsauridzeis* (od *thēsaurodzō*).

Chrystusowi, lecz własnemu brzuchowi, a pięknymi i pochlebnymi słowami uwodzą serca łatwowiernych (*eksapatōsin tas kardias tōn akakōn*)" (Rz 16, 18). Rzecz dotyczy osób piętnowanych przez Pawła w końcowych pozdrowieniach, a nazywanych tymi, „którzy wzniecają spory i zgorszenia przeciw nauce"; Apostoł radzi, aby ich unikać (Rz 6, 17). Nie chodzi nam jednak o identyfikację zwodzicieli[34], lecz raczej o charakterystykę zwodzonych. Oni sami zostali określeni przymiotnikiem *akakos*, to znaczy: „nie znający zła, prostoduszny, niewinny, ten kto nie doświadczył zła"[35]. Przymiotnik ten spotykamy jeszcze tylko w Hbr 7, 26 w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, jedynego Arcykapłana dóbr przyszłych. Jednak pewne światło na to, kim byli owi *akakoi* rzuca działanie, jakie podejmują wobec nich nieprawi. Zostało ono opisane czasownikiem *eksapataō*. Jeśli uwzględnimy jeszcze czasownik prosty *apataō*, to z łatwością możemy odnotować fakt, że chodzi o zwodzenie. Taka postawa tych, którzy zostali przedstawieni wcześniej (zob. Rz 16, 17) jest konsekwencją tego, że ich serce niezdolne do nawrócenia (2,5) pogrążyło się w ciemności (1, 21) i nieczystości (1, 24). Niewinni, łatwowierni z łatwością mogą ulec zakusom pięknych i pochlebnych słów takich ludzi (zob. Ef 5, 6; Kol 2, 4; 2 P 2, 3; Tt 1, 10).

4. Brak nawrócenia ziomków bólem serca Apostoła

Negatywna odpowiedź na orędzie Ewangelii przez jednego człowieka, lub grupę ludzi może wywoływać reakcję serca innego człowieka. W takiej sytuacji znalazł się Paweł, który wiele sił poświęcił, aby swoim współziomkom głosić Dobrą Nowinę. Nie zawsze spotykał się z przyjęciem głoszonego przez siebie orędzia Ewangelii i dlatego nad tym ubolewał, odwołując się do smutku i nieprzerwanego bólu w swoim sercu (Rz 9, 1-2) oraz do pragnienia serca i modlitwy kierowanej do Boga (10, 1).

Po szerokim wywodzie na temat usprawiedliwienia, które dokonuje się dzięki wierze w Jezusa Chrystusa (1, 16–8, 39), Paweł przechodzi do uzasadnienia, że wspomniane usprawiedliwienie nie sprawia, że obietnice złożone przez Boga Izraelowi przestały obowiązywać. Jak bardzo pragnął on zbawienia swoich współziomków, świadczą bardzo sugestywne słowa otwierające argumentację: „Mówię prawdę w Chrystusie, nie kłamię – ponieważ równocześnie potwierdza mi w Duchu Świętym moje sumienie – że mam wielki smutek i nieustanny ból w swoim sercu (*lypē moi estin megalē kai adialeiptos odynē tē(i) kardia(i) mou*)" (Rz 9, 1-2). Paweł odwołuje się do formuły przysięgi, do której powraca, choć w nieco innej formie, również w innych miejscach swoich pism, aby potwierdzić to, co przed chwilą stwierdził lub ma zamiar napisać[36]. Opie-

[34] Na ten temat zob. A. Pitta, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 525–526.

[35] Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1958, s. 61.

[36] Zobacz formuły przysięgi w Rz 1, 9; 1 Tes 2, 5.10; 1 Kor 15, 31; 2 Kor 1, 23; 11, 31; Ga 1, 20; Flp 1, 8; 1Tm 5, 21; 2 Tm 2, 14; 4, 1.

rając się jednocześnie na autorytecie Chrystusa i Ducha, odwołuje się do sumienia, które odniesione do Ducha, daje zdecydowane świadectwo o wielkim smutku i nieustannym bólu serca[37]. Tym razem spotykamy wprost odwołanie się Apostoła do swojego serca (*tē(i) kardia(i) mou*). W ten sposób podkreślona została niezwykła jego więź ze swoim narodem, zwłaszcza w kontekście odrzucenia głoszonej przez niego Ewangelii, co sprawia ryzyko wykluczenia Izraelitów z przestrzeni zbawienia. Przymiotniki *megalē* i *adialeiptos* połączone odpowiednio z rzeczownikami *lypē* i *odynē* tworzą zwartą konstrukcję odniesioną do jednego zwrotu: *tē(i) kardia(i) mou*. Paweł wyraża niezwykle intensywnie odczuwany smutek i nieustanny ból, który dotyka najgłębszych pokładów jego osobowości. Wyrażenie bowiem *hē kardia mou* odnosi nas do wszelkich emocji, uczuć, nastroju, namiętności, myśli i woli Apostoła.

Intensywność pragnienia zbawienia, o którym Paweł pisał w poprzednim kontekście (9, 3-5), jeszcze raz została przez niego podkreślona w kolejnej wypowiedzi: „Bracia, pragnieniem mojego serca i przedmiotem modlitwy zanoszonej do Boga jest ich zbawienie" (Rz 10, 1). Po raz kolejny Apostoł odwołuje się do „swojego serca" (*tēs emēs kardias*). Tym razem jednak łączy je z rzeczownikiem *hē eudokia*, który należy niemal wyłącznie do greckiej literatury judaistycznej i chrześcijańskiej, a w LXX jest tłumaczeniem hebr. *rason*[38]. Pragnienie serca odniesione zostało również do modlitwy. Przedmiot pragnienia i modlitwy Pawła został, tym razem, wyrażony wprost: *eis sōtētian* („dla ich zbawienia"). Wydaje się zatem uzasadnionym wniosek, że pragnienie i modlitwy Apostoła znoszone są z wielką intensywnością i dotykają całej jego osoby, co wyraża zwrot *hē emē kardia*.

5. Zakończenie

Bóg badając serce człowieka, zna jego emocje, uczucia, nastroje, namiętności, myśli, wolę wierzącego, a nawet bada jego sumienie (Rz 8, 27). Jedyną właściwą odpowiedzią człowieka jest podjęcie takiego działania w odniesieniu do Prawa nadanego mu przez Boga, aby zyskać upodobanie w Jego oczach. Metaforą takiej postawy jest „obrzezanie serca" (Rz 2, 28-29), które przeciwstawia się zarówno obrzezaniu ciała, jak i sercu, które pozostaje nieobrzezane.

Ukazując pozytywną odpowiedź ludzi na głoszoną im Ewangelię, Apostoł pozostaje wdzięczny wobec Rzymian za to, że ją przyjęli i stali się jej całkowicie posłuszni. To bowiem ma na myśli, kiedy pisze, że stali się oni „z serca posłuszni" (Rz 6, 17). Nawet taka postawa nie gwarantuje uniknięcia wątpliwości, dlatego Apostoł przestrzegał adresatów swojego listu przed myśleniem i wydawaniem osądów na innej podstawie niż wiara w Jezusa Chrystusa (Rz

[37] Por. A. Pitta, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 332.

[38] Por. J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 691.

10, 6-7). Taki stan podyktowany jest tym, że już w sercu pogan zapisane zostało Prawo, które sprawia prawidłowe działanie sumienia (Rz 2, 15). Sytuacja staje się jeszcze bardziej ewidentna wraz z przyjęciem wiary w Jezusa Chrystusa, bo wówczas miłość Boża została wylana w sercach wierzących (Rz 5, 5). Ta rzeczywistość jednak nie ma charakteru stałego i statycznego, bo wiąże się ze Słowem, które jest głoszone, a które znajduje się na ustach i w sercu chrześcijanina (Rz 10, 8). Aby to wszystko doszło do skutku trzeba, aby wiara zyskała podwójny wymiar: zewnętrzny w wyznawaniu ustami i wewnętrzny w przyjęciu jej w sercu (Rz 10, 9-10).

Człowiek jednak może odpowiedzieć negatywnie na ofiarowane mu przez Boga dary. Błądząc w swoim myśleniu, oddaje się on bałwochwalstwu, wskutek czego jego serce pogrąża się w ciemności (Rz 1, 21). Dla Pawła błądzenie w myśleniu i złe postępowanie są manifestacją Bożego gniewu. Z takiego stanu może go wyzwolić jedynie przyjęcie światła Ewangelii. Jeśli jednak człowiek pozwala swojemu sercu na oddanie się pożądliwości (Rz 1, 24), to staje się łupem wszelkiego rodzaju nieczystości rytualnej, kultycznej i seksualnej. Szczególnie ta ostatnia sprawia jego degradację. Człowiek, poprzez zatwardziałość i niezdolność do zmiany sposobu myślenia, gromadzi gniew na dzień sądu, zamiast dobrych uczynków (Rz 2, 5-6). Tak zdegradowany człowiek nie służy Chrystusowi, lecz własnym pożądliwościom. Więcej, przez to zwodzi tych, którzy nie doświadczyli zła (Rz 16, 18). Nie ma więc możliwości, aby przewrotne serce nie przynosiło negatywnych skutków wobec innych ludzi.

Ciekawymi odniesieniami do swojego serca (*hē kardia mou*, *hē emē kardia*) posłużył się Paweł, pisząc o swoim wielkim pragnieniu zbawienia swoich współziomków. Dostrzegł on wyraźnie niebezpieczeństwo wykluczenia Izraelitów na skutek odrzucenia przez nich Ewangelii. Dlatego też najpierw pisze o swoim wielkim smutku i nieustającym bólu (Rz 9, 1-2), a następnie o wielkim pragnieniu i modlitwach zanoszonych dla ich zbawienia (Rz 10, 1).

Słowa kluczowe: św. Paweł, List do Rzymian, serce, odpowiedź na słowo Boga, wiara, brak nawrócenia Żydów.

The Man Responds with His Heart to the Gifts of God

Summary

God knows the heart of man examining his emotions, feelings, moods, passions, thoughts, the will of the believer, and even his conscience (Rom 8:27). The only proper human response is to take such action regarding the rights granted to him by God as to gain admiration in his eyes. Metaphor of this attitude is the "circumcision of the heart" (Rom 2:28-29), which opposes

both circumcised only the body and the heart that is uncircumcised.

Showing the positive response of people to the Gospel preached to them, the Apostle remains grateful to the Romans for the fact that they accepted it and became totally obedient. This is what he means when he writes that they became "obedient from the heart" (Rom 6:17). Even such an attitude does not guarantee the avoidance of doubt, which is why the Apostle warned the recipients of his letter before thinking and issuing judgments on a basis other than faith in Jesus Christ (Rom 10:6-7). This state is due to the fact that already in the hearts of the Gentiles the law had been inscribed that makes proper functioning of conscience (Rom 2:15). The situation becomes even more evident with the adoption of faith in Jesus Christ, for then the love of God was poured out in the hearts of believers (Rom 5:5). This reality, however, is not a constant and static, because it is associated with the Word which is proclaimed, and that is on the lips and in the heart of the Christian (Rom 10:8). To allow this to come to fruition faith must gain a dual dimension: the outer expressed with lips and internal adoption in the heart (Rom 10:9-10).

But man can respond negatively to gifts offered him by God. Wandering in their thinking he indulges in idolatry, and as a consequence his heart plunges into darkness (Rom 1:21). For Paul wandering in thinking and bad behavior is a manifestation of God's wrath. Only the adoption of the light of Gospel can deliver him from such a state. But if man allows his heart to donate to the lusts (Rom 1:24), they become prey to all kinds of ritual impurity, cultic and sexual abuse. Especially the latter contributes to its degradation. The man confirmed as unable to understand the change of mindset, the conversion results in the accumulation of anger in the day of judgment (Rom 2:5-6), in place of good works. Such a degraded man does not serve Christ, but only their own lusts. And by far deceives those who have not experienced evil (Rom 16:18). So it is impossible for a perverse heart not to bring negative consequences to other people.

Paul used interesting references to his heart (*hē kardia mou*, *hē emē kardia*) writing about his great desire for the salvation of his countrymen. He saw clearly the danger of exclusion of Israel as a result of their rejection of the Gospel. Therefore, first he wrote about his great sorrow and unceasing pain (Rom 9:1-2), and then with great desire and prayers for their salvation (Rom 10:1).

Keywords: St. Paul, Romans, heart, the answer to the Word of God, faith, lack of conversion of the Jews.

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Ks. Mirosław S. Wróbel

THE CRUCIFIED MESSIAH

Ku czci mego pierwszego Doktorvater –
O. Prof. Hugolina LANGKAMMERA

In the Christian life the sign of the cross is a symbol of faith in the saving power of God. The sign of the cross found by archaeologists in the ruins of excavations explicitly indicates a Christian presence and a place of worship. For Christians, the cross is not an empty or a magic sign, but it is a deep expression of faith which refers to Golgotha in Jerusalem – to the place of Jesus Christ's crucifixion, where God confessed his deepest love to his bride, whose name was humanity. The awareness of the importance of the cross and its deep acceptance in the concreteness of existence both by individuals and by particular nations and continents is a fundamental factor for maintaining the Christian identity.[1]

[1] See the previous studies: H.P. Kingdon, *Messiahship and the Crucifixion*, *Studia Evangelica*, ed. F.L. Cross, Berlin 1964, p. 67–86; M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia 1977; J. A. Fitzmyer, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament*, CBQ 40 (1978), p. 493–513; R.H. Fuller – P. Perkins (ed.), *Who is this Christ? Gospel Christology and Contemporary Faith*, Philadelphia 1983; N.A. Dahl, *The Crucified Messiah*, *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*, ed. N.A. Dahl, Minneapolis 1991; N.A. Dahl, *Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus*, *The Messiah. Development in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J.H. Charlesworth, Minneapolis 1992, p. 382–403; J.D.G. Dunn, *Messianic Ideas and Their influence on the Jesus of History*, *The Messiah. Development in Earliest Judaism and Christianity*, ed. J.H. Charlesworth, Minneapolis 1992, p. 365–381; J. Moltmann, *The Crucified God*, Minneapolis 1993; D.W. Chapman, *Perceptions of Crucifixion among Jews and Christians in the Ancient World*, "Tyndale Bulletin" 51 (2000), p. 313–316.

Is the idea of the Crucified Messiah present already in the Old Testament? What was the importance of the Cross of Christ for Jews, Gentiles and Christians? How did communities of the early Church welcome the fact of Christ's death on the cross? What was the evolution of the Kerygma in early Christianity in which Paschal events were of decisive importance? What is the proclamation of the Cross addressed to the modern Church and the world?

We will try to find the answer to these questions in this present article, which is divided into two parts: 1. The Crucified Messiah in the Light of the Old Testament Scriptures; 2. Different Attitudes Towards the Crucified Messiah.

1. The Crucified Messiah in the Light of the Old Testament Scriptures

There is no way to understand the idea of the crucified Messiah without entering the narrative space of the Bible. An example of using the Holy Scriptures as a sort of hermeneutic key to understand the idea of the crucified Messiah is given by Jesus Himself, who – in a conversation with distressed and downcast disciples from Emmaus – explains to them the cross and sense of His suffering through the Scripture. Jesus explains, interprets (gr. διερμηνεύω) to his disciples Messianic prophecies which refer to Him (Lk 24:27)[2]. That is the reading of the Word of God from a Christological perspective. In a further context Luke clearly specifies that the Risen Lord using the Torah of Moses, Prophets and Psalms explains to his disciples the deep sense of Paschal events (Lk 24:44-46). In Luke's text, just like in St. Paul's writings – the Scripture is seen to be a prophetic forerunner of all the Paschal events – (1 Cor 15:3-5). Jesus Himself explaining the Scriptures emerges as the greatest Exegete and Hermeneutist who reveals to humanity the truth about the crucified Messiah. The sign of the Word read and explained in the aspect of the history of salvation opens His disciples' eyes to the presence of the Crucified and Risen Lord. The disciples – focusing on the Word of God and living faith – can answer, deep in their hearts, their Master's question – "Was it not necessary for the Christ to suffer these things and to enter into His glory?" (Lk 24:26). Jesus puts before their very eyes the cross as the tool of the glorious passion and salvation of mankind. God's suffering, which is beyond human comprehension, becomes a source of true power and glory for them. As it was the case with the three earlier prophecies of His Passion (Lk 9:22.44; 18:31-33) Jesus does not talk about suffering and the cross in isolation from the glory of his resurrection. His martyr's death is not only an ordinary martyrdom, but a fruitful

[2] See: M.S. Wróbel, *Uczniowie z Emaus w drodze z Jerozolimy śmierci do Jerozolimy życia*, „Pastores" 35 (2007), p. 7–14.

fulfilment of God's saving plans. In the light of the Easter morning the cross becomes a key to the interpretation of the Scripture, and the Scripture becomes the best commentary to express the truth about the glorious cross.

Jesus uses the Old Testament texts to enlighten for His disciples the truth about the mystery of His Passion, death and resurrection. In the Torah of Moses, the text of story of the *Aqedah* (Gen. 22), describing Abraham's obedience in sacrificing his only son, Isaac, is important in the context of the suffering and death of Jesus on the cross. The fact that the "theme" was alive in the early Christian tradition can be proved by some texts (Rom 8:32; 1 Jn 4:9-10; Jn 3:16).[3]

A text from the Book of Numbers presenting the healing power of the bronze serpent (Num 21:4-9) is used by John the Evangelist so as to present the elevation of Jesus through His death on the cross – Jn 3:14-15 "And as Moses lifted up the serpent in the wilderness, even so must the Son of Man be lifted up; that whoever believes may in Him have eternal life." The text in the Book of Numbers strongly emphasizes the theme of death and life.[4] Death is perceived as a consequence of the bites of venomous snakes, while life depends on looking at the bronze snake on a pole. It is evident here that the snake is presented as a concrete and visible reason for life and death. There is a visible pattern in the story: grumbling – punishment – confession of a sin – intercession of Moses – rescue (Num 11:1-3; 12:1-15). There is here a strong emphasis put on the saving work of God, who saves His people from death to life. That is how actions of God the Saviour are understood by the author of the Book of Wisdom (16:5-7). The Gospel of John emphasizes the truth about the glorious exaltation of Jesus on the cross. John's term "to exalt" (gr. ὑψόω) refers to the death of Jesus on the cross perceived as a moment of glory and victory in the radiance of the Resurrection (Jn 3:14; 8:28; 12:32-34). The fourth Gospel indicates the saving work of Jesus as a remedy that returns the dead to true life. In Messiah exalted on the cross the Old Testament image of the bronze serpent lifted up in the desert finds its fulfilment and deeper meaning. John the Evangelist clearly uses the theme "death-life" with reference to the person of Jesus Christ. Messiah exalted on the cross becomes a remedy for humanity on its way from death to life. According to the Evangelist the way is determined by a look of faith at the Exalted One. For St. John faith is an encounter with Christ and acceptance of the Son of God, who comes to humanity as the revealer of His Father. By making a reference to the imagery of the bronze serpent – lifted up

[3] See. J.E. Wood, *Isaac Typology in the New Testament*, NTS 14 (1967–68), p. 583–589; R. Brown, *The Death of the Messiah*, vol. 2, New York 1994, p. 1435–1444; K. Bardski, *Gen 22,1-14. Les intuitions parallèles des traditions juive et chrétienne dans le dialogue créatif entre le texte biblique et la communauté de foi*, CT 71 (2001), p. 5–13; H. Witczyk, *„Weź, proszę, twego syna, idź i złóż go w ofierze!" (Rdz 22,2). Biblijny obraz Boga i Abrahama*, [in:] *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa ku czci Bp Prof. M. Gołębiowskiego*, ed. W. Chrostowski, Warszawa 2002, p. 441–456.

[4] E.N. Zwijacz, *Obraz Ludu Bożego według Księgi Liczb*, Kraków 2010.

by Moses in the desert, the Evangelist calls for faith in Jesus – the Messiah and the Son of God – exalted on the wood of the cross, who redeems us from death endowing believers with salvation and happiness of eternal life.

An important role for understanding the sense of the Crucified Messiah is played by four Old Testament texts about the suffering servant of the Lord contained in the Book of the Prophet Isaiah (42:1-4; 49:1-7; 50:4-11; 52:13 – 53:12).[5] The fourth text is of particular importance (Is 52:13 – 53:12), because many themes contained in it are used by the New Testament authors. Matthew emphasizes that the words referring to the suffering servant of the Lord are fulfilled in the person of Jesus (Mt 8:17 "In order that what was spoken through Isaiah the prophet might be fulfilled, saying, 'He Himself took our infirmities, and carried away our diseases.'"). Also, the text of Acts 8:32-33 presents a scene in which Philip is explaining to an Ethiopian official that Isaiah's text about the suffering servant of the Lord refers to Jesus – the Crucified Messiah. The text of Isaiah is also associated with the person of the crucified Messiah by the author of 1 Pet 2:22-24. Jesus is crucified in the presence of two evildoers (gr. κακούργων). The fact that they were crucified together with Jesus may be perceived as the fulfilment of the words of the Prophet Isaiah (Is 53:12).

Psalms – in particular Ps 22, 31, 38 and 69– play an important role for understanding the Crucified Messiah in the context of the suffering and persecuted King David.[6] Many words uttered by the crucified Messiah in the narrative of the Passion derive from the text of Psalms. For example, the words of Jesus in Lk 23:46 "Father, into thy hands I commit my spirit" have their source in Ps. 31:6. The text of Jn 19:28 "Jesus, knowing that all things had already been accomplished, in order that the Scripture might be fulfilled, said, 'I am thirsty.'"

may have a reference to Ps. 42:2-3. The words of Jesus: "My God, My God, why hast you forsaken me?" (Mk 15:34; Mt 27:46) derive from Ps. 22:2. Derision towards the crucified Messiah and the gesture of head shaking (Mk 15:29) may be referred to the drama experienced by a righteous one Ps 109:25. The reference to giving the crucified Messiah wine mixed with bitter gall and vinegar to drink (Mt 27:34.48) has its parallels in Ps 69:22. The description of the Passion of Christ matches exactly the images contained in Ps 22:15-19 referred to as the "crucifixion psalm".[7] The early Christian tradition referred the content of this Psalm to the death of Christ on the cross.

The figure of the Crucified Messiah in the context of the narrative of the Passion contained in Gospels shows its parallels to the description of the suf-

[5] See: R. Brown, *The Death of the Messiah*, vol. 2, p. 1448–1449; W. Pikor, *Postać Mesjasza w świetle Izajaszowych proroctw*, *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej*, ed. H. Drawnel, Lublin 2007, p. 9–29.

[6] See: R.J. Dillon, *The Psalm of the Suffering Just in the Accounts of Jesus' Passion*, "Worship" 61 (1987), p. 430–440; U.P. McCaffrey, *Psalm Quotations in the Passion Narratives of the Gospels*, "Neotestamentica" 14 (1981), p. 73–89.

[7] R. Brown, *The Death of the Messiah*, vol. 2, p. 1462.

fering of the righteous one in the Book of Wisdom (2:12-20). The text demonstrates a clear relationship with the mockery of the high priests, scribes and the elders, which the crucified Messiah can hear in the description in Mt 27:43.

The Old Testament texts indicate a significant intertextual connection with the narrative of the Lord's Passion, in which the person of the Crucified Messiah plays a key role. In the light of the Old Testament texts the Crucified Messiah can show His deeper and more profound face towards those who are looking for the answer to the question about the meaning of the suffering and death of God.

2. Different Attitudes Towards the Crucified Messiah.

The cross on which Jesus of Nazareth – recognized by His followers as the Messiah and the Son of God – was crucified has been until today a sign of curse and disgrace for some, and a sign of hope and glory for others. It was well expressed, already several decades after the death of Jesus, by St. Paul in 1 Cor. 1:23-24: "We preach Christ crucified, to Jews a stumbling block, and to Gentiles foolishness, but to those who are the called, both Jews and Greeks, Christ the power of God and the wisdom of God."

For Jews the death on the cross was considered as a curse. The tradition was rooted in the text of the Torah of Moses, which clearly expressed the idea that a wrongdoer who was hanged on a tree is cursed by God (Deut 21:22-23).[8] The text is referred to by St. Paul in Gal 3:13. In the Jewish mentality, a malefactor sentenced to death on the cross was excluded from the covenant of life. Every blasphemer who perished by such a death was excluded from the communion with God and people. We can deduce the attitude of inhabitants of Jerusalem toward the crucified Messiah from the content of the Gospel (Lk 23:35-43). The person of Jesus of Nazareth hanging on the cross was the subject of a contemptuous reaction of the people and leaders. The people acted in a passive way. Its role was limited to a passive observer standing and staring detachedly at the agony of Jesus. The leaders mocked Jesus emphasizing the theme of the saving power of Jesus, who is hanging on the cross, humiliated and helpless. The leaders' words in: "He saved others; let Him save Himself if this is the Christ of God, His Chosen One" were supposed to emphasize the helplessness and defeat of Jesus. They yielded to the temptation of pride and unbelief in the saving power of Jesus. The Messiah and God's Chosen One dying on the cross became the contradiction of their beliefs and expectations. In the person

[8] See: R. Rubinkiewicz, *Dlaczego Pan Jezus musiał umrzeć na krzyżu?*, [in:] *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, ed. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009, p. 227–239; M.S. Wróbel, *Krzyż – narzędzie hańby czy chwały?, Krzyż – Kryzys – Cierpienie*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym" nr 2 (107) 2010, p. 29–36.

of Jesus they saw only a helpless convict who could not even help himself. The cross of Jesus constituted for them a sign of defeat and weakness. They were not convinced by the teaching that power is made perfect in weakness (2 Cor 12:9) and that the cross is the power and wisdom of God. The words of Jesus, who taught about the power of dying, seemed empty to them: "Truly, truly, I say to you, unless a grain of wheat falls into the earth and dies, it remains by itself alone; but if it dies, it bears much fruit." (Jn 12:24).

To the Gentiles the cross constituted an empty sign, and death on the cross was considered as the most cruel execution method. It is well illustrated by Cicero's phrase – "crudelissimum supplicium"[9] or Tacitus' phrase "servile supplicium"[10]. Justin Martyr – in his First Apology to emperor Antoninus Pius written approximately in the middle of the second century A.D – states that opponents of Christians "proclaim that our (Christian) madness consists in this, that we give to a crucified man a place second to the unchangeable and eternal God, the Creator of all"[11]. Pagan opponents reproached Christians for worshipping a "criminal and his cross". For the Greeks and Romans the belief that the Son of God died on the cross as an ordinary criminal was considered utter foolishness. The Greek and Roman humanism considered the "religion of the cross" as unaesthetic and deprived of any dignity.[12] Cicero strongly urged that "Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus" (*the very word "cross" should be far removed not only from the person of a Roman citizen but from his thoughts, his eyes and his ears*)[13]. The crucified Messiah destroyed any aesthetics, harmony and order in human search for good, truth and beauty. The gods of Greece and Rome were not subject to death and it was unthinkable for any of them to die on the cross. In *Imperium Romanum* from the IInd century A.D. the term *crux* or its Greek equivalent *stauron* used to function as a curse among people of the lower classes, in particular slaves and prostitutes.

The cross of Christ was also rejected by the Gnostics who believed that God could not have suffered and died. They rejected the death of the Messiah on the cross. According to Cerinthus, the divine Christ left Jesus before His death on the cross. In the opinion of Basilides, Simon of Cyrene was nailed to the cross instead of Christ and at this time Christ came back to heaven. The views were strongly opposed by Christian authors.[14]

---

[9] Cyceron, *In Verrrem* II 5,64.

[10] Tacyt, *Hist*. IV, 11.

[11] Justyn Męczennik, *Pierwsza Apologia* 13.4; See: *Pierwsi apologeci greccy*, ed. R. Misiarczyk, J. Naumowicz, Kraków 2004.

[12] See: M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient Word and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia 1977, p. 1–10.

[13] Cyceron, *Pro Rabirico* 5.16.

[14] M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient Word and the Folly of the Message of the Cross*, p. 15–21.

For Christians, the cross constituted a sign of love and salvation. The issue of the death of Jesus on the cross in connection with His resurrection from the dead is raised many times in the letters of St. Paul. In most of his texts, St. Paul captures Paschal events not only through the prism of bare historical facts, but he refers their results to the life of believers. The disciples of Jesus – as it is evidenced by the teaching of St. Paul – associated the death of Jesus the Messiah on the cross with the idea of redemption from the very beginning. St. Paul strongly emphasizes that the essence of his preaching is the person of the Crucified Messiah, who appears as the power and wisdom of God (1 Cor 1:23-24).[15] The Apostle of the Nations teaches that anything that is not related to the Crucified Messiah is excluded from his preaching of the Gospel (1 Cor 2:1-2). In a letter to the Galatians he compares his teaching to drawing a picture of the Crucified Messiah (Gal 3:1). To Paul the cross is a sign of the greatest glory (Ga 6:14). God's power, which leads from death to life, is manifested in the cross, which in human terms seems to be weakness and failure (2 Cor 13:4). In the early Christian tradition the cross of Jesus, devised by His executioners as tool of murder, emerges as a tool of glory and exaltation in God's plans. This truth is expressed very explicitly in a Christological hymn in the Letter to Philippians 2:6-11, which presents the kenosis and humiliation of Christ until His death on the cross as a theme of exaltation and glory. The hymn strongly emphasizes that Christ voluntarily accepts his death on the cross. The phrase: "He humbled Himself by becoming obedient to the point of death, even death on a cross", indicates the voluntary sacrifice of Jesus. The act of the death of Jesus on the cross may be perceived as an act of supreme love toward all humanity.[16] St. Paul explicitly refers to it in Gal 2:20 "I have been crucified with Christ; and it is no longer I who live, but Christ lives in me; and the life which I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me, and delivered Himself up for me." The teaching corresponds to the tradition contained in 1 Jn 4:9-10 "By this the love of God was manifested in us, that God has sent His only begotten Son into the world so that we might live through Him. In this is love, not that we loved God, but that He loved us and sent His Son *to be* the propitiation for our sins." The most valuable form of response to the love of the Crucified Messiah is the response of love consisting in sacrificing your own life in the manner of the sacrifice of Jesus on the cross. It is expressed vividly by St. Paul when he talks about his being crucified (Gal 2:19). The true life of a Christian consists in "co-dying" and "being born to a new life" with the Crucified Messiah (Rom 6:5-6; 2 Kor 4:10-11). St. Paul emphasizes that proclaiming the death of Christ takes place at every Eucharist (1 Cor 11:26). For

[15] See: J. Murphy-O'Connor, *„Even Death on a Cross": Crucifixion in the Pauline Letters*, [in] *The Cross in Christian Tradition: From Paul to Bonaventure*, ed. E. Dreyer, New York 2000, p. 21–50; L. Morris, *Apostolic Preaching of the Cross*, Grand Rapids 2001.

[16] Rom 3:25; 5:8; Gal 2:20; 2 Cor 5:16.

Christians, the death of Jesus on the cross leading to the glory of resurrection was perceived as God's special plan. It is well illustrated by the speech of St. Peter made just after Pentecost Acts 2:22-24). The author of Hebrews strongly emphasizes that the disgrace of the cross leads to the victory and exaltation to the glory of God (Hbr 12:2). The gifts of the Crucified Messiah offered to the beloved humanity from the height of the cross are a sign of His power. The gifts are, as John the Evangelist strongly emphasizes, the Holy Spirit and Mary. In Jn 19:34 it is said *explicite* that the blood and water flowed from the pierced side of Christ. The symbolism of water refers to the sacrament of Baptism and to the reality of the Holy Spirit, who emerges as a gift of the Crucified One. After His resurrection, Jesus shows the Holy Spirit to His disciples so that they could continue His work on earth (Jn 20:22). A gift of the Crucified One for humanity is also His Mother. That can be clearly seen in the scene of His "testament from the cross" (Jn 19:25-27). *Mater dolorosa* matures in the mystery of the cross so as to shine with power as *Mater gloriosa*. Mary becomes a model of faith when she sees in the power of the Holy Spirit the victory of Life over death and the triumph of Love over hate. The mystery of Golgotha shows the profound meaning of suffering and calls for belief in the victory of the cross. Jesus speaks directly from the cross to Mary and his beloved disciple. Mary is called a "woman" with reference to the first woman (hebr. *isza*) – Eve (hebr. *hawa* – mother of the living – Gen 3:20). Mary as a new Eve embodies a new hope of the emerging Church, in which sources of saving power wash all sinners. In this context the cross of Jesus seems to be the Tree of Life and Salvation which opens the way to eternity. What the first woman lost with Adam through the disobedience of sin, the "New Woman" actualizes in unity with the Son through faith and love until the end.

The overall conclusion is that the figure of the Jesus of history and the Christ of faith preached in the kerygma of the early Church is captured in the Crucified Messiah. The Old Testament texts revealing the person of persecuted and humble David – anointed as King of Israel, and the person of the suffering Servant of the Lord, make it possible to look at the mystery of the Crucified Messiah in a full light. The authors of the New Testament use many Old Testament themes and ideas for the purpose of presenting the Passion of the Lord. The cross constituting a curse and disgrace for Jews, foolishness and abomination for the Greeks and Romans is a sign of love, salvation and glory for the Christians. In the sign of the cross there is the fundamental Christian message of the victory of life over death, good over evil and truth over falsehood. Christianity which marginalizes the cross and pushes it to the vestry would be empty and devoid of any expression. To all those who in the XXIst century ignore, neglect, despise and hate the cross, on which the Salvation of the world was hanged, we should as strongly as possible say the words given to us by St. Paul – "But may it never be that I should boast, except in the cross of our Lord Jesus Christ, through which the world has been crucified to me, and I to the world."

3. Summary

The author in the present article tries to describe the mystery of the Crucified Messiah. He tries to answer on the answers: Is the idea of the Crucified Messiah present already in the Old Testament? What was the importance of the Cross of Christ for Jews, Gentiles and Christians? How did communities of the early Church welcome the fact of Christ's death on the cross? What was the evolution of the Kerygma in early Christianity in which Paschal events were of decisive importance? What is the proclamation of the Cross addressed to the modern Church and the world? The article consist on two parts. In the first one the author shows the mystery of Crucified Messiah in the context of Old Testament Scriptures. In the second he analyses different attitudes (Jews, Gentiles, Gnostics, Christians) to the cross and to the Crucified Messiah.

Keywords: Messaiah, crucifiction, the mystery of the cross

Ukrzyżowany Mesjasz

W niniejszym artykule autor podejmuje zagadnienie ukrzyżowanego Mesjasza. Poszukuje on odpowiedzi na pytania: Czy idea Ukrzyżowanego Mesjasza obecna jest już w Starym Testamencie? Jakie znaczenie miał Krzyż Chrystusa dla Żydów, pogan i chrześcijan? W jaki sposób wspólnoty pierwotnego Kościoła przyjmowały fakt krzyżowej śmierci Chrystusa? Jak kształtował się kerygmat pierwotnego chrześcijaństwa, w którym wydarzenia paschalne miały decydujące znaczenie? Jakie jest przesłanie krzyża dla współczesnego Kościoła i świata? Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej części zostaje ukazana tajemnica ukrzyżowanego Mesjasza w kontekście Starego Testamentu. Druga część analizuje różne postawy wobec krzyża i ukrzyżowanego Mesjasza (żydzi, poganie, gnostycy, chrześcijanie).

Słowa kluczowe: Mesjasz, ukrzyżowanie, tajemnica krzyża

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Ks. Andrzej Jarosiewicz

WALTER KARDYNAŁ KASPER I JEGO EKLEZJOLOGICZNY PRYMAT MIŁOSIERDZIA. Miłosierdzie w wolności, odpowiedzialności i sprawiedliwości

Skończony tak niedawno rzymski Synod Biskupów nt. Rodziny (5–19.10.2014), w kontekście współczesnych problemów uderzających w istotę domowego Kościoła, stawiał także pytania dotyczące miłosierdzia Bożego. W relacjach z Synodu często pojawiało się nazwisko kardynała Waltera Kaspera, którego wręcz oskarżano o pewnego rodzaju progresywną teologię, która miała naruszać nauczanie Kościoła o nierozerwalności małżeństwa oraz o sprzyjanie wszelkim próbom niezgodnego z doktryną Kościoła dopuszczenia rozwiedzionych do sakramentalnej komunii. Postawiona na Synodzie sprawa stała się wokandą wielu bardzo ostrych wypowiedzi, które uwypuklały najpierw niezgodność takich zamiarów z nauczaniem Kościoła, następnie z całą istotą teologii małżeństwa.

Wszystkie związane z tematyką synodalną problemy należy jednak widzieć w kontekście nauki o Bożym miłosierdziu, która w istotny sposób zawiera w sobie, jak w soczewce, całość przesłania Ewangelii[1]. Dlatego winniśmy dziś patrzeć na zaproponowane podczas Synodu kwestie w kontekście nauki o Bożym miłosierdziu[2], które nigdy nie wyklucza żadnego człowieka z życiodajnej łaski zbawienia, prowadzącej ku ostatecznej pełni wszystkiego i wszystkich w Chrystusie[3]. Zestawiając te dwa nurty nauczania kościelnego, kardynał

[1] J. Tischner, *Między miłosierdziem a okrucieństwem,* [w:] Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 169–175.

[2] J. Cambier, X. Léon-Dufour, *Miłosierdzie,* w: *Słownik teologii biblijnej,* red. X. Léon-Dufour, Poznań –Warszawa 1982, s. 482–483.

[3] K. M. Kasperkiewicz, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia"*, [w:] Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, dz. cyt., s. 65–75.

W. Kasper napisał w 2013 r. książkę pod znamiennym tytułem *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel chrstlichen Lebens,* która w 2014 r. doczekała się polskiego przekładu pod tytułem *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia,* stanowiącą ważną wykładnię współczesnej teologii Bożego miłosierdzia[4]. Ta wybitnie przejrzysta naukowo praca nie tylko ukazuje nam w sposób systematyczny źródła i przedkłada na sposób epistemologiczny teologię Bożego miłosierdzia, ale w kontekście tak ujętego nauczania Kościoła każe stawiać ważne pytania, które dotykają swą treścią także teologii małżeństwa, rodziny oraz kryzysów, w jakich znalazła się rodzina we współczesnym świecie[5]. I właśnie w kategoriach teologii Bożego miłosierdzia należy widzieć inicjatywy kard. W. Kaspera, których celem nie jest wykrzywienie nauki o nierozerwalności katolickiego małżeństwa, ale których celem także nie jest skazanie kogokolwiek na życie bez doświadczenia Bożego miłosierdzia[6]. Niestety, jak ukazuje nam współczesna kondycja wielu małżeństw i rodzin, niektóre związki rozpadły się, pozostawiając obie strony związku poza sakramentalną komunią. Te fakty zwracają naszą uwagę na trudne do zaakceptowania konsekwencje, w myśl których niektórzy ochrzczeni w wyniku zaistniałych dramatów małżeńskich skazani są na chrześcijańskie życie bez pełni, jaką daje Eucharystia właściwie do końca swego życia oraz są w ten sposób napiętnowani we wspólnocie Kościoła; narażani na pewnego rodzaju „niepełne chrześcijaństwo". Oczywiście sprawa wydawałaby się prostsza, gdy patrzy się na te dramaty, jako konsekwencje pewnych kryzysów małżeńskich trwających wiele lat oraz gdy zadamy sobie pytanie: czy strony konfliktu starały się coś zrobić, by zapobiec rozpadowi życia małżeńskiego? Pozostaje jednak świadomość, że niektórzy z byłych małżonków sakramentalnych, wchodząc w nowe relacje na kształt małżeńskich, składają wierne świadectwo wiary poprzez głęboko religijne wychowanie dzieci, czy też inne formy zaangażowania się w życie Kościoła. I to oni stanowili podmiot wielu synodalnych dyskusji, debat, sporów, bowiem to właśnie ich sytuacja jest dla wspólnoty Kościoła trudna do zaakceptowania. Taka sytuacja wymaga od nas najpierw rzetelnej teologii Bożego miłosierdzia[7], a następnie, w kolejnym kroku, spojrzenia w inny sposób na problemy dotyczące sakramentalnych skutków małżeństwa[8]. Nieodzownym światłem w tych poszukiwaniach źródeł nauczania o Bożym miłosierdziu jest dla nas teologia

[4] W. Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia,* tłum. R. Zajączkowski, Poznań 2014.

[5] M. Kowalczyk, *Zaślubiny miłości i miłosierdzia,* [w:] *Spotkanie Miłości z Miłosierdziem,* red. P. Góralczyk, F. Mickiewicz, T. Skibiński, Ząbki 2006, s. 130–137.

[6] E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem,* tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966, s. 46.

[7] A. Bławat, *Kontemplacja miłosierdzia Bożego w Mysterium Paschale,* „Communio" 1 (1981), nr 1–2, s. 101–104.

[8] N. Bux, *Miłosierne działanie Trójcy Świętej w sakramentach,* tłum. L. Balter, [w:] *Kolekcja Communio,* t. XV: *Bóg bogaty w miłosierdzie,* Poznań 2003, s. 190–201.

Starego i Nowego Testamentu[9]. Dopiero w tym kontekście jasno widać, jaką drogą winien kroczyć Kościół, także w sprawach współczesnych problemów małżeństwa i rodziny.

1. Miłosierny Bóg Starego Przymierza

Zwracając uwagę na przesłanie o miłosierdziu Boga zawarte na kartach Starego Przymierza, kard. W. Kasper zauważa, że w zbyt pobieżnym ujęciu Bóg Starego Przymierza jawi nam się jako budzący grozę i przerażenie, a nawet w pewnym sensie oczekujący od człowieka postawy pobożności wyrażanej głownie przez bojaźń[10]. W tym kontekście wiele mamy takich tekstów, które w zasadniczy sposób potwierdzają tę tezę[11]. W Księdze Jozuego czytamy: „Wtedy Pan rzekł do Jozuego: «Nie bój się i nie trać odwagi! Weź ze sobą wszystkich wojowników, powstań i wyrusz przeciw Aj. Patrz: oto wydaję w twoje ręce króla Aj, jego lud, miasto i kraj. Postąpisz z Aj i jego ludem, jak postąpiłeś z Jerychem i jego królem. Możecie jednak wziąć sobie łupy i zwierzęta. Przygotuj zasadzkę na miasto z drugiej strony – zachodniej»" (8, 1-2). Innym przykładem może być tutaj fragment 1 Księgi Samuela, który relacjonuje nam dość przerażającą sytuację w słowach:

> Potem rzekł Samuel do Saula: „To mnie posłał Pan, aby cię namaścić na króla nad swoim ludem, nad Izraelem. Posłuchaj więc teraz słów Pana. Tak mówi Pan Zastępów: Ukarzę Amaleka za to, co uczynił Izraelitom, jak stanął przeciw nim na drodze, gdy szli z Egiptu. Dlatego teraz idź, pobijesz Amaleka i obłożysz klątwą wszystko, co jest jego własnością; nie lituj się nad nim, lecz zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety, młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły" (15, 1-3).

A Księga Powtórzonego Prawa oznajmia w słowach bardzo drastycznych:

> Tak samo uczyni Pan, Bóg twój, wszystkim narodom, których ty się lękasz. Nadto jeszcze Pan, Bóg twój, będzie zsyłał na nich szerszenie, aż reszta, która się przed wami ukryje, wyginie. Nie drżyj więc przed nimi, bo Pan, Bóg twój, jest pośród ciebie, Bóg wielki i groźny. Z wolna i po trosze wypędzi Pan, Bóg twój, te narody sprzed twoich oczu. Nie będziesz mógł ich prędko wytępić, aby dzikie zwierzęta nie rozmnożyły się dokoła ciebie. Pan, Bóg twój, wyda je tobie, przerazi je ogromnym zamieszaniem, aż wyginą do szczętu.

[9] T. Matras, *Zazdrosny i miłosierny Bóg Izraela w Ezechielowym nauczaniu (Ez 37, 21-23)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 26 (1998), s. 103–110.

[10] A. S. Jasiński, *Jahwe: Bóg gniewu czy miłosierdzia?*, *Ad libertatem in veritate* 10 (Opolska Biblioteka Teologiczna), s. 155–170.

[11] A. Piwowar, *Miłosierdzie Boże w Nowym Testamencie*, *EK*, t. XII, kol. 1109–1111; J. Misiurek, *Miłosierdzie Boże w teologii*, *EK.*, t. XII, kol. 1111–1112.

> Królów ich wyda w twe ręce, abyś wygubił ich imię spod nieba. Nikt się z nich nie ostoi przed tobą, aż ich wytępisz. Posągi ich bogów spalisz, nie będziesz pożądał srebra ani złota, jakie jest na nich, i nie weźmiesz go dla siebie, aby cię to nie uwikłało, gdyż Pan, Bóg twój, się tym brzydzi (Pwt 7, 19-24)[12].

Wszystkie jednak wspomniane powyżej fragmenty natchnionym umysłem autorów biblijnych zostają poddawane systematycznej transformacji[13], której punktem kulminacyjnym jest tzw. szczyt Biblii, na którym dokonuje się bardzo istotne objawienie wizerunku Boga Starego Testamentu[14]. Chodzi oczywiście o górę objawienia Mojżeszowego, na którą wstępuje prorok Eliasz. Wchodzi do groty, w której przebywał niegdyś prawodawca i przywódca narodu Mojżesz (Wj 33, 21-23). W tym historycznym i ważnym z punktu widzenia religijnego miejscu, Eliasz doświadcza zdumiewającego wizerunku Boga[15]. To właśnie w tym miejscu i w tej relacji natchnionego autora, Eliasz reprezentujący jeszcze starodawne myślenie starotestamentalne o Bogu, doświadcza obecności Bożej w zupełnie inny sposób[16]. Najpierw przejście Boga poprzedzone jest niejako zjawiskami budzącymi grozę. Czytamy w tej relacji: „A oto Pan przechodził. Gwałtowna wichura rozwalająca góry i druzgocąca skały [szła] przed Panem; ale Pan nie był w wichurze. A po wichurze – trzęsienie ziemi: Pan nie był w trzęsieniu ziemi. Po trzęsieniu ziemi powstał ogień: Pan nie był w ogniu" (1 Krl 19, 11-12). A przecież wszystkie te i inne straszne zjawiska we wcześniejszych fragmentach Starego Testamentu oznaczały przejście Boga, Jego obecność, Jego wszechmoc. Na tym etapie objawienia mnogość znaków, budząca przerażenie ich wymowa, zostają przezwyciężone na korzyść zupełnie innej wizji obecności Boga, zupełnie innej wizji Boga wchodzącego w dialog zbawienia z człowiekiem. I dlatego autor natchniony z lapidarną prostotą stwierdza: „Po trzęsieniu ziemi powstał ogień: Pan nie był w ogniu. A po tym ogniu szmer łagodnego powiewu" (1 Krl 19, 12). I właśnie w tym znaku, tak delikatnym i subtelnym, przechodzi Bóg obok Eliasza.

Ten charakterystyczny moment jest uznawany za pewnego rodzaju teologiczny szczyt, gdy znaki Boga budzące grozę, strach, bojaźń w człowieku, zostały przez autora natchnionego przezwyciężone na korzyść subtelnego szmeru łagodnego powiewu, który wyraża delikatność, intymność, moglibyśmy powiedzieć pewnego rodzaju uwewnętrznienie, wszelkich znaków nadchodzące-

---

[12] Por. S. Strzelecki, *Dobra Nowina o miłości i miłosierdziu Bożym w jahwistycznym opowiadaniu o stworzeniu i upadku człowieka (Rdz 2,4b –3,24)*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku" 22 (1994) nr 3, s. 51–72.

[13] T. Herrmann, *Rozwój idei miłości i miłosierdzia w Piśmie świętym*, [w:] *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 154.

[14] R. Popowski, *Wielki Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 190.

[15] L. Kohler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego testamentu*, Warszawa 2008, s. 317–318.

[16] R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1998, s. 61–64.

go Boga[17]. Nic też dziwnego, że na płaszczyźnie Starego Testamentu na wyrażenie miłosierdzia Boga najistotniejszym słowem staje się *hesed,* oznaczające niezasłużoną dobroć, życzliwość, łaskawość[18]. Właśnie *hesed*

> oznacza wolne, łaskawe zwrócenie się Boga ku człowiekowi. Chodzi tutaj o pojęcie relacji, które wskazuje nie tyle na pojedynczy akt, co na trwałe działanie... Fakt bowiem, że wszechmocny i święty Bóg zajmuje się zawinioną przez człowieka sytuacją nagłej potrzeby; że dostrzega nędzę ubogiego i nędznego człowieka; że słyszy jego skargę; że się ku niemu pochyla, zniża; że skłania się ku człowiekowi w jego nędzy i wciąż na nowo otacza go opieką; że przebacza mu i daje kolejną szansę, chociaż ten był niewierny i zasłużył na sprawiedliwą karę; wszystko to wykracza poza normalne ludzkie doświadczenie i oczekiwania; przekracza granice ludzkiej wyobraźni i myślenia[19].

I w tych kategoriach postrzegania właśnie przymiot Bożego miłosierdzia jawi się jako wyjątkowa Boża łaskawość, w której Bóg na sposób niesłychanie delikatny przechodzi ze swoim darem przez życie człowieka[20].

Innym znamiennym i kulminacyjnym obrazem, który przywołuje kard. W. Kasper jest patrzenie na miłosierdzie w kategoriach suwerenności Boga. Autor przypomina ważny historycznie etap życia narodu wybranego, a mianowicie upadek państwa północnego[21]. Grzech zerwania przymierza przez naród, powoduje, że Bóg postanawia odwrócić się od swego ludu. W symbolicznym małżeństwie proroka Ozeasza ma się wyrazić cały dramatyzm sytuacji, która panowała w kraju, a zrodzone w tym związku dzieci, swoimi imionami mają przypominać wszystkie największe grzechy Izraela. W konkluzji całej pełnej bólu przemowy Boga do proroka, każe nazwać syna imieniem, które wyrazi ostateczne zerwanie pomiędzy Bogiem a ludem wybranym. „Rzekł Pan: «Nadaj mu imię Lo-Ammi, bo wy nie jesteście mym ludem, a Ja nie jestem waszym Bogiem»" (Oz 1, 9). I właśnie w tak trudnej po ludzku sytuacji staje się coś, czego nie mógł przewidzieć żaden człowiek. Przekład Biblii Tysiąclecia podaje

> Mój lud jest skłonny odpaść ode Mnie – wzywa imienia Baala, lecz on im nie przyjdzie z pomocą. Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? Jakże cię mogę równać z Admą i uczynić podobnym do Seboim? Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać (Oz 11, 7-9).

---

[17] E. Treter, *Bóg objawiony w miłosierdziu,* Warszawa 1993, s. 112–141.

[18] J. Lewandowski, *Miłosierdzie Boże – wczoraj i dzisiaj,* [w:] K. Góźdź, K. Guzowski, *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia,* Lublin 2010, s. 267–271.

[19] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia,* dz. cyt., s. 55–56.

[20] A. Dylus, *Miłosierdzie,* [w:] *Słownik teologiczny,* Katowice 1985, s. 303–307.

[21] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 62.

Natomiast kard. W. Kasper powołuje się na niemiecki ekumeniczny przekład, w myśl którego w centralnym momencie wypowiedź Boga brzmi: „Moje własne serce zwraca się przeciwko Mnie" (Oz 11, 8). W słowach tych dopatrujemy się – w kontekście tak trudnej historycznie sytuacji – prawdy, która ukazuje, jak właśnie w tych terminach Bóg zwycięża własną sprawiedliwość ogromem swojego miłosierdzia[22]. Dlatego autor natchniony woła z taką niepewnością „moje serce na to się wzdryga i rozpadają się moje wnętrzności..." (Oz 11, 8) lub w niemieckiej wersji ekumenicznego przekładu „Moje własne serce zwraca się przeciwko Mnie..." (Oz 11, 8). Przekazane nam przez Ozeasza słowa niosą ogromne przesłanie, bowiem świadczą dobitnie, że miłosierdzie Boga odnosi ostatecznie triumf nad Jego sprawiedliwością[23].

Dlatego ważnymi pytaniami w tym względzie są: czy sprawiedliwość Boga przeczy Jego miłosierdziu?; albo: czy Jego miłosierdzie podważa Bożą sprawiedliwość? I w tym momencie należy sięgnąć do encykliki św. Jana Pawła II *Dives in misericordia,* która wyraźnie eksponuje prawdę, iż miłosierdzie Boga jest podstawą Jego sprawiedliwości. A zatem nie można mówić o jakiejkolwiek sprawiedliwości, gdy nie bierze się pod uwagę miłosierdzia (DiM 14). Gdybyśmy tak postrzegali sprawiedliwość Bożą, to byłaby ona na kształt ludzki, a więc bardzo ułomny i nie miałaby nic wspólnego z autentycznym wizerunkiem miłosierdzia. Trzeba jednak zauważyć, że miłosierdzie pozbawione sprawiedliwości prowadziło by nas ku relatywizmowi, w myśl którego można byłoby tolerować wszelkie zło[24]. Dlatego w swojej książce pt. *Pamięć i tożsamość*, św. Jan Paweł II napisał słowa: „Chrystus chciał objawić, że miarą wyznaczoną złu, którego sprawcą i ofiarą jest człowiek, jest ostatecznie Boże miłosierdzie. Oczywiście jest w miłosierdziu Bożym zawarta również sprawiedliwość, ale nie jest ona ostatnim słowem Bożej ekonomii w dziejach świata, a zwłaszcza w dziejach człowieka. Bóg zawsze potrafi wyprowadzić dobro ze zła"[25]. Dlatego miłosierdzie jest czymś, co totalnie przekracza sprawiedliwość; jest czymś, co stanowi najgłębsze źródło dla sprawiedliwości[26].

Bóg Starego Przymierza, który jak dobry i cierpliwy pedagog prowadzi lud wybrany drogami wiary, jest objawiany przede wszystkim jako miłosierny. Nie ma On nic wspólnego z wizerunkami Boga zagniewanego, mściwego, przerażającego, lecz sprawiedliwego. Nie jest też „Bogiem apatycznym, zasiadającym na tronie i z daleka spoglądającym na wszelką nędzę i grzech świata; to Bóg, który ma serce – serce, które wybucha gniewem, ale potem ów gniew dosłow-

[22] R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, *Katolicki komentarz biblijny,* red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 590.

[23] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia,* dz. cyt., s. 62.

[24] J. Grabowski, *Czy miłosierdzie przeczy sprawiedliwości?,* [w:] K. Góźdź, K. Guzowski, *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia,* dz. cyt., s. 365–367.

[25] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość,* Kraków 2005, s. 61.

[26] J. Grabowski, *Czy miłosierdzie przeczy sprawiedliwości?,* dz. cyt., s. 369.

nie wywraca się w miłosierdzie"[27]. W tym zwróceniu się Boga przeciw własnemu sercu, czego wynikiem jest miłosierdzie, Bóg okazuje się całkowicie Inny od kogokolwiek na świecie[28]. Jego miłosierdzie jest zatem transcendentnym przymiotem, który odróżnia Go totalnie od człowieka. I w tym starotestamentalnym wizerunku Boża pedagogia przygotowała najwięcej elementów, by człowiek i świat rozpoznał najpiękniejsze oblicze Boga miłosierdzia na obliczu Jego Boskiego Syna – Odkupiciela człowieka.

2. Jezus Chrystus miłosierdziem Boga

Zdaniem kard. W. Kaspera, po starotestamentalnej teologii miłosierdzia, należy przejść do pedagogicznie przygotowywanego centralnego wydarzenia wcielenia Bożego Syna. Autor powołuje się w tym względzie na dwa ważne świadectwa, które pozostawione w formie Ewangelii po dziś dzień stanowią ważne źródła w odkrywaniu tajemnicy miłosierdzia Boga[29]. Spogląda w tej materii najpierw na relacje z biblijnej pełni czasów, opisującej nam cudowne wydarzenie przyjścia na świat Mesjasza Pańskiego. Zaznacza przy tym, że ta pierwsza część, podobnie jak inne relacje ewangeliczne, są zaczerpnięte z relacji ustnych naocznych świadków. I tak zwraca uwagę na fakt, że Mateusz wzoruje się w swojej relacji na Księdze Rodzaju, a Łukasz na Księdze Wyjścia[30]. Zwraca uwagę, że Mateusz starał się zbudować swój ewangeliczny materiał na kształt żydowskich genealogii, haggady, a Łukasz chciał w pewnym stopniu ukazać tożsamość Boga Arki Przymierza z Bogiem, który przychodzi do nas jako Jednorodzony Syn z Maryi Dziewicy[31]. Obaj konkretnie umiejscawiają tę boską interwencję, nadając swojej relacji ramy historyczne i przypominając, że było to za czasów cesarza Augusta i jego namiestnika Kwiryniusza (Łk 2, 1), oraz za panowania króla Heroda (Mt 2, 1). Mateusz pragnie wpisać przyjście na świat Bożego Syna w historię biorącą swój początek już od Abrahama[32]. Łukasz widzi w tych narodzinach wypełnienie protoewangelii z Księgi Rodzaju, stąd włącza Jezusa w historię całej ludzkości, biorącej swój początek od Adama (Łk 3, 23-38). Obaj ewangeliści są zgodni, że opisując to samo wydarzenie przyjścia Boga na świat w Bożym Synu, podkreślają w centralnych momentach tych

[27] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 63.

[28] H. Langkammer, *Psalmy – pieśni o Bożym miłosierdziu*, „Życie Konsekrowane" 2004, nr 1, s. 11.

[29] J. Kudasiewicz, *Kochać miłosierdzie*, [w:] *Powołanie i służba*, red. K. Gruda, T. Gacia, Kielce 2000, s. 91nn.

[30] R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 127–143.

[31] R. Ukleja, *Miłosierdzie Boże z pokolenia na pokolenia (Łk 1,50)*, Wrocław 1997, s. 136.

[32] F. Mickiewicz, *„Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią" (Mt 5,7)*, „Communio" 13 (1993) nr 5, s. 6.

narodzin rolę Ducha Świętego[33]. Stąd uwypuklona w obu relacjach dziewiczość tych narodzin, a nawet boska transcendencja Dziecięcia[34]. Jednak, jak zaznacza w odniesieniu do obu relacji kard. W. Kasper: „Właściwym cudem nie jest tutaj niepokalane poczęcie (Jezusa); jest ono jedynie żywym dowodem, i można by powiedzieć, bramą umożliwiającą Bogu wejście w historię. Cudem dużo większym i bardziej zdumiewającym jest przyjście Boga oraz fakt, że stał się On człowiekiem. Wyrazem tego jest imię *Jezus*, czyli «Bóg pomaga»; on jest Emmanuelem czyli «Bogiem z nami» (Mt 1, 23)"[35]. Dlatego wolno nam w tym kontekście powiedzieć, iż Jezus przyniósł nam przede wszystkim przebaczenie. Jest ono w centrum całej Ewangelii i winno się je rozumieć jako *evangelium in nuce* (K. Barth)[36]. Właśnie w świetle tego zaskakującego objawienia się Boga widać jasno, jak w Jezusie zrealizowały się wszystkie obietnice zbawienia, i wypełniła się historia łaski. Zgodnie z obietnicami złożonymi przez Boga i ogłoszonymi ludowi. Cały rdzeń tego boskiego objawienia ewangeliści umiejscawiają w taki sposób, że właściwie wszelkie ludzkie kategorie zostają przewartościowane. Konsekwencją tego ludzkiego zabiegu będzie później ewangeliczny fragment z nauczania Pańskiego, który zwykliśmy nazywać „Kazaniem na górze", stanowiący ogłoszenie konstytucji Bożego królestwa (Mt 5, 3-11; Łk 6, 20-26). Kard W. Kasper stwierdzi nawet, że „owo wprowadzenie do Ewangelii nie jest bynajmniej idylliczną ludową legendą. Opowieść ta wykracza poza wszelkie normalne wyobrażenia i oczekiwania. Narodziny Zbawiciela z Dziewicy, nie w pałacu, lecz w stajni przy gospodzie, pośród ubogich, pogardzanych pasterzy – czegoś takiego nie da się wymyślić. Nie jest to język właściwy sagom czy mitom. Na początku stajnia, na koniec szubienica, «tworzywem tej opowieści jest historia, a nie złote legendy, jakie upodobała sobie saga»"[37].

I dlatego relację o Narodzeniu Pańskim należy rozumieć wyłącznie jako Boski cud. Zauważył to św. Ignacy Antiocheński, gdy medytując teksty o przyjściu na świat Boskiego Syna, stwierdził, iż Jezus Chrystus wyszedł na świat z milczenia Ojca[38]. Nawiązał w tym względzie do prorockich słów z Księgi Mądrości: „Gdy głęboka cisza zaległa wszystko, a noc w swoim biegu dosięgła połowy, wszechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiej stolicy, jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz, jak srogi wojownik runęło pośrodku zatraconej ziem" (18, 14). Charakterystycznym jest właśnie to, że autor natchniony widzi ten najważniejszy moment, jako przerwanie milczenia, wyjście wszechmocnego Boga ku światu i najbardziej konkretne objawienie

[33] Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, tłum. A. Paygert, Warszawa 1997, s. 35–51.

[34] Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, [w:] E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, *Dogmatyka*, t. IV, Warszawa 2007, s. 347–357.

[35] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 74.

[36] M. Beintker, Ch. Link, M. Trowitzsch, *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand. Bewährung. Orientirung*, Zürich 2010, s. 67–85.

[37] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. Mein 1959, s. 1482.

[38] Św. Ignacy Antiocheński, *Epistula ad Magneosis*, 8,23.

się, ucieleśnienie, w Boskim Słowie, które dla naszego zbawienia przyjęło ludzkie ciało[39].

Wraz z tym zaskakującym faktem przyjścia na świat Bożego Syna w ludzkim ciele, ewangeliści dopatrują się pełni czasu zaczerpniętej z żydowskiej apokaliptyki, jednak zupełnie inaczej rozumianej w przyjściu Zbawiciela na świat. Wraz z Jego przyjściem, dokonał się totalny historyczny przełom, w którym zaczęło się urzeczywistniać w zupełnie wyjątkowy sposób Boże Królestwo[40]. Proklamacją tego Królestwa jest u św. Łukasza pierwsze wystąpienie Chrystusa Pana w synagodze nazaretańskiej w dniu szabatu. To wówczas sam Jezus odczytuje fragment Księgi Proroka Izajasza, w którym czytamy:

> Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana. Zwinąwszy księgę oddał słudze i usiadł; a oczy wszystkich w synagodze były w Nim utkwione. Począł więc mówić do nich: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli" (4, 18-21; por. Kpł 25, 10).

Także w relacji św. Mateusza doszukamy się podobnego fragmentu, w którym czytamy:

> Tymczasem Jan, skoro usłyszał w więzieniu o czynach Chrystusa, posłał swoich uczniów z zapytaniem: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?". Jezus im odpowiedział: „Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi" (Mt 11, 2-6; por. Iz 61, 1).

Według tych ewangelicznych relacji, dzieła Jezusa, dokonywane w okresie tej ważnej inicjacji głoszenia Królestwa Bożego, są uzdrawiającymi i unoszącymi uczynkami miłosierdzia Boga względem człowieka. Albowiem adresatami tej szczególnej łaski Boga są ci, o których Chrystus Pan wspomni w pierwszym błogosławieństwie z Kazania na Górze, a zatem ubodzy w duchu (por. Mt 5, 3; Łk 6, 20)[41]. To ludzkie „ubóstwo" podkreślone w błogosławieństwie oznacza w języku Ewangelii nie tylko tych, którzy zepchnięci zostali ekonomicznie na margines społeczności żydowskiej, ale przede wszystkim tych, którzy żyją ze złamanym sercem[42]; którzy są pozbawieni du-

[39] Ch. Schönborn, *Miłosierdzie. Niemożliwe staje się możliwe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2010, s. 25–42.

[40] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, s. 78–79.

[41] R. Laurentin, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, tłum. T. Jania, Kraków 1999, s. 156–166.

[42] J. Czerski, *Miłosierdzie Chrystusa wobec grzeszników w Ewangelii św. Mateusza*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 11 (1985), s. 58.

cha, którzy są zrozpaczeni; „którzy stają przed Bogiem jak żebracy"[43]. W tej zupełnie innej kategorii myślenia i głoszenia dobrej nowiny o zbawieniu, Boży Syn staje pośród ludu wybranego, jako ten, który nie tylko głosi orędzie o Bogu miłosiernym, ale zwiastowaną nauką i dokonywanymi cudami uobecnia dar Bożego miłosierdzia[44]. Jezus w tym wymiarze swojej misji uwalnia od złych duchów, lituje się, pochyla się, dotyka, a w końcu nawet płacze, identyfikując się z chorymi, opętanymi, kalekami, ubogimi, prześladowanymi, skazanymi, umarłymi. Nawet w tajemnicy swojej męki, dokonując na ołtarzu krzyża odkupieńczej ofiary, przebacza i lituje się nad tymi, którzy dopuszczają się tej okrutnej zbrodni. I w tym głoszeniu Ewangelii miłosierdzia aż do końca wykracza poza Stary Testament, uświadamiając swoim uczniom oraz innym świadkom, że miłosierdzie Boże jest dla wszystkich[45]. Tak jak dla wszystkich ludzi jest miejsce w Królestwie Bożym, tak w miłosierdziu Bożym jest miejsce dla każdego człowieka[46]. Dlatego Jezus kieruje swoją Ewangelię nadziei przede wszystkich do grzeszników, którzy w Jego języku są ubogimi w duchu. Potwierdza w ten sposób zupełnie inną optykę patrzenia na człowieka, w myśl której grzech, niewierność względem Bożych przykazań, jest najgłębszym wymiarem ubóstwa w życiu człowieka[47]. To dosłownie totalna pustka, która skazuje człowieka na życie bez najgłębszego sensu. Mimo iż wie, jak wygląda skala tego szczególnego ubóstwa człowieka, nie stroni od grzeszników; nie stroni od jawnogrzeszników i jawnogrzesznic; nie stroni od celników[48]. Na wszelkie formułowane pod tym adresem uwagi faryzeuszów i uczonych w Piśmie odpowiada „nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają" (Łk 5, 31; por. 19, 10).

Jednak w tej nieustannej inklinacji w stronę ubogich w duchu, Jezus stawia w centrum ważne przesłanie. Jest to nauczanie o Bogu, jako Ojcu. Podkreśla tę prawdę poprzez nauczanie modlitwy swoich wybranych uczniów (Mt 6, 9nn; Łk 11, 2nn). Ta skondensowana i krótka modlitwa wyraża właściwie całą relację człowieka z Bogiem, tak mocno opartą na wizerunku Ojca[49]. Innym nowatorskim ujęciem było zapewnienie, że nie musimy nieraz używać słów, aby modlić się do Ojca, bo On wie doskonale o wszystkim, czego nam

[43] H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, t. III –1, Freiburg Bryzg. 1969, s 231; U. Luz, *Das Evangelium nach Mattäus*, [w:] *Evangelisch – Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, s. 204–207.

[44] J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. I, Katowice 2010, s. 227–265.

[45] L. Balter, *Chrystus Pan objawieniem miłosierdzia Bożego*, „Biuletyn Miłosierdzia Bożego" (1984), nr 14, s. 66–84.

[46] U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, t. II –1, Neukirchen 2007, s. 190–195.

[47] G. L. Müller, *Ubóstwo*, tłum. S. Śledziewski, Lublin 2014, s. 39–64.

[48] A. Witko, *Wstęp do encykliki «Dives in misericordia»*, [w:] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Encykliki*, t. I, Kraków 2006, s. 64.

[49] L. Balter, *Kościół jako sakrament miłosierdzia, Kolekcja Communio, Bóg bogaty w miłosierdzie*, nr 15, Poznań 2003, s. 171.

potrzeba, zanim Go jesteśmy w stanie w ogóle poprosić. W nauczaniu o modlitwie zachęca, byśmy dosłownie zrzucili swe troski na Ojca, bo troszczy się o nasze życie i wie czego nam potrzeba (Mt 6, 8). Maluje wizerunek Boga, który jest Ojcem wszystkich ludzi[50]. Co więcej, Jezus zapewnia w swojej nauce, że to właśnie Bóg Ojciec pozwala, aby słońce wschodziło nad dobrymi i złymi oraz zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych (Mt 5, 45). Z jednej strony jest On Bogiem Ojcem kierującym losami całego wszechświata, z drugiej strony nieustannie troszczy się o nasz los. „A zatem nie żyjemy w nieskończonym, pozbawionym uczuć, pozbawionym Ojca kosmosie; nie jesteśmy dziełem przypadku czy bezsensownej i bezcelowej ewolucji"[51]. W relacji Ewangelii Łukaszowej jest mocno wyeksponowana prawda, że Bóg na pierwszym planie nie objawia się jako doskonały, lecz pierwszoplanowym Jego wizerunkiem jest Jego miłosierdzie[52]. I właśnie ten przymiot Boga jest Jego największą doskonałością; jest doskonałością Jego istoty. Stąd Bóg nie potępia, lecz przebacza, zawsze daje obfitą i przepełnioną miarą. W tym wypadku Boże miłosierdzie jawi się jako jeden z centralnych Bożych przymiotów, które zawsze jest nadproporcjonalne i jest znakiem nadobfitości[53].

Wśród ewangelicznych obrazów, które w najdobitniejszy sposób ilustrują nam miłosierdzie Boże, wychodzi na czoło przypowieść o miłosiernym ojcu i marnotrawnym synu (Łk 15, 11-32). I właściwie tą przypowieścią odpowiada na szemrania faryzeuszów i uczonych w Piśmie, w myśl których posądzany był o niesprawiedliwość, o naruszanie prawa, a nawet niemoralność. Odpowiadając na te zarzuty, Chrystus Pan najpierw precyzuje, kto jest bliźnim człowieka, a dokonuje tego w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 25-37). A następnie w drugiej fazie swego nauczania kieruje do zgromadzonych naukę w przypowieści o miłosiernym ojcu i marnotrawnym synu (Łk 15, 11-32)[54]. W kontekście tych dwóch ważnych obrazów, konkretyzuje naukę o stosunku Boga do grzeszników[55]. Ten drugi ewangeliczny obraz jest właściwie najwspanialszym i najbardziej rewolucyjnym, jeśli chodzi o rozumienie sprawiedliwości Bożej. Widać w nim bowiem niezwykle jasno, że miłosierdzie Ojca wznosi się ponad sprawiedliwość[56]. Gdy syn marnotrawny w wyniku swego odstępstwa utracił właściwie wszystko z przynależnych ze sprawiedliwości praw, wówczas Ojciec jest ukazany przez Chrystusa Pana

[50] M. Kowalczyk, *Bogaty w miłosierdzie Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi*, [w:] *W miłosierdziu Bożym ku nowej ewangelizacji. V Kongres ku czci Miłosierdzia Bożego*, 09–11.04.1999, Ząbki 1999, s. 69–77.

[51] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 80–81.

[52] P. Góralczyk, *Jezus Chrystus normą moralności chrześcijańskiej*, „Communio" 17 (1997), s. 101–113.

[53] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 81.

[54] J. Szymik, *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, Lublin 2008, s. 295–311.

[55] P. Góralczyk, *Człowiek drogą Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Pastoralne" (2007), nr 5, s. 8 –21.

[56] *Bóg – Ojciec wszystkich*, red. K. Góźdź, J. Lekan, Lublin, s. 97–136.

jako ten, który mimo odstępstwa syna pozostaje nadal ojcem. „Ojciec pozostaje wierny sobie, a jednocześnie jest wierny swojemu synowi... Syn wprawdzie zaprzepaścił swoje synowskie prawa, trwoniąc otrzymaną część majątku, ale nie utracił ich całkowicie. Dlatego Ojciec wcale nie czeka na syna, lecz wychodzi mu naprzeciw, rzuca mu się na szyję i całuje go. Ubierając go w najlepszą szatę i dając mu pierścień na palec, na nowo ustanawia go swoim synem..."[57]. W przypowieści widać jasno, że Ojciec ofiarowuje swojemu synowi znacznie więcej niż tylko jakieś minimum w granicach sprawiedliwości[58]. I w tym momencie kard. W. Kasper podkreśla bardzo ważny aspekt, wynikający z przytoczonej i analizowanej przez niego Jezusowej przypowieści. „Miłosierdzie Ojca przekracza wszelkie oczekiwania. Jego wyznacznikiem nie jest sprawiedliwy rozdział dóbr, lecz godność syna; to ona jest miarą ojcowskiej miłości"[59]. Dla W. Kaspera przymiot Bożego miłosierdzia wynikający tak przejrzyście z Jezusowych przypowieści jest wyższą formą sprawiedliwości oraz najdoskonalszym urzeczywistnieniem sprawiedliwości. Ale nasz autor zaznacza także, że miłosierdzie Boga nigdy nie upokarza człowieka. Ewangeliczny Ojciec miał przecież prawo wyjść naprzeciw syna z kielichem Bożego gniewu; z kielichem Bożej sprawiedliwości; z kielichem goryczy; który z każdego punktu widzenia byłby zupełnie zrozumiały i sprawiedliwy. A jednak, wychodząc mu naprzeciw z kielichem starotestamentalnych znaczeń, przemienia to wszystko, konsekruje, i w miłosierdziu wychodzi do niego z kielichem ojcowskiego przebaczenia i miłości. Tę ewangeliczną scenę przypomina także ważny obrzęd łamania Ciała Chrystusa w przygotowaniu do Komunii eucharystycznej[60]. Zawsze w życiu człowieka jest właśnie tak, że trzeba połamać, złamać, rozerwać coś, co wydaje się monolitem, co wydaje się zespolone, właśnie po to, by sam Chrystus mógł to wszystko w nas na nowo inaczej poukładać[61]. Jednak zgodnie z myślą kard. W. Kaspera takie sytuacje są w życiu potrzebne, ale nie po to, by trwały (do końca życia?), ale po to, by przywracały do autentycznej i bezkompromisowej miłości Boga.

W swych przypowieściach Jezus wyraźnie uczy, że miłosierny Ojciec z ewangelicznego przesłania jest obrazem Boga Ojca, który ze swym miłosierdziem postępuje właśnie tak, jak ten ewangeliczny Ojciec[62]. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że istota tego ewangelicznego obrazu nie jest wyra-

[57] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia,* dz. cyt., s. 82–83.

[58] K. Góźdź, *Jahwe jako Bóg Ojciec,* [w:] *Abba Ojcze!,* red. A. J. Nowak, Lublin 2000, s. 125–128.

[59] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia,* dz. cyt., s. 83.

[60] B. Cooke, *Sakramenty. Między ołtarzem a codziennością,* tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2013, s. 87–157.

[61] Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność,* Częstochowa 2000, s. 263–325.

[62] J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemiologii teologicznej,* tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 359–364.

zem jakiegoś humanizmu. Patrząc na Jezusa, mamy mieć przed oczami duszy wizerunek Boga z Jego zawsze zaskakującą ekonomią zbawienia[63]. Przecież to właśnie miłosierne uczynki Zbawiciela względem człowieka (przebaczenie grzechów, uzdrowienia dokonywane w szabat) wzbudziły najwięcej nienawiści i sprzeciwu wobec Nauczyciela. Jezus na to wszystko odpowiada nauką o sądzie. Jest to dla nas ważny znak, bowiem nie wolno nam w imię zniekształconej nauki o Bożym miłosierdziu, przesłaniać Jezusowego nauczania o sądzie, które za każdym razem jest wezwaniem do nawrócenia[64].

W biblijnym rozumieniu grzechu i grzesznika możemy dopatrzeć się wizerunku śmierci. Z jednej strony jest ona zapłatą za grzech, z drugiej strony jest wyrazem najgłębszej nędzy, ubóstwa[65]. Ta duchowa śmierć dotyka nie tylko poszczególnego człowieka, ale przez jego czyny infekuje ludzkość. „Skoro wszyscy jesteśmy uwikłani w grzech i skazani na śmierć, żaden człowiek nie zdoła... sam siebie wyciągnąć z tego bagna"[66]. W. Kasper stwierdza wyraźnie, że „jako śmiertelnicy nie możemy sami przywrócić się do życia. Nie zdołamy wyrwać się grzechowi i śmierci, jeśli Bóg, który jest Panem życia i śmierci, w swoim miłosierdziu nie zapragnie życia zamiast śmierci, jeśli nie da On życiu nowej szansy i nie uczyni życia znów możliwym"[67]. Ale Bóg, który jest tak ogromnie bogaty w miłosierdzie, chce także sprawiedliwości, która winna zatriumfować nad grzechem – wszelką nieprawością i śmiercią. Stąd trzeba było, by tym który ostatecznie dokona tej sprawiedliwości i pozwoli rozlać się miłosierdziu Boga na świat, był właśnie Jego jedyny Syn, którego drogocenna Krew obmyje wszystkich i wszystko; który weźmie na siebie wszelki grzech i nieprawość, co więcej, który z miłości do człowieka sam stanie się grzechem; a wszystko po to, by otworzyć nieprzebrane źródło Bożego miłosierdzia dla wszystkich i to po kres świata. Bóg pragnie ofiary z własnego Syna nie dlatego, że tylko Krew Mesjasza zdolna będzie uspokoić sprawiedliwy gniew Boga[68]. Ale dlatego, ponieważ z miłości do człowieka chce stworzyć miejsce dla nieprzebranego źródła miłosierdzia[69]. Stąd to nie człowiek może pojednać ludzkość z Bogiem, ale to Bóg w swoim Synu – Bogu i Człowieku wyszedł nam naprzeciw z przeistoczonym kielichem miłosierdzia odnoszącego triumf nad sprawiedliwością. Sens tej

[63] A. Wierzbicka, *Co mówi Jezus? Objaśnienie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, Warszawa 2002, s. 257nn.

[64] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 84.

[65] H. Urs von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 23nn.

[66] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 87.

[67] Tamże.

[68] M. Pyc, *Chrystus, Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trynitologicznym układzie*, Poznań 2002, s. 64nn.

[69] J. Vanier, *Kochać aż do końca. Sakrament umywania nóg*, tłum. K. i P. Wierzchosławscy, Kraków 2002, s. 93nn.

głębokiej prawdy potrafi człowieka oszołomić, ale ukazuje także perspektywę egzystencjalną[70]. Stąd W. Kasper przypomina Pawłową naukę o krzyżu i zmartwychwstaniu, w wyniku której znak zbawienia nie jawi się jako symbol porażki, lecz ostatecznego zwycięstwa miłości nad nienawiścią, życia nad śmiercią, miłosierdzia nad sądem (por. 1 Kor 15, 14-17). Św. Paweł chce w ten sposób zwrócić uwagę, że pragnienie sprawiedliwości względem grzesznej ludzkości nie zostało uchylone w tajemnicy paschalnej Chrystusa, tylko to sam Zbawiciel postanowił to roszczenie prawa ostatecznie wypełnić przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie dla zbawienia każdego grzesznego człowieka – całej uwikłanej w grzech ludzkości. W. Kasper mówi nawet wprost „On zdjął z nas obowiązek samousprawiedliwienia; On sam stał się dla nas sprawiedliwością (1 Kor 1, 30). A zatem objawiona w Jezusie Chrystusie sprawiedliwość Boża nie jest sprawiedliwością potępiającą i karzącą, lecz sprawiedliwością czyniącą sprawiedliwym; usprawiedliwia nas ona przed Bogiem z czystej łaski, bez żadnej naszej zasługi, a nawet pomimo naszych błędów"[71]. I to źródło staje się udziałem grzesznego człowieka nie ze względu na jego czyny, ale ze względu na jego wiarę. Tylko bowiem ten fundament życia (wiara) jest w stanie dać nowe życie, nadzieję wbrew ludzkim dramatom, stworzyć w człowieku przestrzeń wolności zdolnej do życia w godności dzieci Bożych[72]. „Myśl, że Boża sprawiedliwość nie jest sprawiedliwością karzącą, lecz sprawiedliwością usprawiedliwiającą grzeszników, uznawana jest za wielkie reformatorskie odkrycie Marcina Lutra"[73]. Oczywiście reformator uwypuklił tę prawdę ponownie, korzystając z wcześniejszej nauki św. Augustyna, św. Bernarda z Clairvaux[74]. To zaskakujące nauczanie św. Pawła podejmują liczni ojcowie Kościoła, którzy w wielu swoich wypowiedziach często przypominają, iż Chrystus Pan, jedyny Sprawiedliwy umarł za niesprawiedliwych, aby z niesprawiedliwych uczynić sprawiedliwych; czy też w słowach, że Bóg w ogóle stał się człowiekiem właśnie po to, by dokonać ludzkiego przebóstwienia[75]. Starotestamentalna teologiczna idea Boga, który sam się wycofuje, aby w ten sposób zrobić miejsce dla swojego miłosierdzia, zostaje w Nowym Testamencie bardziej zradykalizowana. Bóg w swoim Synu właściwie staje się przeciwieństwem siebie samego, w swoim Synu bierze na siebie śmierć i poddaje się jej mocy, umiera, ale po to, by zaprowadzić moc śmierci na krzyż, by w zmartwychwstaniu Chrystusa osta-

[70] H. Küng, *Bóg a cierpienie*, tłum. I. Gano, Warszawa 1973, s. 42–61.

[71] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 91.

[72] J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, s. 316–336.

[73] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 91.

[74] *Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu Światowej Federacji Luterańskiej i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan*, red. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" (1999), nr 2, s. 134–140.

[75] L. Mateja, *Miłosierdzie w kontekście dobroci i cierpliwości w ujęciu Tertuliana*, „Verbum vitae" 2003, nr 3, s. 203–212.

tecznie ją unicestwić, a wszystko po to, by źródło Bożego miłosierdzia jeszcze silniej oddziaływało na grzesznego i usprawiedliwionego w Chrystusie Jezusie człowieka. Dlatego W. Kasper powołując się na 1 List św. Jana, stwierdza jasno, że Bóg jest większy niż nasze ludzkie kalkulacje, lęki, uprzedzenia, bóle i dramaty, większy niż ludzkie obrazy sprawiedliwości. Stąd „miłosierdzie jako wylanie Bożej miłości jest tym samym sumą Ewangelii... Miłość, która objawia się w miłosierdziu (Boga), może i musi stać się podstawą nowej kultury naszego życia, Kościoła oraz społeczeństwa"[76].

3. Kościół Jezusa Chrystusa świątynią miłosierdzia

Po tych zasadniczych wektorach ewangelicznej nauki kard. W. Kasper przechodzi do aplikacji tej nauki w eklezjologicznej rzeczywistości ludu Bożego. I od razu na początku stawia tezę, że jako mistyczne Ciało Chrystusa – Kościół jest sakramentem trwałej i skutecznej obecności Zbawiciela w świecie, a zatem sakramentem miłosierdzia[77]. „Kościół zatem również w swoim ciele i w ludziach potrzebujących pomocy (tych którzy się źle mają) spotyka samego Chrystusa. Powinien więc słowem, sakramentem i całym swoim życiem przypominać, że Ewangelia miłosierdzia, uosobienie samego Jezusa Chrystusa jest obecna w historii i w życiu poszczególnych chrześcijan"[78]. Wynika z tego ważny w refleksji autora wniosek, że bez chrześcijańskiej miłości; bez chrześcijańskiego miłosierdzia, Kościół Chrystusowy nie byłby już Kościołem Jezusa Chrystusa. W swojej refleksji powołuje się także na ważne świadectwo św. Augustyna, który pomny na piękny fragment 1 Kor 13 o miłości, mawiał, że dzieła miłości: jałmużna, dziewictwo, męczeństwo, bez wymiaru miłości we wspólnocie Kościoła nie mają żadnego znaczenia, albowiem pozbawione są swego najgłębszego źródła w Bogu[79]. „Istotne w tych wypowiedziach jest to, że *caritas* – miłosierdzie w Kościele nie są również ofertą społeczną, jakich dzisiaj wiele. Mają raczej wymiar specyficznie eklezjalny; są istotnym elementem wspólnoty Kościoła i jego wiary oraz elementem przeżywanej w nim jedności"[80]. W. Kasper zwraca także uwagę na kontekst tej augustynowskiej wizji miłosierdzia i wspólnoty Kościoła, jako łona, gdzie to miłosierdzie nabiera wymiaru nadprzyrodzonego[81]. Zadziwiającym jest to, że Doktor

[76] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 94.

[77] Tenże, *Sługa radości. Życie i posługa kapłańska*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2009, s. 107–120.

[78] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 173.

[79] J. Cerfaux, *La miséricorde de Dieu dans le pensée de Saint Paul*, Paris 1965, s. 25–27.

[80] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 174.

[81] Tenże, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 156–218.

z Hippony pisał swą naukę o miłości, miłosierdziu jako ważnym czynniku życia wspólnoty Kościoła z perspektywy trwających sporów donatystycznych. Zauważając konsekwencje odstępstwa od nauki Kościoła, św. Augustyn zwraca uwagę, że z perspektywy miłości czy miłosierdzia, dochodzimy do paradoksalnych wniosków, które ukazują ludzi będących we wspólnocie Kościoła tylko zewnętrznie, a postępowaniem, myśleniem, żyjących poza Kościołem oraz ludzi będących zewnętrznie poza Kościołem (w wyniku życiowych dramatów), a jednak swoim świadectwem głęboko przynależących do wspólnoty zbawienia. A zatem chrzcielne inkorporowanie do wspólnoty Kościoła nie może być jedynie zewnętrznym aktem pozyskania obywatelstwa kościelnego. Trzeba całym sercem należeć do Kościoła, trzeba całym sercem kochać wspólnotę zbawienia, trzeba niepodzielnym sercem miłować Chrystusa Pana, a wówczas człowiek będzie czerpał z całej skarbnicy darów Ducha Świętego, który jest Miłością, który jest duszą miłosierdzia[82]. Stąd Ewangelia miłosierdzia jest nigdy nie wybrzmiałym programem chrześcijańskiego życia, ale jest też jednocześnie sednem nauczania, życia i misji Kościoła. W tym kontekście najgorszym zarzutem stawianym przez reprezentantów ideologii, czy myśli niechrześcijańskiej lub chrześcijaństwu obcej jest zarzut, że „Kościół sam nie postępuje zgodnie z tym, co głosi innym, a nawet przez wielu ludzi postrzegany jest jako niemiłosierny i bezwzględny"[83]. Stąd św. Jan Paweł II ogłaszając wielką encyklikę o Bogu bogatym w miłosierdzie *Dives in misericordia,* cały jej rozdział poświęcił miłosierdziu Boga w posłannictwie współczesnego Kościoła (DiM 7). W. Kasper odpowiada także na pytanie, jak tego dokonywać we współczesnym świecie[84]. Otóż Kościół winien głosić miłosierdzie Boga przenikające całe Objawienie; winien głosić to miłosierdzie na sposób szczególny w ekonomii sakramentalnej, oraz winien pozwolić, by miłosierdzie Boże zajaśniało i urzeczywistniło się w całej postaci we wszelkich wymiarach życia Kościoła z jego prawodawstwem włącznie[85].

I tak to głoszenie ewangelicznego orędzia o Bożym miłosierdziu winno unikać dwóch skrajności, które w skuteczny sposób wykrzywiają ideę miłosierdzia Pańskiego. Orędzie o Bogu nie może być nauką mglistą, bezbarwną, zbyt ogólnoreligijną, czy też filozoficznie abstrakcyjną. Z drugiej strony nauka ta nie może nosić w sobie banału (kochana bozia), czy straszaka (rygoryzm prawny)[86]. Przymiotem miłosierdzia jest niewyczerpalność, stąd zadanie głoszenia Boga bogatego w miłosierdzie, który przynosi także

[82] Z. J. Kijas, *Bóg, który jest Miłością,* [w:] *Nauka o Bogu,* red. W. Breuning, Kraków 1999, s. 11nn.

[83] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia,* dz. cyt., s. 175.

[84] Tenże, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo,* dz. cyt., s. 511–579.

[85] Tenże, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia,* dz. cyt., s. 175.

[86] A. Geniusz, *Boże miłosierdzie jako źródło chrześcijańskiego nonkonformizmu (Rz 12,1 –2),* „Verbum vitae" 2003, nr 3, s. 139–161.

i współczesnemu człowiekowi pociechę[87]. Kościół winien zatem zwiastować Boga miłosierdzia takiego, jakiego objawiał nam w swoich przypowieściach sam Boży Syn, Jezus Chrystus[88]. I to głoszenie, zwiastowanie, w tak wielkich wymiarach treści musi być przez Kościół dokonywane w ten sposób, by orędzie o Bożym miłosierdziu stawało się prawdziwe dla człowieka, i to człowieka naszych czasów, także tego obciążonego życiowymi dramatami[89]. W tym wymiarze głoszenie Boga miłosierdzia to – innymi słowy – pełne ukonkretnienia aktualizowanie historii zbawienia. I w tym wymiarze głoszenie Boga bogatego w miłosierdzie wpisuje się w założenia nowej ewangelizacji. Nie chodzi przecież o nową Ewangelię, ale może tę samą („starą") Ewangelię czynić aktualną, uaktualniać. A można tego dokonywać jedynie wówczas, gdy głosi się Boga miłosierdzia w kontekście skomplikowanych ludzkich problemów, w kontekście konkretnego ludzkiego cierpienia, gdy zaczniemy odkrywać miłosierne oblicze Boga zanurzone w ich własną bolesną historię życia. „Nowa ewangelizacja może powiedzieć tym, którzy oddalili się od Boga i Kościoła, że Bóg był przy nich w swojej łasce i miłosierdziu nawet wtedy, kiedy oni sami byli daleko od Niego"[90], podobnie jak ojciec z Chrystusowej przypowieści (Łk 15, 20-24). Co więcej, nowa ewangelizacja winna uświadamiać nam wszystkim i tym pogubionym, cierpiącym długie lata, że Ojciec pełen miłosierdzia wychodzi im naprzeciw już wówczas, gdy życie człowieka zanurzone jest w grzechu i nie ma jeszcze autentycznego nawrócenia. Bóg będący najczystszym dobrem, czyni to wbrew sobie, bo Jego miłosierdzie jest bez granic; bo Jego miłosierdzie potrafi nawet sprzeciwić się Jego własnej sprawiedliwości. Taki Bóg odnajduje poranionego człowieka nawet w najskrytszych miejscach ludzkiej drogi, by jak miłosierny Samarytanin pochylić się nad ludzką nędzą, grzechem, i opatrzyć ludzkie rany, zalewając je oliwą miłosierdzia (Łk 10, 30-35)[91]. Tylko w ten sposób Kościół będzie identyfikował się z orędziem o Bożym miłosierdziu, tylko wtedy Kościół tak naprawdę będzie głosił orędzie Bożego miłosierdzia. Wewnątrz tego ewangelicznego bogactwa staje jasna prawda: Bóg stworzył nas na swój obraz i podobieństwo; Bóg odkupił nas w swoim Synu, nawet wtedy, gdy odeszliśmy od Niego przez grzech; Bóg w cudowny sposób postanowił przyjść do nas w swoim Synu, by

[87] G. Barth, *Misterium miłosierdzia Bożego jako wartość trynitarno-osobowa*, [w:] *Chrystus*, red. A. Gesché, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 331–345.

[88] *Bóg bogaty w miłosierdzie. Jan Paweł II w Ojczyźnie 16 –19.08.2002*, red. J. Piasecka, Kraków 2002, s. 63.

[89] Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 19.

[90] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 177.

[91] M. Bernyś, *Pojęcie miłosierdzia Bożego w dzienniczku św. Faustyny Kowalskiej w świetle założeń teologii świętych*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 18 (2005), s. 206–207.

poprzez Jego poniżenie, dokonać zbawienia człowieka; a wszystko z perspektywy niewyczerpalnego Bożego miłosierdzia[92]. Ten cały proces wymaga od Kościoła, by posługując się językiem miłosierdzia, kategoriami miłosierdzia, postrzegając świat i humanitarne postępy ludzkości w kategoriach miłosierdzia, podchodził do ludzkich problemów, ran, cierpień, z ekonomią miłosierdzia[93]. I ta właśnie metoda wpisana została w epokowe nauczanie Soboru Watykańskiego II, który myśląc o nowym dialogu Kościoła ze światem, bez cienia relatywizmu, ani ukrywania sprzeczności, oparł się o prawdę o Chrystusie oraz o zasłuchanie w głos partnerów dialogu[94]. W Jezusie Chrystusie i słowo „Kościół" i „sakramenty" przyjęły postać miłosierdzia[95]. Możemy zatem powiedzieć, iż każdy ze znaków sakramentalnych jest na wskroś naznaczony miłosierdziem Boga. Gdy prawdę tę zestawimy z dość krytycznym dziś osądem, w myśl którego wielu twierdzi, że głoszone przez Kościół słowa rzadko wydają się być podparte czynami, a mimo głoszonej przez tę wspólnotę prawdy o Bożym miłosierdziu, wielu odbiera go zupełnie odwrotnie, jako rygorystyczny, niemiłosierny, skostniały, aparat religijny. Właśnie takie oskarżenia są formułowane szczególnie, gdy chodzi o ludzi, którzy ponieśli w życiu małżeńskim porażkę, a życie, sytuacja egzystencjalna, zmusiły ich, by nawiązać nowe związki (np. cywilne), aby w ten sposób rodzina mogła funkcjonować. Stąd W. Kasper stwierdza z jasnością:

> Jeśli Kościół pragnie nie tylko mówić o Jezusowym przesłaniu o miłosiernym Ojcu i Jego praktyce obcowania z ludźmi, którzy byli wówczas na marginesie społeczeństwa, lecz również pragnie tym przesłaniem żyć i naśladować Jezusa, to nie może omijać tych, których ani wówczas, ani dziś nie nazwalibyśmy pobożnymi... Oczywiście Kościół nie może usprawiedliwiać grzechu, jednak może przecież z miłosierdziem zwrócić się ku grzesznikom[96].

Nowa kultura miłosierdzia, wynikająca tak mocno z nauki ostatniego soboru, nie może spełniać się wyłącznie w dziełach miłosierdzia chrześcijańskiego względem dotkniętych biedą materialną[97]. Kultura miłosierdzia winna prowadzić do miłosiernych relacji w Kościele i w dialogu ze świa-

---

[92] J. Kudasiewicz, *Kontemplacja oblicza Syna,* [w:] J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-kerygmatyczne,* Kielce 2002, s. 23.

[93] B. Forte, *Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan,* tłum. A. Rybińska, Kraków 2005, s. 19–20.

[94] K. Romaniuk, *Zbawienie grzesznej ludzkości dziełem miłosierdzia Bożego,* [w:] B. Przybylski, *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru,* Poznań 1970, s. 92 –93.

[95] J. Kudasiewicz, *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa,* w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz,* dz. cyt., s. 99–101.

[96] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia,* dz. cyt., s. 186.

