

Colloquia Theologica
Ottoniana

**Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego**

**Colloquia Theologica
Ottoniana**

1/2016

Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Grzegorz Wejman prof. US – redaktor naczelny
ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec
ks. prof. dr hab. Zdzisław Kroplewski
ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki – sekretarz

Rada Naukowa

bp prof. dr hab. Henryk Wejman – przewodniczący
ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński
ks. prof. dr hab. Andrzej Offmański
ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg
ks. dr hab. Stanisław Zarzycki, prof. KUL
ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz, prof. UAM

Lista recenzentów znajduje się na stronie internetowej czasopisma
www.wt.univ.szczecin.pl

Korektor językowy

Katarzyna Maziarz

Skład komputerowy

Halina Lipiec

Adres redakcji:

ul. Papieża Pawła VI 2

PL 71-459 Szczecin

www.wt.univ.szczecin.pl

e-mail: www.wt.univ.szczecin.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.wt.univ.szczecin.pl

Pełne wersje opublikowanych artykułów dostępne są w The Central and Eastern European Online Library (CEEOL), <http://www.ceeol.com>

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities <http://cejsh.icm.edu.pl>

Pełne wersje opublikowanych artykułów dostępne są w bazach: CEEOL i Bazhum

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2016

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 13,0. Ark. druk. 14,7. Format B5. Nakład 200 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Sławomir Bylina, <i>Relacje kardynała Augusta Hlonda z arcybiskupem Józefem Gawliną w latach 1933–1948</i>	7
Grzegorz Chojnacki, <i>Moraltheologische Implikationen des Glaubens nach der Apostolischen Exhortation Evangelii gaudium des Papstes Franziskus</i>	29
Wojciech Jaźniewicz, <i>Teologia informacji jako odpowiedź na kryzys w idei stworzenia spowodowany ateistyczną interpretacją wyników badań prowadzonych na gruncie nauk przyrodniczych</i>	43
Zenon Kapłon, <i>Z badań nad posługą katechetyczną dla młodzieży w szkole publicznej na przykładzie Liceum Ogólnokształcącego – Zespołu Szkół Ponadgimnazjalnych w Dębnie w latach 1945–2015</i>	57
Andrzej Krzystek, <i>Depositio episcoporum – katalog biskupów misyjnych, pomorskich, kamińskich i szczecińsko-kamińskich</i>	69
Janusz Lemański, <i>Mojżesz – lewita (Wj 2,1–10). W kręgu badań nad tożsamością Mojżesza</i>	91
Wojciech Misztal, <i>Kwestia całościowego podejścia do człowieka</i>	121
Robert Nęcek, <i>Edukacyjny wymiar tweetów papieża Franciszka</i>	135
Andrzej Posadzy, <i>„Odnowienie wszystkiego” według Dziejów Apostolskich (Dz 3,21a)</i>	151
Tomasz Rakoczy, <i>Więź fizyczna między małżonkami w prawie kanonicznym i polskim</i>	167
Edward Sienkiewicz, <i>Ontyczny wymiar życia ludzkiego jako podstawa jedności i nierozzerwalności małżeństwa</i>	187
Krzysztof Trębski, <i>La pastorale della salute nell’Europa che cambia: l’esperienza italiana</i>	205

NOTY, KOMENTARZE
RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Tomasz Zaklukiewicz, Friedrich W. Horn (Hg.), <i>Paulus Handbuch</i> , Tübingen 2013, ss. 653	223
Justyna Żukowska-Łyko, Joanna Lisek (red.), <i>Mykwa – rytuał i historia</i> , Wrocław 2014, ss. 243	227

RELACJE KARDYNAŁA AUGUSTA HLONDA Z ARCYBISKUPEM JÓZEFEM GAWLINĄ W LATACH 1933–1948

Sławomir Bylina*

Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wstęp

Zagadnienie relacji tak znakomych postaci w dziejach Kościoła katolickiego w Polsce, jakimi byli prymas Polski kardynał August Hlond i biskup połowy Józef Gawlina, zasługują na dogłębną analizę. Dzięki źródłom¹ i dostępnej literaturze można stwierdzić, że była to relacja dość szczegółna, wręcz ojcowska.

Warto w tym miejscu zauważyć, że do pierwszego spotkania kapłanów doszło w styczniu 1923 roku, kiedy to ks. A. Hlond od dnia 17 grudnia 1922 roku przybył do Katowic, aby pełnić funkcję administratora apostolskiego. Ks. J. Gawlina wspominał to spotkanie bardzo szczególnie: „[...] nowego Ordynariusza widziałem po raz pierwszy w styczniu 1923 r. moje wrażenie było: to rotmistrz

* Ks. ppor. dr Sławomir Bylina – pracownik naukowy Katedry Badań nad Konfliktami i Pojednáv Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: slawekbylina@vp.pl.

¹ Podstawowe źródła: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003. Korespondencja znajduje się także w pracy zbiorowej pod red. prof. dr. hab. W.J. Wysockiego *Kapelani wrześniowi. Służba duszpasterska w Wojsku Polskim w 1939 r. Dokumenty, relacje, opracowania* (Warszawa 2001, s. 315–356). Pamiętniki ks. J. Gawliny przechowywane są w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach; na ich podstawie J. Gawlina opracował *Wspomnienia* (Katowice 2004). Dane zawarte w przypisach dolnych zostały zaczerpnięte w części z *Korespondencji Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948* w opracowaniu J. Myszora i ks. J. Koniecznego. Interesujący jest artykuł ks. D. Bednarskiego *August Hlond i Józef Gawlina: współpracownicy i wizjonerzy*, w: J. Myszor (red.), *Biskup August Hlond i jego diecezja*, Katowice 2013 (s. 57–67). O wzajemnych relacjach kapłanów w latach 1923–1933 zob. S. Bylina, *Relacje kard. Augusta Hlonda z abp. Józefem Gawliną w latach 1923–1933*, w: Z. Kępa (red.), *Arcybiskup Józef Gawlina w oczach historyków i duszpasterzy*, Warszawa–Mińsk Mazowiecki 2016, s. 23–37.

w sutannie. Smukły, wysoki o wyrazistej, przystojnej twarzy, o ruchach jednocześnie zdecydowanych i eleganckich, nie przyprószonych jeszcze żadną siwizną włosami, przyjął mnie z ujmującą życzliwością, która tak bardzo odbijała się od chłodnego sposobu bycia naszych dotychczasowych przełożonych”².

Nowy przełożony podczas pobytu w diecezji ks. J. Gawliny powierzał mu kolejne funkcje. Był on m.in.: administratorem zbuntowanej parafii Miedźna³, sekretarzem generalnym Akcji Katolickiej, redaktorem „Gościa Niedzielnego”, katechetą i kapelanem szpitala siostr elżbietanek oraz nowicjatu, pracownikiem kurii biskupiej⁴, sekretarzem generalnym Ligi Katolickiej⁵ na Śląsku⁶.

Po nominacji na arcybiskupa poznańskiego i gnieźnieńskiego oraz na prymasa Polski ks. biskup A. Hlond dnia 24 czerwca 1926 roku powiedział ks. J. Gawlinie: „Dziękuję księdzu za współpracę i wierność i ubolewam, że nasze drogi się rozchodzą”⁷. Dzięki takiej ocenie oraz rekomendacji ks. J. Gawlina został dyrektorem Katolickiej Agencji Prasowej⁸. W 1929 roku wraca jednak do diecezji i zostaje mianowany radcą kurii, promotorem sprawiedliwości w sądzie biskupim. Zajął się także Akcją Katolicką. Na własną prośbę w 1931 roku został proboszczem parafii św. Barbary w Królewskiej Hucie (obecnie Chorzów)⁹. Przez cały ten okres kapłanów tych łączyły znakomite relacje, co uwidacznia korespondencja, którą prowadzili.

² J. Gawlina, *Ks. Prymas Hlond jako Biskup Śląski*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 3–4 (1952), s. 29; ks. J. Myszor, *Czy na Górnym Śląsku potrzebna była nowa diecezja*, w: J. Myszor (red.), *Biskup August Hlond...*, s. 21; S. Bylina, *Relacje kard. Augusta Hlonda z abp. Józefem Gawliną w latach 1923–1933*.

³ J. Gawlina, *Wspomnienia...*, s. 34–35.

⁴ Tamże, s. 39.

⁵ Liga Katolicka została założona przez ks. Józefa Prądzyńskiego (1877–1942), powołano ją 21 marca 1923 roku. Następnie zorganizowano Akcję Katolicką.

⁶ *Pismo Administratora Apostolskiego Ks. Augusta Hlonda do Wielbnego Ks. Józefa Gawliny w Katowicach z dnia 15 stycznia 1925 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 20.

⁷ J. Gawlina, *Wspomnienia...*, s. 47.

⁸ Tamże.

⁹ P. Taras, *Gawlina Józef Feliks*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, k. 897–888; *Pismo ks. J. Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 4 lipca 1931 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 139.

1. Biskupstwo do wybuchu wojny w latach 1933–1939

Kolejnym etapem w życiu ks. prałata J. Gawliny była nominacja biskupa 11 lutego 1933 roku. Konsekracja została połączona z otrzymaniem sakry biskupiej 19 marca 1933 roku¹⁰. Konsekracji dokonał ks. kardynał prymas A. Hlond, a współkonsekratorami był bp Wincenty Tymieniecki¹¹, bp społeczny z Łodzi, oraz ks. bp Stanisław Adamski. Z generałów byli obecni: inspektor armii K. Sosnkowski¹², gen. dr J. Zajac¹³, gen. T. Kasprzycki¹⁴ i gen. W. Przeździecki¹⁵. Pułki wystawiły delegację, np. podchorążówka z Ostrowi Mazowieckiej wysłała delegację w mundurach historycznych. Do ołtarza prowadził nominata proboszcz ks. Otto Pflieger. Matka biskupa i rodzina była w zakrystii i widziała bezpośrednio ołtarz¹⁶.

Rola biskupa polowego w ówczesnych czasach nie była łatwa. Ordynariat Polowy zawsze stanowił przedmurze w relacjach Kościoła katolickiego – państwo. Także biskup polowy był, jak stwierdzał sam J. Gawlina: „buforem, który łagodzi tarcia”¹⁷. A takich tarć było dużo. J. Gawlina pisał: „Z reżymem sanacyjnym nie szedłem w krok i ściągnąłem na siebie szykany, może mniejsze niż mój poprzednik, a przecież bardzo przykre”¹⁸. Chociaż z drugiej strony znał życzenie samego Piusa XI¹⁹, aby: „nareszcie zaprowadził spokój na tym najbardziej newralgicznym punkcie stosunków kościelno-państwowych w Polsce”²⁰.

W związku z posługą biskupa polowego J. Gawlina przeżywał wiele trudnych chwil, o których pisał prymasowi, m.in. o chęci zrezygnowania z duszpasterstwa wojskowego i przyjęcia funkcji biskupa w najmniejszej diecezji kieleckiej. Prosił nawet o interwencję w Rzymie w tej sprawie: „Muszę się Eminencji szczerze przyznać, że po prostu duszę się na stanowisku biskupa polowego. Wobec tego

¹⁰ S. Wilk SDB, *Biskupi polowi Wojska Polskiego w II Rzeczypospolitej*, w: J. Ziółek (red.), *Historia duszpasterstwa wojskowego na ziemiach polskich*, Lublin 2004, s. 379.

¹¹ Bp Wincenty Tymieniecki (1871–1934), biskup łódzki w latach 1921–1934.

¹² Kazimierz Sosnkowski (1885–1969), gen., inspektor Armii w latach 1927–1939.

¹³ Józef Zajac (1891–1963), gen. Armii Polskiej na Wschodzie.

¹⁴ Tadeusz Kasprzycki (1891–1978), gen., minister spraw wojskowych w latach 1935–1939.

¹⁵ Wacław Jan Przeździecki (1883–1964), gen., brat bp. H. Przeździeckiego.

¹⁶ J. Gawlina, *Wspomnienia...*, s. 83.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 84.

¹⁹ Pius XI – Ambrogio Damiano Achille Ratti (1857–1939), nuncjusz apostolski w Polsce w latach 1919–1920, papież w latach 1922–1939.

²⁰ J. Gawlina, *Wspomnienia...*, s. 84.

pozwalam sobie prosić Eminencję o poparcie prośby mojej o przeniesienie mnie na stanowisko biskupa kieleckiego²¹.

Bp J. Gawlina był członkiem komisji społecznej episkopatu, sekretarzem i jednocześnie prezesem podkomisji radiowej i kinowej w komisji prasowej, pracował w Akcji Katolickiej oraz uczestniczył w komisji głównej, czyli prawnej²².

Od strony urzędowej również bp J. Gawlina otrzymywał nowe zadania. Przykładem jest przygotowany referat na Konferencję Episkopatu pt. *Duszpasterstwo wojskowe*²³. Wystąpienie to poparł prymas wraz z kilkoma biskupami²⁴. Jak to było w tradycji, bp J. Gawlina zdawał relacje prymasowi z poczynań w duszpasterstwie wojskowym. Pisał o rekolekcjach, które sam prowadził²⁵, księżach i kwestiach duszpasterskich²⁶. Biskupi poruszali także kwestię sprowadzenia relikwii św. Andrzeja Boboli²⁷ do kraju²⁸.

Bp J. Gawlina zaciekał również prymasa nowinkami, np. o rzekomym pochodzeniu ze Śląska papieża Piusa X²⁹, pisał o procedurach uściślenia faktów³⁰. Wspólnie rozważano losy „Strzelca”³¹ i „Junackich Hufców Pracy”³². Tuż przed

²¹ *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 4 maja 1937 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 178.

²² J. Gawlina, *Wspomnienia...*, s. 112.

²³ *Pismo Ks. Biskupa J. Gawliny do Waszej Eminencji Hlonda z dnia 11 września 1934 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 161.

²⁴ Byli to: ks. kard. A. Kakowski, bp H. Przeździecki, bp S. Łukomski. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Kardynała Prymasa Hlonda z dnia 11 września 1934 r.*, w: tamże, s. 161.

²⁵ *Pismo Ks. Biskupa J. Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 25 listopada 1934 r.*, w: tamże, s. 162–163.

²⁶ *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eminencji Hlonda z dnia 31 styczeń 1936 r.*, w: tamże, s. 165–166.

²⁷ Św. Andrzej Bobola (1591–1657), jezuita, misjonarz, męczennik, patron Polski.

²⁸ *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 8 maja 1938 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 184.

²⁹ Pius X – Giuseppe Melchiorre Sarto (1835–1914), papież w latach 1903–1914.

³⁰ *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 4 maja 1937 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 178.

³¹ *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji A. Hlonda z dnia 18 października 1937 r.*, w: tamże, s. 179–180.

³² *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 25 października 1938 r.*, w: tamże, s. 186–191.

wybuchem II wojny światowej konsultowano kwestię szpitali i udziału siostr zakonnych w opiece nad rannymi, a także szkoleń, zaplecza itp.³³

2. Zawierucha wojenna (1939–1945)

Podczas trwania kampanii wrześniowej po wybuchu II wojny światowej bp J. Gawlina towarzyszył Sztabowi Generalnemu Wojska Polskiego. Dnia 3 września kapłani spotkali się w Warszawie, a następnie 9 września w Łucku. Tam 11 września bp J. Gawlina został „ranny w ramię i nieco w twarz”, natomiast jego sekretarz, ks. Mikołaj Drużbacki, zginął od niemieckiej bomby lotniczej³⁴. Na polecenie marszałka Edwarda Rydza-Śmigłego bp J. Gawlina udaje się do Rumunii³⁵.

Z pisma z 27 września dowiadujemy się, że prymas A. Hlond jest rzecznikiem sprawy polskiej u Ojca św., a także otrzymujemy informacje na temat prowadzonych działań wojskowych i sytuacji zaplecza duchowego³⁶.

Bp J. Gawlina po krótkim pobycie w Rumunii w drodze do Francji spotkał się 6 października 1939 roku z prymasem A. Hlondem w Stolicy Apostolskiej. Po rozmowie w Watykanie z prymasem bp J. Gawlina przedłożył 8 października prośbę o przedłużenie jurysdykcji. W odpowiedzi sekretarz stanu kard. Luigi Maglione³⁷ poinformował go w piśmie z 12 października: „Jego Świątobliwość łaskawie godząc się na prośbę, stwierdza, że zachowujesz wszystkie przyznawane uprawnienia”³⁸. Był to bardzo ważny dokument, potwierdzający suwerenność Rzeczypospolitej³⁹. Dzięki jurysdykcji od papieża bp J. Gawlina został mianowany członkiem powołanej w Paryżu Rady Narodowej. Po klęsce Francji Rada Narodowa uchwaliła wotum nieufności wobec gen. W. Sikorskiego, które jako prze-

³³ *Pismo Biskupa polowego Józefa Gawliny do Waszej Eminencji A. Hlonda z dnia 28 sierpnia 1939 r.*, w: tamże, s. 194–195.

³⁴ J. Gawlina, *Wspomnienia...*, s. 149.

³⁵ S. Wilk SDB, *Biskupi polowi...*, s. 380.

³⁶ *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleńcy! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 27 września 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 196–198.

³⁷ Kard. Luigi Maglione (1877–1944), sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej.

³⁸ *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Kardynała Prymasa Hlonda z dnia 5 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 199; abp S. Wesoly, *Stosunki między generałem Sikorskim i biskupem J. Gawliną*, „Zeszyty Historyczne” 1991, t. XCV, s. 24.

³⁹ J. Odziemkowski, *Służba duszpasterska w Armii Krajowej*, w: J. Ziółek (red.), *Historia duszpasterstwa...*, s. 140.

wodniczący Komisji Spraw Zagranicznych J. Gawlina referował⁴⁰. Bp J. Gawina był duszpasterzem Armii Polskiej w ZSSR, w 1942 roku wizytował tamtejsze oddziały. Na żądanie władz radzieckich wyjechał z ZSRR do Persji, Mezopotamii i Palestyny, w 1943 roku do Stanów Zjednoczonych. Został duszpasterzem 2 Korpusu⁴¹.

Nieustannie w korespondencji wojennej przewijały się sprawy Polski i Polaków. Kapłani analizowali sytuację geopolityczną kraju i zawsze zmierzali do wsparcia Polaków, jak nie materialnie, to duchowo. Bp. J. Gawlinie zależało na wydaniu broszurki nt. sytuacji Kościoła w okupowanej Polsce⁴². Dziękował za napisanie listu pasterskiego pt. *Kłęska Polski a Kościół*⁴³. Apelował o zdecydowane stanowisko papieża w tej kwestii. Dnia 28 kwietnia 1941 roku bp J. Gawlina zachęcał prymasa Hlonda, aby papież napisał kilka słów do rodaków w Polsce: „Sądzę, że ponowne odezwanie się Ojca świętego o Polsce byłoby bardzo na czasie i uspokoiłoby umysły, a przekreśliłoby plany nieprzyjaciół”⁴⁴. Osobiście J. Gawlina wydał m.in. *List pasterski do Wojska Polskiego* z Londynu o stosunku Ojcu św. Piusa XII do Polaków⁴⁵. Miał również przemówienia radiowe⁴⁶.

Z prymasem Polski omawiali działalność osób związanych z wojskowością – relacje z marszałkiem Edwardem Rydzem-Śmigłym⁴⁷, generałami: Józefem

⁴⁰ Abp S. Wesoly, *Wstęp*, w: J. Gawlina, *Wspomnienia...*, s. 10.

⁴¹ W. Jakubowski, ks. M. Solarczyk, *Organizacja Kościoła rzymskokatolickiego na ziemiach polskich od X do XX wieku*, Warszawa–Olsztyn 2011, s. 235.

⁴² *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia, 12 marca 1940 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 220.

⁴³ *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia 1940 r.*, w: tamże, s. 212.

⁴⁴ *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 28 kwietnia 1941 r.*, w: tamże, s. 232.

⁴⁵ *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 28 kwietnia 1941 r.*, w: tamże, s. 232. Więcej na temat relacji Piusa XII do Polaków zob. S. Bylina, *Solidarność Piusa XII wobec sprawy polskiej w latach okupacji hitlerowskiej*, w: E. Jarmoch, A.W. Świdarski, I.A. Trzpił (red.), *Bezpieczeństwo człowieka a solidarność*, Siedlce 2013, s. 75–86.

⁴⁶ *Pismo Hlonda do Eminencji Gawliny z dnia 2 lipca 1941 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 235.

⁴⁷ Edward Rydz-Śmigły (1886–1944), generalny inspektor Sił Zbrojnych od 1935 roku. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 25 kwietnia 1937 r.*, w: tamże, s. 177; *Pismo Ks. Biskupa Józefa Gawliny do Waszej Eminencji A. Hlonda*, w: tamże, s. 179–183; *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 5 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 199, 248.

Beckiem⁴⁸, Bolesławem Wieniawą-Długoszewskim⁴⁹, Januszem Głuchowskim⁵⁰, Józefem Hallerem⁵¹, Marianem Januszajtis-Żegotą⁵², Tadeuszem Kasprzyckim⁵³, Franciszkiem Kleebergiem⁵⁴, Aleksandrem Ładosiem⁵⁵, Stanisławem Maczkiem⁵⁶,

⁴⁸ Józef Beck (1894–1944), polityk, płk, współpracownik J. Piłsudskiego, współorganizator przewrotu majowego, minister spraw zagranicznych w latach 1932–1939. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 202; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 20 grudnia 1939 r.*, w: tamże, s. 209.

⁴⁹ Bolesław Długoszewski-Wieniawa (1881–1941), gen., adiutant marszałka J. Piłsudskiego, ambasador RP w Królestwie Włoch. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 17 lutego 1937 r.*, w: tamże, s. 173; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia 1940 r.*, w: tamże, s. 212.

⁵⁰ Janusz Głuchowski (1888–1964), gen. dywizji. *Pismo Ks. Biskupa Józefa Gawliny do Waszej Eminencji A. Hlonda*, w: tamże, s. 180–181; *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 8 lipca 1947 r.*, w: tamże, s. 260.

⁵¹ Józef Haller (1873–1960), gen., po I wojnie w imieniu Komitetu Narodowego Polskiego utworzył u boku Francji tzw. Błękitną Armię, inspektor generalny armii i członek Rady Wojennej, poseł na sejm w latach 1920–1927; przeciwnik J. Piłsudskiego. Współorganizator tzw. Frontu Morges. W 1937 roku utworzył Stronnictwo Pracy. W latach 1940–1943 minister oświaty w rządzie W. Sikorskiego. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 202–205; *Pismo Biskupa J. Gawliny do Eksceleencji! A. Hlonda z dnia 15 lutego 1941 r.*, w: tamże, s. 227.

⁵² Marian Januszajtis-Żegota (1889–1973), gen. dywizji, ostatni dowódca I Brygady Legionów Polskich. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 stycznia 1948 r.*, w: tamże, s. 268.

⁵³ Tadeusz Kasprzycki (1891–1978), minister spraw wojskowych w latach 1935–1939. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 25 kwietnia 1937 r.*, w: tamże, s. 177; *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 27 września 1939 r.*, w: tamże, s. 196; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 20 grudnia 1939 r.*, w: tamże, s. 209.

⁵⁴ Franciszek Kleeberg (1881–1942), dowódca 29 Dywizji Piechoty. *Pismo Ks. Biskupa Józefa Gawliny do Waszej Eminencji A. Hlonda*, w: tamże, s. 180–181; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia 1940 r.*, w: tamże, s. 213.

⁵⁵ Aleksander Ładoś, gen., minister bez teki w rządzie gen. W. Sikorskiego. *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia 1939 r.*, w: tamże, s. 210; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia 1940 r.*, w: tamże, s. 212.

⁵⁶ Stanisław Maczek (1892–1994), gen. broni, dowódca dywizji panczernej. *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 20 grudnia 1939 r.*, w: tamże, s. 209; *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 8 lipca 1947 r.*, w: tamże, s. 260.

Izydorem Modelskim⁵⁷, Aleksandrem Osieńskim⁵⁸, Gustawem Paszkiewiczem⁵⁹, Bronisławem Pruger-Ketlingiem⁶⁰, Bronisławem Regulskim⁶¹, Władysławem Sikorskim⁶², Kazimierzem Sosnkowskim⁶³. Również działalność osób ze świata polityki była tematem korespondencji. Pisano o księciu Augustacie Czartoryskim⁶⁴, Ignacym Paderewskim⁶⁵, Władysławie Raczkiewicz⁶⁶, prof. Stanisławie Grab-

⁵⁷ Izydor Modelski (1889–1962), gen. dywizji. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 203; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 19 sierpnia 1941 r.*, w: tamże, s. 238.

⁵⁸ Aleksander Osieński (1870–1956), gen., od 4 października 1935 roku w stanie spoczynku. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 201.

⁵⁹ Gustaw Paszkiewicz (1892–1955), gen. dywizji. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 8 lipca 1947 r.*, w: tamże, s. 259–260.

⁶⁰ Bronisław Pruger-Ketling (1891–1958), dowódca 2 Dywizji Strzelców Pieszych we Francji w latach 1939–1940. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 203.

⁶¹ Bronisław Regulski (1886–1961), gen., pierwszy wiceminister spraw wojskowych. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 27 września 1939 r.*, w: tamże, s. 196.

⁶² Władysław Sikorski (1881–1943), gen., szef Sztabu Generalnego w latach 1921–1922, premier i minister spraw wewnętrznych w latach 1922–1923, minister spraw wojskowych w latach 1924–1925, współzałożyciel Frontu Morges, w czasie II wojny światowej premier rządu na uchodźstwie i naczelny wódz w latach 1939–1943. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 27 września 1939 r.*, w: tamże, s. 197–198; *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 203–206.

⁶³ *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 17 lutego 1937 r.*, w: tamże, s. 173; *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 26 marca 1937 r.*, w: tamże, s. 175; *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 5 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 199; *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 204.

⁶⁴ Bł. August Czartoryski (1858–1893), salezjanin, książę. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 21 stycznia 1941 r.*, w: tamże, s. 224.

⁶⁵ Ignacy Paderewski (1860–1941), przewodniczący Rady Narodowej w Londynie od 1940 roku. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 204; *Pismo Biskupa J. Gawliny do Eksceleencji! A. Hlonda z dnia 15 lutego 1941 r.*, w: tamże, s. 227.

⁶⁶ Władysław Raczkiewicz (1885–1947), prezydent RP na uchodźstwie (1939–1947). *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 5 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 199; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Najdostojniejszego Księdza Prymasa A. Hlonda z dnia 17 grudnia 1939 r.*, w: tamże, s. 207–208.

skim⁶⁷ oraz ministrach: Marianie Seydzie⁶⁸, Janie Stańczyku⁶⁹, Stanisławie Stroińskim⁷⁰. Omawiano zagadnienia związane z Radą Narodową⁷¹ oraz na szczeblu międzynarodowym nominacje ambasadorów watykańskich⁷²: Juliusza Łukasiewicza⁷³, Leona Noela⁷⁴, Kazimierza Papee⁷⁵. Zajmowano się również działalnością osobistości rangi europejskiej, takich jak: Winston Churchill⁷⁶, Franklin

⁶⁷ Stanisław Grabski (1871–1949), poseł. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 8 listopada 1941 r.*, w: tamże, s. 244–245.

⁶⁸ Marian Seyda (1879–1967), poseł, minister sprawiedliwości. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleńcji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 202; *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleńcji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 12 stycznia 1948 r.*, w: tamże, s. 267–268.

⁶⁹ Jan Stańczyk (1886–1953), poseł, minister pracy i opieki społecznej. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleńcji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 204; *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 27 maja 1945 r.*, w: tamże, s. 253.

⁷⁰ Stanisław Stroiński (1882–1955), poseł, minister informacji. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleńcji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 27 września 1939 r.*, w: tamże, s. 198; *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleńcji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: tamże, s. 203–204; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia 1939 r.*, w: tamże, s. 210.

⁷¹ *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Kardynała Prymasa Hlonda z dnia 20 grudnia 1939 r.*, w: tamże, s. 208–209.

⁷² *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Kardynała Prymasa Hlonda z dnia 3 stycznia 1940 r.*, w: tamże, s. 211–212; S. Bylina, *Relacje państwo–Kościół katolicki w świetle dyplomatycznych stosunków z Watykanem w latach 1918–1939*, „Rozprawy Społeczne” [Biała Podlaska] 2011, t. V, nr 2, s. 3–12.

⁷³ Juliusz Łukasiewicz (1892–1951), dyplomata, ambasador. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleńcji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 202; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia 1940 r.*, w: tamże, s. 212.

⁷⁴ Leon Noel (1888–1987), od 1935 roku ambasador Francji w Warszawie, następnie w Angers. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eksceleńcji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 27 września 1939 r.*, w: tamże, s. 197.

⁷⁵ Kazimierz Papee (1889–1979), poseł, ambasador przy Stolicy Apostolskiej w latach 1939–1958. *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia 1940 r.*, w: tamże, s. 212; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 25 lutego 1940 r.*, w: tamże, s. 214–215; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia 1940 r.*, w: tamże, s. 221.

⁷⁶ Winston Churchill (1874–1965), premier Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii. *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia, 10 marca 1940 r.*, w: tamże, s. 218; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 28 kwietnia 1941 r.*, w: tamże, s. 232.

Delano Roosevelt⁷⁷ czy Edouard Daladier⁷⁸, a nawet Adolf Hitler⁷⁹. Ważnym punktem korespondencji była kwestia obozów jenieckich⁸⁰ i koncentracyjnych⁸¹. Wymieniali nazwiska zamordowanych księży i cywili⁸². Poruszyli sprawę zbrodni katyńskiej⁸³.

Podsumowując zawartość korespondencji z okresu wojny, można powiedzieć, że jest przepełniona tęsknotą za krajem i waleczną postawą. Pojawia się jednak nuta zadumy nad tym, co będzie po zakończeniu wojny i jak społeczność oceni wyjazd pasterzy z kraju we wrześniu 1939 roku. Bp J. Gawlina pisał: „Jestem przekonany, że nie tu, lecz w Polsce stworzy się nowy załęczek wśród młodzieży i chłopów. Co więcej, ci nas po powrocie sędzić i na nowo weryfikować będą”⁸⁴.

3. Powojenne losy w latach 1945–1948

Prymas A. Hlond powrócił do Polski przez Rzym, do Poznania, po zakończeniu wojny 20 lipca 1945 roku, aby kierować losami Kościoła w kraju.

Po zakończeniu wojny kapłani spotkali się w Rzymie 7 czerwca 1945 roku na czterogodzinnej konferencji. Spotkanie opisał bp J. Gawlina: „Kardynał radził mi odłączyć się powoli od Anglii i przygotować sobie po pewnym czasie powrót do Polski, gdzie przewiduje się dla mnie przyszłą metropolię gdańską”⁸⁵. Kolejne

⁷⁷ Franklin Delano Roosevelt (1882–1945), prezydent Stanów Zjednoczonych. *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda* [brak daty], w: tamże, s. 239.

⁷⁸ Edouard Daladier (1884–1970), polityk francuski, premier w latach 1938–1940. *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia 1939 r.*, w: tamże, s. 210; *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia 1940 r.*, w: tamże, s. 212.

⁷⁹ Adolf Hitler (1889–1945), dyktator III Rzeszy. *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eminencji A. Hlonda z dnia 25 października 1942 r.*, w: tamże, s. 250.

⁸⁰ *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Ekscelencji A. Hlonda z dnia 14 lutego 1940 r.*, w: tamże, s. 214.

⁸¹ *Pismo Biskupa J. Gawliny do Ekscelencji! A. Hlonda z dnia 15 lutego 1941 r.*, w: tamże, s. 227.

⁸² *Pismo Hlonda do Ekscelencji J. Gawliny z dnia 28 lipca 1941 r.*, w: tamże, s. 236.

⁸³ *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Kardynała Prymasa Hlonda z dnia 27 października 1941 r.*, w: tamże, s. 242.

⁸⁴ *Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Najdostojniejszego Księdza Prymasa A. Hlonda z dnia 17 grudnia 1939 r.*, w: tamże, s. 208.

⁸⁵ J. Gawlina, *Wspomnienia...*, s. 341.

spotkania odbyły się 9 czerwca na śniadaniu z nuncjuszem F. Cortesim⁸⁶ oraz 13 czerwca u ambasadora K. Pappego⁸⁷. Dnia 24 czerwca 1945 roku bp J. Gawlina został poinformowany, że prymas wraca do Polski, dlatego pożegnał się z nim⁸⁸.

Bp J. Gawlina w dekrete Świątej Kongregacji dla Nadzwyczajnych Spraw Kościelnych nr 640/45 z dnia 8 lutego 1945 roku otrzymał jurysdykcję nad wszystkimi emigrantami i wygnańcami polskimi poza krajem oraz specjalną opiekę nad księżmi, którzy od początku wojny lub później wyjechali z Polski. Jednocześnie został mianowany zastępcą prymasa w sprawach duszpasterstwa Polaków za granicą z tymi samymi prawami. Został biskupem-opiekunem polskich uchodźców w Niemczech i Austrii⁸⁹.

Kolejne spotkanie pasterzy odbyło się w Rzymie między 23 listopadem a 25 grudniem 1946 roku, kiedy to prymas na dłużej przyjechał do Rzymu. Przekonywał wtedy bp. J. Gawlinę, że jeszcze na pewien czas powinien odłożyć plany powrotu do Polski i objąć rektorat kościoła polskiego św. Stanisława w Rzymie. Bp J. Gawlina skomentował tę propozycję: „Po namyśle zgodziłem się, lecz dodałem, że z doświadczenia wiem, iż prowizoria trwają zazwyczaj długo”⁹⁰. Troską A. Hlonda było, aby J. Gawlina powrócił do Polski: „Proszę się tam nie zasiedzieć, bo gdy wybije godzina opatrności, pragniemy powitać tu z radością Waszą Ekscelencję na jednej ze starych lub nowych siedzib biskupich”⁹¹. Poruszał tę sprawę kilkakrotnie: „I czy z paszportem nie ma już nic do zrobienia? Wielka szkoda, że sprawa się przewleka. Dziwne są drogi Opatrzności”⁹². Ostatecznie jednoznaczny sprzeciw władz państwowych uniemożliwił powrót bp. J. Gawliny do Polski nawet po śmierci prymasa A. Hlonda 22 października 1948 roku, chociaż kardynał miał taką nadzieję: „Wielka szkoda, że Ekscelencja nie wraca. Nie przypuszczałem, że sprawa powrotu natrafi na taki sprzeciw. Wierzę, że ze strony władz naszych nie padło w tym względzie ostatnie słowo”⁹³.

⁸⁶ Kard. Filipie Cortesi, nuncjusz apostolski w Polsce w latach 1937–1939. J. Gawlina, *Wspomnienia...*, s. 342.

⁸⁷ Tamże, s. 344.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ *Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 8 lipca 1947 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 258–259.

⁹⁰ J. Gawlina, *Wspomnienia...*, s. 382.

⁹¹ Tamże, s. 386.

⁹² *Pismo Prymasa Polski Hlonda do Ekscelencji J. Gawliny z dnia 7 lipca 1948 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja...*, s. 273.

⁹³ *Pismo Prymasa Polski Hlonda do Ekscelencji J. Gawliny z dnia 16 czerwca 1948 r.*, w: tamże, s. 269.

Zakończenie

Wspólna droga, jaką przebyli biskupi Kościoła katolickiego, ukazuje wielką determinację w dążeniu do prawdy. W korespondencji prowadzonej już z diecezji katowickiej dają się zauważyć wspólne tematy i dążenia w trosce o wiarę katolicką. Wspólna droga w biskupstwie pokazuje, jak potrafił kard. A. Hlond wspierać poczynania swojego kapłana i przyjaciela. Poprzez kolejne nominacje ks. J. Gawliny zauważamy wielkie zaufanie, jakim go darzył, a także odpowiedzialne podejście nominowanego do powierzonych zadań.

Jako biskup J. Gawlina nie zapomina o swoim mentorze i w dalszym ciągu opisuje mu problemy, jakie napotyka na swojej drodze. Wspólnie opuścili Polskę w 1939 roku, aby tworzyć zaplecze zagraniczne w trosce o losy Polski i Polaków. Dzięki staraniom prymasa A. Hlonda bp J. Gawlina otrzymuje jurysdykcję od papieża Piusa XII, która wzmacnia rangę Polski na arenie międzynarodowej.

Po zakończeniu działań wojennych prymas A. Hlond wrócił do Polski, natomiast bp J. Gawlina był zmuszony zostać w Rzymie. W dalszym ciągu kapłani pozostawali w łączności. Świadczy o tym korespondencja, która wskazuje na bratnie relacje, nacechowane zaufaniem i dyskrecją. Jedyną sprawą, która dzieliła te wybitne postaci w historii Kościoła katolickiego i Polski, było to, że prymas A. Hlond kierował losami Kościoła w Polsce, natomiast bp J. Gawlina był opiekunem emigracji polskiej bez możliwości powrotu do kraju.

Gdy prymas A. Hlond umierał, abp J. Gawlina przebywał w Stanach Zjednoczonych, w Filadelfii, na III Ogólnokrajowym Zjeździe Ligi Katolickiej. Podczas Mszy św. w katedrze św. Patryka w Nowym Jorku powiedział: „Największy bojownik o wiarę poległ. Lecz zanim ten chorąży Boży umarł, zatknął głęboko w ziemię drzewce swego sztandaru. To nic, że ja umieram – byle tylko mój sztandar zwycięsko powiewał! A na chorągwi jego czytamy słowa: «Bóg i Ojczyzna!»⁹⁴.

⁹⁴ J. Gawlina, *Mowa wygłoszona podczas żałobnego nabożeństwa, odprawionego za duszę śp. Augusta kard. Hlonda, prymasa Polski w katedrze św. Patryka w Nowym Jorku, dnia 29 października 1948 r.*, w: tenże, *Z wojny i wygnania. Listy i orędzia pasterskie, kazania, przemówienia*, Rzym 1952, s. 268, za: ks. D. Bednarski, *August Hlond i Józef Gawlina...*, s. 57; S. Bylina, *Relacje kard. Augusta Hlonda z abp. Józefem Gawliną w latach 1923–1933*.

Bibliografia

I. Źródła

- Gawlina J., *Mowa wygłoszona podczas żałobnego nabożeństwa, odprawionego za duszę śp. Augusta kard. Hlonda, prymasa Polski w katedrze św. Patryka w Nowym Jorku, dnia 29 października 1948 r.*, w: J. Gawlina, *Z wojny i wygnania. Listy i orędzia pasterskie, kazania, przemówienia*, Rzym 1952, s. 268.
- Gawlina J., *Wspomnienia*, Katowice 2004.
- Myszor J., Konieczny J. ks. (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003.
- Pismo Administratora Apostolskiego Ks. Augusta Hlonda do Wielebnego Ks. Józefa Gawliny w Katowicach z dnia 15 stycznia 1925 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 20.
- Pismo Biskupa J. Gawliny do Ekscelencji! A. Hlonda z dnia 15 lutego 1941 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 227.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Ekscelencji A. Hlonda z dnia 14 lutego 1940 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 214.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Kardynała Prymasa Hlonda z dnia 11 września 1934 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 161.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Kardynała Prymasa Hlonda z dnia 5 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 199.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Kardynała Prymasa Hlonda z dnia 20 grudnia 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 208–209.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Kardynała Prymasa Hlonda z dnia 3 stycznia 1940 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 211–212.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Kardynała Prymasa Hlonda z dnia 27 października 1941 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 242.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 4 maja 1937 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 178.

- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 8 maja 1938 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 184.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 4 maja 1937 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 178.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 27 września 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 196–198.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 25 kwietnia 1937 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 177.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 5 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 199, 248.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 202.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 17 lutego 1937 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 173.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 8 lipca 1947 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 260.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 202–205.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 stycznia 1948 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 268.

- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 25 kwietnia 1937 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 177.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 27 września 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 196.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 8 lipca 1947 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 260.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 203.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 201.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 8 lipca 1947 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 259–260.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 203.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 27 września 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 196–198.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 203–206.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 17 lutego 1937 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 173.

- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 26 marca 1937 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 175.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 5 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 199.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 204.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 21 stycznia 1941 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 224.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 204.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 5 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 199.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 202.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 12 stycznia 1948 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 267–268.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 204.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 27 września 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 198.

- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 203–204.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 14 listopada 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 202.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 27 września 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 197.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 8 lipca 1947 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 258–259.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eminencji A. Hlonda z dnia 25 października 1942 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 250.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eminencji Hlonda z dnia 31 styczeń 1936 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 165–166.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 8 listopada 1941 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 244–245.
- Pismo Biskupa polowego Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 27 maja 1945 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 253.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Najdostojniejszego Księdza Prymasa A. Hlonda z dnia 17 grudnia 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 207–208.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 25 października 1938 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 186–191.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji A. Hlonda z dnia 18 października 1937 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 179–180.

- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 28 kwietnia 1941 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 232.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 19 sierpnia 1941 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 238.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 10 marca 1940 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 218.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda z dnia 28 kwietnia 1941 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 232.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! A. Hlonda [brak daty]*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 239.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia 1940 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 212.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 20 grudnia 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 209.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 3 stycznia 1940 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 212.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 20 grudnia 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 209.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 210.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 20 grudnia 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 209.

- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 210.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia 3 stycznia 1940 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 212.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 25 lutego 1940 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 214–215.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia, 3 stycznia 1940 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 221.
- Pismo Biskupa polowego J. Gawliny do Waszej Eminencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa A. Hlonda z dnia 28 grudnia 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 210.
- Pismo Biskupa polowego Józefa Gawliny do Waszej Eminencji A. Hlonda z dnia 28 sierpnia 1939 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 194–195.
- Pismo Ks. Biskupa J. Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 25 listopada 1934 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 162–163.
- Pismo Ks. Biskupa J. Gawliny do Waszej Eminencji Hlonda z dnia 11 września 1934 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 161.
- Pismo ks. J. Gawliny do Waszej Ekscelencji! Najdostojniejszego Księdza Kardynała Prymasa! A. Hlonda z dnia 4 lipca 1931 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 139.
- Pismo Prymasa Polski Hlonda do Ekscelencji J. Gawliny z dnia 7 lipca 1948 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 273.
- Pismo Prymasa Polski Hlonda do Ekscelencji J. Gawliny z dnia 16 czerwca 1948 r.*, w: J. Myszor, ks. J. Konieczny (wyd. i oprac.), *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, Katowice 2003, s. 269.

Wysocki W.J. (red.), *Kapelani wrześniowi Służba duszpasterska w Wojsku Polskim w 1939 r. Dokumenty, relacje, opracowania*, Warszawa 2001, s. 315–356.

II. Literatura

- Bednarski D. ks., *August Hlond i Józef Gawlina: współpracownicy i wizjonerzy*, w: ks. J. Myszor (red.), *Biskup August Hlond i jego diecezja*, Katowice 2013, s. 57–67.
- Bylina S., *Relacje kard. Augusta Hlonda z abp. Józefem Gawliną w latach 1923–1933*, w: Z. Kępa (red.), *Arcybiskup Józef Gawlina w oczach historyków i duszpasterzy*, Warszawa–Mińsk Mazowiecki 2016, s. 23–37.
- Bylina S., *Relacje państwo – Kościół katolicki w świetle dyplomatycznych stosunków z Watykanem w latach 1918–1939*, „Rozprawy Społeczne” [Biała Podlaska] 2011, t. V, nr 2, s. 3–12.
- Bylina S., *Solidarność Piusa XII wobec sprawy polskiej w latach okupacji hitlerowskiej*, w: E. Jarmoch, A.W. Świdorski, I.A. Trzpil (red.), *Bezpieczeństwo człowieka a solidarność*, Siedlce 2013, s. 75–86.
- Gawlina J., *Ks. Prymas Hlond jako Biskup Śląski*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 3–4 (1952), s. 20–29.
- Jakubowski W., Solarczyk M. ks., *Organizacja Kościoła rzymskokatolickiego na ziemiach polskich od X do XX wieku*, Warszawa–Olsztyn 2011.
- Myszor J. ks., *Czy na Górnym Śląsku potrzebna była nowa diecezja*, w: Myszor J. ks. (red.), *Biskup August Hlond i jego diecezja*, Katowice 2013, s. 20–34.
- Taras P., *Gawlina Józef Feliks*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, k. 897–888.
- Wesoły S. abp., *Stosunki między generałem Sikorskim i biskupem J. Gawliną*, „Zeszyty Historyczne” 1991, t. XCV, s. 24.
- Wilk S. SDB, *Biskupi polowi Wojska Polskiego w II Rzeczypospolitej*, w: J. Ziółek (red.), *Historia duszpasterstwa wojskowego na ziemiach polskich*, Lublin 2004, s. 379.

RELACJE KARDYNAŁA AUGUSTA HLONDA Z ARCYBISKUPEM JÓZEFEM GAWLINĄ W LATACH 1933–1948

Streszczenie

Wspólne dzieje kapłanów kard. Augusta Hlonda z abp. Józefem Gawliną w latach 1933–1948 przeplatają się z istotnymi wydarzeniami w dziejach zarówno Kościoła katolickiego w Polsce, jak i na świecie. Wzajemne spotkania i korespondencja ukazują wielkie zaufanie i dyskrekcję w poruszaniu zagadnień na najwyższym szczeblu. Wszelkie postacie

omawiane w artykule posiadają znaczącą rangę w istnieniu i funkcjonowaniu Kościoła katolickiego, jak również Ordynariatu Polowego w Polsce i na emigracji.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, prymas, biskup, diecezja

**CARDINAL AUGUST HLOND AND ARCHBISHOP JÓZEF GAWLINA
IN THE YEARS 1933–1948
– RELATIONSHIPS**

Summary

The common history of priests Cardinal August Hlond and Archbishop Joseph Gawlina in the years 1933–1948 is interspersed with the major events in the history of the Catholic Church in Poland and the world. Mutual meetings and correspondence show great trust and discretion in moving issues at the highest level. All figures discussed in this article have significant importance in the existence and functioning of the Catholic Church as well as the Military Ordinariate in Poland and Emigration.

Keywords: Catholic Church, Primate, bishop, diocese

Translated by Mirosława Landowska

**MORALTHEOLOGISCHE IMPLIKATIONEN DES GLAUBENS
NACH DER APOSTOLISCHEN EXHORTATION
EVANGELII GAUDIUM DES PAPSTES FRANZISKUS**

Grzegorz Chojnacki*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Einleitung

Mit dem Satz: „Die Freude des Evangeliums erfüllt das Herz und das gesamte Leben derer, die Jesus begegnen“ beginnt der Papst Franziskus seine apostolische Exhortation *Evangelii gaudium*, in der er das Thema der Verkündigung der Frohen Botschaft in der Welt von heute entwickelt und am Hochfest des Christköniges (24. November 2014) proklamiert hat¹. Damit setzt er einen wichtigen Akzent auf die Tatsache, dass der Glaube in einem Reifungs- und Entscheidungsprozess besteht, in dem der Mensch auf die vom Gott vorhergeschenkte Liebe und Gnade eine Antwort gibt. Diese Antwort weckt im Menschen die Freude, deshalb ist es für Franziskus wichtig, dass man den Menschen das Evangelium der Freude verkündet². Das bezeugt der jetzige Pontifex in Wort und Tat und in seinem Apostolischen Schreiben zieht sich die Notwendigkeit der Konvergenz von Lehre und Praxis wie ein roter Faden. Diese Konvergenz zu gewährleisten, ist es die

* Ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki – prodziekan ds. studenckich Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Katedry Teologii Moralnej i Duchowości; e-mail: grzegorz.chojnacki@univ.szczecin.pl.

¹ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), Bonn 2013 (=EG).

² F.X. D'Sa spielt im Titel seines Kommentars zu diesem apostolischen Schreiben auf die Absicht des Papstes an, nicht nur die Freude des Evangeliums darzustellen, sondern auch eine Notwendigkeit der Verkündigung der christlichen Freude aufzuzeigen: vgl. *Das Evangelium gaudii von Papst Franziskus*, in: K. Kraemer, K. Vellguth (Hg.), *Evangelii gaudium. Stimmen der Weltkirche*, Freiburg im Breisgau 2015, S. 21–40.

doktrinäre und pastorale Aufgabe der Kirche. Ich möchte im folgenden Beitrag auf zwei Schwerpunkte des päpstlichen Schreibens hinweisen, mit der Absicht diese Konvergenz am Beispiel der Liebe Gottes und der Liebe des Menschen zu Gott aufzuzeigen. Damit das Leben des Menschen gelingt, muss er sich um die Relationen mit sich selbst, der Welt, anderen Menschen und Gott kümmern und sie entwickeln und vertiefen. Der Bund mit Gott muss immer erneuert werden, damit andere Relationen ihre Vollkommenheit in Ihm bekommen (1.). Aus der Perspektive des immer zu erneuernden Bund mit Gott lassen sich einige moralische Implikationen herleiten, die auf der Wahrnehmung der Wahrheit und dem Vollzug der Freiheit aufbauen (2.).

1. Erneuerung des Bundes mit Gott

Franziskus ist es sicher, dass der Grund der fehlenden Beziehung zwischen Gott und Menschen im Mangel der Liebe des Menschen zu Ihm liegt. Er meint damit das falsche Bild vom Gott, das der Mensch sich zu eigen macht. Meistens liegt das in einer Karikatur, die in der menschlichen Vorstellung entsteht, wenn der Mensch einer Projektion der menschlichen Laster auf Gott unterliegt. Es ist nämlich für den Menschen viel leichter, statt sich auf den Weg der soliden Erkenntnis zu begeben, sich auf einer leichteren Weise täuschen zu lassen. Wenn der Mensch vor einer Karikatur des Gottes steht, ergreift er entweder die Flucht vor Ihm oder nimmt er Ihm nicht ernst. Deshalb ist es wichtig, dass der Mensch wieder dazu überzeugt wird, dass die Erneuerung des Bundes mit Gott notwendig, gar unausweichlich ist, wenn sein Leben gelingen soll. Auf der ersten Stelle muss dem Menschen die erlösende Tat Christi bewusst gemacht werden, damit er wieder frei gekauft wird und sich in die erlösenden Arme Gottes aufnehmen lässt³. Dieser Prozess, auf den sich der Mensch einlässt, kann ihn befreien zur mehr Autonomie, die ihrerseits einen hohen Anspruch an die Verantwortung stellt. Franziskus sieht einen wichtigen Zusammenhang zwischen der Autonomie und Mitmenschlichkeit, in dem er an den Menschen appelliert, damit er das innere Leben so vertieft, dass es nach außen strahlt. „Wenn das innere Leben sich in den eigenen Interessen verschließt, gibt es keinen Raum mehr für die anderen, finden die Armen keinen Einlass mehr, hört man nicht mehr die Stimme Gottes, genießt

³ Vgl. EG Nr. 3.

man nicht mehr die innige Freude über seine Liebe, regt sich nicht die Begeisterung, das Gute zu tun⁴.

Um das zu erreichen, muss dem Menschen eine Hilfe angeboten werden, damit sich seine inneren Kräfte wecken und wach verbleiben. Es ist dabei eine große Rolle der Kirche, die als die Verkünderin der frohen Botschaft gilt. Erich Garhammer weist darauf hin, dass ihre Verkündigung kreativ, kontextuell und kulturoffen geführt werden muss⁵. Gott ist unendlich kreativ, Er schafft alles neu auf eine wunderbare Weise, Er schafft die Freude, die aus der Begegnung mit Ihm, den dreieinigen Gott hervorgeht⁶. Deshalb ist es wichtig, dass der Mensch wirklich an die Liebe Gottes glaubt. Er soll erkennen, dass der Glaube vor allem eine befreiende Kraft ist. Diese Kraft kommt aus dem Tod und der Auferstehung Christi. Die menschliche Hoffnung kann aus der göttlichen Hoffnung schöpfen. Zugleich kann er erfahren, dass Gott aus dem schlimmsten Bösen das Gute hervorgehen lassen kann. Franziskus betont, dass der Mensch unter solchen Umständen die Freude erleben kann, „die man in den kleinen Dingen des Alltags erlebt, als Antwort auf die liebevolle Einladung Gottes, unseres Vaters“⁷. Dabei zitiert er eine Aussage aus dem weisheitsorientierten Buch des AT (Sir 14, 11.14), in der das Glück des Alltags und die Selbstsorge als ein positives Verlangen betrachtet wird.

Jedoch mahnt der Papst in der Suche nach dem wahren Glück an, nicht den Individualismus sondern die Individualität des Menschen zu fördern. Er sieht es nämlich als symptomatisch an, dass der Mensch auf eigene Freiheit pocht, der er keine Grenzen setzen möchte. Ganz besonders wird das in einer Aussage der amerikanischen Bischöfen, die in einer Diagnose den Grund dafür beschreiben. Es gibt Menschen, die die Lehre der Kirche „als ungerecht bzw. als mit den menschlichen Grundrechten unvereinbar darstellen. Diese Argumentationen entspringen gewöhnlich aus einer Form von moralischem Relativismus, der sich – nicht ohne inneren Widerspruch – mit einem Vertrauen auf die absoluten Rechte des Einzelnen verbindet. In dieser Sichtweise nimmt man die Kirche wahr, als fördere sie ein besonderes Vorurteil und als greife sie in die individuelle Freiheit ein“⁸. Warum ist der Relativismus in Gegenwart so stark vertreten und das christliche Menschen-

⁴ EG Nr. 2.

⁵ E. Garhammer, „*Christus als Meister der Kommunikation*“. *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Medien*, „Roczniki Teologiczne“ LXI (2014) Heft Nr. 12, S. 115.

⁶ Siehe M. Pyc, *Chrystologiczny wymiar ewangelizacji w świetle adhortacji „Evangeli gaudium*“, „Teologia Dogmatyczna“ 9 (2014), S. 11.

⁷ EG Nr. 4.

⁸ Zit. nach EG Nr. 64.

bild abgelehnt wird? Die Antwort des Papstes hebt hervor, dass die modernen Menschen es vergessen oder nicht mehr wissen, dass gerade Christentum einen großen Beitrag zum Menschenverständnis und zur Begründung seiner Würde und Rechte geleistet hat. Oft denkt man, dass die Freiheitsidee vor allem in der Antike und in der Aufklärung entwickelt und vertieft wurde. Den christlichen Ansatz und die Rolle des Christentums bei der Bewahrung der Freiheit und der Kritik des Relativismus verliert man aus den Augen, weil man zu pauschal die christliche Lehre wahrnimmt. Papst betont: „Wir leben in einer Informationsgesellschaft, die uns wahllos mit Daten überhäuft, alle auf derselben Ebene, und uns schließlich in eine erschreckende Oberflächlichkeit führt, wenn es darum geht, die moralischen Fragen anzugehen. Folglich wird eine Erziehung notwendig, die ein kritisches Denken lehrt und einen Weg der Reifung in den Werten bietet“⁹. Viel Information besitzen bedeutet noch nicht, ein Wissen zu haben im Sinne eines systematischen Systems oder einer Wissenschaft, geschweige denn eine Weisheit als eine Umsetzung der Wissenschaft in die Praxis. Deshalb spricht der Papst von einer „erschreckenden Oberflächlichkeit“, die eine Mediengesellschaft verursacht und zugleich sich davon „ernährt“. Das Postulat des Papstes, eine Erziehung einzusetzen, die die Menschen von dieser Oberflächlichkeit abwendet und in die Tiefe führt, ist in diesem Kontext sehr plausibel.

In diesem Konnex ist Benedikt XVI. und sein Vortrag in Regensburg zu erwähnen. Der Papst spricht direkt von einer Abneigung der westlichen Welt, sich die grundlegenden Fragen zu stellen, die einfach die Tätigkeit der Vernunft einschränken oder bedrohen. Ratzinger deutet damit einen großen Schaden für die westliche Kultur an, die diese Abneigung nach sich zieht. Seine Worte sind sehr ermutigend und zutreffend. „Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt“¹⁰. Die Theologie, wenn sie in den Diskurs des Modernen eintreten möchte, muss sie die Vernunft „rehabilitieren“ als die Instanz, die nach der Wahrheit sucht und nicht zulässt, dass die Freiheit sich von der Wahrheit löst. Ratzinger appelliert an den modernen Menschen, damit er seine Haltung und Meinung mehr objektiv ausrichten möchte, damit die Trennung des Glaubens von der Vernunft nicht zur extremen Subjektivität führt. „Das

⁹ Ebd.

¹⁰ Benedikt XVI., *Ansprache beim Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften* (12. September 2006), http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

Subjekt entscheidet mit seinen Erfahrungen, was ihm religiös tragbar erscheint, und das subjektive „Gewissen“ wird zur letztlich einzigen ethischen Instanz. So aber verlieren Ethos und Religion ihre gemeinschaftsbildende Kraft und verfallen der Beliebigkeit. Dieser Zustand ist für die Menschheit gefährlich: Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft so verengt wird, daß ihr die Fragen der Religion und des Ethos nicht mehr zugehören¹¹.

Franziskus ergänzt die zutreffenden Bemerkungen des Benedikts XVI. mit den Aussagen über den Inhalt des Kerygmas, die die wichtige Merkmale der gegenwärtigen Verkündigung mit dem Schwerpunkt der Erneuerung des Bundes mit Gott auf den Punkt bringen. Relevant für sie ist nach Franziskus vor allem das Näherbringen der erlösenden Kraft der Liebe Gottes¹². Es bedeutet, dass man den Menschen die Dynamik der göttlichen Tugenden im praktischen Leben bewusster machen soll. Diese Dynamik geht der moralischen und religiösen Pflicht voraus. Wenn man die Lehre des Christentums zuerst als nur moralische Verpflichtung begreift, dann verliert es den relevanten Faktor seiner Missio: Verkündigung der Freiheit in der Wahrheit. Augustinus sah dieses Problem als akut an, weil er zu seiner Zeit einen voranschreitenden Moralismus beobachtete, der die Dynamik des Glaubens schwächte : „Ist es die Liebe, die uns die Gebote befolgen läßt, oder ist es die Befolgung der Gebote, die die Liebe entstehen läßt?“¹³. Die Antwort auf diese Frage ist für Augustinus ausschlaggebend. Er ist der Protagonist der Verbreitung der Idee der primären liebevollen Haltung Gottes gegenüber dem Menschen. Wenn der Mensch dieses liebevolle Angebot annimmt, kann er Gebote verinnerlichen und daraus resultierende ethische Verpflichtungen realisieren.

Franziskus schlägt außerdem vor, dass in der kerygmatischen Unterweisung die Autonomie des Menschen bewahrt wird. Deshalb darf die Kirche „die Wahrheit nicht aufzwingen und muss an die Freiheit appellieren“¹⁴. Sie schafft das, wenn sie „eine harmonische Gesamtsicht“ vorschlägt und dies in einer freudigen, anspornenden und lebendigen Weise macht. Besonders soll „die Predigt nicht auf ein paar Lehren manchmal mehr philosophischen als evangeliumsgemäßen Charakters verkürzt wird“¹⁵. Es ist hier anzumerken, dass das Postulat, keiner Person

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. EG Nr. 165.

¹³ Augustinus, *In Iohannis Evangelium Tractatus* 82, 3, in: CCL 36, 533.

¹⁴ EG Nr. 165.

¹⁵ Ebd.

die Wahrheit aufzuzwingen, nicht dazu verleiten soll, die Wahrheit verzerrt oder gar verleugnet wird. Von Hildebrand, einer der bekanntesten Pfänomenologen, setzt sich mit der Fragestellung der Konsistenz der katholischen Lehre und stellt fest, dass es die Christen gibt, die ihren Glauben verloren haben, trotzdem in der Kirche bleiben und zugleich den Inhalt des christlichen Glaubens so interpretieren, dass er angeblich der modernen Menschen zugänglicher und verständlicher sein wird. Damit fragt Dietrich von Hildebrand nach der richtigen Hermeneutik der katholischen Glaubenswahrheiten, die notwendig ist, um die Glaubenssubstanz zu definieren und daraus moralisch-praktische Schlüsse zu ziehen. Eine dem katholischen Glauben fremde Hermeneutik sorgt für eine Verwirrung, wenn sie nicht als einen Kritikversuch, sondern als eine der katholischen Theologie eigene Interpretationsmethode begriffen wird. Für von Hildebrand ist solche Vorgehensweise, die Kirche von innen schwach zu machen, damit sie sich mehr auf die Anpassung, und nicht auf Evangelisierung konzentriert, unvereinbar mit dem Evangelium¹⁶.

Eine große Hilfe bei der Erneuerung des Bundes mit Gott spielt nach Franziskus eine geistliche Begleitung¹⁷. Mit diesem Hinweis lässt der Papst anklingen, dass eine spirituelle Dimension in der pastoralen Arbeit der Kirche nicht zu kurz kommen soll. Sie soll nämlich ausgerichtet sein auf die wahre Freiheit, die der Mensch erlangen soll. Diese erreicht der Mensch, wenn er seine Existenz mit Gott verbindet und begreift, dass er am freiesten ist, wenn er sich nicht von Gott emanzipiert. Franziskus beobachtet nämlich einen Prozess, in dem „einige halten sich für frei, wenn sie abseits von Gott eigene Wege gehen. Aber sie merken nicht, dass sie dabei existentiell verwaisen, dass sie ohne Schutz sind, ohne ein Heim, in das sie immer zurückkehren können. Sie hören auf, Pilger zu sein, und werden zu Umherirrenden, die immer um sich selbst kreisen, ohne je an ein Ziel zu gelangen. Die Begleitung wäre allerdings kontraproduktiv, wenn sie zu einer Art Therapie würde, die diese Verslossenheit der Personen in sich selbst fördert, und aufhörte, Wanderschaft mit Christus zum Vater zu sein“¹⁸.

¹⁶ D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, Warszawa 2006, S. 343: „Dostatecznym powodem do smutku jest już to, że ludzie tracą wiarę i opuszczają Kościół, jednak dzieje się znacznie gorzej, kiedy ci, którzy w rzeczywistości wiarę stracili, pozostają w Kościele i usiłują – niczym termity – drażyć wiarę chrześcijańską, oznajmiając, że interpretują chrześcijańskie objawienie tak, by odpowiadało ono nowoczesnemu człowiekowi”.

¹⁷ EG Nr. 170.

¹⁸ Ebda.

Die Bunderneuerung zieht nach sich die moralischen und spirituellen Implikationen, von denen Franziskus weiß und sie befürwortet, zugleich bittet, dass ihnen mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird.

2. Leben in Wahrheit

Es ist sehr prägnant, dass Papst Franziskus in seiner Lehrtätigkeit der Frage nach der Führung eines guten Lebens nachgeht und sie erörtert, oft mit sehr praktischen Vorschlägen, wie ein solches Leben gelingen kann.

Er plädiert für ein Leben, in dem drei fundamentale Transzendentalien: Wahrheit, Gute und Schönheit, eine entscheidende Rolle spielen sollen. Letztendlich geht es hier um den Menschen selbst, um sein Leben in der befreienden Wahrheit: „Das Gute neigt immer dazu, sich mitzuteilen. Jede echte Erfahrung von Wahrheit und Schönheit sucht von sich aus, sich zu verbreiten, und jeder Mensch, der eine tiefe Befreiung erfährt, erwirbt eine größere Sensibilität für die Bedürfnisse der anderen“¹⁹. Das Gute, wenn es geteilt wird, vermehrt sich, wird nie kleiner sein. Aus der Überfülle sucht es, sich mitzuteilen. Aber es geht um etwas mehr als Philanthropie, es handelt sich um eine Beziehung zwischen dem göttlichen Guten und der Seele der Menschen, die eine Übereinstimmung zwischen dem Schöpfer und seiner menschlichen Schöpfung nachweist. Deshalb ist der Mensch aufgefordert, nicht nur das Gute zu tun, sondern ein Zeugnis von dieser tiefen Relation abzulegen²⁰. Damit ist eine Haltung der Bereitschaft zur Evangelisierung verbunden, die eine adäquate Verwendung der dazu geeigneten Mittel verlangt²¹.

Neben der Betonung des Wertes des Guten wird die päpstliche Exhortation von der Idee des Schönen geprägt. Franziskus beruft sich dabei auf die Aussage des Augustinus, in der der Afrikaner sich zu Christus, dem wahren Schönen, äußert. „Wenn wir, wie Augustinus sagt, nur das lieben, was schön ist, dann ist der Mensch gewordene Sohn, die Offenbarung der unendlichen Schönheit, in höchstem Maß liebenswert und zieht uns mit Banden der Liebe an sich. Dann

¹⁹ EG Nr. 9.

²⁰ I. Celary, *Die Lehre des Papstes Franziskus über die Verantwortung der Laien für die Pfarrgemeinde im Apostolischen Schreiben Evangelii gaudium*, „Teologia Praktyczna“ 15 (2014), S. 164: „Diese Zeugnis ist mehr als ein gutes Beispiel im hergebrachten moralischen Sinn“.

²¹ G. Wejman, *Modele chrystianizacji ludów basenu Morza Bałtyckiego – podobieństwa i różnice*, „Studia Paradyskie“ 24 (2014), S. 260. Wejman erläutert es am Beispiel der historischen Christianisierung der Völker, die an der Ostsee gelebt haben: „Chrystianizacja ludów Morza Bałtyckiego miała różne oblicza, zarówno pełnej ewangelicznej gorliwości, jak i politycznego podboju. Oczekiwany sukces nastąpił, niemniej szkoda, że nieraz pozostawił po sobie ból i rozgoryczenie“.

wird es notwendig, dass die Bildung in der *via pulchritudinis* sich in die Weitergabe des Glaubens einfügt. Es ist wünschenswert, dass jede Teilkirche in ihrem Evangelisierungswirken den Gebrauch der Künste fördert, den Reichtum der Vergangenheit fortführend, aber auch die Fülle der Ausdrucksformen der Gegenwart aufgreifend, um den Glauben in einer neuen »Rede in Gleichnissen« weiterzugeben²². Franziskus sieht in der Kultur der Menschen eine Chance, die ihre Kraft aus der Begegnung mit Christus, der das Abbild des wahren und unendlichen Schönen ist. Das Schöne, das Gott selbst ist, findet seinem Ausdruck in den Werken des Menschen, der eine Vorstellungskraft als eine Gabe Gottes dazu nützt, um sich selbst zu äußern und seine Geistigkeit zu verwirklichen. Słotwińska plädiert für die Entwicklung einer Kultur, die darauf ausgerichtet ist, den Menschen den Weg der Wahrheit über seine Erlösung zu zeigen. In dieser Wahrheit soll er eine neue Hoffnung auf eine bessere Welt schöpfen und in Jesus Christus einen wahren Freund und Wegbegleiter sehen, der immer zur Hilfe steht, wenn der Mensch hinfällt²³. *Via pulchritudinis* kann man als *Terminus technicus* für die Neuevangelisierung gut gebrauchen, um den Menschen zu zeigen, dass Gott verschiedene Wege nutzt, damit Er ihm möglich am nächsten steht.