[97] A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach,* Kraków 2008, s. 131–138.

tem. Wszelkiego rodzaju znieczulice dotykały i nadal dotykają człowieka; dotykają także i wspólnoty Kościoła; i za każdym razem stanowią rujnujący proces zniekształcania głównego przesłania Chrystusowego nauczania. Są one wystarczającym wyzwaniem, by kulturę miłosierdzia czynić ciągle aktualnym programem chrześcijańskiego życia. Najgłębszą konkretyzacją tak pojmowanej kultury miłosierdzia winna być dla chrześcijan każda Eucharystia, najkrócej rzecz ujmując uobecniająca nam dar Bożego miłosierdzia[98]. To w tym sakramencie słyszymy słowo Bożego miłosierdzia oraz doświadczamy miłosierdzia Bożego potwierdzonego Boską Krwią Zbawiciela świata[99].

W związku z tak pojmowanym miłosierdziem W. Kasper zauważa także możliwe niebezpieczeństwa, które zdolne są zniekształcić ewangeliczne orędzie i to na płaszczyźnie eklezjastycznej. Jako najwyraźniejsze zauważa niebezpieczeństwo zafałszowania miłosierdzia poprzez wyrozumiałość, banał, lub pewnego rodzaju religijny leseferyzm. W kontekście tych problemów człowiek i wspólnota Kościoła nie widzą już tzw. niezwykle „drogiej łaski", która ze strony Boga i Jego przymierza potwierdzona została Boską Krwią Zbawiciela świata, ale postrzegają w miłosierdziu Bożym pewnego rodzaju wygodny „wytrych", którym można otworzyć wszystko i który jest niezwykle ciepłym i eleganckim teologicznym „plastrem opatrunkowym". Gdy tymczasem orędzie o Bożym miłosierdziu Ojciec potwierdził Boską Krwią swego Syna na ołtarzu krzyża[100]. Stąd ogromna cena, jaką przypieczętował ostatecznie i wiecznie swoją miłość do człowieka[101]. I właśnie dlatego miłosierdzie nie może stać się dla człowieka jakimś ozdobnikiem, czy towarem sprzedawanym za bezcen. Wspominany przez W. Kaspera wielki Dietrich Bonheoffer powiedział nawet w kontekście tej tezy, że „łaska tania stanowi usprawiedliwienie grzechu, a nie grzesznika... Łaska tania to nauczanie o odpuszczeniu grzechów, beż żalu za grzechy i postanowienia poprawy; to chrzest bez podporządkowania się kościelnej wspólnocie; to Wieczerza Eucharystyczna bez wyznania grzechów; to rozgrzeszenie bez osobistej spowiedzi"[102]. Kardynał W. Kasper zaznacza, że w czasie, gdy po ostatnim soborze wycofywano się ze sztywnej dyscypliny kościelnej, pozostała pewna legalistyczna pustka, która doprowadziła do niejednego skandalu i kryzysu. Zapomniano, że miłosierdzie nie wyklucza abso-

[98] Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2012, s. 823–831.

[99] W. Kasper, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 79–136.

[100] H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni*, tłum. S. Budzik, Tarnów 1998, s. 141nn.

[101] J. Zabielski, *Miłosierdzie jako personalistyczna zasada życia chrześcijan. W 25 lecie encykliki «Dives in misericodia» Jana Pawła II*, [w:] *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu – miedzy pamięcią a oczekiwaniem*, red. U. Cierniak, J. Grabowski, Częstochowa 2006, s. 670 –672.

[102] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, s. 191. Por. D. Bonheoffer, *Naśladowanie*, J. Kubaszczyk, Poznań 1997, s. 9–10.

lutnie dyscypliny. Sam fakt przekazania św. Piotrowi władzy „kluczy", czyli wykluczania z i przyjmowania do wspólnoty kościelnej świadczy dobitnie, że Chrystus Pan świadomie głosił Ewangelię miłosierdzia i zakładał istnienie dyscypliny kościelnej[103]. Mamy też wiele nowotestamentalnych świadectw, które potwierdzają funkcjonowanie dyscypliny kościelnej przy głoszonej Ewangelii miłosierdzia (por. Dz 5, 1-11; 19, 19; 1 Kor 5, 4n; 6, 9; Rz 16, 17; 2 Tm 4, 2)[104]. Dlatego też w pierwotnej kościelnej praktyce dyscyplinarnej stosowane były środki polegające na wyłączeniu ze sprawowania Eucharystii, jako największego dobra Kościoła, oraz po czasie pokuty ponownym do niej dopuszczeniu[105]. Święty Paweł stwierdza wprost, że kara wykluczenia z komunii sakramentalnej jest konieczna, ma spowodować opamiętanie i nawrócenie. Jeśli jednak grzesznik przejdzie czas pokuty, dokona nawrócenia, wówczas wspólnota winna przyjąć go zgodnie z duchem Ewangelii miłosierdzia (1 Kor 5, 5; 2 Kor 2, 5-11)[106]. Kara zatem podlega ograniczeniom czasowym. Nie może trwać do końca życia. Pewnego rodzaju kryterium posługiwania się „pigułką kary" w kontekście Ewangelii miłosierdzia wskazał sam Jezus w sporze z faryzeuszami o istotę szabatu (Mk 2, 27)[107]. Nie nawołuje do zniesienia prawa, ale do interpretowania zasad prawa w świetle hierarchii prawd o miłosierdziu Bożym i sprawiedliwości[108]. Zaznacza przy tym, że Kościół winien podchodzić do grzesznika, widząc zawsze jego wyjątkową sytuację. Prawo wspólnoty może widzieć i regulować większość przypadków w ogólności, ale zawsze znajdą się takie, co do których nie da się zastosować prawa w ogólności i wówczas trzeba sięgnąć po zasadę słuszności kanonicznej (epikeii), która nie łamie prawa, lecz jest jego wyższą formą, mogącą mieć zastosowanie w szczególnych przypadkach. W takich także przypadkach należy pamiętać, że interpretacja prawa dokonuje się w Kościele Chrystusa, co nakłada wręcz obowiązek interpretacji w duchu Chrystusowej Ewangelii miłosierdzia[109], która przecież w sposób doskonały wypełnia wymagania sprawiedliwości.

---

[103] T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 378nn.

[104] J. Kudasiewicz, *Wierzę w grzechów odpuszczenie. Dobra nowina o Bożym miłosierdziu*, w: Komisja Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/96*, Katowice 1995, s. 277–280.

[105] W. Słomka, *Miłosierdzie w chrześcijańskiej wizji człowieka*, [w:] *Wobec tajemnicy Bożego miłosierdzia*, red. L. Balter, Poznań 1991, s. 59.

[106] W. Kasper, *Miłosierdzie, klucz do chrześcijańskiego życia*, dz. cyt., s. 197.

[107] S. Nagy, *Wynagrodzenie w tajemnicy Bożego miłosierdzia*, [w:] *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 160nn.

[108] S. Nagy, *„Objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się Jezus Chrystus" (RH, 9)*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 130–131.

[109] A. Bławat, *Kontemplacja miłosierdzia Bożego w misterium paschalym*, „Communio" 1–2 (1981), s. 101–102.

4. Zakończenie

Zasygnalizowane tylko w sposób skrótowy przesłanki eklezjologicznego prymatu miłosierdzia Bożego w koncepcji teologicznej kard. W. Kaspera, są ważną podpowiedzią w dobie posynodalnych dyskusji, w których – niestety – zbyt pobieżnie oskarża się niemieckiego purpurata o eklezjastyczny liberalizm, który rzekomo może doprowadzić do zachwiania Tradycji w Kościele. Gdy tymczasem każdy obiektywy teolog, zanim zabierze się do podejmowania krytyki teologicznych tez autorstwa kard. W. Kaspera, winien z uczciwości przeczytać niezwykle ważną pracę autora, która stanowi sens teologii Bożego miłosierdzia w jego ujęciu[110]. Ta praca ukazuje niezwykle ważne ewangeliczne argumenty w dyskusjach podejmowanych w czasie trwania rzymskiego Synodu Biskupów nt. Rodziny (5–19.10.2014), w świetle których trzeba widzieć prymat miłosierdzia oraz narosłą praktykę eklezjastyczną z jej bolesnymi konsekwencjami w życiu rodziny Kościoła[111]. W. Kasperowi nie chodzi o wprowadzenie liberalnych zmian, ale o rzetelne odczytanie przez Kościół naszych czasów ewangelicznego orędzia o miłosierdziu Boga[112]. W kontekście tego nauczania widzi problemy, które dotykają konkretnych ludzi w Kościele, z którymi współczesny Kościół zdaje się nie potrafi sobie poradzić[113]. Ale widzi też niezwykle bolesne konsekwencje dla tych, którzy mimo iż popełnili swoje życiowe błędy, konsekwentnie odpokutowali swój grzech, a nadal skazani są na życie chrześcijanina drugiej kategorii bez pełnej komunii sakramentalnej i to pomimo bardzo przejmującego świadectwa wiary składanego np. na płaszczyźnie katolickiego wychowania dzieci i młodzieży w rodzinie. Te bolesne przypadki nakazywały kard. W. Kasperowi na nowo przypomnieć na sposób systematyczny źródła, teologię, praktykę i kulturę miłosierdzia Bożego, które zdają się dziś nie mieć żadnego wpływu na praktykę życia wspólnoty zbawienia.

Słowa kluczowe: W. Kasper, miłosierdzie Boże, kościelny liberalizm, rodzina.

[110] F. Szulc, *Chrystus wcieleniem i epifanią miłosierdzia*, [w:] *Dives in misericordia. Tekst i komentarze...*, dz. cyt., s. 112nn.

[111] G. L. Müller, *Świadectwo mocy łaski. O nierozerwalności małżeństwa i debacie dotyczącej dopuszczenia do sakramentów osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, [w:] *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, red. R. Dodaro, Poznań 2015, s. 143–159.

[112] Por. T. Jaklewicz, *Komunia dla rozwiedzionych. Dlaczego nie? (1)*, „Gość Niedzielny" nr 9 (XCII) (01.03.2015), s. 27–29; T. Jaklewicz, *Komunia dla rozwiedzionych. Dlaczego nie? (2)*, „Gość Niedzielny" nr 10 (XCII) (08.03.2015), s. 33–35.

[113] G. L. Müller, *Nadzieja rodziny. Z kardynałem Gerhardem Ludwigiem Müllerem rozmawia Carlos Granados*, tłum. J. Merecki, Kraków 2014, s. 33–89.

Card. W. Kasper and His Ecclesiological Primacy of the Divine Mercy

Summary

The ecclesiological primacy of the Divine Mercy in the theological conception of card. W. Kasper constitutes an important implication in times of the current post–synodical discussions in which—unfortunately—the German cardinal is too hastily accused of liberalism that, as some claim, might waver the Tradition and the discipline of the sacraments. However, every objective theologian, on the onset of their criticism of the theological propositions of card. Kasper, ought to read his outstandingly important thesis which constitutes the core of the theology of the Divine Mercy. Essential evangelical arguments have been articulated in the discussions of the Synod of Bishops on the Family (Rome, 5 –19.10.2014). These arguments shed light on the primacy of the Divine Mercy as well as on the established ecclesiastic practice alongside with its painful consequences in the life of the Church family. What card. Kasper means is not the introduction of liberal changes but a diligent study of the evangelical message of God's Mercy that the Church in our times should conduct. In the context of this teaching W. Kasper perceives problems with which certain people within the Church are afflicted, and with which the contemporary Church seems unable to deal.

Keywords: W. Kasper, Divine Mercy, ecclesiological liberalism, family

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Ks. Jarosław M. Lipniak

USPRAWIEDLIWIAJĄCY WYMIAR SAKRAMENTU POKUTY I POJEDNANIA
Aspekt ekumeniczny

Człowiek, który przez chrzest został usprawiedliwiony, a przez to uprawniony do uczestnictwa w dobrach wiecznych, jakie na ziemi udostępnia w sposób najpełniejszy Eucharystia, może na skutek grzechu utracić do nich dostęp. Usprawiedliwiony chrześcijanin nigdy nie zostaje wyłączony z eschatologicznego *continuum* w sensie ontycznym, ale może przez nieposłuszeństwo Bogu, czyli przez lekceważenie praw królestwa Bożego, osłabić wpływ tego wymiaru na swoje życie jako jednostki i samemu odciąć sobie dalszą drogę ku Bogu.

Zmysły, które we wstępnym obrzędzie chrzcielnym zostały naznaczone krzyżem, by mogły być ukierunkowane właściwie, przez grzech tracą swoją wrażliwość na Boga i zaczynają prowadzić w kierunku przeciwnym woli Bożej, oddalając w ten sposób od Niego[1]. Bez usprawiedliwiającej łaski człowiek staje się ślepy, głuchy, niemy, słaby i oziębły, a przede wszystkim w znaczeniu biblijnym głupi (por. Ps 14, 1), czyli taki, który nie rozeznaje Boga. Zmysły zostają pozbawione wymiaru duchowego, przez co nie odnoszą się, albo czynią to z wielkim trudem, do sfery nadprzyrodzonej. Usprawiedliwienie polega na przywróceniu utraconych czy osłabionych zdolności „widzenia", „słyszenia" i „poznawania". To właśnie czynił Jezus jako Odkupiciel i Mesjasz, aby się wypełniły Pisma (por. Iz 35, 1-10). Czynił i nauczał, jak podsumował tę działalność autor Dziejów Apostolskich (Dz 1, 1)[2].

Grzech godzi w przymierze i w jego istotę, jaką jest więź z samym Bogiem. Powrót może nastąpić jedynie przez pojednanie[3]. Potrzeba pojednania

[1] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 17.

[2] A. Sielepin, *Chrystus Omega w liturgii*, Kraków 2002, s. 200.

[3] Pokuta i pojednanie: obu tych pojęć, które są kluczowe do zrozumienia rzeczywistości sakramentu pokuty, nie należy przeciwstawiać sobie nawzajem, jak gdyby chodziło obecnie o położenie kresu rządom „pokuty" i o oficjalne opowiedzenie się za

jest dowodem zerwania istniejącej już wcześniej więzi, przymierza z Bogiem. Ceną usprawiedliwiającego pojednania jest Krew Syna Bożego, która przywraca człowiekowi miejsce przy Bogu[4]. Moc Ofiary Chrystusa dosięga każdego z nas przez sakramenty, lecz w przypadku osłabienia czy zerwania przymierza z Bogiem, Kościół uzyskał od Chrystusa dar sakramentu przebaczenia[5] i powrotu, który, analogicznie do chrztu, potrzebny jest w stanie śmierci duchowej człowieka, by go przywrócić do życia.

Grzech rodzi potrzebę usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie dotyczy grzesznika. Sakrament pokuty przywraca *iustificatio* grzesznikowi. Dokonuje się to dzięki Miłosierdziu Bożemu. II Synod w Orange (529) stwierdził, że: „Nikt nie może być zbawiony bez miłosierdzia Bożego"[6]. Miłosierdzie Boże jest więc źródłem zbawienia. Pojęcie: „zbawienie" doznało dzisiaj kerygmatycznego spowszednienia, co powoduje spłycenie jego treści. Powiązanie usprawiedliwienia z miłosierdziem – szczególnie w sakramencie pokuty i pojednania – daje szansę na odkrycie nowej głębi tego pojęcia.

Usprawiedliwienie grzesznika w sakramencie pokuty jest spośród obrzędów Kościoła katolickiego praktyką chyba najczęściej kwestionowaną. Uzasadnienie praktyki spowiedzi jest szczególnie trudne w czasach dialogu eku-

„pojednaniem". To pewne, że wyrażenie „sakrament pojednania" bardziej odpowiada odczuciom człowieka współczesnego i że „sakrament pokuty" może wywoływać obrazy przezwyciężonego już etapu, bardziej typowego dla religijności obskuranckiej, odrzucanej obecnie przez człowieka nastawionego raczej docześnie, światowo i otwarcie. Bez wątpienia, człowiek dzisiejszy nie jest nieczuły na ideę odzyskania sensu życia, pojednania się ze sobą samym lub zmianę swego nastawienia życiowego. A przecież w głębi tych idei kryje się ostateczny sens prawdziwej pokuty, ewangelicznej *metanoia*. W sakramencie pokuty nie ma pojednania bez pokuty rozumianej przynajmniej jako wymóg późniejszego zrealizowania otrzymanego wcześniej rozgrzeszenia sakramentalnego. Pojęcia pojednania i pokuty wzajemnie się warunkują i wyjaśniają. Penitent, który otrzymuje sakramentalne wybaczenie, powinien być dysponowany nie tylko do zrealizowania dobrych zamierzeń, ale także do przynoszenia owoców i wykonywania dzieł pokutnych na drodze swego osobistego nawrócenia. W rzeczy samej pojednanie bez pokuty nie zespalałoby się należycie z wolnością i odpowiedzialnością człowieka, albowiem penitent przyjmowałby wówczas przebaczenie w sposób zdecydowanie pasywny, bez osobistego zaangażowania. A przecież Bożego przebaczenia, udzielanego poprzez obrzęd sakramentalny, nie należy pojmować jako zwykłej tylko amnestii. Kiedy św. Tomasz mówi o tzw. aktach penitenta, traktując je jako materię sakramentu, podnosi go tym samym do rangi koncelebransa tegoż sakramentu: w nim również Kościół odbywa pokutę i urzeczywistnia odkupienie dokonane przez Chrystusa. Akty penitenta, którym towarzyszy zawsze łaska sakramentalna, odradzają na nowo w Ciele Pańskim zagubionego wiernego, aż po pełne zespolenie go w żywotnym przepływie miłości eklezjalnej. Nie może zaistnieć pełna integracja kościelna bez pełnego wyleczenia-uzdrowienia.

[4] Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 17; Tenże, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 8; Tenże, *Redemptor hominis*, nr 9.

[5] Tenże, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 30.

[6] BF VII, 30.

menicznego[7]. Niektórzy katolicy nie chcą pogodzić się z faktem, że ich własny Kościół żąda wyznania grzechów, podczas gdy nie czyni tego w stosunku do swoich wiernych Kościół luterański, z którym rozmawia Kościół katolicki na równej stopie i gdzie też znajdują się dobrzy chrześcijanie[8].

Magisterium Kościoła, idąc za nauczaniem Pisma Świętego, stwierdza, że łaska tego sakramentu polega na odpuszczeniu grzechów wyznanych i na pojednaniu się z Bogiem[9]. Skutkom tym towarzyszy u osób pobożnych pewna dojrzałość duchowa, pokój sumienia i głęboka pociecha Ducha. Pojednanie z Bogiem ma jako swoje następstwa inne jeszcze pojednania: z sobą samym – dzięki odzyskaniu poczucia sensu życia, z braćmi zranionymi w jakiejś mierze naszym grzechem; grzesznik jedna się w końcu także z całym stworzeniem[10]. Sobór Trydencki stwierdza ponadto, że rozgrzeszenie sakramentalne odpuszcza winę i kary wieczne, pozostaje natomiast do uiszczenia kara doczesna, która nie zostaje zgładzona do tego stopnia, jak miało to miejsce w sakramencie chrztu świętego[11].

II Sobór Watykański poszerza i uzupełnia poprzednie wypowiedzi Magisterium, podkreślając, że skutkiem tego sakramentu jest zarówno odpuszczenie grzechów przez Boga, jak też pojednanie się grzesznika z Kościołem[12]; nie wyjaśnia jednak dokładniej wzajemnego odniesienia tych dwu rzeczywistości do siebie. Nie ma jednak najmniejszej wątpliwości w wierze Kościoła od czasów patrystycznych, gdy chodzi o zespolenie pojednania eklezjalnego z Bożym pojednaniem[13].

1. Negatywne skutki usprawiedliwienia

1.1. Odpuszczenie grzechów

Najważniejszym skutkiem usprawiedliwienia w sakramencie pokuty jest uzyskanie od Ojca Niebieskiego przebaczenia grzechów, a więc ponowne sprowadzenie wierzącego z bezdroży duchowych na drogę prowadzącą do Boga (Łk 15, 18), czyli na drogę do królestwa Bożego, na drogę odkupienia i zbawienia.

---

[7] J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica 2011, s. 283.

[8] F.J. Heggen, *Gemeinsame Bussfeier und Privatbeichte*, Wien 1966; H. Vorgrimler, *Busssakrament – iuris divini?*, „Diakonia" 4(1969), s. 257–266.

[9] BF VII, 441, 455.

[10] Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 31.

[11] DS 1543, 1580, 1689, 1715. J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*dz. cyt., s. 283.

[12] KK 11; DK 5.

[13] J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 286n.

Sakrament pokuty związany jest z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jako źródłem wszelkiej usprawiedliwiającej łaski przebaczenia i życia Bożego. Dzięki nawróceniu i pokucie chrześcijanin odnawia łaskę chrztu, powraca do Boga i wspólnoty życia z Chrystusem[14]. Ustanawiając sakrament pokuty, Chrystus pragnął, aby założony przez Niego Kościół kontynuował Jego misję przebaczenia i pojednania. Dlatego zlecił Apostołom „służbę pojednania" (2 Kor 5, 18). Apostoł jest posłany „w imię Chrystusa", przez niego sam Bóg wzywa i prosi: „Dajcie się pojednać z Bogiem!" (2 Kor 5, 20). Tylko Bóg przebacza grzechy (por. Mk 2, 7). Chrystus mówił o sobie: „Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów" (Mk 2, 10), i dlatego mógł powiedzieć: „twoje grzechy są odpuszczone" (Mk 2, 5; Łk 7, 48). Władzę odpuszczania grzechów zleca Jezus Apostołom: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane" (J 20, 22-23; por. Mt 18, 18)[15].

Na skutek grzechu śmiertelnego człowiek, mimo łaski chrztu, znalazł się poza tą drogą. Wszedł na drogę wiodącą na zatracenie, do egzystencji potępienia. Po odpuszczeniu grzechów otworzyły się dla niego wszystkie możliwości kontynuowania przyszłościowej historii zbawienia[16].

Życie w grzechu i utrata łaski usprawiedliwienia oznacza opowiedzenie się za nie-łaską. Ta zaś nie-łaska jest czymś znacznie większym od zwykłego braku łaski. Bycie grzesznikiem zakłada mianowicie sprzeciwienie się i sponiewieranie tego najgłębszego jądra osoby, dzięki któremu, przez które i w którym urzeczywistnia się ona zgodnie z planem określonym przez Boga w Chrystusie. Życie w grzechu jest nie tylko doświadczaniem jakiegoś braku w duszy, przekroczeniem prawa Bożego lub odczuwaniem wyrzutów w sumieniu. Poczucie, iż jest się grzesznikiem, zakłada przeżywanie pewnej zażyłości z rzeczywistym światem grzechu, który alienuje, niszczy i pozbawia typowo ludzki korzeń sa-

[14] Jeżeli przez chrzest dochodzi się do wspólnoty, przechodząc przez namaszczenie Ducha Świętego, to przez pokutę powraca się do wspólnoty, ponieważ sam Pan zmartwychwstały posyła tego samego Ducha na odpuszczenie grzechów. Do okresu apostolskiego należą główne elementy pokuty, rozwinięte w wiekach późniejszych: przy braku nawrócenia, w przypadkach cięższych była przewidziana ekskomunika (por. Mt 18, 15-17; Tt 3, 10), kara mająca charakter „lekarstwa" wywołującego skruchę; w innych przypadkach, zgodnie ze świadectwem Listów św. Jakuba i Jana, winę okupywano odejściem z drogi zła, dziełami miłosierdzia, modlitwą osobistą i wzajemną, jak też wyznaniem grzechów lub uznaniem siebie za grzesznika. Św. Paweł sugeruje także rachunek sumienia (por. 1 Kor 11, 28.31-32). Tak więc poprzez pokutę Kościół jawił się jako miejsce i pośrednik pojednania ludzi z Bogiem. N. Bux, *Ścisła więź sakramentu Eucharystii i pokuty*, Com 25(2005), nr 2, s. 55.

[15] Izaak ze Stella podkreśla w swym przemówieniu pełną komunię Chrystusa z Kościołem w odpuszczaniu grzechów: „Kościół nie może niczego odpuścić bez Chrystusa, a Chrystus nie chce niczego odpuścić bez Kościoła. Kościół może odpuścić tylko pokutującemu, czyli temu, którego Chrystus dotknął swą łaską; Chrystus zaś nie uznaje za usprawiedliwionego tego, kto gardzi Kościołem": *Sermo* 11 (*In dominica III post Epiphaniam I*): PL 194, 1729.

[16] C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 738.

mych jego podstaw. Oddalenie się od Boga niesie wraz ze sobą zerwanie z sobą samym, pozbawiając osobę najgłębszej rzeczywistości jej bytu osobowego.

Ustanowiony przez Chrystusa w Wieczerniku sakrament pokuty przeznaczony jest dla wszystkich grzeszników, którzy po chrzcie popełnili grzech ciężki. Sakrament pokuty daje im kolejne szanse nawrócenia się i odzyskiwania łaski usprawiedliwienia. Ojcowie Kościoła przedstawiają pokutę jako „drugą deskę (ratunku) po rozbiciu, jakim jest utrata łaski"[17].

Przekazane uczniom Jezusa orędzie przebaczenia grzechów mówi nie tylko o eschatologicznym czynie pojednania Bożego, dokonanym w Jezusie Chrystusie. Słowo pojednania jest mocne i skuteczne. To ono obdarowuje i tworzy to, co wypowiada. Szczególnie jasno jawi się ta myśl w wypowiedzi o „związywaniu i rozwiązywaniu": „Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie" (Mt 18, 18; por. 16, 19)[18]. Słowa Ewangelii Janowej: „Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane" (J 20, 23), mogą być zapewne pewnym wariantem tej synoptycznej wypowiedzi o związywaniu i rozwiązywaniu[19], która służyła w starożytnym Kościele przede wszystkim jako biblijna podstawa kościelnej praktyki pokutnej[20].

[17] Tertulian, *De paenitentia*, 4, 2; por. DS 1542. W ciągu wieków w sposób zasadniczy zmieniła się konkretna forma, w jakiej Kościół wykonywał tę władzę otrzymaną od swego Pana. W pierwszych wiekach pojednanie chrześcijan, którzy popełnili po chrzcie szczególnie ciężkie grzechy (na przykład bałwochwalstwo, zabójstwo czy cudzołóstwo), było związane z bardzo surową dyscypliną, wymagającą od penitentów odbycia publicznej pokuty za grzechy, często trwającej przez długie lata, zanim otrzymali dar pojednania. Do tego „stanu pokutników" (który obejmował jedynie popełniających pewne ciężkie grzechy) można było zostać dopuszczonym bardzo rzadko, a w niektórych regionach tylko raz w życiu. W VII w., pod wpływem tradycji monastycznej Wschodu, misjonarze irlandzcy przynieśli do Europy kontynentalnej „prywatną" praktykę pokuty, która nie wymagała publicznego ani długotrwałego pełnienia dzieł pokutnych przed uzyskaniem pojednania z Kościołem. Od tego czasu sakrament urzeczywistnia się w sposób bardziej dyskretny między penitentem a kapłanem. Nowa praktyka przewidywała możliwość powtarzania sakramentu pokuty i otwierała w ten sposób drogę do regularnego przystępowania do tego sakramentu. Umożliwiała – w tej samej celebracji sakramentalnej otrzymanie przebaczenia grzechów ciężkich i powszednich. Jest to zasadnicza forma pokuty, którą Kościół praktykuje do dzisiaj. Por. KKK 1446.

[18] H. Vorgrimler, *Busse und Krankensalbung*, w: HDG IV/3, Freiburg 1978, s. 12–18.

[19] R. Schanckenburg, *Das Johannesevangelien*, Freiburg 1975, s. 387n. Na tym tle słowa o związywaniu i rozwiązywaniu stają się bardziej zrozumiałe. Związywanie i rozwiązywanie, przebaczanie grzechów i ich zatrzymywanie – to nie dwie strony jednej alternatywy, ale dwie fazy jednej reakcji będącej odpowiedzią Kościoła świętego na grzech któregoś z jego członków. Przez to, że Kościół wyklucza grzesznika, czyli wyłącza go ze swej wspólnoty, a potem, gdy ten się nawraca, zdejmuje z niego klątwę, przyjmując go tym samym na powrót do wspólnoty; stając się miejscem przebaczenia grzechów. Albowiem to, co dokonuje się na ziemi, jest ważne –według słów Jezusa, podanych przez Mateusza przed samym Bogiem.

[20] H. Vorgrimler, *Busse und Krankensalbung*, dz. cyt., s. 19–21. Chcąc należycie zrozumieć tę wypowiedź o związywaniu i rozwiązywaniu, trzeba przyjrzeć się jej tłu sta-

Z orędzia o gotowości usprawiedliwienia wynika jasno, że Kościół nie może stanowić jakiejś elitarnej „małej trzody", lecz musi być zawsze otwarty. Decydujące rozstrzygnięcie dokona się dopiero przy końcu czasów i będzie dziełem samego Boga (Mt 13, 36-50). Stąd w Kościele musi istnieć także możliwość pojednania z grzesznikami gotowymi się nawrócić. Mówi o tym także św. Paweł: „Takiemu wystarczy kara, wymierzona przez większość. Teraz więc lepiej przebaczyć mu i podtrzymać go na duchu..." (2 Kor 2, 6-7). Nowy Testament zna więc nie tylko wykluczenie, ale również ponowne przyjęcie do gminy (por. Rz 16, 17; 2 Tes 3, 6; 1 Tm 5, 19-22).

Katechizm Kościoła Katolickiego zachęca wiernych do korzystania z miłosiernego sądu, jakim jest sakrament pojednania:

> W sakramencie pokuty grzesznik, poddając się miłosiernemu sądowi Boga, uprzedza w pewien sposób sąd, któremu zostanie poddany na końcu życia ziemskiego. Już teraz bowiem, w tym życiu, jest nam dana możliwość wyboru między życiem a śmiercią, i tylko idąc drogą nawrócenia, możemy wejść do królestwa, z którego wyklucza grzech ciężki (por. 1 Kor 5, 11; Ga 5, 19-21; Ap 22, 15). Nawracając się do Chrystusa przez pokutę i wiarę, grzesznik przechodzi ze śmierci do życia i nie idzie na sąd (J 5, 24)[21].

Pokuta sakramentalna prowadzi przede wszystkim do pojednania z Bogiem, czyli spotkania skruszonego grzesznika z miłosiernym Chrystusem. Sobór Trydencki w rozdziale III Nauki o pokucie stwierdza dobitnie: „Co się zaś tyczy skuteczności tego sakramentu, to istota jego i skutek (*res et effectus*) polegają na pojednaniu z Bogiem"[22].

---

rotestamentalnemu i żydowskiemu. Tam zaś grzech, traktowany przecież jako czyn osobowy, nie jest nigdy sprawą czysto osobistą lub prywatną. Grzech jednostki godzi w cały Lud Boży; rani całość i dlatego jest w dosłownym tego słowa znaczeniu niebezpieczny dla wspólnoty. Grzech narusza świętość wybranego przez Boga ludu. Stąd lud musi się odciąć od kręgu grzeszników i wyrzucić grzech spośród siebie. Synagoga zinstytucjonalizuje wkrótce klątwę; ujmując ją jako wielostopniowy proces wykluczania na określony przeciąg czasu, połączony z możliwością ponownego przyjęcia. Również Nowy Testament zna grzechy wykluczające z królestwa Bożego. Ci, którzy je popełniają, nie mogą odziedziczyć tego Królestwa (Ga 5, 21; 1 Kor 6, 9; Ef 5, 5n, i in.). Kościół może reagować na takich grzeszników nie tylko poprzez zachowywanie dystansu. W 1 Kor 5, 9-13 Paweł zaleca w nawiązaniu do Pwt 17, 7: „Usuńcie złego spośród was samych". A jest to wyraźnie coś więcej, aniżeli tylko czysto zewnętrzne ukaranie i jurydyczna norma Kościoła. Takie bowiem wykluczenie ze wspólnoty sięga głęboko w samą istotę Kościoła jako Ciała Chrystusowego, dotykając zbawczej solidarności wszystkich ochrzczonych. W. Kasper, *Kościół jako miejsce przebaczenie grzechów*, Com 10 (1990), nr 1, s. 52.

[21] KKK 1470.

[22] Rozdział IV *Nauki o pokucie*: *Sane vero res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim et efficatiam pertinet, reconciliatio est cum Deo*. DS 1674. Por. G. Bellinger, *Der Catechismus Romanus*, München 1963, s. 210.

Sakrament pokuty ma naprawić to, co zostało przez grzech utracone. *Dekret o usprawiedliwieniu* stwierdza, że każdy grzech ciężki powoduje utratę łaski uświęcającej. „Stwierdzić należy przeciwko podstępnym umysłom niektórych ludzi, co «przez słodkie słowa i pochlebstwa zwodzą serca niewinnych» (Rz 16, 18), że przez jakikolwiek grzech śmiertelny traci się otrzymaną łaskę usprawiedliwienia”[23]. Owocem sakramentu pokuty i jednocześnie jego celem jest więc przywrócenie utraconej łaski uświęcającej wraz z jej skutkami, takimi jak przyjaźń z Bogiem, synostwo, uczestnictwo w Jego naturze[24]. *Katechizm Rzymski* uczy: „Cała skuteczność pokuty polega na przywróceniu nam łaski Bożej i zjednoczeniu nas w przyjaźni z Bogiem”[25].

Analizując usprawiedliwiające skutki sakramentu pokuty, należy podkreślić indywidualne związki zachodzące między grzesznym człowiekiem a Bogiem za pośrednictwem jakby dodatkowym Kościoła. Kościół jest jakby tylko narzędziem pojednania z Bogiem[26]. Może to dziwić, gdyż przekonanie o pojednaniu z Kościołem było żywe w czasach patrystycznych[27]. Pokój z Kościołem określał nie tylko zakończenie stanu pokutniczego, ale łączył się też ściśle ze świadomością, że nie dałoby się przyjąć na powrót grzeszników do życia Kościoła bez udzielania im na nowo Ducha Świętego. Działanie Kościoła nie polegało więc jedynie na tworzeniu warunków odpowiednich do odpuszczenia grzechów. Powodowało ono także pojednanie z Bogiem mocą władzy kluczy, otrzymanej od Jezusa Chrystusa i umożliwiało uczynienie penitenta na nowo żywym członkiem wspólnoty Kościoła.

W rozumieniu usprawiedliwiającego charakteru sakramentu pokuty, zwłaszcza w jego negatywnym aspekcie, mogą pomóc Księgi Wyznaniowe luteranizmu. Wielu katolikom wydaje się, że luteranie nie uznają pokuty ani spowiedzi. Księgi Symboliczne wyznania ewangelicko-augsburskiego pouczają o czymś przeciwnym. Marcin Luter głosił w pierwszej ze swych 95 tez potrzebę pokuty przenikającej całość życia chrześcijańskiego, co ma nie

[23] DS 1544.

[24] A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992, s. 53.

[25] C.Rom II, 5, 18.

[26] W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VII/2, Lublin 1966, s. 384.

[27] A. Młotek, *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych IV wieku*, Wrocław 1986, s. 65; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 252. Kościół od czasów patrystycznych miał przekonanie, że w sakramencie pokuty dokonuje się zespolenie pojednania eklezjalnego z Bożym pojednaniem. Pisarze chrześcijańscy w okresie patrystycznym mówili o udzieleniu pokoju żałującym grzesznikom i o daniu uczestnictwa w sakramentach. Czy jednak rzecz jest na tyle jasna, by można przyjąć, że akt pojednania z Kościołem stanowi znak przywrócenia przyjaźni z Bogiem? Wiadomo bowiem, ile jest jeszcze kwestii niejasnych w teologii patrystycznej o sakramencie pokuty. Nie wszyscy grzesznicy tracili przez grzechy ciężkie związek z Kościołem, lecz pokutowali wewnątrz swej społeczności, a więc właściwie pojednanie nie było rzeczywiste; można by przyjąć, że więzy z Kościołem zostały wzmocnione. T. Reroń, *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego*, Wrocław 2002, s. 397–398.

tylko oczywisty związek z niedomaganiami współczesnego Reformowanego Kościoła[28], ale znaczenie zasadnicze[29].

W Księgach Wyznaniowych pokuta zostaje sprzęgnięta z usprawiedliwieniem. Punktem wyjścia jest sformułowanie Augustyna, że prawdziwa pokuta jest właściwie żalem i cierpieniem lub przerażeniem z powodu grzechu, a jednak obok tego wiarą w Ewangelię i absolucję[30]. Nierozdzielność wiary i pokuty oznacza zewnętrzny charakter usprawiedliwienia. O ile nie istnieje usprawiedliwienie bez wiary, o tyle nie może ona mieć także miejsca bez pokuty. Taka jest nauka Lutra i Ksiąg Wyznaniowych. Nauka o pokucie i usprawiedliwieniu są sobie *cognatae*[31].

Pokuta jest więc rozumiana w sensie totalnej przemiany egzystencji dokonującej się w przyjęciu przez wiarę paraklezy. *Apologia* mówi o *mortificatio* i *vivificatio*, których to procesów nie należy rozumieć w znaczeniu platońskim, lecz upatrywać w nich rzeczywisty strach, jaki przeżywają umierający i rzeczywistą pociechę podtrzymującą życie, które nam się wymyka[32].

Nauka o pokucie uzupełnia naukę o usprawiedliwieniu w ważnym punkcie. Starzy dogmatycy luterańscy dzielili za Melanchtonem usprawiedliwienie na dwa akty: na odpuszczenie (*non-imputatio*) grzechów i na przyznanie sprawiedliwości Chrystusa (*imputatio*). Rozróżnienie to pojęciowo jest możliwe, nie powinno jednak zrodzić myśli o różnicy rzeczowej. Usprawiedliwienie z wiary obejmuje jedno i drugie. Pokuta powinna obejmować całe życie. Można by tu sparafrazować słowa Księgi Hioba o życiu ludzkim jako bojowaniu (7, 1) i oddać myśl Ksiąg Symbolicznych sformułowaniem o życiu jako permanentnej pokucie. *Duży Katechizm* Lutra przejmuje wypowiedź św. Hieronima: „Pokuta jest drugą deską ratunku (po chrzcie – p. m.), przy pomocy której musimy wypłynąć"[33]. „A pokuta ta trwa u chrześcijan aż do śmierci"[34]. Całe życie jest pokutą w posłuszeństwie wobec Prawa i Ewangelii, w żalu i wierze, w umieraniu starego i powstawaniu z martwych nowego człowieka. Myśl tę trzeba jednak doprecyzować w tym sensie, że całe życie jest ustawicznym

[28] *Dominus et magister poster desus Christus dicendo penitentiam agite etc. amnem witam fidelium penitemtiam esse voluit* (teza 1).

[29] Bez intencji antyekumenicznych należy zaakcentować antypapieski ton wypowiedzi Ksiąg Wyznaniowych. Trzeba powiedzieć, że zarówno dzieła Lutra, jak i Księgi Symboliczne skierowane były do katolików, a pewnie i przeciwko nim. Gdy chodzi o Lutra, zacytować można zdanie ewangelickiego profesora, G. K. Stecka, który wydał wybór pism Lutra na użytek katolików, iż namiętność antyrzymska Reformatora z Witenbergi przeradzała się w patologię, ilekroć zaczynał on traktować o sakramentach. G.K. Steck, *Luther für Katholiken*, München 1969, s. 22.

[30] WA 12.

[31] AW 5, 59.

[32] AW 5, 46.

[33] DK 81.

[34] DK 82.

powracaniem do chrztu i do sakramentu Ołtarza. Pokuta nie jest „właściwie niczym innym od chrztu. Albowiem czymże innym jest pokuta, jeśli nie poważnym zabraniem się do starego człowieka i wejściem w nowe życie? Jeżeli więc żyjesz w pokucie, poruszasz się w obrębie chrztu, który nowe to życie nie tylko oznacza, lecz również sprawia, daje mu początek i rozwija je". „Nie jest zatem pokuta niczym innym niż powrotem i przystąpieniem do chrztu w ten sposób, że człowiek powtarza i wykonuje to, co uprzednio zaczął, a jednak później od tego odstąpił"[35]. Pokutować znaczy „przypłynąć z powrotem" do jednorazowego w życiu zdarzenia chrztu jako do właściwego okrętu, „ażeby go się (człowiek) uczepił aż do niego nie wejdzie i będzie mógł tam chodzić jak czynić to zaczął wcześniej"[36].

Apologia podejmuje polemikę z katolikami, protestując przeciwko zadośćuczynieniu po pokucie. Gdzie jest prawdziwa pokuta i odnowienie w Duchu Świętym? Niemożliwe już są dobre uczynki ludzkie. Są one zrozumiałe same przez się jako efekt autentycznej pokuty[37]. Wiarę pojmować należy łącznie z jej owocami[38].

Jeżeli przyjąć za Kierkegaardem, że protestantyzm jest dla katolicyzmu korektywą, uznać trzeba, iż w jego nauce o pokucie kryją się poważne elementy pozytywne. Niezależnie od zarzutów pod adresem katolików warte są one gruntownego przemyślenia.

Dwunasty rozdział *Wyznania Augsburskiego* mówi o spowiedzi: „O pokucie wykładana jest nauka, że ci, którzy zgrzeszyli po chrzcie, ilekroć przystąpią do pokuty, uzyskają przebaczenie grzechów, a absolucja Kościoła nie powinna być im odmawiana. Księgi traktują spowiedź jako najważniejszą i niezbędną część nauki chrześcijańskiej"[39]. „Luteranie kładą oczywiście nacisk na inny sposób odpuszczania grzechów niż katolicy. Obok skruszonego żalem serca, wagę zasadniczą przywiązują do wiary, która decyduje o tym, że grzechy zostają im odpuszczone"[40]. Odrzucone zostaje usprawiedliwienie *ex opere operator* przez indywidualny uczynek (czego nauka katolicka nie utrzymuje), pojednanie z Bogiem sprawia jedynie i wyłącznie wiara w odpuszczającą moc Chrystusa[41]. Mimo swej surowej krytyki nauki katolickiej *Apologia* mówi jednak z uznaniem o sensowności i konieczności absolucji praktykowanej w Kościele katolickim[42]. Artykuł jedenasty *Wyznania Augsburskiego* zaleca utrzymanie

[35] DK 74; por. MK 12.
[36] DK 82.
[37] AW 12, 131n.
[38] AW 13, 278.
[39] AW 21, 41; 24, 46.
[40] AW 12, 2.
[41] AW 12, 59.
[42] Sprzeciwia się natomiast jej częstotliwości, albowiem jest rzeczą niemożliwą, by wszyscy mogli spowiadać się równocześnie w określonym czasie czy jeden raz w roku. *Apologia* powołuje się na stare kanony kościelne, którym wyznaczony czas

w kościołach absolucji prywatnej, mimo iż wyznanie wszystkich występków i grzechów jest rzeczą niemożliwą[43].

Zagadnienie to omawia rozdział XXV *Wyznania*, mówiący nawet o spowiedzi jako sakramencie, którego nie należy podawać tym, którzy uprzednio nie zostali przesłuchani i rozgrzeszeni. Absolucję należy nazwać po prostu sakramentem zgodnie ze zdaniem niektórych scholastyków, którzy bardziej uczeni od innych mówią o pokucie jako sakramencie[44]. Jest zatem pokuta

odbywania, spowiedzi nie jest znany. Przytaczany jest argument, że wszyscy nie mogą być o jednym czasie należycie wysłuchani i pouczeni (por. AW 11,5). Księgi Symboliczne i tu nie wystrzegają się ostrej krytyki nauki „papistów". Podajmy przykładowo kilka wypowiedzi. Cytowane w *Artykułach szmalkaldzkich* zdanie dumnie odwołujące się do Lutra znajdujemy i w *Apologii*. Zawarta jest tam uwaga, że „nawet wrogowie przekonują się we własnym sercu, iż przed pismami Doktora Lutra istniały nadęcie ciemne, zawiłe pisma i książki o pokucie" (AW 12,5). Papieżowi zarzuca się fałszywą naukę o pokucie. Koncentruje się ona w twierdzeniu, że było mu obce nawet właściwe pojęcie grzechu. Bóg nie odmawia łaski człowiekowi, który czyni wszystko, co leży w jego mocy i w zakresie jego wolnej woli, utrzymują przeciwnicy (por. AS C III 10). Stolica rzymska twierdzi rzekomo, że człowiek może pokutować całe życie, a nawet sto lat, a nigdy nie dojść do pokuty (por. AS C III 24). Księgi Wyznaniowe uwypuklają w swej praktyce pokutnej odejście od Prawa a zbliżenie się do Ewangelii, zarzucając przeciwnikom, iż koncentrują całą swą uwagę na aktach ludzkich w pojednaniu z Bogiem (por. AW 12,75). Obłudą jest również nauczanie katolików, w myśl którego tylko grzechy znane podlegają oskarżaniu się, zapomniane zaś i nieznane, gdy penitent znów sobie je przypomni. Ale dopiero w nakładaniu zadośćuczynienia dokonuje się proces sadystycznego dręczenia dusz przez napędzanie penitentom grozy przed czyśćcem. Konsekwencją tej praktyki jest gospodarka odpustami; za udzielenie absolucji płaci się pieniądzem (por. AS C III 22 nn). Całkiem inaczej ma się sprawa ze spowiedzią ewangelicką. Tu człowiek zyskuje świadomość, że ma nie tylko poszczególne grzechy, ale sam jest grzesznikiem. To jest właściwa spowiedź. Zadośćuczynienie zaś istnieje tylko w Chrystusie. Z wiary dobre uczynki płyną samoistnie. Albowiem odrodzony z Boga nie tylko nie grzeszy; do grzechu jest on w ogóle niezdolny. Tam zaś, gdzie brak dobrych uczynków, tam też nie ma przemiany serca, a co za tym idzie, nie może być mowy o prawdziwej pokucie.

[43] WA 11.

[44] AW 12, 42. W kwestii sakramentalności spowiedzi istnieją jednak u Lutra wahania. Opowiada się on w wielkich słowach za jej sakramentalnością w młodości oraz w ostatnich latach swego życia. Do końca życia spowiadał się co 8 do 14 dni u swego przyjaciela Bugenhagena. Przeciwko obrazoburcom i fantastom z Witenbergi pisze następująco: „Tajnej spowiedzi nie pozwolę sobie nikomu odebrać i nie oddałbym jej za skarby całego świata; albowiem znam moc i pociechę, jakiej mi udzielała. O tym, do czego zdolna jest tajna spowiedź, nie wie nikt jak tylko ten, kto musi się często zmagać i walczyć z diabłem. Dawno byłbym pokonany i uduszony przez diabła, gdyby nie utrzymywała mnie spowiedź [...]. Powiedziałem i mówię jeszcze raz, iż nie pozwolę sobie odebrać tej tajnej spowiedzi". Cyt. za M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. IV/1, München 1964, s. 548. Były jednak w życiu Reformatora okresy, w których odrzucał sakramentalność spowiedzi, utrzymując, że dla chrześcijanina istotna jest pokuta codzienna polegająca na wyznawaniu grzechów samemu Bogu, co dokonuje się w każdym „Ojcze nasz". Tamże.

obok chrztu i Wieczerzy Pańskiej trzecim sakramentem[45]. Sakramentalność tego trzeciego rytu świętego widzi jednak Luter w swym *Dużym Katechizmie* całkowicie w pryzmacie sakramentu pierwszego, czyli chrztu. Lud należy pouczać o wysokiej wartości absolucji. Odpuszczenie grzechów nie jest bowiem skutkiem słowa ludzkiego, odzywa się tu natomiast głos samego Boga z nieba, który odpuszcza[46].

Podsumowując naukę o pokucie i spowiedzi zawartej w Księgach Wyznaniowych, podkreślić trzeba fakt, że nauczaniu temu patronuje pierwsza z 95 tez Lutra, według której wezwanie Chrystusa do pokuty rozumieć należy jako nakaz przekształcenia całego życia w pokutę. Pokuta jest nawróceniem, *conversio*, *metanoia*, obejmuje ona całe zbawienie, jakie zaoferowane zostaje chrześcijaninowi przez Chrystusa, Jego słowo i sakrament. Dlatego też pokuta nie może być odrębnym sakramentem obok chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Osobnym sakramentem staje się ona tylko tam, gdzie wspiera się na czynie i osiągnięciach człowieka, co zarzuca się katolikom. Tam zaś, gdzie przyjęcie absolucji dokonuje się przez wiarę w odpuszczenie, pokucie nie przysługuje ranga odrębna, lecz zostaje ona wchłonięta przez sakrament chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Z jednej strony pokuta stanowi powrót do chrztu, a z drugiej strony jest drogą do Wieczerzy Pańskiej. Pokuta kryje w sobie wszystkie trzy przez katolicyzm rzekomo jurydycznie wypaczone, elementy: żal, spowiedź i zadośćuczynienie, mianowicie: cierpienie spowodowane grzechem (*conscientia perterrefacta*), przemianę serca i nowe życie. Ewangelicka nauka o pokucie zajmuje w całości doktryny miejsce centralne, ponieważ wiąże się nierozerwalnie z usprawiedliwieniem (stanowiącym dla luteranizmu *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*) i stosunkiem Prawa i Ewangelii. Wiara jest przy tym nie tylko częścią pokuty. Zgodnie z duchem luteranizmu między pokutą i wiarą postawić można znak równości. Pokutować znaczy żyć w łasce chrztu przez wiarę[47].

Najtrudniejszym punktem dyskusji będzie nie tyle fakt, iż Księgi Wyznaniowe zredukowały trzy elementy pokuty (żal, spowiedź, zadośćuczynienie) do dwu, mianowicie do żalu i spowiedzi. Moment najbardziej kontrowersyjny stanowi okoliczność, iż element drugi, spowiedź, zastąpiony został wiarą. Wydaje się, że tu tkwi węzłowy problem całej teologii sakramentalnej w dialogu ekumenicznym (po daleko idących porozumieniach w kwestii Eucharystii).

[45] AW 13, 4.

[46] DK 5.

[47] W sakramentalnym ujęciu *articulus iustificationis* cenne jest stanowisko Lutra identyfikujące chrystianizm z gotowością do pokuty trwającej przez całe życie. W kwestii sakramentalności spowiedzi można by z luteranami prowadzić korzystny dialog. Trzymając się Pisma Świętego, nie można chrześcijaninowi ewangelickiemu zabronić traktowania spowiedzi jako sakramentu. Twierdzenie to można jednak odwrócić i tak samo dobrze powiedzieć, iż w oparciu o te same teksty nie wolno ewangelikowi zabronić nieuważania spowiedzi za sakrament.

Można zaryzykować twierdzenie, że *Wyznanie Augsburskie* było bez wątpienia bardziej katolickie niż przyznający się do tego dzisiaj Kościół ewangelicko-augsburski. Przeciwstawianie Kościoła słowa Kościołowi pośrednictwa sakramentalnego było tamtym czasom obce. Odzyskanie ówczesnego spojrzenia na rzecz byłoby rzeczą przynajmniej do przemedytowania przez dzisiejszą teologię ewangelicką i to nie tyle od strony pokuty, ile ze stanowiska Eucharystii tak bardzo związanej z kategorią nawrócenia. Pokutę można odnowić od jej samego serca i centrum – od liturgicznej celebracji Wieczerzy Pańskiej Jezusa[48].

Trzeba ze smutkiem przyznać, że usprawiedliwiający wymiar pokuty jest poważnie zaniedbany w prowadzonym dialogu ekumenicznym. Podkreślić należy niewystarczające omówienie sakramentu pokuty i pojednania. Dla przykładu najważniejszy dotychczasowy dokument na temat *articulus iustificationis*, jakim jest *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* wspomina o pokucie tylko w jednym punkcie! Czytamy w nim: „gdy usprawiedliwiony odsuwa się od Boga umyślnie, wówczas nie wystarcza wznowione przestrzeganie przykazań, lecz musi w sakramencie pojednania przyjąć przebaczenie i pokój przez słowo absolucji, które zostaje nam udzielone mocą pojednawczego dzieła Boga w Chrystusie"[49]. A przecież Kościół katolicki dysponuje wyraźną nauką Soboru Trydenckiego, który głosi usprawiedliwienie grzesznika przez chrzest i spowiedź świętą[50]. Rezygnując z cytowania samych kanonów, przed-

[48] A. Skowronek, *Pokuta w Księgach Symbolicznych luteranizmu*, AK 89(1977), s. 74.

[49] WD 30.

[50] Magisterium Kościoła, w ślad za Pismem Świętym i Tradycją, stwierdza, że łaska tego sakramentu polega na odpuszczeniu grzechów wyznanych i na pojednaniu się z Bogiem (por. BF VII, 441, 455). Skutkom tym towarzyszy u osób pobożnych pewna dojrzałość duchowa, pokój sumienia i głęboka pociecha Ducha. Pojednanie z Bogiem ma jako swoje następstwa inne jeszcze pojednania: ze sobą samym – dzięki odzyskaniu poczucia sensu życia, z braćmi zranionymi w jakiejś mierze naszym grzechem; grzesznik jedna się w końcu także z całym stworzeniem. (Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 31). Wynika stąd jakby samo przez się poczucie wdzięczności wobec Boga za dar otrzymanego miłosierdzia i związana z tym ściśle radość wewnętrzna. Sobór Trydencki stwierdza ponadto, że rozgrzeszenie sakramentalne odpuszcza winę i kary wieczne, pozostaje natomiast do uiszczenia kara doczesna, która nie zostaje zgładzona do tego stopnia, jak miało to miejsce w sakramencie chrztu świętego. Por. DS. 1543, 1580, 1689, 1715.
II Sobór Watykański poszerza i uzupełnia poprzednie wypowiedzi Magisterium, podkreślając, że skutkiem tego sakramentu jest zarówno odpuszczenie grzechów przez Boga, jak też pojednanie się grzesznika z Kościołem (por. KK 11; DK 5); nie wyjaśnia jednak dokładniej wzajemnego odniesienia tych dwu rzeczywistości do siebie. Nie ma jednak najmniejszej wątpliwości w wierze Kościoła od czasów patrystycznych, gdy chodzi o zespolenie pojednania eklezjalnego z Bożym pojednaniem. Pokój z Kościołem określał nie tylko zakończenie stanu pokutniczego, ale łączył się też ściśle ze świadomością, że nie dałoby się przyjąć na powrót grzeszników do życia Kościoła bez udzielenia im na nowo Ducha Świętego. Działanie Kościoła nie polegało więc jedynie na tworzeniu warunków odpowiednich do odpuszczenia grzechów, ale powodowało także samo pojednanie z Bogiem mocą władzy kluczy, otrzymanej od Jezusa Chrystusa i umożliwiającej uczynienie kogoś

stawimy jedynie ich zasadnicze twierdzenia, w materii, która nas dotyczy. Po pierwsze, spowiedź sakramentalna jest konieczna do zbawienia dla wszystkich, którzy po chrzcie popadli w grzech ciężki[51]. Po drugie, aby otrzymać rozgrzeszenie w sakramencie pokuty, konieczne jest szczegółowe wyznanie wszystkich grzechów ciężkich, które się pamięta po należytym zastanowieniu się, jak również okoliczności zmieniających rodzaj grzechu[52]. Po trzecie, zarówno sama spowiedź, jak i szczegółowe wyznanie grzechów są konieczne na mocy prawa Bożego i związane są z ustanowieniem tego sakramentu przez Chrystusa[53]. Na koniec Sobór zauważa, że sakramentalne rozgrzeszenie, udzielane przez kapłana, jest aktem sądu, nie zaś tylko prostą posługą oznajmiania i oświadczania, że grzechy są odpuszczone[54]. Poszczególne kanony zawierają sankcję wyrażoną w słowach *anathema sit* – „niech zostanie wyłączony ze społeczności wiernych", które zasadniczo mają oznaczać, że takie inkryminowane twierdzenie jest niezgodne z wiarą katolicką.

Współczesne badania teologiczne wykazały, że słowo *anathema sit* czasami oznacza zdanie niezgodne z wiarą, a niekiedy tylko fałszywą postawę, która może doprowadzić winnego do wykluczenia z Kościoła. Posiada więc znaczenie dyscyplinarne. Przykład właśnie takiego znaczenia odnajdujemy w kanonie ósmym, który sankcją okłada wszystkich twierdzących, że wierni nie są zobowiązani raz w roku do spowiedzi[55]. Jest sprawą oczywistą, że w tym przypadku nie chodzi o wiarę, ale o dyscyplinę kościelną. Z nauki Soboru Trydenckiego wynika, że wypowiedział się on jasno, zdecydowanie i w sposób wiążący na temat związku między odpuszczeniem grzechów a ich wyznaniem.

Sprawą niezmiernie ważną wydaje się być podkreślenie, że współczesna antropologia pozwoliła lepiej zanalizować pojęcie grzechu ciężkiego. W jej świetle nie jest to tylko wykonanie uczynku, który jest zakazany prawem Bożym. Grzech ciężki musi być dokonany w głębi osobowości, w całej swobodzie decyzji, przy świadomości, że jest to rzecz ważna. Grzech ciężki nie przychodzi na człowieka przypadkowo, ale jest wynikiem całego nastawienia życiowego[56].

---

na nowo żywym członkiem w swoim własnym łonie. Skoro zatem owoce pokuty można ująć jako pojednanie z Bogiem i Kościołem, wypada dokładniej określić sens i znaczenie ich wzajemnej relacji.

[51] BF VII, 471.

[52] BF VII, 472.

[53] BF VII, 473.

[54] BF VII, 474. Ten punkt sprawia pewne trudności. Sobór pragnął odrzucić twierdzenia protestanckie, że absolucja jest tylko sposobem głoszenia Ewangelii o tym, że grzechy są odpuszczone. Używa przyjętej wówczas w sądownictwie świeckim terminologii i argumentuje w jej ramach: jeśli absolucja jest aktem sądu, to wówczas istnieje konieczność wyznania grzechów, albowiem nie można należycie wykonywać sądu, jeśli się nie zna sprawy, którą ma się sądzić.

[55] BF VII, 473.

[56] S. Moysa, *Sakramentalne wyznanie grzechów w świetle współczesnych dyskusji*, AK 70(1977), z. 2, s. 205.

Do tego, by być w pełni włączonym do Kościoła, potrzeba posiadać Ducha Świętego oraz łaskę uświęcającą; nie wystarcza zaś uczestnictwo czysto zewnętrzne; św. Paweł przypomina, że „jeżeli ktoś nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy" (Rz 8, 9)[57]. Wierni, którzy zgrzeszyli i są w Kościele tylko ciałem, a nie sercem, muszą powrócić do pełnej łączności z nim, aby osiągnąć zbawienie[58]. Właśnie z powodu Bosko-ludzkiej natury Kościoła brak stanu łaski w wiernym ma konsekwencje w jego relacji z nim jako wspólnotą widzialną; dlatego ma się na to środek zaradczy w postaci sakramentu pokuty.

Grzech rodzi potrzebę usprawiedliwienia. Sam termin: „zbawienie" posiada dwie warstwy znaczeniowe. Pierwsza warstwa – bardziej zewnętrzna i introdukcyjna – oznacza: ratować, wybawiać z mocy wroga, wyzwalać ze zła, przynosić zdrowie, podtrzymywać życie, ocalać sytuację społeczną człowieka. Z kolei druga warstwa – bardziej wewnętrzna i finalna – oznacza: stwarzać, dawać byt, powodować istnienie, trwać niewzruszenie, dawać najwyższą radość, wskrzeszać, uwieczniać, przynosić najpomyślniejszy i nieutracalny los, nadawać ostateczny sens, doprowadzać do finalnego spełnienia się człowieka[59]. Zbawienie posiada też dwa zasadnicze etapy, które można określić jako „już" i „jeszcze nie". „Już" to teraźniejszościowy etap zbawienia. Jego wyjściową strukturą jest usprawiedliwienie grzesznika. „Jeszcze nie" to eschatyczny etap zbawienia, który obejmuje sąd, niebo i czyściec. Z tym eschatycznym etapem zbawienia wiąże się struktura niezbawienia, którą jest piekło.

Oba etapy zbawienia: „już" i „jeszcze nie" mają swoje źródło w miłosierdziu Bożym. Wskazuje na to św. Paweł: „Bóg jednak, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, którą nas ukochał, i to nas, którzy byliśmy umarli na skutek występków, z Chrystusem przywrócił do życia. Łaską przecież jesteście zbawieni! Razem z Nim też wskrzesił nas i posadził na wyżynach niebiańskich w Jezusie Chrystusie" (Ef 2, 4-6). Cytowany tekst łączy: miłosierdzie, łaskę, zbawienie i wyżyny niebieskie. Miłosierdzie jest więc źródłem łaski, która usprawiedliwia grzesznika i dzięki temu daje mu zbawienie na wyżynach niebieskich. Komentarzem do słów św. Pawła może być *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w której czytamy: „jako grzesznicy nasze nowe życie zawdzięczamy wyłącznie miłosierdziu Bożemu, które sprawia przebaczenie i wszystko czyni nowe; miłosierdzie to możemy otrzymać tylko jako dar i przyjąć w wierze, nigdy natomiast – w jakiejkolwiek bądź formie – nie możemy na nie zasłużyć"[60].

Sakrament pokuty łączy się z usprawiedliwieniem poprzez aplikowane w nim grzesznikom miłosierdzie. Słownikowe próby definicji Bożego miłosierdzia zwracają uwagę na jego wieloaspektowość. „W pojęciu miłosierdzia

[57] Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis*, nr 202: DS 3803.
[58] KK 14.
[59] C.S. Bartnik, *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 23.
[60] WD 17.

zawarte są niejako wszystkie odcienie miłości, ze szczególnym akcentem na łaskawość Boga w obliczu ludzkich potrzeb, niedoli, nędzy moralnej i zmarnowanych darów Bożych. Bóg miłosierny zawsze upomina się o dobro swego stworzenia, a szczególnie człowieka wtedy, kiedy jego godność i wartość zostały uwikłane i poddane różnym postaciom zła"[61]. Wśród wielu aspektów Bożego miłosierdzia na czoło wysuwa się stosunek Boga do grzeszników. „Pismo Święte przypisuje miłosierdzie samemu Bogu jako nieskończoną gotowość i moc przebaczania, której żaden grzech nie przewyższa i nie ogranicza. Szczególnie przez Chrystusa Bóg staje się widzialny w swoim miłosierdziu"[62].

Według Jana Pawła II miłosierdzie Boże jest wydobywaniem dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w człowieku[63]. Człowiek jest bowiem obrazem Boga i Bóg widzi ten obraz pod nawarstwieniami grzechów. Dlatego też Jego miłosierdzie przychodzi grzesznikom z pomocą. W tym postępowaniu miłosierdzia Bożego z grzesznikami, które sławi Psalm 103[64], kryje się element zaskoczenia. Miłosierdzie jest zaskoczeniem, ponieważ przychodzi stąd, skąd się go nikt nie spodziewa i skąd się nie można go spodziewać. Ilustracją tego zaskoczenia może być przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Dla rannego Samarytanin był wrogiem, od którego mógł się spodziewać najgorszego. Tymczasem wróg go zaskoczył, udzielając mu pomocy. Domniemany wróg okazał się wybawcą. Podobnie grzesznik od Boga, którego obraża grzechami, mógłby spodziewać się najgorszego – kary. A tymczasem Bóg zaskakuje grzesznika swoim miłosierdziem. Od Niego przychodzi pomoc dla grzeszników. Tą pomocą jest usprawiedliwienie grzesznika. Aplikowane jest ono w sakramencie pokuty tym, którzy utracili łaskę uświęcającą[65].

To usprawiedliwienie grzeszników dokonało się na krzyżu, gdzie karę należną grzesznikom poniósł niewinny Chrystus, Boży Syn. On jest „osądzonym Sędzią", bo wyrok należny grzesznikom wydał i wykonał na sobie. On na krzyżu doświadczył piekła należnego grzesznikom, o czym świadczy okrzyk: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mk 15, 34). Opuszczenie przez Boga

---

[61] W. Słomka, *Miłosierdzie Boże*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków 2001, s. 522.

[62] A. Dylus, W. Łydka, *Miłosierdzie*, [w:] *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 289.

[63] Zob. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, IV, 6.

[64] *Miłosierny jest Pan i łaskawy,*
nieskory do gniewu i bardzo łagodny.
Nie postępuje z nami według naszych grzechów
ani według win naszych nam nie odpłaca.
Bo jak wysoko niebo wznosi się nad ziemią,
tak można jest Jego łaskawość dla tych, co się go boją.
Jak jest odległy wschód od zachodu, tak daleko odsuwa od nas nasze występki.

[65] Kolejne cztery strony niniejszego artykułu są streszczeniem fragmentu mojej książki *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 220–229.

oznacza piekło. Zwrócił na to uwagę M. Luter. Według niego: „Nie cierpiał On, jak niektórzy uważają, tylko powierzchownie, ale rzeczywiście i prawdziwie wydał się dla naszego dobra Bogu Ojcu na wieczne potępienie"[66]. Podobnie wypowiada się K. Barth. Uważa on, że jedyny potępiony to Chrystus. On został potępiony, aby poza Nim nikt inny potępiony nie został[67]. Chrystus wybrał siebie na potępienie, żeby ludzie byli wybrani do uczestnictwa w Boskim życiu. Usprawiedliwienie grzesznika pokazuje, że sprawiedliwość Boga jest inna niż sprawiedliwość Temidy – mitologicznej bogini sprawiedliwości. Ona jest uosobieniem rzymskiej koncepcji sprawiedliwości: „oddać każdemu to, co mu się słusznie należy". Tymczasem Bóg jest miłosierny w swojej sprawiedliwości i sprawiedliwy w swoim miłosierdziu. Widać to w procesie usprawiedliwienia grzesznika. Bóg, jako sprawiedliwy, poważnie traktuje grzech. Osądził sprawcę grzechu, oddając go w ręce śmierci. Jednak jako miłosierny sprawił, że śmierć i potępienie przypadły Jemu samemu, a grzesznikom usprawiedliwienie. Skoro św. Tomasz za Augustynem nazywa usprawiedliwienie grzesznika największym dziełem Bożym i skoro źródłem usprawiedliwienia jest miłosierdzie, to słusznie nazywa się miłosierdzie największym przymiotem Boga[68].

Ofiarowane w sakramencie pokuty usprawiedliwionemu grzesznikowi miłosierdzie Boże jest sednem Ewangelii. Jako takie jest „dobrą nowiną" dla współczesnego człowieka. Jednak ta „dobra nowina" natrafia na opór, o czym świadczy chociażby fakt, że takie słowa jak: miłosierdzie, łaska, grzech, zbawienie są dla wielu współczesnych ludzi puste, bez głębi.

We współczesnym świecie można zauważyć tendencje marginalizujące miłosierdzie. Są one widoczne w ruchach zmierzających do zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej. W sytuacji dominowania nierówności społecznych miłosierdzie ma utrudniać realizację sprawiedliwości. Podobnie jest z orędziem o Bożej łasce, którą otrzymuje człowiek w sakramencie pokuty i pojednania. Już samo słowo „łaska" posiada w języku polskim pejoratywne znaczenie. Wiąże się wszak z poczuciem jakiegoś poniżenia w sytuacji, gdy człowiek musi szukać czyjejś pomocy. Z natury bowiem woli zdobywać wszystko własnym wysiłkiem. W konsekwencji kojarzenie „łaski" z osobistą bezsilnością i oglądaniem się za czyjąś pomocą, może się wiązać z poniżeniem i rodzić opór w stosunku do nauki o łasce Bożej. Ten opór potęguje dodatkowo postęp naukowo-techniczny. Wytworzył on specyficzny klimat, w którym człowiek uchodzi za wytwórcę swojej własnej przyszłości. Fascynujące osiągnięcia rewolucji naukowo-technicznej zrodziły wiarę w techniczną wykonalność wszelkich zadań i pragnień ludzkich. Z taką wiarą w postęp wiąże się kompleks Prometeusza. Polega on na traktowaniu osiągnięć nauki i techniki jako wydzieranie Bogu

[66] M. Luther, *Der Römerbrief,* Göttingen 1963, dz. cyt., s. 319.

[67] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, Zollikon–Zürich 1959, s. 551.

[68] J. Woroniecki, *Tajemnica miłosierdzia Bożego,* Lublin 2001, s. 65; J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie*, dz. cyt., s. 223.

tajemnic i wkraczanie w Jego kompetencje. Człowiek z wszystkomogącą techniką zdaje się zajmować miejsce Boga. W takim klimacie trudno jest mówić o łasce Bożej koniecznej do zbawienia. Niejednokrotnie wydaje się ona człowiekowi zupełnie niepotrzebna.

Gdy chodzi o grzech, to jego negację ukazał Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia,* gdzie zacytował słowa Piusa XII, że: „grzechem tego wieku jest utrata poczucia grzechu"[69]. Jej przyczyną są m.in. pewne tendencje w dziedzinie myśli i życia kościelnego polegające na tym, że przechodzi się z jednej skrajności w drugą; od widzenia grzechu wszędzie do niedostrzegania go nigdzie, od zbytniego akcentowania lęku przed karą wieczną do głoszenia miłości Bożej, która miałaby wykluczać wszelką karę za grzech. Jednak owa negacja grzechu nie sprawia, że przestaje on istnieć. Jego skutki są aż nadto bolesne. Współczesny świat przypomina sytuację budowniczych wieży Babel. Nieposłuszeństwo wobec Boga spowodowało podział wśród ludzi. Jak pisze Papież w *Reconciliatio et paenitentia*: „Przez grzech człowiek odmawia podporządkowania się Bogu, zburzeniu ulega również jego wewnętrzna równowaga, w jego wnętrzu wybuchają sprzeczności i konflikty. Zraniony w ten sposób człowiek niejako nieuchronnie narusza tkankę łączącą go z innymi ludźmi i ze światem stworzonym"[70]. Owocem tej destrukcyjnej siły grzechu są wszystkie zawirowania współczesnego świata jak np. nienawiść, chęć odwetu, wojna, która przynosi śmierć niewinnych, brak szacunku dla życia i godności człowieka[71].

Źródło negacji miłosierdzia, łaski, grzechu i zbawienia upatruje Y. Congar w tym, że: „Nie być chrześcijaninem to znajdować wystarczającą rację istnienia w tym życiu"[72]. To znajdowanie racji istnienia tylko w tym życiu prowadzi do tworzenia wizji zbawienia konkurencyjnych w stosunku do Ewangelii. Są one próbą realizacji ewangelicznej wizji zbawienia rękami człowieka w opozycji do Boga, bez Jego miłosierdzia i łaski. Nie jest to w zasadzie nic nowego. Jest to stara pokusa znana z trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju: „będziecie jako bogowie". Tej pokusie uległ Adam, który chciał być swoim zbawicielem niezależnym od Boga. Próby samozbawienia z własnej woli człowieka kończą się klęską, tak jak klęską zakończyła się próba samozbawienia przez Adama. Biblia ostrzega: „Bóg sprawiedliwy i zbawiający nie istnieje poza mną" (Iz 45, 21). Człowiek nie może więc zająć miejsca zbawiającego Boga.

Sakrament pokuty jest zwyczajnym sposobem otrzymania usprawiedliwienia i odpuszczenia grzechów ciężkich, popełnionych po chrzcie.

---

[69] Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 18.

[70] Tamże, nr 15.

[71] Zob. Jan Paweł II, *Homilia w sanktuarium Bożego miłosierdzia w Krakowie–Łagiewnikach,* [w:] *Bóg bogaty w miłosierdzie. Jan Paweł II w Polsce 16–19 sierpnia 2002,* Marki 2002, s. 31.

[72] Y. Congar, , *Chrystus i zbawienie świata,* Kraków 1968, s. 201.

Oczywiście, Zbawiciela i Jego zbawczego dzieła nie wiąże sakramentalny znak w taki sposób, by w jakimkolwiek czasie i wymiarze historii zbawienia nie mógł On działać poza i ponad Sakramentami. Jednakże w szkole wiary uczymy się, że sam Zbawiciel chciał i postanowił, by proste i cenne Sakramenty wiary były w normalnych warunkach skutecznymi środkami, poprzez które przechodzi i działa Jego odkupieńcza moc. Byłoby zatem niedorzecznością, a także zarozumiałością chcieć arbitralnie ignorować narzędzia łaski i zbawienia ustanowione przez Boga i, jednocześnie, w tym wypadku ubiegać się o przebaczenie z pominięciem Sakramentu ustanowionego przez Chrystusa właśnie dla przebaczenia. Odnowienie obrzędów dokonane po Soborze nie dopuszcza tu żadnych złudzeń i zmian idących w tym kierunku. Miało ono służyć i powinno służyć, zgodnie z intencją Kościoła, do rozbudzenia w każdym z nas nowej gorliwości w odnowie postawy wewnętrznej: do głębszego zrozumienia natury Sakramentu Pokuty; do przyjmowania go w duchu żywszej wiary, przepojonej nie poczuciem zagrożenia, lecz ufnością; do częstszego przystępowania do Sakramentu ze świadomością, że jest on cały przeniknięty miłosierną miłością Chrystusa[73].

1.2. Odpusty[74]

Istnieje jeszcze jeden negatywny element usprawiedliwienia w sakramencie pokuty i pojednania – odpusty. Definicja odpustu przynajmniej dwa razy dotyka tematu usprawiedliwienia. Współcześnie definiuje się odpust następująco: „jest to darowanie przed Bogiem kary doczesnej za grzechy zgładzone już, co do winy. Dostępuje go chrześcijanin odpowiednio usposobiony i pod pewnymi określonymi warunkami, za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbca zasług Chrystusa i świętych"[75]. Z przedstawionej definicji wynika, że odpust zakłada usprawiedliwienie grzesznika, ponieważ warunkiem jego uzyskania jest przyjęcie sakramentu pokuty, w którym według teologii katolickiej grzesznik odzyskuje stan sprawiedliwości. Samo zaś darowanie kary doczesnej też związane jest z usprawiedliwieniem. Możliwe jest ono dzięki temu, że Chrystus ukrzyżowany stał się usprawiedliwieniem grzeszników[76].

W celu lepszego zrozumienia tej praktyki Kościoła, trzeba zobaczyć, że grzech ma podwójny skutek. Grzech ciężki pozbawia nas komunii z Bogiem, a przez to zamyka nam dostęp do życia wiecznego, którego pozbawienie nazywa się „karą wieczną" za grzech. Każdy grzech, nawet powszedni, powoduje

[73] Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 31.

[74] Niniejszy punkt jest streszczeniem fragmentu mojej książki *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., a konkretnie paragrafu: J.M. Lipniak, *Reinterpretacja nauki o usprawiedliwieniu w katolickiej charytologii*, s. 229–248.

[75] Jan Paweł II, *Dar odpustu. Przemówienie podczas audiencji generalnej z dn. 29.09.1999.*

[76] J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 241.

ponadto nieuporządkowane przywiązanie do stworzeń, które wymaga oczyszczenia, albo na ziemi, albo po śmierci, w stanie nazywanym czyśćcem. Takie oczyszczenie uwalnia od tego, co nazywamy „karą doczesną" za grzech. Obydwie kary nie mogą być traktowane jako rodzaj zemsty, stosowanej przez Boga od zewnątrz, ponieważ wypływają one jakby z samej natury grzechu[77].

Usprawiedliwiające przebaczenie grzechu i przywrócenie komunii z Bogiem pociągają za sobą odpuszczenie wiecznej kary za grzech. Pozostają jednak kary doczesne. Chrześcijanin powinien starać się, znosząc cierpliwie cierpienia i różnego rodzaju próby, a w końcu godząc się spokojnie na śmierć, przyjmować jako łaskę doczesne kary za grzech. Powinien starać się przez dzieła miłosierdzia i miłości, a także przez modlitwę i różne praktyki pokutne uwolnić się całkowicie od „starego człowieka" i przyoblec człowieka nowego" (por. Ef 4, 24).

Jan Paweł II naucza, że to „Ukrzyżowany Jezus jest wielkim odpustem ofiarowanym przez Ojca ludzkości jako przebaczenie win i zaproszenie do synowskiego życia w Duchu Świętym"[78]. Jezus jest „odpustem" i w tym znaczeniu, że jest także darowaniem kary wiecznej i ostatecznie On jest przyczyną darowania kary doczesnej. Wymowny jest tytuł papieskiej katechezy: *Dar odpustu*[79]. Odpust jest więc darem, czyli pochodzi z łaski. Takie rozumienie odpustu nie jest sprzeczne z nauką o usprawiedliwieniu. Problem zaczyna się tam, gdzie chodzi o współpracę człowieka z łaską.

Problem współpracy z łaską dzieli katolików i protestantów. Odpusty są szczególnym przypadkiem tego zasadniczego problemu. M. Luter odrzucał każdą jawną lub utajoną próbę przyznawania dobrym uczynkom jakiegokolwiek znaczenia i funkcji zasługującej na usprawiedliwienie. Grzesznik zostaje usprawiedliwiony jedynie z łaski, dla zasługi Chrystusa i przez wiarę. Jak pisze luterański teolog M. Uglorz: „Wittenberski Reformator bezwzględnie tępił jakąkolwiek myśl o ludzkiej zasłudze przed Bogiem i zadośćuczynieniu za grzechy, obraża ona bowiem Jezusa Chrystusa. Myśl o zasłudze człowieka przed Bogiem jest wrogiem prawdziwie i ewangelicznie pojętego chrześcijaństwa. Zasada «jedynie wiara» wyklucza jakąkolwiek sprawczą lub instrumentalną rolę i funkcję dobrych uczynków w akcie usprawiedliwienia"[80]. Takie stanowisko wyklucza odpusty. Z kolei Sobór Trydencki nauczał, że „grzesznicy otrzymują – dzięki zasługom męki Chrystusa – łaskę, która ich czyni sprawiedliwymi"[81]. Nie wyklucza to jednak współdziałania z łaską. Podkreślił to Sobór w kanonie 9: „Jeśli ktoś twierdzi, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez samą wiarę w tym znaczeniu, iż nie potrzeba niczego innego do współdziałania w uzyskaniu łaski usprawiedliwienia – n.b.w."[82]. Na tym współdziałaniu z ła-

[77] KKK 1472.

[78] Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 38.

[79] Tamże.

[80] M. Uglorz, *Marcin Luter ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 143.

[81] BF VII, 61.

[82] BF VII, 85.

ską opierają się odpusty. Odpust jest łaską, która domaga się współpracy ze strony człowieka. Ta współpraca polega na wypełnieniu dzieła odpustowego[83].

Wspominana już *Wspólna deklaracja* porusza problem współdziałania z łaską. Obie strony ekumenicznego dialogu wspólnie wyznają w niej, że:

> człowiek w odniesieniu do swojego zbawienia jest zdany zupełnie na zbawczą łaskę Boga. [...] Usprawiedliwienie dokonuje się tylko z łaski. Po tym uzgodnieniu następuje jednak protokół rozbieżności. Gdy katolicy mówią, że człowiek współdziała podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn człowieka wypływający z własnych sił[84].

Współdziałanie z łaską nie musi przeciwstawiać się usprawiedliwieniu, które dokonuje się tylko z łaski, ponieważ samo współdziałanie jest również dziełem łaski. Współdziałanie, które nie byłoby dziełem łaski oznaczałoby przejście na pozycje semipelagianizmu. Przeciwko semipelagianizmowi wypowiedział się Synod w Orange, podkreślając, że żaden rodzaj ludzkich wysiłków nie jest w stanie przyciągnąć łaski, lecz to łaska Boża sprawia początek wszystkich działań człowieka o znaczeniu zbawczym, np. według kanonu 9: „Ilekroć bowiem coś dobrego czynimy, Bóg w nas działa i z nami, abyśmy działali"[85]. To nauczanie Synodu w Orange leży u podstaw przekonania, że współdziałanie z łaską jest również dziełem łaski. To przekonanie wyrażone zostało w *Deklaracji*. Odnosząc więc to stwierdzenie *Wspólnej deklaracji* do nauki o odpustach można powiedzieć, że odpust jest jednym ze sposobów współdziałania z łaską. Uzyskanie odpustu jest możliwe dzięki byciu w łasce po uprzednim przyjęciu sakramentu pokuty. Ta łaska obejmuje także cały proces odpustu. Odpust nie jest czynem człowieka wypływającym z jego własnych sił. Jak naucza papież odpust jest darem[86]. A zatem czyn odpustowy jest personalną akceptacją działania łaski. Czyn odpustowy inspirowany jest łaską i ukoronowany jest łaską. W całym procesie uzyskiwania odpustu „Bóg w nas działa i z nami, abyśmy działali". Luteranie odrzucają jednak wszelkie współdziałanie z łaską, nawet inspirowane przez łaskę. W ujęciu luterańskim człowiek nie jest zdolny do współdziałania w ratowaniu samego siebie, gdyż jako grzesznik przeciwstawia się aktywnie Bogu i Jego zbawczemu działaniu. Takie stanowisko zdecydowanie wyklucza możliwość odpustu[87].

W *Deklaracji* można znaleźć wypowiedź, która mogłaby luteranom pomóc w zrozumieniu odpustów: „Wyznajemy wspólnie, że Duch Święty jednoczy w chrzcie człowieka z Chrystusem, usprawiedliwia i rzeczywiście go

---

[83] J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 241–242.
[84] WD 19.
[85] BF VII, 24.
[86] Zob. Jan Paweł II, *Dar odpustu*, [w:] *Reconciliato et paenitentia*, nr 38.
[87] J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., 242–243.

odnawia"[88]. Luteranie rozumieją opisaną sytuację w tym sensie, że chrześcijanin jest zarazem „sprawiedliwym i grzesznikiem". Jest w pełni sprawiedliwym, ponieważ Bóg przez słowo i sakrament przebacza mu grzechy oraz przyznaje sprawiedliwość Chrystusa, która w wierze staje się jego własnością i czyni go w Chrystusie sprawiedliwym przed Bogiem. Luteranie mówią więc o przyznaniu sprawiedliwości Chrystusa grzesznikowi. To powinno im ułatwić zrozumienie odpustu. Odpust to przecież przyznanie grzesznikowi zasług Chrystusa. Wskazuje na to Jan Paweł II, który mówi, że „chrześcijanin dostępuje odpustu za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbca zasług Chrystusa i świętych"[89]. Protestanci będą odrzucali pojęcie skarbca zwłaszcza, jeżeli go tworzą zasługi świętych. Idea skarbca Kościoła nie znalazła zrozumienia u M. Lutra, który na jego temat napisał: „Skarb Kościoła, z którego papież czerpie odpust, nie jest dostatecznie ściśle określony ludowi chrześcijańskiemu ani przezeń znany" (teza 56) oraz: „Skarby te nie są także z zasługi Chrystusa i świętych, bo zasługa Chrystusa i bez przyczynienia się papieskiego przychyla łaski wewnętrznemu człowiekowi, dla zewnętrznego sprawia krzyż, śmierć i potępienie" (teza 58). Pomimo odrzucania skarbca Kościoła, luteranom bliska jest myśl o przyznaniu sprawiedliwości Chrystusa grzesznikom, a od tej myśli nie jest odległa idea przyznania zasług Chrystusa, która jest teologicznym uzasadnieniem odpustów. Według luteranów, aby uzyskać sprawiedliwość Chrystusa, potrzebna jest wiara. Aby w odpuście uzyskać zadośćuczynienie ze skarbca zasług Chrystusa, też potrzebna jest wiara, która wyraża się w przyjęciu sakramentu pokuty i Komunii Świętej[90].

Nauka o usprawiedliwieniu, zawarta w najważniejszym dokumencie na temat *articulus iustificationis* jakim jest bez wątpienia *Wspólna deklaracja*, powinna korygować, a nawet kontrolować katolicką teologię odpustów.

Zazwyczaj w teologii katolickiej mówi się o odpustach w związku z sakramentem pokuty. Jest to słuszne, ponieważ odpusty mają swoją prehistorię w zadośćuczynieniu Panu Bogu. Przypomniał o tym Jan Paweł II: „Historycznie wywodzą się one ze świadomości starożytnego Kościoła, który uważał, że może dać wyraz miłosierdziu Bożemu, łagodząc kanoniczne pokuty zadane dla sakramentalnego odpuszczenia grzechów"[91]. Należałoby jednak mówić o odpustach w ramach charytologii. Odpusty powinny zostać powiązane ściślej z nauką o łasce. Takie stanowisko można uzasadnić przynajmniej dwoma fragmentami *Wspólnej deklaracji*: „Odnowa we wierze, nadziei i miłości jest zdana zawsze na bezdenną łaskę Bożą; nie wnosi ona wkładu do usprawiedliwienia, którym moglibyśmy się chlubić"[92] oraz: „katolicy pragną pod-

[88] WD 28.

[89] Zob. Jan Paweł II, *Dar odpustu*, [w:] *Reconciliato et paenitentia*, nr 39.

[90] J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 243.

[91] Tamże.

[92] WD 27.

kreślić odpowiedzialność człowieka za jego działanie, lecz przez to nie chcą zakwestionować, a tym bardziej zanegować charakteru dobrych uczynków jako daru tego, że samo usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski"[93]. Takie stwierdzenia są konsekwencją odrzucenia pelagianizmu w starożytnym Kościele. Według Synodu w Kartaginie: „Jeśli ktoś twierdzi: Dlatego otrzymujemy łaskę usprawiedliwienia, abyśmy mogli z jej pomocą łatwiej wykonywać dobrowolnie to, co mamy nakazane, jak gdybyśmy bez daru łaski, niełatwo wprawdzie, lecz jednak mogli spełnić Boże przykazania – n.b.w."[94]. Pelagianizm odrzucają także Księgi Wyznaniowe: „Odrzucamy również nieprzydatną herezję pelagian, którzy nie wahali się przyznać, iż człowiek jest w stanie o własnych siłach, bez łaski Ducha Świętego, nawrócić się sam do Boga, uwierzyć w Ewangelię, poddać się w sercu Zakonowi Bożemu i w ten sposób zasłużyć sobie na odpuszczenie grzechów i życie wieczne"[95]. W czasach M. Lutra odpusty traktowano na sposób pelagiański jako własny wkład człowieka w jego zbawienie. Dzisiaj, po podpisaniu *Deklaracji*, trzeba usunąć jakikolwiek cień rzucany przez pelagianizm na odpusty. Trzeba podkreślać, że odpust jest także dziełem łaski, a nie czynem, którym człowiek mógłby się chlubić. Odpust to także niezasłużony dar łaski. Łaska inicjuje czyn odpustowy człowieka i sam odpust jest jej dziełem. Praktyka odpustowa nie może dawać powodów do posądzenia o pelagianizm. Odpust nie może zaciemniać faktu, że usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski. Odpust musi być podporządkowany nauce o usprawiedliwieniu[96].

Problem usprawiedliwienia i odpustu jest fragmentem szerszego problemu: łaska i wolność. Według św. Maksyma: „człowiek ma swoje skrzydła: wolność i łaskę". Na tych dwóch skrzydłach wznosi się on ku Bogu. Widać to na przykładzie Maryi. M. Kabasilas pisze, że:

> Wcielenie było nie tylko dziełem Ojca, Jego mocy i Jego Ducha, ale także dziełem woli i wiary dziewicy. Bez jej zgody, bez współpracy wiary, ekonomia ta byłaby tak samo nie do spełnienia, jak i bez działalności samych Trzech boskich hipostaz. Tylko nauczywszy i przekonawszy Maryję, Bóg mógł wybrać ją sobie na Matkę i przyjąć od niej ciało, które ona zgodziła się Mu dać. On pragnął, aby Matka zrodziła go tak samo dobrowolnie jak i On dobrowolnie się wcielił[97].

U Maryi była więc doskonała współpraca wolności i łaski. Trzeba jednak pamiętać, że łaska wyzwala ludzką wolność i dlatego współdziałanie Maryi z łaską było niejako niesione przez łaskę[98].

---

[93] WD 38.
[94] BF VII, 3.
[95] FZ II, w: KWKL, 402.
[96] J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., 245–246.
[97] W. Lossky, *Teologia mistyczna*, Warszawa 1989, s. 124.
[98] J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 246.

Jedność w nauce o usprawiedliwieniu wtedy będzie pełna, jeżeli doprowadzi do jedności w mariologii[99]. Łaska Boża zachowała Maryję od grzechu pierworodnego i pod wpływem tej łaski wyraziła ona zgodę na to, aby w niej dokonało się wcielenie Syna Bożego. Na jej przykładzie doskonale widać współdziałanie człowieka z łaską[100]. Porozumienie w sprawie usprawiedliwienia nie może abstrahować od tego współdziałania. Dostrzegają to już niektórzy protestanccy teologowie, np. P Tillich. Według niego: „Łaska jest boskim darem niezależnym od ludzkiej zasługi, ale przecież zależnym od ludzkiej gotowości przyjęcia go"[101]. W takiej koncepcji łaski, która dopuszcza współdziałanie człowieka, jest miejsce na odpust. Odpust jest bowiem łaską, z którą współdziała człowiek zatroskany o swoje zbawienie. Dlatego odpusty powinny zająć odpowiednie miejsce w chrześcijańskiej *praksis*. Można je doceniać, ale nie można ich przeceniać. Są sprawy ważniejsze niż odpust – miłość. Odpusty nie mogą być działaniem zastępczym. Muszą być powiązane z całością chrześcijańskiej *praksis*[102].

Koniecznością we współczesnej teologii winno stać się wyraźniejsze podkreślenie pozytywnych skutków usprawiedliwienia. Określenie pokuty jako aktu sądowego brzmi nieprzyjemnie dla współczesnego człowieka i dlatego bywa często odrzucane. Współczesny, usprawiedliwiony grzesznik, jest dzisiaj bardziej uwrażliwiony na to, że absolucja sakramentalna jest aktem przebaczenia i miłosierdzia Bożego, a kapłan winien nie tyle osądzać, ile leczyć i pomagać.

Katolicka teologia powinna w sposób bardziej zdecydowany podkreślić wewnętrzną przemianę i uświęcenie, jakie łączą się nierozerwalnie z przebaczeniem grzechów, wyjaśniając przy tym, że usprawiedliwienie oznacza wlewaną przez Ducha Świętego w serca łaskę i miłość[103]. To odnowienie ma przenikać do samych korzeni bytu usprawiedliwionego grzesznika, by stamtąd wypływać na wszystkie dziedziny, w których realizuje się codzienne życie ludzkie.

---

[99] M. Kreuzer, *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana?*, FKTh 15(1999), s. 298.

[100] Na temat usprawiedliwienia Maryi zob. J.M. Lipniak, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych. Reinterpretacja dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w świetle „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"*, Wrocław 2012.

[101] P. Tillich, *Gesammelte Werke*, t. III, Stuttgart 1965, s. 53.

[102] Niniejszy punkt traktował jedynie o odpustach dla żyjących. Sprawa komplikuje się przy odpustach za zmarłych. Luteranie nie uznają bowiem czyśćca. *Artykuły szmalkaldzkie* nazywają czyściec „maską diabelską". *Artykuły szmalkaldzkie*, II, [w:] KWKL, 340. Również współczesna teologia protestancka krytykuje ideę czyśćca na płaszczyźnie chrystologicznej i antropologicznej. J Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 120. Czy wobec sygnalizowanych trudności nie należałoby poprzestać na 47 tezie M. Lutra: „Należy nauczać chrześcijan, że zakupienie odpustu jest zostawione każdemu do woli i nie jest zakazane" (dzisiejsza teologia katolicka nie mówi o zakupieniu odpustu) oraz deklaracji Pawła VI, że decyzja korzystania z odpustów jest sprawą wolności dzieci Bożych?; Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum Doctrina*, IV, 11, AAS(1967), 18–19.

[103] Por. DS 1561, 1524. Według Soboru stan usprawiedliwienia składa się z trzech elementów: ze stwierdzenia Bożego, że grzechy zostały odpuszczone, z dokonanego tym stwierdzeniem zniesienia winy i z wewnętrznego odrodzenia i uświęcenia.

2. Pozytywne skutki usprawiedliwienia

2.1. Pojednanie z Bogiem

Omawiając pozytywne skutki usprawiedliwienia, trzeba podkreślić za Janem Pawłem II, że:

> najcenniejszym owocem przebaczenia uzyskanego w Sakramencie Pokuty jest pojednanie z Bogiem, dokonujące się w głębi serca syna marnotrawnego i odnalezionego, którym jest każdy penitent. Należy też dodać, że owo pojednanie z Bogiem rodzi – można powiedzieć – dalsze pojednania, które naprawiają inne rozdarcia spowodowane przez grzech: penitent, który uzyskał przebaczenie, jedna się z samym sobą w głębi własnego ja, odzyskując wewnętrzną prawdę; jedna się z braćmi, w jakiś sposób przezeń skrzywdzonymi i znieważonymi; jedna się z Kościołem; jedna się z całym stworzeniem. Z tej świadomości rodzi się w penitencie, po zakończeniu obrzędu pojednania, poczucie wdzięczności – do której zachęca go Kościół – wobec Boga za dar otrzymanego miłosierdzia. Każdy konfesjonał to uprzywilejowane i błogosławione miejsce, w którym, po zniesieniu podziałów, rodzi się nowy, nieskażony i pojednany człowiek – pojednany świat![104].

Święty Tomasz z Akwinu naucza, że pierwszym skutkiem sakramentu pojednania jest wewnętrzna pokuta grzesznika[105]. Natomiast obecnie utrzymuje się zazwyczaj, że polega on właśnie na pojednaniu się z Kościołem. To ono stanowi nie tylko pierwszy, bezpośredni skutek sakramentu, ale jest także ze swej strony skutecznym znakiem innego owocu tegoż sakramentu, a mianowicie odpuszczenia grzechów. Chociaż możliwe jest uzgodnienie nauki Tomaszowej z tą współczesną, wynikającą – jak już wspomniano – z wypowiedzi Ojców Kościoła, to wydaje się przecież rzeczą raz na zawsze wyjaśnioną, że pojednanie z Kościołem, czyli zlikwidowanie tego widzialnego oraz duchowego oddzielenia od Kościoła, jakie grzech niesie ze sobą, jest faktycznie bezpośrednim i obiektywnym (*res et sacramentum*) skutkiem pokuty[106].

Z ontologicznego punktu widzenia najpierw mamy odpuszczenie grzechów, a dopiero potem pokój z Kościołem. Bóg, usprawiedliwiając człowieka, wlewa weń samą zasadę życia nadprzyrodzonego, dzięki czemu staje się on żywym członkiem Kościoła. Jednak z punktu widzenia znaczenia oraz sprawczej przyczyny sakramentalnej najpierw zjawia się pokój oraz pojednanie eklezjalne, które powodują, że Bóg wlewa grzesznikowi łaskę żywego zjednoczenia z Kościołem.

> Mimo to nie chodzi tu o dwa pojednania: z Kościołem i z Bogiem; jest to bowiem jeden i ten sam akt, odnoszący się do Boga i do Kościoła, chociaż samo

[104] Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 31.

[105] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* III, 84, 1.

[106] M. Schmaus, *I sacramenti*, Torino 1966, 607n.; Z. Alszeghy, *Carità ecclesiale nella penitenta cristiana*, „Gregorianum" 44(1963), s. 5–31.

odniesienie jest tu inne. W rzeczy samej bowiem odniesienie zbawczego faktu do Boga i do Kościoła może być jedynie analogiczne: pojednanie z Kościołem jest środkiem, za pomocą którego dokonuje się pojednanie człowieka z Bogiem. Pierwsze jest przyporządkowane drugiemu, jako że Kościół otrzymał od Chrystusa władzę przebaczania i tylko z tego względu może jednać ludzi ze sobą i z Bogiem. To odmienne odniesienie tego faktu zbawczego nie powoduje jednak tego, by pokój z Kościołem nie był również darem łaski uświęcającej, która oznacza i sprawia samą przemianę odniesienia człowieka grzesznego do ciała Kościoła: grzesznik powraca, aby stać się na nowo jego żywym członkiem[107].

W sakramencie pokuty i pojednania mamy do czynienia z miłosiernym przyjęciem człowieka przez Boga, który uwalnia go z grzechów i uświęcając go, przywraca utraconą godność swojego dziecka. Ten akt oparty jest na fakcie doskonałej i przez to skutecznej Ofiary zbawczej Chrystusa, który z woli Ojca przeszedł drogę ludzką aż do upokarzającej śmierci, aby umożliwić człowiekowi przystęp do Ojca (Ef 2, 18) w Duchu Świętym, danym Kościołowi jako zadatek przyszłej chwały (por. 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14). Dzieło usprawiedliwienia jawi się więc jako dzieło całej Trójcy Świętej, w związku z tym sakrament, który przybliża owoce tego dzieła, jest podobnie aktem wszystkich trzech Osób Boskich[108].

Trynitarny charakter pojednania podkreśla sama formuła rozgrzeszenia, ukazując powiązania między zasadniczymi działaniami Ojca, Syna i Ducha a łaską udzielaną człowiekowi w sakramencie: „Bóg, Ojciec miłosierdzia, który pojednał świat ze sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna i zesłał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów, niech ci udzieli przebaczenia i pokoju przez posługę Kościoła. I ja odpuszczam tobie grzechy w Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen"[109].

W powyższej usprawiedliwiającej formule znajdujemy charakterystyczne czynności i funkcje, przypisane poszczególnym Osobom Trójcy Świętej, które składają się na akt zbawczy Boga. Na plan pierwszy wysuwa się miłosierdzie Boga Ojca i w ramach tej tajemnicy całe Misterium usprawiedliwienia dosięga człowieka. Miłosierdzie jest dowodem wierności Boga i wyrazem Jego czułej miłości, która nigdy nie zapomina o swoim dziecku (por. Iz 49, 15). Bóg miłosierny okazuje się konsekwentnym realizatorem swojego powziętego przed wiekami planu zjednoczenia wszystkich w Chrystusie. Jest to plan o perspektywie eschatologicznej, a człowiek od początku został do niej wpisany.

---

[107] B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 254.

[108] G. Ferraro, *I sacramenti e l'identità cristiana*, Casale Monferrato 1986, s. 175; S. Czerwik, *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle Ordo Paenitentiae*, RBL 29(1976), s. 142; C. Krakowiak, *Zarys teologii sakramentu pokuty w nowym Ordo Paenitentiae*, CTh 45(1975), s. 55.

[109] *Deus, pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. Et ego te absolvo a peccatis tuis in Nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti*. OPL 46.

Na przeszkodzie w realizacji tego odwiecznego planu Boga stanął tylko grzech, czyli konflikt człowieka z Bogiem, niewiara w Jego mądrość i niechęć poznania, a w konsekwencji przyjęcia tego planu[110]. Wobec nieposłuszeństwa człowieka, Bóg w swojej nieskończonej konsekwencji dokonał odkupienia przez doskonałe posłuszeństwo, którego mógł się podjąć jedynie On sam przez swojego Syna. I o tym właśnie informuje nas krótko dalszy ciąg formuły rozgrzeszenia: „Bóg pojednał świat ze sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna"[111].

W dziele Chrystusa Bóg Ojciec osiągnął jeszcze jedno istotne dobro dla człowieka, mianowicie przygarnął go jako swoje dziecko w Chrystusie. Pojednanie, o którym jest mowa, polega najpierw na usynowieniu przez chrzest, a więc na obdarzeniu jeszcze większą godnością niż w akcie stworzenia, a po chrzcie na przemienianiu człowieka przez przywracanie go do utraconego obrazu Syna Bożego. Wymownym komentarzem do tego tekstu są słowa z encykliki *Redemptor hominis*, w której Jan Paweł II wyjaśnia błogosławione skutki Boskiego obmycia winy: „Krzyż na Kalwarii, poprzez który Jezus Chrystus [...] «odchodzi» z tego świata, jest równocześnie nowym otwarciem odwiecznego Ojcostwa Boga, który w Nim na nowo przybliża się do ludzkości, do każdego człowieka, obdarzając go tym trzykroć świętym «Duchem Prawdy»"[112].

Dzieło usprawiedliwienia jest możliwe dzięki ingerencji Ducha Ojca i Syna, którego Ojciec miłosierdzia zesłał na odpuszczenie grzechów. Z Jego woli Chrystus po swoim zmartwychwstaniu przekazał Apostołom swojego Ducha i nakazał im Jego mocą uwalniać z grzechów (por. J 20, 22-23).

2.2. Uświęcenie

Łaska jest nie tylko środkiem usprawiedliwienia człowieka i przebaczenia grzechów już go obciążających, ale jest środkiem chroniącym przed popełnieniem następnych[113]. Synod w Kartaginie naucza, że łaska usprawiedliwienia jest czymś więcej jak tylko poznaniem przykazań, działa na wnętrze człowieka, pobudza pragnienie ich wypełniania[114]. Jest ona przy tym do wypełniania tych przykazań niezbędna. Bez niej wypełnienie przykazań jest niemożliwe. Łaska jest człowiekowi zawsze koniecznie potrzebna, jeśli ma pozostać im wierny[115].

Razem z otrzymaniem odpuszczenia grzechów ciężkich przez sakrament pokuty chrześcijanin otrzymuje łaskę uświęcającą wraz z jej skutkami. Jeśli odpuszczenie grzechów ciężkich przywraca nam przyjaźń z Bogiem, to możemy wnioskować, że ta przyjaźń zawiera w sobie przywrócenie świętości wewnętrznej, przywilej synostwa Bożego, uczestnictwo w naturze Bożej i czyni nas świątynią Boga[116].

---

[110] Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 14.
[111] A. Sielepin, *Chrystus Omega*..., dz. cyt, s. 203.
[112] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 9.
[113] BF VII, 1.
[114] BF VII, 2.
[115] BF VII, 3.
[116] W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VII/2, s. 380.

Uwzględniając wzmianki w Piśmie Świętym i ich rozwinięcie w tradycji, M. Schmaus słusznie podkreślił, że Bóg, udzielając się człowiekowi, dokonuje przemiany i uświęcenia nie tylko w metafizycznej głębi osobowego bytu, lecz także w jego władzach i zdolnościach. Teza ta została wyrażona w udzieleniu usprawiedliwionemu cnót teologalnych i moralnych[117]. Stan odrodzenia usprawiedliwionego człowieka znalazł swoje teologiczne dopełnienie w nauce o darach Ducha Świętego. Przez Ojców zarówno greckich, jak i łacińskich Duch Święty rozumiany jest jako najwyższy dar, który człowieka łączy z Chrystusem, a przez Niego z Ojcem. W rozwoju teologicznym analizowano w różnorodny sposób oddziaływanie Ducha Świętego na usprawiedliwionego człowieka, uwzględniając tekst Izajasza (11, 2), gdzie mowa jest o Mesjaszu, na którym spocznie Duch Pana, duch mądrości i rozumu, rady i męstwa, duch wiedzy i pobożności i napełniony zostaje duchem bojaźni Pańskiej[118].

Wielką pomocą w ukazaniu pozytywnych elementów usprawiedliwienia okazują się niektóre założenia teologii wschodniej. Szczególnie ważna jest tutaj idea stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Ta biblijna idea, rozwijana zwłaszcza przez greckich Ojców Kościoła, służy zarówno do uwydatnienia jedności człowieka z Bogiem, jako istoty posiadającej z Nim wspólny pierwiastek – ducha, jak i do ukazania zdolności człowieka do rozwoju. Dynamizm rozwoju wyraża się w moralnym doskonaleniu się, uświęceniu i coraz doskonalszym odtwarzaniu rysów Bożych w osobie ludzkiej, w coraz doskonalszym upodobnieniu się do Boga. Ostatecznym celem tego upodobnienia jest przebóstwienie[119].

Rozróżnienie między ideą obrazu a podobieństwem Bożym wyraźnie występuje w przedstawieniu skutków grzechu pierwszych rodziców. W jego wyniku człowiek wprawdzie nie przestał być obrazem Boga, lecz obraz ten uległ uszkodzeniu, zaciemnieniu. Utracone zostało natomiast podobieństwo Boże, tj. sama zdolność do upodabniania się do Boga. Chrystus w dziele usprawiedliwienia przywrócił w swojej osobie człowieczeństwo do stanu pierwotnego. Nie tylko pojednał on ludzi z Bogiem, lecz zapewnił im również możność coraz bliższego obcowania z Bogiem oraz odbudowywania wewnętrznej harmonii poprzez przywracanie prymatu ducha nad ciałem i jego popędami[120].

---

[117] M. Schmaus, *Wiara Kościoła. O usprawiedliwieniu i łasce*, t. VI, Gdańsk 1994, s. 52–153. Zazwyczaj rozróżnia się cnoty boskie (teologalne) i moralne. Przez pierwsze rozumiemy sprawności, które uzdalniają usprawiedliwionego do akceptowania Boga ze względu na Niego samego, do miłowania Go, pokładania w Nim nadziei, zawierzenia Mu i zdążania ku Niemu. Wzajemną relację cnót teologalnych ujmuje św. Paweł w Rz 5, 1-5. Cnoty moralne to w teologii scholastycznej Boże usprawnienie ludzkich władz, pomagające sytuacje życia codziennego przepajać wiarą i miłością, w każdej konkretnej sytuacji działać w sposób nienaruszający więzi z Bogiem.

[118] J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 286.

[119] W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, „Analecta Cracov." 4(1972), s. 217.

[120] V. Palachkovsky, *La doctrine de l'Eglise orientale sur péché*, [w:] *Theologie du péché*, Tournai 1960, s. 468–474; W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, dz. cyt., s. 217n., 229n.

W sakramencie chrztu świętego człowiek staje się nowym stworzeniem, ontycznie uświęconym i dzięki temu zdolnym do uzdrawiania swojej natury, tj. do przezwyciężania pozostałości grzechu w sobie. Proces ten dokonuje się dzięki działaniu Bożemu, ale nie bez wysiłku ze strony człowieka[121]. Zachodzi to dzięki harmonijnemu zespoleniu oddziaływania łaski – „tej siły udzielanej przez Boga do realizowania Jego podobieństwa" – i wolności człowieka, o czym traktuje prawosławna nauka o synergizmie[122].

Podkreślenie zasadniczej roli działania Bożego wcale nie umniejsza potrzeby pracy i wysiłku człowieka. Wyraża się on przede wszystkim w pokucie, która zmierza do uzdrawiania i ponownego uświęcenia zepsutej natury ludzkiej. Pochodzi ona z ustanowienia Bożego, co znalazło wyraźne odbicie w nauce Chrystusa. Jej konieczność prawosławie uwydatnia często w sposób maksymalistyczny, nacechowany radykalizmem ewangelicznym. W samej jej praktyce można wyróżnić różne etapy[123] i rozmaite formy[124]. Szczególnie

[121] E. Melia, *Doctrine et pratique du sacrement de pénitence dans l'Eglise orthodoxe*, Le Messager Orthodoxe 14(1972) nr 3/4, s. 5.

[122] W świetle teologii Kościoła prawosławnego żaden sakrament nie może być rozpatrywany jako umowa. Sakrament *mysterion* pozostaje tajemnicą. Jedyne co możemy powiedzieć, to, że Bóg działa poprzez biskupów i kapłanów sprawujących sakramenty. Pięćdziesiątnica, która miała miejsce w historii, stale dokonuje się w Kościele. Duch Święty stale przebywający w Kościele udziela swych obfitych darów według potrzeby i wielkości wiary. Poprzez sakramenty Duch Święty uświęca życie wierzącego. Dlatego też sakramenty to nie żadna umowa, ani nawet znaki potwierdzające obietnice Boże, ale środki ku zbawieniu udzielające łaskę Ducha. Jednak nie mają one mocy magicznej, nie udzielają łaski *ex opere operato*. Aby otrzymać łaskę, musimy do sakramentów przystępować godnie i z wiarą, gdyż łaska nie działa zniewalająco. Bóg udziela łaski, ale człowiek może ja przyjąć lub odrzucić. Tak jak w dziele zbawienia musi istnieć synergizm – współdziałanie człowieka z Bogiem, tak również sakramenty posiadają charakter teandryczny – musi zaistnieć również ludzki warunek charyzmatu, aby łaska mogła działać.

[123] Pierwszym i zasadniczym etapem pokuty jest zerwanie z grzechem. W ujęciu grzechu, opartym głównie o przekaz biblijny, poza nieposłuszeństwem wobec Boga, prawosławie podkreśla głównie to, że stanowi on dla grzesznika ciężką chorobę i poddanie się w niewolę szatanowi. Człowiek przez pokutę nie jest w stanie naprawić swojej winy, zadośćuczynić za wyrządzone zło lub uiścić należną karę; lecz wstępuje na drogę, która go wiedzie do uzdrowienia. Zasadniczym więc momentem jest tutaj decyzja o podjęciu przemiany wewnętrznej – *metanoi*. Tego rodzaju koncepcja grzechu i pokuty, jako środka leczenia chorej istoty ludzkiej, pozwala na ujęcie zagadnienia wolnego od jurydyzmu. Dalszym etapem pokuty jest przezwyciężanie pozostałości grzechu i niszczenie jego zakorzenienia w człowieku oraz wyzwalanie się spod władzy szatana. W ten sposób pokuta oczyszczając i wyzwalając, prowadzi do tego, że człowiek cielesny przemienia się stopniowo w duchowego, wiedzie go do świętości, do zjednoczenia z Bogiem, czyli do przebóstwienia. J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris 1969, s. 149–176.

[124] Wschód chrześcijański zna rozmaite formy tak pojętej pokuty. Najbardziej jednak istotne znaczenie posiadają modlitwa i asceza, czynniki, które zresztą wzajemnie się uzupełniają i warunkują.

ważna jest tu rola modlitwy, która będąc wyrazem osobowego obcowania chrześcijanina z Bogiem jako Zbawcą i Uświęcicielem, jednoczy go z Nim najściślej i bezpośrednio. Ma więc ona wielkie znaczenie w dziele wewnętrznej przemiany człowieka i stanowi konieczny warunek pełnej pokory i miłości postawy człowieka wobec Boga i już tu na ziemi pozwala mu obcować z Bogiem, nawet na pewnych stopniach oglądu kontemplacyjnego. Stąd Wschód tak wielką uwagę przywiązuje do praktyki modlitwy w życiu chrześcijańskim i tak bardzo rozwinął jej teorię. Specyficzny charakter duchowości wschodniej nosi modlitwa w nurcie zwanym hezychazmem, który szczególnie wielki nacisk kładzie na skupienie i wyciszenie wewnętrzne (*hezychia*), jako niezbędny jej warunek[125].

Wyciszenie wewnętrzne i stopniowo osiągana harmonia, warunkujące coraz doskonalsze obcowanie z Bogiem, będące wynikiem pokutnego ducha i postępującego uzdrawiania natury ludzkiej. Dokonuje się przez to realizacja pozytywnego skutku usprawiedliwienia, jakim jest uświęcenie i przyjaźń z Bogiem. Najgłębszy sens ascezy polega przede wszystkim na przezwyciężeniu siebie samego i wykorzenieniu egoizmu, który jest „zasadą" działania człowieka o zepsutej naturze i stąd stanowi główną przeszkodę na drodze do Boga, do osiągnięcia świętości. Stąd też wyrzeczenie się wszystkiego, co sprzyja egoizmowi i co w tym świecie go podtrzymuje, jest tak podstawowym postulatem duchowości pokutnej. Dlatego zasada wyrzeczenia się i odcięcia się od świata i wszystkich elementów podtrzymujących egoizm, jest tak zdecydowanie podkreślana w duchowości Wschodu. Z drugiej zaś strony praktyki modlitewne i ascetyczne są skutecznymi środkami, które służą „ściąganiu" – „zyskiwaniu" Ducha Świętego, a On jest tym, który dokonuje wewnętrznej przemiany człowieka[126].

W historii teologii zawsze dbano też o ukazywanie wewnętrznych związków między odpuszczeniem grzechów sprawianym mocą sakramentu pokuty a pojednaniem dokonującym się w Eucharystii. W Piśmie Świętym napotykamy zarys modelu, który później zdominował życie Kościoła. Przyjmując chrzest, człowiek staje się członkiem Kościoła i zyskuje zdolność do uczestniczenia w Eucharystii. Chrześcijańska egzystencja znajduje najintensywniejszy swój wyraz we wspólnocie sprawujących Eucharystię. W wypadku jednak, gdy członek wspólnoty kościelnej dopuścił się ciężkiego przewinienia, przejściowo zostaje wykluczony z uczestnictwa w Boskiej Liturgii[127].

W sakramencie pokuty dostrzega się moment wykluczenia i ponownego pojednania grzesznika obarczonego ciężką winą. Analizując więź między pokutą i Eucharystią, podkreślić należy myśl, że Eucharystia sama w sobie

[125] G. Podskalsky, *Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus*, „Ostkirchlichen Studien" 16 (1967), s. 15n.

[126] W. Hryniewicz, *Duchowość katolicyzmu i prawosławia*, AK 84(1975), s. 446.

[127] J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 287.

kryje moc przezwyciężającą grzech. W centralnym momencie jej sprawowania uczestnikom Eucharystii proklamowany zostaje jednorazowy zbawczy czyn Chrystusa, który swój punkt szczytowy osiąga w zwycięstwie nad grzechem. Uczestnicząc w Chlebie i Kielichu zadośćuczynienia, wierni sami stają się uczestnikami zadośćuczynnej mocy Chrystusowej śmierci na krzyżu[128]. Sakrament pojednania przywraca także siły i władze do walki ze złem i do całej prakseologii „nowego stworzenia"[129].

Usprawiedliwiająca moc sakramentu pokuty ma moc uzdrawiającą w wymiarze duchowym i wewnętrznym, stąd jest ona istotnym elementem rozwoju życia duchowego. Usprawiedliwiony grzesznik otrzymuje od Boga nowe życie. Pojednanie z Bogiem powoduje bowiem duchowe zmartwychwstanie: przywrócone zostają godność i dary życia dzieci Bożych, wśród których najcenniejszym jest przyjaźń z Bogiem (por. Łk 15, 32). *Dekret o usprawiedliwieniu* podkreśla, że duchowe zmartwychwstanie wiąże się z pragnieniem przyjęcia nowej postawy chrześcijańskiej, a więc nowej wierności Bogu i Kościołowi, postępu wewnętrznego, większego zaangażowania w realizację przykazań Bożych i kościelnych, pojednaniu się z bliźnimi, naprawy wyrządzonych krzywd i czynienia dobra: „W ten sposób usprawiedliwieni, stawszy się «przyjaciółmi i domownikami Boga» (J 15; Ef 2, 19) «postępują w cnotach»" (Ps 83, 8), odnawiają się – jak mówi Apostoł – z dnia na dzień" (Kol 3, 5) i uzbrajają się w broń sprawiedliwości" (por. Rz 6, 13; 19), aby się uświęcić przez zachowanie przykazań Bożych i kościelnych"[130].

Dlatego praktyka częstego korzystania z usprawiedliwiającej grzesznika spowiedzi jest przejawem dbałości o czystość duszy. Jest jednocześnie doskonałą metodą poznania niebezpieczeństw grożących życiu duchowemu i sposobem ustrzeżenia się przed nimi. Jest ona także wyrazem wrażliwości na rosnącą kulturę chrześcijańskiego ducha. Przyczynia się do wzrostu „w samej sprawiedliwości otrzymanej dzięki łasce Chrystusowej przy współdziałaniu wiary z dobrymi uczynkami" (por. Jk 2, 22)[131]. O wzrost tego usprawiedliwienia prosi Kościół święty, kiedy modli się: „Daj nam, Panie, wzrost wiary, nadziei i miłości"[132].

---

[128] Soborowa reforma liturgii z ogromnym wyczuciem dla potęgi orędzia o przeistoczeniu postaci chleba i wina słowa konsekracji, szeptane dotąd przez kapłana z odwróceniem się od ludu, każe proklamować donośnie; tak jak i następującą po nich apostrofę wiernych, wygłaszaną w różnych wersjach i w całym bogactwie muzycznej oprawy. J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 287.

[129] C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, s. 740.

[130] *Sic ergo iustificat et „amici Dei" ac „domestici" [Io 15, 15; Eph 2, 19] facti, „euntes de virtutem" [Ps 83, 8], „renovantur (ut Apostolus inquit) de die in diem" [2 Cor 4, 16], hoc est, „mortificando membra carnis" [Col 3, 5] suae et exhibendo ea arma iustitiae [Rom 6, 13; 19] in sanctificationem per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae.* DS 1535. Por. T. Reroń, *Sakrament pokuty...*, dz. cyt., s. 401.

[131] T. Reroń, *Sakrament pokuty...*, dz. cyt., s. 401.

[132] DS 1535.

3. Podsumowanie

W sakramencie pokuty grzesznik poddaje się miłosiernemu sądowi Boga. Dzięki otrzymanej łasce uprzedza w pewien sposób sąd, któremu zostanie poddany po śmierci. Podsumowując usprawiedliwiający wymiar sakramentu pokuty i pojednania w życiu chrześcijanina, należy stwierdzić, że jego rola jest w pewnym sensie kontynuacją chrztu pod kątem oczyszczania z grzechów, czyli redukowania przeszkód, które odłączają od Chrystusa. Pozytywny aspekt tego sakramentu polega na udostępnianiu człowiekowi rzeczywistości eschatycznej i przywracaniu mu prawa do pełnego w niej uczestnictwa. Łaska otrzymana w tym sakramencie jest ziarnem, którego naturalnym owocem jest chwała eschatyczna. Ta łaska jest rękojmią duchowego wzrostu.

Sakrament chrztu zakłada definitywne zerwanie z grzechem i wejście w sferę usprawiedliwienia, natomiast wielokrotnie powtarzany sakrament pokuty i pojednania uwzględnia ułomną naturę człowieka z powodu skutków grzechu pierworodnego i przyczynia się do odnowy ukierunkowania człowieka, umacniając jego osłabione grzechem dyspozycje. Biorąc pod uwagę owe dyspozycje człowieka i stan ciągłego narażenia na grzech, odnowa przymierza zawartego na chrzcie domaga się powtórzeń i udoskonaleń, co w czasie dzieje się w ramach trynitarnej, tak jak na chrzcie, dynamiki sakramentu pokuty i pojednania.

Słowa kluczowe: pokuta, pojednanie, sakrament, odpusty, usprawiedliwienie, miłosierdzie

Justifying Dimension of the Sacrament of Penance and Reconciliation. Ecumenical Point of View

Summary

In the sacrament of penance the sinner surrendering to merciful judgement of God anticipates in a certain way the judgment to which he will be surrendered to at the end of earth's life. Because, just already now, within this life, the human being has got a possibility to choice between life and death, and following only the way of religious conversion one may enter into the kingdom from which the heavy sin eliminates. Being converted to the Christ by penance and faith, the sinner crosses over death to life and "will not be judged" (John 5, 24). Justifying dimension of the sacrament of penance and reconciliation is in a manner of speaking continuation of the baptism at an angle of forgiveness of sins, i.e. reduction of obstacles which separate from the Christ. Positive as-

pect of this sacrament relies on making available eschatological reality to the human being and bringing back him full right to participate in it. The grace received in this sacrament is a grain of which natural fruit is eschatological glory. This grace is the guaranty of spiritual growth. The sacrament of baptism assumes definitive breaking up with the sin and entering into sphere of justification, while the sacrament penance and reconciliation repeated many times takes into consideration imperfect nature of the human being because of effects of the original sin and contributing to restoration of human orientation strengthening his dispositions weakened by sin. Taking into account the human dispositions and state of continuous exposure to sin, the restoration of covenant concluded on baptism is required to be repeated and improved, what is being happened within the frames of trinity dynamics, like during the baptism, of the sacrament of penance and reconciliation.

Keywords: penance, reconciliation, sacrament, indulgence, justification, mercy

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

O. PIOTR LISZKA CMF

EMANACJE WEWNĘTRZNE BOGA TRÓJJEDYNEGO (*PROBALLEIN*)

Każdy byt powinien być rozpatrywany integralnie, czyli w pięciu warstwach refleksji, które dotyczą pięciu aspektów: substancja (budulec, tworzywo), relacje, wyposażenie wewnętrzne, oblicze i działanie. Byt osobowy powinien być rozpatrywany w pięciu warstwach refleksji personalistycznej integralnej. Przedmiotem każdej warstwy refleksji jest wtedy odpowiedni aspekt wchodzący w skład definicji osoby. Nie ma jednej definicji osoby. Są definicje aspektowe. Refleksja integralna powinna ujmować wszystkie aspekty.

Przedmiotem rozważań niniejszego artykułu jest pierwszy aspekt całościowej definicji Osoby Boskiej – substancja. Aspekt ten akcentowany jest w definicji osoby rozumianej w sensie hipostazy, czyli substancja relacyjna. Termin „hipostaza" oznacza albo osobę, albo substancję. W definicji aspektowej oznacza osobę w sensie substancji, która jest relacyjna, cała jest relacją.

Substancja dla wszystkich Osób w Bogu jest identyczna, ta sama, jedna jedyna – jest jeden Bóg. W substancji Boskiej są trzy relacyjności, czyli są w niej trzy Osoby. Pierwsza warstwa refleksji dotyczącej Boga Trójjedynego mówi o Boskiej substancji, która jest przekazywana sobie nawzajem przez trzy Osoby, mówi o sposobie przekazywania tej samej, jedynej substancji.

Odpowiednim słowem określającym dawanie się wzajemne Osób Boskich na poziomie substancji jest *probolē* (emanacja). Termin ten został przejęty przez trynitologię pierwszych wieków z gnostycyzmu. Gnostycy mówili o wielu emanacjach (*probolai*), ukierunkowanych od Absolutu do wielorakich bytów przygodnych. Mówili oni o wszelkich bytach, o uniwersum, o jednym jedynym Wszechświecie, poza którym nic już nie istnieje. Religia chrześcijańska natomiast przyjmuje istnienie poza światem bytu wobec niego transcendentnego, uznaje Boga, który jest stworzycielem świata, świat nie jest Bo-

giem. Czym innym jest mówienie o emanacjach, których celem nie jest byt niższej rangi, lecz tylko byt posiadający tę samą rangę, co źródło emanacji. Teologia chrześcijańska ogranicza kategorie emanacji do wnętrza Boga, do Boskiej substancji[1].

Podmiotem emanacji nie jest substancja Absolutu w sensie ogólnym, lecz substancja, która jest relacyjna. W jednej jedynej substancji Boskiej są trzy substancje relacyjne, są trzy Osoby Boskie. Trzy substancje relacyjne Boskie razem stanowią jedną substancję, identyczną, ale rozpatrywaną bez relacyjności. Można jednak powiedzieć, że jest w niej relacyjność potrójna, troista. Każda z Osób jest na swój sposób źródłem i adresatem emanowania Boskiej substancji.

1. Ojciec źródłem emanacji Syna Bożego i Ducha Świętego

Pierwsza Osoba Trójcy Świętej jest źródłem dwóch pozostałych (*Aitia*) w sensie personalistycznym. Wydobywa z siebie Syna i Ducha, którzy mają wspólną substancję wraz ze źródłem. W pierwszej warstwie refleksji nie ma jeszcze wyraźnego rozróżnienia dwojakiego wydobywania: Syna i Ducha, z odpowiednimi dla nich nazwami. Nie mówi się jeszcze o relacjach, jedynie o relacyjności, czyli o istotnej właściwości każdej z osób. Ojciec jest otwarty na wydobywanie z siebie Syna i Ducha. W pierwszej warstwie refleksji jest mowa jedynie o tym, że Ojciec w swojej Boskiej substancji jest otwarty na wydobywanie z siebie substancji Syna i substancji Ducha. Jest to refleksja bardzo subtelna, gdyż trudno pomyśleć o tym, co się dzieje w substancji absolutnie prostej. Myśl filozoficzna stwierdza, że absolutnie nic się nie dzieje. Czy może coś na ten temat powiedzieć na podstawie Objawienia teologia? Trzeba zachować umiar i ostrożność, aby nie wyjść poza obszar pierwszej warstwy refleksji. Emanacja Boskości dokonuje się wewnątrz Boga, pomiędzy Osobami Bożymi, ale w jednej i tej samej substancji. Nie ma gradacji bytowej.

Pierwszym myślicielem chrześcijańskim, który się nad tym zastanawiał, był Tertulian, przebywający w ziemskiej historii w II w. Refleksję nad Osobami Boskimi podjął on w kontekście dysputy dotyczącej herezji zwanej monarchianizmem lub subordynacjanizmem. Monarchianie przyjmowali, że istnieje tylko jedna osoba Absolutu, a pozostałe osoby Trójcy mają rangę stworzeń. Istnieje tylko jedno źródło – *monos Archē* – a wszyst-

[1] Por. J. Wolliński, *Od ekonomii do „teologii" (III wiek)*, [w:] *Historia dogmatów*, t. I *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, (oryg. *Le Dieu du salut*), red. B. Sesboüé SJ; J. Wolliński, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 173.

kie inne byty są mu podporządkowane. W polemice z tym poglądem Tertulian stosował termin *monarchia* w innym sensie, niż czynił to Arystoteles. Zamiast *unius esse imperium* (władanie wykonywane przez tylko jednego władcę, rządy jednego), przyjął definicję *unicum imperium* (jedno władanie, jeden rząd), która była przyjmowana przez filozofów pogańskich, gdy chcieli bronić politeizmu. W zmienionej wersji jedyność rządzenia światem nie wykluczała wielości osób, które rządzą. Zdawał on sobie sprawę z tego, że wkracza na grząski teren, gdyż w ten sposób dawał argument zwolennikom politeizmu[2]. Z drugiej strony tworzył on trynitologię, czyli refleksję dotyczącą wnętrza Boga. Nie pytał o Boskie źródło świata, lecz o źródło w Bogu. Współistotność Osób Trójcy w niczym nie niweczy monarchianizmu w sensie panowania Boga nad światem. W niczym też nie umniejsza monarchii Ojca wobec Syna i Ducha.

Tertulian podjął się trudnego zadania, próbował wiązać życie wewnętrzne Boga z działaniem w świecie. Odszedł od zasady absolutnej transcendentności, wiążąc Trójcę immanentną z Trójcą ekonomiczną. Nie potrafił jednak zachować odpowiedniej równowagi. Zastosował termin „emanacja" (*probolē*), który jest słuszny tylko w refleksji dotyczącej wewnętrznego życia Boga. Gnostycy stosowali ten termin, mówiąc o związku Boga z wszystkimi innymi bytami. Z tego powodu stosowanie tego terminu w trynitologii wymagało wielkiej dyscypliny myśli, aby nie wymieszać dwóch porządków. Termin *probole* właściwie określa sposób wydobywania Syna Bożego przez Ojca, lecz nie może być stosowany dla mówienia o wydobywaniu świata przez Boga ze swego wnętrza. W chrystologii pomieszanie płaszczyzn uzależnia rodzenie Syna przez Ojca od aktu stworzenia[3]. Tertulian potrafił rygorystycznie odgraniczyć trynitologię od kreatologii, ale chciał też ukazać jedność między nimi. W tym celu mówił o wspólnej monarchii Boga Ojca i Syna Bożego wobec świata. Monarchia w tym aspekcie to nie rządy jednego, lecz jedno rządzenie, wspólne rządzenie światem przez Ojca i Syna[4].

W nurcie dyskusji nad monarchią Ojca, dla ukazania pierwszeństwa Ojca wewnątrz Absolutu, Tertulian wprowadził termin *prinicipaliter*. Światem rządzą wszystkie Osoby Boskie wspólnie, ale wewnątrz życia Bożego zachowane jest pierwszeństwo Ojca. Wewnątrz substancji Boskiej Ojciec jest źródłem (*archē*) Syna Bożego. Tego rodzaju rozróżnienie zostało przejęte przez św. Augustyna dla mówienia o pochodzeniu Ducha Świętego[5].

---

[2] Por. G. Uríbarri Bilbao SJ, *Monarquia y Trinidad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, serie I: Estudios 62, Madrid 1996, s. 150.

[3] Por. tamże, s. 151.

[4] Por. tamże, s. 164.

[5] Por. tamże, s. 165.

2. Emanowanie Syna Bożego przez Ojca

Pierwsza Osoba Trójcy Świętej emanuje z siebie Syna Bożego i Ducha Świętego. Każda Osoba ma wyposażenie wewnętrzne wspólne wszystkim Osobom, a także swoiste właściwości własne, odróżniające ją od innych. Wspólną właściwością wszystkich Osób jest otwartość na innych. Konkretyzacja tej właściwości oznacza istnienie relacji z innymi, konkretnymi Osobami. Realna relacja istnieje wskutek działania polegającego na otwieraniu się, ukazywaniu innym Osobom swego oblicza i wychodzeniu ku nim. Każda z trzech Osób Boskich ma swoją własną otwartość, która nadaje kształt jej działaniu (otwieranie się, ukazywanie swego oblicza i wychodzenie ku innym). Otwartość pierwszej Osoby Trójcy charakteryzowana jest przez bycie absolutnym, ostatecznym źródłem. Swoją specyfikę bycia Źródłem pierwsza Osoba Trójcy ukazuje pozostałym dwóm Osobom Boskim. Kierując się ku Nim, spełnia podwójną rolę, jako Źródło rodzące i Źródło tchnące. Owocem tego dwojakiego wychodzenia ku innym są dwie relacje, a tym samym dwie pozostałe Osoby Trójcy. W odniesieniu do Syna Bożego nosi nazwę „Ojciec", w odniesieniu do Ducha Świętego nosi nazwę „Tchnący".

Każda z Osób Boskich to substancja Boska mająca swoiste wyposażenie personalne. Inaczej mówiąc, Osoba Boska to energia personalna Boska, której absolutna gęstość jest tożsama z substancją Boską. Z tego powodu każdy w Trójcy jest tożsamy z pozostałymi dwoma na płaszczyźnie substancji. Wspólna substancja odróżnia Osoby Boskie od innych osób, czyli od aniołów i ludzi, których substancje są wzajemnie od siebie odrębne. Pierwsza Osoba Trójcy tworzy (odwiecznie, w sposób absolutny) substancję Boską, tworząc dwie relacje z dwiema pozostałymi Osobami Trójcy, uczestnicząc w ich konstytuowaniu się. Każda z Osób Boskich jest też na swój sposób polem energii duchowej, boskiej, absolutnej. W powiązaniu z pozostałymi Osobami ukazuje się dwojaki kształt tego pola, konstytuowany przez dwie przeciwstawne sobie właściwości personalne. Splot wszystkich kształtów, tworzonych przez wzajemne powiązania wszystkich Osób Trójcy, utożsamia się z jedną jedyną substancją Boską. Syn Boży wydobywany jest przez pierwszą Osobę Trójcy na sposób rodzenia, Duch Święty na sposób tchnienia. „Ojciec" jest też „Tchnącym Ducha"[6].

Życie wewnętrzne Boga stanowi rdzeń i najtrudniejszy temat wszelkich religii. Chrześcijanie mogą powiedzieć na ten temat zdecydowanie więcej niż wszyscy inni. Pełne poznanie istoty Boga nie jest możliwe, ale poznanie tego, co zostało objawione jest możliwe, a nawet jest obowiązkiem każdego chrześci-

[6] Por. P. Liszka, *Wspólnota życia konsekrowanego owocem i narzędziem realizacji programu Boga wobec świata wyrażonego formułą „On będzie Bogiem z nimi" (Ap 21,3)*, „Życie Konsekrowane" (2011), nr 2, s. 19.

janina. Z tego względu, od początku uczniowie Jezusa starali się odczytywać Objawienie jak najlepiej. Na ogół udawało się odczytać jakąś cząstkę. W miarę upływu czasu, świadomość swej wiary stawała się w Kościele coraz lepsza. Proces ten będzie trwał aż do końca świata. Nie wszyscy mają nastawienie na pokorne odczytywanie Misterium. Wielu ludzi tworzy swoje własne wyobrażenia, zniekształcając objawioną Prawdę. Wynika to z pychy, z chęci posiadania własnych poglądów, albo z lenistwa umysłowego, z niechęci do intelektualnego wysiłku. Łatwo jest mówić o czymś osobno, bez odniesienia do innych bytów, czy do całości. Łatwo mówić o całości, ogólnikowo, mgliście, bez wnikania w szczegóły. Trudno jest łączyć wszystkie aspekty, zachowując ich antonimię.

Najbardziej znaną i powszechną postawą lenistwa umysłowego jest gnoza. W trynitologii, gnostycy chrześcijańscy najpierw utożsamiali Ojca z Logosem, a następnie również z Duchem Świętym, albo głosili, że Syn i Duch są tylko stworzeniami. W obu wersjach pozostaje tylko jedna Osoba Boska. Dalszym krokiem jest utożsamienie Boga z kosmosem, wtedy w ogóle nie ma osób. Gnostycy nie potrafili połączyć troistości personalnej Boga z jednością substancjalną. Problemem nie był sam termin *proballein*, oznaczający emanację, lecz brak myślenia personalnego. Nie potrafili przyjąć, że Absolut może być osobą i to w pełnym sensie. Nie mogli sobie wyobrazić, że efektem emanacji Absolutu-Osoby może być też osoba, która też jest Absolutem. Dzieje filozofii informują, że do takich wniosków myśl ludzka dojść nie może. Tego rodzaju treść zawiera się jedynie w objawieniu chrześcijańskim, ale dla odczytania i wyrażania jej potrzebne jest korzystanie z terminów pozabiblijnych. Błąd pojawia się wtedy, gdy myśl ludzka stawiana jest ponad treścią objawioną, gdy człowiek stawia siebie ponad Bogiem, gdy treść objawiona jest dopasowywana do własnych schematów.

W II w. gnostycy głosili, że Ojciec utożsamia się z Logosem i że w wyniku emanacji Ojciec przyjmuje nową postać, przeobraża się w Syna. Hipolit i Tertulian walczyli przeciwko gnozie, bronili odrębności personalnej Logosu. Obaj myśliciele chrześcijańscy wpisali swoje przemyślenia w nurt zainicjowany przez apologetów, z którymi zgadzali się w wielu swoich opiniach i w słownictwie. Obaj byli obrońcami koncepcji działania trynitarnej harmonii w zbawczej ekonomii[7]. Obaj wyznawali monoteizm, ale wiązali go z troistym działaniem w ekonomii, obaj mówili o tajemnicy Trójcy, stosując te same metafory: rzeka i źródło, słońce i promień; obaj posługiwali się terminem „osoba" (*persona*), po raz pierwszy w sensie trynitarnym, dla wyrażenia wielości w jedności[8].

Gnostycy mieszali Osoby Boskie między sobą i mieszali Boga ze światem. Według nich wszystko łączone jest przez emanację. W tym nurcie pojawił się

[7] Por. G. Uríbarri Bilbao SJ, *Monarquia y Trinidad*..., dz. cyt., s. 249.

[8] Por. tamże, s. 250.

pogląd zwany patrypasjanizmem. Przedstawiciele tego nurtu, Noetus i Prakseasz głosili, że Ojciec wchodzi w Jezusa i w ten sposób emanuje siebie samego w dzieje ludzkości. Dyskusja Hipolita z Noetem i dyskusja Tertuliana z Prakseaszem były czynione w odmiennych środowiskach, w odmiennych miejscach teologicznych. Inne były koncepty i wyrażenia techniczne. Hipolita z Tertulianem łączyła wspólna walka przeciwko gnozie, w obronie ortodoksji chrześcijańskiej[9]. Hipolit zastosował termin *persona* tylko do Ojca i Syna, Tertulian odniósł ten termin również do Ducha Świętego. Ze schematu dyteistycznego przeszedł on do schematu trynitarnego. Tertulian bardziej ostro niż Hipolit obnażył gnostyckie korzenie patrypasjanizmu głoszącego, że Syn jest emanacją (*prolatio*) Ojca[10].

Tertulian zastosował w trynitologii termin *prolatio* (emanowanie) dla mówienia o wewnątrztrynitarnym pochodzeniu Syna Bożego od Ojca. Zarzucał on patrypasjanom, że stosują ten termin w sensie gnostyckim, a prolacja (emanacja) gnostycka jest zafałszowaną kopią prawdziwej prolacji wewnątrzboskiej. Rodzenie Syna przez Ojca w łonie Boga (prolacja horyzontalna) jest „emanacją" zupełnie innego rodzaju niż emanacja świata przez Absolut (prolacja wertykalna) w systemach gnostycznych. Oprócz terminu *prolatio*, Tertulian stosował też bliski jemu termin *probole* (wydobywanie się; stąd czasownik w bezokoliczniku *proballein* – wydobywać się, emanować), oznaczający wyłanianie się jednej rzeczy z drugiej (np. kwiat z pąku). Pierwszy termin był bardziej ogólny, teoretyczny, abstrakcyjny. Drugi termin był zaczerpnięty z języka potocznego, miał konkretne konotacje przyrodnicze. Oba terminy pozwalały podkreślić jedność substancjalną Osób Boskich. Aby nie zagubić ich odrębności, Tertulian posługiwał się też wieloma innymi symbolami: pień (lub drzewo) i korzeń, rzeka i źródło, promień i słońce (*Prax.* 8, 5-7). Hipolit nie miał tak rozbudowanej terminologii, stosował tylko metafory. Były one bardziej ogólne: światło ze światłości, woda ze źródła, aczkolwiek również: słońce i promień. Wskazywały one raczej na jedność substancjalną niż na odrębność Osób[11].

Patrypasjanizm, zwalczany argumentami rozumowymi, bronił się, sięgając do argumentów biblijnych. Najskuteczniejszą bronią patrypasjanizmu była egzegeza Pisma Świętego[12]. Najczęściej powoływano się na J 10, 30; 14, 9-10. Wobec tego, Hipolit i Tertulian również musieli odnieść się do tych tekstów[13]. Zwolennicy patrypasjanizmu konstruowali coraz to nowe argumenty, na które nie było łatwo odpowiedzieć. W II w. teologia nie była dosta-

[9] Por. tamże, s. 256.
[10] Por. tamże, s. 259.
[11] Por. tamże, s. 261.
[12] Por. tamże, s. 263.
[13] Por. tamże, s. 265.

tecznie rozwinięta, nie była przygotowana do przekonywającego mówienia wielości w Bogu. Wcześniej apologeci musieli walczyć z pogańskim wielobóstwem. Głosili monoteizm, w Bogu podkreślali jedność. Z tego względu, w arsenale teologii eklezjalnej było wiele argumentów świadczących o jedności Boga (argumenty bardziej filozoficzne niż skrypturystyczne), ale nie było odpowiednio opracowanego wyjaśnienia tego, jak łączy się w Bogu troistość i jedność. Tak jest zresztą i dzisiaj. Tertulian i Hipolit najpierw mówili tylko o działaniu Osób Boskich w historii. Na tej podstawie czynili refleksję dotyczącą wewnętrznego życia Trójcy. Wymaga ona uzupełnienia i odpowiedniego usystematyzowania.

Mówienie o działaniu Boga w świecie wymaga odpowiedniej definicji osoby. Istnieje kilka określeń, akcentujących istotne aspekty konieczne i dostateczne dla integralnego zdefiniowania osoby. Działanie podkreśla termin *persona*. Na przeciwnym krańcu znajduje się termin „hipostaza", akcentujący substancję. Oprócz nich użyteczne są definicje cząstkowe: *relatio subsistens* (dla mówienia o relacjach), definicja Boecjusza (dla mówienia o wyposażeniu wewnętrznym) i *prosōpon* (dla mówienia o zewnętrzu).

3. Emanowanie Ducha Świętego

Pierwsza osoba Trójcy jest nie tylko źródłem Syna Bożego, lecz również źródłem Ducha Świętego. Powszechnie się o tym zapomina. Pierwsza Osoba Trójcy jest Ojcem wobec drugiej osoby, ale nie wobec trzeciej Osoby Trójcy. Jest Ojcem, taka jest jego właściwość osobista, ale ojcostwo nie określa Jego powiązania z Duchem Świętym. W płaszczyźnie relacji wyróżnić trzeba dwa różne ukierunkowania. W warstwie refleksji dotyczącej substancji nie mówi się o dwóch ukierunkowaniach, lecz tylko o emanacji jednej jedynej substancji. Jedna emanacja substancji Boskiej jest dwoista z tego powodu, że w wyposażeniu wewnętrznym pierwszej osoby Trójcy znajduje się dwoista otwartość. Dzięki temu substancja Ducha Świętego wychodzi z wnętrza substancji Ojca i przez to konstytuuje specyfikę swojej własnej otwartości, konstytuuje siebie jako substancję relacyjną, trzecią hipostazę w Trójcy.

Konsekwencją emanacji substancji Boskiej przez pierwszą osobę są pozostałe dwie Osoby Trójcy. Z tekstów biblijnych wynika, że Syn Boży jest „Jednorodzony" (*monogenetos*). Odpowiednio, Duch Święty może otrzymać nazwę „Wydobywający się" (*ekporeuetos*; *ekporeuomenon*). Nazwy te są charakterystyczne dla warstwy refleksji dotyczącej relacji, w której rozpatrywane są pary osób. W warstwie refleksji dotyczącej substancji każda z osób rozpatrywana jest oddzielnie, jako sama w sobie, jako substancja relacyjna. W ten sposób łączona jest refleksja nad substancją z warstwą refleksji doty-

czącej wyposażenia wewnętrznego każdej z osób. Punktem wyjścia dedukcji jest tekst biblijny, który przede wszystkim opisuje działanie Trójcy Świętej w historii. Dedukcja przechodzi przez płaszczyznę relacji i zostaje zwieńczona w warstwie dotyczącej substancji. Wnioskiem jest stwierdzenie, że substancja Boga zawiera w sobie trzy osoby, że pierwsza Osoba Boska jest to substancja otwarta na sposób źródła, która emanuje z siebie Syna Bożego i Ducha Świętego, czyli substancję otwartą na otrzymywanie oraz substancję otwartą na przechodzenie z wnętrza do wnętrza. Wszystkie emanacje Boskie dokonują się w jednej i tej samej substancji. Wszystkie zlewają się, splatają. Natężenie ich jest absolutne, a to oznacza, że emanacje utożsamiają się z Boską substancją.

W języku polskim mówi się o dwóch pochodzeniach trynitarnych. Słowo „pochodzenie" nie jest właściwym tłumaczeniem greckiego *ekporeuetai* (J 15, 26). Powinno być tam słowo „przechodzenie". Analiza tego słowa w pięciu warstwach refleksji personalistycznej wskazuje na jego pięć znaczeń: emanowanie substancji, nawiązywanie relacji z kimś konkretnym, konstytuowanie swojej specyfiki personalnej, ukazywanie się innym oraz działanie. W pierwszej warstwie refleksja dotyczy wydobywania substancji Boskiej przez Boga Ojca. Oprócz ojcostwa ma też drugą właściwość personalną, którą można określić terminem „bycie tchnącym". Najważniejszą właściwością personalną Boga Ojca jest bycie Źródłem (*aitia*). Właściwość ta sprawia, że substancja pierwszej Osoby Boskiej rozwija się, emanuje, jest wiecznym dawaniem siebie. Zespolenie z cechami, które określone są jako bycie Ojcem i bycie Tchnącym oznacza dawanie swojej substancji dwóm pozostałym Osobom Trójcy[14].

Położenie akcentu refleksji na substancji prowadzi do wniosku, że substancja Boga jest tylko jedna jedyna. Podkreślanie otwartości, ukierunkowania na innych, prowadzi do wniosku, że substancja w Bogu ma trzy rodzaje relacyjności, czyli w Bogu są trzy Osoby. Bycie pierwszym źródłem jest określane za pomocą terminów *archē* i *aitia*, natomiast działanie wewnątrz jednej i tej samej substancji wyraża termin *probolē*. Pierwsza Osoba Boska to *Proboleus*, czyli ten, który w odpowiedni sposób działa wewnątrz swojej substancji: emanuje, rozwija się. Kolejne właściwości personalne: bycie Ojcem i bycie Tchnącym oznaczają, że emanacja substancji w pierwszej Osobie Boskiej jest ojcowska i tchnąca[15]. Rozwijanie się substancji Tchnącego sprawia, że substancja pierwszej Osoby Trójcy jest też substancją Ducha Świętego. Wydobywanie trzeciej Osoby przez pierwszą ze swej substancji oznacza, że Duch Święty wychodzi z substancji „Tchnącego" i sam kon-

[14] Por. P. Liszka CMF, *Duch Święty, który od Ojca i (Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, s. 171.

[15] Por. tamże, s. 172.

stytuuje siebie. Jego istotną właściwością personalną jest to, że wychodzi z wnętrza pierwszej Osoby Boskiej, że jest *ekporeuomenon* (I Sobór Konstantynopolitański; 381).

Wychodzenie Ducha Świętego z wnętrza Ojca splecione jest z otwieraniem się i rozwijaniem się substancji Ojca. Jednocześnie następuje rozwijanie się z wnętrza substancji Ojca i zwijanie się personalne trzeciej Osoby Trójcy w sposób właściwy dla siebie, wyznaczający personalną specyfikę Ducha Świętego. W sumie substancja Boska rozwijana jest i zwijana na kilka sposobów, odpowiednio do specyficznych właściwości trzech Osób Boskich. W ten sposób kształtowane są również wzajemne powiązania pomiędzy Nimi[16]. Rozwijanie i zwijanie dokonuje się wewnątrz substancji Boga na sposób absolutny, stanowiąc tym samym podłoże aktu stwórczego oraz wyznaczając sposób bycia i działania stworzeń, a także sposób wszczepienia ich w Misterium Boga Trójjedynego. Trynitarny termin *proballein* (emanować, rozwijać się) dotyczy każdej z Osób Boskich, aczkolwiek w innym sensie, stosownie do specyficznych właściwości personalnych. Ojciec jest *Proboleus* (rozwijający się) w sensie ostatecznym, gdyż tylko On jest *Aitia* (źródło). Syn Boży i Duch Święty też są źródłami, też rozwijają i zwijają się w swojej substancji, która jest jedna jedyna, Boska, absolutna. Ich boskość jest taka sama, ale personalnie czynią to jako „pochodzący" od pierwszej Osoby Boskiej.

4. Wewnatrztrynitarne emanowanie Syna Bożego i Ducha Świętego jest źródłem aktu stwórczego

Substancja Boska jest emanowana przez Ojca i w ten sposób dawana Synowi Bożemu, który się odwzajemnia i oddaje siebie Ojcu[17]. Ojciec emanujący swoją substancję Synowi czyni to też jako „Tchnący". Oznacza to, że w rozwijanie się Ojca wplecione jest przechodzenie Ducha Świętego z wnętrza Ojca ku sobie (*ek tou Patros ekporeuetai*). Ostatecznie, substancja Boska dawana jest Synowi od Ojca i Ducha Świętego wspólnie oraz Duchowi Świętemu od Ojca przez Syna. Duch Święty jest sprawcą, uczestniczy w rodzeniu Syna. Odpowiednio Syn Boży daje siebie Ojcu i Duchowi Świętemu. Ojciec nie rodzi Syna inaczej, jak tylko tchnąc (po grecku: *proballein*) Ducha Świętego, przez Syna. Z kolei Syn zostaje zrodzony w takiej mierze, w jakiej to

[16] Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie (Ap 22,1)*, t. III, Warszawa 1996, s. 62 i n.

[17] Por. J. Woliński, *Trynitarna ekonomia zbawienia (II wiek)*, [w:] *Historia dogmatów*, t. I, dz. cyt., s. 173.

tchnienie (*probale*) przechodzi przez niego[18]. Logos rozwija się w Bogu jak kwiat z pąku (*prolatio*, *probole*)[19].

Emanowanie Syna Bożego i Ducha Świętego dokonujące się wewnątrz substancji Boskiej jest źródłem aktu stwórczego. Zjednoczenie Ducha Świętego z Ojcem w jednej wspólnej substancji jest dynamiczne. Boskie emanowanie wsobne jest miejscem aktu stwórczego, odskocznią dla stwórczego wychodzenia Ducha Świętego na zewnątrz boskości w akcie stwórczym. Wewnątrzboskie przechodzenie personalne z wnętrza Ojca (*ek tou Patros ekporeuomenon*) znajduje przedłużenie, kontynuację w przechodzeniu do świata (*para tou patros ekporeuetai*). Duch Święty bierze z wnętrza Ojca i daje światu, a następnie ludziom (*ek tou emou*; J 16, 14). Odnosi się to tyle do relacji, co do wspólnej natury. Termin *probole* (wychodzenie, emanowanie, rozwijanie się) wiąże się z warstwą substancjalną, a wtórnie dopiero z warstwą relacyjną[20]. Wychodzenie wewnątrzboskie jednej osoby z drugiej dokonuje się w tej samej substancji – absolutnej.

Termin *proballein* wskazuje na substancjalną jedność, w której ma miejsce podmiotowe wydobywanie się i wydobywanie Kogoś Innego. Duch Święty wydobywa się z wnętrza Ojca i jednocześnie jest wydobywany przez Ojca, wraz z rodzeniem Syna Bożego. Wieczna Boska cyrkulacja (*circumincessio*) dokonuje się w jednej i tej samej substancji, na zasadzie emanacji. Wzajemne dawanie się Osób Boskich jest podłożem aktu stwórczego i wszechbytowej cyrkulacji, której szczytem jest Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli Kościół. Wszczepienie ludzi oraz kosmosu w życie Boga nie polega na rozpłynięciu się substancji stworzonych w substancji Boskiej, lecz na wejściu w obszar życia Bożego, czyli w obszar energii Boskich, w Misterium Boga-Miłości[21].

Stworzenie aniołów, świata i człowieka oznacza pojawienie się nowej substancji – przygodnej. Nie ma tu już mowy o emanacji. Przechodzenie od boskości do świata wiąże się z bytowym uniżeniem (kenoza). Systemy gnostyckie nie biorą tego pod uwagę. Ich dualizm jest uproszczony, uznaje jedynie oddzielenie materii od ducha. Istnienie bytów duchowych stworzonych uznają systemy teistyczne. Uznanie istnienia stworzeń jest tożsame z uznaniem istnienia Boga transcendentnego wobec świata. Aniołowie i dusze ludzkie są stworzone, są po tej samej stronie co materia, są bliższe materii niż Absolutowi. Pozbawienie ciała nie oznacza zespolenia się bytów stworzonych z Bogiem. Zjednoczenie

[18] Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej* (=*Wyjaśnienie*), „L'Osservatore Romano" (wydanie polskie), (1997), nr 11, s. 38.

[19] Por. G. Uríbarri Bilbao SJ, *Monarquia y Trinidad*..., dz. cyt., s. 9.

[20] Por. M. Stavrou, *Filioque a teologia trynitarna*, [w:] *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kolekcja „Communio" 13, Poznań 2000, s. 400.

[21] Por. P. Liszka, *Duch Święty twórcą Kościoła. Ujęcie personalistyczne integralne*, „Perspectiva" (Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne), 2011, nr 2, s. 181.

nie oznacza stopienia się w absolutną jedność. Zjednoczenie dotyczy nie tylko bytów duchowych, lecz również bytów materialnych. Wyjaśnienie sposobu zjednoczenia kryje się w wewnętrznym życiu personalnym Boga Trójjedynego. Tak samo jak podłożem istnienia bytów poza Bogiem, również podłożem ich wzajemnego zjednoczenia oraz zjednoczenia ich z Bogiem, jest substancja Boska żyjąca na sposób wsobnej emanacji trynitarnej.

5. Podsumowanie

Teologowie nie posługują się kategorią „emanacji", gdyż kojarzy się ona z gnozą, z panteizmem. Dokładna analiza, biorąca pod uwagę wszystkie konieczne i dostateczne aspekty definiujące osobę, pozwala na bardziej wnikliwą refleksję, poszerzającą chrześcijańskie rozumienie Boga. W pierwszej warstwie refleksji, dotyczącej substancji, termin „emanacja" jest odpowiedni, a nawet adekwatny, wręcz konieczny. Powiązanie jej z refleksją nad właściwościami personalnymi w Bogu pozwala na rozjaśnienie zagadnień związanych z relacją Boga do świata. Bez tej refleksji niezrozumiałe są takie określenia, jak *vestigium Dei*, czy *vestigium Trinitatis*. Bez refleksji nad tajemnicą substancji Boskiej nie jest możliwa odpowiedź na pytanie, czy *vestigium Dei* jest immanentnym elementem bytów stworzonych, czy też odwrotnie, jest tylko zewnętrznym okryciem, bez jakiegokolwiek punktu stycznego? Rdzeniem teologii jest wyjaśnianie sposobu łączenia się elementów wewnątrz bytów oraz bytów między sobą. W tym względzie jest jeszcze wiele do zrobienia. Myśl chrześcijańska przez dwa tysiące lat nie zdołała wyrazić wszystkiego, co zawiera się w Objawieniu. Wiadomo jednak, że wszystko powinno być rozważane w świetle boskiego podłoża, w kontekście misterium substancji Boskiej, jednej jedynej a jednocześnie trynitarnej.

Słowa kluczowe: Bóg, Trójca Święta, *proballein*, substancja, emanacja, boskość.

Internal Emanations of the Triune God (*proballein*)

Summary

Theologians do not make use of the term 'emanation', since it has connotations of gnosis and pantheism. Careful analysis that takes into account all necessary and sufficient aspects defining the person allows for a more in-depth reflection, thus broadening the Christian understanding of God. The term 'emanation' is a suitable one, adequate and necessary at the first stage of reflection

on substance. Connecting it to the reflection on personal properties of God allows for elucidating the relationship between God and the world. Without reflection terms like *vestigium Dei* or *vestigium Trinitatis* are incomprehensible. Is this an immanent element of the created beings or, conversely, a mere external discovery without a tangent point? The core of theology is to explain how separate beings interconnect. There is a lot to be done in this respect. In two thousand years Christian thought has not managed to express everything that is included in the Revelation.

Keywords: God, Trinity, *proballein*, substance, emanation, Divinity.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

„NOWE ŻYCIE W CHRYSTUSIE" – NAŚLADOWANIE CZY UPODOBNIENIE?

Pierwszym celem niniejszego studium jest sformułowanie – z perspektywy teologii systematycznej – odpowiedzi na postawione w tytule pytanie[1], zaś wtórnym – zarysowanie systematycznego uzasadnienia tejże odpowiedzi. Nim jednak do niej przejdziemy, konieczne wydaje się wyjaśnienie, skąd w ogóle bierze się owo pytanie, czyli w istocie: czy istnieje faktyczna potrzeba – poza czysto akademicką – zajmowania się tą problematyką. Otóż w opisach życia chrześcijańskiego – tytułowego „nowego życia" – dokonywanych zwłaszcza z silnym egzystencjalnym zacięciem (np. w ramach popularyzacji duchowości chrześcijańskiej czy nauczania moralnego, ale także w niektórych dokumentach magisterium zwyczajnego) można spotkać dwie tendencje, wyrażone w tytułowej alternatywie. Jedne kładą nacisk na „naśladowanie" Chrystusa, a więc na świadomy wysiłek człowieka, który stara się odtworzyć w sobie postawy Jezusa[2] (aktywność). Inne akcentują bierność, albo raczej radykalnie pierwszeństwo działania Bożego względem człowieka, które to działanie – ze względu na jego niedoskonałość i grzeszność – jedyne jest w stanie rzeczywiście doprowadzić do skutecznej przemiany i do ukształtowania go wedle zamysłu Bożego, aż po ostateczny cel tego procesu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem tak ścisłe, że możemy na jego określenie używać terminu „przebóstwienie"[3].

[1] Niniejsze opracowanie powstało na zamówienie organizatorów „Wrocławskich Dni Duszpasterskich" i w wersji bardziej popularnonaukowej wygłoszone zostało 27.08.2015 r. we Wrocławiu.

[2] Upraszczając znacznie, możemy tę tendencję wiązać z wymiarem ascetycznym życia chrześcijańskiego, zaś za paradygmatyczny niejako przykład takiego podejścia uznać dzieło *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza á Kempis (ale też i na przykład *Filotęę* św. Franciszka Salezego).

[3] Ponownie w dużym uproszczeniu można tę tendencję identyfikować z wymiarem mistycznym, wskazując na przykład na pisma szkoły nadreńskiej lub karmelitańskiej jako jej aktualizacje.

Rzecz jasna nawet pewna przednaukowa intuicja podpowiada, że wymiary te – choć wyraźnie rozróżnialne poznawczo – nie są ani w pełni rozłączne w samej rzeczywistości życia chrześcijańskiego, ani też, tym bardziej, wykluczające nawzajem lub przeciwstawne. Odpowiedź na tytułowe pytanie nie pójdzie zatem w stronę wykluczenia jednej z alternatyw. Interesować nas będzie raczej uzasadnienie teologicznego pierwszeństwa (pierwszeństwa w porządku ekonomii zbawczego działania Boga), z którego w konsekwencji powinno wypływać pierwszeństwo egzystencjalne (w sposobie kształtowania świadomości chrześcijan i organizacji życia chrześcijańskiego wspólnot), któregoś z wymienionych wymiarów.

Zauważmy zaraz na wstępie, iż na płaszczyźnie refleksji ściśle dogmatycznej pierwsze ważne rozstrzygnięcie w tej kwestii zapadło stosunkowo wcześnie, w ramach sporów pelagiańskich[4]. Ówczesna wyraźna afirmacja radykalnego pierwszeństwa Bożej łaski wobec wszelkiego człowieczego działania niekoniecznie jednak przekładała się w kolejnych wiekach na duszpasterstwo i świadomość wiernych. Działo się to mimo silnej przecież na Zachodzie recepcji pism św. Augustyna, którego autorytet miał znaczący wpływ na przyjęte na początku V w. rozwiązania doktrynalne. Można zatem mówić o trwaniu w tradycji łacińskiej pewnej pelagiańskiej tendencji, na którą Marcin Luter zareagował, akcentując jednostronny aksjomat *sola gratia*. To z kolei sprowokowało reakcję Soboru Trydenckiego, który – jakkolwiek zaznacza, że wiara bez uczynków jest martwa – podkreśla pierwszeństwo łaski: „nic co poprzedza usprawiedliwienie, wiara lub uczynki, nie zasługuje na łaskę usprawiedliwienia"[5]. Ojcowie trydenccy usiłowali uniknąć zarówno popadnięcia w pelagianizm, co poskutkowało jednoznacznym podkreśleniem pierwszeństwa łaski, jak i ekstremalnego *sola gratia*, co doprowadziło do podkreślenia konieczności pozytywnej odpowiedzi człowieka i współpracy z łaską, bez którego nie może ona osiągnąć pełnej owocności.

Rzecz jasna w obu wzmiankowanych sporach nie stawiano wprost tytułowego pytania. Niemniej odpowiedzi w ich ramach udzielone – choć w innych kategoriach terminologicznych – determinują rozwiązanie naszej kwestii. Mając to w pamięci, możemy przejść do zarysowania pozytywnego, systematyzującego wykładu teologicznego (uzasadnienia) – teologia systematyczna nie może bowiem ograniczać się do stwierdzenia *Roma locuta – causa finita*. Nie chodzi bowiem jedynie o afirmację rozstrzygnięcia magisterialnego, ale o możliwość zrozumienia przez lud Boży jego racji – co ważne zwłaszcza w kwestiach egzystencjalnie istotnych. A takim właśnie zdaje się być problem konfiguracji „nowego życia w Chrystusie".

[4] Por. zwłaszcza dokumenty związane z synodami w Kartaginie, Milewe i Rzymie (416–417) [w:] *Dokumenty synodów*, 381–431, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 220–239.

[5] Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, 8, DSP IV, 298–299.

Zwróćmy najpierw uwagę, iż występujące w powyższej frazie złożenie określenia „nowe życie" z ideą zawierania go w Chrystusie (metafora przestrzenna pojemnika) znajdujemy wprost w Nowym Testamencie, zwłaszcza w kluczowym dla zrozumienia znaczenia inicjacji chrześcijańskiej (chrztu) fragmencie szóstego rozdziału Listu do Rzymian: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca" (Rz 6, 3-4).

Zauważmy, że występująca w powyższym fragmencie idea nowości wyrażona jest za pomocą greckiego terminu *kainos*, który zawiera zarazem ideę jakościowego postępu (w odróżnieniu od *neos*, który konotuje coś nowego i niedojrzałego): to co nowe jest lepsze, od tego co było[6]. Życie w Chrystusie nie jest zatem tylko chronologicznie nowsze, ale też doskonalsze od wcześniejszego, co dzisiaj w kontekście kultury, w której ludzie bardzo szybko zmieniają rzeczy na nowsze, bardziej zaawansowane technologicznie, wydaje się czymś prawie oczywistym. Na czym jednak zasadza się i nowość, i jakość tego życia? Na szczególnym związku z Chrystusem, któremu początek daje chrzest. Paweł, posługując się dość często metaforą pojemnika, dobrze zresztą korespondującą z zanurzeniem chrzcielnym („w" Chrystusie), wyraża intuicję, iż życie chrześcijanina zostaje niejako „umieszczone wewnątrz" życia Syna Bożego, zaś kontakt z dawnym życiem ulega wręcz zerwaniu – to niewątpliwie wyraża idea śmierci. Z kolei umieszczenie wewnątrz Chrystusa skutkuje znalezieniem się człowieka w innym jeszcze „pojemniku": „Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu" (Kol 3, 3, podkreślenie moje).

Pawłowe wyjaśnienie skutków chrztu w Rz 6 bezpośrednio poprzedzone jest analogią pomiędzy Adamem a Chrystusem: jak grzech jednego na wszystkich sprowadza śmierć, tak sprawiedliwość jednego dla wszystkich owocuje usprawiedliwieniem (por. Rz 5). Analogia ta, rozwinięta chronologicznie wcześniej w 1 Kor 15, stanowi jedną z osi chrystologicznej, ale też soteriologicznej i antropologicznej myśli Apostoła Narodów[7]. W naszym kontekście istotne jest to, iż idea „nowego życia" jawi się tutaj w perspektywie ściśle (choć nie ekskluzywnie[8]) chrystologicznej, jest bowiem ściśle związana z ideą „nowego człowieka" i „nowego stworzenia", którego początkiem jest Chrystus – nowy i ostatni Adam. Od Niego wywodzi się nowa ludzkość. Każdy, kto zostaje w Nim „zanurzony", uczestniczy w radykalnej nowości Jego człowieczeństwa.

---

[6] Por. I. de la Potterie, *Nowe*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufuor, Poznań 1990, s. 562–565.

[7] Por. G.D. Fee, *Pauline Christology*, Peabody 2007, s. 511–529.

[8] Wymiar pneumatologiczny omówimy niżej. Wydaje się jednak, że jest on wtórny do chrystologicznego.

Rozwój refleksji teologicznej w kolejnych wiekach pozwolił precyzyjniej uchwycić to, co w intuicjach Nowego Testamentu wyrażone było raczej *implicite*, a mianowicie, że nowość Chrystusowego człowieczeństwa polega na jego zupełnie wyjątkowej relacji z bóstwem. Tradycja dogmatyczna usiłuje to wyrazić poprzez doktrynę unii hipostatycznej: Chrystus jest i Bogiem, i człowiekiem w nierozdzielnej jedności hipostazy (osoby). Przy czym warto podkreślić, że Sobór Chalcedoński (451 r.) określając zręby tej doktryny, posłużył się ideą podwójnej współistotności: wcielony Syn Boży jest „współistotny Ojcu co do bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa"[9]. A to oznacza, że relacja Chrystusa do pozostałych ludzi jest analogiczna (podobnie ścisła), jak relacje łączące Syna z Ojcem (i Duchem) w misterium Trójcy Świętej. Wynika z tego szczególna funkcja pośrednika[10], wypływająca nie tylko z dokonanego dzieła zbawczego (odkupienie), ale osadzona już na tym, kim Jezus jest jako Bóg-człowiek (wcielenie). Jeśli wcielenie skutkuje nierozdzielną jednością nowego Adama z Ojcem, to ktokolwiek zjednoczy się z tym Nowym Człowiekiem, zanurzy w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, będzie uczestniczył także w Jego relacji z Ojcem. Ktokolwiek zjednoczy się z Synem, sam otrzyma „przybrane synostwo" (Ga 4, 5). Warto w tym miejscu z mocą podkreślić trzy konsekwencje takiego stanu rzeczy: 1) to wcielenie jest racją wyjątkowej jakości, wyższości „nowego życia" nad starym; 2) kresem, horyzontem chrzcielnego włączenia w Chrystusa jest analogiczne[11] do Jego zjednoczenie z Ojcem; 3) o istocie „nowego życia" możemy najwięcej dowiedzieć się, nie tyle wpatrując się w ludzi, którzy przeżywają je „w Chrystusie", ile wpatrując się w samego Nowego Człowieka.

To powiedziawszy możemy powrócić na chwilę do chrztu, jako momentu inicjującego nowe życie. Otóż jego (i chrztu, i życia) warunkiem – właściwie jedynym istotnym – jest wiara w Chrystusa (por. Mk 16, 16). Inicjacja chrześcijańska ma charakter receptywny: prócz otwarcia serca przez wiarę osoba przyjmująca chrzest nie czyni nic (i nic uczynić nie może) dla pozyskania nowego życia. „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił" (Ef 2, 8-9). Ewentualne zobowiązanie moralne jest tutaj konsekwencją – wiąże się z odpowiedzią na dar, ale też – i o tym warto nie zapominać – przez ten dar jest umożliwione.

W tym miejscu powracamy do pytania o skutki inicjacji chrzcielnej, które poprowadzi nas od wymiaru chrystologicznego, na którym dotąd się skupili-

[9] DSP I,223.

[10] Por. G. Strzelczyk, *Pośrednictwo zbawcze Chrystusa*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. XVI, red. E. Giglewicz, Lublin 2012, k. 90-91.

[11] Używam terminu „analogiczne", bowiem należy zawsze zachować świadomość różnicy pomiędzy zjednoczeniem ontologicznym człowieczeństwa i bóstwa wynikającym z unii hipostatycznej, a zjednoczeniem partycypowanym (przez łaskę), opartych na relacji osobowych odrębnych bytów.

śmy, ku pneumatologicznemu, a następnie do eklezjologicznego, który z obu wynika. Syntetyczne ujęcie tych związków znajdujemy już u Pawła w 1 Kor 12, 13: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem". Więź między ochrzczonymi, która jest racją istnienia wspólnoty Kościoła, opiera się zatem na dwóch fundamentach: relacji do Chrystusa i relacji do Bożego Ducha.

Jakkolwiek nie wynika to ewidentnie z Pawłowego tekstu, także zestawienie Duch – Ciało może być tutaj nieprzypadkowe i stanowić antropologiczną metaforę: tak jak (kompletny) człowiek składa się z ciała i ducha, tak też kompletny jest i Kościół. W perspektywie natomiast całego Nowego Testamentu wydaje się, że można mówić o pewnej pneumatologicznej ciągłości pomiędzy Chrystusem (Mesjaszem) a chrześcijanami (ludem mesjańskim). Pierwotnie On *qua homo* (w swej ludzkiej naturze) napełniony jest Duchem Świętym, który najpierw sprawia wcielenie (por. Łk 1, 35), a potem zstępuje na Niego na początku publicznej misji (co dokonuje się także w kontekście chrzcielnym, tyle że chrztu Janowego – por. Łk 3, 22 par.). Jezus trwa i działa „w mocy Ducha". Ujawnia się jako Nim namaszczony (por. Łk 4), od Niego uzyskuje natchnienia w czasie swej działalności (por. Łk 10, 21) oraz zapowiada, że na taką pomoc będą mogli liczyć świadczący o Nim (por. Łk 12, 12). Prawdziwy chrzest jest zatem skutkiem działania Jezusa, który chrzci wprost „Duchem Świętym" (Łk 3, 16), co skutkuje nowym narodzeniem z Ducha (por. J 3). Zwłaszcza tradycja Janowa podkreśla ciągłość pomiędzy rolą Ducha w misji Jezusa a przekazaniem tegoż Ducha oraz dalszym Jego działaniem wśród chrześcijan – do tego stopnia, że zdaje się uzależniać Jego przekazanie wspólnocie od „odejścia" Jezusa (J 16, 7). Intencja autora czwartej ewangelii zdaje się być jasna: podkreśla w ten sposób, że i każdy chrześcijanin, i wspólnota Kościoła, poruszani są tym samym Duchem, który prowadził Jezusa, a w związku z tym kontynuują Jego misję w świecie. Przy czym sam moment udzielenia Ducha związany jest w tej tradycji szczególnie z misją przebaczania grzechów (por. J 20, 22-23).

Nowe życie w Chrystusie jest zatem także nowym życiem w Duchu Świętym i z tych obu względów ma charakter wspólnotowy. Nikt nie powinien przeżywać go indywidualnie, bowiem relacje zawierania się w Synu i w Duchu sprawiają, iż wierzący znajdują się niejako we wspólnej przestrzeni, w której nie mogą siebie nawzajem ignorować. Nie mogą, bowiem każdy z nich jest w pewnym sensie niekompletny, jest jedynie częścią Ciała Chrystusa. Duch Święty rozdziela w Kościele różne dary, które domagają się wymiany: wzajemnej służby (por. zwłaszcza 1 Kor 12). Wymiary chrystologiczny i pneumatologiczny wyraźnie się tutaj przenikają, przy czym pierwszy wydaje się być konstytutywny i bardziej statyczny (nowe życie i jednostki, i Kościoła zależy od stałej, niezmiennej struktury pośrednictwa Chrystusa), ustanowiony przez chrzest raz na zawsze, drugi zaś – bardziej dynamiczny, bowiem implikuje zmienną rzeczywistością charyzmatów i wynikających z nich posług.

Powyższy opis byłby poważnie niekompletny bez uwzględnienia jeszcze jednego wątku związanego z ideą trwania w ciele Chrystusa. Chodzi o interpretację Eucharystii w rozdziale 6 czwartej ewangelii. Tekst ten, rzecz jasna, nie jest wprost eklezjologiczny, ani też nie jest takim jego bezpośredni kontekst. Niemniej pojawia się w nim idea „zawierania się" w Chrystusie – tym razem związana ściśle ze spożywaniem Jego Ciała i piciem Krwi: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim" (J 6, 56). Eucharystia jest zatem drugą – po chrzcie – fundamentalną racją trwania chrześcijanina w Chrystusie. Przy czym ponownie, podobnie jak u Pawła – jeśli odczytujemy tradycję Janową w kontekście pytania o nowe życie – punktem wyjścia jest nowe narodzenie z wody i Ducha Świętego (por. J 3, 1-21), zaś Eucharystia jawi się jako pokarm umożliwiający trwanie i wzrost nowego życia[12]. Ostatecznym horyzontem tego procesu jest wg autora czwartej ewangelii zmartwychwstanie i życie wieczne.

Nowe życie zatem, jakkolwiek darowane skutecznie przez trwałe połączenie z Chrystusem, nie jest rzeczywistością niezmienną. Idea Ciała Chrystusa jako pokarmu podtrzymującego w drodze do życia wiecznego pozwala nam przejść do drugiego aspektu naszych rozważań: nowe życie nie jest nam w tym życiu dane w całej pełni. Ta jest jeszcze przed nami, co prowadzić może do doświadczenia rozdarcia, które dobitnie wyraża św. Paweł w Liście do Rzymian: „my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując odkupienia naszego ciała" (Rz 8, 23). Dlatego Duch musi przychodzić z pomocą naszej słabości (por. Rz 8, 26-27), abyśmy byli w stanie upodobnić się do Chrystusa, co jest odwiecznym zamysłem Ojca: „Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi" (Rz 8, 28-29).

W świetle przytoczonych tekstów jasne staje się, że nowe życie już sakramentalnie udzielone, już rozwija się w nas dzięki działaniu Bożemu (zwłaszcza przez Eucharystię), ale jeszcze nie osiągnęło pełni[13]. Ostateczne upodobnienie się chrześcijanina do Chrystusa, jakkolwiek zupełnie niemożliwe bez uprzedniego działania Bożego komunikowanego w sakramentach, nie jest też w pełni możliwe bez świadomej i wolnej współpracy człowieka. Dochodzimy tutaj wprost do wątku „naśladowania Chrystusa". Ten, kto doświadczył daru nowego życia, chce odtąd być ożywiany takimi samymi pragnieniami, jakimi On się kierował (por. Flp 2, 5). Nie możemy osiągnąć takiego poziomu zjed-

[12] Zauważmy na marginesie, że także u Pawła idea Kościoła-Ciała pojawia się w 1 Kor 12 w bliskim sąsiedztwie rozważań o Eucharystii mieszczących się w rozdziale 11.

[13] Wśród teologów XX w. Hans Urs von Balthasar był tym, który bodaj najintensywniej eksploatował teologiczne konsekwencje owego napięcia, oraz samo wyrażenie „już i jeszcze nie". Niniejsze studium inspiruje się wieloma jego intuicjami.

noczenia, jakim cieszyło się człowieczeństwo Chrystusa (unia hipostatyczna), natomiast możemy dążyć do tego, co było egzystencjalnym odpowiednikiem owego zjednoczenia ontologicznego: zjednoczenia wól. Warto w tym miejscu przypomnieć sformułowania Soboru Konstantynopolitańskiego III:

> Zgodnie z nauczaniem świętych Ojców przepowiadamy w Nim, dwa odnoszące się do natur chcenia, inaczej dwie wole [...]: bez podzielenia, bez zmiany, bez podziału i bez zmieszania. Te dwie wynikające z natur wole w żadnym przypadku nie są sobie przeciwne, jak twierdzili bezbożni heretycy, lecz Jego wola ludzka, nie sprzeciwiając się ani nie walcząc, idzie za, a raczej jest posłuszna Jego Bożej i wszechmocnej woli. [...] Albowiem jak Jego ciało nazywa się i jest ciałem Boga-Słowa, tak i Jego wola wynikająca z natury cielesnej nazywa się i jest własną wolą Boga-Słowa [...]. Jak bowiem Jego najświętsze, niepokalane i ożywione duszą ciało nie przestało istnieć z powodu przebóstwienia, lecz pozostało w swoich własnych granicach oraz w swoim własnym porządku [istnienia], tak samo Jego przebóstwiona ludzka wola nie przestała istnieć, a raczej została nawet wybawiona[14].

Nowe stworzenie w Chrystusie jest zatem wezwaniem do działania zgodnego z Bożym zmysłem: „Jesteśmy [...] Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie dla dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili" (Ef 2, 10). By jednak wola mogła te właśnie czyny realizować, musi być wsparta stosownym poznaniem: żeby dokonać wyboru, trzeba najpierw zidentyfikować dostępne opcje, a potem określić, która z nich jest nam zadana w ramach Bożej ekonomii. Wydaje się zatem, iż szczególne wsparcie ze strony ożywczego działania Bożego Ducha dotyczyć powinno sfery poznawczej człowieka. Czy nie z tego właśnie powodu św. Paweł, a za nim cała tradycja teologiczna[15], w darze proroctwa upatruje najcenniejszy z charyzmatów (por. 1 Kor 14)?

Warto w tym miejscu przywołać stosunkowo zapoznany wątek antropologii teologicznej, mianowicie intuicję o zmysłach duchowych[16]. Otóż w tradycji teologicznej (np. już u Orygenesa) pojawiało się w różnych okresach i kontekstach przekonanie, że człowiek już na mocy stworzenia prócz pięciu zmysłów, które zwykliśmy wymieniać, posiada także osobny zmysł (zmysły?) zdolny do percepcji Boga (rzeczywistości duchowej), działający analogicznie do zmysłów ciała. Działanie zmysłów duchowych zostało poważnie zaburzone przez grzech, jednak one same – przynależąc do natury – nie zanikły[17]. Wraz z darem nowe-

[14] DSP I,319-321.

[15] Por. np. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 111, a. 4-5.

[16] Z nowszych studiów por. zwłaszcza *Partakers of Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition*, red. M.J. Christensen, J.A. Wittung, Madison 2007 oraz N. Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004 (obfita bibliografia).

[17] Zapewne dlatego np. fenomen mistyki odnajdujemy także poza chrześcijaństwem.

go życia w Chrystusie, ich działanie podlega ożywieniu i oczyszczeniu, umożliwiając człowiekowi doskonalsze rozpoznawanie Bożych natchnień – bodaj zwłaszcza takich, które wykraczają poza to, co można rozpoznać ludzką roztropnością. W sposób szczególny ujawnia się to w dziejach Kościoła poprzez radykalne decyzje niektórych chrześcijan, czasem także formalnie uznawanych potem za świętych. Ich zdolność do rozpoznawania Bożych natchnień niejednokrotnie bywała na tyle szczególna, że wykraczała początkowo poza zdolność zrozumienia braci i sióstr z rodzimych wspólnot, z przełożonymi kościelnymi włącznie, by z czasem jednak zyskać uznanie (ten sam Duch działa bowiem we wszystkich członkach). Jako przykład wystarczy przywołać dzieje reformy Karmelu zapoczątkowanej przez św. Teresę z Avila.

Niewątpliwie to w ramach refleksji teologicznej rozwijanej w środowiskach mistycznych zagadnienie wpływu Bożego działania na władze poznawcze człowieka badane było najintensywniej. Fakt ten nie dziwi, bowiem tradycyjnie uważa się specyficzne poznanie za konstytutywny komponent doświadczenia mistycznego[18]. Zauważmy jednak, że współcześnie akcentuje się, iż życie mistyczne należy „za szczególny przypadek doświadczenia chrześcijańskiego, który wyróżnia się raczej nie istotą, czy celem itd., lecz tylko sposobem dostępu do Trójjedynego, a może wręcz tylko intensywnością świadomościowego ujęcia Jego udzielenia się"[19]. Mistyk nie posiada innych struktur poznawczych niż przeciętny chrześcijanin. Jeśli zatem mistycy rozpoznają, że ich powołaniem jest doskonałe zjednoczenie z Bogiem aż po utożsamienie[20], to wypowiadają tym samym prawdę o horyzoncie powołania każdego z ochrzczonych (każdego z ludzi).

Sądzę, że dobrą konkluzją powyższych rozważań stanowić może następujący *passus* z pism Jana od Krzyża:

> Mówiąc więc o zjednoczeniu duszy z Bogiem, nie mamy na myśli [...] zjednoczenia substancjalnego, które zawsze zachodzi pomiędzy Bogiem a stworzeniami. Mówimy tu o przeobrażeniu i zjednoczeniu się duszy z Bogiem, które nie zawsze zachodzi, lecz jedynie wtedy, gdy ma miejsce podobieństwo miłości. Dlatego też zjednoczenie to zowie się *zjednoczeniem upodabniającym*, tak jak tamto zowie się *istotnym* albo *substancjalnym*. Tamto jest *naturalne*, to zaś *nadprzyrodzone*. Zjednoczenie to dokonuje się wtedy, gdy dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli. Gdy więc dusza odrzuci to wszystko, co się sprzeciwia woli Bożej i nie jest z nią zgodne, wówczas będzie przemieniona w Boga przez miłość[21].

---

[18] Por. L. Reypens, *Dieu (connaisance mystique)*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Paris 1937–1995, t. III (1954), k. 883-929.

[19] G. Strzelczyk, *Fenomen mistyki*, [w:] *Mistyka chrześcijańska*, red. J. Wilk, Katowice 2015, s. 13.

[20] Por. zwłaszcza: J.A. Wiseman, *"To Be God with God": The Autotheistic Sayings of the Mystics*, „Theological Studies" 51 (1990), s. 230–251.

[21] Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, II, 5, 3 (*Dzieła*, Kraków 1995, s. 197).

Zwróćmy uwagę, jak w zacytowanym tekście zachowana zostaje równowaga pomiędzy biernym a czynnym komponentem. Tym, który przeobraża duszę jest niewątpliwie Bóg. To jednak dokonuje się nie bez ludzkiej woli. Bóg inicjuje i wspomaga proces, który kontynuowany jest przy współpracy człowieka, aż nastąpi całkowite zjednoczenie woli ludzkiej z Bożą (na wzór wól Chrystusa). Naśladowanie Chrystusa poprzez wysiłek uzgodnienia wól stanowi z jednej strony owoc Bożego działania, z drugiej strony umożliwia jego większą owocność: aż po przebóstwienie.

Słowa kluczowe: antropologia, nowe życie, naśladowanie, upodobnienie, przebóstwienie

„New Life in Christ": the Imitation or Resemblance?

Summary

The article presents a systematic view of the issue of „new life in Christ" from the perspective of dogmatic theology. In the context of Anti-Pelagian resolutions and decisions of the Council of Trent about the predisposing grace, Christological foundation of the idea of new life is indicated (Christ – the new Adam, incarnation as an ontological basis of the mediation of Christ). Then, the idea of "new life" focuses mainly on the participation of a human being (through grace) in the relationship, in which the humanity of Christ participates by virtue of the hypostatic union. This is the basis for the action of a human being cooperating with God's grace, which at the same time generates a process ending in the divinization.

Keywords: anthropology, new life, imitation, resemblance, divinization

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Ks. Norbert Jerzak

ROLA JANA MUSKATY, ARCHIDIAKONA ŁĘCZYCKIEGO, W WIELKIM SPORZE BISKUPA TOMASZA II Z HENRYKIEM IV PROBUSEM

Wielki spór polityczno-kościelny, który toczył się pomiędzy księciem wrocławskim Henrykiem IV Probusem a biskupem Tomaszem II, zaangażował dość sporą część elit zarówno ze strony laikatu, jak i duchowieństwa. Pośród nich dość interesujące miejsce zajmował Jan Muskata. Osoba wszechstronnie uzdolniona intelektualnie i mająca silne oddziaływanie dyplomatyczne. Szkoda, że ten duchowny pozostawił po sobie w historii Kościoła negatywny obraz zaprzeczający Ewangelii. T. Pietras, podejmując się zadania ukazania tej postaci na tle zmieniającej się sytuacji politycznej, jak i kościelnej na przełomie XIII i XIV w. w Polsce, odważnie przedstawił go jako: „*Krwawego wilka z pastorałem*"[1]. Określenie to ostre, dosadne, ale oddające rzeczywiste postępowanie krakowskiego biskupa.

W otoczeniu biskupa Tomasza II odnalazł się poprzez swoje pochodzenie i początki kariery duchownej. Prawdopodobnie Jan Muskata pochodził z rodziny wrocławskich mieszczan. Wśród historyków nie było wątpliwości, że Wrocław był miejsce jego dorastania[2], bowiem opierając się na źródłowym przekazie *Katalogów biskupów krakowskich,* wszyscy zgodnie przyjmowali zawartą tam informację: „*Iohannes Muscata. Hic nacione fuit de Wratislauia, cognominatus Muscata*"[3]. Problem zaczynał się z chwilą dyskusji nad jego miesz-

[1] T. Pietras, *„Krwawy wilk z pastorałem". Biskup krakowski Jan zwany Muskatą*, Warszawa 2001.

[2] Jeden z notariuszy bolońskich pod datą 24 stycznia 1269 r., wtedy kiedy Muskata był studentem tejże uczelni zapisał: „Iohannes Moscata de Vastravia de Polonia". Chartularium Studii Bononiensis. Documenti (dalej: ChSB), t. VIII (Bologna 1927), nr 2791 i t. X (Bologna 1936), nr 4001.

[3] *Katalogi biskupów krakowskich*, wyd. J. Szymański, Monumenta Poloniae Historica, Series Nova, t. X, cz. 2, Warszawa 1974, s. 65.

czańskim pochodzeniem. Wielu stawiało ten fakt pod znakiem zapytania. Z. Kozłowska-Budkowa, W. Abraham czy J. Wyrozumski opowiadali się za patrycjatem wrocławskim jako miejscem pochodzenia[4]. T. Pietras podał własną hipotezę, mówiącą o pochodzeniu przyszłego biskupa ze zubożałej, zniemczonej i osiadłej we Wrocławiu rodziny rycerskiej herbu Wierzbno, byłych dziedziców wsi Muszkowice w księstwie wrocławskim[5]. M. Maciejewski sądził, że wpływ na dyskusję względem pochodzenia miały przede wszystkim źródła narracyjne. Dość często na nich historycy opierali się w swoich dociekaniach, a w niedostatecznym stopniu wykorzystując informacje zawarte w dokumentach[6]. Istnieje jednak dokument potwierdzający mieszczańskie pochodzenie Jana Muskaty. Sporządzony został we Wrocławiu pomiędzy 15 a 22 sierpnia 1316 r. przez wrocławskiego księcia Henryka VI. Z treści tego źródła wynika, że mieszczanin wrocławski Konrad Sebinwirt sprzedaje Stefanowi, bratu biskupa krakowskiego Jana (*Stephanii fratri... Iohannae episcopi cracoviensis*) – 5 łanów oraz 9 i pół morgi z folwarku Maga (Magnitz –Magnice) należącym do Wrocławia[7]. Pewną pozycję w Kościele wrocławskim zawdzięczał Jan Muskata także tym, że był skoligacony w różnym stopniu z wieloma przedstawicielami duchowieństwa śląskiego[8].

Mocne związki z diecezją wrocławską można zauważyć, śledząc także zachowane źródła z czasów bolońskich studiów. W czasie ich trwania otaczał się przede wszystkim dużą grupą polskich scholarów, wywodzących się przede wszystkim z diecezji wrocławskiej[9]. Wielka przyjaźń z późniejszym biskupem wrocławskim Henrykiem z Wierzbna miała swoje początki na bolońskich studiach[10]. Znał się z magistrem Szymonem, prepozytem opolskim, z którym 5

[4] W. Abraham, *Sprawa Muskaty, Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny*, t. XXX (1894), Kraków s. 124–125; Z. Kozłowska-Budkowa, *Przyczynki do życiorysu Jana Muskaty* [w:] *Ars Historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski*, Poznań 1976, s. 446; J. Wyrozumski, *Jan Muskata*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXII (1977), s. 291.

[5] T. Pietras, *W kwestii pochodzenia biskupa krakowskiego Jana Muskaty*, „Acta Universitatis Lodiensis", Folia Historica 72, 2001, s. 5–25. W swej kolejnej pracy pt. „Krwawy wilk z pastorałem", na s. 13, p. 2 przyznał, że jego hipoteza była słabo udokumentowaną źródłowo. Ostatecznie uznał tezę o mieszczańsko-wrocławskich korzeniach rodziny Jana Muskaty.

[6] M. Maciejowski, *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283–1320*, Kraków 2007, s. 37.

[7] *Regesten* (dalej Regesten) *zur schlesisches Geschichte Namens des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens*, hrsg. C. Grünhagen, [w:] *Codex Diplomaticus Silesiae*, t. VIII, Breslau 1898, nr 3606. Przytacza go także na potwierdzenie omawianego faktu: M. Maciejowski, *Orientacje..*, dz. cyt., s. 39; zob. też: T Pietras, *„Krwawy wilk z pastorałem"*, dz. cyt., s. 15–16.

[8] *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. III: *Analecta Vaticana 1202–1366*, wyd. J. Ptaśnik, Kraków 1914, nr 129, s. 111; T Pietras, *W kwestii pochodzenia...*, dz. cyt., s. 13.

[9] M. Maciejowski, *Orientacje..*, dz. cyt., s. 59.

[10] ChSB, t, X, nr 4001; Niektórzy historycy dopatrują się w kanoniku wrocławskim Henryku, który został zapisany na *Chartularium Studii Bononiensis* z 1269 r., przyszłego

września 1268 r. był obecny przy zawieraniu transakcji finansowej pomiędzy polskim studentem, słynącym z zamożności – Janem, synem Milona a bankierami bolońskimi z rodziny Zovenzon[11]. W 1278 r. widnieje Jan Muskata wraz z proboszczem kapituły wrocławskiej Konradem na liście uczących się w Bolonii[12]. Z nieznanych powodów musiał na pewien okres czasu przerwać studia, gdyż widzimy kanonika wrocławskiego Jana (prawdopodobnie Muskatę) 1 marca 1272 r. we Wrocławiu u boku biskupa Tomasza II[13]. Można domniemywać, że został on kanonikiem gracjalnym, „nadliczbowym", uposażonym z majątku biskupiego[14]. M. Maciejowski[15] na potwierdzenie powyższego faktu przytoczył dokument biskupa wrocławskiego Jana Romki z 1 czerwca 1296 r. Była w nim mowa o sprzedaży wsi biskupiej Goworowice pod Otmuchowem, która wcześniej stanowiła własność Jana Muskaty, późniejszego biskupa krakowskiego[16].

Osiągnąwszy status człowieka wykształconego i posiadający umiejętności zdobywania sobie określonych przyjaciół, Jan Muskata powraca do kraju. Zanim się tu pojawił, pokazał, że umie zabiegać o swoje interesy. Zdołał spotkać się jeszcze w Bolonii z gnieźnieńskim arcybiskupem – elektem Marcinem Polakiem, od którego otrzymał godność archidiakona łęczyckiego[17]. Pojawiając się na dworze bezpośredniego swego zwierzchnika, wrocławskiego biskupa Toma-

biskupa Henryka z Wierzbna. Istniała więc tak możliwość, że Jan Muskata utrzymywał z nim kontakty. M. Maciejowski, *Orientacje..*, dz. cyt., s. 66 poddaje te relacje bolońskie za wątpliwe. Argumentuje przy tym zbyt dużą rozpiętością czasową w adekwatnych źródłach, kiedy to faktycznie (dopiero w r. 1290) pojawił się kanonik Henryk.

[11] ChSB, t. VIII, nr 2791.

[12] G.A. Stenzel, *Urkunden zur Geschichte des Bistums Breslau im Mittelalter*, Breslau 1845, s. 262; *Monumenta Medii Aevi Historica Res Gestas. Poloniae Illustrantia*, Kraków 1874, t. I, nr 97. W. Abraham, *Sprawa Muskaty*, dz. cyt., s. 125; P. Pfotenhauer, *Schlesier auf der Universität Bologna*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesien" 28(1894), s. 437.