Franziskus in den Aussagen über das Schöne von der Wahrheit spricht. Damit ist er in der Tradition der Kirche verwurzelt, die von der „Glanz der Wahrheit“ spricht²⁴. Zu den moraltheologischen Implikationen des Glaubens gehört die Sorge um die Weitergabe des Glaubens, der ohne doktrinaire Fehler verkündet werden soll. Es geht um ein Zeugnis angesichts der hermeneutischen Fehler, die sich aufgrund der Überzeugung einschleichen, dass man, um neue Leute für den Glauben zu gewinnen, im Kauf nehmen muss. Von Hildebrand stellt eine Diagnose für den Grund dieser Haltung. Vor allem Dinge begreift man die Barmherzigkeit falsch. Dazu kommt auch oberflächliche Freundlichkeit oder Weichheit des Herzens. Das alles verleitet dazu, dass man meint, dass man den Menschen, der im Fehler steckt, in Ruhe lassen soll. Solche Haltung weist aber nach, dass man den Menschen nicht ernst nimmt. Zugleich ist es ein Beweis dafür, dass man sich für

²² EG Nr. 167.

²³ H. Słotwińska, *Via pulchritudinis katechezy Kościoła*, in: P. Sroczyński (Hg.), *Katecheza Kościoła współczesnego. Refleksja poświęcona katechezie w świetle adhortacji papieża Franciszka „Evangelii gaudium”*, Legnica 2015, S. 37. Siehe auch über den Einfluss der Kultur auf den Umweltschutz, den der Mensch sehr pflegen muss: G. Chojnacki, „Ein gutes Leben führen”. *Die Rezeption der Enzyklika Laudato si’ vom Papst Franziskus im deutschen ökumenischen Dialog*, „*Studia Oecumenica*” 15 (2015), S. 41–54.

²⁴ Johannes Paul II. gebrauchte oft die poetische Ausdrucksformen wie „Glanz der Wahrheit”, „Vorstellungskraft der Barmherzigkeit” usw.

sein objektives Gut nicht genug interessiert. Das fehlende Interesse, die sich oft in eine Gleichgültigkeit verwandelt, führt dazu, dass das Christentum seine befreiende und ansteckende Kraft verliert²⁵. Es stellt sich auch die Frage, ob die befreiende Kraft erzeugt wird, indem einen Fortschritt innerhalb der katholischen Lehre in Gang setzt. Von Hildebrand plädiert für die Möglichkeit der modernen Haltung der Katholiken im Bereich des zeitgenössischen Leben mit seinen facettenreichen Ebenen. Der Katholik soll „modern“ im weltlichen Bereich seines Lebens sein. „Modern sein“ in den Fragen des Glaubens ist nach ihm „*contradictio in adjecto*“. Der Katholik darf sich nicht anpassen lassen der modernen Meinungen in den wesenhaften Fragen der Glaubens und der Moral, sondern ist aufgefordert, die Glaubenssubstanz neu zu beleuchten, indem er sich von dem Lehramt der Kirche inspirieren lässt²⁶. Das gleiche betrifft den Versuch, in anderen Religion alle Elemente der Wahrheit zu suchen. Man soll sich auf sie einlassen, ohne die eigene Identität zu verlieren. Das kann man gewähren, indem man versucht, die Wege zu erschließen, auf den es möglich ist, das Licht Christi ihnen erleuchten zu lassen. Es verlangt viel Geduld, die Lehre anderer Religionen zu erforschen. Aber es lohnt sich, das zu tun, damit man durch Weisheit und nicht durch Gewalt den Weg zu Christus zeigt. Es gilt das auch bei den Fragen nach den Ursachen des Atheismus. Alle Katholiken sind aufgefordert zu helfen, die Hindernisse auf der Suche nach Gott bei den Atheisten zu beheben²⁷.

Man soll aber nicht auf eigenen, menschlichen Kräften zu bauen, was die Evangelisierung betrifft. Franziskus weist auf den Heiligen Geist hin, die die eigentliche Kraft der *Missio* ist. „Aber dieses großherzige Vertrauen muss genährt werden, und dafür müssen wir den Heiligen Geist beständig anrufen. Er kann alles heilen, was uns im missionarischen Bemühen schwächt. Es ist wahr, dass dieses Vertrauen auf den Unsichtbaren in uns ein gewisses Schwindelgefühl hervorrufen kann: Es ist wie ein Eintauchen in ein Meer, wo wir nicht wissen, was auf uns zukommen wird. Ich selbst habe das viele Male erlebt. Es gibt aber keine größere Freiheit, als sich vom Heiligen Geist tragen zu lassen, darauf zu verzichten, alles berechnen und kontrollieren zu wollen, und zu erlauben, dass er uns erleuchtet, uns führt, uns Orientierung gibt und uns treibt, wohin er will. Er weiß gut, was zu jeder Zeit und in jedem Moment notwendig ist“²⁸. In Wahrheit zu leben bedeu-

²⁵ Vgl. D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga*, S. 264.

²⁶ Vgl. ebda, S. 23.

²⁷ Vgl. ebda, S. 269.

²⁸ EG Nr. 280.

tet also das Erkennen eigener Grenzen und Möglichkeiten der Evangelisierung. Dabei soll der Parakletos angerufen werden, damit Mensch weder ängstlich an das Werk der Missio geht noch übermütig auf eigene Cleverness pocht. Damit schafft der Mensch eine besondere Relation mit der Dreifaltigkeit, die unabdingbar bei der Weitergabe des Glaubens ist und zugleich ein Vorbild für jede menschliche Gemeinschaft ist²⁹. Die besondere Evangelisierungsgemeinschaft bildet die Kirche, die eine wichtige Aufgabe bei der Begleitung der Menschen auf ihrem Weg zum Vater übernimmt. Sie soll die Bedingung der Wahrheit ihren Mitgliedern bewusster machen. Zugleich ist sie aufgefordert, die Quelle für die nötige Kraft bei der Evangelisierung aufzuzeigen und aus ihr schöpfen. Die Quelle ist das Gebet und die Betrachtung, die immer belebend wirken und zugleich alle Entmutigungen beseitigen können³⁰. Durch das geistige Leben ist jedem klarer, dass man ständig die Wahl des Christus als des Herrn und Erlösers wiederholen muss³¹. Das ist *conditio sine qua non* der Evangelisierung, man soll nicht denken, dass nur gute religiöse Erziehung des Menschen ausreicht. Die menschliche Natur ist eine Voraussetzung für das Wirken Gottes, derer Bildung nicht vernachlässigt werden soll. Die natürliche intellektuelle Kräfte des Menschen können aber eine höhere Stufe der Vollkommenheit im Kontakt mit dem Evangelium erreichen. Das ist eine positive Tatsache, von der man den zeitgenössischen Menschen überzeugen soll, die oft diese Vollkommenheit mit den ungeeigneten, gar schädlichen Mitteln zu erreichen sucht³².

Schlussbemerkungen

Papst Franziskus versteht gut die Dringlichkeit der Evangelisierung in der Gegenwart. Er nennt Felder und Mittel, auf den man agiert und die am geeignetsten sind. Sein Prinzip der Verkündigung besteht darin, den Menschen zu überzeugen, dass er im Glauben Gott lieben soll. Die Liebe kann alles im Leben erklären und motivieren, um die moralische Haltung, die aus der christlichen Lehre hervorgeht, plausibel und transparent zu machen. Der Moralismus, der sich oft in der Ver-

²⁹ Vgl. H. Szmulewicz, *Pilne zadanie uczniów Chrystusa: Głosić radość ewangelii we współczesnym świecie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 33 (2014) Nr. 1, S. 141.

³⁰ Siehe T. Horak, *Kto nam kradnie misyjny entuzjazm*, „Pastores” 65 (2014), S. 121.

³¹ Vgl. P. Makosa, *Dynamika ewangelizacji według adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium” papieża Franciszka*, „Studia Pastoralne” 10 (2014), S. 328–329.

³² Vgl. J. Szulist, *Dialog wyznacznikiem relacji we współnocie politycznej w kontekście nauczania papieża Franciszka*, „Studia Gdańskie” XXXV (2014), S. 113.

kündigung der Kirche stark macht, soll dem Wahrnehmen des Zusammenhanges zwischen den Ruf Gottes und der Antwort des Menschen weichen. Dieser Zusammenhang offenbart sich am besten in der Erneuerung des Liebesbundes zwischen Gott und Menschen, die dazu führt, dass der Mensch die Brisanz des Lebens in der Wahrheit spürt. Die modernen Methoden der Evangelisierung sollen die Substanz des Glaubens nicht verdunkeln oder verzerren lassen, sondern das Evangelium als ein natürliches und abdingbares Element des Lebens darstellen.

Literaturverzeichnis

- Augustinus, *In Iohannis Evangelium Tractatus* 82, 3, in: CCL 36, 533.
- Benedikt XVI., *Ansprache beim Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften* (12. September 2006), http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.
- Celary I., *Die Lehre des Papstes Franziskus über die Verantwortung der Laien für die Pfarrgemeinde im Apostolischen Schreiben Evangelii gaudium*, „Teologia Praktyczna” 15 (2014), S. 161–168.
- Chojnacki G., „Ein gutes Leben führen”. *Die Rezeption der Enzyklika Laudato si’ vom Papst Franziskus im deutschen ökumenischen Dialog*, „Studia Oecumenica” 15 (2015), S. 41–54.
- D’Sa X.F., *Das Evangelium gaudii von Papst Franziskus*, in: K. Krämer, K. Vellguth (Hg.), *Evangelii gaudium. Stimmen der Weltkirche*, Freiburg im Breisgau 2015, S. 21–40.
- Franziskus, *Apostolische Exhortation Evangelii gaudium* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), Bonn 2013.
- Garhammer E., „Christus als Meister der Kommunikation”. *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Medien*, „Roczniki Teologiczne” LXI (2014) Heft Nr. 12, S. 105–116.
- Hildebrand von D., *Koń trojański w mieście Boga*, Warszawa 2006.
- Horak T., *Kto nam kradnie misyjny entuzjizm*, „Pastores” 65 (2014), S. 113–122.
- Mąkosa P., *Dynamika ewangelizacji według adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium” papieża Franciszka*, „Studia Pastoralne” 10 (2014), S. 327–340.
- Pyc M., *Chrystologiczny wymiar ewangelizacji w świetle adhortacji „Evangelium gaudium”*, „Teologia Dogmatyczna” 9 (2014), S. 7–19.
- Słotwińska H., *Via pulchritudinis katechezy Kościoła*, in: P. Sroczyński (Hg.), *Katecheza Kościoła współczesnego. Refleksja poświęcona katechezie w świetle adhortacji papieża Franciszka „Evangelii gaudium”*, Legnica 2015, S. 15–42.
- Szmulewicz H., *Pilne zadanie uczniów Chrystusa: Głosić radość ewangelii we współczesnym świecie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 33 (2014) Nr. 1, S. 137–150.
- Szulist J., *Dialog wyznacznikiem relacji we wspólnocie politycznej w kontekście nauczania papieża Franciszka*, „Studia Gdańskie” XXXV (2014), S. 111–123.

Wejman G., *Modele chrystianizacji ludów basenu Morza Bałtyckiego – podobieństwa i różnice*, „Studia Paradyskie” 24 (2014), S. 247–260.

MORALNO-TEOLOGICZNE IMPLIKACJE WIARY W ŚWIETLE ADHORTACJI *EVANGELII GAUDIUM* PAPIEŻA FRANCISZKA

Streszczenie

Papież Franciszek kładzie w swoim nauczaniu i pastoralnej działalności wyjątkowy akcent na potrzebę ewangelizacji, która ma wzbudzić (na nowo) gotowość do ożywienia łaski, wypływającej z przyjętego daru wiary. Zwłaszcza relacja w Trójjedynym Bogiem musi zostać poddana pogłębieniu i zintensyfikowaniu, chodzi tu o odnowienie przymierza z Bogiem, którego podstawą jest cnota miłości, gdzie ujawnia się uprzednie umiłowanie Boga przez człowieka i miłosne oddanie się człowieka swojemu Stwórcy. Franciszek dostrzega wielką potrzebę ożywienia miłości człowieka do Boga, która sprawi, że Jego przykazania są łatwe do spełnienia. Bowiem z zachowania przykazań nie rodzi się miłość do Boga, lecz może powstać swoisty rodzaj moralizmu, który będzie polegał na zewnętrznym spełnianiu nakazów i zakazów, bez autentycznego życia wiarą i z wiary. Miłość człowieka do Boga sprawia, że człowiek chce żyć w prawdzie, która jest prawdziwym gwarantem wolności i przyczynia się do społecznej aplikacji zasady *ordo caritatis*.

Słowa kluczowe: przymierze, miłość, wolność, prawda, kultura

MORAL AND THEOLOGICAL IMPLICATIONS OF FAITH IN THE LIGHT OF THE APOSTOLIC EXHORTATION *EVANGELII GAUDIUM* BY POPE FRANCIS

Summary

Pope Francis puts special emphasis in his teaching and pastoral activities on the need for evangelisation which is to awaken (reawaken) the readiness to revive the grace that flows out from the gift of faith being received. Especially, the relationship to the Triune God must be deepened and intensified; this is about renewing the covenant with God, the heart of which is the virtue of love in which the love of man for God and his / her loving devotion

to his / her Creator is being revealed. Pope Francis sees a great need to revive the love of man for God that will make that His commandments are easy to meet. This is because the love for God does not spring from keeping of commandments only but a special type of moralism may arise which will consist in external fulfilment of orders and prohibitions, without authentic life of faith and with faith. The love of man for God makes him to want to live in truth which is the real guarantor of freedom and contributes to social application of the principle of the *ordo caritatis*.

Keywords: covenant, love, freedom, truth, culture

**TEOLOGIA INFORMACJI JAKO ODPOWIEDŹ NA KRYZYS
W IDEI STWORZENIA SPOWODOWANY ATEISTYCZNĄ
INTERPRETACJĄ WYNIKÓW BADAŃ PROWADZONYCH
NA GRUNCIE NAUK PRZYRODNICZYCH**

Wojciech Jaźniewicz*
Będargowo

Joseph Ratzinger w jednym ze swoich wykładów, które były emitowane w specjalnym programie Radia Bawarskiego w grudniu 1969 roku, wygłosił opinię, iż współcześnie wiara nie ma już wsparcia ze strony filozofii i dlatego nagle okazało się, iż jest ona niejako zawieszona w powietrzu. Przyszły papież dał wówczas wyraz przekonaniu, iż jedną z przyczyn rozejścia się filozofii i teologii jest kryzys samej filozofii, który ma polegać m.in. na zaniku pewności, że człowiek może w przekonujący sposób wyjść poza obszar fizyki ku istocie bytu i jego podstawie. Źródłem takiego stanu rzeczy upatrywał on w filozofii Kanta, od którego „jedność myśli filozoficznej ulega coraz większemu rozbićciu”, co powoduje, iż wiara nie ma trwałego i pewnego oparcia w przestrzeni ludzkiego myślenia, a wszelkie próby znalezienia takiej podstawy pozostają bezowocne¹.

Jednym z przejawów kryzysu, o którym z górami czterdzieści lat temu mówił Joseph Ratzinger, jest niewątpliwie wywołany postępem nauk przyrodniczych kryzys filozoficznej i religijnej idei stworzenia.

Bez względu na to, jak będziemy opisywać samo pojęcie „stworzenia”, zawsze będzie ono implikowało istnienie Boga, postrzeganego jako Źródło i Początek wszelkiej rzeczywistości. Zdaniem Paula Auvray’ego myśl ta zawiera

* Ks. dr Wojciech Jaźniewicz – w 2012 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie obronił doktorat z teologii dogmatycznej; w centrum zainteresowania autora znajdują się: filozofia i teologia czasu, filozofia przyrody, filozofia informacji. Adres: Będargowo 7/4, 72–005 Przeclaw; e-mail: wojciechjazniewicz@interia.pl.

¹ Por. J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007, s. 40.

się już w samym, objawionym Mojżeszowi, imieniu Boga – Jahwe, które pierwotnie miało określać funkcję: „Ten, który daje byt”². Problem pojawia się dopiero wtedy, gdy zaczynamy zastanawiać się, czymże ów początek miałby być? Gdzie go poszukiwać? W którym punkcie przestrzeni i w jakiej chwili czasu? A może przeciwnie: może pozostaje on ukryty gdzieś poza tymi dwiema kategoriami?

Odnosimy wrażenie, że odpowiedź na te pytania jest dla „zawodowego teologa” jasna i niepozostawiająca wątpliwości. Będzie ona mniej lub bardziej zbliżona do definicji zawartej w *Małym słowniku teologicznym* Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera, gdzie czytamy, że „początek [jest] podstawą całości, umożliwiającą dopiero jej historię. [Tym samym] pojęcie początku przekracza [...] pojęcie formalnego, zewnętrznego czasu. Początek nadaje całości swą istotę i wraz z nią konkretne warunki urzeczywistnienia całości”³. Ten sposób postrzegania zagadnienia absolutnego początku doskonale wyraził Czesław S. Bartnik, pisząc, że „w teologii chrześcijańskiej «Początek» to Bóg, Logos, Chrystus, źródło genezy”⁴.

Tak sformułowane stanowisko teologii może być postrzegane jako próba uwolnienia się od dawnego uwikłania nauki o stworzeniu w kategorii czasu i przestrzeni. Czy jednak zabieg ten rzeczywiście się udał, pozostaje sprawą dyskusyjną. Do dzisiaj wielu badaczy pragnie wierzyć, że udowodnienie, iż świat miał czasowy początek, będzie jednoznaczne z potwierdzeniem „przyrodniczych” argumentów na istnienie Boga Stwórcy. Największe nadzieje wiążą przy tym z filozoficznymi konsekwencjami takich zjawisk, jak wzrost entropii we wszechświecie oraz jego przestrzenna ekspansja.

Nie można jednak oprzeć się wrażeniu, że wielkie oczekiwania związane z tego typu argumentacją ostatecznie okażą się mocno przesadzone. Z jednej strony charakter „przyrodniczych” dowodów na istnienie Boga ma niewielką wartość w znaczeniu, które zostało przypisane temu pojęciu we współczesnej nauce⁵. Z drugiej strony poszukiwania prowadzone w tym kierunku wydają się raczej pewną próbą usprawiedliwienia doktryny o stworzeniu wobec współczesnego świata niż naukowym sposobem poszukiwania prawdy. Jedynym racjonalnym wyjściem z przedstawionej tu patowej sytuacji jest zatem pogodzenie się

² Por. P. Avray, *Stworzenie*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 908.

³ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, s. 399.

⁴ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000, s. 254.

⁵ Por. L. Wciórka, *Wiedzieć, że jest Bóg*, Poznań 1994, s. 117.

z faktem, że nauki przyrodnicze będą poszukiwały wyjaśnienia w obrębie świata poddającego się doświadczeniu, a więc niejako od środka, podczas gdy domeną teologii i po części filozofii jest poszukiwanie uzasadnień w perspektywie transcendentnej, a zatem jakby przekraczając jego granice i patrząc nań z pewnego dystansu.

1. Kryzys obrazu Boga jako Stwórcy

Dawniejsza teologia postrzegała stworzenie jako kosmos wyłoniony z chaosu oraz jako porządek i organizację wprowadzoną przez Boga w pierwotny zamęt, którego obraz dają pierwsze wersety Księgi Rodzaju, co miała potwierdzać Księga Mądrości, sugerująca, iż Bóg stworzył świat z beładnej materii (por. Mdr 11,17)⁶. Kreacja jest tu opisywana jako tchnienie Ducha w bezkształtną materię, która dzięki temu otrzymuje właściwe, zaplanowane wcześniej wymiary⁷. Nietrudno zorientować się, iż taka teologiczna wizja jest w znacznym stopniu wynikiem odczytywania Objawienia w duchu filozofii platońskiej, która w interesującym nas aspekcie najpełniej została przedstawiona w dialogu zatytułowanym *Timaios*. Lektura tego pisma przekonuje nas, że Platon dostrzega w świecie pewną myśl, uporządkowanie, które nie może pochodzić od niego samego. Dla wytłumaczenia geometrycznej i logicznej budowy świata sięga zatem po koncepcję Demiurga, kształtującego świat według wcześniej istniejącego wzoru, którym miała być idea istoty żywej⁸.

Także późniejsza teologia stworzenia, której z niemałym trudem udało się uwolnić, przynajmniej częściowo, od wpływów grecko-platońskich⁹, nie zrezygnowała z poszukiwania prawzoru, źródła i początku całej rzeczywistości. Prowadzona w tym kierunku refleksja pozwoliła teologom ponownie odkryć to, co było wiadome od samego początku, a co już św. Paweł zapisał w swoich listach: „jeden

⁶ Pomijamy w tym miejscu całe zagadnienie stworzenia *ex nihilo* (*de nihilo*), które zostało podane jako prawda wiary już na Soborze Laterańskim IV w 1215 roku w konstytucji *De fide catholica*, gdzie czytamy: „On to swoją wszechmocną potęgą równocześnie, od początku czasu, stworzył z niczego jeden i drugi rodzaj stworzeń, duchowe i cielesne, to znaczy anielskie i ziemskie, a wreszcie stworzenie ludzkie, jako współkształtowane zarówno z ducha, jak i z ciała” (Sobór Laterański IV, *De fide Catholica*, 1.1, cyt. za: A. Baron, H. Pietras [red.], *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, Kraków 2007, s. 221). Interesuje nas tutaj jedynie filozoficzny obraz Boga Stworzyciela jako Architekta i Konstruktora świata, który swymi korzeniami tkwi jeszcze w myśli platońskiej.

⁷ Por. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. A.Q. Laviqne, Kraków 1998, s. 36.

⁸ Por. Platon, *Timaios*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999, s. 32–37.

⁹ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 249.

[jest] Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu i my jesteśmy” (1 Kor 8,6); „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,16–17). To Chrystus, jako ostateczny motyw wszelkiego aktu stwórczego ze strony Ojca, wyprowadza byty z nicości, aby mogły istnieć¹⁰. On jest realnym obrazem Boga w Stworzeniu, a także Zasadą, Celem i Sensem całego kosmosu. Przekonanie to jest szczególnie wyraźne w teologii opartej na tym sposobie widzenia Osoby Jezusa Chrystusa, który jest charakterystyczny dla czwartej Ewangelii, a który wiąże Syna Bożego z onomastyczną teorią stworzenia świata za pośrednictwem wypowiedzianego przez Boga Słowa¹¹.

Możemy zatem powiedzieć, iż w teologii chrześcijańskiej u samych podstaw istnienia świata znajduje się Boski Logos, Syn Boży, Osobowa Mądrość, która nadaje światu kierunek i sens. Oto orędzie, które wywołuje dziś sprzeciw wielu myślicieli niezdolnych do tego, aby w ewoluującym świecie dopatrzeć się jakiegokolwiek planu. Wyniki badań, które są prowadzone w obszarze fizyki i biologii zdają się potwierdzać założenie, iż ewolucja kosmosu, a ewolucja życia w szczególności, są całkowicie bezkierunkowymi i ślepyimi procesami. Tak ewolucję przedstawia choćby Władysław Kunicki-Goldfinger, gdy, pisząc: „Ewolucja nie ma programu ani celu. Jest ślepa i losowa, a pozorny kierunek ewolucji, jaki obserwujemy, wynika z licznych ograniczeń, narzucanych przez czynniki fizyczne i chemiczne oraz przez przeszłe zdarzenia ewolucyjne i rozwojowe”¹².

Podobne poglądy znajdziemy także w książkach słynnego zoologa, etologa i ewolucjonisty Richarda Dawkinsa. Ten z kolei badacz przekonuje nas, że wszechświat prawdopodobnie nie ma żadnego celu¹³ oraz że sama ewolucja pozostaje ślepa wobec przyszłości¹⁴.

Jeszcze dalej w formułowaniu filozoficznych konsekwencji wyników badań przyrodniczych idą ci myśliciele, którzy źródeł istnienia świata i człowieka poszukują w pierwotnym chaosie, pozostającym i dzisiaj zasadą jego istnienia. Przykładem mogą być choćby poglądy brytyjskiego chemika Petera Atkinsa. W swojej książce zatytułowanej *The Second Law* pisze on m.in., że wszyscy jesteśmy „dziećmi chaosu”, a najgłębszą strukturą wszelkich zmian jest rozpad.

¹⁰ Por. C.S. Bartnik, *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 317.

¹¹ Por. Tamże, s. 304.

¹² Por. W.J. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 23–24.

¹³ Por. R. Dawkins, *Rozplątanie tęczy*, tłum. M. Betley, Warszawa 2001, s. 9.

¹⁴ Por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2012, s. 44.

Badacz ten twierdzi, że u fundamentu istnienia są tylko błędy i fala nieuporządkowania. Z tego wynika, że nie istnieje żaden cel rozwoju świata i człowieka, a wszystko, co nam pozostaje, to sam kierunek, w jakim zdążamy. Autor powiada, że jest to ponury stan, który trzeba zaakceptować, by z kolei głęboko i beznamiętnie wejrzeć do serca wszechświata¹⁵.

Do tych stwierdzeń należy dodać również takie, które wskazując na możliwość istnienia świata w stanie stacjonarnym lub pozbawionym granic i brzegów, pozwalają wyeliminować z naukowego dyskursu pytanie o początek, a tym samym wszelkie implikacje dotyczące Stwórcy.

Podane tu przykłady poglądów znanych naukowców mają jedną cechę wspólną. Zakładają mianowicie, że istniejąca rzeczywistość sama siebie tłumaczy. Innymi słowy, do opisanie i wyjaśnienia wszelkich zjawisk, jakie badamy, wystarczą kategorie i pojęcia nieodwołujące się do rzeczywistości transcendentnych wobec obserwowalnego świata. Świat jest jednocześnie pytaniem i odpowiedzią. John Puddefoot sugeruje, że w płaszczyźnie filozoficznej przyjęcie takiego paradygmatu będzie równoznaczne z uznaniem, iż świat można wyjaśnić, ograniczając się do samego języka¹⁶. Wydaje się, że coś z tego sposobu rozumienia rzeczywistości można odnaleźć już w pracach Ernsta Cassirera, który komentując dzieła Mikołaja z Kuzy, powiada, że wszelkie poznanie staje się w ostatecznym rachunku językiem¹⁷.

Wniosek, który wynika z tych rozważań, nie nastraja optymizmem. Jeśli bowiem świat rzeczywiście tłumaczy sam siebie, jeśli jest sam dla siebie wystarczającą racją istnienia, jeżeli jedynym uprawnionym sposobem opisywania go jest stwierdzenie, że jest to zamknięty w sobie produkt bezosobowej informacji, to czy nie przyznamy ostatecznie racji R. Dawkinsowi, który powiada: „Jesteśmy oto maszynami przetrwania – zaprogramowanymi zawczasu robotami, których zadaniem jest ochranianie samolubnych cząstek, zwanych genami”¹⁸.

¹⁵ Por. P. Atkins, *The Second Law*, New York, 1984, s. 200.

¹⁶ Por. J. Puddefoot, *Information and Creation*, w: C. Wassermann, R. Kirby, B. Rordorf (eds.), *The Science and Theology of Information*, Genève 1992, s. 8.

¹⁷ Por. E. Cassirer, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 1995, s. 74.

¹⁸ R. Dawkins, *Samolubny gen*, s. 31.

2. Restytucja bałwochwalstwa

Trudno oprzeć się wrażeniu, że twierdzenia o samowyjaśniającym się wszechświecie mają coś wspólnego z tak żarliwie potępianym w starożytności chrześcijańskiej bałwochwalstwem, które ma zastąpić wiarę w Boga Stworzyciela¹⁹. Zamknięci w ciasnym obszarze wyników badań nauk przyrodniczych traktujemy go tak, jakby istniał mocą swej własnej natury (*ens per se*) oraz był niezależny od czegokolwiek innego niż on sam (*primum ens*). Oczywiście, nie można zaprzeczyć, że takie podejście w obszarze badań empirycznych przyniosło skutki pozytywne. Sięgająca swymi korzeniami XVII wieku myśl oświeceniowa, która w wystąpieniu Galileusza i Newtona widziała obietnicę, iż to ludzki rozum, a nie Boskie Objawienie, stanowi najbardziej wiarygodny przewodnik do wiedzy i postępu, otworzyła bramy niezwykłemu rozwojowi nauki i techniki²⁰. Jednakże nic nie wskazuje na to, by tak pojęta koncepcja świata, rozciągnięta na całość ludzkiego poznania, miała przed sobą jakąś świetlaną przyszłość. Przykładem tego, do czego może prowadzić poszukiwanie „ostatecznych wyjaśnień” w samej tylko fizyce, są komentarze Stephena Hawkinga do najnowszych modeli kosmologicznych. Słynny badacz tajemnic wszechświata powiada m.in.: „Gdy odkryjemy kompletną teorię, z biegiem czasu stanie się ona zrozumiała dla szerokich kręgów społeczeństwa, nie tylko dla paru naukowców. Wtedy wszyscy, zarówno naukowcy i filozofowie, jak i zwykli, przeciętni ludzie będą mogli wziąć udział w dyskusji nad problemem, dlaczego Wszechświat i my sami istniejemy. Gdy znajdziemy odpowiedź na to pytanie, będzie to ostateczny tryumf ludzkiej inteligencji – poznamy wtedy bowiem myśli Boga”²¹.

Nadzieja ta została jeszcze rozszerzona przez zamieszczoną we wprowadzeniu do jego książki interpretację dzieła Stephena Hawkinga, napisaną przez Carla Sagana, stwierdzającego, że: „Hawking usiłuje znaleźć odpowiedź na słynne pytanie Alberta Einsteina, czy Bóg miał swobodę w tworzeniu Wszechświata. Próbuje, jak sam stwierdza wprost, zrozumieć zamysł Boży. To sprawia, że konkluzja – przynajmniej obecna – jest tym bardziej zaskakująca: Wszechświat nie

¹⁹ Zob. np. Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, IV; por. J. Puddefoot, art. cyt., s. 8.

²⁰ Por. J. Le Fanu, *Niezwykła istota. Zmagania z tajemnicami człowieka*, tłum. A. Sobolewska, Warszawa 2010, s. 137–138.

²¹ S. Hawking, *Krótką historia czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990, s. 177.

ma granic w przestrzeni, nie ma początku i końca w czasie, nie ma też w nim nic do robienia dla Stwórcy”²².

Niezwykle atrakcyjnie prezentująca się koncepcja świata bez brzegów zawiera jedną, fundamentalną wadę, na którą nie zwracają uwagi jej zwolennicy, ogłaszający koniec „koncepcji Boga”. Oto postulaty Stephena Hawkinga mają charakter nie tyle argumentu rzeczowego, ile raczej taki, który został przez Michała Hellera określony jako typ „być może”²³. Przy czym w miarę postępu badań wątpliwość nie maleje, lecz wzrasta, tak że Wiesław Dyk będzie mógł określić pomysły Stephena Hawkinga mianem „wytworu wyobraźni”²⁴.

Co dziś możemy powiedzieć? Pewnie tylko tyle, że odkrycie jednej, fundamentalnej teorii, która wszystkie znane nam fakty łączyłaby w jedną sieć logicznych wyników, jeszcze nie powstała i można żywić uzasadnione wątpliwości, czy jej stworzenie jest w ogóle możliwe. Trudno przy obecnym stanie wiedzy nie wziąć pod uwagę stwierdzenia, że zamknięta w ciasnej perspektywie świata wiedza będzie musiała dzielić jego los opisany przez drugie prawo termodynamiki. J. Puddefoot, używając tej metafory, stwierdza, że wiedza pozbawiona źródła, które wciąż by ją zasilalo, będzie podlegała stałemu i nieuchronnemu wzrostowi entropii²⁵.

3. Teologia informacji

Jak już wspomniano, w przeciwieństwie do filozoficznej koncepcji ateizujących naukowców teologia chrześcijańska opiera się na stwierdzeniu, że świat znajduje swoje uzasadnienie poza własnym istnieniem. W tym miejscu chcielibyśmy wskazać na pewne nowe możliwości poznawcze i interpretacyjne, które pojawiają się przy próbie rozwinięcia tej myśli w kontekście badań nad informacyjną stroną wszechświata. Wydaje się, że temat ten nie jest w kręgach teologów zbyt popularny, choć konieczność podjęcia odnośnych badań była już podnoszona. Do najciekawszych prób zmierzenia się z tym zagadnieniem należy konferencja naukowa zorganizowana w Genewie w 1990 roku pod hasłem: „Informacja i wie-

²² Tamże.

²³ Por. M. Heller, *Teologia i Wszechświat*, Tarnów 2009, s. 208.

²⁴ Por. W. Dyk, *Człowiek w rozszerzającym się wszechświecie*, Szczecin 2003, s. 138.

²⁵ Por. J. Puddefoot, art. cyt., s. 8–9.

dza w nauce i teologii”²⁶. Jednym z głównych wniosków pokonferencyjnych była konstatacja, że zarówno nauka, jak i teologia mają sobie na tym gruncie wiele do powiedzenia. Wydaje się, że obecnie właśnie na tym obszarze ludzkich dociekań doskonale sprawdza się pogląd M. Hellera, który powiedział, że odnośnie do teologii i nauki „z jednej strony mamy konflikt, z drugiej jednak twórcze oddziaływanie. [...] obie te sfery ludzkiej działalności zawsze ze sobą oddziaływały pomimo nierzadkich konfliktów i prób wzajemnego odseparowania od siebie”²⁷. Na czym konkretnie miałyby to polegać? Może przede wszystkim na wzajemnej nauce stawiania nowych pytań i wspólnym zadziwieniu nad tajemnicą informacyjnego wszechświata?