[13] Regesten, nr 1395; SUB, t. IV, nr 166. R. Samulski, *Untersuchungen über die persönliche Zusammensetzung des Breslauer Domkapitels im Mittelalter bis zum Tode des Bischofs Nanker* (1341), t. I, Weimar 1940, s. 17, 30. Takiego zdania była także Z. Kozłowska-Budkowa, *Przyczynki do życiorysu Jana Muskaty*, dz. cyt., s. 446; T Pietras, *„Krwawy wilk z pastorałem"*, dz. cyt., s. 26. M. Maciejewski, *Orientacje..*, dz. cyt., s. 60, p. 201 sugeruje, że identyfikacja ta jest trudna do potwierdzenia.

[14] Takiego zdania był J. Wyrozumski, *Muskata Jan*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXII (1977), s. 291 i T. Pietras, *„Krwawy wilk z pastorałem"*, dz. cyt., s. 27–28.

[15] M. Maciejowski, *Orientacje..*, dz. cyt., s. 73.

[16] *Schlesisches Urkundenbuch*, t. VI, 1291–1300, bearb. von W. Irgang unter Mitarbeit von D. Schadewaldt, Köln/Weimar/Wien 1998, nr 254.

[17] Urząd archidiakona łęczyckiego należał wówczas do obficie uposażonych. Muskata na tym urzędzie czerpał dziesięciny z siedmiu wsi położonych na terenie parafii Góra św. Małgorzaty: J. Długosz, *Liber Beneficiorum diocesis Cracoviensis*, t. II, wyd. A. Przezdziecki, Kraków 1863, s. 415; zob. też: S. Zajączkowski, *Początki kolegiaty łęczyckiej. Przyczynek do dziejów osadnictwa ziemi łęczyckiej*, „Roczniki Historyczne". t. XXIV (1958), s. 161.

sza II, Jan Muskata ukazał się nie tyko jako kanonik kapituły wrocławskiej[18], ale też archidiakon i do tego posiadający dużą znajomość włoskich realiów, z których za niedługo biskup będzie chciał korzystać. Na wrocławskim dworze biskupa Tomasza II musiał się pojawić przed datą 3 października 1279 r., gdyż widzimy go jako świadka w dokumencie wydanym przez biskupa w Otmuchowie[19]. W tym czasie trwał już wielki spór z wrocławskim księciem Henrykiem IV Probusem. Początek tego sporu datuje się na ostatnie miesiące 1273 r. lub pierwsze 1274 r. Przyczyn do jego powstania było wiele. Przede wszystkim biskup postanowił walczyć o sprawy Kościoła w chwili, kiedy książę wrocławski Henryk IV rozpoczął łamanie przywilejów immunitetowych. Przede wszystkim nakładał na ludność z dóbr biskupich ciężary płynące z prawa książęcego i sądownictwa kasztelańskiego; książę wstrzymał wypłaty należnych biskupowi dziesięcin i skonfiskował dochody pochodzące z opodatkowania, a płacone przez ludność na rzecz biskupa. Tomasz II nałożył na duchowieństwo zwyczajowe zobowiązanie, mające na celu pokrycie kosztów podróży biskupa na sobór do Lyonu. Wielu z duchownych sprzeciwiło się temu rozporządzeniu, szukając oparcia i pomocy u księcia, który brał ich w obronę[20]. Najważniejszymi przyczynami sporu była sprawa wsi, które były lokowane przez biskupów wrocławskich w pasie puszcz przygranicznych („przesiece"), a które książę zajął oraz wprowadzenie przywileju *privilegium fori*[21]. Była tu też nadmieniana kwestia uzyskania praw suwerennych w kasztelaniach nyskiej i otmuchowskiej.

Żywiono nadzieję, że rozpoczęty spór znajdzie swój finał w sądzie polubownym. Odbył się on pod przewodnictwem biskupa ołomunieckiego Brunona, który wydał wyrok 12 czerwca 1276 r. W głównej swej istocie zakładał on powrót do stanu pierwotnego z pewnymi poprawkami. Zdawać by się mogło, że zakończy nieporozumienia, bowiem nie będzie ani przegranych, ani wygranych. Jednak sytuacja potoczyła się inaczej. Nastąpił splot niespodziewanych pociągnięć zwaśnionych stron. Przypuszcza się, że ponowne skonfliktowanie nastąpiło z chwilą, gdy Tomasz II odmówił udziału w kolekcie na wykup księcia z niewoli Bolesława Rogatki. Książę Henryk IV w odpowiedzi na taką postawę biskupa skonfiskował fundusze zgromadzone przez duchownych na planowaną krucjatę. A na domiar złego rozpoczął ponowne zajmowanie należnej Kościołowi dziesięciny i wsie biskupie, a ludność kościelną powołał na wyprawę przeciw Czechom.

Osoba Jana Muskaty pojawiła się na arenie sporu z początkiem 1282 r. Wtedy na Śląsk przybył legat papieski na Polskę i Węgry – Filip z Fermo. Biskup

[18] Zestawienia dokumentów Muskaty jako kanonika wrocławskiego dokonał: T. Pietras, *„Krwawy wilk z pastorałem"*, dz. cyt., s. 26–27.

[19] Regesten, nr 1614; SUB, t. IV, nr 376.

[20] T. Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca XIV wieku*, Warszawa 1953, s. 178.

[21] Tamże, s. 180–183. Sądzi on, że właśnie uznanie *privilegium fori* na Śląsku było motywem walki biskupa z księciem Henrykiem IV.

skorzystał z okazji i złożył stosowną na księcia skargę. Umiejętna dyplomacja legata doprowadziła do ogłoszenia polubownego wyroku. Był on jednak korzystniejszy dla biskupa, bowiem nadawał np. duchowieństwu pełny immunitet ekonomiczny i sądowy. Z tej okazji 8 stycznia 1282 r. sporządzono odpowiedni dokument, na którym pojawił się Jan Muskata jako świadek poświadczający przysięgę księcia wrocławskiego Henryka IV Probusa o podporządkowaniu się wyrokowi legata Filipa w sporze z wrocławskim biskupem[22].

Książę nie spieszył się jednak z wprowadzaniem postanowień wyroku w życie. Przez dwa lata próbował przeciągać całą sprawę, aż w końcu, za namową swych doradców, tego wyroku nie uznał, pozywając jednocześnie biskupa przed książęcy sąd wiecowy. Jako że Tomasz II nie uznał jego kompetencji w tej sprawie, nie poczuł się w obowiązku zjawienia się przed obliczem sędziów. Z tego też powodu wydali wyrok zaocznie, który był całkowicie po myśli księcia. Nastąpił teraz czas dramatycznych wydarzeń, w którym kanonikowi Janowi Muskacie przyszło odegrać ważną rolę. Zapoczątkowało ją rzucenie przez biskupa klątwy na Henryka IV we wrocławskiej katedrze 12 maja 1284[23]. Wcześniej, bo 12 marca 1284 r. Tomasz II kazał ogłosić wyrok legata we wszystkich kościołach swego biskupstwa. Z tą chwilą powstały dwa zwalczające się obozy. Każda zwaśniona strona rozpoczęła poszukiwania odpowiednio oddanych sobie ludzi, którzy będą reprezentować ich stanowisko na forum zewnętrznym, a zwłaszcza w Rzymie. Do tej misji ordynariusz wrocławski starał się wyszukiwać ludzi biegłych w prawie i znających dobrze realia panujące w środowisku rzymskim. Odnajdywał ich przede wszystkim pośród absolwentów uniwersytetu bolońskiego. W danej chwili jedną z najbardziej nadających się osób na tę funkcję prokuratora w Rzymie był Jan Muskata, który z początku chętnie przystąpił do grona oddanych biskupowi. Uczynił to zapewne z przekonania, a może z przewidywania, że w końcowej fazie biskup będzie zwycięzcą. Biskup Tomasz II znając jego zdolności, wykształcenie i obrotność, mianował go swym prokuratorem w Rzymie (1284–1285)[24]. Wysłał go tam z poleceniem, aby przedstawiał w kurii papieskiej w korzystnym świetle wszelkie jego działania i przeciwdziałania poczynaniom wysłanników księcia wrocławskiego[25]. Oczywiście Jan Muskata nie był jedynym prokuratorem biskupa w Rzymie. Oprócz niego tę funkcję pełnił Jan, syn Milona, notariusz i kapelan biskupi Piotr Lapis, archi-

[22] Regesten, nr 1693; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 67.

[23] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 84.

[24] T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*, Warszawa 1956, s. 248.

[25] SUB, t. V, nr 100–104 (1 VI 1284 r.); nr 124–128 (17 VII 1284 r); nr 143 (4 VIII 1284 r.); nr 191–192 (13 III 1285 r.); nr 206–207 (25 IV 1285 r.); R. Żerelik, *Kancelaria biskupów wrocławskich do 1301 r.*, AUW – Historia, nr 92 (1991), s. 238–241. Muskata byt obserwatorem rodzącego się konfliktu: 8 stycznia 1282 r. widzimy go we Wrocławiu świadczącego w dokumencie Antoniusa Ottoboldi de Bonace'a, notariusza legata papieskiego Filipa, biskupa Fermo, potwierdzającego przysięgę Henryka Probusa, który obiecywał wyrównanie szkód uczynionych kościołowi wrocławskiemu (SUB, t. V, nr 2).

diakon głogowski Wawrzyniec i wrocławski Andrzej oraz Adam. Także i książę Henryk IV miał swoich prokuratorów w Rzymie. Przede wszystkim był nim protonotariusz księcia magister Ludwik. Biskup Tomasz II w swoich listach do rzymskich prokuratorów określał go jako niebezpiecznego przeciwnika i ostrzegał ich, aby mieli się na baczności w kontaktach z nim[26]. Ta wrogość Ludwika do biskupa Tomasza II wpływała z tego, że wrocławski ordynariusz wcześniej obłożył go ekskomuniką za sprzyjanie księciu, uniemożliwiając mu równocześnie wejście w skład kapituły wrocławskiej[27]. Drugim pełnomocnikiem księcia był lektor franciszkanów wrocławskich Herman. I przeciw niemu wnosił biskup Tomasz II skargi, że przybył do Rzymu z pieniędzmi zrabowanymi przez księcia. Zabrać miał je duchownym i ubogim[28]. Ta druga osoba książęcego prokuratora była ogromnym zaskoczeniem dla biskupa, jak i sama postawa wielu franciszkanów, którzy z założeń św. Franciszka mieli obowiązek unikania takich sytuacji. Biskup Tomasz w swych pismach do Muskaty opisywał niejednokrotnie niesubordynację zakonników i kleru diecezjalnego.

Po rzuceniu ekskomuniki na księcia sytuacja w diecezji stała się dla biskupa nie do zniesienia. Ludzie księcia dokonywali wielu napadów i gwałtów na wiernie stojących przy biskupie ludzi. Biskup Tomasz II rozpoczął żmudną i konsekwentną korespondencję z wieloma ważnymi osobami, przede wszystkim ze swoimi rzymskimi posłańcami. 1 czerwca 1284 r. napisał do nich aż sześć listów. W pierwszym z nich napisał o wydarzeniach, które nastąpiły w ostatnim czasie oraz o swej ucieczce do Otmuchowa po napadzie ludzi księcia na scholastyka Jana. Biskup zalecił przedstawienie tych nowych ataków księcia trybunałowi papieskiemu[29]. Drugi list skierował do Jana Milona, gdzie polecał, aby podjęto starania pozyskania dostojników rzymskich – kardynała Latina, biskupa Ostii i Velletrii, i biskupa z Fermo, w celu osiągnięcia korzystnego rozstrzygnięcia. Z lektury listów można wysnuć wniosek o dobrej orientacji biskupa w realiach funkcjonowania rzymskiej kurii. W trzecim liście, skierowanym do byłego legata Filipa z Fermo[30], biskup opisywał brutalność ludzi księcia. Żalił się na nieprzestrzeganie jego decyzji i krnąbrność pośród wielu duchownych. W trzech kolejnych listach, skierowanych do Jana Muskaty[31], żalił się na postawę wielu otaczających go do tej pory osób, które przeszły na stronę księcia. Przy takiej postawie będzie zmuszony do obłożenia ekskomuniką także współpracowników księcia i wiernych mu zakonników. Kolejne listy zostały wystawione 17 lipca 1284 r. Były adresowane do Jana Muskaty, Jana Milona, legata Filipa oraz kardynała Latina[32].

[26] SUB, t. V, nr 101–104 (1VI 1284 r.); nr 124 (17 VII 1284 r).

[27] M. Maciejowski, *Orientacje..*, dz. cyt., s. 134.

[28] SUB, t. V, nr 207 (25 IV 1285 r).

[29] Regesten, nr 1800; SUB, t. V, nr 104; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 70.

[30] Regesten, nr 1799; SUB, t. V, nr 103; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 85, 87.

[31] Regesten, nr 1793, 1797, 1798; SUB, t. V, nr 100, 101, 102; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 70–79, 84.

[32] Regesten, nr 1822 –1827; SUB, t. V, nr 125–128; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 100–105.

Z treści listów dowiadujemy się o dalszym rozwoju wypadków na terenie wrocławskiej diecezji, jak np. potwierdzeniu klątwy przez arcybiskupa, planach korzystnego dla biskupa wrocławskiego rozstrzygnięcia odwlekającego się procesu w Rzymie. 4 sierpnia 1284 r. skarżył się Janowi Muskacie na nieposłuszeństwo podległego mu duchowieństwa, prepozyta kapituły wrocławskiej Zbrosława i niektórych franciszkanów[33]. Przynaglał Jana Muskatę do większej aktywności w celu pozyskiwania przyjaciół w kręgu rzymskiej kurii, którzy pomogli by mu w pewnym i szybkim zatwierdzeniu przez papieża klątwy na Henryka IV.

Przez prawie półtora roku reprezentował Muskata swego biskupa w Rzymie. Czy dbał o sprawę, dla której został wysłany? Analizując jego poczynania, można stwierdzić, że dbał bardziej o własne sprawy niż biskupa. Bowiem w Rzymie sprawa biskupa przedłużała się coraz bardziej, pochłaniała ogromne sumy pieniędzy, nie przynosząc oczekiwanych przez biskupa wyników. Nie zanosiło się na szybkie rozpatrzenie skargi na księcia przez papieski trybunał. A co robił w tym czasie Muskata? Udało mu się zostać kapelanem kardynała Latinusa, biskupa Ostii i Veletrii, wywodzącego się z potężnego rzymskiego rodu Frangipanich[34]. Oczywistym dowodem, że nie na darmo, bo nie bez korzyści dla siebie był prokuratorem w Rzymie, była nominacja papieża Honoriusza IV z 28 grudnia 1284 r. ustanawiająca go poborcą świętopietrza na całą Polskę[35]. Biskup Tomasz II zorientowawszy się, że Muskata zbytnio dba o własne interesy, 13 marca 1285 r. odwołał go z Rzymu[36]. Jako przyczynę podał trudności finansowe. W swym piśmie biskup zobowiązał Muskatę do przekazania prowadzenia całej sprawy magistrowi Piotrowi i aby go zarekomendował rzymskim wpływowym przyjaciołom. O rzeczywistym powodzie rezygnacji z usług Muskaty dowiadujemy się z szeregu listów, które biskup napisał do kardynałów: Witalisa, Latina, Jakuba de Sabello, Benterengo, Jeronima, Mateusza Rudego, Jakuba Sancte Marie in Via Lata, Benedykta Sancti Nicolai oraz do magistra Piotra z datą 25 kwietnia 1285 r.[37]

---

[33] Regesten, nr 1841; SUB, t. V, nr 143; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 109.

[34] Z tym tytułem pojawił się w dokumencie z 17 lipca. SUB, t. V, nr 127 (17 VII 1284 r); nr 254 (4 II 1286 r). Na temat pozycji rodu Frangipanich w Państwie Kościelnym w XI–XIII [w:] *Historia chrześcijaństwa*, t. V: *Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054–1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 161–162; *Lexikon des Mittelalters*, t. IV, Stuttgart – Weimar 1999, kol. 688–689.

[35] *Bullarium Poloniae* (dalej: BP), red. J. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, t. I, Rzym 1982, nr 848 (28 XII 1284 r.); Regesten nr 1869, 1864 –1867, 1875; SUB, t. V, nr 166–168 (9 I 1285 r.); nr 169 (12 I 1285 r.); nr 179 (13 II 1285 r.); nr 227–232 (11 VII 1285 r.); SUB, t. V, nr 326 (3–9 IV1287 r.); MPV t. I, nr 25 (20 IX 1285 r.); MPV t. I, nr 27–29 (22 VI 1288 r.).

[36] Regestem nr 1886; SUB, t. V, nr 192 (13 III 1285 r.). ... *domino Iohanne Lanchiciensi archidiacono procuracionem revocamos*; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 139.

[37] Regesten, nr 1901–1904; SUB, t. V, nr 206–207; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 162–163.

W tym czasie nie tylko z jego zaangażowania nie był zadowolony biskup. Dość częste wysyłanie do swych prokuratorów ponagleń o nadsyłanie sprawozdań i polecenia, aby zwiększyli swoje wysiłki, mające na celu nakłonienie kardynałów do interwencji w jego obronie, świadczyło, że brak efektów wzbudzało uzasadnione podejrzenie opieszałości[38].

Gdy chodzi o Muskatę, padło nawet podejrzenie o to, że... *instrumenta compromissi, arbitrii et alia, quibus ecclesia nostra firmari debuerat, que sibi per nos data fuerant, cum ad curiam mitteretur, a nobis requisitus sepius assignare recusat transmittens nos ad quasdam personas nobis penitus ignotas cum litteris suis non proprio set peregrino sigillo signatis et volens, quod ab eisdem personis eadem instrumenta, que tamen ipsemet nobis restituere debuit, repetamus*[39]. Zapewne niesłuszne było to podejrzenie, że sprzeniewierzył pieniądze przeznaczone na podarunki dla kardynałów w Rzymie: Latina Frangipani i Jakuba de Sabello[40]. O jaką mogło chodzić kwotę? Z pisma Tomasza II z 17 lipca 1284 r. dowiadujemy się o przekazaniu kanonikowi wrocławskiemu Andrzejowi i Janowi Muskacie na te wyżej wspomniane cele 20 grzywien srebra[41]. Zapewne one były podstawą podejrzeń. W późniejszym okresie zarzuty te się nie potwierdziły i biskup zmuszony był je odwołać[42]. Poznajemy to z listu rozżalonego biskupa Tomasza II, który napisał do kardynała Latina Frangipani, biskupa Ostii. Tłumaczy się w nim ze swego kroku wobec Jana Muskaty: *Prefatus eciam archidiaconus in contemptum nostrum et clavium ecclesie a duce Wrat (islaviensi) excommunicato per nos propter premissas iniurias ecclesie nostre vestes sicut et ceteri capellani eiusdem ducis accepit et eis utitur manifeste communicans eidem duci in prohibilis et audiens cum ipso divina officia, ut nobis dicitur, in locis eciam interdictis. Preterea nobis et toti clero nostro per ipsum ducem rebus omnibus spoliatis memoratus archidiaconus omnibus possessionibus suis utitur libere et quiete*.... Biskup Tomasz II w tym liście także odwołuje zarzuty, tłumacząc się tym, że uległ podszeptom, (*concepta suspiciome frivola contra ipsum ex suggestionibus aliquorum*)[43]. W każdym razie musiało

[38] SUB, t. V, nr 101–104 (1 VI 1284 r.); nr 123–126 (17 VII 1284 r.); nr 143 (4 VIII 1284 r.); nr 191–193 (13 III 1285 r.); nr 207 (25 IV 1285 r.); nr 208 (27 IV 1285 r.); nr 242 (25 VIII 1285 r.); nr 286–287 (22 IX 1286 r.); nr 307 (16 I 1287 r.).

[39] SUB, t. V, nr 192 (13 III 1285 r).

[40] W. Abraham, *Sprawa Muskaty*, dz. cyt., s. 126 i G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 162 i 163.

[41] SUB, t. V, nr 128.

[42] Taka postawa biskupa wnikała z faktu, że niejednokrotnie słyszał o zaangażowaniu prokuratorów w Rzymie. Niejednokrotnie dbali tam bardziej o własne interesy niż dobro Kościoła wrocławskiego. Zob. J. Ptaśnik, *Kollektorzy kamery apostolskiej w Polsce piastowskiej*, Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny, t. L (1907), s. 22–23.

[43] SUB, t. V, nr 254. List biskupa Tomasza II do kardynała Latinusa Frangipani datowany był na 4 II 1286 r.

coś być jednak nie w porządku, bowiem Muskata ani nie oddał rachunków, ani nie złożył sprawozdania z wydatków w kurii[44], a w konsekwencji za chwilę przeszedł na stronę wrogiego biskupowi Henryka Probusa. A nawet został jego kapelanem, żyjąc na jego chlebie, podczas gdy oddani biskupowi kanonicy cierpieli w tym czasie niedostatek, żyjąc na wygnaniu[45].

Zapewne te niesłuszne oskarżenia biskupa i nagłe odwołanie spowodowały, że Muskata poczuł się obrażony. Nie mając innego wyjścia, zaczął sam bronić swojego dobrego imienia, a nadto zaczął publicznie krytykować Tomaszowe pociągnięcia wobec księcia. Świadczy o tym skarga, jaką wysłał do kardynała Latina, w której żali się na brak szacunku ze strony biskupa. Teraz biskup musiał bronić się przed niesłusznymi oskarżeniami. W jednym z listów do kurii rzymskiej przywoływał na świadka swej niewinności arcybiskupa Jakuba Świnkę[46]. Jaki był efekt powyższych działań? Muskata umiejętnie lawirując, wybronił się z trudnej sytuacji, a biskup zyskał mocnego orędownika w swej sprawie. Od tego momentu w tym śląskim sporze arcybiskup stał murem po stronie Tomasza II[47].

Dla Muskaty był to pierwszy z zatargów, których w późniejszym okresie będzie wiele. Będzie to też pierwszy dowód jego zręcznego lawirowania pomiędzy zwaśnionymi stronami, bo ani całkowicie nie zerwał z biskupem, ani na kary kościelne się nie naraził, choć przebywał w towarzystwie księcia. Co więcej, występował w roli pośrednika między księciem i biskupem, co podnosiło jego znaczenie, gdyż stawiało go na szerokiej widowni i otwierało dalsze możliwości awansu[48]. Do tego należy dodać umiejętność usuwania urazów i żali, by za chwilę wejść w krąg zaufanych biskupa. Można się było przekonać o tym już pięć miesięcy później 15 lipca 1286 r., kiedy to spotykamy Jana Muskatę w Raciborzu na naradzie kapituły w sprawie zatargu bisku-

[44] W. Karasiewicz, *Jakób II Świnka, arcybiskup gnieźnieński 1283–1314,* Poznań 1948, s. 276 sugeruje, że prawdopodobnie zdenerwował biskupa jeszcze fakt, że Muskata dokumentów dotyczących istotnych kwestii sporu nie oddał osobiście biskupowi, lecz tylko wskazał mu osoby, którym je posłał.

[45] Regestem nr 1948; SUB, t. V, nr 254; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 139, 162, 163, 188.

[46] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 188, *quia teste deo predictum archidiaconum eciam in presentía venerabilis patris et dom. Jacobi d. gr. s. Gneznensis eccl. Archiep. metropolitani nostri prosecuti sumus debita reverencia et honore.*

[47] M. Maciejowski, *Orientacje...*, dz. cyt., s. 245.

[48] W. Abraham, *Sprawa Muskaty*, dz. cyt., s. 127 powiada: „o ile zarzuty te, na które Muskata skarżył się przed kardynałami, były uzasadnione, nie wiadomo, pewną jest jednak rzeczą, że po powrocie nie starał się usprawiedliwić, a co więcej nie zwrócił biskupowi wcale ważnych dokumentów do sprawy potrzebnych i przerzucił się wprost na stronę księcia, co również mogło budzić pewne podejrzenie co do jego postępowania w Rzymie". O dalszym przebiegu sporu powiada tylko (s. 128), że „w r. 1286 Muskata ponownie pośredniczy w sprawie biskupa z księciem, więc zdawać by się mogło, że znowu między nimi dobre zapanowały stosunki".

pa Tomasza z księciem Henrykiem IV[49]. Wówczas uchwalono warunki ugody między biskupem a księciem, a jako pośredników w sprawie wybrano: Jana, kantora wrocławskiego, Bogusława, prepozyta opolskiego, Henryka, archidiakona legnickiego i Jana Muskatę[50]. Zapewne już wtedy musiały stosunki między nim a biskupem być całkiem poprawne. Gdyby tak nie było, to na pewno nie posłałby go do księcia z projektem ugody. Gdy 1 sierpnia 1286 r. biskup Tomasz ponownie wysyła swoich kanoników do księcia, odnajdujemy pośród nich także Jana Muskatę[51]. Gdy wysłańcy powrócili do biskupa do Raciborza 8 sierpnia 1286 r., nie było pośród nich już Jana Muskaty[52]. O tej mediacji możemy też wywnioskować z treści listu Tomasza II, datowanego na 22 września 1286 r., który został wysłany do prokuratorów w Rzymie. Nadawca wspomniał, że dwa miesiące wcześniej Jan Muskata w towarzystwie dwóch innych członków kapituły wrocławskiej został przez niego wysłany do Henryka Probusa, aby omówić warunki ugody[53]. Prawdopodobnie nieobecność Muskaty pośród powracających 8 sierpnia do biskupa, tłumaczy się tym, że otrzymał rolę pośrednika między biskupem Tomaszem II a arcybiskupem Jakubem. Widzimy to już 28 października 1286 r., kiedy Jan Muskata przywiózł biskupowi Tomaszowi II listy od arcybiskupa Jakuba Świnki i biskupa poznańskiego Jana, którzy pragnęli podjąć się roli pośrednika, aby pojednać zwaśnione osoby[54]. Sprzyjała tej roli pośrednika niewątpliwie nominacja papieska na poborcę świętopietrza. Jako kolektor utrzymywał Muskata kontakty z gnieźnieńskim arcybiskupem Świnką i biskupami, którym go papież specjalnie polecił. Miał prawo nakładania kar kościelnych dla tych płatników, którzy opieszale wywiązywali się ze swych powinności. Jako poborca stał ponad krajową hierarchią, będąc funkcjonariuszem papieskim i to z dość znacznymi dochodami. Obowiązki jego też nie należały do łatwych, gdyż przy ściąganiu należnych danin napotykał na trudności. Od wielu lat świętopietrze nie było w Polsce zbierane. Tej daninie sprzeciwiali się dość aktywnie koloniści niemieccy. Uważali oni ten ciężar jako wymóg tylko prawa polskiego, któremu nie podlegali. Jan Muskata, będąc w tym memencie w obozie księcia Henryka IV[55], powstrzymywał się od energicznego pobierania należnego świętopietrza od tych ludzi, którzy przecież w czasie konfliktu byli zapleczem politycznym księcia. Niemieccy osadnicy w sposób znaczący popierali go w sporze z biskupem Tomaszem II. Jak zeznawał Klemens, wi-

[49] Regesten nr 2195; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 190.

[50] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 190.

[51] W składzie delegacji wysłanej do księcia byli: magister Jakub, archidiakon legnicki Henryk i kilku opatów. Regestem nr 1973; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 192.

[52] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 192.

[53] SUB, t. V, nr 287.

[54] Regesten 1984; SUB, t. V, nr 295; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 199.

[55] SUB, t. V, nr 254.

kary krakowski w 1308 r., Muskata popierał ich argumentację i nie ściągał od nich należności[56].

Z chwilą wyrażenia zgody obu zwaśnionych stron na osobę pośrednika, na scenę sporu wszedł arcybiskup Jakub Świnka. To teraz on stał się głównym organizatorem negocjacji pokojowych. Muskata, będąc zręcznym dyplomatą, potrafił i w tym momencie odegrać przy boku arcybiskupa niebagatelną rolę. Świadczy o tym dokument Tomasza II z 4 maja 1287 r. Pismo adresowane było do biskupich wysłanników w kurii – Andrzeja i Lorenca[57]. Z jego treści dowiadujemy się, że 3 marca 1287 r. przybyli do biskupa do Raciborza dwaj wysłannicy księcia – Bolesław, książę opolski oraz Jan Muskata, kanonik wrocławski i archidiakon łęczycki. Ich głównym zadaniem było nakłonienie biskupa do udania się na pertraktacje pokojowe do Opola. Mediacja musiała wypaść dość dobrze, gdyż biskup wyraził na to zgodę. Podał także warunek, jaki musiał zostać spełniony; obecność w Opolu także arcybiskupa Jakuba oraz biskupów krakowskiego i poznańskiego. Do spotkania zwaśnionych stron doszło 1 kwietnia 1287 r. Przewodniczył dyskusji Jakub Świnka, który próbował też wcześniej osobiście pertraktować z Probusem we Wrocławiu w obecności wicelegata papieskiego Adama. Przypuszcza się, że było to bezpośrednie spotkanie tylko trzech osób. Wielogodzinne negocjacje nie przyniosły, tak jak poprzednie, żadnych rezultatów, tym razem ze względu na nieustępliwość księcia. Kolejne rozmowy miały miejsce w sierpniu 1287 r. Także i one zakończyły się klęską, chociaż toczyły się za pośrednictwem księcia legnickiego Henryka. Nastąpił czas otwartej walki pod murami Raciborza. Tomasz musiał skapitulować. W końcu 1287 r. lub na początku 1288 r. zawarto ugodę.

Wielką rolę w osiągnięciu tak szczęśliwego finału należy przypisać wpływom arcybiskupa Jakuba – męża i polityka większego od tamtych obu poważnionych. Dzięki jego zabiegom doszło do zawarcia raciborskiego pokoju, korzystnego dla obu stron, racjonalnego ze względu na chwilę dziejową, istotnego pokoju – bez zwycięzcy i zwyciężonego. On to zasiał w głowach skłóconych racjonalne myśli. Henrykowi wskazywał wyższe cele od lokalnej wojny z biskupem. Przecież mógłby sięgnąć po koronę zjednoczonej Polski[58]. Arcybiskup wskazując Henrykowi ten cel, zdołał pobudzić ambicję i zapalić jego wyobraźnię, odkrywając przy tym wewnętrznie skrywane pragnienia pędu do wielkości. Książę Henryk IV zrozumiał, że bez porozumienia z biskupem nie będzie wprost możliwe sięgnąć po polską koronę. Dlatego najpierw musiał przywdziać strój człowieka, któremu dobro niemieckich kolonistów, jak i polskiego społeczeństwa leżały rzeczywiście na sercu. Zawarcie pokoju to konkretny sygnał, że nie będzie już więcej gnębić polskiego duchowieństwa

[56] *Monumenta Poloniae Vaticana*, t. III, nr 121, s. 89.

[57] SUB, t. V, nr 333; G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 224.

[58] O. Balzer, *Królestwo polskie 1295–1370*, t. I, Lwów 1919, s. 159 n., 198 n., 213.

na Śląsku i rozbijać resztek polskich osad w kraju biskupim[59]. Oczywiście powaga książęcego majestatu pozostała przez to zwycięstwo nienaruszona. Ale książę zdawał sobie sprawę, że nie można w nieskończoność przedłużać konfliktu, zwłaszcza w obliczu nowych zagadnień, które wymagały oddania wszystkich sił w służbę wielkiej idei, tudzież pozyskania sobie Kościoła za sprzymierzeńca i zdobycia serc Polaków – przyszłych poddanych. Także i biskup Tomasz II, zmęczony ciągłą ucieczką, zrozumiał, że musi pójść na pewne ustępstwa, bo trwanie uparcie przy swoim byłoby równie szkodliwe dla Kościoła, jak dla Polski.

Zakończenie sporu nie zakończyło aktywności Jana Muskaty na Śląsku[60]. Utrzymywał dość żywe kontakty zarówno z biskupem Tomaszem II, jak księciem Henrykiem IV Probusem. Każdy z nich, na swój sposób, wykorzystywał jego uzdolnienia i wiedzę, zwłaszcza prawniczą. Henryk IV Probus, zachęcony sugestiami arcybiskupa Jakuba, rozpoczął starania o ziemię krakowską[61], którą przejął po bardzo zaciekłej bitwie, a także zabiegi o koronę królewską w Rzymie. Któż mógłby najlepiej pasować do roli orędownika księcia, jak nie Jan Muskata. Przecież jako kolektor świętopietrza z racji swoich obowiązków utrzymywał stałe kontakty ze Stolicą Apostolską. Idąc za sugestiami M. Maciejowskiego i J. Tęgowskiego, można sądzić, że ta nieobecność Muskaty w dokumentach wystawianych na Śląsku, między sierpniem 1288 a czerwcem 1290 r., może być dowodem na jego działalność w kurii rzymskiej. U papieża, w imieniu księcia Henryka IV, mógł zabiegać o uzyskanie zgody papieskiej na jego koronację. Nie posiadamy jednak żadnych źródeł na potwierdzenie powyższej sugestii, dlatego całą sprawę uważa się tylko za możliwą[62]. Na pewno archidiakon łęczycki pojawił się we Wrocławiu na dwa dni przed śmiercią księcia 21 czerwca 1290 r. w otoczeniu jego najbliższych współpracowników[63]. Zabiegał o to sam biskup Tomasz II,

[59] J. Pfitzner, *Besiedlungs –, Verfassungs – und Verwaltungsgeschichte des Breslauer Bistumslandes*, t. I, *Bis zum Beginne der böhmischen Herrschaft, Reichenberg i. B.*, 1926, s. 87 n.

[60] W dokumentach śląskich jeszcze często będzie występował Jan Muskata. Zob. np. SUB, t. V, nr 367 (11 I 1288 r.); nr 399 (31 VIII 1288 r.); nr 448 (21 VI 1290 r.); nr 458 (2 VII 1290 r.); nr 470 (31 VIII 1290 r.); nr 472 (2 IX 1290 r.); SUB, t. VI, nr 56 (5 VI 1292 r.); nr 87 (22 I 1293 r.); nr 89 (5 II 1293 r.); nr 122 (31 VIII 1293 r.); nr 153 (26 VI 1294 r.); Nysa: SUB, t. V, nr 490 (31 XII 1290 lub 1291 r.); SUB, t. VI, nr 19 (14 V 1291 r.); CDS, t. VII, cz. 3, nr 2194 (21 V 1291 r.); SUB, t. VI, nr 21 (8 VI 1291 r.); nr 22 (20 VI 1291 r.).

[61] Książę podkreśla ten fakt w swoim testamencie: KDW t. II, nr 645 (23 VI 1290 r.).

[62] M. Maciejowski, *Orientacje..*, dz. cyt., s. 76: J. Tęgowski, *Zabiegi księcia kujawskiego Władysława Łokietka o tron krakowski w latach 1288–1293*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie", t. VI (1987), s. 58.

[63] SUB, t. V, nr 448. Wśród świadków dokumentu księcia wrocławskiego przyznającego klasztorowi kanoników regularnych na Piasku we Wrocławiu – 15 łanów w Mni-

gdyż Muskata był cenionym prawnikiem w kręgu duchowieństwa wrocławskiego. Wykorzystując jego wiedzę prawniczą, chciał, aby on – będąc przy łożu umierającego księcia – zgodnie z obowiązującymi wówczas zasadami prawa spisał ostatnią jego wolę. Chodziło o przywileje dla Kościoła wrocławskiego, o które tak długo walczył biskup. W tym momencie żmudne i pełne ofiar starania zostały usankcjonowane uzyskaniem pełnego immunitetu 23 czerwca 1290 r. Obecność Muskaty w tak ważnym momencie dla historii Kościoła świadczyła o pełnym zaufaniu biskupa i że uprzednie nieporozumienia zostały definitywnie zażegnane. Powrót do grona zaufanych biskupa potwierdza także fakt odbycia w połowie marca 1292 r. podróży wraz z grupą kanoników u boku Tomasza II do Brna na Morawach. Biskup pragnął spotkać się z królem Czech Wacławem II. Spotkanie nie doszło do skutku, gdyż biskup 15 marca zmarł. Przeczuwając nadchodzącą śmierć, dwa dni wcześniej sporządził testament. Na jednego z trzech wykonawców swojej ostatniej woli wyznaczył Jana Muskatę[64].

Przedstawione opracowanie jest odkrywaniem ważnego wątku w historii średniowiecznego Kościoła na Śląsku. Od wielu lat historyków interesowała osoba Jana Muskaty i jego zdolności, jako dobrego negocjatora i obiektywnego rozjemcy. Czy taki był w sporze między biskupem Tomaszem i księciem wrocławskim Henrykiem? Sądzę, że tak. Tu ukazał w praktyce swój kunszt mediacyjny, bowiem wielokrotnie zmieniał front, a przez każdą z waśnionych stron przyjmowany był z otwartymi rękoma, a zwłaszcza wtedy, kiedy pojawiała się nadzieja na pokojowy kompromis. Jego zdolności dyplomatyczne docenił, już w czasie studiów bolońskich, sam biskup Tomasz, podziwiając jego umiejętności zjednywania wielkich, kurialnych osobistości dla swoich osobistych korzyści. Dla samego Muskaty spór i jego w nim obecność stanowiły pole poznawcze ówczesnych polskich realiów dziejących się na szczytach władzy. Te śląskie doświadczenia, zdobyte na początku kariery, służba papieska jako kolator świętopietrza, miały istotny wpływ na dalszy jego bieg życia. Uwidoczniło się to w jego działalności jako krakowskiego ordynariusza i w konflikcie z Władysławem Łokietkiem.

Słowa kluczowe: walka biskupa z księciem, biskup wrocławski, immunitet prawny, biskup krakowski

chowicach zostali wymienieni m.in. kanclerz Henryka Probusa, prepozyt miśnieński Bernard von Kamenz i protonotariusz Ludwik. Nadanie uznaje się za akt ekspiacji księcia po represjach, jakie spotkały z jego strony klasztor, który stanął po stronie Tomasza II w trakcie „Wielkiego sporu". L. Matusik, *Próba spojrzenia na postawę polityczną środowiska wrocławskich kanoników regularnych w średniowieczu*, AUW–H, t. XXIII (1974), nr 195, s. 57.

[64] SUB, t. VI, nr 47 (13 III 1292 r); W Semkowicz, *Nieznany testament Tomasza II biskupa wrocławskiego (1270–1292)*, „Collectanea Theologica", 17(1936), s. 265–267.

The Role of John Muskata, Archdeacon of Łęczyca, in a Big Dispute of the Bishop Thomas II (the Second) with Henry IV (the Fourth) Probus

Summary

The Middle Ages in Silesia is a time of great dispute between the bishop and the prince, church – political and legal disputes, which liberated the church from the power of the prince. One of these disputes was between Bishop Thomas II (the second) and the Duke Henry IV (the fourth) Probus. In these big disputes were involved not only the main representatives of power, but also a lot of people from modern elites, as ecclesiastical and secular as well. This article aims to present one of the person, who influenced the course of the dispute – canon and later bishop of Cracow John Muskata.

This study is the discovery of an important thread in the history of the medieval church in Silesia. For many years the historians were interested in the person of John Muskata and his ability to be a good negotiator and objective peacemaker. Was he like that in a dispute between Bishop Thomas and Prince Henry of Wroclaw? I think so. He showed in practice his art of mediation, as he repeatedly changed the front and by each of the quarrelled parties he was received with open arms, especially when it appeared a hope for a peaceful compromise. His diplomatic skills appreciated already during his studies in Bologna Bishop Thomas, who admired his ability to win big curial figures for his personal gain. For the Muskata himself the controversy and his presence in it, was the cognitive field of contemporary polish reality on the peak of power. These silesian experiences gained at the beginning of his career, the papal service, as collector of Peter's pence, had a significant impact on his further course of life. This was reflected in his work as Ordinary of Cracow and in conflict with Władysław Łokietek.

Keywords: Fight of the bishop with the prince, the bishop of Wroclaw, legal immunity, Bishop of Krakow

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Ks. Mieczysław Kogut

DZIAŁALNOŚĆ POLITYCZNO-KOŚCIELNA FRANISZKANINA HENRYKA WETTYNA Z BRENY (1240–1302)

Ten franciszkanin nie był zwykłym zakonnikiem, jak tylu innych współbraci, którzy tworzyli w drugiej połowie XIII w. wspólnotę zakonną św. Jakuba we Wrocławiu. W tym klasztorze pozostał aż do śmierci, czyli do 1302 r. W zakonie nie piastował żadnych godności, prócz tego, że był wizytatorem zakonu i spowiednikiem klarysek wrocławskich. Pomimo tego na śląskie sprawy, polityczne, kościelne i narodowościowe wywierał dość ważny i znaczący wpływ. Co spowodowało, że zapisał się na kartach historii?[1]

[1] Do dziś Henryk z Breny nie doczekał się solidnego opracowania. W poszukiwaniu materiału odnalazłem trzy artykuły dotyczące działalności tego franciszkanina: E. Maetschke, *Heinrich von Brene (1240–1302)*, „Schlesische Geschichtsblätter" 3(1942), s. 55–58; J. Mularczyk, *Misja Henryka z Breny na Śląsk w 2 połowie XIII wieku*, „Dolny Śląsk" 1996, nr 3, s. 13–25; K. Jasiński, *Franciszkanin Henryk z Breny propagatorem kultu św. Jadwigi*, [w:] *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe sympozjum naukowe Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska Wrocław – Trzebnica, 21 – 23 września 1993 roku*, Wrocław 1995, s. 339–351. Pojawiał się niejednokrotnie w krótkich biogramach przy omawianiu ważnych trzynastowiecznych śląskich problemów. Do dziś wiadomości o nim są rozproszone. W. Abraham, artykuł biograficzny w Wielkiej Encyklopedii, t. XXVIII, s. 742; R. Grodecki, *Dzieje polityczne Śląska do r. 1290*, [w:] *Historia Śląska*, t. I, Kraków 1933, s. 265–266. Wiele powtarzających się wzmianek można odnaleźć: J. Korytkowski, *Katalog arcybiskupów gnieźnieńskich krytycznie zestawiony*, Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego 11(1891), s. 36; K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. I (1237–1517), Kraków 1937, s. 26–29, 39; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 78; M. Kosman, *Poczet prymasów Polski*, b.m. 1997, s. 35; J. Pakulski, *O najstarszych, przedherbowych pieczęciach arcybiskupów gnieźnieńskich*, [w:] *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów*, red. T. Jasiński, T. Jurek i J. M. Piskorski, Poznań 1997, s. 438; tenże, *Stosunki Przemysła II z duchowieństwem metropolii gnieźnieńskiej*, [w:] *Przemysł II. Odnowienie Królestwa Polskiego*, red. J. Krzyżaniakowa, Poznań 1997, s. 87; J. Wyrozumski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy XIII i XIV wieku*, Folia Historica Craco-

1. Pochodzenie

Urodził się około 1240 r. Koligacje posiadał wysokie, a przy tym niemałe zdolności. Pochodził z rodu o bogatej tradycji, wówczas bardzo rozrodzonego, wpływowego i skoligaconego z licznymi ówczesnymi dynastiami europejskimi. Był synem księcia saskiego, hrabiego Breny i Wettynu Dytryka (Teodoryka I oraz Piastówny Eudoksji, córki księcia Konrada mazowieckiego[2]. Zrodzony z tego małżeństwa Henryk z Breny został złączony więzami krwi z księciem Henrykiem Brodatym. Ich wspólnym przodkiem był Bolesław Krzywousty, pradziad Brodatego, a prapradziad Henryka z Breny, którego dziad macierzysty Konrad I mazowiecki był wnukiem Bolesława III Krzywoustego. Pokrewieństwo w czwartym stopniu łączyło Henryka z Breny z księciem wrocławskim i legnickim Henrykiem V Brzuchatym, który nazywał go w 1296 r. wujem (*avunculus*)[3]. Matki księcia Henryka IV i Henryka z Breny były siostrami[4].

Henryk z Breny pochodził po mieczu z bocznej rodziny książąt saskich Wettynów, którego protoplastą był zmarły w 908 r. Burkhard. Z tej linii mieli wyjść w przyszłości królowie Polski August II i August III oraz książę warszawski Fryderyk August I. W 1156 r. nastąpił podział władztwa rodowego. Pradziadek Henryka – Fryderyk I (+ 1182), założyciel najmłodszej linii dynastii, otrzymał we władanie hrabstwo Breny[5]. W 1217 r. jego syn Fryderyk II (+ 1221) odziedziczył dodatkowo rodowe hrabstwo Wettynu. Będąc gorliwym katolikiem, wyruszył na wezwanie papieża na krucjatę jako templariusz. Jednak w walkach z Saracenami pod Akkonem zginął 16 października 1221 r. Przed wyprawą rządy nad swymi dobrami przekazał dwóm, wówczas nieletnim synom – Ottonowi II i Dytrykowi I. Ten właśnie drugi był ojcem Henryka. Fry-

viensis 4–5 (1997–1998), s. 51; *Piastowie. Leksykon biograficzny*, red. S. Szczur i K. Ożóg, Kraków 1999 [druk 1998], s. 273; *Polska bibliografia franciszkańska 1995–1996*, oprac. R. Prejs, Poznań 2001, s. 92 (nr 857–858); K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Poznań 2002, s. 45; A. Zwiercan, *Henryk z Breny*, Encyklopedia Katolicka (dalej EK), Lublin, t. VI, kol. 707.

[2] O. Posse, *Die Wetliner. Genealogie des Gesammthauses Wetlin Ernestinischer und Albertinischer Linie mit Einschluss der regierenden Hauser von Grossbritanien, Belgien, Portugal und Bulgarien*, Leipzig –Berlin 1897, tabl. 3 (nr 12), s. 47; *Vita Sanctae Hedwigis ducissae Silesiae. (Vita maior, vita, minor, genealogia)*, wyd. A. Semkowicz, Monumenta Poloniae Historica (dalej MPH), t. IV, Lwów 1885, s. 645: *Iste Theodericus ultimo positus comes de Bren duxit Eudoxiam filiam ducis Conradi Cuiavie et Mazovie*; E. Maetschke, dz. cyt., s. 55.

[3] F. W. Sommersberg, *Silesiacarum rerum scriptores*, t. I, Lipsk 1729, s. 941; O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895, s. 302, przyp. 10; K. Kantak, *Bren Henryk*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny* (dalej PSB), t. II, s. 426.

[4] K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich*, t. I, Wrocław 1973, s. 118.

[5] Brehna koło Bitterfeldu w okręgu Halle.

deryk II pozostawił jeszcze córkę Lukardę[6], która została mniszką w fundowanym przez Wettynów w Brenie klasztorze reguły św. Augustyna. Dytryk ożenił się z Eudoksją mazowiecką. Ślub miał miejsce, przypuszcza się, w 1230 r., nie wykluczając okresu do 1238 r. Meatschke sugeruje, że Dytryk nie należał do majętnych w swoim rodzie. Aby podnieść swoje znaczenie i zamożność, wszedł w układy z księciem mazowiecko-kujawskim Konradem. Tenże wyraził zgodę na poślubienie jego córki[7]. Z tego związku zrodziło się sześcioro dzieci: dwie córki i czterech synów, z których chyba Henryk był najstarszy. Prawdopodobnie najmłodszym z jego braci był Otto III (+1299), hrabia Wettynu i kanonik magdeburski. Tenże z nieznanych powodów przekazał hrabstwo Wettynu na własność arcybiskupstwu magdeburskiemu. Drugim bratem był Konrad I (+1278), hrabia Breny i nieznany bliżej Dytryk (Teodoryk) II[8]. Siostrami były: Jutta (+1275), która poślubiła, w okresie 1253–1257, księcia wschodniopomorskiego Mściwoja II (+1294)[9], i Jadwiga – opatka w Gerbstedt (okręg Halle). Spośród braci Henryka potomstwo pozostawił jedynie Konrad I, z synów którego Dytryk (Teodoryk) III był – podobnie jak Fryderyk II – templariuszem. Wraz ze śmiercią ostatniego z bratanków Henryka – Ottona IV (+1290), dobiegło kresu panowanie Wettynów w hrabstwie Breny, które z nadania króla Rudolfa I Habsburga przypadło księciu saskiemu Rudolfowi I z dynastii askańskiej[10].

Henryk z Breny był spokrewniony ze św. Jadwigą. Jej matka Agnieszka pochodziła z Wettynów[11]. Łączyły go więzy rodzinne, w stopniu czwartym, ze św. Elżbietą (siostrzenicą św. Jadwigi). Ich wspólnym przodkiem był ich prapradziad Konrad I margrabia Miśni i Łużyc[12], po kądzieli spokrewniony z Piastami kujawskimi i mazowieckimi. Jako wnuk Konrada mazowieckiego był cioteczny bratem synów Kazimierza Konradowica. Krewnymi więc były jego dzieci: Leszek Czarny, Ziemomysł, Łokietek, Kazimierz – książę łęczycki, Siemowit książę dobrzyński i ich siostra Eufemia. Pokrewieństwo Henryka rozciągało się na ich dwa dalsze pokolenia (3. i 4. stopień pokrewieństwa). Również w drugim stopniu (brat cioteczny) Henryk był spokrewniony z syna-

[6] Zob. W. Dworzaczek, *Genealogia*, Warszawa 1959, tabl. 67.

[7] E. Maetschke, dz. cyt., s. 55.

[8] T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*, Warszawa 1956, s. 24.

[9] *Genealogia św. Jadwigi*, s. 645: *Iuditam, quam duxit Myschoyus dux Pomeranie.*

[10] O. Posse, dz. cyt., s. 47; szerzej na temat dziejów posiadłości Wettynów zob. też H. Helbig, *Der wettinische Ständesstaat*, Köln – Graz 1955.

[11] O. Balzer, dz. cyt., s. 645; B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy*, Warszawa 1975, s. 30; J. Swastek, *Rodzina świętej Jadwigi*, w: *Księga Jadwiżańska*, Wrocław 1995, s. 46–47.

[12] Zob. W. Dworzaczek, dz. cyt., tabl. 67 i 84. W zakonie św. Franciszka, jak również w klasztorze św. Jakuba we Wrocławiu, św. Elżbieta miała szczególny kult. Wyrazem tego była o niej wzmianka z podaniem miejsca jej pochówku w *Vita Sanctae Hedwigis ducissae Silesiae*, s. 513: *illa laudabilis et nunc gloriosa in celis, beata Elyzabeth, lantgravia Thuringie, cuius in Marcburg corpus sanctissimum requiescit.*

mi księcia mazowieckiego Siemowita I – Konradem II i Bolesławem II[13]. Jako wnuk Agafii Henryk z Breny był także spokrewniony z książętami ruskimi. Szczycić się mógł także związkami rodowymi z królem Węgier Belą IV[14], którego córki Kinga i Jolenta wyszły za mąż za władców polskich Bolesława Wstydliwego i Bolesława Pobożnego[15]. Henryk po kądzieli otrzymał więzy rodzinne z czeskimi Przemyślidami i Piastami śląskimi[16]. W późniejszym okresie życia Henryka te właśnie powiązania rodzinne będą miały ważny wpływ na wiele późniejszych wydarzeń.

Wydaje się, że ojciec, aby zbyt nie rozdrabniać i tak niedużego majątku, postanowił córkę i dwóch synów poświęcić stanowi duchownemu. Henryk został kanonikiem kapituły katedralnej w Magdeburgu z dość dobrym majętnym uposażeniem. W źródłach po raz pierwszy z tym tytułem pojawił się 27 kwietnia 1264 r. Zapewnie podczas sprawowania tej funkcji zapoznał się z ideałami św. Franciszka. Bowiem będąc pod ich wpływem, w 1269 r. zrezygnował z magdeburskiej kanonii, a własne dobra przekazał biskupowi miśnieńskiemu. Będąc uwolniony od wszelkich trosk materialnych, wstąpił do magdeburskich minorytów. O tym, że tak mogło być, wskazuje informacja, zawarta w dokumencie jego brata Konrada I z 15 września 1269 r., w którym został określony już jako *frater Henricus de Ordine Minorum*[17]. Meatschke sugeruje, że – pozostawiając magdeburską kanonię – mógł także od razu udać się pod skrzydła swoich rodzinnych śląskich protektorów i tu, we Wrocławiu przyjąć dopiero strój zakonny[18]. Przełożeni, znając jego dobre, rodzinne relacje z książętami śląskimi, przenieśli go do swego wrocławskiego klasztoru św. Jakuba.

2. Wysłannik Rudolfa von Habsburga

Swoją ożywioną działalność kościelną i polityczną Henryk z Breny rozpoczął z chwilą przyjęcia zaproszenia na dwór króla niemieckiego Rudolfa I habsburskiego[19]. Tenże władca poszukiwał pilnie sojuszników, aby rozprawić się definitywnie ze swoim przeciwnikiem Przemysławem Ottokarem II, potężnym królem Czech, który także pretendował do korony niemieckiej. Jednak zebrani

[13] K. Jasiński, *Franciszkanin Henryk z Breny propagatorem kultu św. Jadwigi*, dz. cyt., s. 343; O. Balzer, dz. cyt., tabl. VI, VII i IX.

[14] K. Jasiński, *Franciszkanin Henryk z Breny propagatorem kultu św. Jadwigi*, dz. cyt., s. 343 nn.

[15] O. Łaszczyńska, *Jolenta (Helena)*, [w:] PSB, t. XI, 1964/65, s. 264 n.; Z. Kozłowska-Budkowa, *Kunegunda*, [w:] PSB, t. XVI, 1971, s. 186 nn.

[16] O. Balzer, dz. cyt., s. 302–303; *Genealogia św. Jadwigi*, dz. cyt., s. 645.

[17] Zob. K. F. Prokop, *Arcybiskupi Gnieźnieńscy w tysiącleciu*, Kraków 2000, s. 84; tenże, *Polscy biskupi franciszkańscy*, Kraków 2003, s. 57.

[18] E. Meatschke, dz. cyt., s. 56.

[19] Tamże.

w Ratyzbonie elektorowie w 1273 r. wybrali Rudolfa popieranego przez m.in.: palatyna reńskiego Ludwika II, księcia Leuenburga Albrechta III i burgrabiego Norymbergii Fryderyka III Hohenzollerna. Kolegium elektorskie obawiało się siły i prestiżu króla czeskiego. Rudolf wydawał im się jako człowiek słaby i łatwy do kierowania. Wydarzenia następujące po wyborze ukazały rzeczywisty potencjał siły ducha Rudolfa. Już miesiąc później koronował się w Akwizgranie. W 1274 r., podczas obrad Sejmu Rzeszy w Norymberdze, Rudolf I przeprowadził rewindykację praw, przywilejów i majątków królewskich, straconych przez Koronę od chwili śmierci cesarza Fryderyka II Hohenstaufa. Dla wzmocnienia swojej pozycji Rudolf wysłał poselstwo do Rzymu, które złożyło przysięgę na wierność papieżowi Grzegorzowi X (1271–1276) i niemieszanie się w sprawy królestwa Italii. Było to zręczne posunięcie, gdyż w tym samym czasie pojawiło się w Rzymie poselstwo czeskie, prosząc papieża o unieważnienie elekcji z 1273 r. Grzegorz X zdecydowanie jednak poparł Habsburga.

Władca czeski przez wiele lat nie mógł się pogodzić z wyborem Rudolfa. Nawet publicznie odmówił złożenia mu hołdu, tym samym rozpoczął serię niepomyślnych dla siebie posunięć. Początkowo władca Niemiec nie czuł się na tyle mocny, aby od razu wymusić posłuch na Ottokarze. Dopiero po pozyskaniu nowych sojuszników, zwłaszcza Węgrów, mógł w 1276 r. formalnie ogłosić wojnę przeciw krnąbrnemu władcy Czech[20]. W tymże roku wojska dowodzone przez Meinharda, hrabiego Tyrolu zajęły w imieniu Rudolfa: Austrię, Karyntię i Styrię. Rycerstwo austriacko-styryjskie poparło nowego władcę Niemiec. Pokonany i przymuszony Ottokar uznał ostatecznie 25 listopada 1276 r. władzę Rudolfa jako króla Niemiec[21]. W myśl zawartej umowy Czesi mieli opuścić Austrię. Król czeski opóźniał jednak wykonanie postanowień traktatu i potajemnie zawiązywał sojusze z kilkoma książętami polskimi i niemieckimi. Rudolf, widząc posunięcia Otokara, chciał jego planom przeszkodzić i do tego potrzebował odpowiedniego dyplomaty, na którym mógłby polegać, mającego nie tylko koligacje z książętami śląskimi, ale także zdolności mediacyjne. Chciał przeprowadzić poufną akcję dyplomatyczną na terenie Śląska, uważanego za główną twierdzę wpływów politycznych Przemysława Ottokara II[22], tzn. oderwanie książąt polskich od przymierza z czeskim królem i nakłonienie ich do wejścia do obozu Rudolfa. Dwór niemiecki podsunął królowi Rudolfowi zakonnika Henryka z Breny, który bliskim powinowactwem związany był z ksią-

[20] Z. Zielonka, *Henryk Prawy*, Katowice 1982, s. 81 nn.; A. Barciak, *Rywalizacja o tron rzymski w okresie „wielkiego bezkrólewia" w drugiej połowie XIII w. Stosunek Przemysła Otokara II do królów rzymskich i prób nowych elekcji w Niemczech*, [w:] *Niemcy–Polska w średniowieczu*, Poznań 1986, s. 67 nn.

[21] H. Hantsch, *Die Geschichte Österreich*, t. I, Graz –Wien –Köln 1959, s. 110; B. Włodarski, *Polska i Czechy w drugiej połowie XIII i początkach XIV wieku (1250 –1306)*, Lwów 1931, s. 67 nn.; U. Schmilewski, *Rudolf von Habsburg und Schlesien*, „Jahrbuch der schlesischen Friedrich –Wilhelm – Universität zu Breslau", 1985, s. 287.

[22] R. Grodecki, dz. cyt., s. 265.

żętami śląskimi[23]. Według słów samego Rudolfa mógł popierać jego *et Imperii Romani negocia apud Polonie et Russie principes*[24]. Za jego to pośrednictwem władca Niemiec już w czerwcu 1276 r. w pełnym pochlebstw liście zaproponował Henrykowi IV „nierozerwalny sojusz życzliwości i przyjaźni, wierności i miłości", ofiarowując księciu wrocławskiemu w swej radzie stanowisko księcia Rzeszy oraz obiecując spełnienie wszelkich życzeń na warunkach, które miał ustnie przedstawić poseł Rudolfa i jego kapelan Henryk[25].

Król czeski Ottokar szybko docenił wagę zaangażowania się Henryka z Breny na rzecz niemieckiego króla. Dlatego pospiesznie wysłał w 1276 r. na Śląsk biskupa Brunona z Schauenburga[26], aby tenże z jednej strony zaangażował się w załagodzenie sporu Henryka IV Prawego z biskupem wrocławskim Tomaszem II[27], a z drugiej zachęcał wrocławskiego księcia do pozostania w obozie Przemysława. Wybór Brunona nie był przypadkowy. Tenże, przed objęciem biskupstwa ołomunieckiego, przebywał jakiś czas na Śląsku, gdyż

[23] J. Mularczyk, *Misja Henryka z Breny na Śląsk w 2 połowie XIII wieku*, „Dolny Śląsk" 1996, nr 3, s. 18; O. Redlich, *Rudolf von Habsburg*, Innsbruck 1903, s. 269.

[24] *Scriptores Rerum Silesiacarum oder Sammlung Schlesischer Geschichtschreiber*, hrsg. von Gustav Adolf Stenzel, Bd. 2, Breslau 1839, nr 12 i 13.

[25] *Regesten zur schlesischen Geschichte,* (Regesten) hrsg. von C. Grünhagen, w: *Codex Diplomaticus Silesiae*, t. VII, cz. 2 bis 1280, Breslau 1875, nr 1510 i Scriptores Rerum Silesiacarum, t. II, nr 11; J. Osiński, *Bolesław Rogatka, książę legnicki, dziedzic monarchii Henryków śląskich 1220/1225 –1278,* Kraków 2012, s. 323; R. Grodecki, dz. cyt., s. 266; Z. Zielonka, dz. cyt., s. 90; K. Maleczyński, *Śląsk w epoce feudalnej*, [w:] *Historia Śląska*, t. I, cz. 1, Wrocław 1960, s. 505n.

[26] Brunon urodził się w Schauenburgu nad Wezerą w r. 1205, a zmarł 17 lutego 1281 r. w Ołomuńcu. Od 1230 r. był kanonikiem magdeburskim, a od 1234 r. proboszczem w Lubece, następnie od 1244 r. proboszczem w Hamburgu; 19 IX 1245 pap. Innocenty IV, którego był kapelanem, mianował go biskupem ołomunieckim. Z powodu sprzeciwu króla czeskiego Wacława I, niechętnego niemieckiemu biskupowi diecezję objął dopiero w 1247 r. Król cofnął swój sprzeciw. Bruno odwzajemnił mu się wyjątkową lojalnością; szczególny wpływ wywarł na syna Wacława, króla Czech Przemyśla Ottokara II, którego był głównym doradcą. Zob. J. Zbudniewek, *Bruno z Schauenburga*, EK, t. II, Lublin 1976, kol 1111; M. Eisler, *Geschichte Brunos von Schauenburg*, „Zeitschrift des deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens" 11(1907), s. 368; W. Urban, *Nieudane starania Przemyśla Ottokara II o metropolię czeską na tle jego rządów i krzyżackiej polityki,* „Nasza Przeszłość" (dalej NP) 6(1957), s. 311–325; B. Włodarski, *Polska i Czechy w II połowie XIII i początkach XIV w.,* Lwów 1931; J. Bolland, *Die höfische Umgebung König Ottokars II. von Böhmen*, Tübingen 1945; K. Tillack, *Studien über Bruno von Schauenburg und die Politik Ottokars II. von Böhmen*, Münster 1959.

[27] *Schlesisches Urkundenbuch*, (dalej SUB) hrsg. von W. Irgang, t. IV, Graz–Wien – Köln 1988, nr 287, 288; *Urkunden zur Geschichte des Bistums Breslau im Mittelalter*, (dalej G.A. Stenzel, *Urkunden*) bearb. von A. G. Stenzel, Breslau 1845, nr 63. Zob. też T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*, dz. cyt., s. 171; T. Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*, Warszawa 1953, s. 178; A.Barcik, *Biskup ołomuniecki Bruno z Schauenburga a Polska*, Śląski Kwartalnik Historyczny „Sobótka" 1981, nr 1, s. 69.

król Wacław popierał swojego kandydata na to biskupstwo, sprzeciwiając się nominacji papieskiej. Kiedy król cofnął swój sprzeciw, Bruno odwzajemnił mu się wyjątkową lojalnością[28]. Rok później czeski władca Ottokar II, zaniepokojony biegiem rzeczy, sam przybył do Wrocławia.

Po przeprowadzonej, początkowo ze słabym skutkiem, misji we Wrocławiu Henryk z Breny udał się do Legnicy, by tam zyskać dla królewskich interesów księcia Bolesława Rogatkę[29]. Tenże precyzyjnie ocenił w danym momencie polityczne osłabienie Przemysława Ottokara II, wykorzystując je dla własnych celów. Już 18 lutego 1277 r. postanowił niespodziewanie schwytać Henryka IV Prawego[30], przebywającego w tym dniu na swym dworze w Jelczu k. Oławy. Pojmanego osadził w więzieniu we Wleniu[31]. Niewątpliwie Rudolf Habsburg, gdy się o tym dowiedział, miał wielkie powody do zadowolenia, gdyż było to uderzenie wymierzone przede wszystkim w króla Czech i w jego autorytet. Padł najpewniejszy na Śląsku bastion i oparcie polityki Przemysława Ottokara II. Niektórzy badacze, a zwłaszcza J. Mularczyk, stwierdzali, i to słusznie, że uwięzienie to wynik przemyślnego działania Henryka z Breny. Zapewne to on inspirował Bolesława Rogatkę do napaści na Henryka IV Prawego za oziębłe przyjęcie propozycji Rudolfa[32]. To przypuszczenie ma swoje uzasadnienie, ponieważ książę legnicki jako pierwszy rozpoczął ścisłą współpracę z wysłannikiem Rudolfa Habsburga. W ten sposób przesłał na niemiecki dwór istotny sygnał chęci zerwania przymierza z Przemysłem Otokarem II[33].

Prestiż czeskiego władcy uległ jeszcze poważniejszemu uszczerbkowi z chwilą przegranej bitwy pod Stolcem w 1277 r. Bolesław Rogatka rozgromił wtedy zmobilizowane na ratunek uwięzionemu księciu wrocławskiemu wojska Henryka głogowskiego i Przemysława II wielkopolskiego[34]. Wprawdzie sam Rogatka miał

[28] Tak sugeruje H. Stoob, *Bruno von Olmütz, das mährische Städtenetz und die europäische Politik vom 1245 bis 1281*, [w:] *Die mittelalterliche Städtebildung im südöstlichen Europa*, wyd. H. Stoob, Köln–Wien 1977, s. 99.

[29] Jan Długosz napisał o Rogatce taką opinię: „Mąż umysłu gwałtownego, dla swoich i obcych srogi, w sprośnych miłostkach z nierządnicami uwikłany aż do śmierci, mowę miał tak prędką i wadliwą że często u słuchających śmiech wzbudzał. We wszystkim krzywymi chodził drogami i w sądzeniu skory, zwykle bez rozeznania słuszności, zwłaszcza w sprawach gardłowych, wyrokujący, uważany był z tej przyczyny od wielu Srogim albo Rogatką co w polskiej mowie znaczy człeka zuchwałego i jakby bodącego rogami". J. Długosz, *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, t. II, Warszawa 1962, s. 432.

[30] *Kronika polska (Chronica Polonorum)*, wyd. L. Ćwikliński, MPH, t. III, Lwów 1878, s. 655. Zob. też W. Milkowitsch, *Heinrich IV. und Bolesław II. im J. 1277*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens" (dalej ZVGS), t. XIX, 1885, s. 370 nn.

[31] W. Milkowitsch, dz. cyt., s. 370n.

[32] J. Mularczyk, *Misja*, s. 20; K. Maleczyński, *Śląsk w epoce feudalnej*, s. 506; M. Pośpiech, *Problem autentyczności manifestu Przemysła Ottokara II do książąt polskich*, „Studia Historyczne" 1972, nr 4, s. 546.

[33] B. Włodarski, dz. cyt., s. 69 nn.; R. Grodecki, dz. cyt., s. 266 nn.

[34] *Kronika polska*, s. dz. cyt., s. 655. Zob. też T. Jurek, *Henryk Probus i Henryk głogowski. Stosunki wzajemne w latach 1273–1290*, „Sobótka" 1987, nr 42, s. 558 nn.

już zbiec z pola bitwy pokonany, ale jego syn, Henryk Gruby, doprowadził do zmiany sytuacji i świetnego zwycięstwa[35]. Krwawy konflikt zakończył się zawartym pokojem, dzięki któremu Rogatka otrzymał zachodni pas ziemi wrocławskiej ze Środą Śl. i Strzegomiem. W zamian za ustępstwa książę wrocławski odzyskał wolność. Henryk IV Prawy został zmuszony także do uregulowania roszczeń Ottona V, margrabiego brandenburskiego oraz Bolesława Pobożnego[36].

Henryk de Bren przyłożył też rękę do przejścia na stronę Rudolfa innych książąt śląskich przez skojarzenie małżeństwa między zaufanym Rudolfa powiernikiem i doradcą, burgrabią norymberskim Fryderykiem Hohenzollern a księżną wrocławską Heleną, wdową po Henryku III[37]. Dzięki zaangażowaniu franciszkanina małżeństwo to zostało zawarte bez przeszkód[38]. Za tę aktywność, a zwłaszcza za przygotowanie gruntu dla wizyty Fryderyka na Śląsku Rudolf Habsburg złożył Henrykowi z Breny 21 sierpnia 1277 r. korespondencyjnie gratulacje, dziękując również za podjęte starania na dworach polskich i ruskich książąt. Król prosił również, aby franciszkanin w dogodnym terminie wybrał się do Austrii[39]. W odpowiedzi Henryk z Breny zapewniał Rudolfa Habsburga o kontynuowaniu, w miarę swych możliwości, zleconego mu posłannictwa[40].

W związku z tymi staraniami Fryderyk wszedł w osobisty kontakt z Bolesławem Rogatką, który – ujęty zupełnie rozsnutymi przed nim widokami politycznego poparcia ze strony Rudolfa – nie tylko chętnie współdziałał w doprowadzeniu do skutku powtórnego zamążpójścia swej wrocławskiej bratowej, ale nadto osobnym aktem przyrzekł spełnienie życzeń Rudolfa, stosownie do swej osobistej umowy z burgrabią Fryderykiem, ofiarowując syna swego Bolka na dwór Rudolfa *ad mandata d. Regis firmiter obsevanda*. Rolę zakładnika politycznej wierności swego ojca, jaką nie tak dawno z woli Bolesława Rogatki odegrał jego starszy syn Henryk na dworze Ottokara, miał obecnie odegrać młodszy Bolko wobec Rudolfa Habsburga[41]: był to jawny wyraz przejścia księcia legnickiego z obozu czeskiego na stronę króla Niemiec. Rudolf Habsburg najprawdopodobniej właśnie za te zabiegi i umożliwienie spotkania Fryderyka Hohenzollerna z Bolesławem Rogatką dziękował Henrykowi z Breny we wspomnianym powyżej liście z 1277 r.[42]

---

[35] T. Jurek, *Henryk Probus i Henryk Głogowski. Kontakty wzajemne w latach 1273–1290*, „Sobótka" 1987, nr 42, s. 558n.

[36] W. Milkowitsch, dz. cyt., s. 370 nn.

[37] J. Mularczyk, *Misja*, dz. cyt., s. 19; O. Redlich, dz. cyt., s. 291

[38] Zob. U. Schmilewski, dz. cyt., s. 289.

[39] Regesten, nr 1539. Zob. też A. Barciak, *Czechy a ziemia południowej Polski w XIII oraz w początkach XIV w. Polityczno-ideologiczne problemy ekspansji czeskiej na ziemie południowej Polski*, Katowice 1992, s. 103.

[40] Regesten, nr 1540.

[41] K. Maleczyński, *Epoka feudalna*, [w:] *Historia Śląska*, t. I, cz. I do połowy XIV w., red. W. Hołubowicz, K. Maleczyński, Wrocław 1960, s. 505.

[42] J. Mularczyk, *Misja*, dz, cyt., s. 20.; B. Włodarczyk, dz. cyt., s. 78.

W sierpniu 1277 r. prowadzi Henryk z Breny dalej tę akcję u Henryka IV i to już z wyraźnym powodzeniem[43]. Po klęsce i śmierci Ottokara pod Dürnkrut (Suchymi Krutami) w 1278 r. pogłębił się między Henrykiem IV a Rudolfem stosunek wasalski. Akt ten dokonany w marcu 1280 r. miał być środkiem do osiągnięcia przez Henryka królewskiej korony, oczywiście w związku z cesarstwem niemieckim na podobieństwo Czech[44]. Te stałe kontakty z księciem Henrykiem IV przyczyniły się do pozyskania przez franciszkanina pozycji pewnego doradcy na książęcym dworze.

Zlecona Henrykowi misja, choć nie spełniła głównego celu, nie pozostała przecież bezowocna. Mógł się o tym sam Ottokar przekonać, przebywając w 1277 r. we Wrocławiu, jakie postępy poczyniła wśród książąt śląskich akcja wysłanników Rudolfa, Henryka z Breny i burgrabiego Fryderyka. Przygotowując się jednak się do rozstrzygającej rozgrywki z władcą Niemiec, postanowił okiełzać rozpoczęte już przez Bolesława Rogatkę odstępstwo i użyć argumentacji zdolnej zatrzymać polskich książąt w pobratymczym obozie czeskim przeciw niemieckiemu. Tą właśnie myślą natchniona i tym duchem owiana była jego proklamacja, nawołująca książąt polskich do wspólnego działania z nim w nadchodzącej walce ze wspólnym wrogiem. Ottokar wspomniał tu o usiłowaniach Rudolfa Habsburga, wszczętych celem oderwania książąt polskich od jego boku, po czym w płomiennym wezwaniu przypomniał wspólnotę krwi i języka, malując nieco przesadnie, w wyraźnie agitacyjnych intencjach, grozę niemieckiego niebezpieczeństwa dla Czech i Polski[45]. Na niewiele się to zdało. Rozpoczęta w 1276 r. działalność Henryka z Breny na Śląsku przyniosła widoczne rezultaty. Niedługo musiał czekać czeski władca na rezultaty przebiegłej dyplomacji i konsekwentnej aktywności franciszkanina. W 1278 r. doszło do walnej bitwy pod Dürnkrut (Suchymi Krutami) z wojskami Rudolfa Habsburga, zakończonej zwycięstwem króla niemieckiego i śmiercią Ottokara. Po stronie czeskiej byli wprawdzie liczni polscy rycerze, ale były to oddziały najemne. Żaden z polskich książąt nie przybył osobiście, aby mu pomóc[46].

3. Nominacja na arcybiskupa gnieźnieńskiego

W zaskakujących okolicznościach Henryk z Breny pojawił się ponownie na kartach historii. Oto w 1271 r. zmarł gnieźnieński arcybiskup Janusz (1259–1271). Zdawać by się mogło, że wybór nowego nastąpi bardzo szybko, gdy tymczasem wakans na stolicy arcybiskupiej trwał aż do 1283 r. Dopiero

[43] Regesten nr 1539 i 1540.

[44] T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka*, dz. cyt., s. 25.

[45] R. Grodecki, dz. cyt., s. 279.

[46] A. Barciak, *Polacy w bitwie pod Suchymi Krutami*, „Prace Historyczne" 4(1975), s. 7 nn.

w tymże roku, 30 lipca papież Marcin IV mianował nowym arcybiskupem gnieźnieńskim Jakuba II zwanego Świnką. Archidiecezja była więc przez 12 lat bez arcypasterza[47]. Tak długi wakans był czymś wyjątkowym i miał swoje przyczyny. Przede wszystkim należy uwzględnić ówczesne rozbicie dzielnicowe Polski, a wraz z nim nieustanne walki pomiędzy polskimi książętami o prymat. Jedyną organizacją, która mogła stanowić realną siłę scalającą rozdzielone dzielnice, była archidiecezja gnieźnieńska. Każdorazowy jej ordynariusz spełniał przecież władzę metropolitalną nad całą Polską. Wiele skarg zanoszonych do Stolicy Apostolskiej było świadectwem na istnienie w tym okresie jawnego rozprzężenia w Kościele gnieźnieńskim, co z kolei przekładało się na fakt, że w momentach istotnych ludzie tego Kościoła zawodzili. Najbardziej uwidoczniło się to w kwestii wyboru odpowiedniego kandydata na wakującą stolicę biskupią. W tym okresie prawo wyboru nowego ordynariusza posiadali członkowie kapituł katedralnych. Papież miał obowiązek zatwierdzenia wybranego kandydata. Istniały jednak wypadki, kiedy to władza papieska występowała jako konkurent w stosunku do uprawnień kapituł katedralnych. Sam papież, a nie zainteresowana kapituła, rozstrzygał faktycznie, kto miał zostać biskupem. Nie bez znaczenia był tu także wpływ władzy świeckiej. Na poszczególnych terytoriach książęta podejmowali usilne starania, aby wybrany został ich kandydat. Wzajemne przenikanie wyżej wspomnianych czynników powodowało różne wyniki, a w połączeniu z ówczesnymi, częstymi zmianami na tronie papieskim, powodowało nieraz rezygnację elektów czy nominatów. Tak długi wakans na arcybiskupim tronie w Gnieźnie był wynikiem splotu wielu powyższych przyczyn.

Zaraz po śmierci arcybiskupa Janusza członkowie kapituły zebrali się, aby dokonać wyboru nowego biskupa. Dokonana w 1271 r. elekcja ujawniła istnienie w gnieźnieńskiej kapitule dwóch wrogich sobie i nieskłonnych do ustępstw stronnictw. Jedna grupa zagłosowała za prepozytem kapitulnym Konradem, a druga za kanonikiem Janem o przydomku „Rydlica". Zaraz po wyborze elekci rozpoczęli przejmowanie dóbr i dochodów płynących z arcybiskupiego beneficjum. Zapewne powodowani byli bądź chęcią doraźnego zysku, bądź nadzieją, że przez stworzenie faktów dokonanych utrzymają się łatwiej na stanowisku. W wyniku ich niepojednawczego działania powstała anarchia i nadużycia. Sprawa znalazła swój finał w Rzymie. Papież Jan XXI bullą z Viterbo, 28 listopada 1276 r., polecił Prokopowi, kantorowi gnieźnieńskiemu, aby przejął administrację archidiecezji do czasu rozstrzygnięcia sporu[48]. Papież Jan XXI

[47] T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka*, dz. cyt., s. 18; F. Kryszak, *Dwunastoletni wakans na stolicy gnieźnieńskiej*, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej" 15 (1960), nr 11, s. 585–586.

[48] Bulla ta znajduje się w *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, wyd. A. Theiner, t. I. Ab Honorio PP. III. usque ad Gregorium PP. XII. 1217–1409, Vaticana 1860, nr 153 i w Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski (dalej KDW), wyd. I. Zakrzewski, t. I, Poznań 1877, nr 463.

rządził krótko, bo zaledwie rok i nie zdołał zająć się sprawą. Dopiero jego następca papież Mikołaj III (1277–1280) wydał wyrok unieważniający wybór z 1271 r. Nie czekając na podjęcie wyboru nowego kandydata przez kapitułę katedralną, papież sam mianował dominikanina Marcina z Opawy nowym arcybiskupem[49]. Wydaje się, że wybór poprzedzony był dyskusją wokół tej osoby. Dominikanin zyskał przychylność papieską, jak i wpływowych polskich duchownych oraz książąt dzięki temu, że będąc jeszcze penitencjarzem i kapelanem papieskim, protegował u papieża polecanych duchownych na różne stanowiska w Kościele polskim[50]. Po uzyskaniu nominacji arcybiskup – elekt Marcin z Opawy wyruszył z Rzymu do Polski. Po drodze zatrzymał się w Bolonii, gdzie spotkał się z Janem Muskatą, późniejszym biskupem krakowskim. Wynikiem tego spotkania była nominacja Jana na archidiakona łęczyckiego[51]. Marcin Polak nie dotarł do Gniezna. W drodze do Polski zmarł.

Gdy wiadomość ta dotarła do Gniezna, kanonicy katedralni zebrali się pośpiesznie i zgodnymi głosami wybrali Włościborza[52], kanonika gnieźnień-

[49] Marcin z Opawy przebywał najpierw w praskim klasztorze św. Klemensa, miejscu swej zakonnej profesji, później od połowy XIII w. w kurii rzymskiej, jako penitencjariusz i kapelan papieski za pontyfikatu ośmiu kolejnych papieży od Aleksandra IV do Mikołaja III. Zajmował się studiowaniem historii i prawa kanonicznego. Napisał z polecenia papieża Klemensa IV kronikę papieży i cesarzy, sięgającą do czasów sobie współczesnych – rodzaj podręcznika historii powszechnej, przetkanej jednak, według gustu średniowiecznego pierwiastkiem legendarnym. Ułożył zbiór prawa kanonicznego, obejmujący sumaryczne zestawienie materiału zawartego w *Dekrecie Gracjana* i *Dekretaliach Grzegorza IX*, który to zbiór pod rozmaitymi tytułami, jak *Summa Martiniana* lub *Margarita Decreti* rozszerzył się po całej Europie. Atoli wbrew swemu przydomkowi Polonus nie był Polakiem, tylko Czechem, nie przebywał w Polsce, lecz w Pradze i Rzymie, zaś z polskimi kościelnymi sprawami stykał się chyba wyjątkowo. Od papieża otrzymał sakrę biskupią i paliusz metropolitalny w czerwcu 1278 r. Zmarł w Bolonii w drodze do Polski. Bulla nominacyjna papieża Mikołaja III, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. I, nr 159 i KDW, t. I, nr 480; J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, Poznań 1888, t. I, s. 443 ns; J. Kłoczowski, *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII – XIV wieku*, Lublin 1956, s. 231.

[50] *Monumenta Poloniae Vaticana* (dalej MPV), wyd. J. Paśnik, t. III, nr Cracovia 1914, nr 101 (28 IX 1276 r.); nr 102 (9 XI 1276 r.); zob. też: K. Grodziska-Ożóg, *Marcin Polak i jego twórczość*, NP 58 (1982), s. 169–201.

[51] Urząd archidiakona łęczyckiego należał w ówczesnym czasie do dość dobrze uposażonego. Dzięki pozyskaniu tego urzędu Jan Muskata miał możliwość pobierania dziesięciny z siedmiu wsi położonych na terenie parafii Góra św. Małgorzaty. Zob. J. Długosz, *Liber Beneficiorum diocesis Cracoviensis*, t. II, wyd. A. Przezdziecki, Kraków 1863, s. 415; zob. też: S. Zajączkowski, *Początki kolegiaty łęczyckiej. Przyczynek do dziejów osadnictwa ziemi łęczyckiej*, „Roczniki Historyczne", t. XXIV (1958), s. 161.

[52] Włościbor należał do bliskich współpracowników metropolity Pełki, będąc jego skarbnikiem. Świadczyć o tym może przywilej księcia wielkopolskiego Przemysława I dla Kościoła gnieźnieńskiego z 20 I 1252 r., wystawionym w metropolitalnym Gnieźnie. W gronie świadków widnieje Wlostiborius *thezaurarius domini archiepiscopi*, wymieniony wprawdzie na przedostatnim miejscu, niemniej jako piąta z kolei osoba w szeregu, który otwiera sam arcybiskup Pełka. W 1283 r. widzimy go na stanowisku prepozyta kapituły

skiego. Papież Mikołaj, pismem z 23 grudnia 1279 r.[53], zlecił zbadanie ważności wyboru i ewentualne udzielenie elektowi zatwierdzenia, przebywającemu wtenczas na Węgrzech legatowi papieskiemu Filipowi, biskupowi Fermo, którego legacyjna jurysdykcja obejmowała także Polskę. Można się było spodziewać, że sprawa zostanie załatwiona po myśli elekta, który przecież osobiście zjawił się u legata Filipa. Dał on w ten sposób dowód na fakt dobrowolnego przyjęcia wyboru i swej zgody. Także i sama kapituła była pewna zatwierdzenia jej jednomyślnego wyboru, gdyż był pod względem prawnym bez zarzutu. Stało się jednak coś wprost przeciwnego. Musiały, w czasie drogi do legata Filipa, zaistnieć jakieś przemożne czynniki zewnętrzne, które spowodowały rezygnację Włościborza ze swoich uprawnień[54]. Dlaczego, pomimo tak mocnej pozycji, jaką dawała mu zgodnie z prawem przeprowadzona elekcja, nie wyraził woli oporu i nie poszedł na drogę procesu? Okoliczności pozostają do dziś nieznane. Korytkowski przypuszczał, że Włościborz przestraszył się rozluźnie-

gnieźnieńskiej. KDW, t. I, nr 522. Ta nominacja może wskazywać fakt zaliczenia go do grona bliskich współpracowników nowego arcypasterza. W dokumencie arcybiskupa Jakuba Świnki z 26 kwietnia 1285 r. pojawił się Włościbor z tytułem prepozyta łęczyckiego. Ostatnim dokumentem, gdzie można go było spotkać pośród grona świadków, był dokument arcybiskupa Jakuba z 1 maja 1301 r. W kolejnym, zachowanym, dotyczącym sprawy rozsądzania sporu pomiędzy opatem lądzkim Konradem i kasztelanem lądzkim Stojgniewem przez komornika Królestwa Polskiego Fryderyka i wojewodę kaliskiego Mikołaja, datowanym na 21 I 1302 r., występował już nowy prepozyt gnieźnieński Mikołaj. Te dwie daty wskazują nam na przypuszczalny czas śmierci Włościbora. Zmarł w drugiej połowie 1301 r. Zob. *Bullarium Poloniae*, t. I, Romae – Lublin 1982, s. 153 (nr 823), 154 (nr 830), 155 (nr 838); J. Długosz, *Catalogus archiepiscoporum Gnesnensium*, [w:] *Joannis Dlugossii senioris, canonici Cracoviensis, opera omnia*, t. I, Cracoviae 1887, s. 355; J. Długosz, *Historiae Poloniae libri XII*, t. II, (*Joannis Dlugossii senioris, canonici Cracoviensis, opera omnia*, Cracoviae 1873), wg indeksu; *Katalogi arcybiskupów gnieźnieńskich*, s. 394, 407 (nr 21); *Nieznany katalog arcybiskupów gnieźnieńskich*, wyd. B. Bolz, Archiwa, Biblioteki i Muzea kościelne 11(1965), s. 281; *Rocznik Traski*, MPH, t. II, wyd. A. Bielowski, Lwów 1874, s. 845; S. Bużeński, *Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich, prymasów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego od Wilibalda do Andrzeja Olszowskiego włącznie*, t. I, Wilno 1860, s. 131–135; J. Korytkowski, *Katalog*, dz. cyt., s. 35; J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*, t. IV, Gniezno 1883, s. 325–330; *Hierarchia cathlica medii et recentioris aevi*, t. I, Monasterii – Patavii 1898, t. I, s. 265; W. Karasiewicz, *Jakób II Świnka – arcybiskup gnieźnieński 1283 –1314*, Poznań 1948, s. 234–235; T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka*, dz. cyt., s. 22–23; K. Prokop, dz. cyt., s. 80–82; F. Kryszak, *Arcybiskupi gnieźnieńscy XIII wieku*, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej" 15(1960) , s. 584–585; *Słownik staropolskich nazw osobowych*, red. W. Taszycki, t. VI z. 1, Wrocław 1981, s. 153–154; P. Nitecki, dz. cyt., s. 224; M. Kosman, dz. cyt., s. 35; J. Wyrozumski, dz. cyt., s. 51.

[53] Por. *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. I, nr 161 i w KDW, t. I, nr 490.

[54] O tej rezygnacji informuje nas bulla nominacyjna Henryka de Bren. Por.: *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. I, nr 162; KDW, t. I, nr 502. *Rocznik Traski* wspominał o tym fakcie krótko: sed cassata est eius eleccio (MPH II, s. 845), a *Katalog arcybiskupów* powiada: *obstantibus impedimentis non confirmatis* (MPH, III, s. 407).

nia stosunków kościelnych i moralnych. Nie czuł się też zdolnym do usunięcia tego rozprężenia wobec braku poparcia książąt żyjących w niezgodzie[55]. Może zaważył jego podeszły wiek, może charakter ustępliwy wobec najwyższej władzy kościelnej, może wzgląd na dobro archidiecezji, by położyć kres wakansowi? Ze względu na szczupłość przekazów źródłowych trudno jednoznacznie wskazać na powody tej rezygnacji. Jedno można stwierdzić, że w danej chwili decyzja o ponownym wyborze na wakujący urząd arcybiskupa wymknęła się ponownie z rąk kapituły i przeszła w ręce papieża.

Na arenę biegu wydarzeń wyszedł franciszkanin z wrocławskiego konwentu – Henryk z Breny. Po ustąpieniu Włościbora papież Marcin IV, po zasięgnięciu uprzednio opinii kardynałów kurialnych (*de fratrum nostrorum concilio*), zamianował go 23 grudnia 1281 r. nowym arcybiskupem gnieźnieńskim[56]. Ta nominacja nie była dziełem czystego przypadku. Przede wszystkim sam Henryk był w Rzymie już znaną postacią. Nie brakło mu odpowiednich relacji i protektorów, co więcej potężnych krewniaków i przyjaciół. Zapewne w ich interesie leżało, by objął Gniezno i na tym stanowisku działał po linii ich polityki. Pierwszym, który go skutecznie mógł popierać, był sam cesarz Rudolf von Habsburg, a drugim sam książę Henryk IV Probus, któremu bardzo zależało na tym, by arcybiskupem gnieźnieńskim została osoba mu przychylna, dzięki której mógłby paraliżować akcję obronną biskupa wrocławskiego Tomasza II[57]. Jeden jak i drugi zawdzięczali mu wiele. W fazie zatargu z 1281/2 r. Henryk z Breny stał po stronie księcia Henryka IV. Według opinii R. Grodeckiego, a za nim T. Silnickiego, drogę do tej godności utorowano mu poprzez wymuszoną rezygnację elekta kapituły gnieźnieńskiej Włościbora[58]. Historyk K. Prokop był zdania, że głównym inicjatorem wyniesienia Henryka z Breny na arcybiskupstwo gnieźnieńskie był właśnie wrocławski książę, który chciał mieć na stolicy metropolitalnej hierarchę sobie oddanego, a przynajmniej nie wrogo nastawionego, który mógłby go w przyszłości ukoronować[59]. W. Karasiewicz przypuszcza, iż kandydaturę Wettyna na wakującą stolicę arcybiskupią przedstawił papieżowi legat papieski Filip, biskup Fermo, kiedy to przybył do Rzy-

[55] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, dz. cyt., s. 455.

[56] *Bullarium Poloniae*, t. I, Romae – Lublin 1982, s. 154, nr 830. Fratri Henrico de Brem OFM: *Post obitum Martini archiepiscopi Gnez. et resignationem Wlostiborii canonici per capitulum electi, propter inopiam ad SA pro suae electionis negotio prosequendo accedere non valentis, in manibus [Philippi] episcopi Firmani, SA legati factam, ecclesiae Gnez. in archiepiscopum praeficitur. In e. m. capitulo, clero, suffraganeis, populo, duci Crac, duci Poloniae, duci Wrat.* Zob. też *Hierarchia cathlica medii et recentioris aevi*, t. I, Monasterii – Patavii 1898, s. 265; K. Prokop, *Polscy biskupi franciszkańscy*, dz. cyt., s. 58.

[57] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy,* dz. cyt., s. 236; R. Grodecki, dz. cyt., s. 309.

[58] R. Grodecki, dz. cyt., s. 309; T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka*, dz. cyt., s. 24.

[59] K. F. Prokop, *Arcybiskupi Gnieźnieńscy w tysiącleciu*, dz. cyt., s. 84.

mu 23 marca 1281 r. na koronację Marcina IV[60]. Ze słów legata miał się papież dowiedzieć o jego uczciwości, moralności i wielu innych cnotach. O tych cnotach miał się także dowiedzieć od osób godnych zaufania[61]. Rezygnacja Włościborza na niewiele się jednak przydała, gdyż Henryk ofiarowanej sobie godności nie przyjął. Cała ta sprawa plącze się w zagadkach i niejasnościach, bo trudno przypuścić, by tak poważną osobą, jak Henryk z Breny, rozporządzano bez uprzedniego z nim porozumienia, by go nominacją zaskoczono, a w takim razie jeszcze bardziej dziwna wydać się musi jego rezygnacja, mimo uprzedniej nominacji papieskiej. Kantak sugeruje, że nie sympatyzując z Polakami, czułby się zbyt obcy na polskim biskupstwie, czy też, że jako magnat, zostawszy mnichem żebrzącym, wzgardził dostojeństwami[62]. Powszechnie przyjmuje się, że odmówił z powodu otwartego sprzeciwu polskiego środowiska kościelnego, któremu przewodniczył Jakub Świnka[63]. T. Silnicki sugeruje, że jego ascetyczno-zakonne życie było powodem, że nie przyjął urzędu arcybiskupa. „Cofnął się w pół drogi i odwrócił od wszystkiego, co mąciło zakonne powołanie. Nie znaczy to jednak, by nie żywił politycznych przekonań"[64]. Nie ulega jednak wątpliwości, że rezygnacja była podyktowana niechęcią polskiego kleru, jak i przeciw działaniu aktywizującego się w tej kwestii Przemysława II wielkopolskiego[65], który miał własne propozycje na obsadzenie arcybiskupiego tronu[66].

Dobrze się stało, że Henryk z Breny o tak wyraziście zarysowanej postawie politycznej i narodowej złożył na ręce papieża swoją rezygnację. Bo gdyby wprowadzał w życie swoje niemieckie przekonania na urzędzie arcybiskupa gnieźnieńskiego i to w przełomowym okresie, obfitującym w wypadki i roz-

[60] W. Karasiewicz, dz. cyt., s. 235–236.

[61] KDW, nr 502. ... *ad personam tuam, de qua super litterarum scientia, honestate morum, aliisque virtutum meritis laudabile testimonium a fide dignis accepimus.*

[62] K. Kantak, *Bren Henryk*, dz. cyt., s. 426.

[63] L. Smoleń, *Kościół i naród wobec planów odbudowy królestwa piastowskiego*, [w:] *Sacrum Millenium Poloniae*, Roma 1966, s. 189 pisze: „Jakub Świnka stał na czele opozycji przeciwko tej kandydaturze niemieckiej, gdy zaś wreszcie dwa lata później sam został wybrany przez kapitułę, pojechał do Rzymu, żeby uzyskać też nominację od papieża Marcina. IV, Francuza, którego niewątpliwie poinformował przy tej sposobności o potrzebach Kościoła, polskiego".

[64] T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka*, dz. cyt., s. 24.

[65] W. Karasiewicz, dz. cyt., s. 236–237 przypuszcza, „że był niechętny franciszkaninowi, Niemcowi, zwolennikowi Rudolfa z Habsburga, krewnemu Henryka IV, do którego miał żal słuszny, ponieważ kilka miesięcy wstecz 9. II. 1281 wraz z książętami Henrykiem legnickim, Henrykiem głogowskim podstępnie przez niego uwięziony został. Szczególnie boleśnie odczuł Przemysł II wymuszenie ziemi wieluńskiej przez Henryka IV w r. 1281. Spotęgowała się niechęć pomiędzy obydwoma władcami, gdy w r. 1284 za poparciem Henryka IV stronnictwo ciążące ku Śląskowi (Sędziwój Zaręba) zdradziecko oddało Kalisz Henrykowi IV, który go odstąpił Przemysłowi II za ziemię ołobocką".

[66] K. F. Prokop, *Arcybiskupi Gnieźnieńscy w tysiącleciu*, dz. cyt., s. 85; M. Maciejowski, *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283–1320*, Kraków 2007, s. 123.

strzygnięcia o dalekim na przyszłość zasięgu, los państwa i narodu polskiego byłby poważnie zagrożony. Niezwykle utrudnione, a nawet pod znakiem zapytania, o jakieś realne możliwości, byłoby także dzieło odbudowy narodowego Królestwa[67]. Wystarczy zestawić trzy postacie na trzech polskich stolicach biskupich w tym samym mniej więcej czasie: Jana Muskatę w Krakowie (1294–1320), Henryka z Wierzbna we Wrocławiu (1302–1319) i ewentualnie Henryka z Breny w Gnieźnie (1282–1302) – trzech przedstawicieli o proniemieckiej orientacji, z których pierwszy był renegatem narodowym, a ostatni uczciwie przyznawał się do niemieckiego pochodzenia. Z tego zestawienia możemy zrozumieć wielkość niebezpieczeństwa, które groziło narodowemu obliczu polskiego Kościoła. W tym czasie scena polityczna obfitowała przecież w liczne spory polskich książąt. Tylko Kościół stanowił pewne spoiwo do pokoju i jedności. I dobrze się stało, że po rezygnacji Henryka i półtorarocznym wakansie, kapituła gnieźnieńska wybrała arcybiskupem Jakuba Świnkę[68], wielkiego Polaka, obrońcę narodowości i współtwórcę odbudowy państwa[69]. Historyk E. Maetschke pisząc, w kontekście rezygnacji Henryka z urzędu arcybiskupa, wspomniał, że nowo wybrany arcybiskup Jakub Świnka był „energicznym przedstawicielem polskości", który powstrzymał polityczny i religijny wpływ Niemiec, a mocne wsparcie znalazł w polskim duchowieństwie[70].