Pamiętamy owo wielkie zdziwienie, które towarzyszyło A. Einsteinowi w czasie prac zmierzających do wnikięcia w strukturę rzeczywistości. Wynikało ono z faktu, że świat jest dla nas poznawalny i może stać się zrozumiały. Pisał on: „Wyrażenie «zrozumiałość» jest tutaj używane w sensie najbardziej ograniczonym. Oznacza tworzenie jakiegoś porządku pośród wrażeń zmysłowych. Porządek ten powstaje na drodze tworzenia pojęć ogólnych, relacji między tymi pojęciami oraz między pojęciami a doświadczeniem zmysłowym. To właśnie w tym sensie świat naszych doświadczeń zmysłowych jest zrozumiały. Fakt tej zrozumiałości jest cudem”²⁸.

To, co tak bardzo dziwi A. Einsteina, dla wierzącego teologa powinno być punktem wyjścia dla refleksji nad tajemnicą racjonalności wszechświata, która swoje uzasadnienie znajduje w akcie stwórczym, będącym urzeczywistnieniem rozumnego zamysłu Boga²⁹. Nie ma innego tak przekonującego dowodu na poznawalność wszechświata, jak uznanie Boskiego Logosu za jego racjonalną zasadę. Uczynił to już Atanazy, który widział w Logosie rządzący i ożywiający pierwiastek kosmosu³⁰. Niektórzy wręcz twierdzą, że dla biskupa Aleksandrii Logos był niejako „istnieniem świata”³¹. Nawiązując do tej starożytnej nauki Ojców Kościoła, Olaf Pedersen przekonuje, że całe późniejsze postrzeganie świata, które z bie-

²⁶ C. Wassermann, R. Kirby, B. Rordorf (eds.), *The Science and Theology of Information*, Genève 1992.

²⁷ M. Heller, dz. cyt., s. 129.

²⁸ A. Einstein, *Physics and Reality*, w: tenże, *Ideas and Opinion*, New York 1960, s. 292.

²⁹ Por. M. Heller, dz. cyt., s. 84; tenże, *Sens życia i sens Wszechświata*, Tarnów 2002, s. 40.

³⁰ Por. Atanazy Wielki, *Przeciw poganom* (PSP 62), tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 2000, s. 35; J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mróvkówna, Warszawa 1988, s. 214.

³¹ Por. P. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Kraków 2010, s. 123.

giem czasu zaczęto nazywać „naukowym”, jest w jakiś sposób od niej zależne. Badacz ten powiada: „naukowe podejście do natury miało korzystać z tego, że racjonalność świata ukazuje, iż Bóg, będąc immanentny w przyrodzie, zarazem całkowicie ją transcenduje”³².

Chrześcijańska nauka o Słowie pozostaje wciąż nie do końca wykorzystanym bogactwem myśli, idei i inspiracji, które mogą być pomocne tym współczesnym badaczom, którzy skłonni są twierdzić, że nie co innego jak informacja tworzy zasadniczą istotę stworzenia³³.

Jednym z tych badaczy jest zmarły w 2008 roku fizyk amerykański John Wheeler, który wyraził tę myśl w słynnym aforyzmie: „It from bit”³⁴. Ten współpracownik Alberta Einsteina i Nielsa Bohra próbował wykazać, że cała fizyczna strona wszechświata ma informacyjne źródło, co upodabnia ją do gigantycznego komputera – kosmicznej maszyny przetwarzającej informację³⁵. Także przywoływany tutaj R. Dawkins przyznaje, że „u źródła każdej żywej istoty leży nie ogień, nie ciepły oddech i nie «życiowa iskra» tylko informacja, słowa, instrukcje. [...] Jeśli ktoś chce zrozumieć życie, nie powinien myśleć o dynamicznych, pulsujących żelach i wydzielinach, lecz o technologii informacyjnej”³⁶. I tak we wszystkich systemach, które są dostępne naszemu badaniu, informacja jawi się jako ich podstawowa własność, decydująca zarówno o trwaniu danej struktury czy procesu, jak i o jego sprawnym działaniu i osiągnięciu celu³⁷. Trzeba wręcz mówić o tym, że pojęciu informacji przysługuje własność ontyczności, a dzięki swojemu powiązaniu oraz wzajemnemu oddziaływaniu z materią i energią musi być rozpatrywana jako składnik samej rzeczywistości oraz jej naukowego opisu. Nie utożsamia się ona ani z materią, ani z energią, lecz jest odrębnym, trzecim elementem struktury świata³⁸.

³² Por. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza*, tłum. W. Skoczny, Tarnów 1997, s. 92.

³³ Por. J. Gleick, *Informacja. Bit. Wszechświat. Rewolucja*, tłum. G. Siwek, Kraków 2012, s. 15.

³⁴ J.A. Wheeler, *Recent Thinking about the Nature of the Physical World: It from Bit*, w: R. Mendell, A. Mincer (eds.), *Frontiers in Cosmic Physics: Symposium in Memory of Serge Alexander Korff*, New York 1992, s. 349–364.

³⁵ Por. J. Gleick, dz. cyt., s. 15.

³⁶ R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, tłum. A. Hoffman, Warszawa 1997, s. 99.

³⁷ Por. S.W. Ślaga, *Dwie interpretacje genezy informacji biologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1995, z. 1, s. 61.

³⁸ Por. M. Lubański, *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992, s. 100.

Nauki przyrodnicze, w których wykorzystuje się wiedzę o informacji i termodynamikę statyczną, pozwalają na takie modelowanie wszechświata, w którym jest on postrzegany jako jeden złożony proces, w którym tworzenie porządku z chaosu jest równoznaczne z procesem komunikacji, czyli przekazywania informacji. W takim ujęciu wszechświat nie przypomina już – jak to miało miejsce w starożytności – żywego organizmu ani wielkiej maszyny, którą rządzą prawa mechaniki klasycznej Newtona. Powiemy raczej, że wszechświat rzeczywiście przypomina maszynę liczącą, w której następuje nieprzerwana wymiana bitów, przekaz stanów kwantowych, a każda gwiazda, każda mgławica i każda cząstka to procesor informacji³⁹.

W tym jednorodnym informacyjnym wszechświecie jeden jej produkt wydaje się zyskiwać jakąś władzę nad samą informacją. Jest nim człowiek. Jedyń, który odbierając informację, a nawet będąc jej produktem, może pytać o jej pierwotne źródło. Stąd należy zasugerować, że badając świat, wsłuchujemy się w Słowo Boga, odkrywamy prawdę o nas samych i cel, do którego nas Bóg przeznaczył. Jeśli uda się nam dowiedzieć czegoś więcej o wszechświecie, dowiemy się jednocześnie więcej o kierunku, który Bóg nadał światu w akcie stworzenia. Przed teologią staje zatem wielkie zadanie ponownego namysłu nad zagadnieniem obecności Boga w świecie, a przede wszystkim nad immanencją i transcendencją Logosu wobec świata. Jest to ważne głównie z tego powodu, że pojawiają się pomysły utożsamienia Logosu z informacją i uznanie Go za „duszę wszechświata”, w czym można dopatrywać się niemal kopi starożytnych poglądów stoickich, od których tak zdecydowanie odcinał się św. Atanazy⁴⁰. Wypada zastanowić się nad zagadnieniem kategorii informacji jako kategorii teologicznej. Wszak Objawienie ma charakter wybitnie informacyjny, a głównym jego zadaniem jest w jakiś sposób dostroić ludzki sposób myślenia o Bogu, o sobie i o świecie do tego, jak Bóg poznaje siebie samego, nas i świat⁴¹. W końcu przedmiotem teologicznej refleksji należy uczynić sposób kształtowania rzeczywistości przez przekazywanie informacji oraz granice naszej władzy nad informacją, co jest szczególnie istotne w świecie, w którym człowiek rości sobie prawo zmiany informacji gene-

³⁹ Por. S. Lloyd, *Programming the Universe. A Quantum Computer Scientist Takes on the Cosmos*, New York 2007, s. 169–174; J. Gleick, dz. cyt., s. 15–16; M. Heller, *Podglądanie Wszechświata*, Kraków 2011, s. 38–41.

⁴⁰ Por. J. Puddefoot, art. cyt., s. 15–16; Cicero, *Academia Posteriora*, I, 11, 39; P. Szewczyk, dz. cyt., s. 126.

⁴¹ Więcej na ten temat zob. E. Voegelin, *Izrael i Objawienie*, tłum. M. Czarnecki, Warszawa 2014.

tycznej, stanowiącej zasadę istnienia organizmów żywych i samego człowieka. Ostatecznie wyrażamy nadzieję, że podjęcie prac nad filozoficznymi aspektami teorii informacji da teologii doskonałe narzędzie do dalszych badań, o które apelował czterdzieści lat temu Joseph Ratzinger. Wszak od dwóch tysięcy lat wiemy, że poszukiwanie zrozumienia świata stało się zarazem poszukiwaniem Chrystusa – odwiecznego Logosu, który wszedł w naszą historię, przynosząc informację, która zmieniła świat radykalnie – otworzyła go na rzeczywistość zbawienia.

Bibliografia

- Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998.
- Atanazy Wielki, *Przeciw poganom* (PSP 62), tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 2000.
- Atkins P., *The Second Law*, New York 1984.
- Avray P., *Stworzenie*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994.
- Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, Kraków 2007.
- Bartnik C.S., *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000.
- Cassirer E., *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 1995.
- Cicero, *Academia Posteriora*, ed. M. Ruch, Paris 1970.
- Dawkins R., *Rozpłatanie tęczy*, tłum. M. Betley, Warszawa 2001.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2012.
- Dawkins R., *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, tłum. A. Hoffman, Warszawa 1997.
- Dyk W., *Człowiek w rozszerzającym się wszechświecie*, Szczecin 2003.
- Einstein A., *Physics and reality*, w: A. Einstein, *Ideas and Opinion*, New York 1960, s. 290–323.
- Gleick J., *Informacja. Bit. Wszechświat. Rewolucja*, tłum. G. Siwek, Kraków 2012.
- Hani J., *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. A.Q. Lavique, Kraków 1998.
- Hawking S., *Krótką historia czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990.
- Heller M., *Podglądanie Wszechświata*, Kraków 2011.
- Heller M., *Sens życia i sens Wszechświata*, Tarnów 2002.
- Heller M., *Teologia i Wszechświat*, Tarnów 2009.
- Kelly J., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrówkówna, Warszawa 1988.
- Kunicki-Goldfinger W.J., *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993.
- Le Fanu J., *Niezwykła istota. Zmagania z tajemnicami człowieka*, tłum. A. Sobolewska, Warszawa 2010.
- Lloyd S., *Programming the Universe. A Quantum Computer Scientist Takes on the Cosmos*, New York 2007.

- Lubański M., *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992, s. 13–153.
- Pedersen O., *Konflikt czy symbioza*, tłum. W. Skoczny, Tarnów 1997.
- Platon, *Timaios*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999.
- Puddefoot J., *Information and Creation*, w: C. Wassermann, R. Kirby, B. Rordorf (eds.), *The Science and Theology of Information*, Genève 1992, s. 7–25.
- Ratzinger J., *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007.
- Ślaga S.W., *Dwie interpretacje genezy informacji biologicznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1995, z. 1, s. 59–81.
- Szewczyk P., *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Kraków 2010.
- Wassermann C., Kirby R., Rordorf B. (eds.), *The Science and Theology of Information*, Genève 1992.
- Wciórka L., *Wiedzieć, że jest Bóg*, Poznań 1994.
- Wheeler J.A., *Recent Thinking about the Nature of the Physical World: It from Bit*, w: R. Mendell, A. Mincer (eds.), *Frontiers in Cosmic Physics: Symposium in Memory of Serge Alexander Korff*, New York 1992, s. 349–364.

TEOLOGIA INFORMACJI

JAKO ODPOWIEDŹ NA KRYZYS W IDEI STWORZENIA SPOWODOWANY ATEISTYCZNĄ INTERPRETACJĄ WYNIKÓW BADAŃ PROWADZONYCH NA GRUNCIE NAUK PRZYRODNICZYCH

Streszczenie

Jedną z przyczyn kryzysu, który dotyka badania teologiczne, jest fakt, iż nazbyt często pozbawione są one solidnych podstaw filozoficznych. Szczególnie wyraźnie widać to w podejmowanych dziś próbach opisanego rzeczywistości stworzonej, o której coraz więcej do powiedzenia mają nauki przyrodnicze. Wydaje się, że w tej dziedzinie teologia jest w silnym odwrocie, co jest skrupulatnie wykorzystywane przez naukowców, którzy w duchu paradygmatu ateistycznego opracowują filozoficzne interpretacje wyników badań fizyki, chemii lub biologii.

Nadzieję na zmianę tej sytuacji daje podjęcie systematycznych studiów nad filozoficzną i teologiczną interpretacją teorii informacji. W niniejszym artykule został postawiony postulat podjęcia odnośnych badań, które dają nadzieję na ożywienie twórczego dialogu między naukami humanistycznymi i przyrodniczymi, mającymi za główny cel poszukiwanie prawdy.

Słowa kluczowe: informacja, teologia informacji, relacje między wiarą a nauką

**THEOLOGY OF INFORMATION, AS A RESPONSE TO THE CRISIS CAUSED
BY THE IDEA OF CREATING AN ATHEISTIC INTERPRETATION
OF THE RESULTS OF RESEARCH CONDUCTED ON THE BASIS
OF THE NATURAL SCIENCES**

Summary

One of the reasons for the collapse of theological thinking is the fact that it does not find the support of philosophy. This can be seen in various problems, such as with trying to describe the created reality, about which natural science has increasingly more to say. Theology is in this field in strong retreat, what is precisely used by researchers who develop philosophical interpretations of results of physics, chemistry or biology research.

Hope for a change of this situation is given by philosophical and theological interpretation of the theory of information. It seems to be the place for humanities and natural science to meet, which gives hope of creative re-dialoguing and cooperation in searching the truth.

Keywords: information, theology of information, theology and science

Translated by Wojciech Jaźniewicz

**Z BADAŃ NAD POSŁUGĄ KATECHETYCZNĄ
DLA MŁODZIEŻY W SZKOLE PUBLICZNEJ
NA PRZYKŁADZIE LICEUM OGÓLNOKSZTAŁCĄCEGO
– ZESPOŁU SZKÓŁ PONADGIMNAZJALNYCH W DĘBNIE
W LATACH 1945–2015**

Zenon Kapłon*
Dębno

Wstęp

Zmiany geopolityczne, jakie się dokonały po zakończeniu drugiej wojny światowej, dotyczyły także ziem położonych nad Odrą i Bałtykiem. Obszary te, wówczas chętniej zwane Ziemią Odzyskanymi, miały za sobą kilkusetletnią dominację protestantyzmu, co bezpośrednio najwyraźniej było zauważalne w architekturze i dyslokacji obiektów sakralnych. Od lat trzydziestych wieku XX do zakończenia drugiej wojny światowej mieszkańcy tych ziem przeżyli konfrontację ze zbrodniczym i agresywnym ateizmem hitlerowskim¹. Potwierdzone niekiedy wiadomości o zbliżającym się froncie przyczyniły się do odbywającej się w atmosferze paniki ucieczki ogromnej większości tutejszych mieszkańców za Odrę. Po wkroczeniu oddziału sowieckiego do Neudamm (Dębna) rozpoczęło się wysiedlanie mieszkańców². Ponieważ osadnicy zasiedlający te ziemie w większo-

* Ks. Zenon Kapłon SDB – dr teologii ze specjalnością katechetyka, katecheta młodzieży, wizytator katechetyczny archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej; e-mail: zkaplon@salezjanie.pl.

¹ N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2000, s. 1128–1129.

² Niewiele osób narodowości niemieckiej niezbędnych do utrzymania technologicznego ciągu ważnych dla miasta urządzeń pozostawiono wraz z ich rodzinami. Por. R. Jachimowicz, *Naudamm – Dębno, przeszłość i teraźniejszość*, Gorzów Wlkp. 1999, s. 37.

ści byli katolikami, pojawił się problem katolickiego duszpasterstwa i katolickiej katechezy³.

Siedemdziesiąta rocznica utworzenia i funkcjonowania Liceum Ogólnokształcącego w Dębnie⁴ jest okazją do zwrócenia uwagi na posługę katechetyczną w tejże szkole. Po zakończeniu drugiej wojny światowej prowadzenie zajęć katechetycznych w szkole publicznej regulowały następujące przepisy prawne: mający charakter międzynarodowej umowy konkordat, przepisy prawa państwowego, głównie oświatowego, i przepisy prawa kościelnego⁵. Z funkcjonującego na podstawie ustawy z dnia 11 marca 1932 roku w okresie międzywojennym trójstopniowego podziału szkół powszechnych zrezygnowano⁶. W październiku 1945 roku w Dębnie utworzono szkołę ponadpodstawową o nazwie Państwowe Gimnazjum i Liceum w Dębnie. Koncepcja tej placówki oświatowej uległa zmianie, gdy w roku szkolnym 1948/1949 do liceum dołączono szkołę podstawową i utworzono 11-letnią szkołę ogólnokształcącą stopnia podstawowego i licealnego⁷.

Przy założeniu, że katecheza jest równocześnie nauczaniem prawd wiary, wychowaniem chrześcijańskim i wtajemniczeniem w rzeczywistość, o której wiara poucza⁸, to nieodzowne jest także „rozdzielenie między nauczaniem religii a katechezą oraz komplementarność tych dwóch dziedzin”⁹. Ze względu na ich

³ We wrześniu 1945 roku na terenie wówczas przynależącym do powiatu chojeńskiego czynnych było 18 szkół podstawowych, w których na 32 nauczycieli przypadało 945 uczniów. Jedną z tych szkół była Szkoła Powszechna w Dębnie. Por. J. Wysokiński, *Szkolnictwo i oświata dorosłych*, w: T. Białecki (red.), *Z dziejów Ziemi Chojeńskiej*, Szczecin 1969, s. 359.

⁴ Oficjalne przejście miasta przez administrację polską od jego sowieckich zdobywców nastąpiło 15 maja 1945 roku. Od dnia 1 sierpnia nazwa Neudamm została zastąpiona nową nazwą – Nowy Dąb. Od 1 stycznia 1946 roku nazwę Nowy Dąb zmieniono na Dębno, które przejściowo w ciągu kilkudziesięciu lat miało przymiotnik: Lubuskie. Por. R. Jachimowicz, *Dębno. Tryptyk barw miasta*, Szczecin 2013, s. 58.

⁵ Najważniejszymi aktami prawnymi, które gwarantują nauczanie religii w szkołach, są: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską, ustawa z dnia 7 września 1991 roku o systemie oświaty, rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 roku w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach. Por. R. Strus, S. Zwolak (red.), *Nauczanie religii w przedszkolu i szkole. Wybrane zagadnienia dydaktyczne i prawne. Krótki poradnik praktyczny dla dyrektorów i organów prowadzących*, Zamość 2013, s. 11.

⁶ Por. J. Wysokiński, *Szkolnictwo i oświata...*, s. 358.

⁷ Por. tamże, s. 364–365. Również tamże znajduje się dość ogólnikowy opis trudności związanych z pionierską aktywnością nauczycieli i rodziców w czasie tworzenia warunków pracy dydaktycznej zakładanych szkół. Tamże, s. 358–373.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Catechesi tradende”*, Rzym (16 października 1979), nr 18, w: Jan Paweł II, *Adhortacje apostołskie*, Kraków 1996.

⁹ Por. Jan Paweł II, *Szkoła i religia. Przemówienie do księży rzymskich*, 3, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 1981, nr 4, s. 14.

specyficzny charakter jest możliwe wyodrębnienie poszczególnych podokresów w badanych latach 1945–2015.

1. Pionierski i spontaniczny rok szkolny 1945/1946

W dniu rozpoczęcia zajęć szkolnych w miesiącu październiku 1945 roku w Dębnie najprawdopodobniej było dwóch kapłanów katolickich. Jednakże budowniczy kościoła pw. św. Antoniego (1929–1934), długoletni katecheta, miejscowy proboszcz, ks. Hubert Młócek¹⁰, był bardzo chory i zmarł w dniu 12 listopada. Przybyły w sierpniu do Dębna ks. Franciszek Sobolewski najprawdopodobniej zamieszkał na gościnnej plebanii ks. Huberta. Będący już w wieku średnim i po przejściach wojennych na Kresach Wschodnich ks. Franciszek został skierowany wkrótce do pracy w innej parafii. Przed Bożym Narodzeniem do Dębna przybył ks. Wiktor Markiewicz¹¹, który zastał tu dużą liczbę opustoszałych świątyń protestanckich, które należało dostosować do potrzeb kultu katolickiego. Delegowany do duszpasterstwa na środkowym Wybrzeżu ks. Wiktor pełnił tam różne funkcje pastoralne, z których ostatnią był funkcja wieloletniego kapelana sióstr zakonnych¹².

Do ciągle jeszcze pozbawionego stałego katolickiego duszpasterza Dębna w marcu 1946 roku przybył pierwszy salezjanin¹³, ks. mgr Antoni Kołodziejczak SDB, który przede wszystkim starał się być dobrym organizatorem duszpasterskiej posługi¹⁴, a także poszukiwał dobrych katechetów, zwłaszcza z dłuższym stażem posługi katechetycznej¹⁵.

¹⁰ Lekcja religii katolickiej w Dębnie była prowadzona przez dojeżdżających z pobliskiego Kostrzyna kapłanów katolickich i odbywała się początkowo w zaadaptowanych do tego celu pomieszczeniach prywatnych. Po wybudowaniu kościoła pw. św. Antoniego proboszczem i katechetą był ks. Hubert Młócek. Por. R. Jachimowicz, *Neudamm – Dębno przeszłość i teraźniejszość*, s. 49–50.

¹¹ Por. J. Pietrzykowski, *Obecność Salezjanów Inspektorii św. Stanisława Kostki na Ziemiach Odzyskanych w latach 1945–1952*, Kutno 1990, s. 172.

¹² Ks. Wiktor Markiewicz, ur. 6 września 1908 roku w Odessie, wyświęcony na kapłana 23 czerwca 1935 roku w Krakowie, zmarł 12 grudnia 1994 roku w Słupsku. Por. http://www.koszalin.opoka.org.pl/new/a.php?m=4&p=k_zmarli (9.03.2016).

¹³ Miejscem zamieszkania i posługi duszpasterskiej salezjanów usytuowanym najbliżej Dębna był wówczas Berlin. Por. P.G. Söll, *Die Salesianer Don Boscos (SDB) im Deutschen Sprachraum 1888–1988*, München 1989, s. 262–265.

¹⁴ Por. Z. Kapłon, *Okoliczności przybycia i początki posługi duszpasterskiej salezjanów w Dębnie*, w: J. Pietrzykowski, J. Wąsowicz (red.), „*Da michi animas caetera tollae*”. *Księga pamiątkowa dedykowana ks. Profesorowi Stanisławowi Wilkowi SDB w 70. rocznicę urodzin*, Piła 2014, s. 310–312.

¹⁵ Por. J. Pietrzykowski, *Obecność Salezjanów...*, s. 126–128, 224.

Nie można wykluczyć, że w roku szkolnym 1945/1946 spotkania katechetyczne odbywały się, a uczestnicząca w nich młodzież licealna mogła się spotykać z kolejnymi duszpasterzami, jacy się w tym czasie pojawiali w Dębnie.

Jeśli przyjąć, że nauka religii, będąca oryginalną formą posługi słowa w szkole, jest aktywnością celową, zmierzającą do uobecniania Ewangelii „w systematycznym i krytycznym osobistym procesie przyswojenia kultury”¹⁶, to katecheza młodzieży w roku szkolnym 1945/1946 nad Odrą i Bałtykiem po kilku miesiącach od zakończenia wojny nie mogła nie mieć takiego właśnie szczególnego charakteru.

Po odwołaniu ks. Antoniego Kołodziejczaka w miesiącu sierpniu do innych obowiązków w Łodzi do posługi duszpasterskiej w Dębnie został skierowany drugi z kolei salezjanin – ks. Stefan Blezień SDB (1946–1952)¹⁷.

2. Lata posługi duszpasterskiej 1946–1952 charakteryzujące się ogromnym zapotrzebowaniem na proboszczów-katechetów

W czasie pełnienia obowiązków proboszcza przez ks. S. Blezienia zaobserwować można tendencję do konfrontacji komunistów z Kościołem katolickim w Polsce. Delegatura władzy sowieckiej w Polsce miała oparcie w sowieckich siłach zbrojnych, w polskojęzycznych konformistach i pracownikach służb specjalnych, rozlokowanych na terenie Polski. Począwszy od roku 1948, zaczęto zabraniać uczenia religii w szkołach nauczycielom świeckim¹⁸. Po relegowaniu katechezy z terenu polskiej szkoły publicznej zajęcia katechetyczne odbywały się w zaadoptowanych do tego celu pomieszczeniach na terenie kościoła św. Apostołów Piotra i Pawła, w będącym pod opieką sióstr felicjanek kościele pw. św. Antoniego. Na sale katechetyczne zostały zamieniane pomieszczenia gospodarcze. Bez zgody ogółu społeczeństwa szkoła publiczna podówczas miała być wyłącznie kuźnicą ateistów, kadr dla utopii przyszłego sowieckiego społeczeństwa.

Obowiązki katechetów młodzieży pełnili wówczas: ks. Michał Smętek SDB (1946–1948)¹⁹, ks. Franciszek Krajewski SDB (1948–1949), ks. Feliks Żołnow-

¹⁶ Por. J. Szpet, *Wprowadzenie*, w: D. Jackowiak, J. Szpet (red.), *Katecheza wobec zadań nowej szkoły. Materiały sympozjum zorganizowanego w dniach 22 maja i 18 września 1999 r.*, Poznań 1999, s. 7.

¹⁷ Por. J. Pietrzykowski, *Obecność Salezjanów...*, s. 69–71, 172–173, 202–204.

¹⁸ Tamże, s. 224.

¹⁹ Por. tamże. Ze względu na rytm pracy szkół doroczne zmiany katechetów odbywały się zwykle podczas wakacji.

ski SDB (1949–1951)²⁰, ks. Czesław Madej SDB (1950–1951), ks. Władysław Malejczyk SDB (1951–1952).

Uwzględnieni w wykazie księży obowiązki katechetyczne pełnili zwykle nie dłużej niż dwa lata i byli kierowani do innej parafii w charakterze proboszczów, których również wówczas brakowało.

3. Okres wieloletniej i stabilnej posługi katechetycznej w latach 1952–1981

Od roku szkolnego 1952/1953 do posługi katechetycznej w Dębnie kierowano salezjanów, dla których katecheza była pasją. Pełniąc posługę słowa przez dłuższy czas w jednym ośrodku duszpasterskim, katecheci mieli możliwość nawiązywania przyjaznego kontaktu z młodzieżą, środowiskiem, a także mieli lepsze warunki doskonalenia swojego warsztatu pracy katechetycznej. Nie licząc się z wolą rodziców, naukę religii ze szkół publicznych usunięto w roku 1961²¹. W tym czasie katecheci otrzymali soborową definicję wychowania, które jest kształtowaniem osoby ludzkiej „w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczeństwa i Kościoła przez harmonijny rozwój wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych”²². Gdy od roku szkolnego 1961/1962 utworzono klasę technikum ekonomicznego²³, rozpoczęło się stopniowe poszerzanie oferty edukacyjnej dla młodzieży, liceum ogólnokształcące systematycznie przeobrażało się w zespół szkół.

Posługę katechetów pełnili wtedy: ks. Mikołaj Płoski SDB (1952–1959), ks. mgr Jan Bartecki SDB (1956–1958), ks. Ignacy Czarnota SDB (1958–1968), ks. Ryszard Ptasieński SDB (1959–1965), ks. Jerzy Rydzewski SDB (1962–1963), ks. mgr Jan Bartecki SDB (1962–1966), ks. Stanisław Witold Citko SDB (1965–1970), ks. mgr Waław Świerzbiołek (1966–1967), ks. Stanisław Snarski SDB (1966–1969), ks. Marian Jutkiewicz SDB (1967–1972), ks. mgr Andrzej Słowik SDB (1970–1973), ks. Henryk Korzeniowski (1972–1973), ks. Kazi-

²⁰ Por. tamże, s. 225.

²¹ Z polskiej szkoły nauk religii usunięto „na podstawie ustawy o rozwoju oświaty i wychowania z 15 lipca 1961 r., w której zamieszczono deklarację świeckości szkoły. Akty wykonawcze – rozporządzenia do niej wprowadzały zakaz nauki religii w szkole. Świeckość szkoły utożsamiano z ateizacją całego nauczania i wychowania” (J. Szpet, *Przyszłość religii w polskiej szkole*, Poznań 2002, s. 13).

²² *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1968, nr 1.

²³ Por. J. Wysokiński, *Szkolnictwo i oświata...*, s. 366.

mierz Olędzki SDB (1973–1977), ks. Stanisław Ługowski SDB (1977–1978), ks. Stanisław Jankowiak SDB (1977–1980), ks. mgr Kazimierz Lewandowski SDB (1978–1983), ks. mgr Andrzej Słowik SDB (1980–1982).

4. Okres współpracy katechetów dekanatu Dębno w latach 1981–1990

Gdy w roku 1972 utworzono nowe diecezje na podstawie bulli papieża Pawła VI *Episcoporum Poloniae coetus*, a wśród nowo utworzonych także diecezję szczecińsko-kamieńską, w roku 1974 w Dębnie erygowano drugą parafię, która została powierzona gorliwemu kapłanowi – ks. kan. Alojzemu Słomińskiemu. Od roku szkolnego 1981/1982 w sali przy parafii św. Antoniego Padewskiego katechezę młodzieży podjął ks. mgr Jerzy Steckiewicz (1981–1982).

W tym okresie pracowali następujący katecheci: ks. mgr Zenon Kapłon SDB (1981–1986), ks. Henryk Koczorowski (1982–1985), ks. mgr Lesław Głuchowski SDB (1983–1986), ks. Henryk Melerski (1985–1987), ks. mgr Janusz Sikora SDB (1986–1988), ks. Witold Citko SDB (1986–1995), ks. Stanisław Mer-nios (1987–1988), ks. dr Józef Wilk SDB (1987–1992), ks. kan. mgr lic. Adam Komisarczyk (1988–1989), ks. mgr Andrzej Marchewka SDB (1988–1993), ks. kan. mgr Tadeusz Giedrys (1989–1990).

Trwający przez dziesięciolecia PRL-u sprzeciw społeczny przyczynił się do zapoczątkowania transformacji ustrojowej (1989–1990), a w ramach tej transformacji do powrotu lekcji religii do polskiej szkoły. Narzucana ludziom sowietyzacja w Polsce skompromitowała się. Jednakże przeznaczone głównie dla Polaka-katolika działania propagandowe, na zasadzie kropli drążącej skały, nie były zupełnie bez znaczenia²⁴. W sprawie powrotu katechezy do szkoły publicznej były rozmowy na poziomie relacji dyplomatycznych, ale o tym, że nauka religii

²⁴ „Istnieje głęboka różnica między powrotem katechezy do szkół w 1956 a w 1990 r. W 1956 r. większość katechetów i rodziców pamiętała przedwojenne lekcje religii oraz żyła w atmosferze walki o prawo wolności sumienia. W 1990 większość katechetów i rodziców знаła już tylko katechezę parafialną” (J. Charytański, *Program katechezy na poziomie licealnym w zmienionej sytuacji ekonomiczno-społecznej*, w: J. Krucina [red.], *Katecheza w szkole*, Wrocław 1992, s. 65).

ma stanowić element składowy systemu edukacji szkolnej, zdecydowały ostatecznie ustawy o systemie oświaty²⁵.

5. Okres twórczej współpracy związanej z posługą katechetyczną w szkole publicznej od 1990 roku

W czasie tzw. transformacji ateizm przeobraził się z teoretycznego w ateizm praktyczny. Zarówno szkoła, jak i katecheza znalazła się w sytuacji konfrontacji z ateizmem w postaci hedonistycznego i konsumpcyjnego modelu życia²⁶. W tej sytuacji ustawa dotycząca oświaty deklarowała: „Szkoła powinna zapewnić uczniowi warunki niezbędne do jego rozwoju, przygotować go do wypełnienia obowiązków rodzinnych i obywatelskich”²⁷. Z tak sformułowanym zadaniem wychowawczym szkoły w pełni zgadza się Kościół, który za pomocą innych słów postrzega zadanie wychowawcze szkoły jako przygotowanie „młodego człowieka do aktywnej i odpowiedzialnej obecności w świecie”²⁸. Od roku szkolnego 1990/1991 w Zespole Szkół Ponadgimnazjalnych nr 1 im. Juliusza Słowackiego w Dębnie zajęcia katechetyczne podejmowali katecheci, którymi byli najczęściej kapłani posługujący w duszpasterstwie obu parafii, chociaż zdarzali się także kapłani spoza Dębna. W roku szkolnym 2013/2014 do grona nauczycieli religii dołączył katecheta świecki. Lekcja religii w szkole publicznej jest jedynym przedmiotem, którego nauczanie znajduje uzasadnienie w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku²⁹.