W 1280 r. widzimy go przy okazji odnowienia przywileju lokacyjnego dla sołtysa z Nowego Kościoła. Henrykowi z Breny towarzyszyli wtedy również inni franciszkanie, mianowicie kustosz Gerlach, gwardian Hermann oraz lektor Hermann[71].

4. Rola Henryka z Breny w śląskim sporze biskupa Tomasza II z księciem Henrykiem IV

W latach 1281–1288 Henryk z Breny odegrał znamienną rolę w wielkim śląskim sporze kościelno-politycznym między biskupem wrocławskim, Tomaszem II, a księciem Henrykiem IV. Początek tego sporu datuje się na ostatnie miesiące 1273 r. lub pierwsze 1274 r. Dotyczył wielu ważnych zagadnień dla śląskiego Kościoła. Przede wszystkim należy tu wymienić:

---

[67] S. A. Matczak, *An Archiepiscopal Election in the Middle Age: Jacob II Swinka of Gniezno*, „The Polish Review" 8(1963), nr 3, s. 34– 42.

[68] *Bullarium Poloniae*, t. I, Romae – Lublin 1982, s. 155, nr 838: *Iacobo electo Gnez.: Post obitum Martini episcopi et resignationes Wlostiborii per capitulum electi atque Henrici de Brem OFM per papam nominati idem Iacobus, tunc cantor Gnez. per capitulum electus ecclesiae Gnez. in archiepiscopum praeficitur. In e. m. capitulo, clero, populo, suffraganeis, duci Poloniae.*

[69] T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka*, dz. cyt., s. 26.

[70] E. Meatschke, dz. cyt., s. 57.

[71] SUB, t IV, nr 400.

- sprawa określenia wysokości dziesięciny i podatków płaconych przez ludność biskupowi i Kościołowi;
- kwestia nałożenia przez księcia na ludność kościelną ciężarów prawa książęcego i sądownictwa kasztelańskiego;
- sprawa wsi, które były lokowane przez biskupów wrocławskich w pasie puszcz przygranicznych („przesiece"), a które książę zajął;
- nieregulowanie należnych, finansowych zobowiązań księcia wobec biskupa;
- mieszanie się księcia w sferę zobowiązań kleru; biskup nałożył na duchowieństwo zwyczajowe zobowiązanie, mające na celu pokrycie kosztów podróży biskupa na sobór do Lyonu; wielu z duchownych sprzeciwiło się temu rozporządzeniu, szukając oparcia i pomocy u księcia, który brał ich w obronę[72];
- walka o uznanie w sferze sądowniczej suwerenności Kościoła na Śląsku, tzn. wprowadzenie przywileju *privilegium fori*[73].

Do pierwszego porozumienia pomiędzy biskupem a księciem doszło 10 czerwca 1276 r. Uzyskany kompromis nacechowany był dużą ostrożnością i poszanowaniem obustronnych praw[74]. Przypuszcza się, że w sformułowanie jego treści zaangażowani byli franciszkanie lektor Herman[75] i Henryk z Breny, którzy aż do 1284 r. byli bliskimi doradcami zarówno biskupa, jak i księcia[76]. Jedynie sprawą nierozstrzygniętą były sporne wsie, które niedługo potem stały się przyczyną kolejnego sporu. Książę Henryk IV ukarał ludność ponad 40 wsi z kasztelanii otmuchowskiej za niestawiennictwo na wyprawę wojenną. Biskup Tomasz II twierdził, że wsie były jego własnością, a książę powoływał się na wyroki sądu wiecowego z 1282 r., które przyznały je księciu. Wprawdzie biskup Tomasz II przybył na posiedzenie tego sądu, ale szybko je opuścił. Ogłosił wtedy przysługujące mu prawo przywileju *privilegium fori*, którego postanowienia zapewniały duchowieństwu, między innymi autonomię sądowniczą. Duchowieństwo polskie otrzymało ten przywilej na zjeździe w Borzykowej w 1210 r. i potwierdzono go w 1215 r. w Wolborzu. Już biskup Tomasz I domagał się uznania tego przywileju za czasów księcia Henryka Brodatego, lecz z miernym skutkiem. W 1279 r. Filip, biskup Fermo nakazał w swoich statutach ogłoszonych w Budzie, aby ten przywilej był przestrzegany. Statuty te, jak również zasięg jego legacji, obowiązywały także w całej Polsce. Aby je przedstawić Henrykowi IV do zaakceptowania, jak i również wprowadzenia w życie postanowień z 1276 r., posłużono się osobą Henryka z Breny. Wybór nie był przypadkowy. Dostrzeżono w nim zręcznego dyploma-

[72] T. Silnicki, *Dzieje i ustrój*, dz. cyt., s. 178.

[73] Tamże, s. 180 –183. Sądzi on, że właśnie uznanie *privilegium fori* na Śląsku było motywem walki biskupa z księciem Henrykiem IV.

[74] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 63, 64.

[75] H. Wajs, *Zmiana przynależności prowincjonalnej kustodii wrocławskiej i złotoryjskiej franciszkanów w drugiej połowie XIII wieku*, „Przegląd Historyczny" 74(1983), nr 2, s. 262.

[76] K. Prokop, *Polscy biskupi franciszkańscy*, dz. cyt., s. 58.

tę, umiejącego się w sposób pokojowy układać zarówno z władzą książęcą, jak i kościelną. Pozostawał przecież podczas całego sporu w dobrych stosunkach z legatem Filipem z Fermo, który zlecił mu pełnienie funkcji zastępcy legata papieskiego, jak i z biskupem Tomaszem II, który w swych późniejszych skargach nie wskazywał go jako wroga Kościoła, jak np. w/w lektora[77]. Henryk z Breny zjawił się w styczniu 1282 r. przed obliczem Henryka IV właśnie jako ten pełnomocnik papieski, by odebrać przysięgę podporządkowania się wyrokowi legata papieskiego Filipa w przedmiocie tego konfliktu[78]. Książę zobowiązał się wtedy do wypłacenia odszkodowania (5000 grzywien w srebrze) za swoje uprzednie represje wobec Kościoła[79]. Czy książę dotrzymał słowa złożonej przysięgi? Zapewne od początku był skłonny do unikania spłaty ogromnych reparacji, być może liczył na pomoc w tym względzie ze strony przyjaznego i spokrewnionego z nim Henryka z Breny, ale się zawiódł. Następne miesiące ukazały zatwardziałą i nieustępliwą postawę księcia. Biskup Tomasz II zmuszony był szukać wsparcia ponownie u legata Filipa. Od marca do czerwca 1282 r., z przerwami, legat Filip gościł we Wrocławiu. Przez ten cały czas towarzyszył mu biskup Tomasz II. Legat miał wiele sposobów, aby wydać wyrok. Żywiąc jednak obawy o swe bezpieczeństwo, wyrok w konfliktowej sprawie wydał dopiero 10 lipca 1282 r., w ostatniej, należącej do wrocławskiej diecezji wsi Lipowa[80]. Książę, po zapoznaniu się z jego treścią, nie spieszył się z oficjalnym ogłoszeniem. A biskup Tomasz II czekał, bowiem chodziło mu o zgodę księcia i jego dobrowolne poddanie się, nawet za cenę pewnych ustępstw. Czekał, ale się nie doczekał. Nie zwlekając już dłużej z publicznym ogłoszeniem wyroku legata, uczynił to uroczyście w katedrze wrocławskiej, w obecności kapituły i przełożonych zakonnych 12 marca 1284 r.[81] Księciu został wtedy wyznaczony dwumiesięczny czas na wykonanie postanowień wyroku legata oraz na zapłacenie 1000 grzywien odszkodowania. Wypadki potoczyły się w zupełnie niezamierzonym kierunku. Naprzeciw siebie stanęły zacięte i nieskłonne do ugody obozy. Każda strona była przeświadczona o swojej słuszności. W książęcym stronnictwie znaleźli się franciszkanie, występując przeciw biskupowi, nawet przeciw episkopatowi polskiemu i orzeczeniom papieskim[82]. W pierwszym szeregu zbuntowanych minorytów i tuż przy osobie księcia wraz z lektorem Her-

[77] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 143 (z 13 marca 1285); Tomasz II skarżył się na lektora Hermana: *tamquam unus ex familiarioribus personis inter religiosos nobis fuerat connexus cujusque inductu et consilio tamquam illius qui esset de nostris canonicis et fratribus ad aliquas sententias super quodam arbitrio processimus.*

[78] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 66; SUB, t. IV, nr 434; M. Maciejowski, *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283 –1320*, Kraków 2007, s. 123.

[79] SUB, t. V, nr 1 (8 I 1282 r.)

[80] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 69.

[81] Tamże, nr 71.

[82] Por. G.A. Stenzel, *Urkunden*, s. LXV—LXVI; K. F. Prokop, *Arcybiskupi Gnieźnieńscy w tysiącleciu*, dz. cyt., s. 85.

manem, znajdował się Henryk z Breny jako główny doradca księcia. Na efekty takiego postępowania nie trzeba było długo czekać. 12 maja 1284 r. biskup Tomasz II we katedrze wrocławskiej rzucił klątwę na Henryka IV, a miejsca jego pobytu zostały obłożone interdyktem[83].

O rzuceniu ekskomuniki i decyzji jej zastosowania biskup powiadomił kapitułę, duchowieństwo parafialne, opatów, przeorów dominikańskich i gwardianów franciszkańskich. Niektórzy z duchownych nie uznali jednak tej ekskomuniki oraz interdyktu, i dlatego 15 maja 1284 r. napisali pismo informujące ordynariusza, że tak długo nie będą uznawać ekskomuniki i interdyktu, dopóki nie otrzymają na nie potwierdzenia papieskiego[84]. Na to pismo biskup odpowiedział kolejnym z 25 maja 1284 r. Skierował je do przeora i konwentu dominikańskiego we Wrocławiu, do opata od Marii Panny na Piasku, do opata od św. Wincentego i do kapituły prowincjonalnej minorytów. Prosił w nim, aby zakonnicy zachowali interdykt[85].

Początkowo Henryk z Breny mocno zaangażował się po stronie księcia. Wspierał go radą, duchową pomocą i życzliwym przebywaniem w jego towarzystwie. 3 lipca 1284 r. biskup wysyła trzech emisariuszy do księcia Henryka IV[86], aby przypomnieć mu wyrok legata i by jeszcze raz go upomnieć[87]. Spotkali go w ogrodzie wrocławskiego konwentu franciszkańskiego w towarzystwie franciszkanów. Książę nie pozostał bezczynny na te upominania, ale w tydzień później sporządził protest do duchowieństwa diecezji wrocławskiej oskarżający biskupa o całą sprawę. Wajs sugeruje[88], że w sporządzeniu tego protestu pomagali mu obecni tam franciszkanie: Henryk z Breny, lektor Herman i gwardian wrocławski Bertram[89], gdyż zawierał on atak na kanonika Tommona Quanza, który miał skrzywdzić minorytów[90]. Biskup Tomasz II nie był obojętny na tak jawny sprzeciw niektórych zakonników, dlatego 31 lipca 1284 r. skierował listy do franciszkańskich konwentów we Wrocławiu, Nysie, Głogowie i Legnicy oraz do kapituły w Głogowie i do opactwa św. Wincentego we Wrocławiu. W piśmie tym domagał się od braci niepopierania ekskomuni-

[83] T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka*, dz. cyt., s. 169.

[84] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 74.

[85] Tamże, nr 76, 77.

[86] Opat cystersów z Kamieńca, opat kanoników regularnych z Nowogrodu Bobrzańskiego oraz magister Henryk ze szpitala w Nysie.

[87] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 94.

[88] H. Wajs, dz. cyt., s. 264.

[89] Regest nr 1820. Oskarżenia Henryka IV kierowane przeciw biskupowi Tomaszowi II w r. 1284 wysłuchali, a później stali się świadkami odpowiedniego dokumentu księcia wrocławskiego następujące osoby: Wilhelm, opat klasztoru św. Wincentego, Mikołaj, opat klasztoru Na Piasku, Gosław, przeor dominikanów, Bernard, gwardian franciszkanów, Herman, lektor tegoż zakonu, Henryk z Bren, Henryk, przeor klasztoru św. Wincentego, Kryspin, przeor klasztoru Na Piasku, i Henryk, przeor klasztoru św. Macieja. Uzupełnili ich Bernard, kanclerz monarszy, i Zbrosław, proboszcz wrocławskiej kapituły katedralnej. Zob. też J. Mularczyk, *Dobór i rola świadków 10 dokumentach śląskich do końca XIII wieku*, Wrocław 1977, s. 39.

[90] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 98.

kowanego księcia. Niezależnie bowiem od tego, czy uważają wyrok legata za zgodny z prawem, czy nie, winni mu są posłuszeństwo[91].

W chwili największego zaognienia sporu, w przeciwieństwie do innych współbraci, Henryk z Breny wycofał się z obozu popierającego księcia i zamilkł[92]. Nie wiemy, czym się kierował, ani co spowodowało taką postawę. Przypuszcza się, że mając zmysł kościelny i znając duchową siłę cenzur kościelnych, wolał nie narażać się na osobiste konsekwencje ekskomuniki. Poszedł po linii rzeczywistej franciszkańskiej pokory i modlitwy. O tym, że tak mogło być, świadczy fakt pojawienia się Henryka z Breny dopiero w ostatnich dniach życia księcia. Można to wywnioskować z dokumentu z 27 czerwca 1290 r.[93] Pośród proszących papieża Mikołaja IV o zatwierdzenie wielkiego przywileju Henryka IV dla kościoła wrocławskiego, znajdowali się franciszkanie. Zapewne to oni na kilka dni przed śmiercią Henryka IV (24 czerwca) uzmysłowili umierającemu jego stan i wartość chrześcijańskiego pojednania. Aby zyskać zbawienie duszy i odpuszczenie grzechów, Henryk IV – w nagrodę za wyrządzone krzywdy i szkody – wystawił 23 czerwca 1290 r. tak bardzo oczekiwany przywilej dla diecezji wrocławskiej[94]. Później potwierdzono aktywną obecność Henryka z Breny w dokumencie z maja 1291 r.,[95] który został wystawiony przez biskupa Tomasza II w jego obecności i lektora Hermana dla klarysek wrocławskich. Świadczyć to może nie tylko o pogodzeniu się wrocławskich minorytów ze swoim biskupem, ale na powrót o zyskaniu jego zaufania[96].

5. Udział w oderwaniu się wrocławskiej i złotoryjskiej kustodii od prowincji polsko-czeskiej

W drugiej połowie XIII w. następował powolny proces odrywania się kustodii wrocławskiej i złotoryjskiej od prowincji polsko-czeskiej. Dość istotny udział w tym wydarzeniu miał Henryk z Breny, jako jedna z najbardziej wpływowych osobistości w zakonie na terenie Śląska[97]. W 1285 r. do kustodii wrocławskiej należały konwenty: we Wrocławiu, Świdnicy, Nysie, Brzegu i Namysłowie; zaś

[91] Tamże, nr 113, 114, 115, 117, 118.

[92] T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka*, dz. cyt., s. 26, p. 13.

[93] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 252.

[94] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 250; Przywilej dawał pełne zwolnienie od ciężarów książęcych. Wszystkie zabrane dobra zostały zwrócone. Biskupi wrocławscy uzyskali w nysko-otmuchowskiej ziemi *plenum dominium perfectumque in omnibus jus ducale*, czyli całkowite panowanie i doskonałe pod każdym względem prawo książęce. T. Silnicki, *Dzieje i ustrój*, dz. cyt., s. 190.

[95] *Urkundenbuch der Kustodien Goldberg und Breslau*, wyd. P. Ch. Reisch, t. I, 1240–1517, [w:] *Monumenta Germaniae Franciscana* (dalej MGF), t. I, Düsseldorf 1917, nr 90.

[96] H. Wajs, dz. cyt., s. 267.

[97] K. F. Prokop, *Arcybiskupi Gnieźnieńscy w tysiącleciu*, dz. cyt., s. 85–86; tenże, *Polscy biskupi franciszkańscy*, dz. cyt., s. 58.

do złotoryjskiej: w Złotoryi, Lwówku Śląskim, Żaganiu, Budziszynie, Zgorzelcu i Lubaniu Śląskim[98]. Pierwsze próby odejścia tychże kustodii daje się zauważyć jeszcze na długo przed przybyciem do klasztoru Henryka z Breny. Stronnictwo niemieckie musiało zabiegać w tej sprawie już na kapitule generalnej, odbytej 23 maja 1260 r. w Narbonne, która się odbyła pod przewodnictwem Bonawentury. W zachowanym materiale dotyczącym tej kapituły, znajduje się spis prowincji z podziałem na kustodie. Kustodię wrocławską i złotoryjską wymieniono w nim jako należące do prowincji saskiej[99]. Niemcy, nie mając dość ważnej a wpływowej osoby, musieli niebawem ulec polskim zabiegom, bowiem postanowienia kapituły uległy zmianie. W l. 1268, 1270 we Wrocławiu, a w 1270 r. w Złotoryi, prowincjałowie czescy przewodniczyli kapitułom prowincjonalnym[100]. Niewątpliwie na powrót tych kustodii w ramy czesko-polskiej prowincji miała istotny wpływ ówczesna sytuacja polityczna[101]. Pod koniec lat sześćdziesiątych wszyscy książęta śląscy byli stronnikami czeskiego władcy Przemysława Ottokara II. Sytuacja się zmieniła, kiedy do wrocławskiego klasztoru wstąpił Henryk z Breny, a zwłaszcza od chwili kiedy stał się on heroldem habsburskiej sprawy i radcą Henryka IV. Zapewne to on wraz z lektorem Hermanem stanowili dominującą siłę we wrocławskiej wspólnocie[102]. Od tej pory sprawy odłączenia się kustodii wrocławskiej i złotoryjskiej nabrały odpowiedniej siły. Powrót do idei przyłączenia miał miejsce na kapitule generalnej z 1272 r.[103] Obradujący przypomnieli o włączeniu kustodii złotoryjskiej i wrocławskiej do prowincji saskiej. Aby nie było niepewności, co do możliwości zmiany albo zawieszenia realizacji postanowienia, Bonawentura zwołał na 20 maja 1274 r. do Lyonu kapitułę generalną, na której potwierdzono zmiany przynależności prowincjonalnej kustodii[104].

[98] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 145; kanonicy wymienili domy, które zmieniły swą przynależność prowincjonalną; domy łużyckie wymienione w MGF, nr 3, 17, 44: granice kustodii według podziału z pocz. XIV w. zob. w *Bullarium Franciscanum*, t. V, wyd. C. Eubel, Roma 1898, s. 556.

[99] *Annales Ordinis Minorum*, t. IV, wyd. L. Wadding, Quaracchi 1931, s. 148.

[100] K. Kantak, *Bren Henryk*, dz. cyt., s. 427

[101] Słusznie stwierdził H. Wajs, że franciszkanie zajęli się najpierw wprowadzaniem w życie postanowienia konstytucji narbońskiej i następnych kapituł, a sprawa kustodii została rozłożona w czasie. Jak można domniemywać, brak było wpływowej osoby, aby odpowiednio zajęła się sprawą, dz. cyt., s. 261.

[102] We Wrocławiu lektor Herman pojawił się w związku z realizacją postanowień konstytucji narbońskich. Po raz pierwszy wystąpił na liście świadków w dokumencie z 12 marca 1272 r. (MGF, nr 42). Lektor był odpowiedzialny za duchową i intelektualną formację swoich współbraci. Bystrość umysłu i wyczucie dyplomacji sprawiły, że Herman stał się w konwencie i na śląskim książęcym dworze jedną z najważniejszych osób. Do czasu wejścia w konflikt, był on bliskim doradcą biskupa wrocławskiego Tomasza II. To przecież zabiegi franciszkanów doprowadziły w 1272 r. do ugody między biskupem Tomaszem II a księciem legnickim Bolesławem II Rogatką. H. Wajs, dz. cyt., s. 262.

[103] J. Kłoczowski, *Bracia mniejsi w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce*, cz. 1, Kraków 1983, s. 39.

[104] K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, dz. cyt., s. 38; H. Wajs, dz. cyt., s. 261.

Biskup Tomasz II nie mógł się pogodzić ze zmianą organizacyjną kustodii i wydarzeń jej towarzyszących. W liście skierowanym do nowo wybranego arcybiskupa gnieźnieńskiego Jakuba Świnki z 21 sierpnia 1284 r., wspomniał o sporach z franciszkanami, a zwłaszcza wysunął zarzut, że bracia objęli dom w Żaganiu wbrew jego zakazowi[105].

Dla rozwiązania sprawy arcybiskup zwołał synod do Łęczycy w styczniu 1285 r. Ojcom synodalnym przedstawił sytuację panującą na Śląsku, a zwłaszcza samowolne oderwanie się ośmiu śląskich konwentów franciszkańskich od prowincji polskiej i przystąpienie do saskiej[106]. Na domiar złego bracia niemieccy (sascy) wkroczyli na teren Polski i nazywając Polskę Saksonią, usunęli polskich współbraci z konwentów[107]. Wywołało to wśród zebranych polskich biskupów oburzenie. Najbardziej jednak niezadowolenie ogarniało biskupów z powodu tego faktu, że franciszkanie śląscy nie przestrzegają interdyktu[108]. Dali temu wyraz w swoich postanowieniach synodalnych. Przede wszystkim przypomniano o konieczności uzyskania zgody biskupa na fundację klasztoru w jego diecezji i o zakazie odprawiania mszy świętej w obecności osób ekskomunikowanych. Także w postanowieniach synodalnych pojawiły się postulaty wyraźnie skierowane przeciw sytuacji w diecezji wrocławskiej.

Po zakończeniu synodu arcybiskup Jakub Świnka przesłał uchwały synodalne w postaci memoriału do Stolicy Apostolskiej i kolegium kardynalskiego[109]. W nim jeszcze raz przedstawił kwestię nieposłuszeństwa franciszkanów względem swego biskupa. Wspomniał o kolonizacji niemieckiej na polskich ziemiach i lekceważeniu praw Kościoła polskiego przez niemieckich osadników oraz stojących za nimi niemieckich książąt. Potępił niemieckich franciszkanów za usuwanie polskich współbraci z ich własnych klasztorów i przyłączenie ich konwentów z polskich terenów do prowincji saskiej. Arcybiskup kończył memoriał pragnieniem przywrócenia śląskich klasztorów do polsko-czeskiej prowincji, gdyż była to jedyna i słuszna droga przywrócenia naturalnego, narodowego stanu[110].

Po tym memorialne nastąpiła akcja członków wrocławskiej kapituły katedralnej i samego wrocławskiego biskupa. 24 lutego 1285 r. kanonicy wysłali pismo do zbierającej się 13 maja w Mediolanie kapituły generalnej zakonu braci

---

[105] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 127.

[106] K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. I, dz. cyt., s. 26n.

[107] H. Wajs, dz. cyt., s. 265.

[108] KDW, t. I, nr 616 (z 17 stycznia 1285): *nos et sentencias nostras latas legittime vilipendunt partier contempnunt – fratres Theutonici sentencias excommunicacionis et interdicti latas legittime contra principem dicte civitatis et terre [to jest Wrocławia] pro notoriis et manifestis ecclesie sue oppressionibus, aliis religiosis et seculoribus easdem laudabiliter tehentibus, tenere non curanta.*

[109] KDW, t. I, nr 616; T. Silnicki, K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka*, dz. cyt., s. 184–185.

[110] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 144: J. B. Freed, *Dzieje saskiej prowincji franciszkanów w XIII wieku*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, t. I, cz. 1. *Franciszkanie na ziemiach polskich*, red J. Kłoczowski, Kraków 1982, s. 216.

mniejszych. Skarżyli się w nim, że bracia z klasztorów we Wrocławiu, Nysie, Brzegu, Świdnicy, Złotoryi, Lwówku Śląskim, Żaganiu i Namysłowie[111], które niedawno oderwały się od prowincji polskiej, nadal nie przestrzegają interdyktu i utrzymują kontakty z ekskomunikowanym księciem. Kanonicy prosili członków kapituły generalnej, aby zajęła się sprawą i zakończyła gorszące zachowanie współbraci, jak również by przywróciła nieposłusznych braci do ich polsko-czeskiej prowincji[112]. Natomiast miesiąc później sam biskup wysłał (13 marca 1285 r.) pismo do tej samej kapituły, przedstawiając kwestię funkcjonowania we wrocławskiej diecezji 12 klasztorów franciszkańskich, z których osiem należało obecnie do prowincji saskiej, a tylko cztery pozostawały w prowincji czeskiej. Prosił o powrót tych klasztorów z prowincji saskiej do prowincji czeskiej. Biskup skarżył się także na lektora Hermana. Miał on buntować braci przeciwko Kościołowi i przy tym czerpać korzyści materialne. Tych franciszkanów, którzy występowali wprost przeciw niemu, nazwał „szkodliwą chorobą"[113].

Akcje podejmowane przez kanoników wrocławskich oraz samego ordynariusza, niestety, na niewiele się zdały. Jak się wydaje, sprawa przyłączenia kustodii wrocławskiej i złotoryjskiej do prowincji saskiej nie była brana pod uwagę. Kapituła generalna z 13 maja 1285 r. w ogóle się sprawą nie zajęła, uważając ją już za prawnie przesądzoną[114].

6. Opiekun i wizytator

Po zakończeniu sporu aktywność Henryka z Breny na forum zewnętrznym wyraźnie osłabła. Prawdopodobnie skłoniła go do tego stanowcza postawa wrocławskiego biskupa Tomasza II, który przecież odniósł istotne zwycięstwa, ale także śmierć samego księcia – 23 czerwca 1290 r. Teraz franciszkanin aktywizuje się na polu zakonnym. Podjął się funkcji opiekuna i wizytatora klarysek wrocławskich[115]. Z tego też powodu dość często pojawiał się w dokumentach, których te zakonnice były stroną. 12 kwietnia 1284 r. pojawił się on jako świadek dokumentu darowizny Gisca i jego siostry Jadwigi dwóch łanów i domu dla klarysek wrocławskich[116]. Potem, w latach 1291 oraz 1296, wystąpił Hen-

[111] G.A. Stenzel, *Urkunden*, nr 145: *qui nuper de provincia Polonia, ad quam ab origine commendabilis et preclare fama vestri ordinis semper pertinuerant, se sciderunt, ad Saxonicam provinciam*.

[112] H. Wajs, dz. cyt., s. 265.

[113] MGF nr 68; J. B. Freed, dz. cyt., s. 216.

[114] H. Wajs, dz. cyt., s. 267.

[115] Na temat wrocławskich klarysek zob. A. Sutowicz, *Fundacja klasztoru klarysek wrocławskich na tle fundacji innych placówek żeńskiego zakonu franciszkańskiego na ziemiach polskich*, „Dolny Śląsk" 2007, nr 12, s. 36–48; I. Czachorowska, *Książka w rękach klarysek śląskich*, „Sobótka" 1966, nr 21, s. 411; M. Przywecka-Samecka, *Z dziejów wrocławskich konwentów klarysek i urszulanek*, Wrocław 1996.

[116] SUB, t. V, nr 84.

ryk z Breny w tej samej roli w dyplomach biskupa Tomasza II[117], tudzież księcia Henryka V Grubego[118], gdy konwent otrzymywał materialne przywileje. W tym drugim dokumencie dynasta nazwał Henryka z Breny swoim wujem. W dokumentach z tego okresu odnotowano fakt jego działalności w klasztorach franciszkańskich w Nysie i Legnicy[119].

Klaryski wrocławskie zapamiętały troskę wizytatora o polepszenie ich bytu materialnego. W swoim dziele historiograficznym z XIV w., *Spominkach klarysek wrocławskich*, umieściły krótki życiorys Henryka z Breny. Wzmiankowały, że franciszkanin był synem hrabiego Breny, krewnym książąt Śląska i Polski. Przypomniały także jego nominację na arcybiskupstwo gnieźnieńskie i rezygnację z tego zaszczytu. Klaryski nie omieszkały również uwiecznić wiadomości, że był on wizytatorem ich domu. Poinformowały też o śmierci Henryka z Breny w 1302 r. i jego pochówku w kościele minorytów wrocławskich[120].

7. Zainteresowania historio- i hagiograficzne

Gdy spór biskupa Tomasza II z księciem Henrykiem IV Prawym przeszedł w stan największego zaognienia, w przeciwieństwie do innych współbraci, Henryk z Breny podjął decyzję całkowitego wycofania się z areny współautorów tego wydarzenia. Zamilkł, zamykając się w klasztornych murach. Ten czas poświęcił na pisanie dzieł historio- i hagiograficznych. Przy aktualnym stanie badań istnieją solidne podstawy, aby przypisać autorstwo *Kroniki polskiej* Henrykowi z Breny, który mógł ją pisać w latach 1285–1288[121]. Przez wiele lat historycy przypisywali autorstwo *Kroniki* któremuś z lubiąskich cystersów[122] lub wrocławskiemu dominikaninowi[123]. G. Labuda dowodził po-

[117] Regesten, nr 2193.

[118] Tamże, nr 2402.

[119] K. Prokop, *Polscy biskupi franciszkańscy*, dz. cyt., s. 58.

[120] *Spominki klarysek wrocławskich*, oprac. A. Bielowski, MPH, t. III, Lwów 1887, s. 694.

[121] J. Mularczyk, *Kronika polska i jej relacja o bitwie pod Studnicą*, „Kwartalnik Historyczny", 1988, nr 2, s. 25 nn.

[122] H. Loesch, *Zum Chronicon Polono-Silesiacum*, ZVSG 65(1931), s. 220; J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964, s. 122; R. Heck, *Główne linie rozwoju dziejopisarstwa śląskiego*, „Studia Źródłoznawcze" 22(1977), s. 65; G. Labuda, *Kroniki genealogiczne jako źródła do dziejów rozbicia i zjednoczenia monarchii w Polsce średniowiecznej*, „Studia Źródłoznawcze" 22(1977), s. 49; Z. Wielgosz, *Kronika polska – metoda prezentacji dziejów. Dawna historiografia śląska*, Opole 1980, s, 44; C. Grünhagen, *Über die Zeit der Gründung von Kloster Leubus*, ZVGS 5(1863), s. 199; E. Maetschke, *Das Chronicon Polono-Silesiacum*, ZVGS 59(1925), s. 139; A. Gieysztor, *Kultura Śląska między IX a XIII w.*, Katowice 1960, s. 18; W. Korta, *Średniowieczna annalistyka śląska*, Wrocław 1966, s. 344–345; E. Wilanowska, *Kronika polsko-śląska. Zabytek pochodzenia lubiąskiego*, „Studia Źródłoznawcze" 25(1980), s. 91.

[123] B. Kürbisówna, *Dziejopisarstwo wielkopolskie XIII i XIV w.*, Warszawa 1959, s. 209–211.

wstanie jej w Legnicy[124], a Heck i Maetschke sugerowali, że *Kronika* mogła być tworem dwóch autorów – Polaka i Niemca[125]. J. Mularczyk przeprowadził dość skrupulatne badania nad tym średniowiecznym pomnikiem dziejopisarstwa. W jej wyniku doszedł do wniosku, że charakterystyka dzieła, jak i jego autora prowadzi nas do wrocławskiego, franciszkańskiego środowiska, a tam aktywnej politycznie i kościelnie osoby, Henryka z Breny[126]. O tym, że on mógł być autorem *Kroniki polskiej* wskazuje fakt spokrewnienia ze śląskimi władcami, szczególne związanie się z księciem Henrykiem IV Prawym, wybór jego przez władcę Niemiec Rudolfa Habsburga na wysłannika do śląskich książąt. Tak uwarunkowany w średniowiecznych realiach mógł posiadać wystarczającą wiedzę, aby podjąć się próby ukazania rozwoju dążeń monarchów Polski do korony i ich relacji z Niemcami. Chronologicznie rozpoczął od Mieszka I, a kończył na aktualnie panującym księciu Henryku IV Prawym. Myślą przewodnią *Kroniki polskiej* była legitymizacja pragnień książąt śląskich do przejęcia królestwa i korony w Polsce – *regnum et coronam in Polonia*. Oznaczało to Polskę jako jednolity organizm państwowy, z jednym monarchą[127]. Henryk z Breny był wielkim zwolennikiem tych koronacyjnych planów wrocławskiego władcy. Zakonnik nie ukończył pracy nad tą kroniką. Zapewne spowodowała to zmiana dotychczasowej orientacji politycznej Henryka IV Prawego, który przekonał się, że zbliżenie do Rudolfa Habsburga w dłuższej perspektywie nie przybliża go do upragnionej korony. A raczej mogła to być koronna lenników Rzeszy na wzór czeskich władców[128]. Zapewne taka perspektywa nie satysfakcjonowała go i dlatego od 1288 r. całkowicie zmienił kurs. Oznaki tej radykalnej zmiany odczytujemy w dokumencie erekcyjnym kolegiaty Św. Krzyża we Wrocławiu z 1288 r., gdzie hojny ofiarodawca w tekście przywołuje pamięć o swoim stryju Władysławie salzburskim, królu Czech Przemyśle Ottokarze II oraz o Bolesławie Wstydliwym[129]. Uroczystości fundacyjne kolegiaty świętokrzyskiej zaszczycili liczni wysoko postawieni duchowni wraz z arcybiskupem gnieźnieńskim Jakubem Świnką. Był to z ich strony wyraz zadowolenia z zakończenia wieloletniego sporu księcia Henryka IV Prawego z biskupem

[124] G. Labuda, *Zajęcie Ziemi Lubuskiej przez margrabiów brandenburskich w połowie XIII wieku*, „Sobótka" 1973, nr 3, s. 316–317.

[125] R. Heck, *Główne linie rozwoju dziejopisarstwa śląskiego*, dz. cyt., s. 65; E. Meatschke, Das Chronicon Polono-Silesiacum, s. 139n.

[126] J. Mularczyk, *Kronika polska*, dz. cyt., s. 52: „W żyłach Henryka v. Bren płynęła więc krew Piastów. A przyjazd na Śląsk i zaangażowanie się w wielką politykę pobudziło u niego świadomość bliskości z rodzinnym krajem matki, czemu dał wyraz w swoim utworze historiograficznym".

[127] Tenże, *Misja*, dz. cyt., s. 22; tenże, *Władza książęca na Śląsku w XIII wieku*, Wrocław 1984, s. 210; B. Kürbisówna, *Dziejopisarstwo wielkopolskie XIII i XIV wieku*, Warszawa 1958, s. 266 n.

[128] Tenże, *Misja*, dz. cyt., s. 22.

[129] SUB, t. V, Köln –Weimar –Wien 1993, nr 367.

Tomaszem II, ale i nie tylko. Bowiem intencje wystawcy, lista obecnych wtedy hierarchów duchownych i osób świeckich sugeruje nam coś więcej. Henryk IV Prawy dokonuje istotnego zwrotu na drodze do pozyskania korony. Chce ją otrzymać z rąk papieża. W literaturze przedmiotu ten fakt powszechnie interpretuje się jako echo wzbierającego polskiego nurtu zjednoczeniowego[130]. Henryk z Breny po zapoznaniu się z linią politycznego działania wrocławskiego księcia doszedł do słusznych wniosków, że w danym momencie krzewienie idei związków Polski z cesarstwem nie miało najmniejszego sensu. Zaprzestał kontynuacji swego dzieła[131].

Księżna Anna, wdowa po Henryku II Pobożnym, była dobrodziejką wrocławskich franciszkanów. A oni ze swej strony odwdzięczyli się swojej kolatorce, spisując około 1300 r. *Żywot księżnej*[132]. Franciszkański historyk K. Kantak sugeruje, że autorem *Żywota Anny* mógł być sam Henryk z Breny[133]. J. Mularczyk jest zdania, że sugestia ta nie jest dostatecznie sprawdzona i dlatego na obecnym etapie badań nie można jej całkowicie wykluczyć[134]. M. Cetwiński, opierając się o wyniki badań R. Kiersnowskiego, stwierdził, że *Żywot Anny* był słabym odbiciem *Żywota świętej Jadwigi* i dlatego autora należy szukać pośród wrocławskich franciszkanów. Być może był to spowiednik Herbord[135]. Nie wspomniał słowem o Henryku z Breny. Czy mógł nim być rzeczywiście? Wiadomo, że *Żywot* został napisany na potrzeby wrocławskich klarysek. Przedstawiona w nim postać księżnej Anny odpowiada ówczesnym pojęciom świętości jako wzoru do naśladowania. Wrocławskie klaryski widziały w Annie nie tylko swoją fundatorkę, ale także osobę realizującą na co dzień zasady Boskich rad ewangelicznych. Odnosząc się do tego utworu, należy stwierdzić, że Henryka z Breny można widzieć tylko jako inspiratora, źródło, z którego właściwe informacje czerpał piszący *Żywot* minoryta.

Wśród historyków trwają nieustanne badania w celu ustalenia właściwego autora dwóch *Żywotów św. Jadwigi* i dołączonej do nich *Genealogii*. Wydawca *Vita sanctae Hedwigis* – A. Semkowicz, na podstawie zwrotu użytego przez autora żywota – *ego pauper et modicus, collegio pauperum aggregatus* – domy-

[130] J. Mularczyk, *Misja*, dz. cyt., s. 22; tenże, *Kronika polska*, dz. cyt., s. 53 nn; J. Dowiat, *Polska państwem średniowiecznej Europy*, Warszawa 1968, s. 266 nn.; J. Bieniak, *Zjednoczenie państwa polskiego*, [w:] *Polska dzielnicowa i zjednoczona*, Warszawa 1972, s. 222 nn.;

[131] J. Mularczyk, *Misja*, dz. cyt., s. 22.

[132] *Żywot księżnej Anny (Vitae Annae ducissae Silesiae)*, wyd. A. Semkowicz, MPH, t. IV. Zob. też M. Cetwiński, *„Anna beatissima", wokół średniowiecznej biografii dobrodziejki benedyktynów krzeszowskich*, [w:] *Krzeszów łaską uświęcony*, red. H. Dziurla, K. Bobowski, Wrocław 1997, s. 33.; L. Matusik, *Dawne dziejopisarstwo wrocławskie do początków XVI w.*, „Rocznik Wrocławski", 1967/68, s. 69 n.

[133] K. Kantak, *Początki franciszkanów w Polsce*, s. 16 i 18; tenże, *Bren Henryk*, s. 426.

[134] J. Mularczyk, *Misja*, dz. cyt., s. 24.

[135] M. Cetwiński, dz. cyt., s. 31, 34, 37.

słał się, że *Vita* została spisana przez minorytę, „bo chociaż nie brakło wówczas na Śląsku innych zakonów żebraczych, najczęściej jednak odnosi się ten wyraz, *pauper* do zakonników reguły św. Franciszka"[136]. Natomiast opierając się na brzmieniu imion słowiańskich występujących w żywocie, domniemywał o jego polskim pochodzeniu. Jego założenia zostały przejęte przez pokolenia kolejnych historyków. Jedynie J. Gottschalk był przeciwnego zdania. Uważał, że żywoty mogły być napisane przez kapłana diecezjalnego[137]. Pogląd przypisujący ewentualne autorstwo Henrykowi z Breny pojawił się dopiero w 1974 r. Franciszkanin Sophronius Clasen, po zapoznaniu się z treścią i układem *Vita maior św. Jadwigi,* stwierdził, że konstrukcja wykazywała uderzające podobieństwo z *Żywotem większym św. Franciszka z Asyżu*, którego autorem był św. Bonawentura[138]. Dodatkowo przedstawiona w *Vita maior* św. Jadwiga posiada wiele istotnych cech franciszkańskich, jak np. św. Franciszek z Asyżu określał swe ciało osłem, podobnie jak św. Jadwiga[139]. Wybierali na modlitwę miejsca odosobnione[140]. Ich niezwykła pobożność zachęcała innych do naśladowania. W zimie miłość do Boga pozwalała im zapomnieć o mroźnej porze roku[141]. Otaczali wielkim szacunkiem kapłanów diecezjalnych i zakonnych[142]. Aby okiełznać swe grzeszne ciało, nakładali na siebie podobne zobowiązania, np. w czasie choroby nie korzystali nawet z piernata[143]. W przeżyciach mistycznych doświadczani byli nadzwyczajnymi łaskami od Boga[144]. Dość często w swych rozmyślaniach odnosili się do męki Chrystusowej, która stanowiła dla nich Boski dar, dzięki któremu osiągną niebo[145]. Szacunkiem i pomocą otaczali

---

[136] *Vita Sanctae Hedwigis ducissae Silesiae.* MPH, t. IV. s. 502;

[137] T. Silnicki, *Dzieje i ustrój,* dz. cyt., s. 371; J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie*, Wrocław 1964, s. 93: B. Suchoniówna, *Jadwiga,* PSB, t. X, 1962 – 1964, s, 298; *Jadwiga śląska*, [w:] *Hagiografia polska*, t. I, Poznań 1971, s. 470; T. Wąsowicz, *Legenda śląska*, Wrocław 1967, s. 10; M Kaczmarek, *Dzieje powszechne w średniowiecznej historiografii śląskiej*, [w:] *Dawna historiografia śląska*, Opole 1980, s. 109.

[138] S. Clasen, *Bonauentura als Erneuer der hagiographishen Tradition. Eine Anregung zur Erforschung hochmittelalterlichen Heiligenlegenden*, „Wissenschaft und Weisheit fur augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart" 37 (1974), s. 52–62.

[139] *Vita Sanctae Hedwigis ducissae Silesiae,* MPH, t. IV, s. 527: *ut asinum anime, corpus suum videlicet.*

[140] Tamże, s. 536: *Loca tamen secreciora et deo dicata plus inductiva meroris advertens ad orandum libencius frequentatvit.*

[141] Tamże, s. 530.

[142] Tamże, s. 540: *sacerdos et omnem clerum, sive seculares essent sive religiosi, in magna reverencia habuit.*

[143] Tamże, s. 527: *Super culcitram vero nunquam, quantumcumque esset infirma, sinebat requiescere membra sua.*

[144] Tamże, s. 537: *quod ipsa mente iam tunc appropinquaverat illi, qui lucem inaccessibilem inhabitat illiusque lumine, qui omnem illimunat hominem in hunc mundum venientem, tunc specialiter fuerat illustrata.*

[145] Tamże, s. 541: *Passionem quoque domini nostri Ihesu Christi quanta devocione eius versaret in corde [...].*

wszystkich potrzebujących, a zwłaszcza trędowatych[146]. Tak św. Franciszek, jak i św. Jadwiga byli obdarzeni duchem proroczym[147]. Ukazane powyżej porównania niewątpliwie dowodzą o franciszkańskim duchu obu żywotów św. Jadwigi, a tym samym autora tych dzieł należałoby szukać we franciszkańskim klasztorze św. Jakuba we Wrocławiu. Z taką tezą wystąpił E. Walter, dodając, że autorem tym mógł być należący do ówczesnego konwentu wrocławskiego Henryk z Breny[148]. Przypuszczenie to oparł na następujących przesłankach:

1) Henryk był franciszkaninem w konwencie św. Jakuba we Wrocławiu;
2) Będąc krewnym piastowskich książąt i św. Jadwigi mógł być szczególnie zainteresowany życiem świętej Jadwigi;
3) Nominacja na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, korespondencja z królem Rudolfem Habsburgiem dowodziła, że był osobistością dobre znaną na dworach władców;
4) Po odejściu z życia politycznego pełnił przez wiele lat funkcję wizytatora klarysek wrocławskich;
5) Utrzymywał bliskie stosunki z Henrykiem IV Prawym, który, być może, wyraził życzenie, aby Henryk napisał żywot św. Jadwigi, prababki Henryka IV[149].

Dość wnikliwie i profesjonalnie przebadał sprawę autorstwa *Żywota większego św. Jadwigi, Żywota mniejszego – Legenda minor – i Genealogii (Tractatus sive speculum Genealoye s. Hedwigis,* polski historyk – mediewista Kazimierz Jasiński. W swoich badaniach udowodnił że wszystkie te trzy dzieła powstały w 1300 r. i zostały spisane przez tego samego autora[150]. Wskazał, że był on członkiem wrocławskiego konwentu św. Jakuba[151]. Natomiast tezę

[146] Tamże, s. 546: *Leprosorum curam habuit specialem.*

[147] Tamże, s. 557–574

[148] E. Walter, *Professor Sophronius Clasen O. F. M. zur Autorschaft der Legenda Maior de beata Hedwigi*, ASKG 34 (1976), s. 173: *hier soll nur die Frage gestellt werden, ob der Franziskaner Heinrich von Brene der Verfasser der beiden Hedwigslegenden sein könnte.*

[149] Tamże, s. 173; K. Jasiński, *Genealogia św. Jadwigi. Studium Źródłoznawcze*, [w:] *Mente et litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, Poznań 1984, s. 200

[150] K. Jasiński, *Genealogia św. Jadwigi,* dz. cyt., s. 195n. Wykazał bezzasadność poglądu, reprezentowanego przez niektórych badaczy niemieckich, o późniejszym – w stosunku do żywotów – spisaniu *Genealogii*. Tenże, *Beatrycze, pierwsza żona Ludwika Bawarskiego. Ze studiów nad genealogią Piastów śląskich*, [w:] *Europa – Słowiańszczyzna – Polska*, Poznań 1970, s. 105 nn.

[151] K. Jasiński, *Genealogia św. Jadwigi,* s. 192 pisze, że „jakkolwiek u schyłku XIII w. istniało na Śląsku kilkanaście konwentów franciszkańskich, trudno szukać autora *Żywota św. Jadwigi* w pozawrocławskich konwentach minoryckich. Konwent św. Jakuba, fundacji Henryka Pobożnego, był najstarszym i najważniejszym wśród śląskich klasztorów franciszkańskich. Warto również zwrócić uwagę na niewielką odległość od Wrocławia, miejsca kultu św. Jadwigi, Trzebnicy, gdzie przechowywane były akta związane z kanonizacją księżny śląskiej. Wrocław i jego okolice oraz pobliska Trzebnica – to miejsca, gdzie najłatwiej można było zetknąć się z żyjącymi jeszcze pod koniec XIII w. świadkami starań kanonizacyjnych i uroczystości związanych z translacją św. Jadwigi. Z konwentu wrocław-

E. Waltera o autorstwie Henryka z Breny tych trzech prac, potraktował tylko jako hipotezę, jako luźną propozycję[152]. Jednak po szczegółowym przeanalizowaniu *Żywotów* i *Genealogii* stwierdził, że autorstwa Henryka z Breny nie można udowodnić, ani wykluczyć (słabość argumentacji z zamilczenia)[153]. W Henryku widziałby nie autora, lecz raczej osobę, z której inspiracji powstały *Żywoty*. Henryk miałby tu pełnić rolę „inspiratora, głównego konsultanta" odnośnie do strony faktograficznej, zwłaszcza do *Genealogii*, której mógłby być nawet autorem wstępnej wersji. Późniejszy autor ten rodzaj konceptu *Genealogii* odpowiednio zredagował. „W Henryku widziałbym jednak przede wszystkim osobę, która nakłoniła autora *Żywota św. Jadwigi* do włączenia do niego *Genealogii* opracowanej w myśl koncepcji Henryka, będącego zarazem głównym informatorem w zakresie faktografii genealogicznej"[154]. K. Jasiński zarówno w artykule badającym szczegółowo *Genealogię*, jak w drugim skupiającym swą uwagę na osobie Henryka z Breny jako zainteresowanego krzewieniem kultu św. Jadwigi, podał istotne końcowe wnioski, które stanowią podsumowanie dorobku badawczego, jak i kierunek przyszłych badań. Wnioski były następujące:

1. Autorem Żywota św. Jadwigi był któryś z żyjących w końcu XIII w. franciszkanów wrocławskich; nie był nim raczej Henryk z Breny, jakkolwiek możliwości takiej nie można całkowicie odrzucić.
2. Henryk z Breny mógł być inspiratorem spisania *Żywota św. Jadwigi*.
3. Niewątpliwy jest jego udział w powstaniu *Genealogii św. Jadwigi*. Jemu głównie zawdzięcza ona swe powstanie w takim kształcie, jakim się do naszych czasów zachowała. Genealogia jest przejawem kultu, zwłaszcza dynastycznego, św. Jadwigi propagowanego w interesującym nas wypadku przez osobę dynastycznego pochodzenia, związaną z nią pokrewieństwem.
4. Zagadkowa nota obituarna tzw. Gedächtnistafel w kościele dominikańskim w Neu –Ruppin, umieszczona pod 1318 r., dowodzi najprawdopodobniej pielęgnowania w rodzinie hrabiów z Breny kultu dynastycznego św. Jadwigi, niewątpliwie pod wpływem wywodzącego się z niej franciszkanina wrocławskiego Henryka[155].

---

skiego pochodził Herbord, spowiednik Jadwigi i jej synowej – Anny. Dalszych dowodów za spisaniem *Żywota Św. Jadwigi* przez franciszkanina wrocławskiego dostarcza *Genealogia*. Wymienia ona tylko pochówki czterech osób. Dwa z nich, mianowicie miejsca pogrzebania Henryka Pobożnego i Ofki, córki księcia wielkopolskiego Przemysła I, są zarazem, franciszkańskie i wrocławskie: Henryk Pobożny został pochowany w klasztorze św. Jakuba, natomiast Ofka – w klasztorze klarysek wrocławskich".

[152] K. Jasiński, *Franciszkanin Henryk z Breny propagatorem kultu św. Jadwigi*, dz. cyt., s. 340.

[153] Tenże, *Genealogia św. Jadwigi*, s. dz. cyt., 201.

[154] Tenże, *Franciszkanin Henryk z Breny propagatorem kultu św. Jadwigi*, dz. cyt., s. 345.

[155] Tamże, s. 350.

Henryk z Breny umarł w 1302 r. w Wrocławiu jako ostatni męski przedstawiciel breneńskiej linii dynastii Wettynów. Do dziś nie doczekał się solidnej monografii. Mam nadzieję, że te skromne opracowanie przyczyni się do zainteresowania się jego osobą, jak i wielu innymi, wielkimi postaciami wrocławskiego Kościoła, działającymi w XIII w.

Słowa kluczowe: Śląsk, franciszkanie, Rudolf I Habsburg, Henryk IV Probus, Tomasz II

Political and Ecclesiastical Engagement of the Franciscan Henry from Bremen (1240–1304)

Summary

Henry was a son of Teodoryk I and Eudoksja, who was a doughter of prince Konrad Mazowiecki. Since his early years he was predestinated to become a priest. In 1264 (27 IV) he appeared as a canon of the cathedral chapter in Magdeburg.

Nonetheless, in those years, the decision to enter the Order of Friars Minor (Franciscans), which existed for only half a year, has grown on him, and he accomplished this in 1269, at most. Before 1276, he arrived in Silesia, to Wroclaw, where he settled in a local Franciscan monastery, dedicated to St. Jacob, with which he remained associated for the next quarter of a century – for the rest of his life. Ancestral alliances and the position of Henry from Bremen resulted in him playing a crucial role in the shaping of political events in this region, during the discussed time period. He was a legate of Rudolf I of Habsburg, who has ascended the throne in 1273, and who, in the face of an inevitable confrontation with Ottokar II of Bohemia, was striving towards pulling-back Polish and Russian cardinals from cooperating with Ottokar. Pope Martin IV, after consulting curial cardinals beforehand, has established him as a new metropolitan of a Polish ecclesiastical province on the 23rd XII 1281. Henry has resigned this nomination. During the time of conflict between the ruler of Wroclaw and the local bishop Thomas II, Henry from Bremen has stood assiduously by the prince's side. For some time, he has even played the role of a substitute pope legate of Philip. When in spring 1284 the Wroclaw prince has been, once again, excommunicated by Thomas II, along with the entire Wroclaw Franciscan convent of St. Jacob and numerous other clergies, he has stood for the insignificancy of the curse, defending the position of a prince. As a result of this, he was also met with ecclesiastical censorship. One can also see, in him, the main initiator of the secession of eight Silesian Friars

Minor ministries, which was effectuated during that time, and which wilfully split-off from the Polish-Czech province and joined the Saxon province. During the next years, the political activity of Henry from Bremen has clearly gone weaker. However, he was active in the monastic realm, among others, as a counsellor and inspector of the Wroclaw Poor Clares convent. He passed away in 1302 and was buried in the nether regions of the St. Jacob monastic church in Wroclaw.

Keywords: Silesia, Franciscans, Rudolf of Habsburg, Henryk IV Probus, Thomas II

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Bp Jan Kopiec

NOWE ŻYCIE W CHRYSTUSIE – W PERSPEKTYWIE HISTORYCZNEJ

Właściwe poszukiwanie przekonujących argumentów do przeprowadzenia tytułowej tezy spoczywa na barkach teologii, chociaż metoda historyczna wnosi oryginalne spojrzenie na dojrzewanie całego programu, wypływającego z dzieła zbawczego naszego Zbawiciela. Skoro bowiem przyszedł Chrystus, którego rozpoznać potrafimy jako Pana i Zbawiciela jedynie oczyma wiary – to też ogarnianie konsekwencji tego kroku dla nas oraz otwarcie się na nowość sytuacji, związanej z Chrystusem, wymaga powiązania obu tych płaszczyzn. Z pewnością będzie to przedmiotem wielu interesujących wystąpień, niemniej wejście z historyczną perspektywą na pewno ubogaci zakres treści w podejmowanych refleksjach.

Dzieje – następstwo wydarzeń, oraz Historia – czyli refleksja nad Dziejami – to nieprzypadkowe wydarzenia, czy tylko mechanicznie zestawiony ich łańcuch według określonego następstwa; człowiek przecież potrafi układać je w logiczny ciąg i stymulować je w kierunku uchwycenia oczekiwanego celu. Ta właśnie celowość dziejów zbawienia (ale i każdego wycinka przeszłości) decyduje o właściwym uchwyceniu i próbie zrozumienia wymiaru chrześcijaństwa. Tylko w takim kontekście zauważyć można nowość w każdej dziedzinie, objętej ludzką świadomą egzystencją, a posiadającą zakotwiczenie w nowym programie Jezusa Chrystusa[1].

Zamyślenie się *ex post*, czyli z czasowej perspektywy nad sensem biegu rzeczy – jak w naszym przypadku – ukaże wyraźnie sensowność i celowość Dziejów. Chciałbym zaakcentować, że stać powinniśmy daleko od postawy samouwielbienia siebie czy rozważania wszystkiego wyłącznie w kategoriach

[1] Warto przytoczyć opinię św. Augustyna, według którego wszystko, co istnieje jest celowe, dlatego dobre; widział on celowość w harmonijnym układzie zjawisk, w regularności pór roku, w tajemniczej sile zarodków. Według św. Jana z Damaszku istnieje transcendentna moc, która łączy rzeczy, wprawia je w ruch, kieruje ich nieustannym i niepowstrzymanym biegiem zgodnie z określonym planem. W taki sposób chrześcijaństwo pozwala nam rozumieć zmierzanie ku dojrzałości świata.

satysfakcji: rzeczywistość bardzo często – i o tym wiedzą historycy – była i jest bardziej prozaiczna i mimo wszystko, niezmiennie skomplikowana. Zawsze bowiem w uchwyceniu postępów chrześcijaństwa – czy też jego cofania się – podstawowym czynnikiem pozostaje aktywność od wewnątrz, to znaczy zaangażowanie się samych wyznawców Chrystusa w budowanie nowego świata.

1. Więcej i bardziej przekonująco można mówić o nowości w jakimkolwiek zakresie przy analizowaniu stanu w momencie *a quo*, czyli na początku reflektowanego procesu, przyglądając się punktowi wyjścia i temu pragnę poświęcić proporcjonalnie więcej uwagi. Bowiem z biegiem czasu i kolejnych zmian, będzie następowało tylko dobudowywanie tego, co w miarę upływu czasu i cywilizacyjnego rozkręcania pojawiało się jako treści szczegółowe, które bez wahania należy włączyć do całego programu.

Postępując takim tropem w odniesieniu do przełomu, który stał się efektem przyjścia Chrystusa na świat, najpierw zastanawiać musi dostrzegana już wówczas wyraźnie niepewna atmosfera ówczesnego świata, gdy chodzi o perspektywę bytu Imperium Rzymskiego i jego kontekstu dziejowego[2]. Taka jej interpretacja z pewnością może być obwiniana o stosowanie zabiegu myślowego nieco sztucznego, ale głębsza analiza ówczesnej sytuacji, zarówno w odniesieniu do Imperium Rzymskiego jako całości, jak i z punktu widzenia losów narodu żydowskiego, w zupełności upoważnia do formułowania takiego spostrzeżenia. Wszyscy historycy, nie tylko związani w jakikolwiek sposób z chrześcijaństwem, dostrzegają nagromadzenie się dość znacznej ilości objawów, które można uznać za wyjątkowe, gdy pragnie się uwzględnić moment zaistnienia realnych warunków dla rozwoju chrześcijaństwa. Nie ulega wątpliwości, że przy odczuwanej niepewności bytu, głównym wyznacznikiem była tęsknie wyczekiwana zmiana i realizowane odnowienie świata[3]. Chrześcijaństwo więc nie pojawiło się bez przygotowania. W tym miejscu najdokładniej ujmuje to św. Paweł w liście do Galatów (Gal 4, 4): „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego". Historycy na ogół wskazują z jednej strony wyraźnie zarysowane objawy schyłku pewnej epoki, degradację urzędu i godności cesarskiej, licznie występujące objawy „zmęczenia" społeczeństwa, z drugiej – utrzymujące się oczekiwania na nowe impulsy. Mimo wysokiego poziomu osiągnięć kultury ogólnej – powiedzmy: świeckiej, także umiejętności osiągania szczytowych pułapów w warunkach cywilizacyjnych (odsyłam do proporcjonalnie wysokiego poziomu gospodarki i warunków życia mieszkańców Imperium), ale nade wszystko w sferze

[2] Wszystkie syntezy dziejów Kościoła co najmniej od czasów Oświecenia posiadają partie materiału, omawiające pojawienie się chrześcijaństwa w określonej sytuacji ówczesnego świata, zwłaszcza Imperium Rzymskiego, co umożliwiło Kościołowi rozpoczęcie swojego apostolstwa. Wskazywane są zwykle elementy nowe, zwłaszcza w dziedzinie społecznej.

[3] Najbardziej syntetycznie ujmuje to K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *Historia Kościoła*, t. I: *Starożytność chrześcijańska*, t. I, tłum. J. Klenowski, Warszawa 1971, s. 43–47. Obszerniejsze ujęcie daje K. Baus, *Die Anfänge [der Kirchengeschichte]*, [w:] *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. H. Jedin, t. I, Freiburg – Basel – Wien 1973, s. 69–248.

duchowej, od poezji, poprzez artystyczne wypowiadanie się, zaimponować nawet może dorobek myślowy w obrębie refleksji nad rzeczywistością (filozofia) – jednak nie mogła się ówczesna cywilizacja pochwalić osiągnięciami na polu duchowym, religijno-moralnym, zdolnym dojrzale formować społeczeństwo według wartości wyższego rzędu – które schodzą się w precyzyjnym określeniu godności każdej osoby ludzkiej. To na pewno jest znane. Przypomnijmy tylko, że wszyscy badacze są zgodni co do faktu utraty siły dla wartości związanych z kultem bóstw (politeistycznych), z przekonaniem o niezbędności dążenia do „cnoty", czyli harmonijnego rozwijania rozumnych przejawów w swoim postępowaniu, że największym, zauważalnym niedociągnięciem, był dość powszechny ateizm, czyli postawa dystansu względem degradującej się propozycji politeistycznych wierzeń, oraz rozproszenie i zróżnicowanie poglądów na każdą istotną kwestię dotyczącą życia ludzkiego. Dlatego należało kroczyć śladami jakiejś idei, którą znaleziono w państwie, a konkretniej: w osobie cesarza, który łączył w sobie te wysokie idee. Konsekwencją tego oczekiwania było wprowadzenie idei służby państwu, a jej uzasadnieniem stał się kult boski cesarza jako sposób na odnowienie rzymskiego kultu państwowego w dążeniu do krystalizowania własnej tożsamości. W ten sposób należy podejść do prób cesarza Augusta, zmierzających do odnowienia rzymskiego kultu państwowego i oczekiwania na konsolidację potencjału społecznego, a także religijności dawnych pokoleń; dało to jednak nikłe wyniki. Na tym tle zrozumiemy także, że chrześcijaństwo, jako religia monoteistyczna, nie mogło czcić bogów Rzymu obok swego Boga i od początku znalazło się pod obstrzałem ówczesnego państwa.

Owo swoiste zagubienie społeczeństwa staje się bardziej zrozumiałe na szerokim tle wielonarodowościowego *Imperium Romanum*, wraz z wprowadzonymi wschodnimi religiami i kultami misteryjnymi – np. kult frygijskiej *Magna Mater* Kybeli i Attisa, rozmaitych syryjskich Baalów, egipskich bóstw Izydy i Ozyrysa – Serapisa, perskiego bóstwa światła Mitry, nie zapominając o utrzymujących się wszelkiego rodzaju zabobonach, magii, astrologii, nekromancji itp. Nie dokonujemy w tym miejscu rozwijania tego religioznawczego fenomenu – dla naszych potrzeb ważne jest, by móc stwierdzić, jak dalece oddalony już był świat ducha od zdrowych podstaw. Nietrudno też domyśleć się, że w ślad za rozkładem owych podstaw wiary, musiało się upowszechnić rozpadanie systemów etycznych, wskazań moralnych, co wrażliwi historycy nazywają „zdziczeniem obyczajów". Wyraźnie widoczne to było na przykładzie filozofii, która pozbawiona metafizyki i wyczucia idealnych przestrzeni, a także poziomu Platona czy Arystotelesa, przechodziła z upływem wieków na praktyczną mądrość życiową, co ostatecznie potwierdzić może dorobek Epikura z Samos (zm. 270 r.) czy Zenona z Kition (ok. 260 r.). Nie bez znaczenia dla zrozumienia chrześcijańskiej, nowej siły, były także wyznaczniki potencjału narodu żydowskiego, obecnego bardzo znacząco w przestrzeni Imperium Rzymskiego, a także samego Rzymu. Trzeba uwzględnić ten aspekt, bowiem przywołana już Pawłowa „pełnia czasu" uwzględnia też perspektywę narodu wybranego. Akurat w tym momencie, który rozważamy, przy w sumie beznadziejnym położeniu tego narodu w państwie rzymskim, również

wewnątrz tego społeczeństwa nie brakowało rozdwojeń. Obok warstw zdystansowanych już do szczerego judaizmu, nie brakowało przekonanych o niezbywalności przygotowań do mesjańskich oczekiwań w tym narodzie. To ten lud wiązał od początku ze sobą teologiczne zapowiedzi i nadzieje na odnowienie świata. Każdy biblista mógłby w tym miejscu przeprowadzić szerszy wykład o tym duchowym dojrzewaniu Narodu Wybranego właśnie w tym momencie dziejowym. Tutaj należałoby się przyjrzeć skomplikowanej drodze od owych mesjańskich zapowiedzi i oczekiwań, do odrzucenia Mesjasza w Chrystusie. Nie zmieniło to jednak konsekwentnego kierunku, który nowa nauka Jezusa Chrystusa wprowadziła w życie. Kiedy więc chrześcijaństwo zaczęło ujawniać się, mogło ono egzystować tylko w cieniu judaizmu, a więc nie na własnej legitymacji, chociaż znana nam jest nienawiść żydów w diasporze do chrześcijaństwa, dlatego Tertulian ujął tę sytuację w początkach III w. słowami: *religio certe licita* (religia na pewno dozwolona, ale nie zaaprobowana (Tertulian, *Apologetyk* 21,1). W takim momencie pojawił się Jezus Chrystus, wprowadził nowy porządek świata, założył Kościół jako wspólnotę wierzących w Niego. I w ten sposób zaczęła rozwijać się pierwsza gmina nowej wspólnoty w Jerozolimie. Nie wchodząc w szczegółowe roztrząsania tematu, należy przywołać fenomen pierwszych nawróceń, co przełożyło się na zainteresowanie wśród członków Narodu Wybranego nową propozycją, której fundamentem było zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, co bardzo przekonująco znalazło swoje sformułowanie w katechezie św. Piotra w dzień Zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 14-36). W sile tego przekonania zawierał się impuls prowadzący do nawróceń (Dz 2, 37-41), a w następstwie tego – do przyjmowania chrztu (np. działalność Apostoła Filipa w Samarii – Dz 8, 4-13). Właśnie sakrament chrztu wnosił w życie tamtego pokolenia ważkie uzasadnienie w dziedzinie antropologii: człowiek jest w stanie dojść do doskonałości według miary swoich możliwości, jeżeli kierował nim będzie sam Zbawiciel[4].

2. Uwzględniając wspomniane wyżej uwarunkowania, obserwować można dość szybkie dojrzewanie ówczesnego świata do otwartości na głoszenie chrześcijaństwa, chociaż to nie oznaczało od razu aprobaty dla nowej religii. Uchwycone zostały u różnych autorów pogańskich najbardziej niepochlebne i wręcz oszczercze wymysły o chrześcijanach, np. że są ateistami, bowiem trzymają się z dala od państwowego kultu (Justyn, *Apologia*), ich wieczerze i agapy nazywano ucztami tiestejskimi (Justyn, Tertulian), że uprawiają zabobony i czary, oddają kult osłowi (Swetoniusz), że są gotowi na śmierć z nienawiści do ludzkości (Tacyt, Epiktet, Marek Aureliusz) i inne[5]. Uwzględniając jednak świadomość samych chrze-

[4] To przekonanie ilustrowało życie monastyczne, formujące się już od III w.

[5] Wylicza je K. Bihlmeyer, dz. cyt., s. 84– 85. Spośród nich warto przytoczyć przekonujące stwierdzenie Tertuliana: „Chrześcijanie ... żyją wprawdzie w ciele, lecz nie według ciała, mieszkają wprawdzie na ziemi, ale obcowanie ich jest w niebie ... Kochają wszystkich, a wszyscy ich prześladują. Nie zna się ich, a przecież się ich potępia; zabija się ich, a przez to prowadzi się ich do życia. Są ubodzy, a wielu ubogacają; cierpią brak wszystkiego, a przecież mają wszystko w nadmiarze... Czynią dobro, a karze się ich jak złoczyńców;

ścijan, można spostrzec, że już Dzieje Apostolskie (2, 42-47) stanowią niezbite świadectwo o tym, jak nowa nauka wchodziła spontanicznie w życie wielkiego Imperium. Chrześcijaństwo dawało nade wszystko nadzieję uporządkowania świata i samego człowieka, zaradzenia niedostatkom materialnym, ograniczającym swobodę decydowania o swoich obowiązkach (*caritas christiana*), oraz obietnicę życia wiecznego. Natomiast w życiu codziennym chrześcijanie nie różnili się swym sposobem życia od innych, zachowywali istniejące w danym kraju zwyczaje – nowa religia nie zmieniała naturalnych warunków życia, sposobów pożywienia, ubierania się, mieszkaniem i sposobem kontaktowania się od innych ludzi. Natomiast głębokie różnice ujawniały się w zasadach religijno-moralnych[6]. Chodzi nie tylko o ducha modlitwy, przejawianego i praktykowanego przez chrześcijan, ale bardziej o rygory w postępowaniu: unikanie niegodnych zawodów i postaw, jak przedstawienia, walki gladiatorów i walk zwierząt, potępiali tak dalece także wstępowanie do urzędów państwowych oraz służby wojskowej, za niebezpieczne uważano niektóre zawody, jak malarzy, rzeźbiarzy, aktorów, nawet nauczycieli. Niemniej wielkie nadzieje wiązane też były z budową nowego społeczeństwa; wspomnijmy chociażby dostrzegalny już w początkach chrześcijaństwa, nawet przez niechętnych obserwatorów entuzjazm wiary, surowość obyczajów, czystość, miłość bratnią i siostrzaną, przeciwstawianie się zabijaniu i porzucaniu kalekich dzieci, rozpowszechnionej aborcji, dyskryminacji wdów i sierot; oczekiwano zmian na lepsze w wymiarze sprawiedliwości, w ustawodawstwie małżeńskim, w nowatorskim podejściu do prawa własności, do niewolnictwa, do jeńców i podróżujących, których należało otoczyć szczerą pomocą i wsparciem. Uświadamiając sobie siłę oddziaływania tych nowości, na tle świata pełnego zbrodni, wzajemnej antypatii, dość silnie podsycanej i nienawiści, chrześcijanie naprawdę odróżniali się, zwłaszcza w odniesieniu do wymiaru godności ludzkiej osoby[7]. To miało „uratować świat" przed zniszczeniem, zaprowadzić pełen ład i porządek. Za to chrześcijanie gotowi byli znosić prześladowania, a nawet oddać życie, by bronić tych wzniosłych ideałów.

Rozumiemy przy tym, że takie spojrzenie i podejście wymaga zawsze osadzenia w rzeczywistości konkretnej. I dopiero na tym tle będzie można uchwycić znaczenie tego orędzia, by zauważyć też inność, a nawet nowość przesłania Jezusa Chrystusa.

Podsumowując ten wycinek dziejów, należy zauważyć zdecydowanie aktywną obecność Nowego Przymierza w tym dziejowym momencie świata: wygasło Stare Przymierze, które nie zrealizowało dawnych zapowiedzi, a rozpoczynało się Nowe Przymierze – w atmosferze konfrontacji i wrogości, najpierw z juda-

skazani na śmierć cieszą się, jakby się ich budziło do życia... Krótko mówiąc: czym w ciele jest dusza, tym w świecie są chrześcijanie." (Tertulian, *Apologia*, 42).

[6] To nade wszystko cenne stwierdzenie autora *Listu do Diogneta* oraz Tertuliana (*Apologia*, 42), zob. K. Bihlmeyer, dz. cyt., s. 140–146.

[7] Odsyłam do refleksji M. Żywczyńskiego, poświęconych refleksji nad programem społecznym chrześcijaństwa w pierwszych wiekach, por. M. Żywczyński, *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976.

izmem, następnie z pogaństwem, także z państwem rzymskim – znamy to z dość dokładnie udokumentowanych etapów prześladowań i zmagań z oficjalnym państwem rzymskim, ale widoczne to jest w pierwszym okresie także na innych terenach, poza Rzymem, gdzie chrześcijaństwo wchodziło (Gruzja, Persja). Z tego konsekwentnego przekonania o niepodważalności odkrytego chrześcijaństwa wyrastała gorliwość, misyjność, czyli bezkompromisowe przynaglenie do dzielenia się tym rzeczywistym skarbem. Zdobywanie dla tej drogi najpierw pojedynczych ludzi, indywidualnie, następnie całych społeczności, wydawało się logicznym następstwem zapoznania się z tym objawionym, nowym postrzeganiem człowieka w jego relacji do Transcendencji. My dzisiaj potrafimy sformułować definicję tego misyjnego nastawienia, bo ramy do niego przygotowało już właściwie *Imperium Romanum* swym zasięgiem i gromadzeniem licznych ludów, języków i narodów, następnie pomyślną okolicznością stało się wchodzenie do Europy plemion germańskich i słowiańskich, a później chrześcijaństwo nabrało odwagi, by iść aż na „krańce świata" – co widoczne jest i w chwili obecnej. W ten sposób trzeba było realizować nowe wyzwania, płynące z faktu obecności chrześcijaństwa w szerokim świecie. Misje więc stanowią integralny i bardzo wyraźny sygnał obecności „nowego porządku" dla pożytku wszystkich ludów[8].

3. W pełnym wymiarze o nowych, sprzyjających okolicznościach dla wzbudzenia istotnych impulsów sprzyjających rozszerzaniu się chrześcijaństwa możemy mówić od IV w. – minął już okres neofickiego pokazywania nowej drogi, zachęcania poprzez misje inne narody i ludy do przyjęcia orędzia Chrystusowego. Najogólniej konstatując niniejszą refleksję, można stwierdzić, że sprzyjające pole dla wprowadzenia ideałów chrześcijańskich stworzyło się właściwie w momencie uznania chrześcijaństwa przez państwo. Brzmi to nieco paradoksalnie, lecz z historycznej perspektywy widzimy, że gdy państwo najpierw publicznie uznało chrześcijaństwo (Konstantyn, 313 r.), a następnie uprzywilejowało (Teodozjusz, 380 r.), otwarło się dla tej religii poparcie dla formowania w oparciu o własne zasady całokształtu życia społecznego, wychodząc od zasadniczego imperatywu budowania właściwego porządku moralnego i wewnętrznego w człowieku. Musiał on opierać się na wrodzonym poczuciu wolności i niezbywalnej godności osobistej nowych narodów, jak i pojedynczego człowieka. Z tym momentem zaczęły się energiczne i dalekosiężne przemiany, zmierzające do wprowadzenia ideałów chrześcijańskich. Upadło Cesarstwo Rzymskie, ale w nowej rzeczywistości Kościół wraz z ludami germańskimi i słowiańskimi – potem jeszcze kolejnymi – wszedł na drogi ludzkich losów. Nie pominięto tworzenia sfery kultury i literatury – w pierwszym rzędzie na użytek katechezy i upowszechniania poglądów, opartych na wskazaniach Ewange-

[8] Na kanwie tych rozważań pamiętać musimy, że tym wysiłkom aktywnego głoszenia nowej nauki rozpoznanym, nowym ludom, towarzyszyła bezkompromisowa troska o ortodoksję, jako sprawdzian poważnego traktowania „nowego życia", gdyż pojawianie się niezgodnych z oficjalnym nauczaniem Kościoła doktryn i poglądów pojawiało się dosyć sporo – stanowi to materiał do odrębnych rozważań.

lii. Obserwujemy ten proces od pierwszych ośrodków i szkół katechetycznych w Antiochii, Aleksandrii, Rzymie czy Kartaginie, przez szkoły monastyczne do średniowiecznych uniwersytetów. Właśnie średniowiecze przyniosło wiele nowatorskich ujęć. Kościół i państwo w nowy sposób układają sposoby wspólnego zarządzania światem. Papież Gelazy powie, że Kościół posiada większą wagę, bo musi wobec Boga zdawać rachunek także za królów. Zasada wzajemnego wspierania się Kościoła i państwa w teorii była bardzo poprawnie uzasadniana, gorzej było z praktycznym realizowaniem, co swoje apogeum znalazło w okresie średniowiecznych napięć i wręcz wojen między cesarstwem a papiestwem, a także w wymiarze lokalnym między władcami poszczególnych państw i lokalnym Kościołem. Jednakże rytm życia społecznego kształtowany był w znacznej mierze przez sens liturgiczny; rok kościelny miał swój rytm i swoje wytyczne: święta, czasy wolne, do tego cześć świętych (relikwie), pielgrzymki (*peregrinatio ad loca sancta*), pojawienie się sztuki starochrześcijańskiej – w ten sposób świat jest „sceną" dla spraw Bożych, jest miejscem, gdzie Bóg ukazuje swoje cuda i swoją opatrzność względem ludzi.

Zauważamy też przez cały czas narastający opór względem odchodzenia od pierwotnych wzorów – w tym zawierała się geneza średniowiecznych licznych herezji oraz ruchów antypapieskich i antykościelnych na tle niezachowywania ubóstwa. Formułowane definicje wyliczające „czarne karty w dziejach Kościoła"[9] to nic innego, jak próba dokładniejszego określenia, w czym widzimy dzisiaj odchodzenie od wzorów i pierwotnej gorliwości. Wypracowana w średniowieczu reguła *Ecclesia semper reformanda – in capite et in membris* to chociażby tylko podświadomie przyjmowana zasada, że nigdy nie możemy poczuwać się w pełni wolni od osłabiających nas postaw. Jeżeli z racji uroczystego Jubileuszu Roku 2000 św. Jan Paweł II nawoływał nas do przepraszania za grzechy Kościoła – to z jednej strony czujemy dyskomfort, że jako przynależący do Jezusa Chrystusa mieliśmy być światłem i solą ziemi, a musimy się kajać – za nietolerancję, za inkwizycję, za Jana Husa na stosie, za wyniszczenie Majów i Inków, za chrzty żydów i holocaust itp., ale z drugiej strony – było to bardzo pedagogiczne stwierdzenie, że nie jesteśmy aniołami, lecz też potrzebujemy ustawicznego odnawiania się.

4. Te z konieczności skrótowe refleksje wypadałoby zakończyć ostatecznym wnioskiem: czy i obecnie można ciągle dostrzegać nowe życie w Chrystusie, czy 2000 lat dziejów wspólnoty wierzących w Jezusa Chrystusa uczyniło z chrześcijaństwa zmęczoną, nieco w tyle pozostającą strukturę? To pytanie widoczne się staje na tle tzw. dzisiejszych wyzwań. Te aspekty historyk zauważy. Od momentu zatracania dotychczasowych podstaw zarządzania Kościołem, widoczne stało się „zapotrzebowanie" na nową wizję pouczania ludzkości. Na pewno pierwszym wstrząsem była reformacja – bowiem rozłam z Kościołem wschodnim w XI w. uznaliśmy już za kwestię nieodwracalną i mimo podejmowanych prób – unia florencka 1439 r. czy unia brzeska w 1596 r. – były tylko

[9] Zob. V. Messori, *Czarne karty Kościoła*, tłum. A. Kajzerek, Katowice 1998.

potwierdzeniem naszego oddalenia. W tak zmniejszonej perspektywie oddziaływania nadeszły czasy rewindykowania przez państwo i ludzi świeckich dotychczasowych rejonów misji Kościoła: Oświecenie ze swym programem zawężania pola aktywności Kościoła, upadek świeckiej władzy papieży – wreszcie II Sobór Watykański i jego nowe impulsy: powszechność świętości, aktywność – apostolstwo – wszystkich członków Kościoła, czyli duchownych, osób życia konsekrowanego i świeckich, nastawienie na ekumenizm i dialog z innymi religiami[10]. No i dialog ze światem, który na pewno łatwy nie jest, ale powinien znaleźć swoje odbicie w postawie wszystkich osób. Wszystko to zostaje ciągle jakby nie do końca wypełnionym formularzem. Nowe ruchy, nowe tematy, nawet Nowa Ewangelizacja – czy jest to coś nowego w odniesieniu do przejętego dziedzictwa, czy tylko szlifowanie tego, co nieco zardzewiało, zdeformowało się, ale ciągle epatuje nowością?

Słowa kluczowe: perspektywa historyczna, rozwój chrześcijaństwa, nowe życie w Chrystusie, historia zbawienia

New Life in Christ – in the Historical Perspective

Summary

The history is not a simple coincidence of subsequent events, but their logical sequence oriented on a precisely defined goal. Only in this context we can speak about the history as "history of salvation". This can be shown by picturing the moment of the birth of Christianity, which has been anticipated by a very particular situation and atmosphere in Roman Empire. Christianity turned on to be the remedy for its moral, spiritual but also civil weak points. This new religion brought hope for new order inside and outside of human being and for eternal life. What is more, the answers Christianity gave to Roman Empire can be seen in any moment of later history, however in different aspects. This show the unique feature of Christian religion: ability to preserve it's vital truths, and at the same time ability to adapt to changing political and social systems.

Keywords: historical perspective, development of Christianity, new life in Christ, history of salvation

[10] Odsyłam do interesującego vademecum: *Sobór drogowskazem. Rozważania dla kapłanów i kleryków*, wyboru tekstów soborowych dokonał kard. Perykles Felici, Kalwaria Zebrzydowska 1989. Pragnę zaznaczyć, że literatura, dotycząca implikacji soborowych dla współczesnego Kościoła jest bardzo obszerna.

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Katarzyna Maler

KULTURKAMPF NA OBSZARZE OŁOMUNIECKIEGO KOMISARIATU ARCYBISKUPIEGO NA ZIEMI GŁUBCZYCKIEJ Z SIEDZIBĄ W KIETRZU (1871–1878)

Ziemia głubczycka, stanowiąca południową część dzisiejszej Opolszczyzny, od 1063 r., poza jej północnymi krańcami, należała do wówczas erygowanej diecezji ołomunieckiej[1], podniesionej w 1777 r. do rangi arcybiskupstwa. Ziemia ta od drugiej połowy IX w. należała do Państwa Wielkomorawskiego, a od jego upadku do 990 r. do księstwa czeskiego, następnie do 1038 lub 1039 r. do państwa wczesnopiastowskiego i od tego czasu ponownie do Czech[2]. W 1526 r. stała się częścią monarchii habsburskiej, a w 1742 r. została włączona w granice państwa pruskiego. W tym samym roku został utworzony powiat głubczycki, którego północną granicę stanowiła rzeka Stradunia, południową i zachodnią rzeka Opawa i potok Hrozovy, natomiast na wschodzie i południowym wschodzie w skład powiatu głubczyckiego wchodziły m.in. leżące na ziemi głubczyckiej Kietrz i Baborów oraz dodatkowo Hulczyn (czeski Hlučin), Sudice i Krzanowice w dzisiejszym powiecie raciborskim[3]. Ponieważ przynależność pod względem kościelnym tego obszaru do biskupstwa ołomunieckiego stała się problematyczna dla króla Prus i zdobywcy Śląska, Fryderyka II Wielkiego, w 1751 r. został powołany ołomuniecki komisariat biskupi z siedzibą w Kietrzu[4], którego komisarza mianował biskup ołomuniecki za zgodą

[1] *Oxford – Wielka Historia Świata. Średniowiecze. Cesarstwo Niemieckie – Arabowie na Półwyspie Pirenejskim*, t. XVII, Poznań 2006, s. 244.

[2] *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, red. J. Bahlcke, D. Gawrecki i R. Kaczmarek, Gliwice 2011, s. 100, 101 i 104.

[3] J. Wąsowicz, *Z prac nad wytyczeniem granicy polsko-czechosłowackiej*, „Czasopismo Geograficzne" 1960, nr 2, s. 134.

[4] Kietrz – miasto w powiecie głubczyckim, które otrzymało prawa miejskie w 1321 r. dzięki biskupowi ołomunieckiemu Konradowi II (1316–1326).

króla Prus. Do 1924 r. funkcjonowało 11 takich komisarzy. Przez ponad wiek stosunki między biskupami, a następnie arcybiskupami ołomunieckimi a władzami pruskimi układały się bezkonfliktowo. Zmianę przyniósł dopiero kulturkampf (walka o kulturę), wprowadzony przez kanclerza Otto von Bismarcka po zjednoczeniu Niemiec przez Prusy[5].

W grudniu 1870 r. z inicjatywy biskupa Moguncji Wilhelma Emanuela Kettelera powstała katolicka partia Centrum, która skierowała swoją krytykę głównie przeciwko liberalizmowi, gdyż liberałowie głosili m.in., że Kościół katolicki szerzy zabobony i wstecznictwo. Wcześniej, bo w lipcu 1870 r., I Sobór Watykański ogłosił dogmat o nieomylności papieży w sprawach wiary i moralności, a ówczesny papież Pius IX był zdecydowanym wrogiem liberalizmu. Otto von Bismarck uznał, że ten dogmat może doprowadzić do ingerencji Kościoła w sprawy wewnętrzne Rzeszy. Do tego partia Centrum złożyła w Reichstagu wniosek sugerujący możliwość interwencji Niemiec po stronie papieża przeciwko Włochom, chcącym likwidacji Państwa Kościelnego i zażądała zapisu w Konstytucji Rzeszy o niezależności Kościoła od państwa, na co parlament niemiecki nie wyraził zgody[6].

W listopadzie 1871 r. nastąpiła nowelizacja kodeksu karnego Rzeszy, tzw. paragraf kazalnicy[7]. (*Kanzelparagraph*) ostrzegał przed wygłaszaniem w kościołach treści antypaństwowych, pod groźbą kary do 2 lat więzienia. W 1872 r. został rozwiązany zakon jezuitów, a w 1873 r. inne zakony objęto zakazem pracy duszpasterskiej. Przy tej okazji zlikwidowano 300 klasztorów[8].

Ustawa landtagu pruskiego[9] z 1872 r. (*Schulaufsichtgesetz*), przyznała nadzór nad szkołami państwu (dotąd sprawował go Kościół), a w następnym roku sejm pruski uchwalił tzw. ustawy majowe (*Maigesetze*), które pozwalały państwu na obsadę stanowisk kościelnych, ustalały, aby kandydaci na stanowiska kościelne kończyli niemieckie gimnazja państwowe i studia uniwersyteckie, a następnie zdawali egzaminy państwowe z historii, filozofii i literatury niemieckiej. W następnym roku wprowadzono obowiązkowe śluby cywilne, w 1875 r. zniesiono wszystkie zakony, poza tymi, które się opiekowały chorymi, a w 1876 r. podporządkowano kontroli państwowej majątki kościelne[10]. Był to tzw. kulturkampf, polityka, polegająca na ograniczaniu wpływów Kościoła katolickiego, prowadzona z inicjatywy Bismarcka w latach 1871–1878.

[5] W okresie kulturkampfu arcybiskupi komisariat kietrzański obejmował 3 dekanaty: dekanat kietrzański i głubczycki położone na ziemi głubczyckiej oraz dekanat hulczyński, obejmujący część dzisiejszego powiatu raciborskiego i 11 parafii po stronie czeskiej.

[6] J. Krasuski, *Historia Niemiec*, Wrocław 2002, s. 273–274.

[7] Kazalnica – ambona.

[8] P. Szlanta, *Bismarcka wojna z kościołem. Kulturkampf 1871–1887*, „Mówią Wieki" 2003, nr 12, s. 27–31.

[9] Landtag – parlament Królestwa Prus.

[10] P. Szlanta, dz. cyt., s. 27–31; J. Krasuski, dz. cyt., s. 275.

W 1873 r. biskupi niemieccy w liście pasterskim zaapelowali o bierny opór wobec kulturkampfu, a duchowni uznający antykościelne ustalenia mieli być ekskomunikowani. Dnia 6 sierpnia 1873 r. również arcybiskup ołomuniecki Fryderyk von Fürstenberg napisał w tej sprawie protest do Berlina i tak jak pruscy biskupi, obsadzał stanowiska kościelne bez zgłoszenia władzy państwowej, przez co został postawiony w stan oskarżenia. Sąd okręgowy w Raciborzu 10 kwietnia 1874 r. skazał go na zapłatę 600 talarów, ewentualnie na 6 miesięcy więzienia za „nielegalne" zatrudnienie dwóch księży. Sąd okręgowy w Głubczycach zasądził 13 kwietnia identyczną karę, a ponieważ pruskie władze nie były w stanie uwięzić arcybiskupa, ściągnęły grzywnę z majątku arcybiskupiego Tłustomosty w powiecie głubczyckim, który przynosił jego zwierzchnikom dochód w wysokości 6–8 tys. tal. rocznie[11].

Już w latach 1872–1873 z powodu kulturkampfu został usunięty ze swojego stanowiska powiatowy inspektor szkolny ks. Karl Rücker z Lisięcic oraz inspektorzy lokalni: ks. Josef Dressler z Głubczyc, ks. Emanuel Ballarin z Zawiszyc i ks. Adalbert Langer z Grobnik. Niektórych z nich zastąpili komisarze policyjni. W listopadzie 1872 r. do szkół w powiecie głubczyckim przychodzili żandarmi, aby wypytywać nauczycieli, czy w szkołach nie są zbierane pieniądze na pobożne cele, np. na „Towarzystwo Dzieciątka Jezus", które miało na celu nawracanie pogańskich dzieci na katolicyzm[12].

Arcybiskup ołomuniecki został poinformowany 17 marca 1876 r. przez opolski rząd rejencyjny, że księża: Kopetzky z Dolni Benešova, Philipp z Sudic, Anton Schindler z Babic, Richtarsky z Hulczyna i Joseph Kunisch z Grobnik, mają zakaz udzielania nauki religii w szkołach, a księża Richtarsky i Kopetzky nawet w kościołach i na plebanii. Jednocześnie świeckim nauczycielom zakazano wpuszczania księży do szkół, pod groźbą kary pieniężnej. Skutkiem tego np. w Grobnikach ks. Berthold Proske nie został wpuszczony do klasy przez młodego nauczyciela[13].

W okresie kulturkampfu ze szkół w Głubczycach (1873), Baborowie, Kietrzu i Opawicy (1874) zostały usunięte siostry szkolne de Notre Dame[14]. W samych Głubczycach siostry prowadziły szkołę średnią dla dziewcząt w swoim klasztorze przy dzisiejszej ul. Warszawskiej[15]. Władze pruskie nakazały im opuścić klasztor. Część sióstr z wychowankami przeprowadziła się do austro-

[11] F. X. Seppelt, *Der Kulturkampf im preussischen Anteil der Erzdiözese Olmütz*. Archiv für schlesische Kirchengeschichte, t. I, Breslau 1936, s. 213; „Prager Abendblatt" 1874, z 16 kwietnia; (Linzer) „Tages–Post" 1874, z 19 kwietnia.

[12] „Katolik" 1872, nr 47; F.X. Seppelt, *Der Kulturkampf* ..., dz. cyt., s. 215–216.

[13] Tamże, s. 215–216; „Katolik" 1875, nr 40.

[14] E. Komarek, *Distrikt Katscher in Recht und Geschichte (nach Quellen bearbeitet)*, Ratibor 1934, s. 215; *Die schlesische Ordensprovinz der Kongregation der armen Schulschestern von U.L. Fr. von 1851 bis 1926. Ein Gedenkblatt, verfasst von Mitgliedern der Provinz*, Breslau 1926, s. 42–43.

[15] Budynek ten został rozebrany po II wojnie światowej.

węgierskiego Karniowa (czeski Krnov), gdzie kontynuowała swoją działalność. Pozostałe w Głubczycach dwie siostry i jedna kandydatka, zamieszkały na plebanii. Siostra Cudilla Breusing zajmowała się udzielaniem prywatnych lekcji robót ręcznych, a s. Petronella Grüner wspólnym gospodarstwem domowym i ogrodem. Budynek i grunty sióstr przejął jeden z przywódców Centrum na Śląsku i zarazem przyjaciel zakonu, hrabia Franz von Ballestrem na Pławniowicach[16], natomiast wierzytelności hrabia Viktor Matuschka z Wrocławia. Hrabia Ballestrem mianował swoim pełnomocnikiem głubczyckiego proboszcza ks. Josefa Dresslera. Żona radcy prawnego, Maria Rösler z Głubczyc, zakupiła cały inwentarz klasztorny i przekazała pozostałym w mieście siostrom. Dopiero 29 kwietnia 1887 r. siostry mogły powrócić do klasztoru, a w 1888 r. ponownie otworzyć szkołę. Nie odrodziły się jednak filie w Baborowie, Kietrzu i Opawicy[17].

Królewski rząd nakazał zdać egzamin rektorski nadzorcy głubczyckiego Sierocińca Antona i Josefy Hamplów, wikariuszowi ks. Proske, czego ten odmówił i ustąpił, a na jego miejsce został powołany świecki nauczyciel Klose. Dopiero po zakończeniu kulturkampfu nadzór powrócił w ręce duchownych[18].

W 1875 r. głubczycka policja skonfiskowała i zapieczętowała 16 skrzyń, które rzekomo poza książkami i dokumentami ze skasowanego klasztoru na Górze św. Anny miały zawierać jakieś podejrzane materiały. Materiały te przeszukano i nie znaleziono niczego podejrzanego, na dodatek nie należały do franciszkanów, lecz do prywatnej osoby, która przesłała je pewnemu głubczyckiemu duchownemu w nadziei na ich sprzedaż w Głubczycach. Po 8 dniach policja zdjęła pieczęcie i oddała książki wspomnianemu duchownemu[19]. W tym samym roku głubczycki wikariusz ks. Heinrich Mannel został wezwany do odsłużenia 4 miesięcy w wojsku i poprosił ministra o darowanie mu tej służby. Na odpowiedź czekał bez skutku, a ponieważ nie stawił się na pierwsze wezwanie, nakazano mu odsłużyć w wojsku 2 lata i 4 miesiące[20].

---

[16] Hrabia Franz von Ballestrem, ur. 1834 w Pławniowicach, zm. 1910 w Rudzie, gdzie został pochowany w kościele św. Józefa. W 1872 r. został posłem okręgu opolskiego Centrum do Reichstagu i był nim z 5-letnią przerwą do 1906 r. W latach 1890–1893 przewodniczył klubowi parlamentarnemu Centrum, a w latach 1898-1906 sprawował funkcję przewodniczącego Reichstagu.

[17] R. Scholz, *Aus der Chronik unserer Schule (St. Theresien–Oberlyzeum)*, „Leobschützer Heimatblatt" 1981, nr 3; R. Hofrichter, *Heimatkunde des Kreises Leobschütz*, t. II, H. 2, Leobschütz 1911, s. 221; *Die schlesische Ordensprovinz der Kongregation der armen Schulschestern von U.L. Fr. ...*, dz. cyt., s. 44, 46, 64–65.

[18] Archiwum Państwowe w Opolu, Akta Miasta Głubczyc, syg. 85. *Bericht über die Verwaltung und den Stand der Gemeinde-Angelegenheiten der Kreisstadt Leobschütz für die Zeit von 1. Januar 1876 bis 1. April 1878*, Leobschütz 1879, s. 19; R. Hofrichter, *Heimatkunde...*, dz. cyt., t. II, H. 2, s. 208–210.

[19] „Ratibor–Leobschützer Zeitung" 1875, nr 53 i numer z 30 czerwca tego samego roku.

[20] „Katolik" 1875, nr 14.

Arcybiskup ołomuniecki wraz z administratorami parafialnymi ks. Franzem Ullmannem i ks. Robertem Sterzem 10 maja 1875 r. zostali skazani na 3 tys. marek grzywny lub zamiennie na 10 miesięcy więzienia za ich zatrudnienie bez zgody władz państwowych w parafiach Gołuszowice i Zopowy. Karę pieniężną władze pruskie wyegzekwowały ponownie, ściągając ją z dochodów arcybiskupiego majątku Tłustomosty[21].

Z powodu łamania ustaw majowych ukaranych zostało 12 księży dystryktu kietrzańskiego, w tym 6 proboszczów, a najbardziej ucierpiał komisarz arcybiskupi ks. Karl Ullrich. Od stycznia 1874 do maja 1875 r. był 26 razy oskarżany, a także wzywany do sądu jako świadek[22].