W tym czasie posługę katechetyczną pełnili lub pełnią ją nadal: ks. Bogdan Guzikowski (1990–1992), ks. Franciszek Warniewski SDB (1991–1997),

²⁵ Por. C. Bartnik, *Nie poniewierać katechetami w szkołach*, „Nasz Dziennik” 207 (2012), s. 17. Preambuła do ustawy o systemie oświaty z dnia 7 września 1991 roku i dwukrotnie znowelizowana, 21 stycznia oraz 18 lutego 2000 roku, stwierdza, że „nauczanie i wychowanie, respektując chrześcijański system wartości, za podstawowe przyjmuje uniwersalne zasady etyki. Wychowanie musi być wychowaniem do wartości. Wartości stają się wyznacznikami życiowych wyborów i dążeń. One decydują o rozwoju osobowym człowieka. Przyjęty system wartości stanowi podstawę wyboru określonego postępowania oraz celu i sensu życia”. Por. J. Szpet, *Przyszłość religii w polskiej szkole*, s. 11; H. Skorowski, *Kościół a polskie spory okresu transformacji*, Warszawa 2009, s. 167–168; D.M. Strzała, *Wychowanie do wartości w dobie pluralizmu*, „Wychowawca” 9 (2000), s. 4.

²⁶ Por. H. Skorowski, *Kościół a polskie spory okresu transformacji*, s. 165.

²⁷ Zob. Wstęp do ustawy o systemie oświaty z dnia 7 września 1991 roku. Por. A. Solak, *Sytuacja wychowawcza szkoły w kontekście katechezy*, w: R. Czekalski (red.), *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, s. 120.

²⁸ Por. H. Skorowski, *Kościół a polskie spory okresu transformacji*, s. 173.

²⁹ Por. S. Tyl, *Ogólnopolska konferencja naukowa „Religia i etyka w edukacji publicznej”*, Warszawa, 16 listopada 2012, „Kościół i Prawo” 1 (2012), s. 252.

ks. mgr Jan Gierlach (1992–1994), ks. mgr Witold Drzyzgiewicz SDB (1993–1996), ks. mgr Marek Eliasch (1994–2008), ks. mgr Krzysztof Jarzynka (1994–1995), ks. mgr lic. Ryszard Wiencis (1994–1996), ks. mgr Grzegorz Chmiel (1995–1996), ks. Waldemar Grzelec SDB (1995–1998), ks. mgr Jan Jermak SDB (1995–2001), ks. Waldemar Dylewski SDB (1996–1997), ks. mgr Rafał Stęszewski (1996–1998), ks. mgr Marian Kowalski SDB (1997–1998), ks. mgr Ireneusz Guczkowski (1998–2000), ks. dr Zenon Kapłon SDB (1998–), ks. mgr Zbigniew Conder SDB (1999–2002), ks. Mariusz Dobrowolski (2000–2001), ks. mgr Piotr Suchy (2001–2002), ks. Adam Zygmunt (2002–2006), ks. Mirosław Staroszczyk (2006–2007), ks. mgr Henryk Łącki SDB (2007–2011), ks. mgr Marek Wesołowski (2008–2009), ks. mgr Janusz Skoczeń (2009–2013), ks. mgr Paweł Stefański SDB (2011), mgr Radosław Nowicki (2013–), ks. mgr Krzysztof Kobiela SDB (2015–).

Jan Paweł II nauczał, że jeśli aktywność szkoły zmierza do pełnej formacji uczniów, to nauczanie religii nie może nie kształtować swego charakteru „w odniesieniu do celów i kryteriów właściwych nowoczesnej strukturze oświaty. Z jednej strony ukazuje się ono jako wypełnienie prawa-obowiązku osoby ludzkiej, dla której religijne wykształcenie sumienia stanowi podstawowy przejaw wolności; z drugiej, musi być widziane jako służba, którą społeczeństwo świadczy wobec uczniów katolików”³⁰.

Zakończenie

Po zmianach, jakie zaszły po zakończeniu drugiej wojny światowej dla ludności zamieszkującej ziemie nad Odrą i Bałtykiem, jednym z najważniejszych problemów była sprawa katolickiego duszpasterstwa i katechizacji. Utworzone w roku szkolnym 1945/1946 Liceum Ogólnokształcące w Dębnie poszerzało swą ofertę oświatową dla młodzieży i z upływem czasu przekształciło się w Zespół Szkół Ponadgimnazjalnych nr 1 im. Juliusza Słowackiego w Dębnie. W ciągu minionych siedemdziesięciu lat katechizacji młodzieży uczącej się w tejże szkole są możliwe do zaobserwowania zmiany dotyczące przede wszystkim mentalności osób współtworzących katechezę oraz zmiany w uwarunkowaniach zewnętrznych katechezy. Z obserwowalnych zmian wynikają konkretne problemy, z którymi współczesna katecheza musi się zmierzyć.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Szkola i religia...*

Głównym problemem współczesnej katechezy jest zauważalny u wielu osób i w wielu środowiskach wzorzec życia, „jak gdyby Boga nie było”³¹. Postrzeganiem wzorcowi życia „etsi Deus non daretur”³² niekiedy towarzyszy brak potrzeby pytania o sens życia; u niejednej osoby lub w niektórych środowiskach egzystencja nie domaga się esencji dla samej siebie ani w ogóle jakiegokolwiek. Mimo wszystko pochodząca z takich środowisk młodzież także przychodzi na katechezę, ale do końca może nie być przekonana, w jakim celu w niej uczestniczy. Brak jest współczesnych badań nad wpływem tego wzorca zarówno na młodzież, ich rodziców, jak i katechetów.

Bibliografia

- Archidiecezja szczecińsko-kamieńska. Struktura personalno-administracyjna*, Szczecin 2015.
- Bartnik C., *Nie poniewierać katechetami w szkołach*, „Nasz Dziennik” 207 (2012), s. 17–18.
- Charytański J., *Program katechezy na poziomie licealnym w zmienionej sytuacji ekonomiczno-społecznej*, w: J. Krucina (red.), *Katecheza w szkole*, Wrocław 1992, s. 65–92.
- Charytański J., *Zmagania o kształt katechezy w Polsce. Długa wspólna droga*, Kraków 2001.
- Czekalski R. (red.), *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001.
- Elenco Generale della Societa di San Francesco di Sales*, Torino 1946–2014.
- Jachimowicz R., *Neudamm – Dębno przeszłość i teraźniejszość*, Dębno 1999.
- Jachimowicz R., *Dębno. Tryptyk miasta*, Szczecin 2013.
- Jałocha M., *Wychowanie do idei według Jana Pawła II*, „Remedium” 4 (2005), s. 1–3.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Catechesi tradende”*, Rzym (16 października 1979), w: Jan Paweł II, *Adhortacje apostołskie*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Szkola i religia. Przemówienie do księży rzymskich*, 3, „L’Osservatore Romano” [wyd. polskie] 4 (1981).
- Kapłon Z., *Okoliczności przybycia i początki posługi duszpasterskiej salezjanów w Dębnie*, w: J. Pietrzykowski, J. Wąsowicz (red.), *Da michi animas caetera tollae. Księga pamiątkowa dedykowana ks. Profesorowi Stanisławowi Wilkowi SDB w 70. rocznicę urodzin*, Piła 2014, s. 305–313.

³¹ Życie, „jak gdyby Boga nie było”, jest tłumaczeniem myśli Grocjusza o życiu: „etsi Deus non daretur”. Por. J. Krucina, *Wprowadzenie (O chrześcijański sposób bycia człowiekiem)*, w: tenże (red.), *Katecheza w szkole*, Wrocław 1992, s. 5.

³² Por. tamże.

- Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104–163.
- Krucina J. (red.), *Katecheza w szkole*, Wrocław 1992.
- Krucina J., *Wprowadzenie (O chrześcijański sposób bycia człowiekiem)*, w: J. Krucina (red.), *Katecheza w szkole*, Wrocław 1992, s. 5–10.
- Pietrzykowski J., *Obecność Salezjanów Inspektorii św. Stanisława Kostki na Ziemiach Odzyskanych w latach 1945–1952*, Kutno 1990.
- Romaniuk K., *Jezus-Katecheta*, Marki 1999.
- Skorowski H., *Kościół a polskie spory okresu transformacji*, Warszawa 2009.
- Solak A., *Sytuacja wychowawcza szkoły w kontekście katechezy*, w: R. Czekalski (red.), *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, s. 119–129.
- Sołtys Z. i in. (red.), *45 lat Szkolnictwa Zawodowego w Dębnie 1961–2006*, Dębno 2006.
- Sołtys Z. i in. (red.), *60-lecie Liceum Ogólnokształcącego w Dębnie 1945–2005*, Dębno 2005.
- Söll P.G., *Die Salesianer Don Boscos (SDB) im Deutschen Sprachraum 1888–1988*, München 1989.
- Strzała D.M., *Wychowanie do wartości w dobie pluralizmu*, „Wychowawca” 9 (2000), s. 4–7.
- Szpet J., *Przyszłość religii w polskiej szkole*, Poznań 2002.
- Szpet J., *Wprowadzenie*, w: D. Jackowiak, J. Szpet (red.), *Katecheza wobec zadań nowej szkoły. Materiały sympozjum zorganizowanego w dniach 22 maja i 18 września 1999 r.*, Poznań 1999, s. 7–8.
- Wspomnienia Salezjanów z pracy duszpasterskiej na Ziemiach Odzyskanych*, 1970 [mps].
- Wysokiński J., *Szkolnictwo i oświata dorosłych*, w: T. Białecki (red.), *Z dziejów Ziemi Chojeńskiej*, Szczecin 1969, s. 359–373.

**Z BADAŃ NAD POSŁUGĄ KATECHETYCZNĄ DLA MŁODZIEŻY
W SZKOLE PUBLICZNEJ NA PRZYKŁADZIE LICEUM
OGÓLNOKSZTAŁCĄCEGO – ZESPOŁU SZKÓŁ PONADGIMNAZJALNYCH
W DĘBNIE W LATACH 1945–2015**

Streszczenie

Głównym problemem wielu współczesnych ludzi jak i społeczności jest styl życia oparty na założeniu nieistnienia Pana Boga. Żyją oni tak, „jakby Bóg nie istniał” („etsi Deus non daretur”). Koncepcja życia opartego na takim założeniu owocuje niekiedy brakiem

ostatecznego sensu życia. Jest zjawiskiem obserwowalnym, że uczniowie wywodzący się ze środowisk żyjących według własnego programu „etsi Deus non daretur” pojawiają się sporadycznie lub częściej wraz ze swoją klasą także na lekcjach religii.

W ciągu minionych siedemdziesięciu lat katechizacji młodzieży z Liceum Ogólnokształcącego – Zespołu Szkół Ponadgimnazjalnych nr 1 w Dębnie są zauważalne zmiany w mentalności ludzi współtworzących katechezę. Takie zmiany sporadycznie stają się przyczyną powstawania problemów w zakresie kształcenia czy religijnego wychowania, ale nie są to problemy na bieżąco nierozwiązywalne. Mimo braku gruntownych naukowych badań w tym zakresie z napotkanymi problemami muszą się zmierzyć nie tylko katecheci, ale także młodzież i jej rodzice.

Słowa kluczowe: katecheza, lekcja religii, katecheci, szkoła publiczna

RESEARCH ON THE CATECHETICAL MINISTRY FOR YOUTH IN PUBLIC SCHOOL AS AN EXAMPLE HIGH SCHOOL – SECONDARY SCHOOL IN DEBNO 1945–2015

Summary

In the last seventy years of catechism of youth from the High School – Upper Secondary School No 1 in Debno, noticeable changes in the mentality of people co-creating the Catechesis as well as the changes in the external conditions of Catechesis can be Observed. Such changes result in many problems That the contemporary catechism must face.

The main issue lies in individual people and numerous communities perceiving life based on the model “as if God did not exist.” Such concept of life based on “etsi Deus non daretur” is sometimes accompanied by a lack of ultimate meaning in life. Every so often, in many people and communities of the existence does not require an essence for themselves or any whatsoever. Despite the fact. That the pupils from dry communities attend the Catechesis, they are not fully aware of the reason why they are attending it. There is no current research Concerning the influence of dry stereotype on young people, Their parents as well as catechists.

Keywords: Catechesis, the lesson of religion, catechists, public school

Translated by Zenon Kapton

**DEPOSITIO EPISCOPORUM
– KATALOG BISKUPÓW MISYJNYCH, POMORSKICH,
KAMIEŃSKICH I SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKICH**

Andrzej Krzystek*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wstęp

Podczas dorocznego zgromadzenia plenarnego Szczecińskiej Kapituły Katedralnej w dniu 25 lipca 2010 roku, omawiając program prac renowacyjnych w bazylice katedralnej, uzasadniłem potrzebę nowej aranżacji wystroju kaplicy św. Wojciecha w centralnej części ambitu, przy której znajduje się krypta biskupów¹. Nawiązując do znanego już w starożytności zwyczaju wielu katedr, zaproponowałem, aby w kaplicy obok tryptyku umieścić dwie tablice kamienne, na których znajdą się imiona biskupów misyjnych, pomorskich i kamieńskich, a także biskupów i arcybiskupów szczecińsko-kamieńskich. W kaplicy powinny znaleźć się także epitafia poświęcone arcybiskupowi Jerzemu Strobie, pierwszemu biskupowi szczecińsko-kamieńskiemu, który spoczywa w archikatedrze poznańskiej, a także arcybiskupowi Kazimierzowi Majdańskiemu, którego grobowiec znajduje się w kaplicy Instytutu św. Rodziny w Łomiankach². Kapituła w głosowaniu zarządzonym przez arcybiskupa metropolitę Andrzeja Dziegę poparła

* Ks. dr Andrzej Krzystek – adiunkt Katedry Teologii Pastoralnej, Liturgiki i Homiletyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Adres: Wydział Teologiczny US, 71–459 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI nr 2; e-mail: akrzystek@szczecin.opoka.org.pl.

¹ Autor należy do grona kanoników gremialnych kapituły katedralnej od 2010 roku.

² Do 2012 roku epitafia były umieszczone na filarach najbliższych chóru. Podczas prac renowacyjnych wnętrza katedry w latach 2012–2013 epitafia zostały przeniesione i umieszczone przy krypcie biskupów, dopełniając tematycznie symbolikę miejsca.

tę inicjatywę i zdecydowała o przekazaniu własnych funduszy na realizację tego zadania.

W celu ustalenia katalogu biskupów powstała komisja w składzie: ks. kan. dr Andrzej Krzystek – przewodniczący (przedstawiciel kapituły i ceremoniarz pontyfikalny, Katedra Teologii Pastoralnej, Homiletyki i Liturgiki), ks. kan. dr hab. Grzegorz Wejman, prof. US (Katedra Historii Kościoła i Patrologii), dr Krzysztof Guzikowski (Instytut Historii) i ks. dr hab. Jarosław Nowaszczuk (Katedra Historii Kościoła i Patrologii). Opracowany na nowo katalog biskupów jest owocem wielu spotkań komisji, a także studiów historycznych i lingwistycznych. Komisja uznała, że potrzebne są dalsze studia i szczegółowe opracowanie, w którym zostanie przedstawiona historia biskupów Kościoła nad Odrą i Bałtykiem.

Celem niniejszego katalogu biskupów jest nie tylko informacja czy też ustalenie chronologii, ale przede wszystkim ukazanie związku Kościoła partykularnego z Kościołem powszechnym.

1. *Depositio episcoporum*

Depositio episcoporum, czyli katalog, lista zmarłych biskupów, należy do praktyki Kościołów lokalnych czasu starożytności i średniowiecza. Katalogi te stanowiły najstarsze źródło w ustaleniu sukcesji apostołskiej. Pierwsze *depositio* dla Kościoła w Rzymie opracował św. Ireneusz ok. 180 roku w celu wykazania sukcesji apostołskiej wywodzącej się od św. Piotra Apostoła³. Katalogi sporządzane w wiekach II i III służyły przede wszystkim celom doktrynalno-apologetycznym, do udowodnienia ciągłości apostołskiej, czyli prawowierności. Ważnym świadectwem *depositio episcoporum* w Rzymie jest *Chronograf* autorstwa Furiusa Dionisiusa Filocalusa z 354 roku⁴. Dokument ten, uważany za podstawowe źródło dla hagiografii i archeologii chrześcijańskiej, przedstawia katalog (listę zgonów i miejsc pochówku) biskupów Rzymu, papieży, od Lucjusza I (253–254) do Juliusza I (337–352), a zatem obejmuje lata 254–352. Wszystkie wczesnochrześcijańskie katalogi biskupów były wzorowane na katalogu rzymskim. Do najbardziej znanych *depositio* należą te opracowane przez Euzebiusza z Cezarei, Hieronima,

³ *Advesus haereses* III 3, 1–3; PG 7, 849.

⁴ B. Nadolski, *Chronograf Filocalusa z 354*, w: tenże, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 233–234. *Chronograf*, obok *depositio episcoporum*, zawiera *deposito martyrum*, czyli katalog męczenników z pierwszej połowy III wieku, począwszy od św. Kaliksta († 222). Dokument wymienia 52 męczenników, których groby znajdowały się w Rzymie lub okolicy; podaje datę śmierci, pogrzebu, miejsca grobu, nazwy cmentarza, drogi lub innych informacji topograficznych.

Hipolita Rzymskiego, Pseudo-Tertuliana, Augustyna i katalog w *Liber pontificalis*. Wśród badaczy katalogów biskupów pojawia się pogląd, że od VIII wieku można dostrzec subtelną zmianę ich charakteru – z apologetycznego na informacyjny⁵. Jednak zdaniem większości uczonych, a wśród nich H. Leclercq, średniowieczne katalogi są kontynuacją wczesnochrześcijańskich i mają na celu przede wszystkim ustalenie sukcesji apostolskiej, co dowodzi wierności autentycznej nauce Chrystusa. Ukazanie związku Kościoła lokalnego z Kościołem powszechnym jest świadectwem rangi biskupstwa, a potwierdzenie jego dawności przez wykazanie pełnego „rodowodu” uzasadnieniem, że poprzez sukcesję swój autorytet czerpie z trwania w źródle chrześcijaństwa. Katalogi średniowieczne wykazują nadrzędność sukcesji i celów doktrynalnych nad chronologią i informacją. Koniec średniowiecza przynosi zmianę – katalogi biskupów stają się kroniką historii Kościoła lokalnego, a zatem nadrzędnym celem staje się informacja⁶.

2. Katalog biskupów misyjnych, pomorskich, kamieńskich i szczecińsko-kamieńskich

Ostateczne zakończenie prac nad katalogiem biskupów nastąpiło na początku 2015 roku, po uprzednim zatwierdzeniu przez arcybiskupa Andrzeja Dzięgę. Nowe opracowanie uwzględniało istotne uwagi: należy rozpocząć katalog od biskupów państwa pierwszych Piastów, tj. Jordana i Reinberna, a także wykazać ciągłość jurysdykcyjną Kościoła katolickiego na tych ziemiach – od czasu wprowadzenia reformacji na Pomorzu Zachodnim (1534) aż do chwili utworzenia diecezji szczecińsko-kamieńskiej (1972). Zgodnie z pierwotnym ustaleniem *depositio episcoporum* należało umieścić na dwóch kamiennych tablicach przy krypcie biskupów w szczecińskiej katedrze. Uzgodniono, że odsłonięcie tablic i ich błogosławieństwo nastąpi w 21 listopada 2015 roku, w sobotę przed uroczystością Chrystusa Króla, podczas uroczystej liturgii na zakończenie prac nad dokumentem końcowym synodu metropolitalnego, w obecności biskupów metropolii szczecińsko-kamieńskiej.

⁵ Zob. J. Szymański, *Fetyszyzm początków w średniowiecznej historiografii*, „Rocznik Lubelski” 10 (1967), s. 103–112; tenże, *Z zagadnień średniowiecznej biografistyki. Katalogi dostojnicze*, Warszawa 1969.

⁶ H. Wojtyska, *Biskupów katalogi*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1985, kol. 617–619.

Tablica nr 1: od 968 do 1544 roku

IODANUS <i>episcopus missionarius</i>	968– 982	† 982
REINBERNUS <i>episcopus Colubreganus</i>	1000–1007	† 1013
BERNARDUS HISPANUS <i>episcopus missionaries</i>	1123	

EPISCOPI MISSIONARII

SANCTUS OTTO	1124–1139	†139 sanctus 10 VIII 1189
EGILBERTUS	1139–1140	† 1146

POMERANORUM EPISCOPI

ADALBERTUS	1140–1160/62	† 1160/62
CONRADUS	1160/62–1186	† 1186
SIGFRIDUS I	1186–1191	

EPISCOPI CAMINENSES

SIGFRIDUS I	1188–1191	† 1191
SIGUINUS	1191–1219	† 1219
CONRADUS II	1219–1233	† 1233
CONRADUS III	1233–1241	† 1241
WILHELMUS	1244–1251	† 1253
HERMANNUS	1251–1289	† 1289
IAROMARUS	1289–1293/94	† 1293/94
Vislaus	<i>electus</i>	
PETRUS	1296–1301	† 1301
Guntherus	<i>electus</i>	
HENRICUS	1302–1317	† 1317
CONRADUS IV	1317–1324	† 1324
Ioannes	<i>electus</i>	
Henricus	<i>electus</i>	
ARNOLDUS	1324–1330	† 1330
FRIDERICUS	1330–1343	† 1343
IOANNES I	1343–1370	† 1370
PHILIPPUS	1370–1385	† 1385
IOANNES II	1385–1386	† 1386

Boguslaus	<i>electus</i>	
IOANNES III	1386–1394	† 1406/09
IOANNES IV	1394–1398	† 1421
NICOLAUS	1398–1410	† 1410
MAGNUS	1410/18–1424	† 1452
SIGFRIDUS II	1424–1446	† 1446
HENNINGUS	1446–1468	† 1468
Henningus	<i>electus</i>	
Ludovicus	<i>electus</i>	
NICOLAUS II	1471–1478	† 1489
MARINUS	1478–1482	† 1482
ANGELUS	1482–1485	† 1486
BENEDICTUS	1485–1498	† 1505
MARTINUS	1498–1521	† 1521
ERASMUS	1521–1544	† 1544

Tablica nr 2: od 1544 roku do czasów obecnych

SUB IURISDICTIONE EPISCOPORUM VICINORUM	1544–1622
SUB IURISDICTIONE NUNTIORUM APOSTOLICORUM VARSAVIAE	1622–1789
SUB IURISDICTIONE EPISCOPI APOSTOLICI VICARIATUS SEPTENTRIONALIS	1789–1811
SUB IURISDICTIONE EPISCOPORUM VRATISLAVIENSIIUM	1811/21–1930
SUB IURISDICTIONE EPISCOPORUM BEROLINENSIIUM	1930–1945
ADMINISTRATURA APOSTOLICA GORZOVIENSIS	1945–1972
Edmundus Nowicki presb.	1945–1951 † 1971
Taddaeus Załuczowski presb.	1951–1952 † 1952
Sigismundus Szelażek presb.	1952–1956 † 1982
Theodorus Bensch ep.	1956–1958 † 1958
Wilhelmus Pluta ep.	1958–1972 † 1986

EPISCOPI ET ARCHIEPISCOPI SEDINENSES – CAMINENSES

GEORGIUS STROBA	1972–1978	† 1999
CASIMIRUS MAJDAŃSKI	1979–1992	† 2007
MARIANUS PRZYKUCKI	1992–1999	† 2009
SIGISMUNDUS KAMIŃSKI	1999–2009	† 2010
ANDREAS DZIĘGA	2009–	

3. Uwagi historyczno-metodyczne do *depositio episcoporum*

Katalog biskupów opracowano w języku łacińskim. Wydaje się to słusznym rozstrzygnięciem ze względu na różne pochodzenie narodowościowe biskupów, a także ścieranie się różnych wpływów narodowościowych w wymiarze kościelnym, społecznym i politycznym w dziejach Kościoła na Pomorzu Zachodnim. Język łaciński przez wieki był oficjalnym językiem Kościoła, znakiem jego jedności i powszechności, gwarantem prawidłowego przekazu nieskazitelnej doktryny chrześcijańskiej, także w tekstach liturgicznych, oraz podkreśleniem jej sakralnego charakteru⁷.

Tablica nr 1 obejmuje z przerwami lata 968–1544. Katalog przedstawia 24 biskupów i 7 elektów. Obok imienia biskupa umieszczone zostały lata pontyfikatu oraz rok śmierci. Spis obejmuje biskupów misyjnych z czasów pierwszych Piastów, w których władaniu znalazły się ziemie nad Odrą i Bałtykiem (przełom wieków X i XI), a także biskupów misyjnych z XII wieku, ze św. Ottonem z Bambergu na czele⁸. Kolejne dwa tytuły przedstawiają biskupów pomorskich i kamieńskich do czasu reformacji.

Dotychczasowa literatura przedmiotu, zwłaszcza niemiecka, wymienia na pierwszym miejscu, jako biskupa misyjnego św. Ottona z Bambergu, Apostoła Pomorza. Obecny katalog otwiera biskup misyjny Jordan (968–982), który przybył na dwór Mieszka I z Czech z orszakiem Dobrawy w 965 roku, a w następnym roku udzielił władcy sakramentu chrztu. W 968 roku Jordan przyjął sakrę biskupią prawdopodobnie w Rzymie i dlatego ten rok otwiera nasze *depositio episcoporum*. Jego jurysdykcja obejmowała całość państwa Mieszka I⁹, a więc

⁷ Zob. B. Nadolski, *Język liturgiczny*, [hasło w:] *Leksykon liturgii*, s. 590–591; tenże, *Liturgiczny język*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. X, Lublin 2004, kol. 1230.

⁸ Historiografia niemiecka rozpoczyna dzieje chrystianizacji Pomorza Zachodniego od św. Ottona z Bambergu.

⁹ C. Deptuła, *Jordan*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 78.

także ziemie Pomorza Zachodniego, które po zwycięskiej bitwie pod Cedynią w 972 roku, jak twierdzi przeważająca część literatury historycznej, były we władaniu polskim¹⁰. Szczególnie znaczenie dla ustalenia granic państwa Polan posiada najstarszy polski dokument – *Dagome iudex* – z 992 roku, który wymienia punkty graniczne państwa gnieźnieńskiego¹¹. Prof. G. Labuda uważa za pewne, iż granica zaczynała się nad morzem „longum mare” i kończyła u ujścia rzeki Odry¹².

W naszym katalogu nie możemy pominąć biskupa Reinberna¹³ (1000–1007), który w 1000 roku na mocy postanowień zjazdu gnieźnieńskiego objął biskupstwo w Kołobrzegu¹⁴. Fakt ten potwierdza wzmocnienie związku Pomorza Zachodniego z Polską. Niestety, rozwój Kościoła kołobrzесьkiego na początku XI wieku został przerwany niespodziewaną śmiercią w 1002 roku przyjaznego Polsce młodego cesarza Ottona III, a także konfliktem polsko-niemieckim (1003–1018) za panowania cesarza Henryka II. Analiza źródeł historycznych pozwala twierdzić, że utrata przez Polskę zwierzchnictwa nad Pomorzem, a w konsekwencji upadek biskupstwa kołobrzесьkiego nastąpił w 1007 roku¹⁵.

Trzecim biskupem, który bezpośrednio poprzedzał misję św. Ottona, był benedyktyn eremita Bernard zwany Hiszpanem (1123). Najstarsze źródła dotyczące jego osoby powstały w środowisku hagiografów św. Ottona Ebona i Herborda¹⁶. Przybył on na dwór Bolesława Krzywoustego ok. 1123 roku. W latach 1121–1122 książę Bolesław poprzez działania militarne uzależnił Pomorze Zachodnie od Polski i podjął starania zmierzające do chrystianizacji podległych mu ziem. Krzywousty, napotykając trudności w znalezieniu biskupa, który stanąłby na czele misji, zlecił to dzieło hiszpańskiemu mnichowi. Ten w 1123 roku udał się na wyspę Wolin i rozpoczął ewangelizację. Brak wsparcia (towarzyszili

¹⁰ K. Olejnik, *Polityczne i militarne problemy polsko-pomorskie do XIII w.*, referat wygłoszony na konferencji naukowej Towarzystwa Historycznego w Szczecinie w maju 1992 roku.

¹¹ Prof. H. Samsonowicz uważa, że granice obejmowały niewątpliwie Wielkopolskę, Mazowsze, Śląsk i prawdopodobnie Pomorze. Zob. tenże, *Historia Polski*, Warszawa 1986, s. 20.

¹² G. Labuda, *Polska granica zachodnia. Tysiąc lat dziejów politycznych*, Poznań 1971, s. 40.

¹³ Osobę bp. Reinberna w kontekście misji na Pomorze św. Ottona z Bambergu przedstawia S. Rosik w prologu do *Conversio gentis Pomeranorum, Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)* (Wrocław 2010, s. 21–44). Studium tej pracy potwierdza słuszność umieszczenia bp. Reinberna w naszym *depositio episcoporum*.

¹⁴ Za zgodą cesarza Ottona III powstała metropolia kościelna w Gnieźnie, a w jej skład weszły biskupstwa w Krakowie, Wrocławiu i Kołobrzegu.

¹⁵ Świadczy o tym przybycie do Ratzbony poselstwa z Wolina, które donosi, że książę Bolesław chce wciągnąć wolinian do militarnego sojuszu przeciw Henrykowi II. Zob. J. Strzelczyk, *Bolesław Chrobry*, Poznań 1999, s. 166.

¹⁶ Misję Bernarda Hiszpana, metody pracy misyjnej i biogram analizuje, opierając się na źródłach Ebona i Herborda, S. Rosik (dz. cyt., s. 157–167).

mu tylko przewodnik i tłumacz), a także ascetyczny tryb życia nie znalazł zrozumienia u wolinian i cała misja zakończyła się niepowodzeniem¹⁷. W tej sytuacji Krzywousty postanowił zwrócić się do biskupa Bambergu Ottona z prośbą o podjęcie misji chrystianizacji Pomorza¹⁸. Wiosną 1123 roku do Gniezna przybył legat papieski kardynał Idzi z Tusculum, który miał zatwierdzić organizację kościelną na ziemiach północnych podległych księciu Bolesławowi¹⁹.

W katalogu biskupów pod tytułem *episcopi missionarii* umieszczeni zostali Otton (1124–1139) i jego następca na stolicy biskupiej w Bambergu, Egilbert (1139–1140). Otton urodził się ok. 1062 roku w Szwabii w znaczącej rodzinie (należy brać pod uwagę pokrewieństwo ze Staufami). Kształcił się w Wilzburgu koło Eichstädt. Będąc kapłanem w latach osiemdziesiątych, znalazł się w Polsce jako kapelan Judyty, żony Władysława Hermana. Po powrocie do Niemiec został kanclerzem cesarza Henryka IV. W grudniu 1102 roku objął biskupstwo w Bambergu (ingres w 1103 r., a święcenia biskupie 1106 r.). Zaangażował się w sprawę swojej diecezji jako jej reformator w dziedzinie duszpasterstwa, w budowę nowych klasztorów i reformę starych. Jako mediator odegrał ważną rolę w konfliktach cesarza Henryka IV i Henryka V z papieżem o inwestyturę. Współuczestniczył w zawarciu tzw. konkordatu wormackiego (1122). Na zaproszenie Bolesława Krzywoustego odbył dwie misje ewangelizacyjne na Pomorze, w latach 1124–1125 i 1128. Dalej angażował się w diecezji, przeprowadzając dwa synody (1134 i 1137), a także w dyplomacji cesarskiej. Zmarł 30 czerwca 1139 roku. Kanonizowany został w 1189 roku²⁰. Od początku misji chrystianizacyjnej na Pomorzu, tj. od 1124 roku aż do swojej śmierci w 1139 roku, przysługiwał mu tytuł biskupa misyjnego Kościoła pomorskiego.

Po śmierci Ottona 30 czerwca 1139 roku jego następca, Egilbert, wyświęcony na biskupa przez papieża bullą Innocentego II z 20 października 1139 roku, otrzymał zlecenie opieki nad tymczasową organizacją kościelną na Pomorzu

¹⁷ Nie znamy dalszej historii życia bp. Bernarda, stąd w katalogu brak roku jego śmierci.

¹⁸ List Bolesława dotarł do Ottona w Bambergu w 1123 roku. W edycjach źródłowych brak jego oryginału. Treść listu znamy z przekazu Herborda. Tłumaczenie polskie zob. G. Bojar-Fijałkowski, *Święty Otton z Bambergu*, Warszawa 1986, s. 6.

¹⁹ Prof. G. Labuda twierdzi, że wtedy powstał projekt utworzenia dwóch biskupstw, w Wolinie i Szczecinie. Zob. tenże, *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i Kujawach w XI i XII wieku*, „Zapiski Historyczne” 1968, t. XXXIII, s. 19–60.

²⁰ Dane biograficzne oparte są na biogramie, który podaje S. Rosik (dz. cyt., s. 14), a także: Z. Lec, *Życie i działalność biskupa-misjonarza*, w: G. Wejman (red.), *Św. Otton z Bambergu – ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, Szczecin 2004, s. 11–32; J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 230–250.

Zachodnim. Jego patronat był krótki, gdyż Wojciech, desygnowany na biskupa pomorskiego przez Ottona, a także Krzywoustego i Wacława w Gnieźnie w 1128 roku, po śmierci księcia polskiego (1138) i biskupa bamberskiego (1139) podjął inicjatywę zmierzającą do osiągnięcia stabilizacji kościelnej na Pomorzu Zachodnim. W tym celu udał się w 1140 roku do biskupa Egilberta, a następnie z Bambergu wyruszył do Rzymu, gdzie papież Innocenty II (1130–1143) udzielił mu święceń biskupich i wręczył przygotowany jeszcze przez Ottona pierścień biskupi²¹. Końcowym efektem starań Wojciecha stała się bulla papieża Innocentego II *Ex comissa nobis* z 14 października 1140 roku, ustanawiająca diecezję pomorską²².