Wyżej wspomniani księża: Franz Ullmann, urzędujący od 1863 r. w parafii Gołuszowice i Robert Sterz, od 1867 r. w parafii Zopowy, nie sprawowali funkcji proboszczów, lecz administratorów parafialnych, ponieważ państwo pruskie w 1863 r., po śmierci wielkiego mistrza, arcyksięcia austriackiego Maksymiliana zajęło majątki zakonu krzyżackiego, którymi były również wspomniane miejscowości i nierozstrzygnięty był spór między arcybiskupem ołomunieckim a rządem pruskim o prawo patronatu w tych parafiach, co uniemożliwiało powołanie pełnoprawnego proboszcza. Obaj księża w grudniu 1874 r. otrzymali pisma od głubczyckiego landrata (starosty powiatowego), w których zostali poinformowani, że od 27 grudnia mają zakończyć czynności służbowe w swoich parafiach. Ks. Ullmann i ks. Sterz jednak nie respektowali tego zarządzenia i nadal sprawowali posługę duszpasterską. 12 lutego 1875 r. na gołuszowickiej plebanii pojawił się w imieniu landrata asesor Meyer, w towarzystwie inspektora Dörrera i wachmistrza żandarmerii Schrödera i zażądali wydania kasy kościelnej. Ks. Ullmann nie chciał powiedzieć, gdzie się ta kasa znajduje, wobec tego plebania została przeszukana. Okazało się, że kasa jest zamknięta w jednym z pokojów. Ponieważ ksiądz nie chciał otworzyć pokoju, przybysze wezwali wiejskiego kowala, który odmówił, wymawiając się brakiem umiejętności ku temu. Gdy wachmistrz zaczął wyłamywać drzwi za pomocą siekiery, ks. Ullmann ustąpił i podał klucze. W efekcie została zabrana nie tylko kasa, ale i księgi rachunków, hipoteki, listy fundacyjne i inne dokumenty. Został skonfiskowany również inwentarz gospodarczy, który miał być sprzedany podczas licytacji. Na 12 marca ks. Ullmannowi został wyznaczony termin opuszczenia plebanii, w przeciwnym razie groziła mu eksmisja. 12 marca na plebanii ponownie pojawił się Meyer i zażądał opuszczenia budynku. Ks. Ullmann powiedział, że opuści go tylko wtedy, gdy wobec niego zostanie zastosowana siła. Meyer powrócił do Głubczyc, a godzinę później przed gołuszowicką plebanią pojawiło się ponad 30 huzarów, co spowodowało zgromadzenie mieszkańców wsi. Z trudem żołnierze zepchnęli ich na cmentarz i zaczęli wynosić przed bramę plebanii meble należące do duchownego.

[21] F.X. Seppelt, *Der Kulturkampf* ..., dz. cyt., s. 213–214.

[22] E. Komarek, *Distrikt Katscher*..., dz. cyt., s. 24.

Żaden z huzarów nie chciał zdjąć ze ściany krzyża wiszącego na ścianie izby ks. Ullmanna. Na znak dany przez duchownego zabrał go kościelny Wilhelm Güttler. Ks. Ullmann wraz z wikariuszem ks. Graulem został odprowadzony przez żołnierzy do bramy. Mieszkańcy wsi towarzyszyli ks. Ullmannowi w drodze do jednego z domów, którego właściciel Julius Bodinka, zaoferował księdzu dach nad głową. Ks. Ullmann podziękował im za to, a oni zawrócili i przenieśli mu meble do nowej kwatery[23]. Księdzu Ullmannowi nie dano jednak spokoju. Został 4 lipca zawieziony do Piorunkowic i zakazano mu pobytu na terenie powiatów: głubczyckiego, prudnickiego, kozielskiego i raciborskiego. Ks. Ullmann najpierw pojechał do Kopernik, a następnie do Opawy, która leżała w granicach monarchii austro-węgierskiej. Przez 9 lat sprawował funkcję kapelana zamkowego u hrabiego Arco w Hostalkovem. Gdy ucisk wobec Kościoła katolickiego w Niemczech zelżał, 22 kwietnia 1884 r. ks. Ullmann przyjechał do Głubczyc, gdzie na dworcu kolejowym powitał go naczelnik urzędu z Gadzowic (wieś w parafii Gołuszowice) Bernard i właściciel sędziostwa wiejskiego Dittrich z Gołuszowic. Przy wyjeździe z Głubczyc czekali na niego gołuszowiccy chłopi na koniach, a przy wjeździe do Gołuszowic nauczyciele z uczniami. Pochód z przybyłym ks. Ullmannem ruszył do miejscowego kościoła, gdzie odbyła się Msza Święta[24].

Dzień po wypędzeniu z plebanii ks. Ullricha, został zmuszony do odejścia również ks. Robert Sterz z Zopowych i od 13 marca 1875 do 1883 r. Zopowy nie miały duszpasterza. Ks. Sterz wyjechał do Ołomuńca, gdzie najpierw pracował w kancelarii arcybiskupiej, następnie osiadł w Rudolticach w dzisiejszych Czechach. Klucze kościelne przejął kierownik zopowskiej szkoły Drosdeck, a wszystkie szaty mszalne, sprzęt liturgiczny i przedmioty wartościowe zostały potajemnie przeniesione na górne piętro domu mistrza młynarskiego Funke. Do Zopowych przyjeżdżał odprawiać nabożeństwa nauczyciel religii w głubczyckim gimnazjum ks. Kirsch, ale zaprzestał to czynić, gdy zaczął mieć z tego powodu nieprzyjemności. W tej sytuacji mieszkańcy Zopowych musieli chodzić do kościoła w Zubrzycach. W złą pogodę nauczyciel Drosdeck odprawiał krótkie nabożeństwa złożone z czytania i objaśniania Ewangelii, modlitwy i śpiewu i uczestniczyło w nich wielu mieszkańców. Przez 8 lat w nocy mieszkańcy Zopowych sprowadzali do swojej wsi nielegalnie przez zieloną granicę ks. Sterza, aby ich wyspowiadał. W maju 1876 r. zmarła żona Drosdecka i on sam jako żałobnik nie mógł w czasie pogrzebu pokierować chórem. Na jego życzenie uczynili to nauczyciel Thill i pisarz gminny Ullmann. Podczas uroczystości pogrzebowych w kościele pojawił się naczelnik urzędu z Krzyżowic Lischke i wydał zakaz śpiewania, do czego jednak wierni się nie dostosowali, a Lischkego wręcz wyrzucono z kościoła. Lischke zgłosił sprawę w są-

[23] F.X. Seppelt, *Der Kulturkampf...*, dz. cyt., s. 228–230; *Erinnerungen an den Kulturkampf in Kreuzendorf*, „Leschwitzer Tischkerier – Kalender" 1927, s. 80–81.

[24] *Erinnerungen an den Kulturkampf...*, dz. cyt., s. 81.

dzie, a Thill i Ullmann otrzymali kary grzywny. Ks. Sterz powrócił z wygnania dopiero w 1882 r., lecz został duszpasterzem parafii Włodzienin[25].

Po śmierci lokalisty ks. Wilhelma Hilberta z Boguchwałowa, miejscowa lokalia nie miała księdza aż do 1884 r. Z tego powodu mieszkańcy chodzili na msze do okolicznych wsi. Umierali bez sakramentów świętych, a zmarłych albo błogosławił nauczyciel, albo niesiono ich do granicy sąsiedniej parafii, gdzie dokonywał tego tamtejszy proboszcz[26]. Podobny problem w latach 1881–1884 mieli mieszkańcy parafii Wojnowice, a w latach 1883–1890 lokalii Wódka.

Poza wspomnianymi księżmi, ofiarami kulturkampfu stało się jeszcze kilkunastu innych duchownych z kietrzańskiego komisariatu arcybiskupiego.

Ksiądz Emil Bitta, dopiero co wyświęcony 28 czerwca 1873 r., w sierpniu zastąpił w czynnościach urzędowych proboszcza parafii Baborów ks. Antona Richtarskiego, a na początku 1874 r. chorego administratora parafialnego ks. Malika z Ołdryszowa (Oldřišov w Czechach)[27]. Z tego powodu landrat Pohl z Raciborza zakazał mu nie tylko nauczania religii, ale i wchodzenia do szkół w Ołdryszowie, Služovicach i Hněvošicach w ówczesnym powiecie raciborskim, a izba karna sądu okręgowego w Raciborzu skazała go na zapłatę 75 talarów, lub na 6 tygodni więzienia. Za dopuszczenie do zatrudnienia ks. Bitty jako zastępcy, komisarz arcybiskupi kanonik ks. Karl Ullrich został skazany na zapłatę 200 tal. grzywny lub 3 miesiące więzienia.

Sprawa księdza Bitty doczekała się apelacji, lecz wyrok pozostał niezmieniony. Ks. Bitta 24 października 1874 r. został ponownie skazany z powodu odprawienia trzech mszy porannych w Hulczynie na 25 talarów grzywny lub 14 dni więzienia. Jedną z tych mszy odprawił w rocznicę zwycięstwa pod Sedanem, za zmarłego kolegę, uczestnika wojny prusko-francuskiej w latach 1870–1871. Tym razem grzywnę zapłacił za niego pewien dobrodziej, a koszty sądowe pokrył ks. Bitta. W 1876 r., aby wyciszyć związane z nim problemy, ks. Bitta wyjechał do diecezji budziejowickiej, a następnie do archidiecezji monachijskiej. Powrócił na Śląsk dopiero w 1884 r.[28]

W 1875 r. sąd okręgowy w Głubczycach skazał księdza Ignatza Deponte za odprawienie 12 mszy, w tym prymicyjnej, na zapłatę 150 marek kary lub 12 dni więzienia, przy czym prokurator żądał aż tysiąca marek grzywny lub 3 miesięcy więzienia. Ks. Deponte otrzymał zakaz przebywania w powiatach: głubczyckim, prudnickim, raciborskim i kozielskim i pod koniec stycznia 1876 r. rozpoczął odbywanie kary więzienia w Toszku, następnie wyjechał do Bawarii, skąd powrócił do Głubczyc dopiero w 1883 r.[29]

---

[25] F.X. Seppelt, *Der Kulturkampf...*, dz. cyt., s. 230–231; F. Thill, *Bestraft wegen Beten und Singen in der Kirche*, „Leobschützer Heimatbrief" 1956, Februar.

[26] J. Spallek, *Chronik eines Bauerndorfes in Schlesien Hohndorf/Kreis Leobschütz 1183–1946*, Selbstverlag, 2008, s. 287.

[27] F.X. Seppelt, *Der Kulturkampf...*, dz. cyt., s. 217.

[28] Tamże, s. 218–219.

[29] Tamże, s. 219; „Katolik" 1876, nr 7.

W 1874 r. w Głubczycach bogdanowicki wikariusz Karl Hildebrand otrzymał grzywnę w wysokości 50 talarów lub 14 dni więzienia. Później ponownie został skazany i aresztowany.

Spędził w więzieniu miesiąc i trzy dni[30].

Kolejna ofiara kulturkampfu, ksiądz Valentin Himmel, został skazany 7 września 1875 r. przez sąd okręgowy w Głubczycach za odprawienie własnej mszy prymicyjnej oraz 7 mszy przy ołtarzu bocznym kościoła w Baborowie, podczas gdy proboszcz parafii ks. Anton Richtarsky, celebrował Mszę Świętą przy ołtarzu głównym. Kara przewidywała zapłatę 150 marek grzywny lub 8 dni więzienia. Ks. Himmel zdecydował się na pobyt w więzieniu. Karę odbył w więzieniu w Baborowie, gdzie doglądający je sędzia okręgowy Albrecht, zakazał mu posiadania książek w celi (nawet brewiarza), rewidował celę w dzień i w nocy. Po odbyciu kary ks. Himmel wyjechał do archidiecezji monachijskiej i powrócił dopiero w 1883 r.[31]

Ksiądz Michał Koziełek[32], wyświęcony w czerwcu 1873 r., zastępujący w sprawowaniu duszpasterstwa różnych księży i wysłany przez zwierzchników jako wikariusz do Dolni Benešova (obecnie w Czechach) w powiecie raciborskim, został skazany na zapłatę grzywny w wysokości 485 marek lub zamiennie 2 miesiące i 12 dni więzienia. Uniknął kary, ponieważ arcybiskup ołomuniecki odwołał go ze stanowiska, a on sam otrzymawszy zakaz przebywania w powiatach: głubczyckim, raciborskim, kozielskim, gliwickim i rybnickim, wyjechał do monarchii austro-węgierskiej, gdzie pruska policja z pomocą austriackiej usiłowała go zatrzymać i zawrócić na pruski Śląsk. Księdzu Koziełkowi pomógł pewien hrabia o nazwisku Dubsky, angażując go jako własnego kapelana w zamku Skalicka i wraz z hrabiowską rodziną ks. Koziełek przeprowadził się do Wiednia. W 1875 r. otrzymał datowane na 1 kwietnia 1875 r. pismo, powołujące go do niemieckiej służby wojskowej. Koziełek stawił się w 1876 r. przed raciborską komisją rezerwową i udało mu się bez zatrzymania opuścić siedzibę komisji, jednak jego osobiste rzeczy pozostawione w Dolnim Benešovie, zostały skonfiskowane na pokrycie kosztów postępowania sądowego. Po śmierci hrabiowskiego protektora w 1877 r., ks. Koziełek działał jako duszpasterz w różnych miejscowościach monarchii habsburskiej. Powrócił na pruski Śląsk dopiero wtedy, gdy zelżał ucisk religijny[33].

Kolejny ksiądz z kietrzańskiego komisariatu arcybiskupiego, Thomas Kamradek, wyświęcony w czerwcu 1873 r., został wikariuszem w Hulczynie. Landrat powiatu raciborskiego Pohl zabronił mu jakichkolwiek czynności urzędowych. Jednak musiał je wykonywać, skoro sąd okręgowy w Raciborzu skazał go na wysoką karę pieniężną 220 talarów lub 4-miesięczne więzienie,

[30] F.X. Seppelt, *Der Kulturkampf*..., dz. cyt., s. 219–220.

[31] Tamże, s. 220.

[32] Używana jest jeszcze druga forma tego nazwiska: Kosellek.

[33] Tamże, s. 220–222.

którą sąd apelacyjny w tym samym mieście obniżył do 25 talarów lub 10 dni więzienia. Potem nastąpiły wyroki za inne „przewinienia" i za nielegalnie odprawione nabożeństwa. Kary pieniężne częściowo pokryli katolicy z Hulczyna, a 14 dni ks. Kamradek spędził w więzieniu w Raciborzu.

W 1875 r. ks. Kamradek otrzymał zakaz przebywania na terenie powiatów: głubczyckiego, raciborskiego, kozielskiego i rybnickiego, po czym – tak jak wyżej wymienieni księża – wyjechał do monarchii austro-węgierskiej. Zakaz ten został uchylony dopiero w 1884 r. Ks. Kamradek powrócił do Hulczyna dopiero w 1887 r.[34]

Grobnicki wikariusz ks. Joseph Kunisch za zakazane przez władze udzielanie lekcji religii w kościele i szkole, został w 1875 r. postawiony przed sądem w Głubczycach, lecz go uniewinniono, ponieważ chodziło tylko o lekcje dotyczące spowiedzi i komunii. Jednak w tym samym roku został skazany na 14 dni więzienia za naruszenie § 130 kodeksu karnego i musiał odbyć tę karę[35].

Inny grobnicki wikariusz, ks. Berthold Proske, w marcu 1874 r. został skazany na zapłatę 50 talarów grzywny lub zamiennie 14 dni więzienia i później dodatkowo na zapłatę 25 talarów lub tydzień więzienia. W kwietniu 1874 r. został zwolniony z pracy w szkole. Gdy chciał w grobnickiej szkole poprowadzić lekcję religii, wyprosił go młody świecki nauczyciel i zamknął drzwi od klasy. Ks. Proske odbył karę więzienia w Głubczycach, gdzie pozwolono mu celebrować Msze Święte w więziennej kaplicy i dobrze go traktowano, a grobniccy parafianie otoczyli go troską. Po wyjściu z więzienia wyjechał do Wiednia. Tam był najpierw kapelanem zamkowym hrabiny Kollonitsch, następnie kapelanem hrabiego von Trautmannsdorf[36].

Ksiądz Ignatz Maiss, wikariusz z Pilszcza, za zastępowanie ciężko chorego wuja noszącego takie same imię i nazwisko, będącego proboszczem parafii Włodzienin, został skazany w 1874 r. na zapłatę 10 talarów lub 3 dni więzienia. Nie pomogły żadne odwołania. Musiał zapłacić karę pieniężną i opłacić koszty sądowe z własnych środków[37].

W 1874 r. problemy związane z kulturkampfem dotknęły także administratora parafialnego z Ołdryszowa, ks. Johannesa Malika, który w lutym 1874 r. sprzeciwił się rozprowadzaniu przez katolików uznających kulturkampf, pewnego adresu[38] księcia raciborskiego. Adres ten zaczęli podpisywać niektórzy parafianie. Ksiądz miał wygłosić w tej sprawie następujące słowa: „Wy, którzy podpisaliście ten adres, wiedząc, co jest w nim zawarte, zgrzeszyliście i musicie wycofać wasz podpis". Po tym nastąpiła denuncjacja ze strony miejscowego

[34] Tamże, s. 222–223.

[35] Tamże, s. 223

[36] Tamże, s. 227; „Katolik" 1874, nr 41.

[37] F.X. Seppelt, *Der Kulturkampf...*, dz. cyt., s. 223–224; „Katolik" 1874, nr 47.

[38] Adres – w wyżej podanym przypadku słowo to oznacza pismo o charakterze politycznym.

dyrektora majątkowego i ks. Malik został skazany na 14 dni więzienia i karę tę odbył. Po wyjściu ks. Malika z więzienia, landrat powiatu raciborskiego zajął majątek kościelny oraz księgi i dokumenty kościoła w Ołdryszowie i wydalił księdza z plebanii. Ks. Malik zamieszkał więc u wdowy Grzegorzitzy i nadal sprawował duszpasterstwo. Nastąpiły kolejne wyroki, które łącznie opiewały na wysoką kwotę 1550 talarów lub 15 miesięcy więzienia. Część kar pieniężnych zapłacili parafianie, natomiast w 1875 r. ks. Malik odsiedział 9 miesięcy w raciborskim więzieniu, gdzie odbywali karę również inni księża. Po odbyciu kary wyjechał do swojego brata do Hulczyna, gdzie prywatnie odprawiał Msze Święte w bocznych kaplicach kościoła za kotarą. Tam z kolei zadenuncjował go miejscowy burmistrz i do 1877 r. duchowny ten otrzymał zakaz przebywania w opolskim okręgu rządowym. Tak jak poprzednio wymienieni księża wyjechał do Austro-Węgier[39].

Także wikariusz z Kietrza ks. Franz Nietsch został skazany przez sąd okręgowy w Głubczycach na zapłatę 150 marek lub 15 dni więzienia, podczas gdy prokurator żądał 60 marek lub 5 dni więzienia. W okresie wielkanocnym w 1875 r. w zakrystii kościoła parafialnego pw. św. Tomasza w Kietrzu pojawił się notariusz Kastalsky i chciał się wyspowiadać. Ksiądz Nietsch jednak wiedział, że Kastalsky podpisał się pod pismem sprzeciwiającym się encyklice papieża Piusa IX z 5 lutego 1875 r., potępiającej ustawy majowe, i odmówił przyjęcia spowiedzi ze względu na powyższą sprawę. Kastalsky złożył na niego skargę. Doszło do rozprawy sądowej, w której zapadł wyżej wymieniony wyrok. Ks. Nietsch jednak złożył apelację i został uniewinniony[40].

Z powodu kulturkampfu ucierpiał komisarz arcybiskupi ks. Karl Ullrich, który miał już ponad 70 lat i był mocno schorowany. Od stycznia 1874 do maja 1875 r. był sześciokrotnie świadkiem w sądzie i został skazany na zapłatę 600 marek grzywny lub 12 tygodni więzienia. Skonfiskowano jego rzeczy i w 1874 r. po biciu w bęben ogłoszono w Kietrzu termin ich licytacji. Nikt jednak nie chciał niczego kupić. Wreszcie znalazł się mieszczanin, który kupił za 200 talarów powóz ks. Ullricha, za 30 talarów końskie szory i za 20 talarów sofę, lecz tuż po aukcji wszystko to oddał kanonikowi ks. Ullrichowi[41]. W tym trudnym okresie, 24 listopada 1874 r. ks. Ullrich świętował jubileusz 50-lecia kapłaństwa. Zmarł z powodu choroby 4 maja 1875 r. i tego samego dnia urzędnicy państwowi skonfiskowali kasy kościelne i kasę szpitala ufundowanego przez ks. Ullricha. Kasy te zostały przekazane do administrowania nowo wybranemu zarządowi kościelnemu[42].

Kulturkampf uniemożliwił arcybiskupowi ołomunieckiemu podróżowanie na teren dystryktu kietrzańskiego oraz bierzmowanie tamtejszych parafian.

[39] F.X. Seppelt, *Der Kulturkampf...*, dz. cyt., s. 224–226.
[40] Tamże, s. 226–227; „Katolik" 1875, nr 52; „Katolik" 1876, nr 14.
[41] F.X. Seppelt, *Der Kulturkampf...*, dz. cyt., s. 232; „Katolik" 1874, nr 35.
[42] E. Komarek, *Distrikt Katscher...*, dz. cyt., s. 25.

Z tego powodu w 1875 r., gdy arcybiskup dokonał bierzmowania w Karniowie, osoby chcące przyjąć ten sakrament, a mieszkające w pruskiej części archidiecezji, zostały zaproszone do tego miasta. W 1883 r. ponownie zdarzyła się podobna sytuacja i okazja do bierzmowania[43].

Z powodu kulturkampfu nowy komisarz mógł zostać mianowany dopiero w 1882 r. Do tego czasu duszpasterstwo i sprawy urzędowe w Kietrzu znajdowały się w rękach dwóch wikariuszy, ks. Franza Nietscha i ks. Eduarda Gottsmanna[44]. 24 kwietnia 1882 r. nadprezydent prowincji śląskiej z Wrocławia Otto von Seydewitz wysłał do arcybiskupa ołomunieckiego, kardynała Fryderyka von Fürstenberga wniosek dotyczący powołania nowego komisarza na miejsce ks. Karla Ullricha. Dotychczasowe wnioski arcybiskupa w tej sprawie były traktowane odmownie, z objaśnieniem, że nie ma takiej osoby, którą by zaakceptowano na tym stanowisku. W odpowiedzi na wniosek nadprezydenta do tego zadania arcybiskup wyznaczył przebywającego na wygnaniu byłego administratora parafii Zopowy ks. Roberta Sterza, który wysłał do dziekanów komisariatu kietrzańskiego odpis wniosku nadprezydenta i pismo od kardynała Fürstenberga z prośbą, aby jeden z dziekanów się stawił do dyspozycji arcybiskupa. Jako kandydat został przedstawiony dziekan z Baborowa, ks. Anton Richtarsky, który już w początkach kulturkampfu jako wicedziekan dekanatu kietrzańskiego działał na rzecz jedności kleru w oporze wobec ustawodawstwa antykościelnego[45].

Podczas kulturkampfu represje dotykały również redaktorów prasy katolickiej. W 1874 r. sąd okręgowy w Głubczycach skazał ks. Florencourta (lub Florenkourta), redaktora „Ratibor–Leobschützer Zeitung" za artykuł, w którym miał obrazić Bismarcka, na zapłatę 100 talarów grzywny lub 2 miesiące więzienia[46]. W 1878 r. Florencourt odsiedział 4 miesiące i 10 dni w głubczyckim zakładzie karnym, a po wyjściu na wolność ponownie stanął przed sądem za inny artykuł, lecz został uznany za niewinnego[47].

W okresie walki Bismarcka z Kościołem katolickim, na obszarze kietrzańskiego komisariatu arcybiskupiego został zbudowany zaledwie jeden kościół. Wybudowano świątynię we wsi Turków, należącej do parafii Nasiedle. Ciekawe były okoliczności tej sprawy. Ponieważ udawanie się na msze do Nasiedla było uciążliwe, zwłaszcza zimą dla osób starszych, pewnego lodowatego dnia w styczniu 1872 r. w karczmie spotkali się turkowscy mężczyźni i postanowili zbudować kościół w Turkowie. Nazajutrz do proboszcza parafii Nasiedle ks. Alexiusa Kinnera udała się delegacja, lecz prośba została potraktowana odmownie. Ksiądz Kinner powiedział przybyłym, że nie zezwala i nigdy nie

[43] *Kronika parafii Nasiedle 1770–1914*.
[44] E. Komarek, *Distrikt Katscher...*, dz. cyt., s. 24–25.
[45] Tamże, s. 26–27.
[46] „Vorarlberger Landes–Zeitung" 1874, z 7 maja.
[47] „Katolik" 1878, nr 21 i 22.

zezwoli na budowę. W kwietniu tego samego roku kobiety z Turkowa po nabożeństwie odwiedziły go na plebanii i każda z nich ofiarowała mu pewną sumę pieniędzy. Zmieszany proboszcz powiedział, że te pieniądze zostaną przekazane na zaplanowaną budowę kościoła i można było ją rozpocząć. W trakcie budowy nastąpił spór o wybór świętego patrona tego kościoła. Bezdzietne małżeństwo Hein, które podarowało największą kwotę, zaproponowało św. Ignacego, natomiast część mieszkańców wolała św. Alojzego. Spór pozwolono rozstrzygnąć chodzącym do szkoły dzieciom, którym pokazano obrazki przedstawiające obu świętych. –„Ten mlady, ten mlady!" – zawołały dzieci i patronem został św. Alojzy. Następnie mieszkańcy wysłali do Ołomuńca delegację, by uzyskać zgodę na zatrudnienie duchownego. Jednak delegacja została ostro potraktowana i wyproszona[48]. Konsystorz arcybiskupi uznał nowo zbudowany kościół za prywatną kaplicę, w której mogły być odprawiane tylko msze za zmarłych i msze rocznicowe. W 1875 r. kościół został poświęcony przez komisarza arcybiskupiego ks. Antona Richtarskiego, a kazanie w języku czeskim wygłosił ks. proboszcz Alexius Kinner, napominając przy tym wiernych, żeby nie przyjmowali żadnego księdza nie przysłanego przez arcybiskupa ołomunieckiego[49]. Przy kościele św. Alojzego został założony również cmentarz. Zmarłych grzebano najczęściej bez udziału duchownego, a ceremonię pogrzebową prowadził organista. W latach 1886 i 1891 zostały odrzucone ponowne prośby o uznanie zbudowanego budynku za kościół i dopiero w 1905 r. nastąpiło zezwolenie na odprawianie przez księdza z Nasiedla niedzielnych i świątecznych nabożeństw w Turkowie[50].

Śmierć papieża Piusa IX, która nastąpiła 7 lutego 1878 r., ułatwiła porozumienie Bismarcka z Kościołem katolickim. Nowym papieżem został Leon XIII, który tak jak kanclerz Niemiec był przeciwnikiem szerzenia się w Europie ruchu robotniczego (socjalizmu). Poza tym Bismarck zrozumiał, że kulturkampf nie osłabił, ale wręcz umocnił katolików i partię Centrum. Wzmocnienie Centrum było widoczne również na Górnym Śląsku, gdzie w 1874 r. partia ta wygrała w 8 z 12 okręgów wyborczych, a w 1877 r. w 11, natomiast w 1881 r. Centrum uzyskało już 12 mandatów w Reichstagu[51].

W latach 1880–1887 nastąpił okres łagodzenia ustaw kulturkampfu. Episkopat niemiecki reprezentował w tej sprawie biskup Fuldy Georg Kopp, który w 1887 r. został biskupem wrocławskim, a w 1893 r. otrzymał kapelusz kardynalski z rąk papieża Leona XIII. Zniesione zostały prawie wszystkie an-

[48] *Aus der Chronik der Kirchengemeinde Turkau*, „Leobschützer Heimatblatt" 1984, nr 4.

[49] J. Pokorny, *Kirchenbau in Turkau im Jahre 1875*, „Leobschützer Heimatblatt" 1997, nr 2; „Katolik" 1875, nr 8.

[50] Por. *Aus der Chronik der Kirchengemeinde Turkau*, „Leobschützer Heimatblatt" 1984, nr 6.

[51] Por. *Historia Górnego Śląska. Polityka, gospodarka i kultura europejskiego regionu*, dz. cyt., s. 206.

tykościelne ustawy z wyjątkiem wprowadzonych obowiązkowych ślubów cywilnych i wyłącznej kontroli państwa niemieckiego nad szkolnictwem. Rząd pruski mógł nadal wnosić sprzeciw wobec nominacji proboszczów. Zezwolono na powrót zakonów z wyjątkiem jezuitów. W 1882 r. Prusy odnowiły stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską, a w 1887 r. Leon XIII ogłosił zakończenie kulturkampfu[52].

Działania Bismarcka skierowane przeciwko Kościołowi katolickiemu spowodowały na obszarze ołomunieckiego komisariatu arcybiskupiego z siedzibą w Kietrzu, tak jak w innych częściach Niemiec, przede wszystkim utratę wpływów Kościoła w szkolnictwie ludowym i przyniosły straty finansowe przez konieczność zapłaty kar pieniężnych, nałożonych na arcybiskupa ołomunieckiego i niektórych podległych mu księży. W wyniku nieprzestrzegania ustaw majowych część duchownych katolickich została zmuszona do opuszczenia terenu komisariatu na okres kilku lat, przez co ucierpiało duszpasterstwo (Boguchwałów, Gołuszowice, Zopowy). Kilku księży odbyło kary więzienia. Niektórzy duszpasterze, jak ołomuniecki komisarz arcybiskupi ks. Karl Ullrich czy wikariusz ks. Berthold Proske z Grobnik, przypłacili utratą zdrowia problemy związane z kulturkampfem. Mimo represji Kościół katolicki na wspomnianym obszarze cieszył się nadal dużym poważaniem wśród wiernych, o czym świadczy dostrzegalny w następnych latach wzrost liczby katolickich instytucji charytatywnych oraz rosnące wpływy katolickiej partii Centrum, która się stała czołową siłą polityczną również w powiecie głubczyckim i raciborskim.

Słowa kluczowe: kościół, komisariat arcybiskupi, kulturkampf, Centrum

Kulturkampf in the Territory of Olomouc Archbishop Commissariat in Głubczyce County with Its Registered Office in Kietrz (1871–1878)

Summary

At present, Głubczyce area covers southern part of Opole Voivodship. It is bordered with the Chech Republic in the south and west. The territory was excluded from Poland for over 900 years, from 1038 (or 1039) to 1945. In the Church terms, up to 1945 the territory belonged to the Chech Olomouc diocese (from 1777 Olomouc archdiocese). After the First Prussian War in 1742 it was handed over from the power of the Austrian Habsburgs under control of Prussia. The newly established border separated Prussian Silesia from the

[52] Por. J. Krasuski, *Historia Niemiec*, dz. cyt., s. 283–284; B. Szlanta, *Bismarcka wojna z Kościołem*, dz. cyt., s. 27–31.

Habsburg monarchy and divided Olomouc diocese into two parts. The bigger one, with the capital in Olomouc, stayed within the Habsburg monarchy. The smaller part, containing Głubczyce area, was assigned to the New Kingdom of Prussia. In this Prussian enclave of Olomouc bishopric, in 1751 Frederic II, the King of Prussia, initiated the foundation of Olomouc Bishop Commissioner with his registered office in Kietrz, Głubczyce County. The commissioner became the intermediary between Olomouc bishopric and the priesthood and believers of some deaneries in his area. He was also the intermediary between Olomouc bishopric and the governing bodies of Prussia. The Bishop Commissioner served in most of the territory of Głubczyce county and in some parts of Racibórz county.

Having introduced the Kulturkampf, in the years 1871-1878 Otto von Bismarck, the Chancellor of Germany, attempted to limit the influence of Catholic Church in German Reich. It also referred to the priesthood of Kietrz Archbishop Commissioner and Olomouc archbishop himself, who, residing outside Prussia in Habsburg monarchy, could not be punished by Prussian government for breaking anti-Church regulations anyway. On the other hand, many priests of Kietrz commissariat, as citizens of Prussia, were fined, and some of them were even imprisoned. Although the Kulturkampf was eventually cancelled, the Catholic Church in this area lost its influence in folk school system. However, the Church strengthened its position, also in politics, due to the Catholic Centrum Party growing in importance in Upper Silesia.

Keywords: Church, Bishop's Commissioner, Catholic Centrum Party

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Ks. M. Piela SDS

POWSTANIE METROPOLII WROCŁAWSKIEJ W 1930 ROKU[1]

1. Zmiany granic diecezji wrocławskiej od bulli *De salute animarum* (1821) do utworzenia metropolii wrocławskiej (1930)

Stosunkowo łatwo jest – bez szczegółowego przedstawiania skomplikowanej kwestii górnośląskiej po zakończeniu pierwszej wojny światowej – opisać dokonujące się zmiany w organizacji terytorialnej diecezji wrocławskiej od momentu uregulowania relacji pomiędzy Stolicą Świętą a Prusami na mocy bulli *De salute animarum* do chwili utworzenia metropolii wrocławskiej.

Bulla *De salute animarum* z dnia 16 lipca 1821 r. miała doniosłe znaczenie dla diecezji wrocławskiej. Ustaliła granice, które przetrwały do 1922 r. Papież Pius VII wyłączył z diecezji wrocławskiej dekanaty: Ostrzeszów i Kępno, przydzielając je do archidiecezji poznańskiej. Dekanaty: pszczyński i bytomski włączył do diecezji wrocławskiej. Odnośnie do granicy południowej i parafii na terenie Austrii nie dokonano żadnych zmian. Z terytorium Łużyc wcielono do diecezji wrocławskiej 21 parafii, z których część podlegała niezależnemu klasztorowi w Neuzelle, a kilka pozostawało pod administracją dziekana kolegiaty kościoła św. Piotra w Budziszynie. Władzy biskupa wrocławskiego poddane zostało terytorium Wikariatu Apostolskiego Misji Północnych obejmujące marchię brandenburską i pomorską. Ziemie te ze względu na specjalny charakter prawny nazwano delegaturą berlińską. Granice między delegaturą berlińską a diecezją chełmińską ustalono w latach 1861 i 1899; bulla mając na uwadze misyjny charakter delegatury, nie podała jej wschodniej granicy[2].

[1] Osnową niniejszego artykułu było wystąpienie autora w Oławie: „Powstanie metropolii wrocławskiej w 1930 roku", wygłoszone podczas konferencji naukowej: „Siedemdziesiąta rocznica ustanowienia polskiej administracji kościelnej i państwowej na Ziemiach Zachodnich (1945–2015)", Urząd Miejski w Oławie, 21 maja 2015 r.

[2] Ks. S. Książek, *Granice i podział diecezji wrocławskiej na komisariaty i dekanaty w latach 1914–1945*, „Prawo Kanoniczne" 19 (1976), nr 3–4, s. 123–151; tutaj s. 126.

Zmiany polityczne na Górnym Śląsku, jakie po zakończeniu pierwszej wojny światowej niosły ze sobą powstania śląskie, wyznaczały kolejny etap doniosłych zmian w strukturze dotychczasowej diecezji wrocławskiej. Pierwszą z nich było utworzenie przez arcypasterza wrocławskiego kard. A. Bertrama delegatury biskupiej dla polskiej części Górnego Śląska w dniu 21 października 1921 r. i powierzenie jurysdykcji kościelnej na tym terenie ks. Janowi Kapicy, proboszczowi w Tychach. Sprawami istniejących wówczas w ramach diecezji wrocławskiej delegatur: berlińskiej i górnośląskiej zajmował się we Wrocławiu specjalnie mianowany ks. dr J. Banasch w randze „Assessor der Fürstbischöflichen Delegatur"[3].

Pomijając skomplikowaną kwestię podziału Górnego Śląska w dobie powstań śląskich i przewidzianego plebiscytu na tych ziemiach, należy przypomnieć ten oczywisty fakt, że kard. A. Bertram długi czas stanowczo sprzeciwiał się jakiemukolwiek podziałowi diecezji wrocławskiej. Wobec wysunięcia postulatu utworzenia książęco-biskupiej delegatury dla Górnego Śląska jeszcze pod koniec 1918 r. i w styczniu 1919 r. wrocławski ordynariusz użył pośrednictwa prof. Wydziału Teologicznego we Wrocławiu Franza Xavera Seppelta dla storpedowania realizacji takiego postulatu a wówczas sprzeciw bpa A. Bertrama okazał się skuteczny[4].

Kierując list do Ojca Świętego Benedykta XV w marcu 1919 r., bp A. Bertram wyraził zarówno stanowisko osobiste, jak i innych biskupów niemieckich: biskupi ci uważali za konieczne, aby Górny Śląsk pozostał przy Niemczech. Przemysł węglowy zapewniał temu krajowi stabilizację gospodarczą, a bez niego cały kraj popadłby w ruinę. Ważne były również względy kościelne. Przed wojną istniały trzy zwarte obszary katolickie w niemieckim Reichu: kolońska prowincja kościelna, archidiecezja poznańska, która z pewnością przypadnie Polsce i Górny Śląsk. Gdyby teraz zarówno Poznań, jak i Górny Śląsk przypadły Polsce, zmniejszy się wpływ katolików na rzecz protestantów w organizowaniu powojennego ładu w Niemczech. Ucierpi na tym życie religijne w diecezji wrocławskiej, którego podstawą będzie tylko życie katolików na terenach diaspory, gdzie dotychczas dwa miliony katolików żyło rozproszonych pośród dziesięciokrotnie liczniejszej ludności ewangelickiej. Biskup A. Bertram odwołał się także do argumentu historycznego: Śląsk już od pięciu wieków nie należał do królestwa polskiego, które w XVIII w. uległo rozbiorowi pomiędzy Rosją, Austrią i Prusami[5].

24 czerwca 1919 r., dzień po przyjęciu traktatu wersalskiego przez niemieckie Zgromadzenie Narodowe bp A. Bertram zwrócił się do duchownych

[3] J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999, s. 17.

[4] *Bp A. Bertram do F. X. Seppelta*, 8.01.1919, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu (cyt. dalej AAWr), I A 25 t 8; S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Repunlik*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2010, s. 151.

[5] *Bp A. Bertram do Benedykta XV*, 11.03.1919, AAWr I A 25 t 8 (minuta listu).

swojej diecezji z określonym pasterskim rozporządzeniem. Książę biskup wrocławski zajął jednoznaczną postawę: Górny Śląsk powinien pozostać przy Niemczech, co już wcześniej zadeklarował słowem, pismem i wstąpieniem w komisji w Izbie Panów:

> Co ja sam myślę o kwestii górnośląskiej, oświadczyłem już wystarczająco jasno [...]. Nikt nie może tego wziąć za złe, że należąc od pięciu lat do Śląska, z całego serca pragnę, ażeby Górny Śląsk, ten bogaty skarb ziemi i obdarzony ludnością liczną i wiernie oddaną Kościołowi pozostał w związku, który go łączy z resztą Śląska. Wprost nie rozumiano by, gdybym chciał jakby dopomagać przy odtrąceniu tej dzielnicy lub też wobec tego zachowywać się obojętnie [...]. Takie jest stanowisko, jakie zawsze i już dawno przed rewolucją zajmowałem zupełnie jawnie w słowie i piśmie i nawet w komisji Izby Panów. Niech zaś głosowanie, które niedługo ma nastąpić, wypadnie jak chce, ja nie znam innego programu jak ten: zupełna sprawiedliwość i zupełne uwzględnianie tak Polaków jak Niemców, jak Czechów, Morawian i Serbów w ich prawach religijnych, językowych, kulturalnych i materialnych[6].

Kolejny etap w kształtowaniu relacji kościelno-politycznych na Górnym Śląsku wyznaczały dążenia władz polskich zdążające do wyłączenia terytoriów plebiscytowych spod władzy nie tylko biskupa wrocławskiego ale i warmińskiego – jak proponował Władysław Skrzyński; ustanowienia wikariuszy apostolskich na tych terenach, a co miałoby szczególne znaczenie w odniesieniu do terenu Górnego Śląska; niezwykle zdecydowane działania dyplomatyczne bpa A. Bertrama, mające na celu obronę jego władzy kościelnej; intensywne zaangażowanie Stolicy Świętej w rozwiązanie tego trudnego problemu. Jednakże władze polskie, podsumowując jeszcze w 1919 r. rozwój kwestii śląskiej, stwierdziły, że „w sprawie Górnego Śląska Watykan stanął na stanowisku, które nazwał bezparcelacyjnym"[7].

Jeszcze inny okres na Górnym Śląsku rozpoczął się wraz z ustanowieniem warszawskiego nuncjusza Achillesa Rattiego Wysokim Komisarzem do spraw kościelnych dla terenów plebiscytowych. Osobiste kontakty nuncjusza i Wysokiego Komisarza A. Rattiego z kard. A. Bertramem, jak i też obustronna wymiana listów, dobitnie ukazują trud rodzenia się w bólach

[6] A. Bertram, *Kundgebung an den hochwürdigsten Diözesanklerus*, 24.06.1919, [w:] *Verordnungen des Fürstbischöflichen General–Vikariat–Amtes zu Breslau*, nr 661, Stück X, s. 81–83 (tekst w j. niemieckim) i 83–85 (tekst w j. polskim); tutaj s. 84; ten sam tekst w j. niemieckim [w:] Adolf Kardinal Bertram, *Hirtenbriefe und Hirtenworte bearbeitet von Werner Marschall*, Köln–Weimar–Wien 2000, nr 38, s. 151–153.

[7] Centralne Archiwum Wojskowe, Teki Baczyńskiego (cyt. dalej CAW, TB), *Materiały dotyczące stanowiska Watykanu w kwestii plebiscytu na Górnym Śląsku. Odpis pisma Poselstwa Polskiego w Rzymie do p. Wł. Skrzyńskiego w spr. Wikariatów apostolskich w krajach plebiscytowych*, sygn. I.476.1.97, s. 6.

nowej administracji kościelnej na Górnym Śląsku po jego podziale. Ostatecznie wobec faktu nieuznania przez rząd polski prawnej działalności wspomnianej wyżej delegatury biskupiej dla polskiej części Górnego Śląska, papież Pius XI na mocy dekretu Kongregacji Konsystorialnej „Sanctissimus Dominus noster" z 7 listopada 1922 r. „z części diecezji wrocławskiej, zwanej Górny Śląsk, położonej w granicach politycznych Polski" utworzył administrację apostolską, a na jej administratora wyznaczył ks. A. Hlonda SDB[8]. Konkordat polski z 10 lutego 1925 r. powołał do życia diecezję śląską, czyli katowicką. Formalnej elekcji dokonał Pius XI bullą „Vixdum Poloniae unitas" z 28 października 1925 r., a rządy w niej powierzył nominatowi A. Hlondowi. Tenże 17 listopada 1925 r. przejął jurysdykcję kościelną nad Śląskiem Cieszyńskim, natomiast 30 listopada tego roku przyłączył do parafii w diecezji katowickiej 11 wsi przygranicznych, należących do parafii zakordonowych[9]. W granicach diecezji wrocławskiej pozostały komisariaty: cieszyński dla czeskiej części i nyski. Nie uległa również zmianie przynależność diecezjalna Kotliny Kłodzkiej (archidiecezja praska) i Ziemi Głubczyckiej (dekanaty: Branice, Głubczyce i Kietrz z archidiecezji ołomunieckiej), choć pozostały przy Prusach w granicach Republiki Weimarskiej[10]. W wyniku tych regulacji prawnych diecezja wrocławska utraciła na rzecz diecezji katowickiej 9,99% swojej powierzchni. W 1925 r. jej obszar – bez delegatury berlińskiej i części czechosłowackiej – wynosił 37962,71 km^2 i był podzielony administracyjnie na 10 komisariatów, 74 dekanaty, 723 parafie (w tym 8 pow. Kępno i 1 w pow. Odolanów w Polsce), 35 kuracji i 15 lokalii[11]. Powierzchnia delegatury berlińskiej wynosiła 60258,38 km^2 i była podzielona na 13 archiprezbiteratów, 83 parafie, 36 kuracji, 2 parafie wojskowe i gminę kapliczną w Kamieniu. Natomiast na powierzchni 2082,40 km^2 części czeskiej znajdowały się 2 komisariaty, 8 dekanatów, 70 parafii, 1 kuracja i 7 lokalii[12].

[8] H. Olszar, *Kościół na Śląsku w okresie Republiki Weimarskiej*, [w:] *Miejsce i rola Kościoła wrocławskiego w dziejach Śląska*, red. K. Matwijowski, Wrocław 2001, s. 120–133; tutaj s. 123.

[9] Tamże, s. 123–124. Wraz z przydzieleniem Polsce w 1920 r. ziemi cieszyńskiej kard. A. Bertram utworzył komisariat dla polskiej części Śląska Cieszyńskiego w Cieszynie, a jurysdykcję kościelną na teren komisariatu delegował początkowo ks. J. Sikorze, a później ks. J. Kolkowi. W 1925 r. komisariat obejmował 4 dekanaty, 32 parafie i 2 lokalie; tamże, s. 123.

[10] Tamże, s. 124–125.; Ks. K. Dola, *Duszpasterstwo w (archi)diecezji wrocławskiej i jej ustrój za rządów arcybiskupa ks. kardynała Adolfa Bertrama (1914–1945)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 15 (1995), s. 145.

[11] H. Olszar, *Kościół na Śląsku w okresie Republiki Weimarskiej*, dz. cyt., s. 124.

[12] *Handbuch des Bistums Breslau und seines Delegaturbezirks für das Jahr 1925*, s. 25–103, 104–122, 134–144; Ks. J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku czasy nowożytne*, t. III, cz. 4 (1914–1945), Warszawa 2010, s. 81.

2. Konkordat ogólnopaństwowy czy konkordaty krajowe?

Trudniejszym, ale frapującym zadaniem jest przedstawienie zawiłych rokowań pomiędzy Stolicą Świętą a Prusami, które ostatecznie doprowadziły do zawarciu konkordatu między stronami 14 czerwca 1929 r. Powstanie metropolii wrocławskiej należy umieścić właśnie w szerokim kontekście toczących się żmudnych rokowań konkordatowych. Na początku 1920 r. otwartym pozostawało jednak pytanie, czy stosunek między Kościołem a państwem zostanie uregulowany przez konkordat z nowym państwem, czyli Republiką Weimarską, możliwie w formie konkordatu ogólnopaństwowego (*Reichskonkordat*), czy też będzie uregulowany przez konkordaty z takimi krajami, jak: Bawaria i Prusy, które również w Republice Weimarskiej odgrywały bardzo ważną rolę. Kuria Rzymska preferowała zawarcie jednego konkordatu z Niemcami, jednakże prowadziła równocześnie pertraktacje z Bawarią odnośnie do zawarcia z nią osobnego konkordatu i nie wykluczała zawarcia układu z Prusami w postaci „minimalnego konkordatu"[13].

Warto w tym miejscu wrócić do genezy i przebiegu rokowań konkordatowych, rozpoczętych po zakończeniu pierwszej wojny światowej. Sekretarz stanu kard. P. Gasparri przekazał nowo kreowanemu kard. A. Bertramowi jeszcze podczas jego pobytu w Rzymie w grudniu 1919 r. instrukcje dla nuncjusza monachijskiego E. Pacellego. Kard. P. Gasparri poinformował nuncjusza Pacellego, że w nowej powojennej rzeczywistości, kiedy nowa konstytucja uchyliła częściowo istniejące dotychczas konkordaty zawarte przez Stolicę Świętą z niektórymi państwami niemieckimi, należało szukać nowych rozwiązań, regulujących relacje pomiędzy Kościołem katolickim a państwem w zgodności z obecnie obowiązującą konstytucją. Sekretarz stanu stwierdził, że Stolica Święta jest skłonna do zawarcia jednej konwencji a więc jednego traktatu obejmującego całe państwo niemieckie lub też – gdyby to nie było możliwe – do zawarcia nowych konwencji. E. Pacelli jako nuncjusz otrzymał też uprawnienia do zainicjowania takich rozmów[14].

Ważne jednak było w tym przypadku uzgodnienie zasadniczych stanowisk, zarówno ze strony kościelnej, jak i państwowej. W sporze o obsadzenie stolicy arcybiskupiej w Kolonii po śmierci kard. Felixa von Hartmanna 11 listopada 1919 r. ujawniły się różne stanowiska Stolicy Świętej i rządu pruskiego. Rząd pruski obstawał za podtrzymaniem ważności prawnie wiążącej międzynarodowo bulli *De salute animarum* z 1821 r., Stolica Apostolska natomiast

[13] D. Golombek, *Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929)*, Mainz 1970, s. 17.

[14] *Sekretarz stanu kard. P. Gasparri do kard. A. Bertrama*, 23.12.1919, AAWr, I A 25 k 124.

nie dostrzegała przesłanki do takiej wykładni z powodu odpadnięcia partnera układu, jakim był pruski dom rządzący[15].

W styczniu 1921 r. wybuchł ostatecznie nabrzmiały spór kompetencyjny pomiędzy rządem Republiki Weimarskiej (Reichem), Bawarią i Prusami o zawarcie konkordatów. Dla niemieckiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych duże znaczenie miało dojście do skutku konkordatu ogólnopaństwowego (*Reichskonkordat*), gdyż taki

> powinien służyć jako klamra dla zagrożonej jedności państwa na Wschodzie i Zachodzie, jako podstawa dla samodzielnej jego polityki kulturalnej i jako ochrona przed skutkami francuskiej i belgijskiej polityki kościelnej (niebezpieczeństwo biskupstwa Saary i kościelnego wyodrębnienia Eupen-Malmedy), dalej jako środek do przezwyciężenia dyplomatycznej izolacji państwa [Niemiec], jak również jako wsparcie na korzyść niemieckich mniejszości zagranicznych[16].

Prusy obstawały za tym, że możliwe jest zawarcie jednego konkordatu państwowego (*Reichskonkordat*), jeżeli wszystkie kraje, włączając w to Bawarię, która już pertraktowała ze Stolicą Świętą, zrezygnują z własnych konkordatów, jednakże to w tym ostatnim przypadku nie wchodziło w rachubę. Prusy nie mogły jednak znieść zawarcia ogólnego konkordatu z wykluczе-

[15] W listopadzie 1921 r. papież Pius XI uznał za niebyłe wszystkie umowy Stolicy Świętej zawarte z dawnymi państwami z okresu przed wybuchem wojny; alokucja Piusa XI z 15.11.1921, AAS 13 (1921), s. 521–524; odnośnie do sporu pomiędzy rządem pruskim a Stolicą Świętą o ważność bulli *De salute animarum* – zob. D. Golombek, *Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929)*, s. 48–50. W rozmowie z ambasadorem niemieckim władze kościelne a konkretnie Sekretariat Stanu powołał się na opinię tych, którzy byli przekonani, że tak jak to było w przypadku Rosji i Austrii, tak również i w przypadku Niemiec Stolica Święta nie jest zobowiązana do przestrzegania zapisów związanych z organizacją Kościoła na ziemiach niemieckich, a co wcześniej zostało uregulowane na mocy odpowiednich konkordatów i bull; *Segreteria di Stato di Sua Santità, Dal Vaticano*, 25.11.1921, AAWr I A 25 k 154. Rozmowy były prowadzone w Berlinie z udziałem nuncjusza E. Pacellego w dniach 29–30 grudnia 1919 r., rząd pruski sformułował swoje stanowisko: w porozumieniu z ogólnokrajowym rządem Republiki Weimarskiej uznał, iż także po przyjęciu konstytucji nowego państwa niemieckiego nadal obowiązują układy, zawarte wcześniej między Stolicą Świętą a Prusami. Radca tajny Niermann z Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, który sporządził protokół z prowadzonych rozmów, podróżował z nuncjuszem do Kolonii. Pacelli jasno dał do zrozumienia zamiar zawarcia jednej umowy, a więc ogólnego konkordatu dla całych Niemiec (Reichskonkordat), co jednakże Niermann przyjął sceptycznie. Nawiązał bowiem do osobliwości ustrojowych i prawnych dotychczasowych krajów niemieckich, a co miałoby uniemożliwić zawarcie jednej umowy; A. Niermann, *Projekt konkordatu*, Berlin, 9.01.1920, tamże.

[16] R. Morsey, *Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland*, [w:] *Pius XII. zum Gedächtnis*, hrsg. von H. Schambeck, Berlin 1977, s. 124; cytat za: S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 213.

niem Bawarii. Nuncjusz E. Pacelli natomiast faworyzował zawarcie wzorcowego konkordatu bawarskiego przed zawarciem konkordatu ogólnopaństwowego, czyli z Niemcami[17].

Praktycznie do 1925 r. w kwestię zawarcia osobnej umowy międzynarodowej pomiędzy Stolicą Świętą a Prusami były zaangażowane różne podmioty kościelne i państwowe: przewodniczący Fudajskiej Konferencji Biskupów kard. A. Bertram i biskupi tworzący to gremium pasterzy Kościoła w Niemczech, nuncjusz E. Pacelli, premier pruski Adam Stegerwald i rząd pruski, czy też pruskie Ministerstwo ds. Wyznań.

Pojawiły się różne ważne kwestie do rozwiązania: wsparcie finansowe dla Kościoła katolickiego; żądanie rządu pruskiego, by obcokrajowcy byli ustanowieni proboszczami tylko po wyrażeniu na to zgody ze strony państwa, a w tym wypadku bardziej chodziło pruskiemu rządowi o niedopuszczanie w Niemczech do działalności duszpasterskiej księży z diecezji poznańskiej i chełmińskiej, a więc wykluczenie duszpasterzy wrogich „niemieckości"; bardzo drażniąca kwestia szkolna czy też kwestia kształcenia duchowieństwa na wydziałach teologicznych.

Osobnym, ale ważnym problemem pozostała kwestia różnicy taktycznej w rokowaniach konkordatowych, a co szczególnie różniło nuncjusza E. Pacellego i kard. A. Bertrama. Już koloński kardynał J. Schulte stwierdzał, że Pacelli kierował się zasadą „wszystko albo nic". Jak wynika z korespondencji kardynałów Schultego i Bertrama, ten ostatni krytykował również styl prowadzenia pertraktacji przez Pacellego[18]. Kardynał Bertram – jak się wydaje – pokładał niewiele nadziei na jakiś postęp w kwestii konkordatowej[19]. Od lutego 1922 r. wszystkie wątki prowadzenia kościelnych rokowań, wiążących się z możliwościami zawarcia konkordatu, zbiegały się w ręku nuncjusza Pacellego[20]. Tym samym Pacelli mniej czy bardziej wyłączył episkopat, a tym samym przede wszystkim kard. Bertrama i tylko nuncjusz zapewniał kontynuację rokowań po stronie kościelnej.

---

[17] *Nuncjusz E. Pacelli do kard. A. Bertrama*, 30.07.1920; S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 213.

[18] „Kiedy teraz wobec ustępliwości i niedoświadczenia nuncjusza również my okażemy się bardzo ulegli, jeżeli to będzie również w niezobowiązującej formie, zwrócimy zaraz na to uwagę i wyrządzimy szkodę Stolicy Świętej"; *Kard. J. Schulte do kard. A. Bertrama*, 1.04.1922, AAWr, I A 25 k 154; kard. Schulte zacytował w swym liście wypowiedź kard. Bertrama, akceptując jego argumentację; L. Volk, *Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933. Von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung am 10. September 1933*, Mainz 1972, s. 27.

[19] H. Mussinghoff, *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, s. 189 n.; L. Volk, *Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933*, s. 14; tak można również wnioskować na podstawie listu Bertrama do nuncjusza: *kard. A. Bertram do nuncjusza E. Pacellego*, 5.1.1922; S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 214, przyp. 443.

[20] D. Golombek, *Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929)*, s. 18, przyp. 18.

Celem takiego sposobu działania Pacellego było przede wszystkim zmniejszenie taktycznych możliwości państwowego partnera rokowań, który ciągle od nowa usiłował „wygrywać" nuncjusza i episkopat wzajemnie przeciwko sobie[21]. Wrocławski arcypasterz usiłował jednak wciąż wywierać pewien wpływ na przebieg rokowań i uzasadniał takie swoje zachowanie poczuciem odpowiedzialności ze względu na pełnienie funkcji przewodniczącego Fuldajskiej Konferencji Biskupów[22]. Trafnym zobrazowaniem ówczesnej postawy kard. A. Bertrama jest jego list, jaki wystosował w lutym 1922 r. do kanclerza Rzeszy J. Wirtha po swoim powrocie z konklawe w Rzymie. W liście tym natrafiamy na ciekawy osąd wrocławskiego kardynała: tenże tak bardzo wykształcony nuncjusz Pacelli, „który jak brat odciął mnie od wszystkiego, nie działał w odpowiedni dla mnie sposób"[23]. Jednakże wobec perspektywy niepowodzenia pertraktacji nuncjusz E. Pacelli pytał kardynałów J. Schultego i A. Bertrama o ocenę możliwości zabezpieczenia praw Kościoła katolickiego na drodze parlamentarnej[24]. Schulte odrzucił taką możliwość, natomiast Bertram obarczał odpowiedzialnością za istniejące trudności sekretarza państwowego Beckera, usiłującego ciągle wygrywać biskupów i episkopat przeciwko partii Centrum[25].

Kard. A. Bertram, usiłując nadać nowy rozmach pruskim rokowaniom konkordatowym, prosił nuncjusza Pacellego o zapytanie sekretarza stanu, czy jest możliwe dalsze prowadzenie pertraktacji z Prusami. Jednakże kard. P. Gasparri odpowiedział odmownie, przyznając priorytet konkordatowi bawarskiemu, ten bowiem miał mieć wzorcowy charakter z powodu oczekiwanej treści przyjaznej Kościołowi[26]. Nuncjusz E. Pacelli zwrócił uwagę kard. A. Bertramowi na postęp bawarskich rokowań konkordatowych i o zamiarze ukończenia tych rokowań w jak najszybszym czasie[27].

---

[21] S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 215.

[22] *Kard. A. Bertram do nuncjusza E. Pacellego*, 12.4.1922; S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 215.

[23] *[...] der fein gebildete Nuntius Pacelli, der mir wie ein Bruder alles amputavit, nicht in meiner Weise behandelt wurde*; *Kard. A. Bertram do J. Wirtha*, Wrocław, 19.2.1922, AAWr I A 25 k 154 (minuta listu).

[24] *Nuncjusz E. Pacelli do kard. A. Bertrama*, 29.11.1922, AAWr, I A 25 k 154.

[25] *Kard. J. Schulte do nuncjusza E. Pacellego*, Kolonia, 30.10.1922, [w:] *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933*, t. I: *1918–1925*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, nr 216, s. 462–463; *kard. J. Schulte do nuncjusza E. Pacellego*, Kolonia, 23.1.1923, AAWr I A 25 k 155; L. Volk, *Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933*, s. 30; H. Mussinghoff, *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, s. 200.

[26] *Sekretarz Stanu kard. P. Gasparri do nuncjusza E. Pacellego*, 30.5.1923; S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 217; H. Mussinghoff, *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, s. 202.

[27] *Nuncjusz E. Pacelli do kard. A. Bertrama*, 19.6.1923, AAWr I A 25 k 155.

3. Konkordat między Stolicą Świętą a Prusami (14.06.1929)

Rokowania związane z zawarciem konkordatu z Prusami były dalej prowadzone po podpisaniu konkordatu z Bawarią w styczniu 1925 r.[28] Wiosną 1925 r. kard. A. Bertram przyrzekł swoje wsparcie nuncjuszowi E. Pacellemu w prowadzonych ponownie rokowaniach. Prusy – analogicznie do konkordatu bawarskiego – żądały zawarcia osobnej umowy, w związku z tym nie do pomyślenia był konkordat z Niemcami; rząd odłożył takie oczekiwania dopiero na jesień 1926 r. 24 czerwca 1925 r. E. Pacelli został uwierzytelniony jako nuncjusz przy pruskim rządzie, a ambasador Diego von Bergen jako pruski posłaniec przy Stolicy Świętej. Tym samym została położona prawna podstawa dla prowadzenia negocjacji. Te jednak zostały jeszcze odroczone z powodu podpisania konkordatu z Polską w 1925 r. Właściwe rokowania konkordatowe pomiędzy Prusami a Stolicą Apostolską rozpoczęły się w marcu 1926 r. Jednakże między obu stronami nie było wówczas jednolitego stanowiska w kwestii treści i formy przyszłego układu[29].

W czasie podróży do Rzymu w maju 1926 r. kard. A. Bertram usiłował zyskać wpływ na toczące się rokowania u papieża Piusa XI, wręczając mu cztery pisma [opinie]. Wrocławski kardynał podkreślał konieczność wolnego mianowania przez miejscowego biskupa kanoników katedralnych, gdyż im zostają przyznane rozległe zadania o charakterze administracyjno-technicznym i organizacyjnym, i biskup musi polegać na ich zdolności wykonania takiej pracy; w kwestii wyboru biskupa Bertram reprezentował jednak linię Stolicy Apostolskiej. Był gotów, aby kanonicy katedralni zostali pozbawieni takiego prawa; ci mieli zachować jedynie prawo proponowania kandydatury. Proponowani kandydaci powinni być ocenieni przez biskupów sąsiednich diecezji, jednakże Watykan powinien mieć swobodę wyboru innego kandydata na biskupa[30].

Dla powstrzymania procesu wzajemnego antagonizowania episkopatu i Stolicy Apostolskiej przez rząd, nuncjusz Pacelli uznał siebie samego za kompetentnego w prowadzeniu rokowań konkordatowych i zarządził, że wszelkie inspiracje i życzenia jemu właśnie winny być przekazywane przez kard. Ber-

[28] 3 lutego 1925 r. kard. M. Faulhaber przesłał kopię zawartego traktatu pomiędzy Stolicą Świętą i Bawarią kard. A. Bertramowi. W znaczącym fragmencie listu monachijski kardynał podkreślił, że konkordat ten od początku do końca jest dziełem nuncjusza E. Pacellego, a pięcioletnie żmudne rokowania zostały uwieńczone sukcesem dzięki jego nieprzeciętnym zdolnościom umysłowym i ogromnej cierpliwości; *kard. M. Faulhaber do kard. A. Bertrama,* Monachium, 3.2.1925, AAWr I A 25 k 155.

[29] D. Golombek, *Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929)*, dz. cyt., s. 48–53.

[30] Tamże.

trama jako przewodniczącego Fuldajskiej Konferencji Biskupów. Nuncjusz nie chciał i nie mógł działać bez zaangażowania biskupów. Obydwaj, Pacelli i Bertram, szukali wzajemnego kontaktu. 2 sierpnia 1926 r. – a więc jeszcze przed obradami Fuldajskiej Konferencji Biskupów – kardynał wrocławski podróżował do Berlina. Zdaniem Pacellego ta rozmowa prowadziła „do prawie pełnej zgodności we wzajemnych opiniach"[31]. Biskupi pruscy, w czasie wspólnej narady 10 sierpnia, zgodzili się na większość watykańskich punktów toczących się rokowań. Chcieli natomiast rozmówić się ze Stolicą Świętą w kwestii szkolnej, dotacji jak i cyrkumskrypcji diecezji[32]. Nuncjusz E. Pacelli był bardzo zadowolony z przebiegu obrad Fuldajskiej Konferencji Biskupów[33]. W czasie wrocławskiego Katholikentagu w 1926 r. zapewnił on kard. Bertrama, że w dalszym kontynuowaniu rokowań będzie żądał niezbędnych informacji od poszczególnych biskupów odnośnie do sprzecznych punktów, co też rzeczywiście czynił. W styczniu 1927 r. nuncjusz Pacelli zwrócił się do kard. Bertrama o nadesłanie przez pruskich biskupów ich stanowiska zarówno w kwestii szkolnej, jak i cyrkumskrypcji biskupstwa[34].

Na pozytywne załatwienie kwestii szkolnej kard. Bertram miał małą nadzieję. Skomplikowana okazała się też sprawa cyrkumskrypcji diecezji we wschodnich Niemczech. Na początku 1920 r. w książęco-biskupiej delegaturze Berlina utworzył się „Komitet dla poparcia ponownego ustanowienia biskupstwa Brandenburgii".

Komitet ten rozesłał 19 marca 1922 r. memoriał do różnych agend kościelnych i państwowych. Zostało w nim wyrażone pragnienie, by w przypadku zawarcia konkordatu utworzono biskupstwo Brandenburgii. Powstanie takiego biskupstwa członkowie komitetu uzasadniali duszpasterską koniecznością, a mianowicie wzrostem katolików w Berlinie i w prowincjach Brandenburgii i Pomorzu do ok. 500 tys. Kardynał Bertram sporządził obszerne pismo w tej kwestii, które skierował przez nuncjusza do Stolicy Świętej. Poparł on podniesienie delegatury do rangi biskupstwa, ale też wskazał na problemy związane z bliską realizacją tego projektu. Decydująca była kwe-

[31] *ad una, posso quasi dire pienna conformità di vedute*; *nuncjusz E. Pacelli do Sekretarza Stanu P. Gasparriego*, 4.8.1926; cytat za: S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 219; synteza omawiania przez kard. A. Bertrama i nuncjusza E. Pacellego różnych kwestii w notatce z 4.8.1926, AAWr, I A 25 k 155.

[32] *Kard. A. Bertram do nuncjusza E. Pacellego*, 15.8.1926, [w:] *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933*, t. II: *1926–1933*, PaderbornßMüchen–Wien–Zürich 2007, nr 375, s. 758–760.

[33] *Nuncjusz E. Pacelli do kard. J. Schulte*, 13.8.1926; S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 219.

[34] *Nuncjusz E. Pacelli do kard. A. Bertrama*, 21.01.1927, AAWr I A 25 k 155; tekst drukowany w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933*, cz. II: *1926–1933*, nr 393, s. 790–791.

stia posiadania dóbr biskupich w Czechosłowacji. W momencie utworzenia biskupstwa Berlin/Brandenburgia czechosłowacki rząd jeszcze gwałtowniej niż dotychczas domagałby się odstąpienia wrocławskiego terenu na czeskim Śląsku, argumentując to zmniejszającymi się żądaniami finansowymi księstwa-biskupstwa[35].

Po ustanowieniu apostolskiej administratury na obszarze polskiego Górnego Śląska 7 listopada 1922 r., kard. Bertram zaproponował Stolicy Świętej nominowanie biskupa pomocniczego w Berlinie. Do tej pory rezygnował z takiego rozwiązania, by nie popierać polskiej sprawy, mianowicie mianowania polskiego biskupa pomocniczego na Górnym Śląsku. Po ustanowieniu biskupa pomocniczego w Berlinie, Josefa Deitmera, kard. Bertram uznał, iż nadszedł czas zabiegania w Stolicy Świętej o sprawę ustanowienia wschodnioniemieckiej prowincji kościelnej. Pius XI zgodził się na tę propozycję w czasie audiencji udzielonej kard. Bertramowi 8 kwietnia 1923 r.[36] Z polecenia papieża wrocławski kardynał zwrócił się do kard. Gaetano de Lai, prefekta Kongregacji Konsystorialnej, kompetentnej w tej kwestii.

Kardynał Bertram proponował, by razem zostały połączone diecezje: wrocławska, warmińska, miśnieńska w Saksonii, jak również delegatura Tuczno (Tütz). Zdaniem wrocławskiego kardynała poprzez ustanowienie kościelnej prowincji wschodnioniemieckiej wzrośnie wpływ katolików, przede wszystkim w związku z podniesieniem delegatury berlińskiej do rangi biskupstwa[37]. W 1918 r. niepodległość odzyskało państwo polskie, w którym znalazło się ponownie Pomorze Gdańskie (bez Gdańska) oraz znaczna część Wielkopolski na mocy traktatu wersalskiego zawartego w czerwcu 1919 r. Oznaczało to, że część parafii wchodzących w skład metropolii gnieźnieńsko-poznańskiej pozostała poza granicami Polski, w Niemczech[38]. Już w 1920 r. arcybiskup Edmund Dalbor, metropolita poznańsko-gnieźnieński, ustanowił dla pięciu dekanatów liczących od 80 do 100 tys. wiernych z 45 parafiami delegata apostolskiego z uprawnieniami wikariusza generalnego. Delegatem apostolskim został mianowany ks. prałat dr Robert Weimann, będący do tej pory kanonikiem w Poznaniu. W tym samym czasie biskup Augustyn Rosentreter, ordynariusz chełmiński, odmówił ustanowienia ponownej delegatury dla trzech dekanatów położonych poza granicami Polski, które liczyły 40 tys. wiernych. Mimo to w 1922 r. Stolica Apostolska przyłączyła je do utworzonej wcześniej delegatury apostolskiej, ustanawiając 10 sierpnia 1923 r. administraturę apostolską ze sto-

[35] *Kard. A. Bertram do nuncjusza E. Pacellego*, 26.3.1922, AAWr, I A 25 k 156; S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 219–220.

[36] *Kard. A. Bertram do bpa Augustyna Bludaua i bpa Christiana Schreibera*, 25.04.1923, AAWr, I A 25 o 6; S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 220.

[37] *Kard. A. Bertram do kard. De Lai*, 10.04.1923, AAWr, I A 25 o 6.

[38] *Historia w datach*, red. M. Czapliński, J. Maroń, Warszawa 1999, s. 309.

licą w Tucznie (Tütz). Ta quasi-diecezja zajmowała przygraniczny obszar 7695 km² dawnych prowincji Prus Zachodnich i poznańskiej, na którym zamieszkiwało 332443 ludzi[39].

Kardynał de Lai skierował zapytanie do kard. Bertrama, jak zainteresowane diecezje wymienione w projekcie powstania prowincji kościelnej odnoszą się do tej propozycji[40]. Kardynał Bertram zapytał więc w tej kwestii biskupów: Miśni – Christiana Schreibera i Warmii – Augustyna von Bludaua. Biskup Schreiber preferował ideę powołania do życia „konferencji" biskupów; jego zdaniem niepewna sytuacja polityczna utrudniała powołanie prowincji kościelnej, a dodatkowo biskupstwo w Miśni zostało przywrócone dopiero po pierwszej wojnie światowej (w 1921 r. w formie egzempcji) i kolejna zmiana zaistniała w tym względzie byłaby czymś dziwnym[41]. Również bp Bludau postrzegał podobnie omawianą tutaj kwestię: dla jego diecezji, cieszącej się również egzempcją, utworzenie prowincji kościelnej i włączenie w nową organizację przyniosłoby żadną lub niewielką tylko korzyść. Równałoby się to bowiem jej degradacji. Ponadto kontakt pomiędzy Warmią a Wrocławiem był utrudniony „polskim korytarzem"[42].

Po śmierci prałata Roberta Weimanna w sierpniu 1925 r. i po zawarciu konkordatu z Polską musiano na nowo podjąć zagadnienie resztek pruskiego terenu z archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej. Następca Weimanna, prałat Maximilian Kaller, szybko przeniósł swój urząd do Piły, stolicy prowincji „*Grenzmark Posen Westpreußen*". Kard. A. Bertram przedstawił także swój osobisty plan. Opowiadał się za całkowicie nową cyrkumskrypcją administratury w Tucznie, przeniesieniem jej siedziby, a przede wszystkim za połączeniem jej z Pomorzem, tak by nowo powiększona prowincja Pomorza była niezależna od Wrocławia i Berlina. Pacelli, chociaż wypowiedział się za podziałem Pomorza, pertraktował z Bertramem w sprawie konkretnego podziału. Pruskie Ministerium do Spraw Wyznań ujawniło chęć kompromisu: zgodziło się na propozycję kard. Bertrama, aby szczeciński proboszcz Steinmann mógł rządzić na zasadach unii personalnej zarówno pomorską częścią delegatury berlińskiej, jak i administraturą w Tucznie. Stolica Apostolska nie zaakceptowała jednak takiego „nienormalnego obszaru". Odrzuciła ten projekt i w lipcu 1926 r. ustanowiła berlińskiego proboszcza Maksymiliana Kallera administratorem w Tucznie[43].

Po przedstawieniu propozycji podziału diecezji przez rząd pruski Fuldaj-

[39] *Historia prałatury na stronie parafii tuczyńskiej*; www.tuczno.koszalin.opoka.org.pl; (4.09.2012).

[40] *Kard. A. Bertram do bpa Augustyna Bludaua i bpa Christiana Schreibera*, 25.04.1923, AAWr, I A 25 o 6.

[41] *Bp Ch. Schreiber do kard. A. Bertrama*, 2.05.1923, tamże.

[42] *Bp A. Bludau do kard. A. Bertrama*, 1.05.1923, tamże.

[43] Korespondencję pomiędzy kard. A. Bertramem i nuncjuszem E. Pacellim w omawianej tutaj kwestii przedstawia S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 221–224.

ska Konferencja Biskupów dyskutowała wyczerpująco o tej kwestii 9 i 10 sierpnia 1927 r. Biskupi wydali także specjalne oświadczenie, w którym uznali zasadność nowej regulacji prawnej odnoszącej się do życia Kościoła katolickiego w Prusach, a jak sami stwierdzali, kompetentną dla zaakceptowania nowego porządku byłą Stolica Święta jako najwyższa władza kościelna. Zawarcie umowy w formie konkordatu odpowiada – akcentowali pasterze – niezbywalnym prawom Kościoła katolickiego, jak i stanowisku samego państwa[44]. Kardynał Bertram, który wcześniej nie uważał za konieczne tworzenia biskupstwa w Berlinie, teraz uznał takie rozwiązanie za korzystne dla duszpasterstwa. Z pewnym bólem – jak pisał kard. Bertram do nuncjusza Pacellego – „oddziela się Wrocław od Delegatury, jednakże arcybiskup bez tego jest więcej niż bardzo obciążony opieką nad właściwą diecezją".

Pruski rząd jednakże bronił się przed podniesieniem [Delegatury] do rangi biskupstwa. Chciał utworzyć wolną prałaturę, aby przeszkodzić rezydencji katolickiego biskupa w protestanckiej stolicy państwa w Berlinie[45]. Życzenie zarówno pruskiego, jak i niemieckiego rządu w kwestii podwyższenia księstwa biskupstwa Wrocławia do rangi arcybiskupstwa i metropolii wschodnioniemieckiej prowincji kościelnej znalazło aprobatę kard. Bertrama, „ponieważ po takich wydarzeniach, które były bolesnymi i i przynoszącymi dotkliwe straty, oraz budziły głęboką gorycz katolickiego ludu, gotuje ono jemu [katolickiemu ludowi] pewne zadośćuczynienie"[46]. Pacelli obiecał w pertraktacjach z rządem pruskim przeprowadzenie życzeń biskupów, odnoszących się do cyrkumskrypcji diecezji, na ile to będzie możliwe[47].

W następnych miesiącach kard. Bertram ograniczył się do partycypowania w takich kwestiach, jak zarządzanie majątkiem kościelnym i dotacja biskupia. Jednakże prowadzone rokowania konkordatowe budziły wiele za-

[44] Wcześniej, 2 czerwca 1927 r., kard. A. Bertram przesłał do oceny biskupów diecezji pruskich memorandum dr Heyera odnoszące się do planowanej cyrkumskrypcji organizacji diecezjalnej; AAWr I A 25 k 155; *Protokoll der Bischofskonferenz, 9–11 08 1927*, Punkt 2 (9.8.), [w:] *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933*, Teilband II: *1926–1933*, nr 406, s. 816; *Erklärung der Fuldaer Bischofskonferenz*, Fulda 10.08.1927, [w:] tamże, nr 407, s. 827–828.

[45] *Kard. A. Bertram do nuncjusza E. Pacellego*, 13.08.1927, AAWr I A 25 k 155 (minuta listu); S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 224; rząd pruski przedstawił propozycję nowej cyrkumskrypcji diecezjalnej na podstawie opinii rzeczoznawczej profesora prawa kościelnego i państwowego we Wrocławiu, a następnie w Bonn, Friedricha Heyera; zob. *Gutachten Heyers, Die Frage der Diözesanzirkumskription in Preßen*, 12.05.1927, AAWr I A 25 k 155; tekst drukowany w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933*, cz. II: *1926–1933*, nr 400, s. 802–807; *nuncjusz E. Pacelli do kard. A. Bertrama*, Berlin, 23.05.1925, AAWr I A 25 k 155.

[46] *Kard. A. Bertram do nuncjusza E. Pacellego*, 13.08.1927; cytat za: S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 225.

[47] *Nuncjusz E. Pacelli do kard. A. Bertrama*, 16.08.1927, AAWr, I A 25 k 155.

strzeżeń opinii publicznej. Zastrzeżenia te usiłował rozwiać pruski minister ds. wyznań w czasie wystąpienia w Landtagu pruskim w dniu 7 lutego 1927 r. Zwrócił on uwagę, że rząd pruski od początku bronił odpowiedniej regulacji stosunków państwowo-kościelnych. W odpowiedzi na to wystąpienie katolicki członek pruskiego Landtagu dr Linneborn dzielił się z kard. Bertramem kilkoma ważnymi uwagami. Dr Linnebron uznał, że minister uwzględnił tylko „pruski punkt widzenia". Natomiast katolicy, w oparciu o obowiązującą konstytucję, powinni domagać się większych praw dla siebie. Jego zdaniem powinno się sprawdzić ważność obowiązywania bulli cyrkumskrypcyjnej z 1821 r., podjąć starania o kanoniczną obsadę stanowisk kościelnych czy też nalegać na ponowne oszacowanie dotacji przeznaczanej na Kościół katolicki[48].

W połowie stycznia 1929 r. kard. Bertram otrzymał od nuncjusza Pacellego tymczasowy projekt układu autorstwa pruskiego Ministerstwa do Spraw Wyznań. Bertram odesłał go z powrotem 31 stycznia, opatrując go we własny komentarz. W wielu punktach poczynił on precyzyjne uwagi, zaś wobec innych punktów projektu sprzeciwił się zdecydowanie. Takim punktem, wobec którego wyraził sprzeciw, była planowana regulacja, że rezydencja biskupów pomocniczych nie musi być związana z biskupią rezydencją:

> Siedzibą biskupa pomocniczego dla Wrocławia może być tylko Wrocław. Przewiduję, że Górnoślązacy przy ich uporczywości będą żądać własnego biskupa pomocniczego w Gliwicach. Przypuszczam, że jeżeli się tak stanie, następstwem uporczywości plemion niemiecko-śląskich będzie to, że rząd najważniejszej części diecezji wrocławskiej odebrałby wtedy urzędującemu biskupowi – nie kanonicznie, ale *de facto* – największą część. W Rzymie z trudem się znajdzie ktoś mający wystarczające doświadczenie lokalne, aby móc to całkowicie zrozumieć[49].

Również w kwestii, uregulowania granicznego pomiędzy diecezją wrocławską a archidiecezjami ołomuniecką i praską Bertram odrzucił projekt układu, ponieważ był w nim zachowany *status quo*[50].

Jedną z kwestii, która wówczas się pojawiła i była dyskutowana przez wrocławskie władze kościelne z nadprezydentem prowincji górnośląskiej Hansem Lukaschkiem była sprawa zagwarantowania ochrony praw mniejszości narodowej. W pierwszych miesiącach 1929 r. wątpliwości budziła kwestia, czy nuncjusz Pacelli i Stolica Święta zaakceptują konkordat, w którym nie została sfinalizowana w pertraktacjach kwestia szkolna[51]. Jednakże 14 czerwca 1929 r.

[48] *Dr Linneborn do kard. A. Bertrama*, 11.02.1927, AAWr I A 25 k 155.

[49] *Kard. A. Bertram do nuncjusza E. Pacellego*, 31.01.1929, AAWr I A 25 k 156 (minuta listu); cyt. za: S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 226–227.

[50] Tamże.

[51] D. Golombek, *Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929)*, dz. cyt.,

został podpisany pruski konkordat; Landtag pruski zaaprobował umowę 9 lipca 1929 r., a w wymianie not pomiędzy nuncjuszem Pacellim a pruskim premierem O. Braunem z 5 i 6 sierpnia została omówiona jeszcze kwestia szkolna. Bulle ratyfikacyjne zostały wymienione 14 sierpnia 1929 r.[52]

4. Ustanowienie metropolii wrocławskiej

Postanowienia pruskiego konkordatu nabrały mocy 13 sierpnia 1930 r. wraz z ogłoszeniem bulli wykonawczej *Pastoralis Officii Nostri*. Wrocław stał się stolicą nowo powstałej wschodniej prowincji kościelnej w Niemczech. Jako sufraganie włączono do metropolii: biskupstwo warmińskie, od 1821 r. bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej, nowo erygowane biskupstwo berlińskie i prałaturę pilską (*Praelatura nullius*). Tą miały tworzyć tereny, utworzone po pierwszej wojnie światowej z zachodnich części archidiecezji poznańskiej i gnieźnieńskiej oraz chełmińskiej, położonych na terenie Prus. Wykonawcą bulli papieskiej został nuncjusz apostolski w Berlinie Cezare Orsenigo. Nowo mianowany arcybiskup metropolita wrocławski kard. Adolf Bertram podał 21 września 1930 r. do publicznej wiadomości decyzje papieskie[53].

s. 94–96.

[52] *Nuncjusz E. Pacelli do O. Brauna*, 5.8.1929; *O. Braun do nuncjusza E. Pacellego*, 1929; S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, s. 227; tekst konkordatu w: D. Golombek, *Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929)*, dz. cyt., s. 119–131.

[53] *[...] (6) Der Bischöfliche Stuhl von Breslau wird zum Sitze eines Metropoliten, das Breslauer Kathedral– zum Metropolitankapitel erhoben. Der bisher dem Bischof von Breslau mitunterstehende Delegaturbezirk Berlin wird selbständiges Bistum, dessen Bischof und Kathedralkapitel bei St. Hedwig in Berlin ihren Sitz nehmen. In Schneidemühl wird für die derzeit von einem Apostolischen Administrator verwalteten westlichen Restgebiete des Erzbistums (Gnesen–) Posen und des Bistums Kulm eine Praelatura nullius errichtet. Das zur Zeit vom Bischof von Ermland als Apostolischem Administrator mitverwaltete, früher zur Diözese Kulm gehörige Gebiet von Pomesanien wird mit dem Bistum Ermland vereinigt. Die Bistümer Ermland und Berlin und die Prälatur Schneidemühl werden zusammen mit dem Erzbistum Breslau die Breslauer Kirchenprovinz bilden; (6). La Sede Vescovile di Breslavia sarà eretta a Metropolitana, ed il rispettivo Capitolo Cattedrale a Capitolo Metropolitano. Il distretto della Delegazione di Berlino sottoposto finora al Vescovo di Breslavia sarà costituito in Diocesi indipendente; il Vescovo ed il Capitolo Cattedrale risiederanno in S. Edvige in Berlino. In Schneidemùhl sarà istituita una Prelatura nullius per i residui occidentali di territorio dell' Archidiocesi di Gnesna e Posnania e della Diocesi di Culma, retti attualmente da un Amministratore Apostolico. Il territorio di Pomesania, appartenente già alla Diocesi di Culma ed ora governato dal Vescovo di Warmia come Amministratore Apostolico, sarà unito alla Diocesi di Warmia. Le Diocesi di Warmia e di Berlino e la Prelatura di Schneidemiihl formeranno insieme coll'Archidiocesi di Breslavia la provincia ecclesiastica di Breslavia.* Tekst bulli *Pastoralis Officii Nostri* z 13.08.1930 [w:] E.R. Huber, W. Huber, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Teil 4. Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik*, Berlin 1988, nr 188, s. 339–345; „Kirchliches Amtsblatt des Erzbischöflichen Ordinariats in Breslau", 1.9.1930 (Stück 11), s. 91–95; D. Golombek,

Po ostatecznym ukształtowaniu granic w 1930 r., archidiecezja wrocławska liczyła 84 dekanaty obejmujące 788 parafii, 56 kuracji i 23 lokalii.

Od wschodu graniczyła z prałaturą pilską, archidiecezjami poznańską i gnieźnieńską, diecezją częstochowską i katowicką. Od południa sąsiadowała z archidiecezjami ołomuniecką i praską oraz z biskupstwem Hradec-Kralowe i Lutomirzyce. Od zachodu i północy dotykała terytorium diecezji miśnieńskiej, paderbońskiej i berlińskiej.

Na jej terytorium obok 2 200000 katolików mieszkało 3 192123 protestantów i 47178 osób wyznania mojżeszowego, 24 413 osób wyznań czeskich, 37984 innych wyznań. 62262 osoby stanowili bezwyznaniowcy, w sumie było ponad 5 500000 ludności[54].

W politycznych granicach Rzeszy i w pośrednim oddziaływaniu biskupstwa wrocławskiego pozostawała część archidiecezji ołomunieckiej, wraz z 3 dekanatami: Kietrz, Branice i Głubczyce, skupiającymi 47 parafii oraz archidiecezji praskiej – 64 parafie stanowiące Wikariat Generalny pruskiej części tejże archidiecezji.

W 1940 r. liczba wiernych archidiecezji wrocławskiej wynosiła 2 324000 katolików, zamieszkujących w 810 parafiach, położonych w 96 archiprezbiteratach[55]. Metropolia wrocławska przetrwała pod zarządem hierarchów niemieckich do 1945 r. Po zakończeniu II wojny światowej nastąpiły w jej obrębie zasadnicze zmiany w kościelnej strukturze terytorialnej[56].

Kardynał Bertram podziękował frakcji Centrum w pruskim Landtagu, ministrowi do spraw wyznań i premierowi za wsparcie towarzyszące przyjęciu pruskiego konkordatu:

> Kiedy również, aby nie przeszkodzić pomyślności umowy, niestety, musiały zostać odłożone ważne, uprawnione żądania Kościoła, to i tak poprzez układ została stworzona podstawa dla solidnie uporządkowanego stosunku między państwem a Kościołem; tym samym dokonało się dzieło pokoju, którego błogosławione skutki służyć będą kulturalnemu dobru ludu i ojczyzny i pogłębią zaufanie ludu do harmonii pomiędzy państwowym i kościelnym autorytetem[57].

Nuncjuszowi E. Pacellemu kard. A. Bertram podziękował za jego „wielką cierpliwość, miłość i rozwagę", które tenże okazywał „przy trudnych

Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929), s. 121.

[54] *Real–Handbuch 1929*, cz. 2, s. 488.

[55] W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, dz. cyt., s. 164.

[56] J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. III, cz. 4 (1914–1945), s. 84.

[57] *Kard. A. Bertram do frakcji partii Centrum w pruskim Landtagu, C. H. Beckera i O. Brauna*, 10.07.1929, AAWr I A 25 k 156; tekst drukowany w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933*, cz. II: *1926–1933*, nr 464, s. 939.

rokowaniach z łaskawym uznaniem życzeń Episkopatu"[58]. W odpowiedzi nuncjusz E. Pacelli przekazał podziękowanie episkopatowi za jego „bezinteresowną i wierną" współpracę w latach toczących się rokowań konkordatowych. Wyraził nadzieję, że to ukończone dzieło, czyli konkordat, nie tylko będzie owocnie służyć życiu Kościoła katolickiego w Prusach, ale zapewni również trwałą więź zaufania i przyjacielskiej współpracy pomiędzy Kościołem katolickim a „całym pruskim narodem i państwem". Kard. Bertramowi nuncjusz przekazał szczególne słowa gratulacji z racji wyniesienia wrocławskiej stolicy do rangi arcybiskupstwa i uregulowania kościelnych stosunków na Wschodzie Niemiec[59].

Jakkolwiek kard. Bertram i nuncjusz apostolski Pacelli zajmowali często w ostatnich latach różne pozycje zarówno pod względem merytorycznym, jak i taktycznym, to jednak tonacja ich korespondencji charakteryzowała się ciągle dyplomatyczną uprzejmością.

Ton zaostrzył się jednak po skierowaniu przez Fuldajską Konferencję Biskupów „adresu uległości" do papieża Piusa XI. Biskupi krytykowali w nim, że pruski konkordat nie spełnia wszystkich uzasadnionych życzeń katolickiego Kościoła, konkretnie w kwestii szkolnej, a także w kwestii małżeństwa[60].

Nuncjusz Pacelli, poirytowany wynikiem pertraktacji, wskazywał na fakt, że usiłował przynajmniej prowizorycznie uregulować kwestię szkolną poprzez wymianę not, znaną kard. Bertramowi i opublikowaną w „Acta Apostolicae Sedis". Słusznie podkreślał, że nie było możliwe pertraktowanie w sprawie małżeństwa, gdyż dla tej kwestii kompetentne jest państwo (*Reich* – Niemcy), a nie Prusy. „Wskutek tego pozostaje tylko nadzieja uwzględnienia tego słusznego życzenia Najczcigodniejszego Episkopatu – o ile to możliwe – w przyszłym układzie z państwem (Niemcami)". Aby móc jednak to osiągnąć, było konieczne uważać za otwarte takie kwestie, w których rząd państwowy miał szczególny interes[61]. Uczestniczący aktywnie w toczących się rokowaniach

[58] *Kard. A. Bertram do nuncjusza E. Pacellego*, 9.07.1929, AAWr I A 25 k 156; tekst drukowany w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933*, cz. II: *1926–1933*, nr 462, s. 938; H. Mussinghoff, *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, s. 327.

[59] *Nuncjusz E. Pacelli do kard. A. Bertrama*, Berlin, 12.7.1929, AAWr I A 25 k 156; tekst drukowany w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933*, t. II: *1926–1933*, nr 467, s. 941–942.

[60] *Quae conventio etsi non omnibus iustis desideriis satisfaciat, praesertim quoad scholas et matrimonia, spem tamen melioris eventus, Deo favente, certe apertit; Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz*, 6–8.08. 1929, Anlage 1, s. 17; cyt. za: S. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*, dz. cyt., s. 228; *kard. A. Bertram do Papieża Piusa XI*, 6.08.1929; tamże.

[61] *Nuncjusz E. Pacelli do kard. A. Bertrama*, Rorschach, 27.09.1929, I A 25 m 29; tekst drukowany w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933*, cz. II:

ks. prałat L. Kaas zwrócił uwagę na znaczenie zawartego konkordatu i uznał ten fakt za „wydarzenie o historycznym znaczeniu". Dodał, że znaczny wkład w szczęśliwym doprowadzeniu tych rokowań do ich szczęśliwego zakończenia miała niewątpliwie katolicka partia Centrum[62].

Warto w tym miejscu wspomnieć o jeszcze ważnej kwestii, jakim był problem rozdziału dotacji przyznanych przez państwo w konkordacie na poszczególne dotacje. Całość tej sumy wynosiła 2 800000 marek niemieckich. 17 czerwca 1929 r. nuncjusz E. Pacelli przedstawił kard. A. Bertramowi szczegółowy plan podziału dotacji i prosił za jego pośrednictwem o ustosunkowanie się biskupów diecezji pruskich podczas najbliższej ich konferencji w Fuldzie[63]. W szczegółowej odpowiedzi Przewodniczący Fuldajskiej Konferencji Biskupów zwrócił uwagę na fakt, że nie jest w stanie dokonać całościowego przeglądu dotacji na poszczególne diecezje. W odniesieniu do własnej diecezji, wrocławskiej, podkreślił, że ta wskutek panującej inflacji utraciła dotacje w wysokości 223000 marek[64]. Nuncjusz polecił więc kard. Bertramowi nawiązanie kontaktu z proboszczem katedralnym z Paderborn dr. Linnebornem i posłem do Landtagu, który przygotował podział dotacji wraz z rzeczoznawcą ministerium ds. wyznań[65]. Przedstawiciele poszczególnych diecezji Kościoła katolickiego w Prusach debatowali nad podziałem dotacji w październiku 1929 r. we Wrocławiu. Obradom tym przewodniczył kard. A. Bertram. Uczestnicy tej narady postanowili zwrócić się w szczegółowych kwestiach do nuncjusza E. Pacellego[66]. 2 listopada 1929 r. kard. A. Bertram przesłał ordynariuszom poszczególnych diecezji propozycję dotyczącą podziału dotacji[67]. Przewodniczący Fuldajskiej Konferencji Biskupów poświęcił szczególną uwagę kwestii dotacji przyznanej dla nowej metropolii wrocławskiej[68]. 23 grudnia 1929 r. pruski minister ds. wyznań Becker przesłał kard.

1926–1933, nr 481, s. 983–984; L. Volk, *Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933*, s. 45; w sierpniu 1929 r. nuncjusz E. Pacelli przesłał kard. A. Bertramowi noty w sprawie niezałatwionej w konkordacie kwestii szkolnej: *Nuncjusz E. Pacelli do kard. A. Bertrama*, Berlin, 7.8.1929, AAWr I A 25 k 156; *Nuncjusz E. Pacelli do O. Brauna*, Berlin, 50.8.1929, tamże; *O. Braun do nuncjusza E. Pacellego*, 6.08.1929, tamże.

[62] *L. Kaas do kard. A. Bertrama*, 23.07.1929, AAWr I A 25 k 156.; tekst drukowany w: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933*, t. II: *1926–1933*, nr 471, s. 949–950.

[63] *Nuncjusz E. Pacelli do kard. A. Bertrama*, Berlin, 17.06.1929, AAWr I A 25 k 156.

[64] *Kard. A. Bertram do nuncjusza E. Pacellego*, Wrocław, 14.07.1929, AAWr I A 25 k 156.

[65] *Nuncjusz E. Pacelli do kard. A. Bertrama*, Berlin, 17.07.1929, AAAWr I A 25 k 156.

[66] *Niederschrift über die Beratung der Vertreter der preu . Ordinariate betr. Verteilung der konkordatsmä igen Staatsdotation auf die einzelnen Diözesen (Wrocław, 24–25.10.1929)*, AAWr I A 25 k 156.

[67] *Kard. A. Bertram do Ordynariatów (włącznie z Berlinem) Prus*, 2.11.1929, AAWr I A 25 k 156.

[68] *Berichtigte Nachweisung über die Dotationen der Diözesaninstitutute des Bistums*

Bertramowi kopię własnego dekretu skierowanego do wrocławskich władz, w którym został przedstawiony szczegółowo rozdział przyznanych w ramach zawartego konkordatu dotacji państwowych dla diecezji wrocławskiej[69].

Słowa kluczowe: Bulla De salute animarum, konkordat państwowy, konkordat bawarski, konkordat pruski, metropolia wrocławska, nuncjusz E. Pacelli, kard. A. Bertram

The Foundation of the Metropolitan See of Wroclaw in 1930

Summary

In the new, post-war circumstances, the Holy See preferred to sign one concordat with the new German state. However, as this turned out impossible, E. Pacelli, the nuncio, arrived at signing a concordat with Bavaria in 1924, and from 1915 led intensive negotiations towards signing one with Prussia. With the important support of the Prussian episcopate and their president, Cardinal A. Bertram, the negotiations resulted in a successful signing of the concordat on August 14, 1929. By the force of the executive bull Pastoralis Officii Nostri of August 13, 1930, Wrocław became the seat of the new eastern Metropolitan See in Germany. The following were incorporated into it as the suffragan dioceses: the diocese of Warmia, which since 1821 had been directly dependent on the Holy See, the newly erected Diocese of Berlin, and the Prelature of Piła (Praelatura nullius).

Keywords: De salute animarum bull, state concordat, Bavarian concordat, Prussian concordat, Metropolitan See of Wrocław, nuncio E. Pacelli, Cardinal A. Bertram

Breslau (einschl. Delegatur Berlin; aufgestellt am 1. Juli 1927), AAWr I A 25 k 156; *Verteilung der auf das Bistum Breslau entfallenden konkordatsmässigen Sachdotation auf die einzelnen Positionen*, tamże.

[69] *Becker do kard. A. Bertrama*, Berlin, 23.12.1929, AAWr I A 25 k 156; zgodnie z dekretem ministra, uposażenie księcia–biskupa miało wynosić 36000 marek, biskupa pomocniczego – 3600; proboszcza katedry, dziekana kapituły – 12400; rezydujących kanoników katedralnych – każdy 9600; dla kanoników nierezydujących – po 400; każdego z wikariuszy katedralnych – 4 000; dotacja na zarząd diecezją i jej instytucje: personalna – 73 626, rzeczowa – 37 762; łącznie – 111 388 marek; tamże.

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Ks. Jerzy Adamczyk

ŚWIECCY WSPÓŁPRACOWNICY W POSŁUDZE SŁOWA BOŻEGO W PARAFII

Papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* pisał, że:

> Zbawczą misję Kościoła w świecie realizują nie tylko ci, którzy czynią to na mocy święceń, ale także wszyscy świeccy, którzy na mocy Chrztu i specyficznego powołania uczestniczą – każdy w sobie właściwym stopniu – w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa. Toteż pasterze winni uznawać i popierać rozwój tych posług, urzędów i funkcji, które opierając się na sakramentalnym fundamencie Chrztu, Bierzmowania, a w wielu wypadkach także Małżeństwa, są spełniane przez katolików świeckich. Pasterze mogą też w razie potrzeby, kierując się zawsze pożytkiem Kościoła i stosując do norm prawa powszechnego, powierzać świeckim określone funkcje, które choć są związane z urzędem pasterza, nie wymagają święceń kapłańskich[1].

Wierni świeccy są odpowiedzialni za ewangelizację, do nich bowiem również odnoszą się słowa Chrystusa „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody" (Mt 28, 19). Są oni zobowiązani słowem i czynem dawać świadectwo Chrystusowi. Mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa, czyli oficjalnie (urzędowo) współpracować w tym ministerium z kompetentną władzą kościelną. Szczególnym terenem kooperacji laików w posłudze słowa jest parafia.

Zadaniem niniejszego artykułu jest ukazanie świeckich jako działających na podstawie mandatu hierarchii, współpracowników w posłudze słowa Bożego w parafii, szczególnie w głoszeniu słowa Bożego i katechizacji.

[1] Joannes Paulus P.P. II, Adhortatio Apostolica, *Christifideles laici* (30 decembris 1988), nr 23, „Acta Apostolicae Sedis" 81 (1988), s. 393–521, tekst polski cyt. za: Jan Paweł II, Adhortacja apostolska, *Christifideles laici*, Wrocław 1999.

1. Świeccy współpracownikami hierarchii w wykonywaniu posługi słowa w ogólności

Według kan. 225 § 1 świeccy, którzy podobnie jak wszyscy wierni przez chrzest i bierzmowanie są przeznaczeni przez Boga do apostolstwa, mają ogólny obowiązek i zarazem prawo współpracować indywidualnie lub zrzeszeni w stowarzyszeniach, ażeby Boże przepowiadanie zbawienia było poznane przez wszystkich ludzi na całym świecie i przez nich przyjęte.

Laicy są powołani przez Jezusa Chrystusa do prowadzenia działalności apostolskiej. „W Kościele istnieje różnorodność posługiwania, ale jedność misji. Apostołom i ich następcom zostało powierzone przez Chrystusa zadanie nauczania, uświęcania i kierowania w Jego imieniu i Jego mocą. Ludzie świeccy mający uczestnictwo w funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, wypełniają natomiast swe zadania w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i w świecie"[2]. Powołanie apostolskie dokonuje się poprzez przyjęcie chrztu, a zostaje potwierdzone i umocnione w sakramencie bierzmowania. W ten sposób wierni dostępują także uczestnictwa w kapłaństwie wspólnym, czyli powszechnym, wyrażającym się w składaniu ofiar duchowych, dawaniu świadectwa Chrystusowi życiem świętym, religijnym, miłosiernym, przepojonym modlitwą, miłością i apostolstwem. Apostolstwo polega na szerzeniu królestwa Chrystusowego po całym świecie, ku chwale Ojca, by wszystkich ludzi uczynić uczestnikami zbawczego odkupienia i poprzez nich cały świat skierować do Chrystusa[3]. Apostolstwo to, będące równocześnie posłannictwem, ma swoje najgłębsze źródło w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej i udzielaniu się Osób Bożych.

Świeccy mogą prowadzić działalność apostolską bądź indywidualnie, bądź zrzeszeni w różnych wspólnotach lub stowarzyszeniach. Podstawowe znaczenie ma apostolstwo indywidualne, do którego ściśle zobowiązani są wierni świeccy. Polega ono na świadectwie życia świeckiego płynącego z wiary, nadziei i miłości, połączonego ze świadectwem słowa, głoszącego naukę Chrystusa. Apostolstwo indywidualne jest zharmonizowane z apostolstwem zrzeszonym, które posiada rozmaite formy: organizacje, stowarzyszenia, grupy, wspólnoty, ruchy[4].

Wierni świeccy na podstawie sakramentów chrztu i bierzmowania winni być świadkami Ewangelii przez słowo i przykład życia chrześcijańskiego[5]. Redaktorzy instrukcji *Ecclesiae de mysterio* przypominają w tym względzie: „wierni nie mający święceń uczestniczą – w sposób zgodny ze swoją naturą

[2] Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de apostolatu Laicorum: *Apostolicam Actuositatem*, nr 2, „Acta Apostolicae Sedis", 58 (1966), s. 837-864, tekst polski: Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 377-401, (cyt. dalej = AA).

[3] Por. tamże.

[4] Por. J. Dyduch, *Komentarz do kan. 225*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. 2. Ks. II (1). Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005. s. 44–45.

[5] Por. kan. 759.

– w prorockiej funkcji Chrystusa, zostają ustanowieni Jego świadkami i obdarzeni zmysłem wiary oraz łaską słowa"[6]. Trzeba dodać, że laicy, realizując taki sposób proklamacji nauki ewangelicznej (wykonywanie posługi słowa rozumianej w sensie szerokim), nie potrzebują specjalnej formacji ze strony hierarchii, nie potrzebują zlecenia, misji, upoważnienia albo zezwolenia[7].

Jest jednak oczywiste, że świeccy głosząc słowo Boże na swoją bezpośrednią, osobistą odpowiedzialność, są zależni od magisterium kościelnego. Nie istniałoby prawdziwe działanie ewangelizacyjne, gdyby wierni w swoich osobistych działaniach, realizując indywidualnie albo w stowarzyszeniach posłannictwo apostolskie, nie byli w komunii z Magisterium Kościoła. Jak zauważył Paweł VI: „dzieło ewangelizacji nie jest niczyim aktem osobistym i samotnym, ale całkowicie kościelnym. [...] żaden ewangelizujący nie jest najwyższym sędzią swojej czynności ewangelizacyjnej działającym wedle własnego osądu, wedle własnej zdolności i własnych motywów, lecz winien pełnić ją z zachowaniem łączności z Kościołem i jego pasterzami"[8].

Lecz kiedy hierarchia kościelna pragnie, aby świeccy współpracowali na mocy urzędu w działaniach, które jej są zarezerwowane, albo w innych, które nie są dla niej zastrzeżone, wtedy staje się niezbędny określony akt hierarchiczny, poprzez który wierny staje się podmiotem tego konkretnego działania, pod kierownictwem władzy kościelnej[9].

Tak więc wierni świeccy, oprócz możliwości realizowania działań ewangelizacyjnych, na własną odpowiedzialność, mają fundamentalną zdolność, by być wezwani do współpracy w szerzeniu słowa Bożego, które realizuje Kościół instytucjonalny. Mogą być powoływani i przyjęci przez struktury Kościoła instytucjonalnego, nie stając się przez to członkami hierarchii[10]. Redaktorzy

---

[6] Vari Dicasteri della Curia Romana, Istruzione *Ecclesiae de Mysterio* (15 agosto 1997), art. 2 § 2, „Acta Apostolicae Sedis" 89 (1997), s. 852–877, Libreria Editrice Vaticano 1997, tekst polski: „l'Osservatore Romano" wydanie polskie 19 (1998), nr 12, s. 30–40, (cyt. dalej = Edm).

[7] Por. kan. 211 i 225; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 759*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. III, cz. I, wyd. 3, Pamplona 2002, s. 89.

[8] Paulus PP. VI, Adhortatio Apostolica, *De evangelizatione in mundo huis temporis, Evangelii nuntiandi*, (8 decembris 1975), nr 60, „Acta Apostolicae Sedis" 68 (1976), s. 5–76; tekst polski: „Chrześcijanin w świecie" 1976, nr 8, s. 20–56; por J. Fuentes, *Comentario al can. 759...*, dz. cyt., s. 90.

[9] „Hierarchia zleca świeckim pewne zadania, które są bardziej związane z obowiązkami pasterzy, jak np. głoszenie nauki chrześcijańskiej, wykonywanie pewnych czynnościach liturgicznych, opieka duszpasterska. Na mocy tej misji świeccy w wykonywaniu zadania są w pełni poddani wyższemu kierownictwu kościelnemu". AA, nr 24; por. kan. 759; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 759...*, dz. cyt., s. 89.

[10] Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 759...*, dz. cyt., s. 90. „Dlatego wierni, a w szczególności członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego mogą być powoływani do współpracy – w formach określonych przez prawo – w sprawowaniu posługi słowa". Edm, art. 2 § 2; por. kan. 758-759; 785 § 1.

dyrektorium *Apostolorum Successores* przypominają, że „świeccy mogą być zaproszeni do współpracy z pasterzami, zgodnie z własnym stanem, w różnych dziedzinach: [...] w działalności duszpasterskiej"[11].

Sprawowanie różnych funkcji, z którymi związane jest urzędowe głoszenie słowa Bożego należy przede wszystkim do biskupa diecezjalnego, który w swoim Kościele jest kierownikiem całej posługi słowa[12], a także do kapłanów – jego współpracowników[13]. Posługę tę sprawują również diakoni pozostający we wspólnocie z biskupem i jego prezbiterium[14].

„Członkowie instytutów życia konsekrowanego, na mocy własnego poświęcenia się Bogu, w sposób szczególny dają świadectwo Ewangelii i są w odpowiedni sposób powoływani przez biskupa do świadczenia pomocy w głoszeniu Ewangelii"[15], gdy tymczasem laicy „mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa"[16].

Należy jednak zauważyć, że kan. 766 KPK, określając warunki, w jakich kompetentny autorytet kościelny może zezwolić wiernym nie wyświęconym na głoszenie słowa *in ecclesia vel oratorio*, stosuje formułę – *admitti possunt* – uwypukla fakt, że w żadnym przypadku nie może tu być mowy o prawie własnym świeckich takim, jakie przysługuje biskupom, ani o uprawnieniu, jakie mają kapłani lub diakoni w przepowiadaniu słowa Bożego[17].

Fakt, że w omawianych czynnościach współpracy w posłudze słowa wierni potrzebują aktu hierarchicznego (misji kanonicznej, czy innego zlecenia, albowiem, by je sprawować nie wystarcza być ochrzczonym), powoduje konsekwencje prawne o doniosłym znaczeniu. Wymóg ten oznacza, że w zakresie omawianych funkcji nie można mówić o prawach wiernych świeckich, a jedynie o ogólnej zdolności, albo umiejętności, by być powoływanym przez hierarchię. Wierni nie mogą żądać udziału w nauczaniu oficjalnym, które jest posługą należącą do hierarchii, jak również nie mogą domagać się prawa, aby autentycznie wyjaśniać słowo Boże, czy być publicznymi głosicielami tego słowa[18].

---

[11] Congregaticio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), nr 111, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores"*, Kielce 2005, (cyt. dalej = AS).

[12] Por. kan. 756 § 2.

[13] Por. kan. 757.

[14] Por. kan. 757; por. Edm, art. 2 § 1; por. D. Salvatori, *I laici cooperatori nell'esercizio del ministero della Parola all'interno della parrocchia*, „Quaderni di diritto ecclesiale" 17 (2004), nr 3, s. 272.

[15] Kan. 758; por. D. Salvatori, *I laici cooperatori...*, art. cyt., s. 272.

[16] Kan. 759; por. D. Salvatori, *I laici cooperatori...*, art. cyt., s. 272. „Dlatego wierni, a w szczególności członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego mogą być powoływani do współpracy – w formach określonych przez prawo – w sprawowaniu posługi słowa". Edm, art. 2 § 2.

[17] Por. Edm, art. 2 § 3.

[18] Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 759...*, dz. cyt., s. 91; por. D. Salvatori, *I laici cooperatori...*, art. cyt., s. 273.

Współpraca wiernych w przepowiadaniu słowa Bożego z działaniami Kościoła instytucjonalnego, zarówno w poprzednim Kodeksie, jak i podczas jego rewizji, została określona głównie przez misję kanoniczną[19]. Warto dodać, że pojęcie współpracy wiernych z hierarchią ma nie tylko znaczenie eklezjologiczne, jako działania we wspólnocie Ciała Mistycznego, ale posiada także swoją ekspresję prawną[20].

Należy zauważyć, że niektóre określone posługi (m.in. posługa słowa w imieniu Kościoła), ze względu na swoją specyficzną naturę, mogą być wykonywane tylko w ramach szczególnej zależności od władzy kościelnej. W tych wypadkach jest niezbędna misja, zlecenie albo pozwolenie. To terminy, które nie są synonimami, a które zakładają różne relacje między wiernym i władzą[21]. W kan. 759 uogólnia się ten związek wiernych i konkretnie laików z hierarchią, używając wyrażenia, które ma sens bardzo szeroki. Mówi się, że mogą być „powoływani na współpracowników" i nic konkretnie więcej[22]. W każdej określonej sytuacji, trzeba więc będzie rozeznać, czy chodzi o proste pozwolenie, wezwanie, zlecenie albo o specyficzną misję kanoniczną[23].

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. przewidywał zaangażowanie przez proboszcza innych zdatnych mężczyzn (także świeckich) w przepowiadanie słowa Bożego[24]. Podobnie Schemat Księgi III KPK z 1977 r. mówił o dobraniu do pomocy w posłudze słowa Bożego odpowiednich i doświadczonych świeckich obojga płci[25]. Natomiast schematy KPK z 1980 r. i 1982 r. mówią o „powoływa-

[19] KPK z 1917 r. kan. 1328 i 1337; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema canonum libri III *De ecclesiae munere docendi*, can. 10, Città del Vaticano 1977, tekst polski: „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne", red. E. Sztafrowski, t. XI, z. 1, nr 21077-21259, s. 286–328.

[20] Por. kan. 209; por. D. Salvatori, *I laici cooperatori...*, art. cyt., s. 269.

[21] W materii funkcji nauczycielskiej ważne i konkretne przykłady takich funkcji znajdują się w kan. 766 i 812; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 759...*, dz. cyt., s. 91.

[22] *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich* w kan. 608 przewiduje misję kanoniczną dla laików biorących udział w posłudze słowa Bożego w imieniu Kościoła: „biskupi, prezbiterzy i diakoni, ze względu na stopień święceń każdego z nich, jako pierwsi mają wypełniać posługę słowa Bożego, zgodnie z prawem; inni zaś chrześcijanie, każdy w zależności od zdolności, stanu życia i otrzymanej misji, niech chętnie uczestniczą w tej posłudze"; por. D. Salvatori, *I laici cooperatori*, art. cyt., s. 278. Trzeba podkreślić, że chociaż w kan. 759 w tej jego części, gdzie mowa o możliwości powoływania laików na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa nie ma mowy o konieczności misji kanonicznej dla nich, to jednak nic nie zabrania, aby zostało utrzymane to, co jest stwierdzone w schematach KPK (konieczność *missio canonica*) i aby pozostało to jako doktryna powszechna odnosząca się do poprawnej interpretacji aktualnych kanonów o *munus docendi*, ponieważ taka była myśl Komisji Rewizji KPK i w pełni odpowiada to kryterium hermeneutycznemu zawartemu w kan. 6 § 2; por. D. Salvatori, *I laici cooperatori...*, art. cyt., s. 277.

[23] Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 759...*, dz. cyt., s. 91.

[24] Kan. 1327 § 2.

[25] Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema canonum libri III*, can. 8 § 3.

niu [świeckich] na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa"[26]. Nastąpiło więc przejście od „angażowania zdatnych mężczyzn jako pomoc w przepowiadanie słowa Bożego" do „mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa". Dostrzeżono więc, że zdatni laicy mogą być prawdziwymi współpracownikami hierarchii w posłudze słowa Bożego w imieniu Kościoła na mocy chrztu i bierzmowania oraz posiadania mandatu ze strony kompetentnej władzy kościelnej[27]. Tak więc laicy współpracują z hierarchią w posłudze słowa, a nie zastępują jej. Pojęcie współpracy nie może być bowiem mieszane z zastępstwem[28]. J. Dyduch w tej kwestii pisze:

> Ogólnie jednak posługa słowa nie jest dla świeckich zastępcza, gdyż inaczej naucza Sobór (KK, nr 35, 1), mówiąc, iż Chrystus pełni swe zadania prorocze nie tylko przez hierarchię, ale i przez świeckich. Również przyznanie świeckim tylko roli zastępczej w pełnieniu posługi Słowa koliduje, jak się wydaje, z innym kanonem nowego Kodeksu, zawartym w księdze III o posłudze nauczania w Kościele, który stwierdza, że świeccy współpracują w wypełnianiu posługi Słowa z biskupami i kapłanami (kan. 759)[29].

Kan. 759 postanawia, że laicy „mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa". Nie mówi się, że wszyscy wierni świeccy, ale wprowadza się pewne ograniczenie „mogą być też powoływani" – mówi kanon – do takiej współpracy, co zakłada ich wezwanie, zdatność i należną formację[30].

Wyrażenie „mogą być powoływani" nie jest jednak ograniczeniem statusu chrzcielnego laików, ale wyraźnym odwołaniem do konieczności nadania kanonicznej mocy prawnej działaniu publicznemu w imieniu Kościoła. Przyjęcie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego daje wiernemu zdolność działania w systemie kanonicznym, ale zdolność do działania publicznego w imieniu Kościoła jest nadawana przez kompetentną władzę. Dyscyplina kanoniczna z tego powodu nie uznaje w wiernym laiku *ius nativum* publicznego działania w imieniu Kościoła[31].

---

[26] *Schema Codicis Iuris Canonici*, Libreria Editrice Vaticana 1980, can. 714; *Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum* atque Summo Pontifici praesentatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1982, can. 759.

[27] Por. kan. 759; por. D. Salvatori, *I laici cooperatori...*, art. cyt., s. 278.

[28] Por. J. Dyduch, *Udział świeckich w potrójnej misji Chrystusa w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Analecta Cracoviensia" 16 (1984), s. 485. Czasami, w szczególnej konieczności i zgodnie z prawem, świeccy mogą zastępować szafarzy w posłudze słowa. Nie można jednak zapominać, że w tym szczególnym przypadku laik nie przejmuje zadania, które może wykonywać tylko duchowny, ale go jedynie zastępuje. Por. D. Salvatori, *I laici cooperatori...*, art. cyt., s. 291.

[29] D. Salvatori, *I laici cooperatori...*, art. cyt., s. 291.

[30] Por AS, nr 111; por. D. Salvatori, *I laici cooperatori...*, art. cyt., s. 278.

[31] Por. tamże.

Należy zaznaczyć, że Kodeks w kan. 759 używa szerokiego pojęcia „posługi słowa" (*ministerium verbi*) zamiast *munus* czy *officium*. Termin „posługa słowa" dobrze i precyzyjnie obejmuje zarówno przepowiadanie słowa Bożego[32], jak i nauczanie katechetyczne[33]. W ramach tych obszarów lokuje się sprawowanie *ministerium verbi* przez laików[34]. Szczególnym terenem kooperacji laików z hierarchią w wymienionych sektorach posługi słowa jest parafia.

2. Współpraca świeckich w przepowiadaniu słowa Bożego w parafii

Jednym z podstawowych elementów koncepcji parafii jest duszpasterska troska, właściwa dla urzędu proboszcza, przejawiająca się głównie m. in. w głoszeniu słowa Bożego. W parafii będącej terenem zwyczajnej troski pasterskiej „proboszcz jest własnym pasterzem zleconej sobie parafii, podejmującym pasterską troskę o powierzoną mu wspólnotę pod władzą biskupa diecezjalnego. Powołany jest do uczestnictwa w posłudze Chrystusa, ażeby dla tejże wspólnoty wykonywał zadania nauczania, uświęcenia i kierowania, przy współpracy także innych prezbiterów i diakonów oraz niosących pomoc wiernych świeckich, zgodnie z przepisami prawa"[35].

Należy zauważyć, że kanon określa przede wszystkim postać proboszcza jako własnego pasterza parafii, potem dopiero twierdzi, że winien on współpracować z prezbiteriami albo diakonami, gdy tymczasem o laikach mówi się że „niosą pomoc". W związku z tym Davide Salvatori pisze, że przytoczony zwrot „niosą pomoc" z jednej strony zadowala, z innej mniej. Zadowala, ponieważ mówi, że laicy działają. Mniej satysfakcjonuje, ponieważ pytamy: czy zwrot „niesienie pomocy" jest pomyślany jako spełnianie własnego dzieła świeckich, czy też jako spełnianie dzieła własnego proboszcza i przez niego delegowanego laikom? Jeśli proboszcz byłby w stanie wykonać wszystko sam, to czy byłaby jeszcze konieczna wymieniona wyżej „pomoc laików"?[36]

Jest jednak oczywiste, że proboszcz nie jest i nie może być duszpasterzem pracującym samotnie, jak potwierdza to kan. 529 § 2, gdzie znajduje się norma: „proboszcz uznaje i popiera własny udział wiernych świeckich w misji Kościoła, udzielając również poparcia ich stowarzyszeniom o celach religijnych". Gdy

[32] Kan. 762-772.

[33] Kan. 773-780.

[34] Por. D. Salvatori, *I laici cooperatori*, art. cyt., s. 280; por. J. Dyduch, *Udział świeckich w misji prorockiej Chrystusa i Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 35 (1988), z. 5, s. 9.

[35] Por. Congregazione per il Clero, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale* (4 agosto 2002), nr 19, Città del Vaticana 1999, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Poznań 2002, (cyt. dalej = *Instrukcja Kapłan, pasterz*); por. kan. 519.

[36] *I laici cooperatori...*, art. cyt., s. 287.

chodzi o zadania świeckich w misji Kościoła w kan. 529 § 2 mówi się, że są one „własne", czyli mogą być realizowane także niezależnie od zapotrzebowania ze strony proboszcza. Stąd trzeba powiedzieć, że sformułowanie „mogą być też powoływani" z kan. 759 oznacza „własny udział wiernych laików" z kan. 519, z jednoczesnym poszanowaniem „własnego udziału wiernych świeckich w misji Kościoła", o którym mówi kan. 529 § 2[37].

Trzeba jednak pamiętać, że laicy, realizując własne zadania w imieniu Kościoła, nie działają z nominacji proboszcza, ale z upoważnienia Kościoła, o czym świadczy następujący zapis instrukcji *Redemptionis sacramentum*: „wszyscy powinni pamiętać, że władza na tego rodzaju [przepowiadania słowa Bożego w kościele lub w kaplicy poza Mszą Świętą] zezwolenie należy do ordynariuszy miejsca i to jedynie jednorazowo (*ad actum*), nie zaś do innych, nawet prezbiterów lub diakonów"[38]. Nie trzeba dodawać, że *ex natura rei*, działania wiernego laika nie będą nigdy wchodzić w kolizję ze wskazaniami pasterskimi proboszcza[39].

Gdy idzie o głoszenie słowa Bożego w miejscach świętych, to kan. 766 stanowi, że „świeckich można dopuścić do przepowiadania w kościele lub kaplicy, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność, albo gdy to w szczególnych wypadkach zaleca pożytek, zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu i z zachowaniem przepisu kan. 767, § 1"[40]. Do głoszenia słowa Bożego w miejscach świętych świeccy powinni otrzymać od kompetentnej władzy kościelnej (ordynariusza miejsca) misję kanoniczną, której można udzielać im tylko wówczas, gdy są należycie przygotowani i odznaczają się uczciwością i pobożnością[41]. Stawiając pewne warunki odnoszące się do publicznego, w imieniu Kościoła, głoszenia słowa Bożego w miejscu świętym, prawodawca poddaje takie działanie czujności kompetentnej władzy kościelnej.

Wspomniany kan. 766 w kwestii dopuszczania świeckich do przepowiadania w kościele lub kaplicy posiada „tyle zastrzeżeń, że trudno mówić tutaj o współpracy w wykonywaniu posługi słowa, o której wspomina kan. 579: «[...] mogą być powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa»"[42]. Jednak mimo tylu zastrzeżeń kan. 766 stanowi zasadniczą nowość wobec Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Według

[37] Por. tamże, s. 287–288.

[38] Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Instructio *Redemptionis sacramentum de quibusdam observandis et vitandis circa Sanctissimam Eucharistiam* (25 marti 2004), nr 161, „Acta Apostolicae Sedis", tekst polski: Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Redemptionis sacramentum*, Poznań 2004, (cyt. dalej = RS).

[39] Por. D. Salvatori, *I laici cooperatori*..., art. cyt., s. 289.

[40] Wynika z tego, że poza kościołem lub kaplicą świeccy mogą głosić słowo Boże. Por. D. Salvatori, *I laici cooperatori*, s. 283.

[41] Por. AS, nr 112; por. kan. 225 § 1; 228 § 1; por. J. Dyduch, *Udział świeckich w misji prorockiej Chrystusa i Kościoła*..., art. cyt., s. 11.

[42] Por. J. Dyduch, *Udział świeckich w misji prorockiej Chrystusa i Kościoła*..., art. cyt., s. 10.

kan. 1342 starego KPK świeccy, chociażby byli zakonnikami, nie mogli nigdy głosić słowa Bożego w kościele, gdy tymczasem w obowiązującym KPK w kan. 766, chociaż pod pewnymi warunkami to „świeckich można dopuścić do przepowiadania w kościele lub kaplicy".

Pierwszym warunkiem dopuszczania świeckich do przepowiadania w kościele lub kaplicy jest konieczność takiego głoszenia w określonych okolicznościach albo szczególnych wypadkach, wspomniane działanie laików zaleca pożytek. Natomiast drugi warunek to wydane w tej sprawie przepisy Konferencji Episkopatu.

Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores" w tej kwestii przypomina: „W sytuacji braku kapłanów i diakonów biskup może poprosić świeckich, odpowiednio do tego przygotowanych, aby na zasadzie zastępstwa podjęli się niektórych zadań właściwych świętym szafarzom. Są nimi: posługa przepowiadania słowa (jednak nigdy głoszenia homilii)"[43].

Wyczerpującym komentarzem do kan. 766 jest następujący fragment instrukcji *Ecclesiae de Mysterio*:

> Kan. 766 KPK określa warunki, w jakich kompetentny autorytet może zezwolić wiernym nie wyświęconym na głoszenie słowa in *ecclesia vel oratorio*. Już sama zastosowana tu formuła – *admitti possunt* – uwypukla fakt, że w żadnym przypadku nie może tu być mowy o prawie własnym, jakie przysługuje biskupom, ani o uprawnieniu, jakie mają kapłani lub diakoni. Warunki, na jakich można udzielić takiego zezwolenia – «jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność, albo gdy to w szczególnych wypadkach zaleca pożytek» – podkreślają jego wyjątkowość. Kan. 766 stanowi ponadto, że należy zawsze postępować *iuxta Episcoporum conferentiae praescripta*. W tej ostatniej klauzuli cytowany kanon wskazuje zasadniczą podstawę, na jakiej ma się opierać rozeznanie rzeczywistej «konieczności» lub «użyteczności» w konkretnych przypadkach, jako że wspomniane przepisy Konferencji Episkopatu, które muszą uzyskać *recognitio* Stolicy Apostolskiej, winny wymieniać stosowne kryteria rozeznania, aby dopomóc biskupowi diecezjalnemu w podejmowaniu właściwych decyzji duszpasterskich, związanych z samą naturą urzędu biskupiego. Gdy w określonych regionach występuje niedobór szafarzy wyświęconych, mogą powstać sytuacje trwałej i obiektywnej konieczności lub użyteczności, które zalecają dopuszczenie wiernych nie wyświęconych do głoszenia słowa. Wierni świeccy nie wyświęceni mogą być dopuszczeni do głoszenia słowa w kościołach i oratoriach w zastępstwie szafarzy wyświęconych lub dla szczególnych powodów wskazujących na ich użyteczność w konkretnych przypadkach, przewidzianych przez powszechne prawodawstwo Kościoła albo przez Konferencje Episkopatów; nie może to zatem stać się zwyczajną praktyką ani nie powinno uchodzić za wyraz autentycznej promocji laikatu[44].

[43] AS, nr 112.

[44] Edm, art. 2 § 3-4.

Podobnie warunki głoszenia słowa Bożego w kościele lub kaplicy przez wiernych nie wyświęconych przedstawia instrukcja *Redemptionis sacramentum*:

> Co do pozostałych form przepowiadania, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność albo gdy to w szczególnych przypadkach zaleca pożytek, do przepowiadania w kościele lub w kaplicy poza Mszą świętą można dopuścić wiernych świeckich, zgodnie z przepisami prawa. Może to mieć miejsce jedynie z powodu małej liczby wyświęconych szafarzy w niektórych miejscach w celu ich uzupełnienia; z tego całkowicie wyjątkowego przypadku nie wolno czynić zwyczaju ani uważać go za autentyczną promocję laikatu. Ponadto wszyscy powinni pamiętać, że władza na tego rodzaju zezwolenie należy do ordynariuszy miejsca i to jedynie jednorazowo (*ad actum*), nie zaś do innych, nawet prezbiterów lub diakonów[45].

Kan. 766 wyraźnie mówi o wyłączeniu laików z głoszenia homilii, która zajmuje szczególne miejsce wśród różnych form przepowiadania. Stanowi ona część samej liturgii i jest zarezerwowana kapłanowi lub diakonowi[46]. Instrukcja *Redemptionis sacramentum* podkreśla z naciskiem, że „należy pamiętać, że w myśl zapisu kan. 767 § 1 wszelkie wcześniejsze przepisy, które dopuszczały wiernych nie wyświęconych do wygłaszania homilii w czasie celebracji eucharystycznej, uznaje się za zniesione. Owo dopuszczenie zostaje cofnięte, tak że nie może być przywrócone mocą żadnego zwyczaju"[47]. „Zakaz dopuszczania świeckich do głoszenia homilii podczas celebracji Mszy świętej odnosi się również do alumnów seminariów, studentów teologii i tych, którzy podjęli się zadania, jak się to określa, «asystentów duszpasterskich», nie wyłączając również wszelkich innych grup, ruchów, wspólnot lub stowarzyszeń świeckich"[48].

Identycznie wypowiada się instrukcja *Ecclesiae de Mysterio*, gdzie czytamy:

> Homilia, szczególnie doniosła forma przepowiadania, *per anni liturgici cursum ex textu sacro fidei mysteria et normae vitae christianae exponunadania, «qua tur»*, jest częścią samej liturgii. Dlatego głoszenie homilii podczas liturgii

[45] RS, nr 161.

[46] Kan. 767 § 1, kan. 6 § 1-2. „«Wśród różnych form przepowiadania szczególne miejsce zajmuje homilia. Stanowi ona część samej liturgii i jest zarezerwowana kapłanowi lub diakonowi. W ciągu roku liturgicznego należy wykładać w niej na podstawie świętych tekstów tajemnice wiary oraz zasady życia chrześcijańskiego»". Wątpliwość właściwego rozumienia tego kanonu została sformułowana w pytaniu, czy biskup diecezjalny jest władny udzielić dyspensy od normy rezerwującej homilię prezbiterowi lub diakonowi? Papieska Komisja Interpretacyjna udzieliła na to pytanie negatywnej odpowiedzi. Innymi słowy dyspensa taka nie leży w gestii biskupa diecezjalnego. Papież Jan Paweł II zatwierdził tę odpowiedź dnia 20 czerwca 1987 r. Por. Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Responsio ad propositum dubium* (20 Iunii 1987), „Acta Apostolicae Sedis" 79 (1987), s. 1249; por. J. Dudziak, *Dziesięcioletni owoc autentycznej interpretacji współczesnego prawa kościelnego*, „Analecta Cracoviensia" 26 (1994), s. 521.

[47] RS, nr 65.

[48] Tamże, nr 66.

eucharystycznej winno być zastrzeżone dla szafarza wyświęconego – kapłana lub diakona. Wykluczeni zostają wierni nie wyświęceni, nawet jeśli pełnią funkcję tak zwanych «asystentów duszpasterskich» lub katechetów w łonie jakiejkolwiek wspólnoty czy stowarzyszenia. Nie jest bowiem istotne to, że ktoś posiada ewentualnie większą zdolność przemawiania lub zdobył lepsze przygotowanie teologiczne, ale fakt, iż funkcja ta jest zastrzeżona dla osoby, która otrzymała sakrament święceń, przez co nawet biskup diecezjalny nie ma prawa dyspensować od tego przepisu kanonicznego, jako że nie jest to ustawa czysto dyscyplinarna, lecz dotycząca funkcji nauczania i uświęcania, ściśle ze sobą powiązanych. Niedopuszczalna jest zatem praktyka, stosowana w pewnych okolicznościach, powierzania homilii seminarzystom studiującym teologię, jeszcze nie wyświęconym. Nie można bowiem traktować homilii jako ćwiczenia przygotowującego do przyszłej posługi. Należy przyjąć, że kan. 767, § 1 znosi jakiekolwiek wcześniejsze przepisy, które dopuszczały wiernych nie wyświęconych do głoszenia homilii podczas liturgii Mszy św.[49]

3. Współpraca świeckich w katechizacji w parafii

Innym obszarem współpracy wiernych świeckich w parafii jest nauczanie katechetyczne. Według kan. 528 § 1. „proboszcz jest obowiązany zatroszczyć się o to, ażeby przebywającym w parafii głoszone było nieskażone słowo Boże. Stąd zabiega o to, by wierni byli właściwie o prawdach wiary pouczeni, zwłaszcza przez [...] nauczanie katechetyczne". Swoje zadania (m in. nauczania) proboszcz musi wykonywać nie tylko „pod władzą Biskupa diecezjalnego", ale „przy współpracy także innych prezbiterów i diakonów oraz niosących pomoc wiernych świeckich, zgodnie z przepisami prawa"[50]. Według kan. 529 § 2 „proboszcz uznaje i popiera własny udział wiernych świeckich w misji Kościoła, udzielając również poparcia ich stowarzyszeniom o celach religijnych". Niewątpliwie proboszcz winien współpracować w realizacji nauczania katechetycznego z wiernymi świeckimi. Potwierdza to kan. 774, gdzie ustawodawca stanowi, że „troska o katechezę, pod kierownictwem prawowitej władzy kościelnej, należy do wszystkich członków Kościoła, w części każdemu właściwej". Każdy, według swojego stanu prawnego, winien brać aktywny udział w katechezie, zawsze pod przewodnictwem i nadzorem władzy kościelnej.

Kan. 776 *expressis verbis* stanowi, że „z racji swej funkcji, proboszcz obowiązany jest troszczyć się o nauczanie katechetyczne dorosłych, młodzieży i dzieci. Dla osiągnięcia tego celu powinien skorzystać ze współpracy duchownych przydzielonych do parafii, członków instytutów życia konsekrowanego oraz stowarzyszeń życia apostolskiego, uwzględniając charakter każdego instytutu,

[49] Edm, art. 3 § 1. Normę o niedopuszczaniu świeckich do głoszenia homilii w czasie Mszy św. przypomniało ostatnio *Dyrektorium homiletyczne*. Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio omiletico* (29 giugno 2014), nr 5, Cittá del Vaticano 2014.

[50] Kan. 519.

jak również wiernych świeckich, głównie katechetów"[51]. Obowiązek proboszcza w zakresie katechizacji i konkretnie odpowiedzialność za zorganizowanie różnych kategorii katechezy będzie zależeć od tego, co ustalają normy diecezjalne. Działania katechetyczne można podzielić na dwie zasadnicze kategorie: katechizacja według grup wiekowych oraz katecheza przygotowująca, albo bardziej ogólnie, w związku z sakramentami[52]. W trosce o nauczanie katechetyczne dorosłych, młodzieży i dzieci proboszcz powinien skorzystać ze współpracy wiernych świeckich, głównie katechetów. To znaczy, że laicy mogą współpracować w odpowiedzialności katechetycznej proboszczów, logicznie każdy w miarę swoich możliwości. Więcej, wszyscy wymienieni (także laicy), jeśli tylko nie podlegają prawnej przeszkodzie, powinni chętnie spieszyć z pomocą[53].

Autorzy *Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji* podkreślają, że „prezbiter, a w szczególności proboszcz, ma następujące zadania w dziedzinie katechezy: wzbudzać we wspólnocie chrześcijańskiej zmysł wspólnej odpowiedzialności w stosunku do katechezy, jako zadania dotyczącego wszystkich, jak również uznanie i dowartościowanie katechetów i ich misji; wzbudzać powołania do posługi katechetycznej i jako katecheta katechetów troszczyć się o ich formację, poświęcając temu zadaniu najwyższą uwagę"[54], jak również:

> Oprócz wspólnego powołania do apostolatu niektórzy świeccy czują się wewnętrznie powołani przez Boga do podjęcia katechizacji. Kościół pobudza i rozpoznaje to Boskie powołanie, i udziela misji do katechizowania. Odczuwanie powołania, aby być katechetą, i otrzymanie od Kościoła misji do wypełnienia tego powołania, może przybierać różne stopnie poświęcenia, zgodnie z charakterystycznymi cechami każdego. Niekiedy katecheta może współpracować w katechizacji przez pewien ograniczony okres życia, a nawet

[51] Rzeczownik „katecheci" występujący w tym kanonie ma dwojakie znaczenie: szerokie, a dotyczy każdego, kto przekazuje katechezę, oraz ścisłe, które wskazuje wiernych, którzy po otrzymaniu specjalnego przygotowania i misji kanonicznej, są wyznaczeni przez proboszcza do urzędowego katechizowania.

[52] Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 776*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, red., t. III, cz. I, wyd. 3, Pamplona 2002, s. 145–146.

[53] Kan. 776. Sens tego obowiązku jest następujący: wierni będą respektować działania ministerialne w zakresie katechizacji parafialnej; jednak prawo powszechne nie nakłada obowiązku prawnego, aby uczestniczyli oni czynnie właśnie w tej katechezie, która jest organizowana w ich parafii. Wyrażenie *omnes [...] operam suam libenter praestare ne renuant*, wzywa do wypełnienia obowiązku moralnego. O obowiązek prawny chodzi jedynie w przypadku tych wiernych, które przez fakt bycia świętymi szafarzami mogą być zobowiązywani i „mają obowiązek – chyba że usprawiedliwia ich prawnie uznana przeszkoda – przyjąć i wiernie wypełnić zadanie powierzone im przez własnego ordynariusza" (kan.274 § 2). Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 776...*, dz. cyt., s. 146.

[54] Congregazione per il Clero, *Direttorio Generale per la Catechesi* (15 agosto 1997), nr 225, Libreria Editrice Vaticana 1997, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Poznań 1998, (cyt. dalej = DOK).

po prostu okazjonalnie; zawsze jest to cenna służba i współpraca. Znaczenie posługi katechetycznej zaleca jednak, by w diecezji była pewna liczba zakonników i świeckich na stałe i wielkodusznie poświęconych katechizacji, publicznie uznanych, którzy – w jedności z kapłanami i biskupem – przyczyniają się do nadania tej posłudze diecezjalnej kształtu eklezjalnego, jaki jest jej właściwy[55].

Redaktorzy instrukcji *Ecclesiae de Mysterio* piszą, że „wierni nie mający święceń uczestniczą – w sposób zgodny ze swoją naturą – w prorockiej funkcji Chrystusa, zostają ustanowieni Jego świadkami i obdarzeni zmysłem wiary oraz łaską słowa. [...] Dzisiaj zwłaszcza dzieło katechezy zależy w wielkiej mierze od ich zaangażowania i poświęcenia w służbie Kościoła"[56].

Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores" przypomina, że „świeccy mogą być zaproszeni do współpracy z pasterzami, zgodnie z własnym stanem, w różnych dziedzinach: [...] szczególnie, w diecezjalnej i parafialnej pracy katechetycznej. Wszystkie te formy uczestniczenia świeckich nie tylko są możliwe, ale także konieczne"[57].

W instrukcji *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* czytamy:

Kan. 528, który podkreśla odpowiedzialność proboszcza za głoszenie Bożego słowa i za przekazywanie autentycznej nauki katolickiej, wymienia wyraźnie homilię i nauczanie katechetyczne. [...] Logiczne jest, że wykonywanie wszystkich tych zadań nie będzie osobistym obowiązkiem samego proboszcza. Jego powinnością jest czuwanie nad ich właściwym wykonaniem w parafii, zgodnie z prawowitą nauką i kościelną dyscypliną, stosownie do okoliczności i przy założeniu osobistej odpowiedzialności proboszcza. [...] Niektóre inne funkcje, na przykład katechizacja, mogą być także na sposób stały pełnione przez odpowiednio przygotowanych wiernych świeckich, którzy trzymają się prawowiernej nauki i wiodą wzorowe życie chrześcijańskie, przy czym duszpasterz winien zawsze pozostawać w osobistym kontakcie z katechizowanymi[58].

O możliwości współpracy wiernych laików w urzędowej katechizacji parafialnej traktuje także *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*. Redaktorzy przypominają, że nauczanie katechetyczne winno być także podejmowane przez wiernych świeckich. Posiada ono własny charakter, wynikający z ich pozycji prawnej, jaką zajmują w Kościele. Powołanie świeckich do posługi katechetycznej wynika z przyjęcia sakramentu chrztu i bierzmowania. Ci świeccy, którzy odczuwają szczególne powołanie, aby być katechetami, otrzymują od Kościoła misję do wypełnienia tego zadania. Jest ona z jednej strony wyrazem zaufania Kościoła, w imieniu którego nauczają, z drugiej znakiem powołania, by innych prowadzić do Chrystusa, dzieląc się swoja wiarą[59].

[55] Tamże, nr 231.

[56] Edm, art. 2 § 2.

[57] AS, nr 111.

[58] *Instrukcja Kapłan, pasterz*, nr 20.

[59] Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001, nr 132.

Autorzy *Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia* przypominają, że proboszczowie i ich współpracownicy winni wzbudzać gotowość do służby katechetycznej świeckich, mężczyzn i kobiet, proponując im wpierw integralną podstawową formację chrześcijańską. Ministerialna posługa katechetyczna wyraża się mandatem, który biskup przyznaje katechetom. Katechetom urzędowym należy zapewnić formację stałą[60].

4. Zakończenie

Wierni świeccy są odpowiedzialni za ewangelizację, do nich bowiem również odnoszą się słowa Chrystusa „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody" (Mt 28, 19). Są oni zobowiązani słowem i czynem dawać świadectwo Chrystusowi. Mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa, czyli oficjalnie (urzędowo) współpracować w tym ministerium z kompetentną władzą. Winni jednak otrzymać od kompetentnej władzy kościelnej (ordynariusza miejsca) misję kanoniczną, której można udzielać im tylko wówczas, gdy są należycie przygotowani i odznaczają się uczciwością i pobożnością. Szczególnym terenem kooperacji laików w posłudze słowa jest parafia, gdzie wykonują głównie zadania przepowiadania słowa Bożego i katechizacji.

Słowa klucze: parafia, proboszcz, wierni świeccy, przepowiadanie słowa Bożego, katechizacja

Lay Faithful in the Ministry of the Word of God in the Parish

Summary

This article describes the lay faithful in the ministry of the word of God in the parish. First, the article presents the issue of cooperation between laypeople with the hierarchy in the ministry of the word of God. Next, it discusses the issue of cooperation with laypeople in preaching of the word of God in the parish. The final part of the submitted article deals with the cooperation of laypeople in the field of parish catechesis.

Keywords: Parish, parish priest, lay faithful, preaching the word of God, catechesis

[60] Por. Conferenza Episcopale Italiana, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia,* (29 giugno 2014), nr 78–79, „Notiziario CEI" 48 (2014), nr 4, s. 198–289.

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Bp Ignacy Dec

ŹRÓDŁA MYŚLI KSIĘDZA ALEKSANDRA ZIENKIEWICZA O CZŁOWIEKU I SPOŁECZEŃSTWIE[1]

Zadany mi przez organizatorów tej sesji temat do opracowania przysporzył mi wiele trudności. Nie jestem bowiem w posiadaniu odpowiednich materiałów, na podstawie których można by było dokładnie ukazać źródła myśli ks. Aleksandra Zienkiewicza o człowieku i społeczeństwie. Do tej pory nie ma wyczerpującej, całościowej monografii na temat osoby i życiowego dzieła ks. Aleksandra Zienkiewicza. To, co postaram się tu przedłożyć, będzie próbą wskazania źródeł myśli ks. Zienkiewicza o człowieku i społeczeństwie w oparciu o opublikowane teksty tegoż świątobliwego wychowawcy i formatora młodego pokolenia, a także w oparciu o zachowane notatki z wykładów ks. Zienkiewicza z zakresu pedagogiki i katechetyki, jakich słuchałem jako alumn Arcybiskupiego Seminarium Duchownego we Wrocławiu w roku akademickim 1962/1963 oraz w latach 1965–1968, a więc zachowanych notatek sprzed pięćdziesięciu lat. Stosując kryterium historyczne i merytoryczne, źródła te podzieliłem następująco: główne wzory personalne: osoby z rodziny i z czasu studiów w Wyższym Seminarium Duchownym w Pińsku; następne źródła to: Pismo Święte, klasycy filozofii i teologii, psychologowie i pedagodzy; ludzie nauki i kultury: naukowcy, pisarze, poeci, święci, bohaterowie narodowi.

Wprowadzeniem do zaprezentowania tych źródeł będzie ogólna refleksja nad treścią i formą przepowiadania ks. Zienkiewicza.

[1] Wykład wygłoszony 21 listopada 2015 r. podczas konferencji naukowej poświęconej życiu i działalności Sługi Bożego księdza Aleksandra Zienkiewicza – w 20. rocznicę śmierci.

1. Wrażliwość na Pana Boga i na człowieka

Gdy dziś pochylamy się nad posługą słowa ks. prałata Aleksandra Zienkiewicza, to zauważamy, że dominowały w niej dwa centralne tematy: Bóg i człowiek. Być może, że „Wujek" (bo tak nazywano go w środowisku akademickim) przejął tę postawę od św. Augustyna, który przekazał potomnym zdanie: „Chcę poznać Boga i duszę. Czy nic więcej? Nic zgoła" (Solilokwia, Księga pierwsza, II-7)[2]. Ks. Zienkiewicz fascynował się Panem Bogiem, Jego mądrością, Jego miłosierną miłością. Czynił to najpierw na kolanach przed Bogiem Wcielonym, a potem mówił o Bogu z niezwykłym żarem i wewnętrznym przekonaniem do swoich słuchaczy, do indywidualnych rozmówców. Mieszkając wiele lat na Ostrowie Tumskim we Wrocławiu, wiele razy udawałem się do katedry, by posłuchać mówiącego kazania i homilie ks. Zienkiewicza. Robiłem sobie notatki, bo fascynowała mnie treść i sposób mówienia „Wujka". Odnosiło się nieodparte wrażenie, że to, co mówi, jest przemodlone, jest jakby częścią jego samego. Odczuwało się, że cały jest w tym, co mówi, o czym chce przekonać tych, do których mówi. W jego mówieniu promieniował na słuchaczy sam Bóg jako Prawda i Mądrość, jako Dobro i Miłość. Odczuwało się, że to mówi kapłan przeniknięty na wskroś niezwykłą wiarą, kapłan wypełniony Bogiem.

Drugim wielkim tematem nauczania „Wujka" był człowiek. W prezentacji prawdy o człowieku nie chodziło tyle ks. Zienkiewiczowi o ukazywanie filozoficznego wizerunku człowieka, ale raczej o jego postępowanie zgodne z sumieniem i prawem Bożym, czyli o sposób życia, którego centralną dyrektywą jest prawdziwa miłość, której konsekwencją jest szczęście osobiste i społeczne.

Podczas rekolekcji wygłoszonych do kleryków wrocławskiego seminarium duchownego w dniach od 29 do 30 października 1976 r., w konferencji na temat miłości, „Wujek" m.in. przytoczył taki oto epizod ze swojej pracy z młodzieżą:

> Z grupą studentów jesteśmy w Gdańsku, schodzimy z jednej wąskiej górki. Oczywiście młodzież jak młodzież. Z tupetem, z jakąś pewnością siebie, niemalże jak burza, jak husaria sunie z góry. A naprzeciwko nas przygarbiona staruszka dźwiga na plecach tobół. Ja szedłem dość blisko czołówki, zauważyłem tę staruszkę, podniosłem rękę, mówię: uwaga, człowiek! Wszystko się zatrzymało. Zatrzymali się i teraz dojrzeli tę staruszkę, otoczyli ją. Ona też się zatrzymała. Jakieś pytanie postawiliśmy i patrzę, a z oczu tej staruszki spływają łzy. Mówi: Proszę pana (byłem w cywilu), skąd taka młodzież, tacy dobrzy (bo jej ofiarowali się podnieść ten tobołek na górę)? Niech Bóg was błogosławi i łezki dalej płynęły jej z oczu. Powiedziałem młodzieży: „Patrzcie, co znaczy dostrzec człowieka w jego sytuacji, co znaczy powiedzieć jakieś przyjazne słowo, a zwłaszcza ten gest"[3].

---

[2] Św. Augustyn, *Solilokwia. O nieśmiertelności duszy. O wielkości duszy*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 2010, s. 19.

[3] A. Zienkiewicz, *Wzrastać w światłości. Stawać się chrześcijaninem. Stawać się księdzem*, Kraków 2000, s. 44.

We wspomnianych rekolekcjach „Wujek" otwierał oczy młodym adeptom do kapłaństwa na zwykłe drobiazgi życia codziennego, na które nawet nie zwraca się uwagi, a które niekiedy bardzo ranią naszych bliźnich. Chciał przez to obudzić wrażliwość na człowieka, dla którego po prostu trzeba być, którego trzeba dostrzec, zobaczyć i któremu trzeba pomóc. Podobne nastawienie wyczuwało się u „Wujka" w każdym innym przepowiadaniu. Człowiek nigdy nie był dla niego nieważny, nie był powietrzem, którego się nie widzi.

Gdy w latach osiemdziesiątych przychodziliśmy z seminarium do niego na imieniny złożyć życzenia, przy tej okazji mawiał, że imieninową pamięć i życzliwość trzeba rozkładać na cały rok i na całe życie.

Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, skąd u „Wujka" wzięła się ta niezwykła cześć, miłość i szacunek dla człowieka, w jaki sposób ukształtowała się u niego taka postawa wrażliwości na Boga i na człowieka. Trzeba przyjąć, że to był niezwykły dar Boży, z pewnością w części przekazany mu przez ludzi, którzy go w młodości kształtowali, ale także przez autorów, których studiował, czytał, a nade wszystko – jak się wydaje – przez ludzi, którym na co dzień służył. Trzeba taki wniosek sformułować na podstawie obserwacji jego życia. Sam coś podobnego napisał w książce: *Miłości trzeba się uczyć*. Oto jego słowa:

> Prawie całe życie kapłańskie pracowałem z młodzieżą i służyłem młodzieży – przed wojną w szkole, w harcerstwie, w katolickim Stowarzyszeniu Młodzieży, a po przyjeździe z Nowogródka do Wrocławia – znów w szkole, w Seminarium Duchownym i najbardziej w Duszpasterstwie Akademickim. I właśnie na tym obszarze życia i pracy zdobyłem doświadczenie duszpasterskie. Tutaj, w zwariowanym nurcie życia, sprawdzałem zasady Ewangelii, tutaj więcej nauczyłem się psychologii i pedagogiki aniżeli w podręcznikach i doktorskich rozprawach. Tutaj poznałem poglądy, trudności, potrzeby i zagrożenia polskiej młodzieży[4].

Przyjmujemy to oświadczenie autora, ale niezależnie od tego, spróbujmy wskazać na niektóre źródła, z których – jak się wydaje – „Wujek" czerpał jakieś inspiracje do ukształtowania w sobie prawdy o człowieku, która go jakby zobowiązywała, obligowała do służenia każdemu człowiekowi w postawie szacunku i braterskiej miłości.

2. Wzory osobowe kształtujące myślenie i postawę wobec drugiego człowieka

Pierwszą osobą, która uwrażliwiła ks. Zienkiewicza na człowieka, na jego godność i wartość, była jego mama Jadwiga z d. Wróblewska (+1982). (Jako młody ksiądz brałem udział w jej pogrzebie). Świadczy o tym notatka umieszczona w jego testamencie, spisanym w 1993 r. Znajdujemy tam m.in. takie słowa:

[4] A. Zienkiewicz, *Miłości trzeba się uczyć*, Kraków 1988, s. 197.

„Gorące dzięki składam mej dobrej i ukochanej Matce ziemskiej, która doświadczeniem swego ewangelicznego życia uczyła wiary w Boga i Chrystusa oraz życia z wiary. Ona była najlepszą wychowawczynią w duchu Ewangelii i kazania na górze"[5]. „Wujek" wielokrotnie wypowiadał piękne, poruszające słowa na temat kobiety – matki. Gdy słuchaliśmy tych wypowiedzi, domyślaliśmy się, że patrzył na wszystkie kobiety – matki poprzez pryzmat swojej rodzonej mamy.

Z kręgów rodzinnych wielki wpływ na młodego chłopca Aleksandra wywarli także jego dziadkowie: Marcin Wróblewski ze strony matki i Józef Zienkiewicz ze strony ojca. Od nich uczył się przede wszystkim zdrowej pobożności i prawdziwego patriotyzmu[6]. Spośród kapłanów okresu młodzieńczego największy wpływ na ukształtowanie się jego poglądów o człowieku wywarli znakomici profesorowie Wyższego Seminarium Duchownego im. św. Tomasza z Akwinu w Pińsku oraz świątobliwy biskup piński Zygmunt Łoziński, w którym zafascynowała młodego chłopca przede wszystkim autentyczna świętość i wielka pokora. Z pewnością jego postać żyła w pamięci „Wujka" w ciągu całego jego życia. Może chciał być dobry i oddany drugim, tak jak ten świątobliwy biskup. Wydaje się, że duży wpływ na antropologiczną myśl ks. Zienkiewicza wywarli także profesorowie Wyższego Seminarium Duchownego w Pińsku, które nosiło imię św. Tomasza z Akwinu. Już ten patronat wskazywał, że w studiach filozoficzno-teologicznych szczególne miejsce zajmował św. Tomasz z Akwinu, którego tradycja kościelna określiła: *„Sanctus Thomas de Aquino philosophorum decus et theologorum princeps"* (Św. Tomasz z Akwinu, ozdoba filozofów i książę teologów). Gdy jako klerycy słuchaliśmy wykładów ks. Zienkiewicza, a w latach późniejszych, gdy słuchaliśmy jego kazań w katedrze wrocławskiej, wyczuwaliśmy, że jego wykształcenie filozoficzno-teologiczne było w dużej mierze ufundowane na klasycznej, głownie augustyńskiej i tomistycznej filozofii, teologii i mistyce. Spośród profesorów seminaryjnych, którzy wywarli na niego wpływ był z pewnością ks. Aleksy Petrani, wybitny kanonista, późniejszy profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który w Seminarium Duchownym w Pińsku od 1933 r. był wicerektorem, a w latach 1935–1939 – rektorem[7]. Był zatem przełożonym kleryka Aleksandra podczas jego studiów filozoficzno-teologicznych w seminarium, które miały miejsce w latach 1931–1938, z dwuletnią przerwą z powodu choroby. Historycy pińskiego seminarium podają, że alumn Aleksander Zienkiewicz brał już wówczas żywy udział w dysputach filozoficznych, a także jako kleryk – harcerz, angażował się w różne młodzieżowe przedsięwzięcia o charakterze religijno-patriotycz-

[5] Archiwum Postulacyjne ks. A. Zienkiewicza. Testament spisany 27 czerwca 1984 r., przeredagowany 24 maja 1987 r., poprawiony 29 listopada 1990 r., przeredagowany i na nowo spisany 28 lipca 1993 r., mps.

[6] Por. J. Swastek, *Sługa Boży ks. Aleksander Zienkiewicz „Wujek"*, Kraków, 2013, s. 11.

[7] Por. *A. Dębiński, Petrani Aleksy ks.* [hasło]; Encyklopedia Katolicka, t. XV, Lublin 20111, s. 393.

nym. Przypomnijmy, że święcenia kapłańskie przyjął diakon Aleksander z rąk ówczesnego ordynariusza diecezji pińskiej biskupa Kazimierza Bukraby w katedrze pińskiej pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP. Zaraz po święceniach spotkało go wielkie wyróżnienie, iż mógł wyjechać do Rzymu na kanonizację św. Andrzeja Boboli[8]. Tam też odprawił swoje pierwsze prymicje.

3. Pismo Święte, nauczanie Kościoła, teologowie

Całe nauczanie ks. Aleksandra Zienkiewicza wyrastało przede wszystkim z Pisma Świętego, z dokumentów Kościoła i z dzieł ważniejszych teologów. Gdy kiedyś słuchaliśmy, a dzisiaj, gdy czytamy opublikowane homilie czy prelekcje ks. Zienkiewicza, zawsze natrafiamy na cytaty z Pisma Świętego, zawsze właściwie dobrane i skomentowane. „Wujek" utożsamiał się z nauką Pana Jezusa. Był przekonany o jej prawdzie i mocy. Wiedział, że ona była i jest niesiona mocą Ducha Świętego. Mimo że lubował się w dobrych psychologach, pedagogach, poetach, pisarzach, to jednak na pierwszym planie odwoływał się do tekstów biblijnych, przede wszystkim do słów Pana Jezusa. Mamy na to wiele przykładów.

W końcowym fragmencie książki: *Miłości trzeba się uczyć* Wujek napisał słowa: „Jeżeli rady zawarte w tej książce – w gruncie rzeczy wzięte z Ewangelii i jej ducha – komuś pomogą, znajdą urzeczywistnienie – to jeszcze raz: Bogu niech będą dzięki! A piszącemu wynagrodzi to trud i rozjaśni jego troskę i niepokój o losy polskich małżeństw i rodzin, a z nimi o losy miłości, najwyższej wartości na tym i przyszłym świecie – o losy cywilizacji miłości – a w niej i indywidualnego człowieka..."[9].

W swoim nauczaniu „Wujek" cytował także od czasu do czasu orzeczenia soborów, zwłaszcza dokumenty Soboru Watykańskiego II, a także wypowiedzi papieży, zwłaszcza św. Jana Pawła II i jego poprzedników. Rzadziej odwoływał się do teologów, a jeśli tak – to głównie – jak już wspomniano do reprezentantów teologii klasycznej.

4. Filozofowie, psychologowie i pedagodzy

W swoim nauczaniu o Bogu i o człowieku argumenty biblijne i eklezjalne, dopełniał ks. Zienkiewicz chętnie tekstami znanych filozofów, psychologów i pedagogów. Bywało tak niekiedy, że „Wujek" łączył np. biblijną wizję miłości z wizją współczesnych autorów. Gdy w 1990 r., pięć lat przed śmiercią, przybył na trasę IX Wrocławskiej Pieszej Pielgrzymki na Jasną Górę, w której uczestniczyło sporo młodzieży akademickiej, powiedział do nich: „Dziś rozpoczynam

[8] Por J. Swastek, *Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 14–16.

[9] A. Zienkiewicz, *Miłości trzeba się uczyć*, dz. cyt., s. 194.

osiemdziesiąty rok życia na ziemi i pięćdziesiąty drugi rok służby kapłańskiej. Przybyłem więc do was, aby prosić o wspólne dziękczynienie Wszechmogącemu za to, że ten dzień i Eucharystię mogę przeżyć na trasie tej wspaniałej pielgrzymki, która była i jest tak bliska mojemu sercu, że nie muszę leżeć przykuty do łóżka; że mam jeszcze zdolność myślenia, kochania i mówienia"[10]. I nieco dalej, prezentując wizję dojrzałej miłości, mówił: „Ale nie tylko uczuciową miłość miał na uwadze Jezus, ogłaszając największe przykazanie. I nie o tej tylko miłości wyśpiewał niezrównany hymn św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian. I nie o tej tylko miłości napisał nowoczesny hymn współczesny uczony humanista, Erich Fromm, w małej książeczce *O sztuce miłości*. A o jakiej miłości oni mówili i pisali? Można ją nazwać zasadniczą, fundamentalną"[11]. W następnym fragmencie mówca przytoczył przymioty dojrzałej miłości wymienione przez Fromma. Widzimy tu połączenie tego, co o miłości znajdujemy w Objawieniu i tego, co mówią o niej myślący ludzie, w tym przypadku Erich Fromm[12]. Jest ciekawe, że „Wujek" potrafił znaleźć ziarna prawdy nawet u niektórych agnostyków, czy ludzi słabych religijnie, jak kiedyś to czynił św. Tomasz z Akwinu, cytując w swojej *Sumie teologicznej* starożytnych myślicieli, jeszcze niechrześcijan.

Wertując opublikowane kazania i homilie, możemy zauważyć, że duży wpływ na antropologiczne poglądy w dziedzinie miłości wywarł Błażej Pascal, genialny fizyk, matematyk i filozof XVII w., a także C.S. Lewis, zwłaszcza poprzez swoją książkę *Cztery miłości*[13], jak również lekarz, psychiatra wiedeński Wiktor Frankl i inni.

Ksiądz Zienkiewicz w swoich wystąpieniach odwoływał się także do antropologicznych pomysłów myślicieli, z którymi się do końca nie zgadzał i z którymi wchodził w polemikę. Byli to m.in. Jean Jaques Rousseau, Zygmunt Freud, Adam Schaff, Albert Camus, Jean-Paul Sartre i inni.

W ukazywaniu odmienności psychiki kobiety od mężczyzny odwoływał się „Wujek" do publikacji Elżbiety Sujak, Wandy Półtawskiej, Włodzimierza Fijałkowskiego i innych psychologów, pedagogów, lekarzy[14].

5. Ludzie nauki i kultury, uczeni, poeci, pisarze

Ludzi nauki i sztuki przywoływał ks. Zienkiewicz, by racjonalnie uzasadniać prawdziwość prawd objawionych, by także wskazywać na naturalną otwartość człowieka na Boga. Spośród ludzi nauki dość często bywał cytowany w wystąpieniach „Wujka" Albert Einstein, wielki fizyk, uczony, wielki autorytet nauki naszych czasów. W rozważaniu rekolekcyjnym wrocławski duszpa-

[10] A. Zienkiewicz, *Kazania i homilie na różne okazje*, Kraków 2005, s. 161.
[11] Tamże, s. 163.
[12] Por. także A. Zienkiewicz, *Miłości trzeba się uczyć*, dz. cyt., s. 21–23.
[13] Por. tamże, s. 40–42.
[14] Por tamże, s. 84–86.

sterz akademicki zacytował słowa tego uczonego wypowiedziane w 1950 r., na zjeździe w Berlinie: „Najpiękniejsze, co możemy przeżyć, to całkowita pełnia tajemnicy, to jest podstawowe uczucie, które stoi u kolebki prawdziwej sztuki, kto tego nie zna i nie potrafi podziwiać i dziwić się, ten właściwie już jest martwy i ma oczy wypalone"[15].

Spośród poetów i pisarzy w posłudze słowa „Wujka" znajdujemy najwięcej cytatów zaczerpniętych z twórczości Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Cypriana Norwida, Jana Kasprowicza, Jerzego Lieberta, Adama Asnyka, Juliana Tuwima, Lwa Tołstoja, Henryka Sienkiewicza, Ernesta Hemingwaya, Johna Steinbecka, Alexisa Carrela i innych. Oto np. słowa wieszcza z Nowogródka, cytowane przez „Wujka": „Dość raz ponieść szwank na wstydzie, z jednym upadkiem następny idzie"[16]; „Niech się twa dusza jako dolina położy, a wnet po niej popłynie Duch Boży"[17]; „Mówisz uszło szczęście i próżno za nim chodzę. Nie uszło, ono cię czeka na krzyżowej drodze"[18]. Spośród cytatów Słowackiego, dla przykładu wymieńmy następujący: „Niczym Sybir, niczym knuty, nie cielesnych tortur ból, lecz narodu duch zatruty, to dopiero bólów ból"[19].

Innym poetą, z którego czerpał mądrość na temat Boga i człowieka był Jan Kasprowicz. Na zakończenie roku akademickiego 1987/1988 „Wujek" mówił:

> Kasprowicz, który wadził się jako młody poeta z Panem Bogiem, o czym sam pisze, później w wieku dojrzałym przyszedł do wiary i to pogłębionej. I sam wyznaje w *Księdze ubogich*: „Nie trzeba dębów tysięcy. Ta jedna licha drzewina z szeptem się ku mnie przegina i mówi – jest Bóg i czegoś ci więcej". Modlił się też za tych, którzy mają oczy spuszczone, którzy raczej tracą, niż zyskują: „Ludzie, kochani, gdybym tak mógł, jak nie mogę, wyzwoliłbym waszą duszę, na skalną pchnąłbym ją drogę..." (*Księga ubogich* XXII)[20].

6. Święci i bohaterowie narodowi

W gronie ludzi, od których czerpał „Wujek" inspiracje do przepowiadania Ewangelii o człowieku byli święci Kościoła katolickiego i nasi narodowi bohaterowie. W kazaniach „Wujka" wspominani są m.in: św. Franciszek z Asyżu, św. Maksymilian Maria Kolbe, św. Jan Paweł II i inni święci.

„Wujek" miał także wielką cześć do narodowych bohaterów, do tych, którzy walczyli o „wolność waszą i naszą", walczyli w powstaniach narodowych, na frontach dwóch wojen światowych, walczyli z najeźdźcami nie tylko bronią,

---

[15] A. Zienkiewicz, *Rodzić się dla świata wyższego. Rekolekcje wielkopostne*, Kraków 2001, s. 17–18.

[16] Tenże, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 166.

[17] Tenże, *Czyste sumienie to znak miłości*, Kraków 1988, s. 14.

[18] Tenże, *Wzrastać w światłości*, dz. cyt., s. 85.

[19] Tamże, s. 112.

[20] Tamże, s. 204–205.

ale także piórem, pędzlem i pieśnią. Nie tylko sam o nich mówił z wielkim pietyzmem, ale zapraszał do Wrocławia znakomitych prelegentów, którzy ich przybliżali w ramach słynnych Tygodni Kultury Chrześcijańskiej, odbywających się jesienią we Wrocławiu, a inspirowanych i organizowanych przez Centralny Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego (CODA) we Wrocławiu. Trzeba przypomnieć, że Tygodnie te, w czasach Polski Ludowej, w czasach trwania cenzury komunistycznej, były trybuną wolnego słowa.

7. Zakończenie

W ramach zakończenia chciałbym przytoczyć epizod, który zapamiętałem po dotarciu do Wrocławia przerażającej wiadomości o zamachu na życie Jana Pawła II. Byliśmy wtedy wieczorem w katedrze wrocławskiej. Po Mszy Świętej wieczornej pozostaliśmy na długą modlitwę przed Najświętszym Sakramentem. „Wujek" z bólem serca wtedy powiedział do nas: „To jest dzieło szatana, ale losy świata i Kościoła są nie w ręku szatana, ale w dłoniach Pana Boga". Do końca swoich dni „Wujek" żył w postawie głębokiej wiary, która promieniowała i wyrażała się w gorliwej modlitwie i w heroicznej miłości do Pana Boga i do człowieka.

Słowa kluczowe: antropologia, człowiek, Bóg, wiara, modlitwa, miłość

The Sources of the Teaching of Fr Aleksander Zienkiewicz about Man and Society

Summary

The author presents sources of the anthropology of Fr Aleksander Zienkiewicz. These sources have been divided into the following groups: main personal patterns (his family and people he met during his study period at the Priests Seminary in Pinsk (Belarus today); Holy Scripture, teaching of the Church and great theologians; follow philosophers, psychologists and educators; the next group consists of men of science and culture (scholars, poets and writers); finally – saints and national heroes. The author concludes that God and man was the main theme of the teaching of Fr Zienkiewicz. Both the image of God and of man, in his teaching were based on the Holy Scripture, the classical philosophy, theology, psychology, pedagogy and classical literature.

Keywords: anthropology, man, God, faith, prayer, love

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Monika Przybysz

NOWE ŻYCIE W CHRYSTUSIE W NOWEJ EWANGELIZACJI W MEDIACH

Ponad 3 miliardy użytkowników Internetu na świecie (42% ludzkości)[1], niemal 26 mln użytkowników w Polsce (67% populacji kraju), wraz z niemal 1,5 miliardem użytkowników Facebooka na świecie i ponad 13,5 milionami w Polsce (34% rodaków)[2] – to grupa odbiorców, która stanowi duże wyzwanie komunikacyjne dla Kościoła. W Polsce statystyczny użytkownik Internetu spędza w nim niemal 5 godzin na dobę (jesteśmy na 13 miejscu na świecie), a w mediach społecznościowych ponad 2 godziny na dobę (poniżej średniej na świecie). Zaczynamy coraz aktywniej spędzać życie w Sieci, potrzeba więc coraz większej liczby aktywnych „rybaków Chrystusa".

Ta sytuacja przypomina ewangeliczną perykopę o połowie – apostołowie mieli nieodpowiednią i starą łódkę, przestarzałe i zapewne już uszkodzone, za słabe sieci, wyruszyli na połów z trudem, zmęczeni brakiem efektów, zawiedzeni niepowodzeniem i wracający z pustymi sieciami. Chrystus ingerując w to poczucie zawodu, każe ponownie zarzucić sieć rybakom. Zniechęceni i niedowierzający apostołowie podejmują ponowny wysiłek. W głębokich wodach symbolizujących ukryte Boże miłosierdzie i nieskończone możliwości ingerencji Boga apostołowie znajdują obfitość łask i błogosławieństwo, a sam połów okazuje się przerastać możliwości rybaków. Ci już przecież stracili nadzieję, a Chrystus nie był oczekiwany, wystawiając cierpliwość rybaków na próbę. Posłuszeństwo i zaufanie przyniosły jednak obfity plon, Bóg bowiem przybył do nich w nowy, nieoczekiwany i zaskakujący sposób. Ten obraz staje się wyzwaniem dla współczesnych ewangelizatorów w Internecie.

[1] M. Gwóźdź, *Liczby polskiego Internetu 2015*, http://smmeasure.eu/liczby-polskiego-internetu-2015/# (4.11.2015).

[2] *Facebookowi przybyło w Polsce ponad 1 mln użytkowników*, http://socialpress.pl/2015/03/facebookowi –przybylo-w-polsce-ponad-1-mln-uzytkownikow/ (4.11.2015).

Prezentowana w niniejszym artykule refleksja obejmuje Kościół przede wszystkim w wymiarze instytucjonalnym[3]. Jest on bowiem jedyną wspólnotą, w której strona instytucjonalna stanowi zarazem wizerunek tej teandrycznej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, wymiar instytucjonalny Kościoła[4] nie należy wyłącznie do sfery badań historycznych czy socjologicznych[5], lecz ma najgłębszy sens teologiczny. To właśnie poprzez instytucję – wizerunek, jej świętość i piękno, ujawnia się istota Kościoła jako społeczności, wiodącej do wspólnoty z Bogiem[6]. Dlatego troska o ten wizerunek jest tak ważna w Kościele. Pojęcie „wizerunek" jest natomiast często łączone z terminem *public relations*, jednak rozumienie prawdziwej istoty PR nie jest zbyt popularne, a często nawet wypaczone.

Public relations to profesjonalne zarządzanie informacją z wszystkimi grupami otoczenia, mające na celu zbudowanie zaufania społecznego i wiarygodnego przekazu. Jest to więc niezwykle ważny aspekt odpowiedzialnej komunikacji każdej instytucji i firmy, ale także punkt ciężkości dla dzieł nowej ewangelizacji w Kościele rzymskokatolickim. PR wprowadza bowiem perspektywę patrzenia na komunikację społeczną w sposób strategiczny, myśląc o przyszłości danej instytucji lub firmy, planując wszystkie działania (w przeciwieństwie do popularnej w dziełach ewangelizacyjnych spontaniczności działań), ewaluując je, wyciągając wnioski na przyszłość, ucząc się na błędach, nieustannie rozwijając się i doskonaląc. To doprecyzowanie istoty *public relations* jest niezwykle istotne ze względu na niezrozumienie i wiele mitów, które funkcjonują w Polsce wokół tego zagadnienia. Szczególnie istotne jest to w kontekście próby przełożenia działań PR na płaszczyznę eklezjalną, by PR nie kojarzył się z manipulacją, „sztuczkami" marketingowymi, bądź jedynie nagłaśnianiem czegoś w mediach (*publicity*), czy też jedynie współpracą z dziennikarzami (*media relations*), czy reklamą.

W oficjalnych dokumentach Kościoła termin *public relations* występuje w przynajmniej dwóch instrukcjach duszpasterskich Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu. W *Communio et Progressio* z 1971 r. można przeczytać m.in., że: „poszczególni biskupi, każda konferencja episkopatu, a także sama Stolica Apostolska powinni mieć swoich oficjalnych stałych rzeczników

[3] Por. ważny tekst na ten temat: A. Dylus, *Instytucja Kościoła: wspólnota wartości czy grupa interesu?* [w:] Taż, *Globalizacja. Refleksje etyczne*, Wrocław –Warszawa –Kraków 2005, s. 157–172.

[4] Opracowano na podstawie: F. Hengsbach u.a. *Reformen fallen nicht vom Himmel*, Freiburg u.a. 1997; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993; P.M. Zulehner, *Wie man mit Spannungen in der Kirche im Geist des Evangeliums umgehen sollte*. Würzburg 1996 s. 58–80; J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, Kraków 2005; J. Rigal, *L'Eglise en quete d'avenir. Reflexions et propositions pour des temps nouveaux*, Paris 2003; W. Bühlmann, *Kościół powszechny*,Warszawa 1992.

[5] Więcej na temat sposobu identyfikacji statusu Kościoła jako instytucji oraz odniesienia niektórych hipotez formułowanych w obrębie socjologicznej teorii grup oraz ekonomicznej teorii działań zbiorowych do Kościoła w: A. Dylus, patrz przyp. 3.

[6] Zob. teologicznofundamentalny temat znamion Kościoła *(notae Ecclesiae)*.

prasowych [...]. Wszystkie te osoby [...] winny posiadać odpowiednie przygotowanie teoretyczne i praktyczne w zakresie *public relations*" (nr 174).

Natomiast w Instrukcji *Aetatis novae* z 1992 r. termin ten zastępują wyrażenia: „relacje Kościoła z publicznymi środkami przekazu" (nr 24), „relacje ze społeczeństwem" (nr 31). W memorandum *Church and Public Relations* azjatyckiego *Bishops' Institute for Social Communication* z 1–5 września 1997 r. można przeczytać między innymi, że: „Kościół w sytuacjach kryzysowych musi być «odpowiedzialny i przejrzysty» poprzez «zachowywanie postawy nieustannej szczerości i otwartości»". W zaleceniach końcowych biskupi podkreślają, że przygotowanie się na wystąpienie jakichkolwiek sytuacji kryzysowych wymaga posiadania przez Konferencję Biskupów stałego sztabu kryzysowego, złożonego z profesjonalistów zarówno z zakresu nauk kościelnych, jak i z odpowiednich dziedzin świeckich. Jak zaś podkreślał nieżyjący już przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu abp John Foley: „Chcieliśmy [...] zachęcić do opracowywania planów promocji publicznej, tak, aby każda diecezja, każda konferencja episkopatu, każda katolicka organizacja miała swój pomysł na prezentację publiczną. Działalność *public relations* powinna być częścią składową każdego planu pastoralnego".

1. Wiarygodność

W *public relations* Kościoła nie chodzi o to, by przy pomocy określonych (manipulacyjnych, socjotechnicznych, perswazyjnych itp.) sztuczek stworzyć nieprawdziwy wizerunek instytucji pełnej doskonałości i bez skazy. Wizerunek jest owocem działań PR, nie zaś ich celem, jak rozumieją to błędnie politycy i dziennikarze w Polsce. Profesjonalne *public relations* to rozłożona w czasie, strategiczna, dość żmudna i regularna praca nad budowaniem dobrych relacji z każdym podmiotem, który interesuje się działalnością danej instytucji; to nawiązywanie dobrych relacji z różnymi grupami i jednostkami funkcjonującymi w otoczeniu; to wreszcie komunikowanie pozytywnych działań instytucji w sposób prawdziwy, realny, rzeczywisty i pełny, ale jednocześnie pozytywny dla niej.

W *public relations* chodzi więc przede wszystkim o zbudowanie wspólnoty pomiędzy ludźmi, relacji między osobami reprezentującymi instytucję a grupami otoczenia oraz o dobrą i skuteczną komunikację, by podejmowane działania przynosiły owoce. Celem prowadzenia działań *public relations* w Kościele jest spotkanie osób zainteresowanych Kościołem z osobami, które go reprezentują, prowadzące do budowania wzajemnego zrozumienia, profesjonalnej i skutecznej komunikacji opartej na wiarygodnym przekazie oraz zaufaniu, w oparciu o świadectwo chrześcijańskiego życia i postawę ucznia Jezusa Chrystusa. Chodzi więc o to, aby „zejść się razem", poznać się i zrozumieć swoje racje, a także zbudować zaufanie i relacje pełne szacunku dla siebie nawzajem, a następnie wypracować wspólnie rozwiązanie sytuacji.

W *public relations* eklezjalnym chodzi więc o wsparcie uzyskane dzięki dorobkowi wypracowanemu w naukach o zarządzaniu w celu wsparcia teologii fundamentalnej i apologii Kościoła. Apologia (gr. *apologeomai* – bronić się, przemawiać w swojej obronie, bronić swej sprawy) była w swoim początku odpowiedzią na pojawiające się zarzuty i oskarżenia wobec chrześcijan żyjących w dość trudnym dla nich i nieprzyjaznym otoczeniu. Jednocześnie oznaczała jednak także prezentowanie przesłania ewangelicznego poganom i wyznawcom innych religii, stanowiła zachętę do przyjęcia chrześcijaństwa i zmierzenia się z herezjami, które zewsząd atakowały chrześcijan, godząc w jedność wiary, a co za tym idzie, uderzając także w jedność Kościoła[7].

Apologeci wypełniali zadanie powierzone im w postaci apelu św. Piotra: „Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony (*pros apologia*) wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia (*logou*) tej nadziei, która jest w was" (1 P 3, 15)[8]. Zadaniem tym zajmuje się dziś teologia fundamentalna, która bada wiarygodność chrześcijaństwa w obliczu ludzkiego rozumu oraz w kontekście wyzwań współczesności, odwołując się jednocześnie do podstaw historycznych wiary i do kontekstu współczesnego świata. W ujęciu apologetycznym ta dyscyplina teologiczna zajmuje się badaniem współczesnego kontekstu wiary, dostarczaniem impulsów do odnowy moralnej i religijnej Kościoła, formułowaniem inteligentnych argumentów wobec ataków przeciwników oraz refleksją nad wartością tego rodzaju argumentów, także w innych religiach i w innych wyznaniach[9].

Działanie apologetów polegało nie tylko na wykazywaniu błędów i na walce z głoszonymi herezjami, ale przede wszystkim troszczyli się oni o przekaz wiary prawdziwej, przemyślanej i przyjętej nie tylko duchowo, ale także zrozumianej i opartej o wyznaczone, sformułowane prawdy (np. Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański). Byli interpretatorami, tłumaczami, pisarzami i świadkami. Dbali o rozpowszechnianie prawdziwego orędzia zbawienia. Przekazywali wiarę, strzegli Tradycji, cieszyli się autorytetem wśród chrześcijan. Pomagali ustalać prawdziwą Tradycję, weryfikowali świadectwa i przekazy, uczestniczyli w polemikach i sporach doktrynalnych. Jan Paweł II wyraźnie podkreślił rolę apologetów: „Ojcami Kościoła słusznie nazywa się tych świętych, którzy w ciągu pierwszych wieków potęgą swojej wiary, wzniosłością

[7] Więcej na ten temat m.in. w: J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988; H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971; J. Quasten, *Patrologia*, Milano 1980; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1999; Sz. Pieszczoch, *Patrologia. Wydanie nowe*, t. I–II, Gniezno 1994; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, wyd. II popr., Kraków 2007.

[8] M.M. Przybysz, *Rzecznictwo prasowe w instytucjach kościelnych w Polsce w kontekście mediów społecznościowych*, Kielce 2013, s. 56.

[9] H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. I, Warszawa 2010, s. 16–17.

i bogactwem swej nauki wnieśli weń nowe siły i sprawili, że się wspaniale rozwijał. Są rzeczywiście «ojcami» Kościoła, ponieważ od nich poprzez Ewangelię Kościół otrzymał życie"[10].

Tak, jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, tak w czasach współczesnych potrzeba apologetów, którzy w przystępny, profesjonalny sposób będą potrafili tłumaczyć, interpretować, wykazywać błędy w atakach na Kościół i wartości chrześcijańskie, inteligentnie formować argumenty wobec zarzutów, docierać w sposób racjonalny do pogan i wyznawców innych religii czy wyznań, a także do osób niewierzących. Do tego, by było to możliwe, potrzebna jest jednak także umiejętność wykorzystania w tych działaniach areopagu współczesnej komunikacji, jakim są media, bowiem dyskusja publiczna dotycząca wartości chrześcijańskich i ataki na Kościół propagowane są za pośrednictwem mediów. Także znajomość mechanizmów współczesnego świata, mocne zakorzenienie w realiach tego świata i poznawanie go jest konieczne, by znajdywać wspólne przestrzenie do dyskusji. Potrzeba więc teologów ze specjalnością *public relations*, by móc budować pomosty między Kościołem a światem medialnym, jednocześnie objaśniając i tłumacząc dziennikarzom rzeczywistość eklezjalną w sposób umiejętny i profesjonalny, poruszając się w świecie komunikacji cyfrowej. We wzajemnym poznawaniu się i budowaniu kompromisu nie pomaga jednak świat stereotypów medialnych, na podstawie których odbiorcy budują swój własny wizerunek Kościoła, dość często nieprzychylny dla tej instytucji.

2. Wizerunek Kościoła

Wizerunek Kościoła i obraz kapłana w mediach bywają często dość odpychające[11]. Afery, skandale i nieustanne sytuacje kryzysowe – tak najczęściej pokazywany jest Kościół w mediach elektronicznych, w oglądanych każdego wieczoru przez kilka milionów odbiorców w Polsce serwisach informacyjnych, ale także i w portalach internetowych. A newsy poświęcone kapłanom i ich nadużyciom stają się newsami o Kościele, dziennikarzy i odbiorcy utożsamiają często bowiem obie te rzeczywistości. Dla większości dziennikarzy mediów niekościelnych nie ma nic ciekawego w relacjonowaniu wiadomości pozytywnych o działaniach instytucji kościelnych, nie są to wiadomości sensacyjne i nie nadają się do publikacji, choć z drugiej strony w Polsce dzienni-

[10] Jan Paweł II, *List apostolski na 1600–lecie śmierci świętego Bazylego „Patres Ecclesiae"*, 2.01.1980, AAS 72 (1980), z. 6. Tekst polski „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980), z. 3, s. 14.

[11] M. Przybysz, K. Marcyński, *Prześwietlanie Kościoła. Prolog*, [w:] *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*, red. M. Przybysz, K. Marcyński, Warszawa 2011, s. 9–13; M. Przybysz, *Kapłan w „Sieci" uwikłany. Dylematy obecności księdza w mediach*, [w:] *Media w transformacji*, red. A. Gralczyk, K. Marcyński, M. Przybysz, Warszawa 2013, s. 105–121.

karze interesują się rzeczywistością eklezjalną. Oglądając telewizję i czytając wiadomości w największych portalach internetowych, rzadko jednak kiedy można przeczytać informacje o Kościele, a najczęściej są to już gotowe komentarze do wydarzeń, wyselekcjonowane przez *gatekeeperów* zinterpretowane newsy negatywnie ukazujące instytucje eklezjalne, a nawet pełne manipulacji publikacje[12].

Z drugiej strony programy telewizyjne, ale i publikacje w Sieci, coraz częściej pełnią funkcję rozrywkową, nawet te informacyjne – sam fakt obecności na koniec dopracowanego w każdym słowie komentarza, często dopełnionego ciętą ripostą, tendencyjność w naświetlaniu i interpretacji wydarzeń, a także wdzierająca się do programów informacyjnych rozrywka i sensacja za wszelką cenę – to wszystko zmusza do określania tych programów terminem *infotainment* (od połączenia dwóch słów: *information i entertainment*, a więc informacji i rozrywki). Z podawaniem rzetelnych informacji mają one coraz mniej wspólnego.

Wizerunek Kościoła ukazywany w programach informacyjnych, interwencyjnych i rozrywkowych podlega więc prawidłom i regułom medialnym. Z tym większą troską i szczególną pieczołowitością trzeba o ten wizerunek zabiegać, dbać i nad tym pozytywnym wizerunkiem Kościoła pracować. Nie jest to wcale przejaw mody, podążania za nowinkami czy też zabieg socjotechniczny. Troska o wizerunek jest odpowiedzią Kościoła na wyzwania współczesności i wynika z samej istoty tej instytucji.

Jeśli przyjąć, że wartościowym i być może najlepszym sposobem teologicznego ujęcia instytucjonalnej strony Kościoła jest jej ujęcie w kategoriach ikony, to wówczas możliwe jest pogodzenie dwóch rzeczywistości – boskiej i ludzkiej (grzesznej, niedoskonałej), które to napięcie bardzo często występuje w przekazach medialnych, ale także w apologii Kościoła instytucjonalnego. Nauka teologii współczesnej idzie bowiem tym tropem: istnieje tylko jeden Kościół, zrodzony w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, ukazany w Zesłaniu Ducha Świętego, będący zarazem niewidzialną komunią (Boga z ludźmi, Kościołów lokalnych) i widzialnym objawieniem tej komunii[13]. Obie te rzeczywistości są obecne od początku w życiu Kościoła – zadaniem jego instytucji jest oznaczanie, wypełnianie i przechowywanie komunii z Bogiem w dziejach. To właśnie przez instytucję – pomimo jej słabości i niewierności – Jezus Chrystus ukazuje się w sercu ludzkości i wciela w biegu dziejów misję zbawienia, realizację zamysłu Ojca. Nie do przyjęcia jest wszelki dyskurs dualistyczny, który chciałby rozdzielać oba aspekty Kościoła.

[12] Przykład takiej manipulacji opisany m.in. w: M. Nykiel, *Cztery manipulacje w 10 minut! Co naprawdę powiedział nowy prymas? Dla dziennikarza TVP Info nie ma to znaczenia. Już ogłosił rozdźwięk w polskim Kościele*, http://wpolityce.pl/media/195913-cztery-manipulacje-w-10-minut-co-naprawde-powiedzial-nowy-prymas-dla-dziennikarza-tvp-info-nie-ma-to-znaczenia-juz-oglosil-rozdzwiek-w-polskim-kosciele (18.10.2015).

[13] H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Płock 1996, s. 49–50.

W interpretacji tej warto odwołać się do patrzenia na ikonę w teologii prawosławnej.

> Ikona – zauważa Paul Evdokimov, wybitny teolog prawosławny – stanowi widzialny znak niewidzialnie promieniującej obecności. [...] Przestrzeń dana w ikonie niczego nie zamyka, lecz uczestniczy w obecności i przez nią się uświęca. Ikona nie ma samodzielnego istnienia, prowadzi tylko do bytów samych w sobie [...]. Jest [...] słabym przypomnieniem Boga i pobudza pragnienie naśladownictwa. [...] Zasadnicza treść ikony pochodzi [...] z teologii obecności [...].[14]

Ikona nie jest więc w żadnym wypadku ilustracją, nie schodzi na poziom portretu, pejzażu czy ornamentu. Ale strona zewnętrzna – wizerunek staje się czymś szczególnie znaczącym: ujawniając piękno, wyraża Obecność. Pisarz ikon musi przy tym trzymać się „kanonów", pozwalających oddać ten transcendentny, a nie naturalistyczny charakter dzieła. „Ikonograf – kontynuuje dalej swoją myśl Evdokimov – zaczyna zawsze od głowy, od której zależy wymiar i pozycja ciała i cała reszta kompozycji. [...] Zbyt powiększone oczy z nieruchomo utkwionym spojrzeniem zdają się widzieć świat nadzmysłowy. Cienkie wargi pozbawione są wszelkiej zmysłowości (namiętności i myśli o jedzeniu), są zdolne tylko śpiewać chwałę, przyjmować Eucharystię i dawać pocałunek pokoju"[15]. Jeśli Kościół można porównać do ikony, to – analogicznie – nie wolno w nim ani sztucznie oddzielać wymiaru misterium i wizerunku instytucjonalnego, ani obu tych wymiarów mieszać. Wizerunek, wyrażający się w jego zewnętrznej, instytucjonalnej stronie, oddaje Jezusa Chrystusa, Jego wewnętrzne piękno i świętość. Kościół widziany jako ikona Chrystusa – zauważa Marian Rusecki – jawi się jako rzeczywiste piękno, „które rozlewa się wśród wspólnoty ludu Bożego, tworzącej komunię osób miłujących się, szanujących, troszczących się o siebie nawzajem. To piękno duchowe jest większe od fizycznego, stanowi odbicie piękna Trójcy Świętej i wcielonego Syna Bożego. [...] Dynamizm ikony Kościoła wyraża się w świadectwie wierzących męczenników, herosów dnia codziennego, świętych proegzystencjalnego istnienia, pomocy potrzebującym [...]"[16].

„Wiarygodność" jest słowem łączącym teorie *public relations* i teologię fundamentalną – dzisiaj w fundamentalistyce kontynuującej refleksję nad wiarygodnością świadectwa, dokonywanego w Kościele, chodzi na pierwszym miejscu o wiarygodność rozumową, która jest impulsem, bądź stanowi umocnienie aktu wiary. W ten właśnie sposób myśl katolicka, wbrew tezom krytycznego racjonalizmu, potwierdza zdolność ludzkiego rozumu do poszukiwania

---

[14] P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986 s. 280–281.

[15] Tamże, s. 292.

[16] M. Rusecki, *Chrystyczna ikoniczność Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła II. Szkic zagadnienia*, [w:] *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin–Kielce–Kraków 2006, s. 149.

prawdy ostatecznej, nieuwarunkowanej. Tylko na tej bazie teologia fundamentalna może szukać rozumnej wiarygodności wiary. Dyscyplina ta służy uzyskaniu pewności wiary i jej wzmocnieniu poprzez rozumne poświadczenie tego, co ostatecznie i bezwarunkowo godne jest takiego poświadczenia (M. Seckler). Jak wiadomo, nie uzyskuje się go wyłącznie na drodze argumentacji i często próba czysto racjonalnej argumentacji w mediach zawodzi. Wiarygodność ma także podstawy w osobistym nawróceniu, a więc podstawy biograficzno-światopoglądowe, które pozwalają powziąć decyzję wiary jako właściwą odpowiedź zarówno na tajemnicę, jak i zagrożenia ludzkiej egzystencji (J. Werbick). Odpowiedź ta polega na przeżyciu najgłębszej zgodności pomiędzy tym, co stanowi rzeczywistość życia człowieka, a tym, co daje się zrozumieć jako fundament tej rzeczywistości. Dlatego *public relations* eklezjalne opiera się także na sile świadectwa, „świętości" życia, postawy ucznia Jezusa Chrystusa, przekazie słownym popartym życiem w głębokim zjednoczeniu z Chrystusem. W tym tkwiła między innymi siła przekazów z udziałem świętego Jana Pawła II. Żeby móc głosić Chrystusa ukrzyżowanego w mediach, trzeba bowiem się z Nim najpierw spotkać i dopiero móc o tym spotkaniu opowiadać. Eklezjalne *public relations* to udostępnianie tego świadectwa, ukazywanie prawdziwego oblicza Chrystusa. Celem działań PR w Kościele jest doprowadzenie odbiorcy za pośrednictwem mediów do osobistego spotkania z Chrystusem. Media nie będą ewangelizowały, ale mogą stać się narzędziem zapraszającym do takiego spotkania. Konieczne jest jednak dostosowanie przekazu Ewangelii (jedynie przekazu, samego sposobu propagowania Ewangelii, która jest niezmienna) i nauczania Kościoła do mentalności, możliwości percepcji i oczekiwań współczesnego człowieka, którego osobowość w znacznej mierze została ukształtowana poprzez wszechobecne media. Szczególnie istotne jest to w kontekście mediów społecznościowych, w których każdy użytkownik staje się równorzędnym partnerem, twórcą i ma takie same prawa do wyrażania opinii.

3. Wszechobecność mediów

Ważne wskazówki odnośnie do ewangelizacji za pośrednictwem mediów opracowali biskupi zebrani na V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów – Aparecida, 13–31 maja 2007 r. Stwierdzili oni:

> Mass media wtargnęły do każdej przestrzeni i do każdej rozmowy, przenikając nawet do intymności domowego zacisza. I tak obok mądrości wielu tradycji do rywalizacji stają wiadomości aktualizowane w każdej minucie, rozproszenie, rozrywka, obrazy ludzi, którzy byli w stanie odnieść sukces, korzystając z osiągnięć techniki, oraz oczekiwania związane z prestiżem i poważaniem w społeczeństwie. W efekcie tego ludzie raz za razem próbują doświadczyć sensu mogącego spełnić wymagania ich powołania tam, gdzie nigdy go nie znajdą (nr 39).