Bulla z 1140 roku erygująca diecezję pomorską ze stolicą biskupią w Wolinie otwiera nową kartę w dziejach Kościoła nad Odrą i Bałtykiem. *Pomeranorum episcopi* to pierwszy tytuł naszego katalogu, który ma swoje źródło w bullach i innych dokumentach papieskich. Tym tytułem posługiwali się papieże w odniesieniu do biskupów rezydujących w Wolinie od 1140 do 1188 roku. Dotyczy on zatem Wojciecha (1140–1160/62), Konrada (1160/62–1186) i Zygryda (1186–1191). Ten ostatni biskup wymieniony jest dwukrotnie, ponieważ jako pierwszy otwiera *depositio episcoporum*, pod tytułem *episcopi caminenses*.

Po 48 latach od erygowania diecezji pomorskiej z siedzibą w Wolinie została ona przeniesiona do Kamienia. Główną przyczyną przeniesienia były najazdy Duńczyków, którzy motywowani chęcią zwalczania pogaństwa na zachód od Odry, przez Rugię i Uznam w 1170 roku dotarli w okolice Wolina. W krótkim czasie zaatakowali Wolin i Szczecin. Dlatego biskup Konrad przeniósł się ze zniszczonego Wolina do Kamienia prawdopodobnie jeszcze przed 1176 rokiem. Starania jego następcy, biskupa Zygryda, doprowadziły do formalnego uporządkowania zaistniałej sytuacji, co potwierdził papież Klemens III (1187–1191) bullą *Ex iniuncta nobis a Deo* z 25 lutego 1188 roku²³. Papież zmienił nazwę diecezji

²¹ Bp Otton wysłał pierścień do Rzymu w grudniu 1128 roku z prośbą, by papież Honoriusz II (1124–1130) poświęcił go z przeznaczeniem dla Wojciecha. Wojciech otrzymał go dopiero w 1140 roku.

²² Zob. K. Kozłowski, G. Wejman, *Zarys związków Pomorza Zachodniego z Polską i dziejów Kościoła katolickiego na tej ziemi (X w. – 1945 r.)*, w: M. Frankel (red.), *Droga Polski i Kościoła na Pomorze Zachodnie od X wieku do 1995 r.*, Szczecin 1995, s. 24–25. Tłumaczenie bulli zob. G. Bojar-Fijałkowski, dz. cyt., s. 160–161.

²³ Zob. Z. Lec, R. Skarżyński, D. Śmierchalski-Wachocz, *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej do 1945 roku*, w: G. Wejman (red.), *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945–2005*, Szczecin 2007, s. 19–26.

pomorskiej na kamieńską, a w konsekwencji Zygfryd stał się pierwszym biskupem diecezji kamieńskiej. Historia biskupów tej diecezji, od Zygfryda (1188) do ostatniego Erazma (1544), który zakończył poczet biskupów katolickich diecezji kamieńskiej, obejmuje 356 lat.

Na sejmiku w Trzebiatowie 13 grudnia 1534 roku w obecności i przy poparciu książąt Barnima IX i Filipa I nastąpiło oficjalne wprowadzenie reformacji na Pomorzu. Zdecydowano o zachowaniu struktur diecezji kamieńskiej i urzędu biskupa tylko dlatego, by w ten sposób łagodzić napięcia religijno-społeczne i utrzymać wpływ na elity opowiadające się za katolicyzmem²⁴. Po śmierci biskupa Erazma w 1544 roku jego następcą został wybrany kanclerz książęcy Bartłomiej Suawe, który 12 października 1545 roku oddał biskupstwo kamieńskie księżętom zachodniopomorskim, a sam przyjął wyznanie augsburskie i został superintendentem²⁵.

Tablica nr 2 rozpoczyna kolejny etap historii Kościoła na tych ziemiach – od 1544 roku do czasów nam obecnych, a więc z aktualnym rokiem 2016 obejmuje 472 lata. Tablica ta różni się zasadniczo od pierwszej. *Depositio episcoporum* pojawia się dopiero od 1972 roku (po 428 latach przerwy) pod tytułem *episcopi et archiepiscopi sedinenses-caminenses* i dotyczy aktualnie dwóch biskupów (później także arcybiskupów) i trzech arcybiskupów szczecińsko-kamieńskich: Jerzego Stroby, Kazimierza Majdańskiego, Mariana Przykuckiego, Zygmunta Kamińskiego i Andrzeja Dziegi. Ten katalog biskupów poprzedza zapis o jurysdykcji kościelnej, która nieprzerwanie trwała od chwili zlikwidowania katolickiej organizacji kościelnej – po śmierci ostatniego biskupa kamieńskiego Erazma w 1544 roku – aż do erygowania diecezji szczecińsko-kamieńskiej w 1972 roku. Treść tablicy uwidacznia nieprzerwaną ciągłość jurysdykcyjną, czyli troskę i opiekę Stolicy Apostolskiej nad Kościołem zachodniopomorskim pomimo braku jego pełnych organizacyjnych struktur.

Po śmierci biskupa Erazma w 1544 roku trudno dokładnie określić zależność jurysdykcyjną diecezji kamieńskiej. W sposób naturalny pomocą służyli biskupi sąsiednich diecezji katolickich, a wśród nich przede wszystkim nuncjusz apostolski w Kolonii, któremu w drugiej połowie XVI wieku Stolica Apostolska powierzyła jurysdykcję między innymi nad diecezją kamieńską. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary dnia 6 stycznia 1622 roku wyłączyła Pomorze spod jurysdykcji nuncjusza apostolskiego w Kolonii i powierzyła ją nuncjaturze w War-

²⁴ Tamże, s. 54.

²⁵ Zob. K. Kozłowski, G. Wejman, dz. cyt., s. 37–38.

szawie²⁶. Nuncjusz w Polsce zatrzymał swoje uprawnienia także wówczas, gdy w połowie XVII wieku (1667) wykształcił się dla nadzoru nad rozległymi obszarami północnej Europy ogarniętej falą reformacji specjalny Wikariat Apostolski Północy (*Vicariatus Apostolicus missionum Septentrionalium*)²⁷, który w 1699 roku objął również Brandenburgię. Dopiero w 1789 roku jurysdykcję nad biskupstwem kamieńskim przejmuje wikariusz apostolski Wikariatu Północy Franz Egon von Fürstenberg, jednocześnie książę-biskup Hidesheim (1789–1825) oraz Paderborn (1825–1839)²⁸. Czas *sub iurisdictionis episcopi apostolici vicariatus septentrionalis* kończy się w 1811 z przekazaniem jurysdykcji kościelnej nad Pomorzem i Brandenburgią biskupom wrocławskim. Papież Pius VII (1800–1823) bullą *De salute animarum* z dnia 16 lipca 1821 roku – odpowiadając na życzenie króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III (1797–1840) – ustanowił biskupa wrocławskiego wikariuszem apostolskim na tereny tzw. delegatury Pomorza i Brandenburgii²⁹. Jurysdykcja biskupów wrocławskich trwa do 1930 roku.

Na podstawie konkordatu zawartego między Stolicą Apostolską a rządem pruskim z 14 czerwca 1929 roku, a także konstytucji apostolskiej z 29 czerwca 1930 roku i bulli *Pastoralis nostrae officii* papieża Piusa XI (1922–1939) z 13 sierpnia 1930 roku z delegatury Pomorza i Brandenburgii zostaje utworzona diecezja berlińska. Nowa diecezja obejmowała część Pomorza Zachodniego i należała do metropolii wrocławskiej³⁰. W latach trzydziestych, pomimo niesprzyjających warunków politycznych, Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim odradzał się, tworzył nowe struktury, przybywało hierarchii kościelnej. Arcybiskup J. Stroba posumował ten okres: „To było drugie przyjście Kościoła. Od dołu, poprzez wierzący lud, który wołał o Mszę świętą”³¹.

Po tragicznym okresie II wojny światowej, w 1945 roku tereny pomorskie po prawej stronie Odry, a wkrótce także i Szczecin, weszły w skład państwa polskiego³². Kardynał Hlond w Sekretariacie Stanu w dniu 28 czerwca 1945 roku

²⁶ Zob. Z. Lec, R. Skarżyński, D. Śmierchalski-Wachocz, dz. cyt., s. 63.

²⁷ Wikariat Apostolski Północy to najczęściej używana nazwa, rzadziej spotykana to: Wikariat Apostolski Północnych Niemiec (*Vicariatus Apostolicus Germaniae Septentrionalis*). Wikariat, erygowany 28 kwietnia 1667 roku, funkcjonował do 13 sierpnia 1930 roku. Zob. http://en.wikipedia.org/wiki/Apostolic_Vicariate_of_Northern_Germany.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zob. Z. Lec, R. Skarżyński, D. Śmierchalski-Wachocz, dz. cyt., s. 72–74.

³⁰ Tamże, s. 86.

³¹ J. Stroba, *Patrząc na Kościół szczeciński*, „Wczoraj i Dziś” 1987, nr 5, s. 11.

³² Na mocy porozumień władz polskich z władzami sowieckimi ustanowiono 14 marca 1945 roku polski III okręg administracyjny – Pomorze Zachodnie.

przedstawił projekt organizacji Kościoła katolickiego w Polsce, uwzględniając nową sytuację, wynikłą ze zmiany granic. Już 8 lipca tego roku otrzymał pełnomocnictwo Kongregacji do Spraw Nadzwyczajnych, które dotyczyło prawa do podejmowania działań kanonicznych, dotąd zastrzeżonych dla Watykanu. W dniu 15 sierpnia 1945 roku prymas Polski kard. Hlond ustanowił pierwszego administratora apostolskiego na Ziemiach Zachodnich – ks. Edmunda Nowickiego (1945–1951)³³. Odtąd aż do 1970 roku w granicach Polski funkcjonuje *Administratura Apostolica Gorzoviensis*, która objęła tereny należące dotychczas do diecezji berlińskiej (całe Pomorze Zachodnie), wrocławskiej i prałatury pilskiej. Naciski władz komunistycznych (po tzw. układzie zgorzeleckim w 1950 r.), aby ustanowić stałą administrację kościelną na Ziemiach Zachodnich, wobec braku reakcji episkopatu doprowadziły do usunięcia administratora apostolskiego i wyboru przez radę konsultorów wikariusza kapitulnego. W Gorzowie został nim ks. Tadeusz Załuzkowski (1951–1952)³⁴, a po jego śmierci ks. Zygmunt Szelażek (1952–1956)³⁵. Obaj księża otrzymali jurysdykcję kanoniczną od prymasa Polski i byli jego wikariuszami generalnymi. W 1956 roku pojawiła się nadzieja na normalizację relacji państwa z Kościołem. Wyrazem tego było ustanowienie przez Stolicę Apostolską w 1956 roku nowych biskupów na Ziemiach Zachodnich w miejsce wikariuszy kapitulnych. Biskupem, a zarazem wikariuszem generalnym prymasa Polski został Teodor Bensch (1956–1958)³⁶. Po jego nagłej śmierci rada konsultorów wybrała wikariuszem kapitulnym ks. dr. Józefa Michalskiego (1958). Drugim z kolei biskupem w Gorzowie, wikariuszem generalnym prymasa Polski, został ks. dr. Wilhelm Pluta (1958–1972)³⁷. Relacje między państwem a Kościołem znowu uległy pogorszeniu po wydaniu przez biskupów polskich w 1965 roku pojednawczego listu do biskupów niemieckich. Tę sytuację złagodziła decyzja

³³ D. Śmierchalski-Wachocz, T. Ceynowa, G. Wejman, *Kalendarium Kościoła gorzowskiego w latach 1945–1972*, w: G. Wejman (red.), *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945–2005*, s. 94–95. Ks. inf. E. Nowicki (1900–1971) był doktorem prawa kanonicznego i kanclerzem kurii metropolitalnej w Poznaniu. Sakrę biskupią otrzymał w 1954 roku, a diecezję gdańską objął w 1956 roku.

³⁴ Zob. R. Kostynowicz, R. Kamiński, *Rozwój organizacji kościelnej na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1995*, w: M. Frankel (red.), *Droga Polski i Kościoła na Pomorze Zachodnie...*, s. 68. Ks. T. Załuzkowski (1901–1952) był proboszczem i dziekanem w Szczecinie.

³⁵ Ks. Z. Szelażek (1905–1982) był dyrektorem Niższego Seminarium Duchownego w Słupsku.

³⁶ Ks. bp T. Bensch (1903–1958) sakrę biskupią przyjął w 1954 roku, a wcześniej był administratorem apostolskim Warmii i Mazur oraz pracownikiem sekretariatu prymasa.

³⁷ Bp W. Pluta (1910–1986) był księdzem diecezji katowickiej. Przed nominacją wykładał teologię pastoralną na KUL-u i w Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie.

papieża Pawła VI (1963–1978) z dnia 25 maja 1967 roku o ustanowieniu biskupów na Ziemiach Zachodnich administratorami apostolskimi. Biskup Wilhelm Pluta pełnił urząd administratora apostolskiego od 1967 do 1972 roku. Przełomowym wydarzeniem było podpisanie przez rządy RFN i Polski układu o normalizacji wzajemnych stosunków dnia 7 grudnia 1970 roku, który potwierdził obecne zachodnie granice między obu państwami. Ratyfikacja tego dokumentu otworzyła drogę dla historycznej decyzji papieża Pawła VI, który bullą *Episcoporum Poloniae coetus* dnia 28 czerwca 1972 roku erygował nowe diecezje: gorzowską, koszalińsko-kołobrzeską i szczecińsko-kamieńską.

Pierwszym biskupem diecezji szczecińsko-kamieńskiej został Jerzy Stroba (1972–1978)³⁸. W tytule *episcopi et archiepiscopi sedinenses-caminenses* wracamy zatem po 428 latach do *depositio episcoporum* biskupów kamieńskich, który kontynuują od 1972 roku biskupi i arcybiskupi szczecińsko-kamieńscy. Biskup Jerzy Stroba decyzją papieża Jana Pawła I w 1978 roku został arcybiskupem metropolita poznańskim. Jego następcą był biskup pomocniczy wrocławski Kazimierz Majdański (1979–1992)³⁹. Historycznym wydarzeniem w dziejach Kościoła nad Odrą i Bałtykiem stała się decyzja papieża Jana Pawła II (1978–2005), wyrażona w bulli *Totus Tuus Poloniae Populus* z 25 marca 1992 roku, podnosząca diecezję szczecińsko-kamieńską do godności archidiecezji i metropolii dla sąsiednich diecezji zielonogórsko-gorzowskiej i koszalińsko-kołobrzeskiej. Ojciec św. przyjął rezygnację biskupa Kazimierza Majdańskiego z urzędu pasterskiego i mianował go arcybiskupem *ad personam*. Pierwszym arcybiskupem metropolitą został dotychczasowy biskup chełmiński Marian Przykucki (1992–1999)⁴⁰. W 1999 roku papież przyjął jego rezygnację z obowiązków pasterza archidiecezji i mianował jego następcą biskupa płockiego Zygmunta Kamińskiego (1999–2010). Po śmierci arcybiskupi Marian Przykucki († 2009) i Zygmunt Kamiński († 2010)

³⁸ Zob. R. Kostynowicz, R. Kamiński, dz. cyt., s. 76. Bp J. Stroba (1919–1999) od 1955 roku był rektorem Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, gdzie wykładał sakramentologię i historię sztuki kościelnej. Dnia 8 lipca 1958 roku został mianowany biskupem pomocniczym w Gorzowie Wielkopolskim.

³⁹ Bp K. Majdański (1916–2007), więzień obozu koncentracyjnego w Dachau. Świecenia kapłańskie otrzymał w Paryżu w 1945 roku. Po studiach we Fryburgu wykładał w seminarium duchownym we Włocławku teologię moralną. Od 1957 roku był redaktorem naczelnym „Ateneum Kapłańskiego”. W 1962 roku został biskupem pomocniczym we Włocławku. Czynnie uczestniczył w pracach II i IV sesji Soboru Watykańskiego II. Od 1969 roku podjął pracę na ATK w Warszawie, prowadząc wykłady z zakresu teologii pastoralnej, małżeństwa i rodziny.

⁴⁰ Zob. G. Wejman, *Kalendarium (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej (1972–2005)*, w: G. Wejman (red.), *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945–2005*, s. 416–417.

spoczęli jako pierwsi w krypcie arcybiskupów w szczecińskiej katedrze⁴¹. Trzecim arcybiskupem metropolitą szczecińsko-kamieńskim został w 2009 roku biskup sandomierski Andrzej Dzięga.

4. Elementy teologiczno-symboliczno-dekoratywne katalogu biskupów

Wspólnym elementem powtórzonym na każdej z tablic jest płaskorzeźba odlana w brązie, przedstawiająca skrzyżowany pastorał z krzyżem, połączone w części centralnej mitrą, której wstęgi spajają pastorał z krzyżem. Pastorał, mitra i krzyż to oznaki w heraldyce kościelnej związane z osobą biskupa⁴². Mitra i pastorał należą do tzw. pontyfikaliów i są podstawowymi liturgicznymi insygniami biskupa.

Mitra to nakrycie głowy stosowane w liturgii przez biskupa. Zwyczaj jej noszenia zrodził się prawdopodobnie pod wpływem praktyki kultycznej najwyższych kapłanów i kapłanów Starego Testamentu. Dwa *cornua*, składające się na mitrę, oznaczają dwa testamenty⁴³.

Pastorał (łac. *baculus pastoralis* – laska pasterska) to rodzaj laski używanej przez biskupa podczas sprawowania liturgii. Jest symbolem pasterskiego posługiwania wspólnocie, a także władzy biskupa jako pasterza swego stada, nawiązując tym do Chrystusa Dobrego Pasterza. Symboliczne znaczenie mają także poszczególne części pastorału: zakrzywienie górnej części jest wyrazem troski pasterskiej biskupa o lud i przygarniania błądzących i grzeszących do wspólnoty; część środkowa oznacza troskę biskupa o umacnianie wiary u powierzonego mu ludu; dolna część z ostrym zakończeniem przypomina o obowiązku upominania, a gdy zajdzie potrzeba także karcenia⁴⁴.

Krzyż w formie łacińskiej (*crux immissa*) ma ramię poprzeczne (krótsze) włączone w pionowe. Jest podstawowym symbolem wiary chrześcijańskiej i wspólnoty Kościoła. Należy do heraldyki związanej z osobą biskupa.

⁴¹ Pierwszy biskup diecezji szczecińsko-kamieńskiej, Jerzy Stroba, po śmierci w 1999 roku jako metropolita poznański spoczął w krypcie katedry w Poznaniu. Abp K. Majdański po śmierci w 2007 roku spoczął, zgodnie ze swoją wolą, w krypcie kaplicy Instytutu św. Rodziny w Łomiankach. Przy krypcie arcybiskupów w katedrze w Szczecinie znajdują się ich epitafia.

⁴² A. Weiss, *Heraldyka kościelna*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 729–736.

⁴³ B. Nadolski, *Mitra*, [hasło w:] *Leksykon liturgii*, s. 944–945.

⁴⁴ B. Nadolski, *Pastorał*, [hasło w:] *Leksykon liturgii*, s. 1154–1156.

Pod płaskorzeźbą na tablicy nr 1 umieszczone jest zdanie: VOBIS EQ̄ISCOPI VOBISCUM CH̄IAISTIANI (Dla was jesteśmy biskupami, z wami chrześcijanami), które jest parafrazą słów św. Augustyna (354–430), biskupa Hippony: *Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus*⁴⁵. Zdanie to jest formą poetycką nazywaną akrostychem⁴⁶, w którym wyróżnione, odwrócone trzy litery, czytane od końca – Q̄IA – są pierwszymi literami słów (RIP) REQUIESCANT IN PACE (Niech spoczywają w pokoju)⁴⁷.

Na tablicy nr 2 pod płaskorzeźbą znalazły się słowa Jezusa zapisane w Ewangelii według św. Jana 10,11: PASTOR BONUS ANIMAM SUAM POSUIT PRO OVIBVS SVIS (Dobry pasterz życie swoje daje za swoje owce). Werset ten odnajdujemy jako antyfonę na komunię we Mszy wspólnej o pasterzach (*Commune pastorum, Pro papa vel pro episcopo 2*)⁴⁸. Wyróżnione litery MMVVV wskazują, że występuje tu forma zwana chronostychem lub chronogramem. To jeden ze sposobów zapisywania dat rocznych. W alfabecie łacińskim litery: I, V, X, L, C, D, M pełnią jednocześnie funkcje liczb (cyfr) rzymskich. Aby odczytać datę, należy zsumować wartości liczbowe liter będących jednocześnie cyframi. A zatem sumując M + M + V + V + V, czyli 1000 + 1000 + 5 + 5 + 5, otrzymujemy 2015, tj. rok powstania *depositio episcoporum*.

Na tablicach, obok grupy biskupów czy poszczególnych tytułów, zostały umieszczone herby. Przy biskupach z czasów pierwszych Piastów, Mieszka I, Bolesława Chrobrego (przełom wieków X i XI), a także Bolesława Krzywoustego (XII wiek), znajduje się tarcza gotycka z orłem piastowskim w koronie. Najstarszy wizerunek orła w Polsce znamy ze srebrnego denara Bolesława Chrobrego, wybitego w 1000 roku po jego symbolicznej koronacji w Gnieźnie. Gall Anonim na początku XII wieku, a później Wincenty Kadłubek w kronice wspominają

⁴⁵ „Dla was jestem biskupem, z wami jestem chrześcijaninem” (św. Augustyn, *Sermo* 340, 1; PL 38, 1483).

⁴⁶ Akrostych to utwór wierszowany, w którym początkowe litery kolejnych wersów tworzą wyrazy, zdania lub inne znaczeniowe całości. Mogą występować również inne układy literowe. Akrostych wywodzi się z literatury orfickiej. Był ulubioną formą poezji Starego Testamentu. Tę formę poetycką spotykamy również w poezji kościelnej. Zob. W. Górny, J. Szłaga, *Akrostych*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1985, kol. 256. Jednym z przykładów akrostychu jest grecka nazwa znaku rozpoznawczego chrześcijan – ryby (gr. ιχθυησ). Zawiera ona pierwsze litery słów oznaczających: Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel – w transkrypcji greckiej: Iesus Christos Theou Yios Soter.

⁴⁷ Liczba mnoga w odniesieniu do zmarłych biskupów.

⁴⁸ *Missale Romanum*, editio typica tertium, typis Vaticanis MMVIII.

o „zwycięskich znakach orła”, symbolu „królewskiej dostojności”⁴⁹. Misja pierwszych biskupów, Jordana i Reiberna, a później w XII wieku Bernarda Hiszpana była realizowana z woli i pod protekcją władców Polski, dlatego na tablicy obok imion biskupów widnieje jeden z najstarszych znaków heraldycznych – znak orła w koronie, znany w państwie Piastów.

Pod tytułem *episcopi missionarii*, obok imion biskupów Ottona i Egilberta, został umieszczony herb biskupstwa bamberskiego, założonego w 1007 roku. Na tarczy gotyckiej umieszczony jest lew w prawo obrócony, wspięty na lewej nodze. W skos przechodzi biała (srebrna) wstęga, dzieląc tarczę na dwie części. W dolnej części znajdują się nogi tylne i jedna przednia, a w górnej głowa i ogon (druga przednia noga przysłonięta jest wstęgą)⁵⁰.

Nie jest znany herb diecezji pomorskiej z siedzibą w Wolinie⁵¹, dlatego pozostaje na tablicy wolne miejsce. Kolejny herb pojawia się pod tytułem *episcopi caminenses*. Na gotyckiej tarczy znajduje się równoramienny krzyż⁵². Trudno określić dokładny czas powstania herbu diecezji kamieńskiej. Najstarszy znany pierwowzór herbu biskupstwa kamieńskiego znajduje się w pieczęci pontyfikalnej biskupa Sygwina (1191–1219), która przedstawia biskupa siedzącego na tronie z pastorałem i księgą liturgiczną w rękach. Po prawej stronie pieczęci widnieje tarcza herbowa z równoramiennym krzyżem⁵³. Najstarsze wyobrażenie herbu diecezji odnajdujemy w samej katedrze, gdzie w wirydarzu na kamiennej płycie nagrobnej biskupa Jana I (1343–1370) księcia von Sachsen-Lauenburg, w lewym dolnym rogu, widnieje herb biskupstwa, a w prawym jego herb rodowy.

⁴⁹ Podobne sformułowanie spotykamy w 1295 roku w legendzie otokowej, po stronie pieczęci majestatowej króla Przemysła II, na której umieszczona jest tarcza z orłem w koronie. Treść napisu brzmi: *Redidit ipse potens vitricia signa Polonis* (Sam Najwyższy przywrócił polskie znaki zwycięskie). „Przywrócił” oznacza, że znaki te musiały istnieć wcześniej, jeszcze przed rozbięciem dzielnicowym, czyli za panowania Bolesława Chrobrego, Kazimierza Odnowiciela lub Bolesława Krzywoustego. Zob. A. Znamierowski, *Insignia, symbole i herby polskie*, Warszawa 2003, s. 110–111.

⁵⁰ W oryginale tarcza jest w kolorze złotym, a lew w czarnym z pazurami i językiem w czerwieni. Zob. https://de.wikipedia.org/wiki/Erzbistum_Bamberg.

⁵¹ Od samego początku diecezji pomorskiej, a potem kamieńskiej, jej rządcy potwierdzali dokumenty pieczęciami. W tym celu wykorzystywano pierścienie biskupie, na których były wyryte herby. Używano ich jako tłoku do odcisnięcia w wosku lub laku do pieczętowania dokumentów. Pierwszy biskup pomorski, Wojciech (1140–1162), posiadał już własną pieczęć. Jej istnienie potwierdzają pergaminowe paski przy zachowanym do dziś oryginale drugiego jego dokumentu, z 1159 roku, znajdującym się w archiwum w Greifswaldzie (Gryfii).

⁵² W oryginale tarcza jest w kolorze białym lub srebrnym, a krzyż w kolorze czerwonym.

⁵³ Woskowy odcisk tej pieczęci znajduje się na dokumencie z 1214 roku, przechowywanym w Archiwum Państwowym we Wrocławiu. Cyt. za: http://koszalin7.pl/st/hist/historia_128.html.

Herb diecezji kamieńskiej znalazł swoją kontynuację w herbie (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Na tablicy nr 2 odnajdujemy jeden herb związany z tytułem *episcopi et archiepiscopi sedinenses-caminenses*. Symbol heraldyczny archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej ma tarczę owalną, dwudzielną w pas, u dołu dwudzielną w słup. W polu górnym, zielonym, widnieje wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej w barwach naturalnych. W dolnym prawym, błękitnym polu czerwona głowa gryfa ze złotym dziobem w złotej koronie (symbol ten występuje także w herbie Szczecina). W dolnym lewym srebrnym polu umieszczony jest czerwony krzyż z herbu dawnego biskupstwa kamieńskiego⁵⁴.

W dolnej części tablicy nr 2 umieszczono monogram „Chi Rho”, zbudowany z nałożenia na siebie liter **X** (Chi) i **P** (Rho), czyli dwóch pierwszych liter greckiego zapisu imienia Chrystus (gr. **XPICTOC** – namaszczone – wskazuje na boską naturę Jezusa Chrystusa). Tworzyły one sześcioramienną figurę. Ten znak przyjęli chrześcijanie już w pierwszej połowie II wieku. Historyk Kościoła Euzebiusz z Cezarei († 340) opisuje w *Żywocie Konstantyna* wizję cesarza i wygląd sztandaru, który cesarz kazał sporządzić: „[...] W górze, na szczycie drzewca, przytwierdzony był wieniec ze złota i drogich kamieni. W tym zaś znak imienia Zbawiciela, a mianowicie dwie litery, będące inicjałem imienia Chrystusa: litera P skrzyżowana pośrodku z literą X”⁵⁵. W literę X wpisane są litery A i Ω. Grecka litera A jest pierwszą z liter i odpowiada pojęciu i znaczeniu początku, a Ω jest ostatnią literą alfabetu greckiego i oznacza doskonałość wszelkich doskonałości. Jezus Chrystus sam siebie nazywa A i Ω (Ap 1,8; 21,6; 22,13). Obie litery zostały odnalezione w najstarszych pomnikach epigraficznych – w katakumbach św. Pryscylli – i pochodzą z II i III wieku⁵⁶. Początkowo liter A i Ω nie łączono z innymi znakami. Dopiero od IV wieku spotykamy je w monogramie Chrystusa⁵⁷. W sztuce chrześcijańskiej często wykorzystywano znaki A i Ω w różnych miejscach. Najchętniej jednak znaczone nimi nagrobki, co było i jest wyrazem ufnej wiary w wiecznego Boga, który przyjmuje duszę śmiertelnego pielgrzyma do swego wiekuistego życia⁵⁸.

⁵⁴ Zob. https://pl.wikipedia.org/wiki/Herb_archidiecezji_szczecińsko-kamieńskiej.

⁵⁵ Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 35.

⁵⁶ Tych odkryć archeologicznych dokonał w Rzymie Giovanni B. de Rossi (1822–1894), włoski archeolog, badacz katakumb, nazwany ojcem archeologii chrześcijańskiej. Zajmował się również epigrafiką – badał inskrypcje odnalezione w katakumbach.

⁵⁷ Zob. D. Forstner, dz. cyt., s. 28–29.

⁵⁸ Tamże, s. 29–30.

Tablicę zamyka napis w języku łacińskim: *Sumptibus Capituli Cathedralis die XXI m. Novembris a. D. MMXV* (Ufundowała Kapituła Katedralna dnia 21 miesiąca listopada roku Pańskiego 2015). To data uroczystego odsłonięcia i błogosławieństwa *depositio episcoporum*.

Zakończenie

Celem katalogu biskupów jest informacja oraz ustalenie chronologii, ale przede wszystkim ukazanie związku Kościoła partykularnego z Kościołem powszechnym. Dzieje Kościoła na tej ziemi związane z początkami państwa Polskiego wykazują, że katolicyzm na Pomorzu Zachodnim jest integralnie związany z Kościołem katolickim w Polsce. Chrześcijaństwo dotarło tu za sprawą wielkich apostołów – św. Wojciecha (krótco po jego śmierci powstaje pierwsza metropolia w Gnieźnie i biskupstwo w Kołobrzegu) i św. Ottona – ale i za sprawą polskich władców – Bolesława Chrobrego i Bolesława Krzywoustego. Odwołanie do dawnej przeszłości i pełny „rodowód” pasterzy Kościoła zachodniopomorskiego uzasadniają, że sukcesja i autorytet wypływają z trwania w źródle chrześcijaństwa.

Umieszczenie tablic w szczecińskiej katedrze w 2015 roku, w jubileusz 875. rocznicy ustanowienia pierwszego na tych ziemiach biskupstwa pomorskiego z siedzibą w Wolinie (1140), ma wymiar symboliczny. To wyraz wielowiekowej kontynuacji misji Kościoła powszechnego, a także świadectwo naszej wspólnoty wiary z przeszłymi pokoleniami, tożsamości i historycznej ciągłości, pomimo trudnych wydarzeń w XVI wieku, których konsekwencje trwały przez wieki. *Depositio episcoporum* może być dobrą katechezą – nie tylko dla młodych – o historii Kościoła na Pomorzu Zachodnim. Jest to tym bardziej ważne, ponieważ przez dziesięciolecia, po II wojnie światowej, propaganda komunistyczna pomijała dawną i współczesną obecność i działalność Kościoła nad Odrą i Bałtykiem.

Pierwsza myśl o *depositio episcoporum* w szczecińskiej katedrze zrodziła się w mediolańskiej katedrze w 2010 roku, gdy odczytywałem tamtejszy spis biskupów, który sięga do początku chrześcijaństwa w tej metropolii.

Projekt katalogu biskupów opracowałem i całość prac koordynowałem osobiście; modele w drewnie i gipsie wykonał w „Pracowniach rk”, Wiesław Raczewski; elementy z brązu odlano w pracowni prof. dr. hab. Czesława Dźwiga, profesora Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, a tablice z białego włoskiego marmuru wykonano w zakładzie kamieniarskim „Lastrico” Jana Ziętka w Policach-Jasienicy (rozmiar tablic marmurowych: 210 x 140 x 3 cm).

Odsłonięcie tablic i ich błogosławieństwo nastąpiło w dniu 21 listopada 2015 roku, w sobotę przed uroczystością Chrystusa Króla, podczas uroczystej liturgii związanej z zakończeniem prac redakcyjnych nad dokumentem końcowym synodu metropolitalnego, w obecności biskupów metropolii szczecińsko-kamieńskiej. Podczas poświęcenia metropolita modlił się między innymi słowami, które niech będą zwieńczeniem tego opracowania: „Boże, pobłogosław te tablice poświęcone pamięci biskupów Kościoła nad Odrą i Bałtykiem. Niech pasterze tej ziemi pozostaną na zawsze we wdzięcznej pamięci wszystkich, którzy stanowią i będą w przyszłości stanowić wspólnotę Kościoła szczecińsko-kamieńskiego. Niech każdy biskup, któremu powierzyłeś troskę o ten Kościół, wejdzie do Twojej radości i otrzyma nagrodę za apostołskie trudy. Boże, nasz Ojczy, okazać miłosierdzie swoim sługom, którzy pokładali nadzieję w Chrystusie i głosili Jego Ewangelię, i daj im udział w chwale Twojego Syna”.