Odwołując się do *Evangelii nuntiandi* (nr 45), w dokumencie końcowym dalej podkreślili także:

> „W naszych czasach, będących pod wpływem środków społecznego przekazu, pierwsze głoszenie, katecheza czy późniejsze pogłębianie wiary nie mogą obyć się bez tych środków". Środki te, w służbie Ewangelii, dają możliwość rozszerzenia prawie bez ograniczeń obszaru słuchania Słowa Bożego, docierając z Dobrą Nowiną do milionów ludzi. Kościół czułby się winny przed Bogiem, gdyby nie używał tych potężnych środków, które ludzki intelekt coraz bardziej udoskonala. Za ich pośrednictwem Kościół „rozgłasza publicznie"(por. Mt 10, 27; Łk 12, 3) orędzie, którego jest depozytariuszem. W nich znajduje nowoczesną i skuteczną wersję „pulpitu". Dzięki nim może mówić do tłumów (nr 485)[17].

Aby formować na polu środków społecznego przekazu uczniów i misjonarzy, biskupi zobowiązali się do towarzyszenia osobom zajmującym się środkami społecznego przekazu, starając się:

a) poznawać i doceniać tę nową kulturę komunikacji;
b) promować profesjonalną formację w zakresie kultury komunikacji wśród osób zaangażowanych w duszpasterstwie i [pozostałych] wiernych;
c) kształcić kompetentnych profesjonalistów od środków masowego przekazu, oddanych wartościom ludzkim i chrześcijańskim, którzy przemieniają ewangelicznie społeczeństwo, zwracając szczególną uwagę na właścicieli mediów, producentów, dyrektorów, odpowiedzialnych za programy, dziennikarzy i spikerów;
d) wspierać i optymalizować tworzenie przez Kościół własnych środków masowego przekazu, zarówno w telewizji, jak i w radiu, na stronach internetowych i w prasie;
e) być obecnym w środkach masowego przekazu: w prasie, radiu i telewizji, w kinie, na stronach internetowych, forach i wielu innych, aby uobecniać w nich tajemnicę Chrystusa;
f) wychowywać do rozsądnego używania środków masowego przekazu, poczynając od najmłodszych lat;
g) wspierać na tym polu istniejące inicjatywy lub tworzyć nowe, w duchu komunii;
h) działać na rzecz stworzenia regulacji prawnych, aby promować nową kulturę, która będzie chroniła dzieci, młodzież i osoby bardziej podatne, tak by środki masowego przekazu nie deptały wartości, a wręcz przeciwnie, tworzyły właściwe kryteria rozeznawania;

[17] *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, 13–31.05.2007, wyd. polskie Gubin 2014, s. 235.

i) rozwijać politykę komunikacji, która będzie mogła wspierać zarówno duszpasterstwa komunikacji, jak i media o charakterze katolickim w poszukiwaniu ich miejsca w misji ewangelizacyjnej Kościoła (nr 486).

Sporo miejsca w dokumencie tym zostało przeznaczone na podkreślenie roli, jaką odgrywa cyberprzestrzeń i Internet, który „oferuje wspaniałe możliwości do ewangelizowania, jeśli jest używany w sposób kompetentny" (nr 488) i do którego Kościół podchodzi z realizmem i zaufaniem (nr 488).

W świecie, w którym połowa ludzkości to osoby poniżej 30 roku życia, urodzone w społeczeństwach informacyjnych, a liczba użytkowników Facebooka mogłaby stworzyć liczebnie trzecie co do wielkości państwo na świecie, prowadzenie działań ewangelizacyjnych jest szalenie trudnym wyzwaniem. Z drugiej strony, w świecie, w którym żyje 8 miliardów ludzi, a wśród nich 2,3 miliarda to chrześcijanie, mamy jednocześnie ponad 3 miliardy ludzi podłączonych do Internetu za pomocą komputera oraz urządzeń mobilnych. Wśród internautów są chrześcijanie, wyznawcy innych wyznań, a także osoby niewierzące, lub członkowie sekt aktywnie i w atrakcyjny sposób rekrutujący kolejnych członków. W tym wirtualnym świecie jest także mnóstwo tzw. hejterów, trolli i innych użytkowników Sieci, dla których celem najważniejszym bywa po prostu agresywna i nieustanna walka ze wszystkim i o wszystko, niszczenie każdego przejawu dobra i nadziei. Wobec tak dużej różnorodności odbiorców głoszenie Ewangelii przez podłączonych do Sieci internautów także musi być mocno zdywersyfikowane i wykorzystywać różne formy kontaktu. Trzeba jednocześnie pamiętać, jak podkreślają biskupi w dokumencie z Aparecidy, że:

> Środki komunikacji normalnie nie zastępują osobowych relacji ani życia wspólnotowego. Strony internetowe mogą jednak umacniać i stymulować wymianę doświadczeń i informacji, tak aby zintensyfikować praktykę religijną przez towarzyszenie i wskazówki. I podobnie w rodzinie rodzice powinni wyczulać dzieci na świadome korzystanie z treści dostępnych w Internecie, aby dopełnić ich wychowanie i formację moralną. Skoro ewidentne jest wykluczenie cyfrowe, parafie, wspólnoty, katolickie ośrodki kulturalne i oświatowe mogłyby sprzyjać powstawaniu punktów i sal dostępu do Sieci, aby zmniejszyć wykluczenie, rozwijając nowe inicjatywy oraz wykorzystując te, które już istnieją, szukając w nich tego, co pozytywne (nr 489–490).

4. E-ewangelizacja

Nowym narzędziem komunikacji są niewątpliwie *social media*. Media społecznościowe zostały docenione w sposób szczególny w nauczaniu Kościoła przez Benedykta XVI w Orędziu na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 2013 r. zatytułowanym „Sieci społecznościowe: Port prawdy i wiary, nowe miejsca ewangelizacji". *Social media* jako nowa „agora", czyli otwarta

przestrzeń publiczna, „w której ludzie dzielą się swoimi pomysłami, informacjami, opiniami i gdzie mogą również powstawać nowe więzi i formy wspólnoty", stały się bowiem niezwykle ważnym miejscem głoszenia Dobrej Nowiny.

„Przyklejeni" wręcz po wiele godzin, nawet po kilkanaście dziennie, młodzi ludzie, coraz częściej nie wyobrażają sobie dnia bez przynajmniej kilkukrotnego sprawdzenia poczty elektronicznej, nieustannego bycia on-line na swoim profilu na Facebooku, wrzucania wielu zdjęć oraz kilku filmików dziennie na różne platformy multimedialne (przede wszystkim Instagram i YouTube), kilkunastu tweetów na Twittera czy zdjęć na Snapchata itp., a także ogromnej liczby komentarzy na profilach innych osób i organizacji. Doszliśmy w dzisiejszej kulturze mediów elektronicznych już do „ściany" w tej komunikacji.

Nadmierna liczba informacji przytłacza już niemal wszystkich, zarówno dziennikarzy, jak i odbiorców. Śledzenie „walla" na „fejsie", komentowanie wszystkiego i wszystkich to nowy rodzaj sportu grupowego uprawianego od świtu do późnej nocy na portalach społecznościowych.

> Rozwój sieci społecznościowych wymaga zaangażowania: osoby są wciągnięte w budowanie relacji i znajdywanie przyjaźni, w poszukiwanie odpowiedzi na swoje pytania, rozrywkę, ale również w twórczość intelektualną i dzielenie się swoimi umiejętnościami i wiedzą. Sieci, łącząc osoby na podstawie tych podstawowych potrzeb, stają się w ten sposób coraz bardziej częścią samej tkanki społeczeństwa. Sieci społecznościowe karmią się więc pragnieniami zakorzenionymi w sercu człowieka.

Papież Benedykt XVI w Orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu zdawał sobie sprawę z tętniącej aktywnością przestrzeni wirtualnej[18].

> Kultura sieci społecznościowych oraz zmiany form i stylów komunikacji stanowią poważne wyzwania dla tych, którzy chcą mówić o prawdzie i wartościach. Często, jak dzieje się to także w przypadku innych środków społecznego przekazu, znaczenie i skuteczność różnych form wypowiedzi zdają się być bardziej określone przez ich popularność, niż ich rzeczywistą doniosłość i wiarygodność. Popularność jest ponadto często związana bardziej ze sławą lub strategiami przekonywania niż z logiką argumentacji. Niekiedy dyskretny głos rozsądku może być przytłumiony przez zgiełk zbędnych informacji i nie udaje mu się przyciągnąć uwagi, zastrzeżonej natomiast dla tych, którzy wyrażają się bardziej przekonująco. Media społecznościowe potrzebują zatem zaangażowania wszystkich, którzy są świadomi wartości dialogu, rozsądnej debaty, logicznej argumentacji;

[18] Wszystkie cytaty tego dokumentu, które pojawiają się w tym artykule zostały zaczerpnięte z: Benedykt XVI, *Sieci społecznościowe: Bramy prawdy i wiary, nowe przestrzenie dla ewangelizacji. Orędzie na XLVII Dzień Środków Społecznego Przekazu. 24 stycznia 2013*, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html.

osób starających się dbać o te formy wypowiedzi i wyrażania się, które odwołują się do najszlachetniejszych dążeń ludzi zaangażowanych w proces komunikacji. Dialog i debata mogą rozkwitać i wzrastać także wtedy, gdy się rozmawia i traktuje na serio tych, którzy mają poglądy odmienne od naszych. „Skoro istnieje różnorodność kulturowa, należy dążyć do tego, by ludzie nie tylko zaakceptowali inne kultury, ale starali się też ubogacać się nimi i ofiarować im to, co w ich własnej kulturze jest dobre, prawdziwe i piękne" (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata kultury, Belém – Lizbona, 12 maja 2010 r.)

Tak szeroko analizował problematykę obecności w *social media* papież Benedykt XVI w orędziu na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. O obecności chrześcijan i ich aktywności w tych mediach papież dodał w tym samym orędziu:

Wyzwaniem, przed którym muszą stanąć sieci społecznościowe, jest to, aby były one rzeczywiście powszechne: wspomagać je będzie wówczas pełny udział wierzących, którzy pragną dzielić się orędziem Jezusa i wartościami godności ludzkiej, które krzewi Jego nauczanie. Wierzący dostrzegają bowiem coraz bardziej, że jeśli Dobrej Nowiny nie będzie można poznać także w świecie cyfrowym, to może być ona nieobecna w doświadczeniu wielu osób, dla których ta przestrzeń egzystencjalna jest ważna. Świat cyfrowy nie jest światem paralelnym ani czysto wirtualnym, lecz dla wielu ludzi, zwłaszcza najmłodszych, stanowi część codziennej rzeczywistości. Sieci społecznościowe są owocem ludzkiej interakcji, ale same z kolei nadają nowe kształty dynamice komunikacji, tworzącej relacje: uważne zrozumienie tego środowiska jest zatem warunkiem wstępnym znaczącej w nim obecności.

Tym samym jednocześnie papież Benedykt podkreślił konieczność obecności w tych mediach Ewangelii i głoszenia jej wszystkim ludziom. I dalej kontynuował:

Umiejętność korzystania z nowych języków potrzebna jest nie tyle, aby nadążać za duchem czasu, ale właśnie po to, żeby pozwolić nieskończonemu bogactwu Ewangelii znaleźć takie formy wyrazu, które byłyby w stanie dotrzeć do umysłów i serc wszystkich ludzi. W środowisku cyfrowym słowu pisanemu często towarzyszą obrazy i dźwięki. Skuteczna komunikacja, jak przypowieści Jezusa, wymaga zaangażowania wyobraźni i wrażliwości uczuciowej tych, których chcemy zaprosić na spotkanie z tajemnicą miłości Boga. Wiemy zresztą, że tradycja chrześcijańska zawsze była pełna znaków i symboli: myślę na przykład o krzyżu, ikonach, obrazach Matki Bożej, szopce, witrażach i malowidłach w kościołach. Znaczącą część artystycznego dziedzictwa ludzkości stworzyli artyści i muzycy, którzy próbowali wyrazić prawdy wiary.

Benedykt XVI w swoim liście określił również, w jaki sposób propagować Ewangelię w mediach społecznościowych:

> Autentyczność ludzi wierzących w sieciach społecznościowych staje się wyraźna przez dzielenie się głębokim źródłem ich nadziei i radości: wiarą w Boga bogatego w miłosierdzie i miłość objawioną w Chrystusie Jezusie. Takie dzielenie się polega nie tylko na jednoznacznym wyrażaniu wiary, ale również na świadectwie, to znaczy sposobie, w jaki przekazuje się „wybory, preferencje, opinie, które są głęboko spójne z Ewangelią, nawet wtedy, kiedy nie mówi się o niej w sposób wyraźny" (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 2011). Szczególnie znaczącym sposobem dawania świadectwa będzie wola dawania siebie innym przez gotowość cierpliwego i naznaczonego szacunkiem angażowania się w ich pytania i wątpliwości, na drodze poszukiwania prawdy i sensu ludzkiego istnienia. Pojawienie się w sieciach społecznościowych dialogu na temat wiary i wierzenia potwierdza znaczenie i wagę religii w debacie publicznej i społecznej.

Ważna jest więc siła świadectwa chrześcijańskiego oraz zaangażowania wierzących we współtworzenie treści (*content*) w przestrzeni Internetu. Rola mediów społecznościowych – zdaniem papieża Benedykta XVI – jest ważna nie tylko do głoszenia Dobrej Nowiny:

> Sieci społecznościowe mogą być nie tylko narzędziem ewangelizacji, ale również czynnikiem ludzkiego rozwoju. Na przykład, w niektórych sytuacjach geograficznych i kulturowych, gdzie chrześcijanie czują się izolowani, mogą one umacniać poczucie ich rzeczywistej jedności z powszechną wspólnotą wierzących. Sieci ułatwiają dzielenie się bogactwem duchowym i liturgicznym, sprawiając, że ludzie mogą modlić się z żywym poczuciem bliskości tych, którzy wyznają tę samą wiarę. Prawdziwe i interaktywne zaangażowanie w pytania i wątpliwości tych, którzy są dalecy od wiary, powinno nam uzmysłowić potrzebę podtrzymywania przez modlitwę i refleksję naszej wiary w obecność Boga, jak i naszej aktywnej dobroczynności: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzmiący" (1 Kor 13, 1).

Także pogłębianie wiary jest możliwe za pośrednictwem *social media*, co podkreśla papież w dalszej części orędzia:

> Istnieją sieci społecznościowe, które w świecie cyfrowym stwarzają współczesnemu człowiekowi okazje do modlitwy, medytacji lub dzielenia się Słowem Bożym. Mogą one jednak otworzyć także podwoje na inne wymiary wiary. Wiele osób odkrywa bowiem właśnie dzięki kontaktowi, który początkowo miał miejsce *on line*, znaczenie kontaktu bezpośredniego, doświadczenia wspólnoty, a nawet pielgrzymki – będących nieustannie ważnymi elementami na drodze wiary. Szukając sposobów uobecnienia Ewangelii w środowisku cyfrowym, możemy zaprosić ludzi do przeżywania spotkań modlitewnych lub celebracji liturgicznych w konkretnych miejscach, takich jak kościoły czy kaplice. Nie powinno brakować nam konsekwencji czy spójności w wyrażaniu naszej wiary i świadectwa o Ewangelii w rzeczywistości, w której przychodzi nam żyć – fi-

zycznej czy cyfrowej. Kiedy jesteśmy w jakikolwiek sposób obecni dla innych, jesteśmy wezwani, by umożliwić poznanie miłości Bożej aż po krańce ziemi.

Benedykt XVI podkreślił także kwestie świadectwa i autentyczności w komunikacji cyfrowej:

> Przestrzenie te, kiedy są dowartościowane w sposób właściwy i zrównoważony, przyczyniają się do wspierania form dialogu i debaty. Jeśli dokonują się one z szacunkiem, dbałością o prywatność, odpowiedzialnością i poświęceniem prawdzie, mogą umacniać więzy jedności między ludźmi i skutecznie wspierać zgodę w rodzinie ludzkiej. Wymiana informacji może stać się prawdziwą komunikacją, kontakty mogą dojrzewać do przyjaźni, połączenia mogą ułatwić tworzenie wspólnoty. O ile powołaniem sieci jest realizacja tych wielkich możliwości, to osoby w niej uczestniczące muszą starać się być autentyczne, ponieważ w przestrzeniach tych nie tylko dzielimy się poglądami i informacjami, ale w ostateczności przekazujemy samych siebie.

Motywacja do składania świadectwa w przestrzeni mediów cyfrowych powinna być jedna:

> Dla tych, którzy otwartym sercem przyjęli dar wiary, najbardziej radykalna odpowiedź na pytania człowieka o miłość, prawdę i sens życia – zagadnienia obecne w sieciach społecznościowych – kryje się w osobie Jezusa Chrystusa. To naturalne, że ten, kto wierzy, pragnie, zachowując szacunek i wrażliwość, dzielić się swą wiarą z ludźmi, których spotyka w świecie cyfrowym. Ostatecznie jednak, jeśli nasze dzielenie się Ewangelią może wydać dobre owoce, to dokonuje się to zawsze dzięki wewnętrznej mocy Słowa Bożego, które porusza serca zanim jeszcze podejmiemy jakikolwiek wysiłek. Zaufanie w moc działania Boga winno zawsze przekraczać wszelką pewność pokładaną w korzystaniu ze środków ludzkich. Także w środowisku cyfrowym, w którym łatwo podnoszą się głosy nazbyt rozpalone i konfliktowe, i w którym niekiedy grozi zdominowanie pogonią za sensacją, jesteśmy wezwani do uważnego rozeznawania. W związku z tym pamiętajmy, że Eliasz rozpoznał głos Boga nie w silnej, gwałtownej wichurze ani w trzęsieniu ziemi czy w ogniu, ale w «szmerze łagodnego powiewu» (1 Krl 19, 11-12). Musimy ufać, że podstawowe pragnienia człowieka, które sam Bóg zaszczepił w ludzkim sercu, by kochać i być kochanym, by znaleźć sens i prawdę, żywią także ludzie naszych czasów, zawsze i wszędzie otwarci na to, co błogosławiony kardynał John Henry Newman nazywał „łagodnym światłem" wiary.

5. Czynienie uczniami

Ewangelizacja nie jest i nie powinna być jedynie szukaniem nowych mediów, nowych sposobów, nowych kanałów komunikacji. Oczywiście należy efektywnie wykorzystać narzędzia komunikacji, łatwo dostępne i wiarygodne,

jak na przykład profesjonalnie obsługiwana strona www danej instytucji kościelnej. Częstym zaniedbaniem w przypadku tego narzędzia jest pozostawanie od strony technologicznej w epoce Web 1.0 (wyszukiwarki źle indeksują te strony zrobione w starych technologiach, a treść na nich publikowana nie jest wyszukiwana w precyzyjny sposób, co skutkuje obecnością treści generowanych przez inne podmioty o danej instytucji, w tym podmioty wrogie, media świeckie szukające sensacji itp.). Strony są nieresponsywne, a skutkuje to brakiem możliwości korzystania z nich przez urządzania mobilne w kontekście wzrastającej liczby użytkowników Internetu za pośrednictwem urządzeń przenośnych, a także niemożliwością indeksowania tych stron przez największą i najbardziej popularną wyszukiwarkę na świecie, czyli Google.

Strona www nadal jest ważnym źródłem informacji instytucjonalnej, lokalnej, wiarygodnej, wzbudzającej zaufanie, sprawdzonej i pozostającej do redakcji w gestii instytucji, ma ona bowiem wpływ na zawartość publikowanych tam informacji. Wysiłki włożone w dobrą komunikację to także troska o bardzo częstą aktualizację strony www, przestrzeń do publikacji informacji edukujących różne grupy otoczenia, przestrzeń do szeroko pojętej infoewangelizacji i to rozumianej szeroko, także poprzez multimedia, w tym krótkie filmy relacjonujące wydarzenia, promujące działania instytucji, zdjęcia z wydarzeń, infografiki prezentujące korzystne dla instytucji fakty, liczby i inne dane. Strona www to wizytówka instytucji, ale także Kościoła powszechnego, dlatego powinna być skonstruowana tak, by poszukiwana informacja była dostępna po 3 kliknięciach, jasno i przejrzyście powinny być na niej wydzielone poszczególne działy, oba *menu* (boczne i górne) powinny być uporządkowane i rozłączne, a wszelkie informacje i materiały publikowane zgodnie z obowiązującym prawem autorskim i prawami majątkowymi (bez publikacji materiałów, do których instytucja nie ma praw, a przy publikacji z szacunkiem dla autora tekstu, fotografii czy innych materiałów). W publikacji wszelkich materiałów administrator strony www powinien pamiętać o zwięzłości treści (współczesny człowiek nie ma czasu czytać i oglądać długich treści), zmienia się bowiem nieustannie percepcja odbiorców, którzy preferują krótkie formy, a formy te powinny być audiowizualne i o bardzo dobrej jakości.

Nowa ewangelizacja nie oznacza oczywiście rezygnacji z jakiegokolwiek narzędzia komunikacji, jednak ważne jest wyznaczenie celu w zupełnie innej perspektywie – czynienia innych uczniami Jezusa Chrystusa. Nie sposób w tej analizie pominąć odniesień do ważnego dokumentu – z Aparecidy, który zmienia paradygmat myślenia o ewangelizacji. Inne dokumenty poświęcone ewangelizacji są bowiem znacznie częściej analizowane. „Kościół wzrasta nie przez prozelityzm, lecz «przez przyciąganie: tak jak Chrystus przyciąga wszystkich do siebie mocą swej miłości»"[19] (nr 159) – podkreślili biskupi zebrani na

[19] Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie V Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, Brazylia 13 maja 2007.

V Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, zwracając szczególną uwagę na rolę świadectwa w budowaniu wspólnoty Kościoła i w budowaniu wiary. Jest to istotny dokument – z punktu widzenia nowej ewangelizacji – poświadczenie żywej wiary biskupów, wiary przeżywanej przez nich, przyjechali bowiem na konferencję bez gotowego projektu dokumentu końcowego, a zgłoszone do projektu wypracowywanego w trakcie konferencji ponad 2000 poprawek nanieśli w ciągu dwóch dni niemal cudem. Dokumenty z Aparecidy są ponadto znacznie częściej cytowane w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papieża Franciszka, aniżeli Synod Biskupów poświęcony nowej ewangelizacji. Aktualność dokumentu z Aparecidy w kontekście polskim jest zaskakująca i dlatego warto przeanalizować zawarte w dokumencie tym najważniejsze wskazania i myśli.

Biskupi w Aparecidzie wyraźnie zaznaczyli w wielu miejscach, iż za nową ewangelizację odpowiedzialni są biskupi i nie wolno zostawiać nowej ewangelizacji jedynie wyspecjalizowanym do tego grupom, a jedyne sensownie prowadzone duszpasterstwo jest misyjne. Misja, ewangelizacja – to zadanie dla całego Kościoła. W numerze 362 dokumentu biskupi wskazali wprost: „Kościół potrzebuje silnego wstrząśnięcia, żeby nie osiadł w wygodzie, stagnacji i obojętności, z dala od cierpienia ubogich [...]", a kontekst tego wstrząśnięcia to nie tylko epoka zmian, ale wręcz zmiana epoki, wobec której Kościół musi się jakoś odnieść. Nowa ewangelizacja to zmiana struktur w Kościele, zmiana paradygmatu myślenia o Kościele. Nie można trwać w tym co było, a konieczne jest wnikanie w tajemnice ludzi opuszczających Kościół. Kwestia nowych narzędzi w nowej ewangelizacji nie polega więc tylko na koncentracji na nich, ale pytanie o narzędzia to pytanie o to, jak przeżywać i przekazywać coś, czym Kościół żył i żyje przez ponad dwa tysiące lat, jak udrożnić przekaz tego co istotne, jak wykorzystać umiejętności i dary wszystkich wierzących, aby chcieli propagować dobro, bowiem ono „zmierza zawsze do dzielenia się" (*Evangelii gaudium*, nr 9).

Czasy współczesne cechujące się nadmiarem informacji to czasy, w których posiadanie wielu szczegółowych informacji wcale nie przysporzy sensu, bowiem sens pojawia się wraz z wchodzeniem w obecność Boga, w relację z Nim:

> Jest wielu wierzących, którzy nie biorą udziału w niedzielnej Eucharystii, nie przyjmują regularnie sakramentów i nie udzielają się we wspólnocie Kościoła. Pamiętając o znaczeniu rodziny w inicjacji chrześcijańskiej, to zjawisko stanowi dla nas duże wyzwanie w znajdowaniu i organizowaniu nowych sposobów zbliżania się do nich, aby pomóc im docenić wartość życia sakramentalnego, czynnego uczestniczenia w życiu wspólnotowym i zaangażowania w życiu społecznym. Duży procent katolików to ludzie, którzy nie mają świadomości swojej misji bycia solą i zaczynem świata, a ich tożsamość chrześcijańska jest słaba i niepewna (nr 286).

I dalej:

> Stanowi to ogromne wyzwanie, które dogłębnie kwestionuje sposób, w jaki uczymy wiary i dbamy o doświadczenie chrześcijańskie; to wyzwanie, któremu musimy sprostać w zdecydowany, odważny i kreatywny sposób, ponieważ w wielu miejscach inicjacja chrześcijańska jest uboga i fragmentaryczna. Albo będziemy uczyć wiary, doprowadzając do rzeczywistego spotkania ludzi z Jezusem Chrystusem i zapraszając ich do pójścia za Nim, albo nie wypełnimy naszej misji ewangelizacyjnej (nr 287).

W kulturze prowizorki i tymczasowości, niewielu decyduje się na trwałą relację, stąd też kluczowym pojęciem całości dokumentu jest termin nawrócenia pastoralnego: „Nawrócenie pastoralne naszych wspólnot wymaga przejścia z duszpasterstwa jedynie zachowawczego do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego" (nr 370). Zadaniem nowej ewangelizacji jest więc nie tyle korzystanie z nowych metod, nowych narzędzi komunikacji, nowych sposobów dotarcia do odbiorców i nowych mediów, co czynienie innych uczniami Jezusa Chrystusa, przede wszystkim za pomocą świadectwa życia.

6. *Public relations* eklezjalne

Rola *public relations* w nowej ewangelizacji polega przede wszystkim na wskazywaniu, że korzenie głównych przesłanek nowej ewangelizacji tkwią w człowieku nawróconym, w przekonaniu, że Ewangelia ma dla niego wartość i dlatego chce się nią dzielić w sposób świadomy z innymi. Oznacza to, że w dziele ewangelizacji należy wystrzegać się improwizacji, a trzeba mieć rozważny plan, strategię, wprowadzać elementy profesjonalnego zarządzania, aby ewangelizatorzy nie byli utożsamiani z ludźmi działającymi emocjonalnie i bez planu. Rola *public relations* w nowej ewangelizacji to stawianie pytań o jej istotę, ale także o odbiorcę. Formacja do bycia uczniami Jezusa Chrystusa i czynienia uczniami Jezusa Chrystusa innych nie powinna nikogo zwalniać od tego, by mówić językiem zrozumiałym i w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka. Jest to szczególnie istotne w duszpasterstwie młodzieży, która posługuje się nowoczesnymi środkami komunikacji, takimi jak Facebook czy Twitter. Stąd, tak wielką rolę odgrywa raczej krótki przekaz, niż długi; dynamiczny i szybki, niż powolny i rozwlekły; multiplikowany i przypominany wielokrotnie i na różne sposoby odbiorcy, niż pojedynczy; zaskakujący, niż przewidywalny; pobudzający kilka zmysłów, niż tylko werbalny; dotykający bliskich człowiekowi spraw z życia człowieka; zrozumiały, autentyczny i przemyślany. Eklezjalne *public relations* to udostępnianie świadectwa, ukazywanie prawdziwego oblicza Chrystusa, za pośrednictwem mediów i w atrakcyjny sposób zachęcenie do osobistego spotkania z Chrystusem. Media bowiem nie ewangelizują. Mogą stać się jednak narzędziem zapraszającym do takiego spotkania. I chociaż rzeczywistość wirtualna nie może stać się zamiennikiem prawdziwej wspólnoty ludzkiej, wcielonej rzeczywistości sakramentów i litur-

gii, czy też bezpośredniego głoszenia Ewangelii, może jednak je uzupełniać i wspierać. Czas zarzucić ponownie sieci w Sieci.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, media, media społecznościowe

New Life in Christ and the New Evangelization in the Mass Media

Summary

More than three billion internet users in the world (42 per cent of human population), nearly 26 million users in Poland (67% of the country population), together with nearly 1.5 billion Facebook users in the world and over 13.5 million in Poland (34% of our people) – this is the group of recipients which is a communicative challenge for the Church. In Poland a statistical internet user spends nearly 5 hours a day using it (we are the 13th place in the world) and over 2 hours a day using social media (below average for the world). We start to spend our lives on the Net more and more actively, therefore we need an ever growing number of active "Christ's fishermen."

This situation calls to mind the evangelical passage of the fish catch – the Apostles had an unsuitable and old boat, an outdated and perhaps faulty net, they found it difficult to go on the lake, tired with the lack of results, disappointed with their failure and returning with empty nets. Christ, intervening in their sense of disappointment, makes the fishermen cast their net again. The disappointed and disbelieving Apostles make one more effort. In the deep waters symbolizing God's hidden mercy and endless possibilities of God's intervention the Apostles find an abundance of graces and a blessing and the very catch proves to be beyond the fishermen's capabilities. For they have already lost their hope and Christ came unexpected, the fishermen's patience to the test. But obedience and trust provided an abundant harvest, for God came to them in a new, unexpected and surprising way. This image has become a challenge for the contemporary evangelizers on the internet.

Keywords: evangelization, media, social media

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
23 (2015) nr 2

Das Reformatorenlexikon

Hrsg. Irene Dingel / Volker Leppin, Darmstadt 2014,
Lambert Schneider, ss. 304.

Das Reformatorenlexikon to publikacja, którą każdy zainteresowany ekumenizmem powinien bezwzględnie zauważyć. Jej wydanie świadomie wpisuje się w Dekadę Lutra, czyli zaplanowany z dużym rozmachem na 10 lat program inicjatyw naukowych, kulturalnych, popularyzatorskich, a także nawet turystycznych przygotowujących w Niemczech zarówno na płaszczyźnie państwowej, jak i kościelnej obchody 500-lecia reformacji w 2017 r. Jednak, co warto już na początku podkreślić, ten leksykon – choć wydany w Niemczech i po niemiecku – w swojej treści mocno wykracza poza niemiecki krąg kulturowy, z którym najczęściej, dość schematycznie jednoznacznie wiążemy historyczny proces reformacji. W świetle tego leksykonu reformacja to proces ogólnoeuropejski, wpływający głęboko nie tylko na religię, ale także na historię i kulturę wielu narodów w XVI w.

Takie szerokie ujęcie tematu i doboru przedstawianych w leksykonie postaci jest głównie zasługą redaktorów tego dzieła, będących wybitnymi specjalistami w tym zakresie. Irene Singel to profesor historii Kościoła i historii dogmatów Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Jan Gutenberga w Moguncji (Mainz), a od 2005 r. także dyrektorka Wydziału Historii Religii na Zachodzie w Leibniz-Institut für Europäische Geschichte również w Moguncji. Jeszcze bardziej znaną postacią jest drugi współredaktor Volker Leppin – ewangelicki teolog i profesor historii Kościoła na Uniwersytecie w Tübingen, a przede wszystkim autor kilku ważnych publikacji na temat reformacji (*Das Zeitalter der Reformation. Eine Welt im Übergang*, Darmstadt 2009; *Die Reformation*, Darmstadt 2013) i Lutra (*Luther privat. Sohn, Vater, Ehemann*, Darmstadt 2006; *Martin Luther*, Darmstadt 2006, 2010[2]; *Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes*[1], Darmstadt 2013, 2015[2]). Na szczególną uwagę zasługuje tutaj jego obszerna (427 stron) biografia Lutra z 2006 r., która wzbudziła liczne kontrowersje i dyskusje w śro-

[1] Zob. polską recenzję tej książki: http://luter2017.pl/marcin-luter-nieco-odczarowany/ (24.11.2015).

dowisku protestanckim, gdzie Leppin, podchodząc bardzo krytycznie do źródeł historycznych, obalił liczne mity na temat Lutra. Należy także tutaj zaznaczyć, że ten tybingeński profesor jest także współredaktorem wydanego w 2014 r. *Das Luther-Lexikon*, stanowiącego niezmiernie obszerne, nowatorskie narzędzie i nieocenioną pomoc dla każdego badacza historii, dzieł i działalności Lutra[2].

Ta dwójka redaktorów dobrała sobie do współpracy zespół złożony z 32 specjalistów pochodzących z 10 krajów, przy czym naukowcy niemieccy reprezentują tutaj aż 13 ośrodków akademickich. Daje to gwarancję szerokiego spojrzenia i ukazania prezentowanych postaci z bardzo różnej perspektywy. Leksykon zawiera artykuły poświęcone 39 reformatorom (w tym dwóm kobietom – Argula von Grumbach i Katharine Schütz Zell), z których każdy został przygotowany przez jednego autora. Opisywani reformatorzy to przedstawiciele różnych nurtów reformacji, pochodzący z całej XVI-wiecznej Europy od Finlandii i Litwy poprzez Polskę i Siedmiogród po Chorwację, Hiszpanię i Szkocję. W ten sposób otrzymujemy bardzo szeroką panoramę oddziaływania centrów ruchu reformacyjnego w Niemczech i Szwajcarii na cały ówczesny zachodni krąg kulturowy. A zatem poza bezpośrednimi liderami reformacyjnego przełomu, jak Luter, Melanchton, Zwingli czy Kalwin oraz ich otoczeniem (Bucer, Beza, Bugenhagen, Bullinger, Chemnitz, Oekolampad) odkrywamy cały szereg wybitnych teologów i działaczy reformacji, którzy kształtowali jej lokalne oblicze w poszczególnych krajach jak Michael Agricola (Finlandia), John Knox (Szkocja), Olaus Petri (Szwecja) czy Johannes Honterus i Valentin Wagner (Siedmiogród), bądź też tworzyli jej specyficzne, czy też nawet heterodoksyjne nurty: Lelio i Fausto Sozzini oraz Bernardino Ochino (antytrynitarze), Menno Simons (mennonici), Kaspar Schwenckfeld czy Thomas Müntzer. W tym panteonie twórców reformacji znalazło się miejsce także dla dwóch Polaków: Jana Łaskiego (Johannes à Lasco) – zaliczanego do grona wybitnych europejskich reformatorów (s. 147–153) i mało znanego nawet w Polsce zwolennika Kalwina Andrzeja Wolana (Andreas Volanus), pochodzącego z Wielkopolski, a działającego głównie na Litwie pod kuratelą Radziwiłłów (s. 268–272). Kluczem do doboru właśnie tych 39 postaci ujętych w leksykonie była dla redaktorów tomu, jak to wyjaśniają w *Przedmowie*, rola tychże teologów w rozprzestrzenianiu idei reformacyjnych. Dzięki prezentacji tak bogatego spektrum osobistości ważnych dla kształtowania protestantyzmu w różnych regionach Europy otrzymujemy obraz reformacji w XVI w. wykraczający daleko poza utarte schematy, które stale funkcjonują szczególnie wśród nas – katolików. Szeroki horyzont geograficzny przyjęty w tej pracy pozwala

[2] Zob. szerzej recenzję tej pozycji autorstwa J. Froniewskiego: *Das Luther-Lexikon*, Hrsg. von Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorff, Bückle & Böhm, Regensburg 2014, w: „Świdnickie Studia Teologiczne" XI (2014) nr 1, s. 227–229.

czytelnikowi odkrywać zupełnie nowe konteksty, nie tylko religijne czy teologiczne, ale także historyczno-kulturowe procesu reformacji, a tym samym poszerza perspektywę naukowego postrzegania tego zjawiska, tak znaczącego dla historii Europy, wyprowadzając ją ponad poziom ponad czterech wieków sporów konfesyjnych. Stąd ekumeniczny walor tej publikacji polega nie tylko na bezpośrednim poszerzeniu wiedzy o mniej znanych reprezentantach ruchu reformacyjnego, ale na otwarciu na nowe wymiary tego historyczno-eklezjalnego procesu.

Pod względem formalnym każdy artykuł w leksykonie ma stałą konstrukcję. Najpierw przedstawiany jest biogram omawianej postaci, potem jej dzieła i w trzeciej części następuje ocena znaczenia jej oddziaływania. Niezwykle cenna jest bibliografia na końcu artykułów, która zawiera wykaz tekstów źródłowych oraz najważniejszych opracowań i to nie tylko niemieckojęzycznych. Ten element omawianej publikacji bardzo podnosi jej walor naukowy, zwłaszcza jako źródła dalszych poszukiwań w przypadku mniej znanych teologów reformacyjnych. Ponadto książka zawiera indeks miejscowości i indeks osobowy. Atutem jest też jej kompaktowość, przez co może stanowić podręczne narzędzie w warsztacie badacza czy studenta.

Podsumowując, jest to więc pod względem merytorycznym niezwykle cenne kompendium wiedzy o reformacji, ukazanej wielopłaszczyznowo w oryginalny sposób przez pryzmat osobowości i dzieł jej twórców. Publikacja ta powinna znaleźć się w bibliotece nie tylko każdego teologa-ekumenisty, ale może być także cennym źródłem wiedzy dla wielu humanistów zajmujących się renesansem, bo wszak w istocie nie da się rozdzielić renesansu od reformacji w XVI-wiecznej Europie – te dwa wielkie prądy splatają się nierozerwalnie w historii tej epoki, a wielu reformatorów tutaj ukazanych to jednocześnie znaczący renesansowi humaniści. Raz jeszcze należy podkreślić szerokość spojrzenia autorów tego leksykonu na zjawisko reformacji – konstruując koncepcję swego dzieła poprzez dobór omawianych postaci w szerokim kontekście geograficznym, kulturowym a także eklezjalnym, uzyskali nową jakość, która sprawia, że *Reformatorenlexikon* nie jest jedynie kolejnym encyklopedycznym zbiorem wiadomości o głównych twórcach reformacji, lecz w pewien twórczy sposób poszerza interpretację tego procesu w historii Europy i Kościoła, nadając mu wymiar w pełni europejski i stając się jednocześnie kreatywnym przyczynkiem przygotowującym do obchodów 500-lecia reformacji w 2017 r.

ks. Jacek Froniewski

Zeev Weiss
Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine

Cambridge – London 2014, ss. 361.

Wydawnictwo Harvard University Press opublikowało w 2014 r. ważną pracę izraelskiego uczonego Zeeva Weissa, profesora archeologii na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Treść publikacji wpisuje się w szeroko pojętą archeologię biblijną, która, biorąc pod uwagę okres interesujący autora (od I w. przed Chr. do VI w. po Chr.), rzucić może nowe światło przede wszystkim na okoliczności historyczne i kulturowe, w jakich rodził się Nowy Testament. Doniosłą rolę badania prof. Weissa odegrać mogą przede wszystkim w relekturze metafor w listach Pawła z Tarsu, który chętnie nawiązywał do codziennego życia miasta, z drugiej zaś strony posłużyć mogą pewnej dekonstrukcji wyobrażeń na temat Palestyny czasów rzymskich oraz rzucić nowe światło na źródła fermentu społecznego towarzyszącego rzymskiej dominacji. Publikacja Weissa nie poprzestaje wyłącznie na czasach nowotestamentowych, dlatego stanowi ważne źródło wiedzy również dla znawców literatury rabinicznej, wczesnego chrześcijaństwa oraz historyków zajmujących się wschodnimi prowincjami *Imperium Romanum*.

Na początku docenić należy fizyczne walory tomu, który jest wydany starannie, opatrzony twardą oprawą oraz zabezpieczony elegancką miękką obwolutą, z widniejącą na niej fotografią wschodniego teatru z Gerazy. Publikacja opatrzona jest indeksem tekstów źródłowych oraz indeksem rzeczowym. Na końcu znajduje się również sekcja z odwołaniami do tekstu, która liczy sobie aż 83 strony. Rozwiązanie to uznać należy za trafione, ponieważ przypisy dolne mogłyby zaburzyć ciągłość narracji, którą autor prowadzi z niemałą swadą. Brakuje alfabetycznie ułożonej bibliografii, której rolę miały zapewne w zamyśle autora odegrać końcowe przypisy. Odnalezienie opracowań i źródeł nie stanowi jednak większego problemu. Graficznie książka jest przyjazna dla oka, tekst wydrukowany na wysokogatunkowym papierze, reprodukcje, plany i fotografie, choć czarno-białe, są dobrze widoczne, dzięki czemu obcowanie z tomem jako takim jest doświadczeniem przyjemnym.

Autor opracowany materiał zamyka w sześciu rozdziałach. Całość poprzedza kilkustronicową przedmową i wstępem, w którym nie tylko streszcza badania (s. 7–9), ale również czyni pewne uwagi metodologiczne. Zauważa, że jako jeden z nielicznych wykorzystał w swojej pracy nie tylko dane archeologiczne, ale również literackie – nieograniczające się do dzieł Józefa Flawiusza i Filona z Aleksandrii, ale obejmujące także teksty starożytnych rabinów. Choć autor jest świadom wątpliwości związanych z charakterem i wartością źródeł

rabinicznych dla badań nad rzymskimi spektaklami (s. 6), jego decyzję należy uznać za słuszną – teksty rabiniczne w czasach późnego Imperium stanowią niekiedy jedyne źródło wiedzy o tej osobliwej dziedzinie rozrywki na terenach starożytnej Palestyny.

Nikogo nie powinien dziwić fakt, że rozdział pierwszy poświęca autor historii Heroda Wielkiego: poczynionych przez niego inwestycjach, m.in. wybudowaniu Cezarei Nadmorskiej i budynków użyteczności publicznej (m.in. amfiteatru) w Jerozolimie, oraz zaszczepieniu na terenie Palestyny nowego typu rozrywek – rzymskich widowisk. Swoje dane dla tego okresu czerpie głównie z przekazu Józefa Flawiusza. Ciekawe, że Weiss uznaje Heroda za ojca spektakli rzymskich na ziemiach wschodnich, skoro sprowadził je do Syrii (i być może również Palestny) już Antioch IV Epifanes. Być może zła sława Seleucydy wpłynęła na infamię widowisk w Palestynie, być może nie przyjęły się one tak dobrze, jak za czasów Heroda, a może brakowało stosownych miejsc na ich ugoszczenie. Niemniej, jak celnie zauważa autor, dopiero Herod – chcąc okazać lojalność wobec Oktawiana Augusta – zobowiązał się do zintegrowania własnego królestwa z Cesarstwem Rzymskim (s. 13–14). Weiss dość dokładnie opisuje inwestycje Heroda: teatr i hipodrom w Cezarei, obiekty z Tell es-Samrat obok Jerycha. Wspomina o podobnych budowlach w Samarii Sebaste i twierdzy Herodion. Czyni także ukłon względem terminologii dotyczącej zabudowań, pisząc o problemach z interpretacją opisów z dzieł Flawiusza, który np. *hippo-stadium* nazywa amfiteatrem. Być może te nieścisłości u Flawiusza wynikały z zamiłowania Heroda do konstrukcji eklektycznych – łączących w sobie tradycje greckie i rzymskie (s. 40), czego król dał wyraz w organizowanych przez siebie spektaklach. Wydaje się bowiem, że był pierwszym, który tradycyjne igrzyska greckie wzbogacił o walki gladiatorów (s. 33). Wszelkie dowody i argumenty przytaczane przez badacza wciąż nie rozstrzygają kwestii najistotniejszej, dotyczącej zaangażowania Żydów w rozrywki rzymskie. Biorąc pod uwagę relację Józefa i wypowiedzi tanaitów (Rabbi Meir), wniosek wydaje się jasny – rozrywki rzymskie były niedopuszczalne z punktu widzenia żydowskiej religijności (s. 52–53). Odpowiedź ta byłaby jednak zbyt prosta, ponieważ, jak podkreśla Weiss, od I w. liczba obiektów związanych z rzymskimi spektaklami nieustannie rosła.

Po omówieniu czasów Heroda Wielkiego, autor pochyla się nad architekturą teatrów, hipodromów, amfiteatrów oraz bada ich społeczne oddziaływanie. Już liczebność każdego z obiektów mówi wiele o preferencjach mieszkańców Palestyny. O ile teatry były obecne w każdym większym mieście (niektóre *poleis* posiadały aż trzy takie budynki), o tyle amfiteatry wzniesiono tylko w czterech. Trzy znajdują się w zachodniej Palestynie i jeden w mieście Bosra, stolicy Arabii (s. 60–61). Hipodromy również należały do obiektów popularnych. Autor zwraca dalej uwagę na chronologię – zauważa, że amfiteatry pojawiają się na terenie Palestyny dopiero od II w., po powstaniu Bar Kochby, co łączy

ze zwiększeniem liczby żołnierzy i weteranów rzymskich stacjonujących w tym okresie w omawianej prowincji. Ponadto zabudowania te zawsze znajdowały się na peryferiach miasta. Weiss wyciąga z tych spostrzeżeń ciekawy wniosek – walki gladiatorów i widowiska z udziałem dzikich zwierząt nigdy nie zadomowiły się w świadomości mieszkańców. Wpływ mogła mieć na to krytyka ze strony rabinów. Zmiana sytuacji, co również potwierdza autor zabytkami archeologicznymi, przyszła wraz z kryzysem gospodarczym w III/IV w. po Chr. (s. 110–111). Wówczas to nawet Żydzi, poszukując źródła dochodu, zatrudniali się do *munera* (a raczej oddawali w niewolę, taki był bowiem los gladiatorów). Wiek III jest również cezurą, od której liczba widowisk, przede wszystkim wyścigów rydwanów, zaczyna powoli maleć, co autor wiąże głównie z kosztami, jakie wiązały się z ich organizacją (s. 112).

Widowiskami, które utrzymywały się w Palestynie najdłużej, były mimy i pantomima. Były to widowiska pochwalane przez rabinów, wywierały bowiem wpływ na lokalną politykę, która była główną pożywką, a raczej źródłem inspiracji dla artystów (w. 128). Autor omawia szczegółowo w rozdziale trzecim każde z widowisk: mimy, pantomimę, zawody atletyczne, wyścigi rydwanów, *munera* i *venationes*, wciąż jednak nie znajdując odpowiedzi na pytanie o zaangażowanie w nie mieszkańców pochodzenia żydowskiego. W rozdziale czwartym podejmuje kwestię finansowania widowisk, która niewiele wnosi do całości zagadnienia, za wyjątkiem informacji o powszechnym kryzysie ekonomicznym w Imperium, który wpłynął na pogorszenie sytuacji materialnej widowisk służących rozrywce (s. 192).

Najważniejszych wątków Weiss dotyka dopiero w przedostatnim rozdziale swojej książki, poświęconym ocenie zaangażowania Żydów w widowiska. Punktem wyjścia są dla autora zakazy tanaitów, dla których udział w widowiskach był bezpośrednio związany z idolatrią (s. 201). Dostrzega fenomen, o którym nie wspomina żadne z klasycznych opracowań tematu – udział Żydów w krwawych widowiskach motywowany był chęcią ocalenia życia lub, w wypadku kobiety, koniecznością upewnienia się o śmierci męża, która umożliwiała jej ponowne zamążpójście (s. 202–204). Zauważa również, że ostrą krytykę widowisk zarzucili amoraici, którzy zmienili ton na moralizatorski (s. 205–206), co wiązać by się mogło ze wspominanym wielokrotnie kryzysem, który wymógł na Żydach konieczność zarobkowania na arenach. U rabinów znajduje również szereg zakazów, dotyczących choćby uczestniczenia w widowiskach w szabat, z czego wnioskuje, że Żydom wolno było w nich partycypować w każdy inny dzień tygodnia. Stawia również błyskotliwe pytanie o rabinów, którzy odwoływali się do widowisk – czy pisząc o spektaklach czerpali z krążącego toposu, czy z własnego doświadczenia (s. 220)? Docenić należy również, że Weiss nie ogranicza się wyłącznie do informacji ze źródeł rabinicznych. Powołuje się również na Ojca Kościoła, Jana Chryzostoma, który potwierdza zaangażowanie Żydów antiocheńskich

w wyścigi rydwanów. Na koniec czyni rabinom oraz pisarzom kościelnym zarzut o niekonsekwencję – skoro bowiem potępiali widowiska, to dlaczego tak chętnie z nich czerpali i dlaczego, jako metafory, tak pozytywnie konotowały w ich nauczaniu?

W ostatniej części pracy (s. 227–253) Weiss stawia pytanie o przyczynę zmierzchu rzymskich widowisk w VI w. po Chr. na terenie Palestyny. Badacz dostrzega w nim pewien proces, na który złożyć się miało kilka czynników: od trzęsienia ziemi w 363 r., poprzez problemy finansowe w Imperium, aż do chrystianizacji i krytyki widowisk. Jak twierdzi, to nie autorytety skłoniły mieszkańców Palestyny do rezygnacji z rzymskich rozrywek, ale osobisty wybór jednostek zwykle motywowany religijnie.

Książka Zeeva Weissa jest bezsprzecznie skarbnicą wiedzy na temat widowisk w Palestynie od I w. przed Chr. do VI w. po Chr. Autor zasługuje na miano erudyty, ponieważ przytaczana przezeń liczba źródeł jest imponująca. Jest również wybitnym specjalistą w swojej dziedzinie. Nie tylko swobodnie operuje terminologią, tak z zakresu greckich agonów oraz rzymskich widowisk, jak i z zakresu architektury starożytnej. Nieobcy jest mu każdy odnaleziony na terenie Palestyny zabytek związany z rzymskimi widowiskami. Autor jest również świetnym metodologiem. Z łatwością wykorzystuje szereg narzędzi, nie tylko archeologa, historyka i filologa, ale również etnologa. Każdy z rozdziałów książki stanowi samodzielną całość, w każdym postawiony jest problem, który autor rozwiązuje bądź sugeruje jego rozwiązanie. Wszystkie te odrębne całości splatają się ze sobą, tworząc okazałe dzieło, którego główną ambicją jest odpowiedź na pytanie, jak rzymskie widowiska oddziaływały na ludność Palestyny od Heroda do Justyniana. Zeev Weiss bez wątpienia swój cel osiągnął, wskazując na wieloaspektowość zjawiska: od problemów związanych z identyfikacją żydowskich imion, poprzez wpływ sytuacji ekonomicznej oraz nastrojów i relacji społecznych na terenie Palestyny, krytykę uczonych żydowskich i chrześcijańskich, aż do polityki kolejnych władców żydowskich, prokuratorów rzymskich i imperatorów, którzy spektakle bądź promowali, bądź odrzucali. Otworzył przy tym nowe pola badawcze dla uczonych zajmujących się podobną tematyką, tak dla historyków, jak i biblistów oraz patrologów. Jedynym mankamentem pracy może być powielanie treści. W wielu miejscach autor cytuje te same fragmenty źródeł literackich (np. s. 202 i 203–204) oraz te same parabole (np. s. 78 i 213). Biorąc jednak pod uwagę wartość pracy, uznać to można za niewielkie przeoczenie.

Anna Rambiert-Kwaśniewska

Ks. Janusz Wilk
Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne

(Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach), Księgarnia św. Jacka, Katowice 2015, ss. 457.

Książka ks. Janusza Wilka na temat charakterystyki i zadań przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej została przygotowana z dużą starannością. Jej podstawowym źródłem są Listy Pasterskie, tj. Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza i List do Tytusa. Nie jest to jednak jedyne źródło, na którym autor oparł swoje badania, co wyraźnie zaznaczył w bibliografii, wskazując na teksty biblijne (wydania krytyczne – 7 pozycji, nowożytne tłumaczenia Biblii – 15 pozycji), pozabiblijne teksty źródłowe (72 pozycje) oraz dokumenty Kościoła (13 pozycji).

Rozprawa rozpoczyna się od bogatego wykazu skrótów (8 stron) oraz wstępu (8 stron). Zasadniczy jej trzon składa się z dwóch części. W pierwszej poruszone zostały zagadnienia dotyczące charakterystyki przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej, oczywiście według Listów Pasterskich, jako że ta grupa pism jest przedmiotem badań autora. W drugiej części zaprezentowane zostały zadania przełożonego tejże wspólnoty. Powróćmy jeszcze do pierwszej części, którą J. Wilk podzielił na dwa rozdziały. W pierwszym przedstawił charakterystykę biskupa, prezbitera i diakona jako przełożonego wspólnoty, a w drugim omówił tytuły i metafory, które opisują przełożonego wspólnoty. Rzecz, która rzuca się w oczy czytelnika, to pewna dysproporcja w długości tych rozdziałów, odpowiednio 83 i 101 stron. Jednak uważna lektura pozwala ją zrozumieć, drugi bowiem rozdział skupia się na bardzo wielu tytułach i metaforach. Oto one: apostoł, herold, nauczyciel, więzień, sługa, człowiek Boga, żołnierz, zapaśnik, rolnik, pracownik, naczynie. Druga część rozprawy składa się również z dwóch rozdziałów. Pierwszy z nich został poświęcony zadaniom przełożonego wobec samego siebie, a są nimi: wzrastanie w nauce, troska o gorliwość i prawowierność oraz troska o pobożność, czystość i zdrowie. Drugi zaś ukazuje zadania przełożonego wobec wspólnoty, a są to: odpowiedzialność za naukę Ewangelii, konfrontacja z szerzącymi błędną naukę, kształtowanie poszczególnych grup społecznych. Zasadniczy trzon pracy zamyka zakończenie (5 stron), w którym autor przedstawia zasadnicze wnioski z przeprowadzonych przez siebie badań. Autor przedstawił również bardzo bogatą bibliografię naukową. Ta ostatnia podzielona została na kilka części. Szczególną uwagę należy zwrócić na niezwykle bogatą litera-

turę w zakresie konsultowanych komentarzy (3,5 strony) i opracowania (18,5 strony). Autor opiera swoje badania na pozycjach wielojęzycznych. Oprócz polskich opracowań, sięga również po te publikowane w językach: włoskim, niemieckim, francuskim i hiszpańskim. W ten sposób udostępnia polskiemu czytelnikowi wyniki badań nad zagadnieniem prowadzonych w zagranicznych ośrodkach.

Na szczególną uwagę zasługuje również indeks autorów (8 stron), który bardzo ułatwia czytelnikowi zorientowanie się, z jakimi uczonymi autor podejmuje dyskusję. Niezwykle ważnym elementem rozprawy jest zamieszczenie streszczenia w języku angielskim, które lokuje rozprawę w przestrzeni bibliograficznej o standardach europejskich i światowych.

Należy zauważyć, że autor operuje poprawnym i bogatym słownictwem, język książki jest naukowy, ale zrozumiały. Wnioski są formułowane w sposób kompetentny; są dobrze uargumentowane i uzasadnione w treści pracy. Odznaczają się logicznością wywodu i wynikają bezpośrednio z przeprowadzonych analiz.

Praca zawiera dużo przypisów, które wskazują na umiejętność dyskusji autora z innymi specjalistami w poszczególnych zagadnieniach, które zostały poruszone w pracy. Przejrzystość i zrozumiałość stylu jest dużym walorem pracy. Do odnotowania jest również precyzja terminologiczna, którą posługuje się ks. Janusz Wilk. Rzecz dotyczy takich pojęć jak *diakonos*, *presbyteros* i *episkopos*. Aby uniknąć niemal narzucającej się terminologii analogicznej (diakon, prezbiter, episkop), autor posługuje się pojęciami greckimi, bo przecież odpowiednikiem gr. *episkopos* jest pol. „biskup". Pewnym mankamentem jest tłumaczenie tekstów źródłowych, które należałoby dopracować. Drobnym błędem edytorskim jest dzielenie wyrazów greckich (zob. np. s. 187), które nie zostało dokonane prawidłowo. Sugeruję więc, aby w przyszłych wydaniach zadbać o usunięcie tego „chochlika drukarskiego". Poza tym należy zadecydowanie zauważyć cztery fundamentalne zalety rozprawy ks. Janusza Wilka. Po pierwsze, jako fundament swojego poszukiwania, autor wyraźnie i precyzyjnie wskazał cechy biskupa, prezbitera i diakona (s. 33–39). Po drugie, autor poszukuje nie tylko znaczenia poszczególnych pojęć (biskupa, prezbitera i diakona), lecz także wskazał na funkcje tych osób we wspólnocie i zadania, jakie są przed nimi stawiane. Po trzecie, ks. Janusz Wilk nie bał się podjąć trudnego zagadnienia tożsamości (lub nie) biskupa i prezbitera w Listach Pasterskich. Po czwarte, autor zajął się nie tylko zagadnieniami ogólnymi, lecz także szczegółowymi, jak na przykład znaczenie w 2 Tm 2, 15 zwrotu *orthotomounta ton logon tēs alētheias* (s. 187–190). Te wybrane zagadnienia świadczą o szczególnych zaletach opracowania ks. Janusza Wilka. Bez wątpienia również wnioski są formułowane w sposób zrozumiały i kompetentny; są dobrze uargumentowane i uzasadnione w treści pracy. Odznaczają się logicznością wywodu. Wynikają bezpośrednio z przeprowadzonych badań.

Nie ulega wątpliwości, że książka ks. Janusza Wilka wzbogaciła polski rynek badań teologicznych w ogólności, a biblijnych w szczególności. Jest to opracowanie niezwykle rzetelne i pod każdym względem naukowe; uwzględnia najnowsze badania i światową literaturę dotyczącą Listów Pasterskich. Książka stanowi doskonały materiał w dziedzinie badań nad *Corpus Pastorale* nie tylko dla studentów, lecz także dla teologów w celu odnajdywania podstaw dla przedstawienia charakterystyki i zadań przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej.

Konkludując, należy stwierdzić, że rozprawa ta jest w pełni wartościowym opracowaniem egzegetycznym i teologicznym, które prowadzi autora do twórczych wniosków. Wnioski są dobrze uargumentowane, a poszczególne partie wywodu zostały poparte fachową literaturą dotykającą omawianego zagadnienia. Dobrze się stało, że opracowanie to ujrzeło światło dzienne i w ten sposób może stać się impulsem do dalszych badań nad *Corpus Pastorale*.

ks. Sławomir Stasiak

Sprawozdanie z XI Zjazdu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce *Islam. Apologia i dialog*

(Rzeszów, 17–18 września 2015 roku)

Teologia fundamentalna, jako nauka, która bada i uzasadnia wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego, powinna być wyczulona na aktualny kontekst kulturowo-społeczny, w jakim przychodzi jej spełniać ten swój zasadniczy cel. Bez wątpienia XI Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, wraz z podjętym tematem obrad, dobrze wpisał się w ten aktualny kontekst. Podczas gdy przez Europę przetaczały się tysiące uchodźców i migrantów muzułmańskich, na spotkaniu teologów fundamentalnych zostało podjęte zagadnie islamu. W pierwszym dniu skupiono się na wewnętrznej naturze islamu, zaś drugiego na relacji chrześcijaństwo – islam, zarówno od strony trudności, jak i nadziei, jakie są w tę relację wpisane. Obrady odbywały się w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym im. św. Józefa Sebastiana Pelczara w Rzeszowie.

Pierwszym prelegentem był ks. prof. Krzysztof Kościelniak, dyrektor Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ. Wygłosił on wykład zatytułowany: *Koran. Jego geneza i rozumienie w różnych nurtach współczesnego islamu. Różnice z chrześcijańską koncepcją słowa Bożego*. Wskazał w nim najpierw na fakt, że historia Koranu wiąże się z teorią „odwiecznie istniejącej tablicy", z której na drodze objawienia słuchowego miało zostać przekazane orędzie świętej księgi islamu. Miał on zostać dokładnie podyktowany Mahometowi, a ten wiernie przekazać dalej; być jak „wierna kalka". Ta statyczna koncepcja objawienia sprawia, że radykalnie zawężone są wszelkie możliwości interpretacyjne Koranu. Wobec takiego statycznego ujęcia krytycznie wypowiadają się historycy, literaturoznawcy, a także pewne nurty w samym islamie. Istotnym argumentem przywoływanym w tym kontekście jest fakt funkcjonowania różnych wersji Koranu, aż po opracowanie jednej obowiązującej przez kalifa Osmana w 651 r. (pozostałe zostały zniszczone a ta autorytatywnie narzucona).

Współczesna egzegeza Koranu idzie w czterech kierunkach: filologicznym (analiza używanego słownictwa), doktrynalnym (analiza nauki), historycznym (analiza okoliczności historycznych towarzyszących powstaniu poszczególnych fragmentów) oraz alegorycznym (doszukiwanie się ukrytych znaczeń). Inny klucz porządkujący sposoby egzegezy Koranu jest następujący: (1) egzegeza ortodoksyjna literalna (sunnicka), (2) egzegeza racjonalistyczna (sunnicka), (3) egzegeza szyicka, (4) egzegeza mistyków muzułmańskich (suficka) w duchu alegorycznym oraz (5) egzegeza islamskich sekt i nowych ruchów religijnych.

Przy egzegezie świętej księgi islamu pojawiają się różne problemy. Pierwszorzędny jest problem istniejących w Koranie sprzeczności. Jak je pogodzić ze sobą? Czy jest to możliwe? Z pomocą przychodzi tu zasada temporalności, wedle której nowy przepis Koranu uchyla starszy. Odwołuje się ona do nauki Koranu (II, 106): „Kiedy znosimy jakiś znak albo skazujemy go na zapomnienie, przynosimy lepszy od niego lub jemu podobny". Zasada ta, pomagająca usuwać sprzeczności, jest przyjmowana przez większość muzułmanów. Nie ma jednak zgody, co do ilości uchylonych przez tę zasadę wersetów Koranu (od 6 wersetów przez 8 aż nawet do ponad 200). W związku z interpretacją Koranu prof. Kościelniak przywołał także problem wzajemnej relacji tej księgi do sunny, czyli ustnej tradycji spisanej jednak 200 lat później. W różnych nurtach islamu różnie się ją ujmuje. Pewnym problemem, w związku z Koranem, jest też przekonanie niektórych muzułmanów, że w księdze tej są zawarte nie tylko prawdy religijne, ale także wszystkie prawdy naukowe. Ważną jest też kwestia tłumaczeń tej księgi. Pierwotnie uważano, że tylko w języku arabskim można ją czytać i tak się modlić. Dziś jednak, choć istnieją już tłumaczenia, to dalej żywe jest przekonanie, że wszystkie tłumaczenia Koranu są tylko jego interpretacją.

Następny wykład, zatytułowany *Allah w głównych nurtach teologii muzułmańskiej. Próba odpowiedzi na pytanie: Ten sam Bóg?*, wygłosił ks. dr Adam Wąs SVD (KUL). Wskazał on najpierw na rozumienie Boga w islamie. Określany jest On słowem „Allah". Termin ten znany był już w kulturze arabskiej przed Mahometem. On sam wykorzystał go i jednocześnie oczyścił z politeistycznych naleciałości. Muzułmanie w większości nie zgadzają się na tłumaczenie słowa „Allah" na inne języki w formie słowa „Bóg". Motywują takie podejście przekonaniem, że imię to jest tak oryginalne w swej treści, że nie da się tego przetłumaczyć, nie tracąc jednocześnie bogactwa znaczeniowego. Islam, choć ma wiele nurtów, to zasadniczo prezentuje absolutny i bezkompromisowy monoteizm. Wyraża się on w przekonaniu, że Bóg jest jeden i jedyny. Między Bogiem stworzycielem a światem istnieje radykalne oddzielenie. Stąd też nie do pomyślenia jest możliwość wcielenia. To oddzielenie nie oznacza jednak Boga deistycznego; On działa w świecie. W drugiej części wystąpienia prelegent wskazał na imiona i przymioty Boga w islamie. Mowa tu o 99 imionach Boga, które pozwalają się człowiekowi do niego jednak przybliżyć. Teologowie islamscy różnią się w ich rozumieniu i interpretacji. Różnią się także w rozumieniu i interpretowaniu antropomorfizmów obecnych w Koranie. Głównym źródłem tych różnic jest odmienne rozumienie natury Objawienia Bożego w islamie. Zasadnicza teza, która wybrzmiała na zakończenie tego wykładu wyrażała się w stwierdzeniu, że w omawianych różnych nurtach teologii muzułmańskiej rozumienie Boga różni się dość znacząco. Można pokusić się nawet o stwierdzenie, że to nie ten sam Bóg.

Następnym gościem nie był teolog, lecz dziennikarz – Paweł Lisicki, redaktor naczelny tygodnika „Do Rzeczy", autor właśnie co wydanej książki

pt. *Dżihad i samozagłada Zachodu*. Przedstawił on najpierw przedłożenie pt. *Chrystus w islamie. Apologia chrześcijańska*, a następnie odbyła się dyskusja na przedstawiony temat oraz w nawiązaniu do wspomnianej książki. P. Lisicki postawił pytanie: Czego dowiaduje się chrześcijanin o Jezusie, kiedy bierze do ręki Koran? Znajduje w nim treści, które znał już ze źródeł chrześcijańskich oraz wiele takich, których tam nie ma. Wyłania się z takiej lektury obraz zasadniczo odmienny od obrazu chrześcijańskiego. Odmienność ta dotyczy poszczególnych wydarzeń z Jego życia a znajduje swe zwieńczenie w odmowie uznania boskiej tożsamości Jezusa z Nazaretu. Wobec takich rozbieżności rodzi się zasadnicze pytanie o prawdziwość obrazu Jezusa, zarówno tego chrześcijańskiego, jak i muzułmańskiego. Na przykładzie, bardzo dobrze udokumentowanej historycznie, śmierci krzyżowej Jezusa, której zanegowanie odnajdujemy w Koranie, redaktor Lisicki wysunął tezę o niewiarygodności roszczeń islamskich. W jego wypowiedzi nie zabrakło też krytycznych uwag dotyczących przebiegu dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego i jego ujęcia w nauczaniu Kościoła. Zainicjowana w ten sposób dyskusja miała ożywiony charakter. Podkreślano w niej konieczność zachowania własnej tożsamości w spotkaniu z islamem, co jednak wzbudza czasami ostre reakcje, gdy kwestionuje się wiarygodność islamskich roszczeń. Ważna jest świadomość, że kwestionowanie przekonań nie oznacza kwestionowania godności tego, kto wydaje się błądzić. Prelegent zaznaczył w dyskusji, że wobec fundamentalnych rozbieżności teologicznych między tymi religiami, kwestią palącą staje się podejmowanie kwestii praktycznych, zwłaszcza poszanowanie wolności religijnej chrześcijan żyjących w kręgu kultury muzułmańskiej.

Ostatnie wystąpienie tego dnia, zatytułowane *Kobieta w islamie. Muzułmański feminizm?*, przedstawiła dr hab. Aldona Piwko (UKSW). Na wstępie zaznaczyła, że sytuacja kobiety w kulturze arabskiej przed powstaniem islamu (*dżahilijja*), była o wiele gorsza niż później (np. nieograniczona poligynia, która w islamie została zredukowana do możliwości posiadania maksymalnie czterech żon). W samym Koranie spotyka się jednak zasady, które dziwią dziś człowieka Zachodu (np. zakrywanie twarzy przez kobiety, zalecenia dotyczące bicia żon). Pierwsza z nich związana jest z rzeczywistością określaną mianem *aurah*. Według islamu, niektóre części ciała ludzkiego są *aurah*, tzn. nie mogą być widoczne dla nikogo poza daną osobą i jej współmałżonkiem. U kobiet *aurah* obejmuje całe ciało, oprócz twarzy i dłoni. Współcześnie, w zależności od kraju i osobistej pobożności muzułmanek, podejście do kwestii ubioru jest zróżnicowane. Podobnie jest z ich korzystaniem ze współczesnych zdobyczy cywilizacyjnych. Sygnalizowany w tytule wystąpienia feminizm w islamie prelegentka określiła raczej jako drogę aktywizmu; dbania o możliwie największy, w zależności od kraju, aktywny udział w życiu publicznym. Znane są przypadki aktywności politycznej czy też sportowej muzułmanek. W niektórych krajach jednak, jak

np. w Arabii Saudyjskiej, obecne są przejawy dyskryminowania kobiet (np. zakaz studiowania medycyny, prowadzenia samochodów). W kwestii poligynii sytuacja też nie jest jednoznaczna. Choć nauczanie Koranu zezwala na posiadanie czterech żon, to jednak w wielu krajach poligynia jest zakazana. Tam gdzie jest możliwa, pierwsza żona ma jednak prawo zastrzec, że ma być jedyną i mąż musi to uszanować.

Następnego dnia pierwszy wykład wygłosił ks. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI (UKSW), badacz kultur afrykańskich. Podjął on temat: *Rozumienie i praktyka dżihadu w islamie północnej Afryki*. Przypomniał on najpierw, że islam dotarł do Afryki już za życia Mahometa (chrześcijańska Etiopia, 615 r.). Właściwa ekspansja dokonywała się przez Egipt i Afrykę Północną w głąb kontynentu. Największe jej nasilenie było w okresie kolonialnym. Obecnie islam wyznaje 40% Afrykańczyków (400 milionów). Ekspansji islamu w Afryce sprzyjało poczucie wyższości względem starych lokalnych zwyczajów, które dawała nowa religia. Proponowała nowe wartości, bez konieczności natychmiastowego porzucania starych. Integrowała też społeczności lokalne przez charakterystyczną dla islamu totalność – łączenie wymiaru religijnego i państwowego. W drugiej części wystąpienia prelegent przedstawił krótko ruch Boko Haram, islamistyczną organizację działającą od kilkunastu lat w północnej Nigerii. Jej zasadniczym celem jest islamizacja całej Nigerii a dokonywane jest to przemocą. Prelegent zauważył jednak, że nie jest to zwyczajna walka z chrześcijaństwem jako religią. Jest to bardziej jeszcze zbrojny bunt przeciwko niesprawiedliwości społecznej utożsamianej z całą cywilizacją zachodnią, a więc i z chrześcijaństwem. Islam, integrujący w sobie wymiar religijny i społeczny, ma być skutecznym lekarstwem na ten stan. Walka, co ciekawe, jest toczona nie tylko z chrześcijanami, ale też z innymi odłamami islamu, które, wedle Boko Haram, nie są dość ortodoksyjne.

Drugie wystąpienie zatytułowane było: *Problem relacji chrześcijańsko-muzułmańskich wczoraj i dziś*. Przedstawił je ks. dr Stanisław Grodź SVD (KUL). Na wstępie zaznaczył, że relacje te są uwarunkowane stereotypami wynikającymi z błędnego wzajemnego postrzegania siebie. Islamiści w oczach chrześcijan to często terroryści czy ekstremiści religijni. Chrześcijanie w oczach muzułmanów to ludzie nie traktujący poważnie swojej wiary. Na kształt wzajemnych relacji wpływa dziś dziedzictwo przeszłości, jak choćby fakt przejmowania świątyń, traktowany jako element manifestowania swojej dominacji (Hagia Sophia w Istambule przekształcona najpierw w meczet a dziś w muzeum; meczet Umajjadów w Damaszku – dawniej świątynia św. Jana Chrzciciela). Pozytywnie na wzajemne relacje wpłynął św. Jan Paweł II, zwłaszcza przez liczne jego kontakty z muzułmanami (np. spotkanie z młodzieżą muzułmańską w Casablance w 1985 r.). Ważne są też dziś wzajemne inicjatywy spoza środowiska katolickiego zmierzające do wzajemnego poznania i szacunku. Ze strony środowiska anglikańskiego są podejmowane seminaria „Budowanie mostów" (*The*

Building Brigdes Seminar). Ze strony muzułmańskiej zaś np. inicjatywa „Jednakowe słowo dla was i dla nas" (list 138 uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijańskich) czy też Światowy Tydzień Harmonii Międzyreligijnej. Prelegent na koniec stwierdził, że budowaniu wzajemnych relacji musi towarzyszyć dziś trud dawania świadectwa życia na drodze wzajemnego poznawania się oraz świadomość, że poznanie nie oznacza akceptacji poznanych przekonań. W czasie dyskusji po tych wystąpieniach nawiązano do aktualnej sytuacji we wzajemnych relacjach. Ks. prof. Kościelniak przypomniał, że w relacji z islamem fundamentalna jest zasada sprawiedliwości i wzajemności, zwłaszcza poszanowania praw człowieka (głównie wolności religijnej), mimo, że sami muzułmanie uważają je raczej nie za przyrodzone prawo osoby ludzkiej, ale za wytwór kultury zachodniej. Te kwestie, ze względu na ich palącą aktualność, powinny brać górę nad kwestiami teologicznymi, które pozostaną niezmienne, gdyż określają tożsamość obu religii. Zauważył też, że brakuje dziś jednoznacznego potępienia przez najwyższe autorytety islamu terrorystycznych praktyk Państwa Islamskiego (ISIS). Chodzi tu o najwyższą w islamie formę ekskomuniki wyłączającej innych muzułmanów ze wspólnoty wiary. Brakuje jej zarówno ze względu na fakt, że sami muzułmanie unikają wzajemnej krytyki swoich postaw dokonywanej na oczach niewiernych, jak również z obawy, że ISIS podejmie działania zbrojne także wobec samych muzułmanów ich krytykujących.

Ostatnie wystąpienie zjazdu teologów fundamentalnych miało już tradycyjnie charakter metodologiczno-pedagogiczny. Ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak (UKSW, WSD w Płocku), przewodniczący Stowarzyszenia, wystąpił z tematem: *Jak wykładam o islamie? Perspektywa metodologiczno-pedagogiczna, propozycja wykładów i ćwiczeń*. Wskazał, że w wykładzie religiologii, także w odniesieniu do islamu, trzeba uwzględniać chrześcijańskie spojrzenie wiary oparte na wyjątkowości osoby Jezusa Chrystusa i chrześcijaństwa. Przedstawił własny projekt wykładów i ćwiczeń, który stał się kanwą do dyskusji, po której zakończono XI Zjazd STFwP.

Ks. Roman Słupek SDS

NOTY O AUTORACH

Ks. Jerzy Adamczyk (dr hab.) – 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.

Bp Ignacy Dec (prof. dr hab.) – biskup świdnicki. Święcenia prezbiteratu: 1969 (Wrocław). Święcenia biskupie: 25 III 2004 r. (Świdnica). Członek Rady Naukowej i Komisji Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski, kierownik Katedry Antropologii Filozoficznej i Etyki na PWT we Wrocławiu. Wykładowca na PWT we Wrocławiu i WSD Diecezji Świdnickiej. Profesor zwyczajny PWT we Wrocławiu (2001); profesor nauk teologicznych (1999), doktor habilitowany Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL (1991), doktor filozofii chrześcijańskiej (Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL, 1976), magister teologii fundamentalnej (Wydział Teologiczny KUL, 1975), magister filozofii chrześcijańskiej (Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL, 1973), magister oraz licencjat teologii (PWT Wrocław, 1971).

Ks. Andrzej Jarosiewicz (dr hab.) – ur. 1966 r., w 2000 r. obronił pracę doktorską pt. *Pneumatologia w ujęciu Paula Evdokimova* na PWT we Wrocławiu. Pełni funkcję adiunkta w Instytucie Teologii Systematycznej PWT Wrocław. Od 20 lat prowadzi działalność dydaktyczną w Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy, wykładając teologię dogmatyczną. Zredagował książki z zakresu teologii synodalności pt. *Synod Pięćdziesiątnicą Kościoła, Vox Pastoris, W trosce o wiarę*. W dobie I Kongresu Eucharystycznego Diecezji Legnickiej, wspólnie z ks. dr Piotrem Kotem (red.) opublikował książkę pt. *Pan mój i Bóg mój! Uwierzyłeś dlatego, ponieważ Mnie ujrzałeś? Błogosławieni, którzy nie widzieli a uwierzyli J 20,28-29*. Autor lub redaktor 3 książek naukowych, ponad 20 artykułów naukowych opublikowanych w renomowanych czasopismach świata akademickiego oraz 15 książek popularyzatorskich. W tygodnikach katolickich „Niedziela", czy „Gość Niedzielny" opublikował ponad 250 artykułów, za co przez redakcję odznaczony został nagrodą *Mater Verbi*.

O. Andrzej S. Jasiński (prof. dr hab.) – ur. 4 X 1953 r. w Bytomiu. W 1985 r. obrona rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem o. prof. dr hab. Hugolina Langkammera na temat: *Aion w Nowym Testamencie*. W latach 1986–1987 studia specjalistyczne w Jerozolimie we Franciszkańskiej Szkole Biblijnej, w 1987 r. dyplom z wiedzy biblijno-archeologicznej na podstawie pracy: *Rola Boga Ojca w dziele zbawienia w Liście do Galatów* (tekst włoski). W 1992 r. na Wydziale Teologii KUL habilitacja w oparciu o całokształt dorobku naukowego i rozprawę habilitacyjną pt.: *Według postanowienia wiecznego Boga. Aionios w Nowym Testamencie*, Opole 1991, ss. 424. W latach 1992–1993 studia na Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie. W 2000 r. tytuł profesora (belwederski); w 2003 r. profesor zwyczajny. Publikacja kilkunastu książek naukowych w tym *Komentarz do Księgi proroka Ezechiela I–V*, Opole 2005–2015. Od 1994 r. zajęcia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego na stanowisku profesora nadzwyczajnego.

Ks. Norbert Jerzak (dr hab.) – urodził się w 1974 r. w Bogatyni. W maju 1999 r. obronił pracę magisterską z historii Kościoła. W czasie pracy duszpasterskiej odbył studia doktoranckie na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu, zwieńczone rozprawą doktorską 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.

Ks. Jan Klinkowski (prof. PWT dr hab.) – prezbiter diecezji legnickiej. Od 1997 r. Diecezjalny Asystent Kościelny Akcji Katolickiej Diecezji Legnickiej. W latach 1998–2005 dyrektor Diecezjalnego Kolegium Teologicznego w Legnicy i wykładowca w Kolegiach Teologicznych w Wałbrzychu i Jeleniej Górze. Obecnie dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych, kierownik Katedry Nowego Testamentu i wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym im. Edyty Stein w Zielonej Górze oraz w seminariach duchownych we Wrocławiu, Legnicy i Świdnicy. Jest dyrektorem Studium Turystyki Biblijnej przy PWT we Wrocławiu oraz wicemoderatorem Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II w diecezji legnickiej. Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Od 2015 r. członek Komitetu Nauk Teologicznych przy Wydziale Nauk Humanistycznych i Społecznych Polskiej Akademii Nauk. Autor kilku książek naukowych i kilkudziesięciu artykułów naukowych. Organizator wypraw naukowych do Egiptu, Izraela, Jordanii, Syrii, Libanu, Turcji Wschodniej, Iranu i Etiopii.

Ks. Mieczysław Kogut (prof. dr hab.) – ur. w 1955 r. w Kluczborku, prof. zw. dr hab. Prowadzi działalność dydaktyczną i seminarium naukowe na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Wykłada historię Kościoła w Polsce i prowadzi ćwiczenia z historii Kościoła. Od 2003 r. jest kierownikiem Katedry Historii Kościoła w średniowieczu, a w 2014 r. mianowany został Dyrektorem Instytutu Historii PWT. Po zatwierdzeniu dorobku i pracy pt. *Duszpasterstwo parafialne w archiprezbiteracie Kąty Wrocławskie w latach 1738–1945*, przez Centralną Komisję Tytułów i Stopni Naukowych w Warszawie otrzymał w 2007 r. tytuł profesora nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła. Od 2004 r. członek Komisji Naukowej ds. Najnowszej Historii Archidiecezji Wrocławskiej (IPN). Główne zainteresowania to dzieje duszpasterstwa parafialnego, życie religijne wiernych w archidiecezji wrocławskiej oraz dzieje Kościoła w średniowieczu.

Bp Jan Kopiec (prof. dr hab.) – ur. w 1947 r. w Zabrzu. W roku akademickim 1984/85 studiował w Scuola Vaticana di Paleografia. 5 grudnia 1992 r. mianowany biskupem pomocniczym diecezji opolskiej; święcenia biskupie otrzymał 6 stycznia 1993 r. w bazylice watykańskiej. Od 1994 r. zatrudniony w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii na stanowisku adiunkta. W 1998 r. habilitował się na KUL na podstawie dotychczasowego dorobku naukowego oraz rozprawy pt. *Między Altransztadem a Połtawą. Stolica Apostolska wobec obsady tronu polskiego w latach 1706–1709*, wraz z dwoma tomami edycji źródeł jako integralną całością. W 2000 r. mianowany profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Opolskiego. Od 2006 r. pełni obowiązki kierownika Katedry Historii Kościoła i Patrologii. W 2008 r. mianowany profesorem zwyczajnym. Zainteresowania naukowe koncentrują się na następujących zagadnieniach: diecezja wrocławska po Soborze Trydenckim; dzieje Kościoła na Śląsku Opolskim; przeszłość nuncjatury papieskiej w Polsce. Dorobek naukowy zamyka się liczbą 14 prac zwartych, blisko 560 artykułów naukowych oraz ponad 260 tekstów popularnonaukowych.

Ks. Jarosław M. Lipniak (dr hab.) – prezbiter diecezji świdnickiej, dr hab. teologii dogmatycznej, lic. historii Kościoła, Kierownik Katedry Ekumenizmu i Dialogu Międzykulturowego PWT we Wrocławiu, Przedstawiciel Biskupa Świdnickiego ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego, wiceprezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji.

O. Piotr Liszka (prof. dr hab.) – profesor zwyczajny Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, teologia dogmatyczna, katedra eklezjologii i sakramentologii. Ur. 19 I 1951 r. w Chorzowie, diecezja katowicka. W 1974 r. uzyskał magisterium z matematyki na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. W tym samym roku wstąpił do Zgromadzenia Misjonarzy Klaretynów, gdzie złożył 1 II 1979 r. wieczyste śluby zakonne. Po ukończeniu studiów filozo-

ficzno-teologicznych w Seminarium Duchownym we Wrocławiu i uzyskaniu magisterium z teologii w zakresie pedagogiki, 23 V 1981 r. przyjął święcenia kapłańskie. W 1985 r. zdobył doktorat z teologii dogmatycznej na KUL na podstawie pracy *Eklezjogeneza w ujęciu Leonardo Boffa*. Od 1985 r. rozpoczął pracę dydaktyczną na PFT jako wykładowca teologii dogmatycznej. Od 1993 r. kieruje katedrą eklezjologii i sakramentologii. Tytuł profesora zdobył w 2002 r. Obecnie jest profesorem zwyczajnym. Głównym przedmiotem jego zainteresowań naukowych była teologia wyzwolenia, teologia życia konsekrowanego a następnie trynitologia. Zajmuje się tworzeniem „Magazynu wiedzy". Aktualnie słownik zawiera ok. 700 tys. fiszek, biblioteka ok. 30 mln fiszek.

Katarzyna Maler (dr) – ur. 1 V 1968 r. w Głubczycach, woj. opolskie. W 1992 r. ukończyła studia magisterskie w zakresie historii w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Opolu. W 2002 r. uzyskała doktorat z historii na Uniwersytecie Opolskim na podstawie rozprawy pt. *Dzieje Głubczyc do 1742 r. jako przykład rozwoju górnośląskiego ośrodka miejskiego w epoce przedindustrialnej* (Opole 2002). Od 2005 r. pracuje jako nauczyciel historii i wiedzy o społeczeństwie w Zespole Szkół Ogólnokształcących w Głubczycach. Jest autorką i współautorką książek, m.in.: *Dzieje Głubczyc do 1742 r.* (Opole 2003); *Dzieje Głubczyc w latach 1742–1945* (Krapkowice 2006); *Głubczyckie legendy i podania ludowe* (Głubczyce 2013); *Głubczyccy Kresowianie i Sybiracy* (Głubczyce 2015). Współautorka szlaków turystycznych na ziemi głubczyckiej. Opublikowała ponad 150 historycznych artykułów naukowych i popularnonaukowych.

Ks. Piotr Ostański (dr) – ur. 1952, sakrament kapłaństwa przyjął w 1977 r. w Poznaniu, kolejno wikariusz, kapelan szpitala wojewódzkiego i proboszcz, doktorat – 1990, habilitacja – 2008. 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).

Ks. Michał Piela (prof. PWT dr hab.) – profesor nadzwyczajny PWT we Wrocławiu, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła (PWT), doktor nauk teologicznych (historia Kościoła) KUL (1992), kierownik Katedry Historii Kościoła na Śląsku PWT (od 2010). Jego dorobek naukowy obejmuje dziewięć książek autorskich, m.in. *Czcigodny Sługa Boży (Venerabilis Dei Servus) o. Franciszek Maria od Krzyża Jordan (1848–1918).*

Założyciel Towarzystwa Boskiego Zbawiciela i Kongregacji Sióstr Boskiego Zbawiciela, wydaną w 2014 r., oraz wiele artykułów naukowych i popularnonaukowych. Zajmuje się w sposób szczególny okresem rządów kard. A. Bertrama we Wrocławiu (1914–1945).

Krzysztof Pilarczyk (prof. dr hab.) – profesor zwyczajny w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, kierownik Zakładu Historii Chrześcijaństwa, członek Komisji Historii i Kultury Żydów Polskiej Akademii Umiejętności, Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych „Fides et Ratio" we Wrocławiu. Autor ponad 200 publikacji naukowych. Zainteresowania koncentruje na literaturze biblijnej i apokryficznej, początkach chrześcijaństwa, dialogu międzyreligijnym, kulturze książki żydowskiej oraz turystyce religijnej (Bliski Wschód).

Monika Przybysz (prof. UKSW dr hab.) – kierownik Katedry Public Relations i Komunikacji Marketingowej UKSW w Warszawie, dyplomowany specjalista *public relations*. Doktoryzowała się w 2007 r. na podstawie rozprawy o zarządzaniu kryzysowym w Kościele w Polsce. Nagrodzona przez Prezesa Rady Ministrów RP za najlepszą pracę doktorską. Autorka kilkudziesięciu artykułów i książek naukowych z komunikacji społecznej. Członek Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej oraz *Editorial Advisory Board* w „*Media and Religion*" Wydziału Dziennikarstwa Państwowego Uniwersytetu im. M. Łomonosowa w Moskwie. Redaktor kwartalnika naukowego „Kultura-Media-Teologia". Współorganizator corocznych warsztatów dla rzeczników prasowych zakonnych i diecezjalnych. Rzecznik prasowy i członek Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji Konferencji Episkopatu Polski. Laureatka prestiżowej nagrody branży *public relations* „PRoton 2013".

Ks. Mariusz Rosik (prof. dr hab.) – wykładowca Papieskiego Wydziału Teoligicznego we Wrocławiu. Studia odbywał na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, w Pontificio Istituto Biblico w Rzymie, na Hebrew University i w École Biblique et Archéologique Francaise w Jerozolimie. Jest autorem ponad czterdziestu książek naukowych i popularnonaukowych oraz ponad trzystu artykułów. Jego prace ukazały się w czternastu językach. Jest członkiem Sekcji Biblijnej Komisji Nauki Wiary przy KEP oraz Zarządu Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

Ks. Sławomir Stasiak (prof. PWT dr hab.) – ur. 8 XII 1965 r. w Dzierżoniowie, dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej (PWT Wrocław), dr teologii (KUL Lublin), lic. nauk biblijnych (PIB Roma). Prorektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Kierownik Katedry Teologii Biblijnej w Instytucie Nauk Biblijnych w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Wykłada Pismo Święte w Papieskim Wydziale Teologicznym we

Wrocławiu i w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Legnickiej. Jest moderatorem Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II w Diecezji Legnickiej. Ostatnia publikacja: *Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament*, t. II: *Dzieje Apostolskie, List do Rzymian, 1-2 List do Koryntian, List do Galatów*, Pallottinum; Poznań 2014, ss. 644.

Ks. Grzegorz Strzelczyk (dr) – ur. 1971 w Piekarach Śląskich; prezbiter archidiecezji katowickiej, teolog-dogmatyk. Wykształcenie średnie techniczne (elektronika-informatyka) zwieńczone maturą w 1991. W latach 1991–1995 studia w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach kontynuowane w latach 1995–1999 na Papieskim Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria). W latach 2000–2004 studia doktoranckie na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, zakończone obroną rozprawy *Communicatio idiomatum. Lo scambio delle proprietà. Storia, status quaestionis e prospettive* (2004). W latach 2004–2012 adiunkt i kierownik Pracowni Komputerowej w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. W latach 2008–2012 prodziekan ds. nauki tegoż Wydziału. W latach 2007–2011 redaktor prowadzący czasopisma „Teologia w Polsce". Obecnie sekretarz II Synodu Archidiecezji Katowickiej.

Ks. Mirosław S. Wróbel (prof. dr hab.) – profesor zwyczajny nauk teologicznych KUL; doktor nauk biblijnych École Biblique w Jerozolimie; kierownik Katedry Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej w Instytucie Nauk Biblijnych KUL; moderator Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II w Archidiecezji Lubelskiej; dyrektor i redaktor projektu „Biblia Aramejska" nagrodzonego Feniksem 2015 w dziedzinie literackiej za pierwszy tom: *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy (Biblia Aramejska)*, Lublin 2014. Autor licznych monografii i artykułów w kontekście badań nad judaizmem okresu Drugiej Świątyni oraz dialogu pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem, w tym między innymi: *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005; *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Nowy Komentarz Biblijny*, Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła 2010; *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.

SPIS TREŚCI

GRATULACJE ABPA JÓZEFA KUPNEGO 5

KS. SŁAWOMIR STASIAK
Mądrość prawdziwa 11

TEOLOGIA BIBLIJNA

O. ANDRZEJ S. JASIŃSKI
Bezpieczne zamieszkanie Izraela – orędzie Ezechiela 13
Secure Dwelling of Israel – The Message of Ezekiel 24

KS. JAN KLINKOWSKI
Wolność w nauczaniu św. Pawła na tle kultury judaistyczno-hellenistycznej 27
Freedom in St. Paul's Teaching in the Background of Judaic – Hellenistic Culture 43

KS. PIOTR OSTAŃSKI
Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie ... 45
The Languages Spoken by Jesus against Languages Commonly Used in First Century Palestine 73

KRZYSZTOF PILARCZYK
Wokół problemu datacji Dziejów Apostolskich 75
Around the Problem of Dating Acts 94

KS. MARIUSZ ROSIK
„Narody zamiast narodu". Afrahata polemika z judaizmem 95
„Nations instead of Nation". Aphrahat's Polemic with Judaism 102

KS. SŁAWOMIR STASIAK
Człowiek odpowiada sercem na dary Boga 103
The Man Responds with His Heart to the Gifts of God 115

KS. MIROSŁAW S. WRÓBEL
The Crucified Messiah 117
Ukrzyżowany Mesjasz 125

TEOLOGIA DOGMATYCZNA

KS. ANDRZEJ JAROSIEWICZ
Walter Kardynał Kasper i jego eklezjologiczny prymat miłosierdzia. Miłosierdzie w wolności, odpowiedzialności i sprawiedliwości 127
Card. W. Kasper and His Ecclesiological Primacy of the Divine Mercy 148

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK
Usprawiedliwiający wymiar sakramentu pokuty i pojednania. Aspekt ekumeniczny 149
Justifying Dimension of the Sacrament of Penance and Reconciliation. Ecumenical Point of View 179

O. PIOTR LISZKA
Emanacje wewnętrzne Boga Trójjedynego (*proballein*) 181
Internal Emanations of the Triune God (*proballein*) 191

KS. GRZEGORZ STRZELCZYK
„Nowe życie w Chrystusie" – naśladowanie czy upodobnienie? 193
„New life in Christ": the Imitation or Resemblance? 201

HISTORIA KOŚCIOŁA

KS. NORBERT JERZAK
Rola Jana Muskaty, archidiakona łęczyckiego, w wielkim sporze biskupa Tomasza II z Henrykiem IV Probusem 203
The Role of John Muskata, Archdeacon of Łęczyca, in a Big Dispute of the Bishop Thomas II (the Second) with Henry IV (the Fourth) Probus 216

KS. MIECZYSŁAW KOGUT
Działalność polityczno-kościelna franiszkanina Henryka Wettyna z Breny (1240–1302) 217
Political and Ecclesiastical Engagement of the Franciscan Henry from Bremen (1240–1304) 245

BP JAN KOPIEC
Nowe życie w Chrystusie – w perspektywie historycznej 247
New Life in Christ – in the Historical Perspective 254

KATARZYNA MALER
Kulturkampf na obszarze ołomunieckiego komisariatu arcybiskupiego z siedzibą w Kietrzu (1871–1878) 255
Kulturkampf in the Territory of Olomouc Archbishop Commissariat in Głubczyce County with its Registered Office in Kietrz 267

KS. MICHAŁ PIELA
Powstanie metropolii wrocławskiej w 1930 roku 269
The Foundation of the Metropolitan See of Wroclaw in 1930 287

TEOLOGIA PASTORALNA

KS. JERZY ADAMCZYK
Świeccy współpracownicy w posłudze słowa Bożego w parafii 289
Lay Faithful in the Ministry of the Word of God in the Parish 302

BP IGNACY DEC
Źródła myśli księdza Aleksandra Zienkiewicza o człowieku i społeczeństwie ... 303
The Sources of the Teaching of Fr Aleksander Zienkiewicz about Man and Society 310

MONIKA PRZYBYSZ
Nowe życie w Chrystusie w nowej ewangelizacji w mediach 311
New Life in Christ and the New Evangelization in the Mass Media 328

SPRAWOZDANIA, OMÓWIENIA I RECENZJE

Das Reformatorenlexikon, Hrsg. Irene Dingel / Volker Leppin, Darmstadt 2014, Lambert Schneider, ss. 304 (ks. Jacek Froniewski) 329

Zeev Weiss, *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*, Cambridge–London 2014, ss. 361 (Anna Rambiert-Kwaśniewska) 332

Janusz Wilk, *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne* (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach), Księgarnia św. Jacka, Katowice 2015, ss. 457 (ks. Sławomir Stasiak) 336

Sprawozdanie z XI Zjazdu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. *Islam. Apologia i dialog*, Rzeszów, 17-18 września 2015 roku (ks. Roman Słupek SDS) 339

Noty o autorach 345

RECENZENCI WPT 23 (2015) nr 2

Ks. dr Janusz Aptacy (UKSW, Warszawa)
Ks. dr Grzegorz Barth (KUL, Lublin)
Ks. prof. dr hab. Andrzej Hanich (PIN, Opole)
Ks. dr hab. Dariusz Iwański (UMK, Toruń)
Dr Joanna Jaromin (UO, Opole)
Ks. dr hab. Cezary Korzec (US, Szczecin)
Ks. dr hab. Piotr Łabuda (UPJPII, Kraków)
Ks. prof. dr hab. Tadeusz Panuś (UPJP II, Kraków)
Ks. dr hab. Paweł Podeszwa (UAM, Poznań)
Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL, Lublin)
Ks. prof. dr hab. Mirosław S. Wróbel (KUL, Lublin)

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Artykuły, recenzje i sprawozdania, przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego" nie mogą być nigdzie opublikowane ani przekazane 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). 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.

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**

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.