Bibliografia

- Bojar-Fijałkowski G., *Święty Otton z Bambergu*, Warszawa 1986.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.
- Kamiński R., Kostynowicz R., Kozłowski K., Wejman G. (red.), *Droga Polski i Kościoła na Pomorze Zachodnie od X wieku do 1995 r.*, Szczecin 1995.
- Labuda G., *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i Kujawach w XI i XII wieku*, „Zapiski Historyczne” 1968, t. XXXIII, s. 19–60.
- Labuda G., *Polska granica zachodnia. Tysiąc lat dziejów politycznych*, Poznań 1971.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Rosik S., *Conversio gentis Pomeranorum, Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010.
- Strzelczyk J., *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997.
- Strzelczyk J., *Bolesław Chrobry*, Poznań 1999.
- Szymański J., *Fetysyzm początków w średniowiecznej historiografii*, „Rocznik Lubelski” 10 (1967), s. 103–112.
- Szymański J., *Z zagadnień średniowiecznej biografistyki. Katalogi dostojnicze*, Warszawa 1969.
- Wejman G. (red.), *Św. Otton z Bambergu – ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, Szczecin 2004.
- Wejman G. (red.), *Kalendarium Kościoła na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945–2005*, Szczecin 2007.
- Znamierowski A., *Insygnia, symbole i herby polskie*, Warszawa 2003.

DEPOSITIO EPISCOPORUM KATALOG BISKUPÓW MISYJNYCH, POMORSKICH, KAMIEŃSKICH I SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKICH

Streszczenie

Nawiązując do znanego już w starożytności zwyczaju, w katedrze szczecińskiej umieszczono dwie tablice wykonane z białego marmuru, na których znajdują się imiona biskupów misyjnych, pomorskich i kamieńskich, a także biskupów i arcybiskupów szczecińsko-kamieńskich.

Depositio episcoporum, czyli katalog, lista zmarłych biskupów, należy do praktyki Kościołów lokalnych czasu starożytności i średniowiecza. Katalogi te stanowiły najstarsze źródło w ustaleniu sukcesji apostołowej, co dowodzi wierności autentycznej nauce Chrystusa. Ukazanie związku Kościoła lokalnego z Kościołem powszechnym jest świadectwem rangi biskupstwa, a potwierdzenie jego dawności przez wykazanie pełnego „rodowodu” uzasadnieniem, że poprzez sukcesję swój autorytet czerpie z trwania w źródle chrześcijaństwa.

Tablica nr 1 obejmuje lata 968–1544. Katalog przedstawia 24 biskupów i 7 elektów. Obok imienia biskupa umieszczone zostały lata pontyfikatu oraz rok śmierci. Spis obejmuje biskupów misyjnych z czasów pierwszych Piastów, w których władaniu znalazły się ziemie nad Odrą i Bałtykiem (przełom wieków X i XI), a także biskupów misyjnych z XII wieku, ze św. Ottonem z Bambergu na czele. Kolejne dwa tytuły przedstawiają biskupów pomorskich i biskupów kamieńskich do czasu reformacji.

Tablica nr 2 rozpoczyna kolejny etap historii Kościoła, od 1544 roku do czasów nam obecnych. Tablica ta różni się zasadniczo od pierwszej. *Depositio episcoporum* pojawia się dopiero od 1972 roku (po 428 latach przerwy) pod tytułem *episcopi et archiepiscopi sedinenses-caminenses*. Ten katalog biskupów poprzedza zapis o jurysdykcji kościelnej, która nieprzerwanie trwała od chwili zlikwidowania katolickiej organizacji kościelnej – po śmierci ostatniego biskupa kamieńskiego Erazma w 1544 roku – aż do erygowania diecezji szczecińsko-kamieńskiej w 1972 roku. Treść tablicy uwidacznia nieprzerwaną ciągłość jurysdykcyjną, czyli troskę i opiekę Stolicy Apostolskiej nad Kościołem zachodniopomorskim pomimo braku jego pełnych organizacyjnych struktur.

Artykuł uzasadnia historycznie treść *depositio episcoporum*, a także podaje uwagi metodyczne o jego opracowywaniu i odczytywaniu. W pracy zostały omówione elementy teologiczno-symboliczno-dekoratywne katalogu biskupów.

Umieszczenie tablic w szczecińskiej katedrze w 2015 roku, w jubileusz 875-lecia ustanowienia pierwszego na tych ziemiach biskupstwa pomorskiego z siedzibą w Wolinie (1140), jest wyrazem wielowiekowej kontynuacji misji Kościoła powszechnego, a także świadectwem naszej wspólnoty wiary z przeszłymi pokoleniami, tożsamości i historycznej ciągłości.

Słowa kluczowe: katalog, tablice, biskupi misyjni, biskupi pomorscy, biskupi kamieńscy, biskupi szczecińsko-kamieńscy

DEPOSITIO EPISCOPORUM CATALOGUE OF MISSIONARY BISHOPS, POMERANIA, KAMIEN AND SZCZECIN – KAMIEN

Summary

Referring to the already known in ancient custom of the Cathedral of Szczecin placed two tables made of white marble, on which are the names of the bishops of the mission, and Pomeranian Kamien, as well as bishops and archbishops of Szczecin – Kamien.

Depositio episcoporum, which is a directory, list of deceased bishops, should be to practice the local churches of ancient and medieval time. These directories were the oldest source in determining the apostolic succession, which proves faithful to the authentic teaching of Christ. Showing the relationship of the local Church with the universal Church is a testament to the rank of bishopric and the confirmation of its antiquity by demonstrating a complete origin justification, that through the succession of his authority derives from the duration of the source of Christianity. Plaque 1 covers the years from 968 to 1544 years. The catalog presents 24 bishops and 7 Elect. In addition to the name of the bishop subsequently entered were the years of his pontificate, and year of death. It covers the missionary bishops from the time of the Piast Dynasty, which ruled lands were on the Oder and the Baltic Sea (late X/XI century), as well as missionary bishops from the twelfth century with St Otto of Bamberg at the helm. The next two titles represent the Pomeranian bishops and bishops of Kamien until the Reformation.

Plaque 2 begins the next stage of the Church's history from 1544 years to the time of our present. It is fundamentally different from the first. *Depositio episcoporum* appears only in 1972 (after a 428 year hiatus) called *episcopi et archiepiscopi sedinenses-caminenses*. This directory bishops precedes a record of ecclesiastical jurisdiction, which lasted continuously since the elimination of the Catholic church organization – after the death of the last bishop of Kamien Erasmus in 1544 – until the erection of the Diocese of Szczecin – Kamien in 1972. The content of the plaque reveals an unbroken continuity of jurisdiction, that is, care and attention of the Holy See over the western Church despite the absence of its full organizational structures.

Article justifies historically the content *depositio episcoporum*, and also provides methodological notes in its development and reading. In this work they are discussed elements of the theological-symbolic and decorative directory bishops.

Placing plaques in Szczecin cathedral in 2015, the 875 anniversary of the first to establish on these lands Pomeranian bishopric based in Wolin (1140) is an expression of centuries of continuing the mission of the universal Church, as well as a testimony of our faith community with past generations, identity and historical continuity.

Keywords: catalog, plaques, missionary bishops, Pomeranian bishops, bishops of Kamien, bishops of Szczecin – Kamien

Translated by Mirosława Landowska

**MOJŻESZ – LEWITA (WJ 2,1–10).
W KRĘGU BADAŃ NAD TOŻSAMOŚCIĄ MOJŻESZA**

Janusz Lemański*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Nie popadając w przesadę, można powiedzieć, że biblijny Mojżesz to człowiek instytucja: charyzmatyczny lider, pośrednik w zawarciu przymierza, cudotwórca, prorok, prawodawca, nauczyciel, mediator, uzdrowiciel. Pięcioksiąg, a przynajmniej cztery spośród pięciu zawartych w nim ksiąg, stylizuje opowieść o nim na swoisty rodzaj biografii, zaczynającej się narodzinami i cudownym ocaleniem (Wj 2,1–10) oraz powołaniem do wykonania misji wybawienia Izraela z niewoli egipskiej (Wj 3,1–4,16; 6,2–8), a kończącej się informacją o jego śmierci i pochówku, dokonanym przez samego Boga (Pwt 34,1–12). Mojżeszowi z jednej strony przypisuje się tu wiele niezwykłych i wyjątkowych cech, a z drugiej – widać wysiłek kolejnych autorów i redaktorów, aby przedstawić go zarazem jako człowieka z krwi i kości, niewolnego od wad i popełnianych błędów (zwłaszcza w Księdze Liczb)¹. Już w samym fakcie, że autorzy biblijni wyraźnie zaznaczają, iż ten, który prowadził naród wybrany ku Ziemi Obiecanej, sam do niej nie wszedł, oraz w praktycznym braku zainteresowania losami jego potomstwa dostrzec można tendencję akcentującą, że największym dziedzictwem pozostawionym przez tego męża Opatrzności jest to, co Bóg uczynił poprzez niego na rzecz Izraela. W większości odniesień do jego osoby poza Pięcioksięgiem autorzy

* Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański – kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Adres: Wydział Teologiczny US, 71–459 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI nr 2; e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

¹ Por. J. Lemański, *Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgu?*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2014), s. 142.

biblijni wspominają przede wszystkim przekazane za jego pośrednictwem Słowo Boże (Joz 1,7; 23,6; 2 Krl 14,6; 21,8; 23,25; Ezd 3,2; 7,8; Ne 1,7; 8,1; 13,1; 2 Krn 25,4; 34,14; 35,12). Mając na uwadze centralny charakter jego postaci w Pięcioksięgu, zaskakuje fakt, że niewiele razy wspomina się go w księgach prorockich, a jeśli już, to są to zasadniczo fragmenty z późnego okresu, po wygnaniu babilońskim (Iz 63,11–12; Jer 15,1; Ml 4,4). Fakt ten jest przyczynkiem do szeroko rozumianej debaty nad historycznością tej postaci i czasami, z jakimi należy ją powiązać². Już w samej Biblii Mojżesz jawi się jako posiadacz co najmniej trzech tożsamości. Z urodzenia jest Hebrajczykiem (Wj 2,6), pod względem kultury Egipcjaninem (Wj 2,19), a przez małżeństwo staje się Madianitą (Wj 2,21–22).

W niniejszym artykule – w formie przyczynku do badań nad historyczną tożsamością Mojżesza – chciałbym przyjrzeć się informacjom na temat Mojżesza zawartym w opisie jego narodzin i ocalenia (Wj 2,1–10). Datowanie tego fragmentu, jak i interpretacja danych o osobie Mojżesza w nim zawartych są dziś bowiem przedmiotem ożywionej dyskusji.

1. Mojżesz i problem tożsamości etnicznej Izraela

Nie wiemy, czy istniał historyczny Mojżesz. Zdania na ten temat są bowiem wśród badaczy podzielone. Wydaje się jednak, że słusznie należy domniemywać, iż inspiracją do wykreowania „biblijnego Mojżesza” mogła być jednak rzeczywistość jakaś historyczna postać, być może jakiś lokalny bohater, powiązany z terenami związanymi z kulturą Madianitów. To im, a ściślej mówiąc, postaci Jetry, teścia Mojżesza i zarazem kapłana Madianitów, przypisuje się w Biblii inspirację zarówno w nabyciu umiejętności składania ofiar przed Bogiem, jak i posługiwania się Prawem (Wj 18). Z tych terenów wreszcie, jak konkludują najstarsze poetyckie wspomnienia, wywodzi się wiara w JHWH (Sdz 5,4; Pwt 33,2; Ha 3,3). Według autorów biblijnych powiązanie kultu JHWH z przodkami Izraela dokonało się za pośrednictwem Mojżesza.

² Dobry przegląd różnych pozycji w tej debacie por. D.T. Olson, *Moses*, w: K.D. Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. IV, Nashville 2009, s. 142–152, zwł. 142–144. Próby powiązania Mojżesza z którąś z historycznych postaci z Egiptu są raczej mało przekonujące. Por. M. Görg, *Mose – Name und Namenträger. Versuch einer historischen Annäherung*, w: E. Otto (Hg.), *Mose, Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 17–42; J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009, s. 90–94.

Jahwizm, jak dowodzą tego badania archeologiczne, to religia, którą określić można mianem kultu „narodowego”. Dowody na taki kult pochodzą zarówno z Północy (Izrael), jak i z Południa (Juda). JHWH był więc dla przodków Izraela odpowiednikiem moabickiego Kemosza, Amonickiego Milkolma (por. 1 Krl 11,33), edomickiego bóstwa Kaus³, czy asyryjskiego Aszura⁴. Tradycja biblijna – jak już zauważyliśmy – zachowała wspomnienie o związkach jahwizmu z terenami Edomu. Niektórzy badacze sądzą więc, że na przełomie II i I tysiąclecia przed Chr. ważnym bóstwem Edomitów mógł być Jhwh, gdyż w kilku ustępach biblijnych imię Jhwh ściśle łączy się z Edomem (Teman i Seir; por. Sdz 5,4; Pwt 33,2; Ha 3,3)⁵. Część egipskich inskrypcji z późnej epoki brązu w istocie potwierdza takie związki imienia JHWH z tym regionem, ale sugeruje jednocześnie, że samo imię mogło mieć charakter geograficzny. Wspomina się w tych tekstach grupę etniczną określaną mianem Szaszu/Szosu (eg. *š3šw*)⁶, pisząc jednocześnie o „ziemi Szaszu Jahu” (*t3 š3šw Yh/w; šsw Yhw*). Geograficzne rozumienia formantu *Yhw* sugerują inne podobne sformułowania „kraj Szaszu Samath/Trbr”; „Seir (w kraju) Szaszu”; „Laban (w kraju) Szaszu”. Badacze zwracają jednak uwagę, że określanie jakiegoś terytorium imieniem bóstwa nie jest niczym nowym w realiach starożytnego Bliskiego Wschodu. Niektóre geograficzne lokalizacje są jednak czasem odległe od Edomu. Część z nich odnosi się bowiem do dalekiej Mezopotamii. Oryginalna lokalizacja tej grupy wydaje się jednak powiązana z terenami na południe i południowy wschód od Morza Martwego⁷. Część badaczy snuje domysły, że określenie „Szaszu” należy bardziej rozumieć jako emblemat społeczny, a nie nazwę etniczną. Hipoteza, że przodkowie Izraelitów wywodzą się (przynajmniej po części) z Szaszu⁸, jest jednak wysoce spekulatywna⁹. Trzeba

³ W.T. Pitard, *Edom*, [hasło w:] B.M. Metzger, M.D. Cogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 139–140, zwł. 139.

⁴ *Aszur*, [hasło w:] J. Black, A. Green (red.), *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, s. 30–32.

⁵ W.T. Pitard, *Edom*, s. 139.

⁶ Teksty por. R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens* (Documenta et Monumenta 199; *Oriens Antiqui* 22), Leiden 1971; M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*. Grundrisse zum Alten Testament, Göttingen 2010, s. 148–198. Dyskusję por. D.B. Redford, *Egypt and Canaan in the New Kingdom* (Beer-Sheva 4), Beer Sheva 1990, s. 68–75; tenże, *Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992, s. 269–280; W.A. Ward, *Shasu*, [hasło w:] D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. V, New York 1992, s. 1165–1167.

⁷ D.B. Redford, *Canaan...*, s. 272–273.

⁸ Tamże, s. 73–75, 267–280; A.F. Rainey, *Israel in Merenptah's Inscription and Reliefs*, „Israel Exploration Journal” 51 (2001), s. 57–75.

⁹ L.L. Grabbe, *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?*, New York–London 2007, s. 50.

zauważyć, że teza o terytorialnym powiązaniu kultu Jhwh z terenami Edomu (ściślej mówiąc z Madianitami) ma swoją przeciwwagę w argumentacji sugerującej, iż jahwizm mógł ukształtować się jednak również w kontekście kananejskiego kultu boga El¹⁰.

2. Kontekst: Wj 1–2

Prolog z Księgi Wyjścia ma wyraźnie swoje obramowanie (Wj 1,1–7; 2,23–25), przy czym epilog stanowi tu formę *prolepsis*, rodzaj uprzedzającej syntezy tego, co będzie dopiero szerzej opowiedziane w dalszej części księgi¹¹. Wj 2,1–10 to niewątpliwie tekst centralny w pozostałej części prologu. Wj 1,8–22 bowiem to seria trzech radykalizujących się zagrożeń dla Izraela (Wj 1,11–14: ucisk, niewolniczy wyzysk; 1,15–21: nakaz uśmiercania noworodków płci męskiej wydany położnym; 1,22: ten sam nakaz wydany wszystkim Egipcjanom). Wj 2,11–22 z kolei to również trzy sceny, tym razem z młodzieńczego etapu w życiu Mojżesza (Wj, 11–12: zabicie Egipcjanina; 2,13–14: brak akceptacji wśród Hebrajczyków; 2,15–22: ucieczka do kraju Madian i nowe życie). Widać zatem wyraźnie, że scena narodzin Mojżesza stanowi kluczowy element w swoim kontekście i nie powinno się jej – przynajmniej z synchronicznego punktu widzenia – redukować do jednego tylko wątku (np. opowiadanie o ocaleniu, opis narodzin czy porzuceniu)¹². Inaczej wszystko to może wyglądać jednak, kiedy przyjrzymy się jej pod kątem badań krytyczno-literackich. Nie od dziś badacze zwracają bowiem uwagę, że w tle całego prologu znajduje się problem z tożsamością etniczną i kulturową Mojżesza.

3. Forma opowiadania Wj 2,1–10

Perykopę Wj 2,1–10 można bez wątplenia uznać za wzorcowy przykład hebrajskiego sposobu narracji¹³. Wszyscy bohaterowie są tu bezimienni, dzięki czemu akcentuje się imię Mojżesza, które pojawi na końcu perykopy (w. 10).

¹⁰ Na temat spekulacji etymologicznych związanych z pochodzeniem imienia Jhwh z kręgu kultu boga El zob. J. Lemański, *Ekskurs do Wj 3,13–15: problem pochodzenia i etymologii imienia JHWH*, w: *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009, s. 669–672.

¹¹ Ch. Dohmen, *Exodus 1–18* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2015, s. 90.

¹² Por. tamże, s. 91, ze wskazaniem na I. Willi-Plein, *Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose*, „Vetus Testamentum” 41 (1991), s. 110–118, zwł. 117–118.

¹³ H. Utschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15* (IEK.AT), Stuttgart 2013, s. 27, 85–86.

Anonimowość pozostałych postaci sugeruje zwykle ich typologiczny charakter¹⁴. Imienia głównego bohatera należałoby oczekiwać jednak na początku perykopy, co sugeruje z kolei klasyczna sekwencja zdarzeń w tego rodzaju relacjach o narodzeniu, gdzie po słowach „wziął [za żonę], a ona poczęła i urodziła”, zwykle dodaje się od razu stwierdzenie „nadała/nadał mu imię”. W interesującej nas perykopie znajdujemy trzy kluczowe słowa: córka, syn, dziecko. Pierwsze z nich ma charakter inkluzyjny: córka Lewiego, córka faraona. Pierwsze określenie wyraźnie jest tu zamierzonym odpowiednikiem dla drugiego, tworząc jego przeciwagę. Obie postaci stanowią bowiem podmiot działający odpowiednio w pierwszej i drugiej części perykopy. Bezimienna siostra Mojżesza jest jedynie postacią łączącą obie główne bohaterki. Znika z opowiadania, podobnie jak położne (por. Wj 1,20–21: klimaks), zaraz po odegraniu swojej roli.

Z kanonicznego punktu widzenia (por. Wj 1,15–22) zarówno córka Lewiego, jak i córka faraona działają przeciwko dekretowi egipskiego władcy. Matka, gdyż usiłuje uratować życie dziecka i nie „wrzuca” go do wody, jak rozkazał faraon (por. Wj 1,22), a córka faraona, gdyż adoptuje dziecko, choć wie, że jest ono Hebrajczykiem (por. Wj 2,6). George W. Coats¹⁵, poszukując adekwatnej nazwy dla zastosowanej tu formy literackiej, klasyfikuje tekst słowami „adoption legend rather than simply a birth story”. Badacze niemieccy często określają jednak sceny tego rodzaju mianem „geretteten Retters” (uratowany wybawca). Sposób bowiem, w jaki opowiada się o głównym bohaterze, przypomina szeroko rozpowszechniony na starożytnym Bliskim Wschodzie model opowiadania, zapowiadający, że cudownie uratowany od śmierci mały bohater będzie w przyszłości kimś wielkim¹⁶. W kontekście biblijnym chodzi o kogoś, kto w przyszłości ocali swój naród. Wiele aluzji w tekście perykopy potwierdza słuszność takiego sposobu jej odczytywania.

¹⁴ A. Reinhartz, *Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative*, New York 1998, s. 106.

¹⁵ *Exodus 1–18* (FOTL IIA), Grand Rapids–Cambridge 1999, s. 27.

¹⁶ W.H.C. Propp, *Exodus 1–18* (AB 2), New York 1999, s. 155–158; por. także D.B. Redford, *The Literary Motif of the Exposed Child*, „Numen” 14 (1967), s. 209–228; B. Lewis, *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who was Exposed at Birth* (ASOR. DS 4), Cambridge 1980.

Modelowym tekstem dla tego rodzaju opowiadań jest legenda o pochodzeniu akadyjskiego władcy Sargona I (ok. 2300 lat przed Chr.)¹⁷. Był on twórcą pierwszego mezopotamskiego imperium, a opowieść o jego pochodzeniu i wybraniu przez boginię Isztar służyła kolejnym władcom (począwszy od VIII w. przed Chr.: Sargon II) z założonej przez niego dynastii jako legitymizacja ich władzy. Podobny model opowiadania z identycznym zastosowaniem służył potem także uzasadnieniu władzy królom babilońskim i perskim. Sam motyw odrzucenia przez matkę i późniejsza adopcja akcentują jednak przede wszystkim tajemnicze pochodzenie Sargona i jego skromne początki, a nie królewską godność¹⁸. Interesujący nas fragment tekstu o Sargonie z Akkad brzmi następująco:

1. *Szarrukin, potężny król, królem Akkad ja jestem.*
2. *Moja matka była kapłanką (ēnetu), mego ojca nie znałem.*
3. *Brat mego ojca zamieszkiwał górską krainę.*
4. *Moim miastem jest Azupiranu, położone nad brzegiem Eufratu.*
5. *Poczęła mnie moja matka, kapłanka (ēnetu), poczęła mnie w ukryciu.*
6. *Włożyła mnie do kosza z trzciny, pokryła smołą pokrywą nade mną.*
7. *Wrzuciła mnie do rzeki, z której nie powinienem był wyjść.*
8. *Rzeka zaniósła mnie do Akki, do czerpiącego wodę (dālû) przywiodła mnie.*
9. *Akki, czerpiący wodę, wydobyl mnie zanurzając swój czerpak (albo wiadro).*
10. *Akki, czerpiący wodę, wychował mnie jak syna.*
11. *Akki, czerpiący wodę, osadził mnie na swoim urzędzie ogrodnika.*
12. *Z powodu (zajmowania) urzędu ogrodnika Isztar zaczęła mnie miłować.*
13. *W ten sposób zostałem na 54 (?) lata królem.*
14. *Czarnogłowymi ludźmi ja władałem i rządziłem...*

¹⁷ B. Lewis, *The Sargon Legend...*, s. 24–25; W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (ATD Ergänzungsreihe 1), wyd. 2, Göttingen 1985, s. 123–124; E. Otto, *Mose und das Gesetz. Die Mose figure als gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königs-ideologie im 7. Jh. V. Chr.*, w: E. Otto (Hg.), *Mose, Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 52–53; O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung* (TUAT), Gütersloh 2001, s. 55–57.

¹⁸ B. Lewis, *The Sargon Legend*, s. 249.

Jest tu co najmniej kilka elementów podobnych do tych z Wj 2¹⁹. Jednym z nich jest np. kosz pokryty smołą (por. w. 2–6 oraz Wj 2,3). Pewnych podobieństw doszukać można się także w znaczeniu imienia Mojżesz (Wj 2,10: *môše[h]*: wyciągnięty[-ający] z wody) i określeniu *dākū* – „czerpiący wodę” oraz imieniem Akki²⁰ „ja podlewam”. Nie można jednak zignorować także istotnych różnic. Narodziny Sargona są nielegalne. Jego matka była kapłanką *ēnetu*, zobowiązaną do bezdzietności²¹. To z tego powodu rodzi go w ukryciu, a potem usiłuje utopić w rzece (w. 7: ak. *nadri* – „wrzucić”). Kosz jest tu niesiony prądem rzeki (w. 8) i jedynie przez przypadek wyciąga go czerpiący wodę ogrodnik (w. 9). W przypadku Mojżesza od początku chodzi o ocalenie dziecka, a jego ukrycie wiąże się z zagrożeniem wynikającym z dekretu faraona, a nie z powodu nielegalnego poczęcia.

Z tych między innymi powodów większość badaczy wątpi dziś, aby tekst biblijny był w jakikolwiek sposób wprost zależny od legendy o Sargonie. Taki model opowiadań znany był zresztą dość powszechnie w regionie, także w czasach perskich. Herodot (*Dzieje* I.107–115)²² stosuje go np. do opowiedzenia legendy o narodzinach Cyrusa. W Wj 2,1–10 nie ma charakterystycznego dla legendy o Sargonie napięcia pomiędzy pochodzeniem głównego bohatera i jego wybraniem przez bóstwo do wypełnienia wyjątkowej roli. Inaczej niż Sargon, Mojżesz pozostaje też w łączności ze swoją biologiczną matką (Wj 2,9). Nie zostaje wrzucony do rzeki, lecz troskliwie zabezpieczony i ułożony w sitowiu, tak aby można go było znaleźć (Wj 2,3). Dalszy bieg zdarzeń jest cały czas pod kontrolą (czuwa nad tym starsza siostra Mojżesza, por. Wj 2,4). W legendzie o Sargonie ważną rolę odgrywa bogini Isztar, której wybór jest decydujący i pozwala uzasadnić Sargonowi posiadaną przez siebie władzę, mimo braku królewskiego pochodzenia.

¹⁹ E. Otto (*Mose und das Gesetz...*, s. 55) wymienia ich w sumie osiem, choć nie ze wszystkimi jego sugestiami można się zgodzić. Dyskusyjne, o ile nie całkowicie wątpliwe, są dwa pierwsze: obaj bohaterowie (Sargon i Mojżesz) mają nielegalne pochodzenie i dlatego ich matki muszą pozbyć się swoich dzieci. Kolejne sugerowane podobieństwa także nie do końca są jednoznaczne. Otto twierdzi, że obaj bohaterowie zostają umieszczeni w koszu zabezpieczonym smołą i puszczeni do rzeki. Owszem, ale Mojżesz nie zostaje do niej wrzucony, jak jest to w przypadku Sargona, i matka Mojżesza chce, aby go uratować, a nie utopić. Nie do końca chodzi też w przypadku Mojżesza o czysty przypadek w odnalezieniu zagrożonego dziecka. W obu opowiadaniach na pewno wspólny jest motyw adopcji i przyszła ważna misja do wykonania.

²⁰ W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, s. 156.

²¹ M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literatur- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch* (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006, s. 171, przypis 117: niem. *Ausgestossene*.

²² H. Zlotnick-Sivan, *Moses the Persian? Exodus 2, the „Other” and Biblical „Mnemo-history”*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 116 (2004), s. 189–205.

W Wj 2,1–10 o Bogu nie ma w ogóle mowy. Można się jedynie domyślać na podstawie uprzedzającego kontekstu (por. zwł. Wj 1,15–21), że Bóg nadal dyskretnie działa tu poprzez kobiety²³.

Widać zatem wyraźnie, że autor biblijny nie trzyma się ściśle modelu literackiego znanego ze wspomnianej legendy o Sargonie. Powody odejścia mogą być rozmaite. Jednym z nich na pewno jest cel, jakiemu służy opowiadanie²⁴. W aktualnym kontekście autor biblijny wyraźnie zamierza eksplorować tożsamość Mojżesza. Jest on Hebrajczykiem, synem lewickiej pary małżonków. Nigdy nie traci z oczu tej swojej etnicznej przynależności (Wj 2,6.9). Jego egipska tożsamość (por. Wj 2,19) to wyłącznie efekt wychowania na egipskim dworze (Wj 2,10aB). Historia ma charakter rozwojowy (*rags-to-riches story* – ubogi, który zostaje nobilitowany)²⁵. Od zagrożenia i anonimowości, główny bohater, nazwany tu dopiero na końcu perykopy, gdy z woli JHWH (por. Wj 2,14a i Wj 3,1–4,16), sięgnie w niedalekiej przyszłości po przywództwo nad swoimi pobratymcami. Zanim wróci jednak do swego pierwotnego statusu społecznego (por. Wj 1,22; 2,15), znajdzie schronienie i wychowanie w rodzinie samego faraona, od którego pochodzi zagrażający jego życiu dekret.

Kwestia ewentualnej zależności Wj 2,1–10 od legendy o Sargonie ma ogromne znaczenie dla dyskusji nad datowaniem tekstu biblijnego²⁶, ale – jak wynika z przeprowadzonej analizy – nie ma już takiego znaczenia dla zrozumienia tekstu interesującej nas perykopy, gdyż nie ma w niej żadnej wyraźnej aluzji, która kazałaby nam myśleć o wspomnianej legendzie²⁷. Badacze zresztą wykazują wiele innych, wewnątrzbiblijnych modeli, mogących stanowić prototyp dla postaci Mojżesza (Józef egipski w Rdz 37–50²⁸; Hagar w Rdz 16; 21²⁹). Podobnie

²³ Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 116.

²⁴ Th.B. Dozeman, *Exodus (ECC)*, Grand Rapids–Cambridge 2009, s. 84–85.

²⁵ B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary (OTL)*, Philadelphia 1974.

²⁶ C. Berner, *Die Exoduserzählung. Die literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (FAT 73)*, Tübingen 2010, s. 49–52.

²⁷ Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 116.

²⁸ V.P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2011, s. 24, ze wskazaniem na C.M. Carmichael, *Joseph, Moses, and the Institution of the Israelite Judicature*, w: J.E. Coleon, V.H. Adatthew (eds.), *Go to the Land I Will Show You. Studies in Honor of Dwight W. Young*, Winona Lake 1996, s. 15–25, zwł. 16–17.

²⁹ V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 25, ze wskazaniem na T.B. Dozeman, *God at War: Power in the Exodus Tradition*, Oxford 1996, s. 28–33.

zresztą potem opowiadanie o Mojżeszu posłużyło jako prototyp w Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa (Mt 1–2)³⁰.

Legenda o Sargonie jest typowym produktem rozwijanej późniejszej ideologii związanej z władzą królewską³¹. Stąd dobór odpowiedniego słownictwa, którym chce się legitymizować aktualnie panujących potomków Sargona³². Być może autor biblijny świadomie odchodzi od tego wzorca. W Wj 2,1–10 ten model opowiadania o narodzinach, zagrożeniu i w końcu ocaleniu przyszłego bohatera jest wyraźnie zmodyfikowany. Służy tu bowiem legitymizacji postaci niepowiązanej z władzą królewską, lecz przeznaczonej do roli przyszłego przywódcy narodu wybranego³³. Część badaczy uważa więc, że Mojżesz przedstawiony jest tu jako swego rodzaju *Gegenfigur* (postać przeciwstawna) wobec władzy monarchicznej. Eckart Otto³⁴ pisze nawet o tzw. *subversive Rezeption* uznanego modelu opowiadania z okresu końca asyryjskiej dominacji. Meik Gerhards³⁵ łączy jednak zastosowanie tego modelu opowiadania z końcowym okresem wygnania babilońskiego, sugerując jednocześnie, że w faraonie dostrzegać należy postać maskującą (niem. *Deckfigur*) krytykę wobec władców asyryjskich lub babilońskich. Nie można ostatecznie jednak wykluczyć, że faraon z opowiadania o Mojżeszu reprezentuje po prostu egipskich władców z końcowego okresu istnienia Królestwa Judy (Psametych I; Neko II → druga połowa VII w. przed Chr.) i całe opowiadanie osadzone jest w końcowym okresie ich dominacji nad Judą³⁶.

4. Krytyka literacka

Hugo Gressmann³⁷ w swoim czasie podjął się próby zbadania zależności pomiędzy opowiadaniem o narodzinach Mojżesza i pozostałymi tradycjami

³⁰ Th.B. Dozeman, *Exodus*, s. 85–87; V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 26.

³¹ K. Hecker (TUAT, 56) określa ten tekst mianem „fictive Autobiographien”.

³² E. Otto, *Mose und das Gesetz...*, s. 53–56; M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literatur- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch* (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006, s. 155–177.

³³ H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 89.

³⁴ *Mose und das Gesetz...*, s. 61.

³⁵ *Die Aussetzungsgeschichte...*, s. 252.

³⁶ Wtedy zresztą, co sugerują źródła, używano określeń takich jak Pitom czy Ramzes (Wj 1,11) – tak H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 90; por. J. Lemański, *Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną*, „The Biblical Annals” 4/2 (2014), s. 305, tam cytowana literatura.

³⁷ *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT 1), Göttingen 1913, s. 1–10.

z Księgi Wyjścia. Chciał w ten sposób doszukać się oryginalnego znaczenia tego opowiadania. W jego opinii opowiadanie to jest stosunkowo młodą tradycją i tworzy napięcie ze starszymi tradycjami. Jego zdaniem motywy, dla jakich Egipcjanie usiłują przeciwdziałać eksplozji demograficznej wśród Hebrajczyków w Wj 1, stanowią z kolei rozwinięcie sceny narodzin Mojżesza. Oryginalnie faraon usiłował jedynie zgładzić dziecko – przyszłego bohatera. Ten motyw został dopiero wtórnie rozwinięty w zagrożenie dla całego narodu wybranego. Zdaniem Gressmanna paralele, zwłaszcza wspomniana już legenda o Sargonie z Akkad, dowodzą, że powszechny w kontekście kulturowym tzw. *Märchenmotiv* o bohaterze, zagrożonym jako dziecko i następnie cudownie ocalonym, został tu zaaplikowany do Mojżesza. W pewnym sensie autor ten zakłada więc zależność biblijnej perykopy od tekstu wspomnianej legendy. Jak zauważyliśmy już wcześniej, dzisiaj nie jest to jednak dla wszystkich już takie oczywiste. Badacze są mimo to obecnie w zasadzie zgodni co do tego, że w Wj 2,1–10 odnaleźć można najstarsze elementy tradycji o Mojżeszu. Różnice dotyczą jedynie zakresu tej najstarszej warstwy literackiej oraz jej klasyfikacji. Od początku badań krytyczno-literackich nad tą perykopą nie mogli się oni jednak zdecydować, czy uznać Wj 2,1–10 za tekst przynależny do J czy do E. Martin Noth³⁸, który klasyfikował perykopę jako przynależną do J, liczył się zarazem z możliwym jej późniejszym uzupełnieniem o ww. 7–10. Christoph Levin³⁹ z kolei za najstarsze elementy (jego J^Q), wykorzystane przez sugerowanego przez niego redaktora jahwistycznego z okresu wygnania, uznał Wj 2,1–2a.3 (od *wtqh*).5aAb.6 (do *wtr'hw*).10aBb. Werner H. Schmidt⁴⁰ nie podzielał tego poglądu i sugerował raczej jedność literacką perykopy. William H.C. Propp⁴¹ widział w niej z kolei połączenie J i P, gdyż po wnikliwej analizie słownictwa uznał, że na jego podstawie nie można precyzyjnie stwierdzić, do jakiego źródła tradycji przynależą poszczególne elementy tego opowiadania. Jednak obecność w nim motywów znanych z opisu stworzenia (w. 2: „widziała, że był on *dobry*...”) oraz potopu (w. 3: *tēbā*) prowadzi go do następującego wniosku: „Thus 1,22–2,10 recapitulates the Flood as well as Creation”. Bardziej ogólnie klasyfikuje ten podział Thomas B. Dozeman⁴², pisząc o wersji nie-P (Wj 1,6.7*.8–12.15–21; 1,22–2,10.11–15a.15b–22.23a) i P

³⁸ *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, s. 31; *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen 1959 (wyd. 7, 1984), s. 15.

³⁹ *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, s. 318–321.

⁴⁰ *Exodus 1,1–6,30*, s. 55.

⁴¹ *Exodus 1–18*, s. 145–147.

⁴² *Exodus*, s. 60–61.

(Wj 1,1–5.7*.13–14; 2,23b–25). W tej pierwszej dostrzega akcent położony na śmierć jako znak akcentujący pokoleniową zmianę (Wj 1,6; 2,23a), temat wprowadzony – jego zdaniem – już w Rdz 4,17–26.

Te same, spolaryzowane tendencje dostrzec można również w najnowszych komentarzach. Reiner Albertz⁴³ klasyfikuje perykopę w całości jako część najstarszej tradycji (tzw. *Exoduskomposition*), do której zalicza także Wj 1,9–12.15–22; 2,1–2,23aA (a także: 15,22–25A.27; 16,1aA; 17,1b–5; 19,2). Sytuuje ją ok. 540 roku przed Chr. i uznaje za część, politycznego w wymowie, opowiadania o prowadzeniu Izraela, przedstawionego w formie opowiadania o grzechu. W jego tle wybrzmiewa pytanie o to, jak możliwa jest obecność Boga pośród Izraela i jak mimo swoich upadków naród ten będzie mógł w przyszłości podążać wraz ze swym Bogiem⁴⁴. Helmut Utzschneider i Wolfgang Oswald⁴⁵ chyba słusznie doszukują się jednak najstarszej warstwy (tzw. *ältere Exoduserzählung*) w interesującej nas scenie jedynie w jej części (Wj 2,1–3.5–6.10aBb). Postać bezimiennej siostry Mojżesza przypisują redakcji z późnych czasów perskich lub początku epoki hellenistycznej (tzw. *Tora-Komposition*). Ich zdaniem pozwoliła ona powiązać ze sobą córkę Lewiego i córkę faraona. Argumentem za takim podziałem jest początek sceny (ww. 1b.2a), gdzie Mojżesz wydaje się pierwszym dzieckiem pary lewitów. Postać siostry Mojżesza wyraźnie rozwijana jest dopiero w tekstach sklasyfikowanych jako post-P. W nich też dopiero poznajemy jej imię – Miriam (Wj 15,20–21; Lb 12; 20,1; 26,59; Pwt 24,9). W Lb 26,59; 1 Krn 5,29; Mi 6,4 wymienia się ją dopiero po Aaronie i Mojżeszu, co oznacza – zdaniem wspomnianych badaczy – że powinna być najmłodszą, a nie najstarszą z trójki „rodzeństwa”⁴⁶. Ponadto fragment z siostrą oddala od siebie powiązaną w naturalny sposób sekwencję zdarzeń: wyjęcie z wody (Wj 2,6) i – nawiązujące do tego motywu – nadanie imienia (Wj 2,10b). Niepewność obu wspomnianych badaczy budzi jedynie w. 10aB („i był dla niej jak syn”). Możliwe, że w swojej pierwotnej formie relacja o narodzinach Mojżesza zakładała jedynie jego powiązanie z egipskim środowiskiem (w. 10aA: *wajjigddal*) i dopiero później nastąpiło wyakcentowanie także jego hebrajskiej tożsamości (Wj 2,11a), czego owocem jest uzupełnienie tekstu o epizod z siostrą Mojżesza. Obaj wspomniani badacze przypisują je redakcji postkapłańskiej

⁴³ *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012, s. 19–20, 53–54.

⁴⁴ Tamże, s. 20.

⁴⁵ *Exodus 1–15*, s. 452–53, 88.

⁴⁶ Ten argument nie musi być jednak przekonujący, zasada „męscy potomkowie przez żeńskimi” jest standardowa.

(wspomnianej wcześniej tzw. *Tora-Komposition*). Jak zauważają, *terminus ante quem* dla tego uzupełnienia stanowi greckie tłumaczenie Tory (LXX) z połowy III wieku przed Chr.

Początki literackiej tradycji o *exodusie* – zdaniem Utzschneidera i Oswalda – nie są już jednak tak łatwe do ustalenia. Przyczynkiem do jej powstania mogła być jedna z deportacji, którą mieszkańcy Izraela i Judy przeżyli w czasach monarchii (2 Krl 17,6: Asyria; 2 Krl 23,34: Egipt; 2 Krl 24,14–16; 25,11: Babilonia). Owa najstarsza literacka wersja opowiadania o *exodusie* pochodzi jednak, ich zdaniem, raczej z czasów monarchii i toczonej wówczas dyskusji o zasadności rebelii wasala wobec swego suzerena (por. 2 Krl 18,7: Ezechiasz wobec Asyrii; 2 Krl 23,29: Jozjasz wobec Egiptu; 2 Krl 24,1; Ez 17: Jojakim wobec Babilonii; 2 Krl 24,20; Jr 27,7–8: Sedecjasz wobec Babilonii)⁴⁷. Które z tych doświadczeń dało impuls literackiej wersji opowiadania o *exodusie*? Zdania w tej materii są podzielone. Mogły to być ostatnie lata wasalnej zależności Judy od Asyrii (ok. 630 przed Chr.)⁴⁸, okres egipskiej dominacji nad Judą (615–605 przed Chr.)⁴⁹ lub okres przejścia kontroli nad nią przez Babilończyków (605–539 przed Chr.)⁵⁰. Nie można w końcu wykluczyć, że nastąpiło to dopiero w czasach perskich⁵¹.

Kontekst interesującej nas perykopy (Wj 2,1–10 vs. 1,1–22; 2,11–22) nie ułatwia nam rozwiązania tej kwestii. Wj 2,1 – poprzez imię Lewi – wydaje się nawiązywać do genealogicznego użycia tego imienia w Wj 1,2. Jak przeanalizujemy to w części egzegetycznej niniejszego artykułu, taki genealogiczny sens może być jednak wtórny. Poszukując pierwotnego sensu, musimy zadać sobie pytanie o oryginalny początek badanej przez nas perykopy. Zdaniem Erharda Bluma⁵² jego odnalezienie jest dziś już praktycznie niemożliwe, a każda rekonstrukcja tego rodzaju zawsze będzie nieprzekonująca. Badacz ten uważa jednak, że należy zakładać, iż taki domniemany początek musiał zawierać informację o rozmnożeniu się Izraelitów w Egipcie. W obecnym kontekście motyw dla wydarzeń opisanych w Wj 2,1–3 znajduje się w Wj 1,22. Część badaczy traktuje

⁴⁷ H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 44–45.

⁴⁸ E. Otto, *Mose...*, s. 47–67.

⁴⁹ W. Oswald, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart 2009, s. 73–85.

⁵⁰ M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte...*, s. 252.

⁵¹ H. Zlotnick-Sivan, *Mose the Persian?...*, s. 189–205.

⁵² *Die literarische Verbindung*, s. 147.

ten końcowy wiersz z rozdziału pierwszego jako swego rodzaju ironię⁵³. Nil, do którego miał zostać wrzucony każdy hebrajski noworodek płci męskiej, staje się – dzięki matce – chwilowym miejscem schronienia i w jego nurtach rozpoczyna się proces ratowania dziecka. Jednak Wj 1,22 zakłada wcześniejsze opowiadanie o położnych (Wj 1,15–21), jak słusznie zauważa Harald Samuel⁵⁴. Bez tej perykopy nie wiemy bowiem, czyje dzieci (hebrajskie czy również egipskie?) mają ostatecznie zostać uśmiercone (w. 22b)⁵⁵. Problem można by ominąć, jeśli połączymy w. 22 bezpośrednio z Wj 1,12⁵⁶. Jednak i w tym wypadku należy zakładać, że ostatecznie u podstaw takiego pierwotnego opowiadania musi znaleźć się motyw „rozmnożenia” Izraelitów w Egipcie, bez którego nie byłaby zrozumiała decyzja faraona. Jan Christian Gertz⁵⁷ wskazuje więc na Wj 1,11–12a jako pierwotne umotywowanie odrazy Egipcjan wobec Izraelitów (Wj 1,12b). Reinhard G. Kratz⁵⁸ sugeruje z kolei fragment z Wj 1,8–10a, określając przewodni temat takiej niekapłańskiej wersji słowami: „rozmnożenie pomimo ucisku”. Niewolnicza praca byłaby według niego motywem wtórnym. Jednak i w tym wypadku – zdaniem H. Samuela⁵⁹ – problem leży w tym, że w dalszej części opowiadania nic nie sugeruje, aby córka faraona działała wbrew nakazowi swego ojca, a hebrajskie pochodzenie chłopca stanowiło dla niego zagrożenie. Można więc zakładać, że sam motyw zagrożenia stanowi późniejsze, narracyjne udratyzowanie pierwotnej wersji opowiadania z Wj 2,1–10*⁶⁰. Nie możemy zatem jednoznacznie wykluczyć, że w swojej pierwotnej wersji początek Wj 2,1–10* stanowią wyłącznie pierwsze wiersze tej perykopy⁶¹.

⁵³ B. Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, s. 19; W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, s. 153–154.

⁵⁴ *Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament* (BZAW 448), Berlin–Boston 2014, s. 249.

⁵⁵ PentSam, LXX oraz Targumy Onkelos i Pseudo-Jonatan z tego właśnie powodu dodają tu doprecyzowujące wyjaśnienie „(synowie) Hebrajczyków”. A. Dillmann (*Exodus und Leviticus* [KEHAT 12], Leipzig 1980, s. 12) sądził nawet, że taka była oryginalna lekcja również w tekście hebrajskim, ale dla krytyki tekstu brak tu logicznej przyczyny, dla której kopista mógłby ominąć tak ważne słowo (*l'brjm*). Por. W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, s. 143.

⁵⁶ M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte...*, s. 38–47, zwł. 38, przypis 44.

⁵⁷ *Tradition*, s. 372.

⁵⁸ *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157), Göttingen 2000, s. 287.

⁵⁹ *Von Priestern...*, s. 250.

⁶⁰ Ch. Levin (*Der Jahwist*, 320–321) za postjahwistyczne (jego J^s) uzupełnienie uznaje Wj 2,4.7–10aA (matka jako karmicielka) i za postredakcyjne uzupełnienie (jego R^s) reakcją faraona (Wj 1,18–20a.22).

⁶¹ H. Samuel, *Von Priestern...*, s. 252, przypis 1133, ze wskazaniem na autorów opowiadających się za takim rozwiązaniem.

5. Analiza egzegetyczna Wj 2,1–10

W aktualnym kontekście wydaje się, że mimo zagrożenia, jakie niesie ze sobą dekret faraona (Wj 1,22), pewna hebrajska para z rodu Lewiego decyduje się na małżeństwo (Wj 2,1). Nie ma tu jednak bezpośredniego nawiązania do Wj 1,22⁶² i – jak zauważyliśmy przy okazji analizy krytycznoliterackiej – wiersz ten niekoniecznie musiał stanowić wprowadzenie do interesującej nas perykopy. Badacze wskazują najpierw na fakt, że w Wj 2,1 słowu „wziąć” (*lqh*) brakuje dopełnienia: „za żonę”. Egzegeci zakładający zależność Wj 2,1 od legendy o narodzinach Sargona z Akkad widzą w tym argument, aby doszukiwać się w biblijnym tekście wskazówki o nielegalnym pochodzeniu Mojżesza⁶³. Jednak taka konstrukcja wypowiedzi (czasownik „wziąć” bez dopełnienia) często oznacza również legalne małżeństwo (Rdz 4,19; 11,29; 38,2; Pwt 20,7; 22,13; 24,1.5)⁶⁴. Ponadto powody „odrzućcia” Mojżesza przez matkę – przynajmniej w obecnym kontekście – podane są w Wj 1⁶⁵. Inaczej też niż w legendzie o Sargonie, nie ma tu napięcia pomiędzy pochodzeniem społecznym bohatera a wybraniem przez Boga. Akcentuje się jedynie jego lewickie pochodzenie. Problem „nielegalnego” pochodzenia Mojżesza podnoszony był już wcześniej, gdy sugerowano, że wskazuje na to brak imienia ojca⁶⁶, ale ten argument nie wydaje się przekonujący. Jak już zauważyliśmy, perykopa generalnie i w pełni zamierzony sposób skupia uwagę czytelnika wyłącznie na dwóch tylko imionach (Lewi, Mojżesz).

Sekwencja wypowiedzi („wziął... a ona poczęła i urodziła”; por. Rdz 21,2; 30,5.7; 1 Sm 1,20) jest standardowa, ale wynika z niej zarazem, że Mojżesz jest pierwszym dzieckiem tej pary (por. Rdz 4,1; Oz 1,3). Autor wypowiedzi wydaje się zatem nie znać nie tylko późniejszej tradycji o starszym o trzy lata bracie Aaronie (Wj 6,20), ale i o starszej siostrze, która mimo to pojawi się nieoczekiwanie w obecnej scenie (Wj 2,4.7). W niej pozostaje bezimienną, ale w kolejnych

⁶² Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 109.

⁶³ K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, s. 153–156; E. Otto, *Mose und das Gesetz...*, s. 43–83, zwł. 50; R.G. Kratz, *Die Komposition*, s. 288; C. Berner, *Die Exoduserzählung...*, s. 48.

⁶⁴ E. Blum, *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothese*, w: J.C. Gertz, K. Schmid, M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 189), Berlin–New York 2002, s. 119–156, zwł. 146–147; M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte...*, s. 27–29.

⁶⁵ Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 116.

⁶⁶ Tak H. Gressmann, *Mose...*, s. 8–10.

tekstach będzie nosić imię Mirjam (Wj 15,20; Lb 26,59). W tradycji żydowskiej rozwiązywano ten problem, łącząc ze sobą Wj 1 i 2 oraz rozumiejąc Wj 2,1 jako informację o powtórnym małżeństwie. Midrasz do Księgi Wyjścia w Talmudzie Babilońskim (b.*Sota* 12a) sugeruje, że po dekreście faraona (Wj 1,22) Amram uznał swe małżeństwo za bezcelowe i rozwiódł się ze swoją żoną. Za jego przykładem poszli także inni Izraelici. Potem jednak ożenił się ze swoją byłą żoną powtórnie, co sugeruje Wj 2,1. Tego rodzaju spekulacje służą wyjaśnieniu tego, skąd mowa jest potem w Biblii o starszym rodzeństwie Mojżesza. Nie pomagają jednak w zrozumieniu osobliwości, jaką jest informacja zawarta w Wj 2,1⁶⁷. W perspektywie kanonicznej warto jednak zauważyć, że Mojżesz – podobnie jak Lewi (por. Rdz 29,34) – jest trzecim dzieckiem. W wyjaśnianiu braku informacji o „starszym rodzeństwie” Victor P. Hamilton⁶⁸ odwołuje się do „paraleli” z 2 Sm 12,24–25, gdzie znajdujemy informacje o tym, że Batszeba urodziła Dawidowi Salomona tuż po śmierci swego pierworodnego, podczas gdy w 1 Krn 3,5 wymienia się jeszcze trzech starszych braci Salomona. Mojżesz, podobnie jak Salomon, uważa V.P. Hamilton, jest najważniejszy z rodzeństwa, stąd reszta jest tu po prostu pominięta. Potem zresztą także wspomina się o ich śmierci, choć nigdy nie podano informacji o ich narodzinach. Wydaje się, że i w tym wypadku chodzi jednak wyłącznie o próbę spojrzenia na obecny tekst w perspektywie synchronicznej, bez uwzględnienia podejścia diachronicznego.

Czy można jednak zgodzić się z tym, że Wj 2,1 zawiera dwa najstarsze zastosowania słowa *lēwî* w całej Biblii Hebrajskiej? Zdaniem H. Samuela⁶⁹ zastosowanie tego słowa w interesującej nas perykopie nie pasuje do, typowego dla (działającej już po śmierci króla Jozjasza; po roku 609 przed Chr.) szkoły deuteronomistycznej, „kapłańskiego” rozumienia tego słowa. Takie konotacje (por. Wj 4,14)⁷⁰ – zdaniem tego badacza – są efektem projekcji protestanckiej idei „karności” na interpretację funkcji biblijnych lewitów. W jego opinii na bazie samej tylko wypowiedzi z Wj 2,1 nie da się wywnioskować, jakie znaczenie ma tu słowo *lēwî*. Autor biblijny zakłada, że czytelnik jego tekstu po prostu to wie. Rodzi się jednak naturalne pytanie, czy autor biblijny nie zasugerował się tu jednak legendą o Sargonie i obecnym w niej motywem jego matki, kapłanki *ēntu*? Jak stwierdziliśmy jednak, takie związki – jeśli w ogóle są – mają dość

⁶⁷ Tak słusznie Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 110.

⁶⁸ *Exodus...*, s. 19.

⁶⁹ *Von Priestern...*, s. 252–253.

⁷⁰ Analizę tego wiersza por. tamże, s. 256–258.

ogólny charakter, a w tekście biblijnym nic nie wskazuje na nielegalne pochodzenie Mojżesza. Przyjrzyjmy się zatem bliżej interesującej nas wypowiedzi biblijnej na temat lewickich korzeni rodziców Mojżesza.

Największy problem interpretacyjny stanowi określenie *'et-bat-lēwī*. Inaczej niż w LXX (jedna z córek Lewiego), tekst masorecki wydaje się podkreślać tu, że chodzi dosłownie o córkę patriarchy Lewiego. O takim rozumieniu może decydować obecna w tym leksemie partykuła *'et* (tzw. *nota accusativi*)⁷¹. Odpowiada ono także późniejszym interpretacjom, rozwijającym ten motyw o identyfikację matki Mojżesza jako ciotki swego męża i dodającym imiona obojga rodziców: Amram i Jokebed⁷² (Wj 6,20; Lb 26,58b–59)⁷³. W Wj 2,2–3 matka Mojżesza jest podmiotem aż dla dziewięciu czasowników (jedenastu, gdy uwzględnić potem także w. 9). Nie ma jednak imienia. W Wj 6,20 nosi już imię, ale stanowi podmiot dla jednego tylko czasownika i jawi się jako ciotka Amrama, którą ten wziął sobie za żonę. Stoi to w sprzeczności z późniejszym Prawem (por. Kpł 18,12–14). Nade wszystko sugeruje jednak, że musiała być ona o wiele starsza od swego męża⁷⁴. Nasuwa się zatem pytanie o wiek matki Mojżesza? Tradycja żydowska (Talmud, Miszna) zawiera rozważania na temat tego, jak kobieta prawie 130-letnia (*b.Sota* 12a) mogła urodzić syna. Benno Jacob⁷⁵ spekulował, że córka Lewiego, o której tu mowa, urodziła się Lewiemu, gdy był on już w podeszłym wieku i potem również ona, będąc w podeszłym wieku, urodziła Mojżesza. Takie rozważania wynikają jednak z przekonania, że w Wj 2,1 mamy do czynienia z notą genealogiczną. Tymczasem w Wj 1,6 stwierdza się, że Józef i „całe to pokolenie” umarło. Wydaje się więc, że autora biblijnego w tym miejscu raczej interesuje nie tyle precyzyjna chronologicznie genealogia, ile powiązanie Mojżesza z lewicką linią Izraela, Z tego też powodu akcentuje on teraz takie właśnie jego pochodzenie zarówno ze

⁷¹ GKC § 117a. Za taką interpretacją opowiada się m.in. H.C. Propp, *Exodus 1–18*, s. 148. Inaczej E. Blum, *Studien zur Komposition des Penatateuch* (BZAW 189), Berlin–New York 1990, s. 231, przypis 12: „kataphorischen Determination”.

⁷² Warto zwrócić uwagę, że imię matki (*jōkebed*) ma charakter teoforyczny (Jo-el; Jo-natan; Jo-ab) i znaczy: „napelniona chwałą (*kābôd*) przez Jhwh”.

⁷³ Na temat późniejszej datacji tych tekstów por. H. Samuel, *Von Priestern...*, s. 187, 253–254, 263–269.

⁷⁴ H.C. Brichto (*The Names of God: Poetic Reading in Biblical Beginnings*, New York 1998, s. 335–336) spekuluje, że była ona starsza od męża o 40 lat i miała 176 lat, gdy urodziła Mojżesza (por. Sara i Abraham, odpowiednio 90 i 100 lat).

⁷⁵ *Das Buch...*, s. 20.

strony ojca, jak i matki⁷⁶. Prowadzi to do innej jeszcze próby interpretacji zwrotu „córka Lewiego”, w bardziej generycznym sensie: „z domu lewickiego”⁷⁷. Oryginalne opowiadanie o narodzinach Mojżesza nie miałyby zatem żadnych powiązań z tradycjami patriarchalnymi. Ta opinia jest dziś dość popularna⁷⁸.

Zdaniem R. Albertza lewicka klasyfikacji obojga rodziców jest jednak efektem późniejszego retuszu, akcentującego takie lewickie pochodzenie Mojżesza. Został on następnie rozwinięty i dopracowany przez autorów kapłańskich (por. Wj 6,14–25, zwł. w. 20; por. Lb 3,1–4; 26,57)⁷⁹. To dopiero po tak przepracowanym już tekście Jokebed stała się dosłownie córką Lewiego i ciotką swego męża Amrama. W pierwotnej wersji (nazywanej przez Albertza: *Exoduskomposition*) Aarona lewitę określa się słowem „brat”, rozumianym jednak nie w sensie dosłownym (rodzony brat; tak w Wj 6,20), lecz przenośnym (Wj 4,14). Miano „braci” noszą w niej bowiem wszyscy Hebrajczycy (Wj 2,11–12). Określenie „córka Lewiego” może zatem podkreślać w swym pierwotnym znaczeniu pochodzenie z określonego plemienia, a samo sformułowanie pojawia się ze względu na zamierzoną analogię do zwrotu „córka faraona”.

W przypadku ojca (*’iš mibbêt lēwī* – „pewien lewita”) – jak sugeruje R. Albertz⁸⁰ – akcentuje się fakt, że „wykonuje on zawód lewity” (por. Sdz 18,30: kapłan Gersom, syn Mojżesza w pokoleniu Dana; por. Wj 2,22; 18,3 ↔ 1 Krn 23,14–16; 26,24)⁸¹. Zdaniem Albertza lewickie konotacje przeszły na Mojżesza poprzez skojarzenie imienia danickiego kapłana z Gerszodem, synem Mojżesza. Takie instytucjonalne rozumienie narzuca jednak dopiero kapłańskie rozwinięcie tego motywu⁸². Trzeba potem także zauważyć, że samo sformułowanie stanowi w obecnym kontekście podjęcie formuły z Wj 1,1(–6), gdzie potomkowie patriar-

⁷⁶ Tak już tamże; por też Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 109–112. Zdaniem tego ostatniego autora genealogia kapłańska (Wj 6,14–25; Lb 3,1–4) jest kontynuacją linii genealogicznej z Księgi Rodzaju i kładzie akcent na kapłaństwo z linii Aarona. Kapłaństwo jest tu już jednak rozumiane jako instytucja sięgająca korzeniami dzieła stworzenia i pośrednicząca w przekazywaniu błogosławieństwa Bożego (por. Lb 6,22–27 → Rdz 1,27–28). Podobnie już wcześniej Th. Hieke, *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39), Freiburg i in. 2003, s. 219.

⁷⁷ Tak m.in. M. Noth, *Das zweite Buch*, s. 12 i przypis 1. Problematyczne *’et* wspominany już E. Blum (*Studien...*, s. 231, przypis 12) uważa za późniejsze uzupełnienie i traktuje jako „ein[r] Art innerbiblischer Midrasch”.

⁷⁸ R.G. Kratz, *The Pentateuch in Current Research. Consensus and Debate*, w: Th.B. Dozeman, K. Schmid, B.J. Schwartz (eds.), *The Pentateuch* (FAT 78), Tübingen 2011, s. 31–61.

⁷⁹ *Exodus 1–18*, s. 57.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Na temat Sdz 18,30 zob. W. Gross, *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 793 (który uważa jednak, że „Ein jüngerer Autor hat V. 30 hinzugesetzt...”).

⁸² Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 112.

chy Jakuba-Izraela, synowie Izraela, identyfikowani są słowem *bêt* („dom”)⁸³. W kanonicznym kontekście może zatem istotnie chodzić już o plemienny, a nie „zawodowy” sens tego słowa (por. Lb 17,8)⁸⁴. Nie można wreszcie przeoczyć faktu, że w całym opowiadaniu pojawiają się – jak o tym już wspomniałem – jedynie dwa imiona: Lewi (w. 1) i Mojżesz (w. 10)⁸⁵. Zatem ostatecznie na celu może być teraz jednak nie tyle określenie zawodu, jakim parał się ojciec Mojżesza, ile przede wszystkim powiązanie Mojżesza z linią genealogiczną Lewiego. Jego ocalenie wydaje się teraz postrzegane jako efekt błogosławieństwa Bożego, działającego w ramach historii narodu wybranego.

Pośrednio do takiego wniosku prowadzi także wyraźne nawiązanie do motywu „oceny” z Rdz 1: „i widziała był piękny/dobry” (Wj 2,2: *wattēre’ ’ōtō kî-tôb hū’*). Wyraźnie tworzy ono zamierzoną paralełę pomiędzy początkiem Księgi Rodzaju i Wyjścia⁸⁶. Najpierw jest to sam moment oceny noworodka ze strony matki. W słowach „widziała (*r’h*) go, że jest piękny (*kî-tôb*)” wybrzmiewa nie tylko naturalny zachwyt matki nad swoim nowo narodzonym dzieckiem, ale także ocena jego zdatności do wypełnienia w przyszłości funkcji przywódcy (por. 1 Sm 9,2: Saul; 1 Sm 16,12: Dawid)⁸⁷. Ten funkcjonalny charakter oceny, wynikający z zastosowanej tu formuły, szczególnie mocno wybrzmiewa w kapłańskim opisie stworzenia (por. Rdz 1, 4.10.12.18.21.25). Christoph Dohmen⁸⁸ zwraca uwagę, że tylko w Rdz 1,4 i Wj 2,2 formuła ta ma dopełnienie (widział, że było *ono* (światło) dobre; widziała ona, że był *on* dobry”). V.P. Hamilton⁸⁹ paralele widzi jednak raczej w Rdz 6,2 (*kî-tôb henna*). Motyw „widzenia” powróci potem w odniesieniu do córki faraona (Wj 2,6), gdzie czytelnik może doszukiwać się również aluzji do Wj 1,22, gdyż Egipcjanka rozpozna w dziecku Hebrajczyka. Pośrednio wyjaśniałoby to zarazem motywy, dla jakich matka musiała rozstać się ze swoim dzieckiem (Wj 2,3a). Nie do końca jasne jest jednak, czemu nastąpiło to dopiero po trzech miesiącach (Wj 2,2b). Niektórzy badacze doszukują się tu

⁸³ Tamże, s. 109.

⁸⁴ V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 19.

⁸⁵ Słusznie podkreśla to Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 109.

⁸⁶ Th.B. Dozeman, *Exodus*, s. 80–81.

⁸⁷ H. Utschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 86. W tradycji żydowskiej (*b.Sota* 12a) w słowie *tôb* doszukiwano się nawet aluzji do imienia Tobiasz, sugerując, że takie imię pierwotnie nadała Mojżeszowi jego rodzona matka.

⁸⁸ Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 112. Z tego faktu tradycja żydowska dodawała uwagę, że dom wraz z narodzinami Mojżesza cały napęłnił się światłem (*b.Sota* 12a).

⁸⁹ *Exodus*, s. 17.

ukrytej symboliki⁹⁰: 3 miesiące plus 9 miesięcy ciąży, to w sumie 12 miesięcy. Nie mamy jednak żadnej pewności, czy taki schemat akurat autor biblijny tu zakładał i ponadto zawsze pozostaje otwarte pytanie: czemu miałby on służyć? W żydowskiej tradycji interpretacyjnej (Midrasz *Tanh Ex V,8*; *Zohar Exod 11b*) liczbę 3 łączono z Wj 19,1, sugerując, że po trzech miesiącach po prostu zaczyna się coś nowego w życiu dziecka⁹¹. Akcent pada tu jednak chyba przede wszystkim na to, że mimo naturalnej chęci zatrzymania dziecka przy sobie matka nie może go już dłużej ukrywać, aby nie narazić go na śmierć.

Sam fakt, że jakaś kobieta ukrywa swoje dziecko wbrew woli tego, kto stanowi dla niego zagrożenie, nie ma paraleli w całym Starym Testamencie. Mamy jedynie przykłady kobiet ukrywających (*šāpan*) jednych mężczyzn przed drugimi (1 Sm 19,11–17: Mikal ukrywa Dawida; Joz 2,4: Rachab ukrywa szpiegów). W Wj 2,2 tłumacz LXX angażuje w to ukrywanie także ojca Mojżesza („...ponieważ *widzieli*, że jest ładny, *ukrywali* go...”; tłum. R. Popowski; por. też Hbr 11,23), jednak tekst masorecki wyraźnie mówi o samej tylko matce⁹². Egzegeza feministyczna⁹³ widzi tu przykład na to, jak Bóg działa, opierając się na naturalnym instynkcie macierzyńskim.

Kolejna osobliwość, jaką znajdujemy w perykopie, to rzadkie słowo *tēbā* (Wj 2,3.5) – „kosz”. W Rdz 6–8 jest ono także określeniem arki Noego (por. Rdz 6,14–16; w sumie 26 razy w opowiadaniu o potopie), które podobnie jak użyte razem z nim słowo *gōmā* – „papirus” (eg. *kmj*) (por. Jr 18,2), jest prawdopodobnie pochodzenia egipskiego. Językoznawcy spierają się o to, czy słowa *tēbā* ma jedno, czy też dwa odmiennie znaczenia (skrzynia/pałac – arka). Wynik sporu zależy od sposobu rozumienia tego, w jakim sensie użyte jest słowo *ekollu* – „pałac” w babilońskim eposie o Gilgameszu (IX.95)⁹⁴. Zdaniem części badaczy błędne jest utożsamianie go z arką zbudowaną przez Utnapisztima, a co za tym idzie, rozróżnianie dwóch odmiennych znaczeń. Biblijne określenie

⁹⁰ J. Werlitz, *Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätsel der Bibel*, München 2000, s. 263–264.

⁹¹ C. Houtman, *Exodus* (HCOT), t. I, Kampen 1993, s. 274.

⁹² V.P. Hamilton (*Exodus...*, s. 20) spekuluje, że ojciec był wówczas daleko od domu, może zaangażowany w prace przymusowe, i widzi w obecnym miejscu *ironic reversal* tego, co czyni Abraham z Rdz 22.

⁹³ Por. też J.C. Exum, *Second Thought About Secondary Characters*, w: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, (FCB 6), Sheffield 1994, s. 75–87.

⁹⁴ W.H. Schmidt, *Exodus 1,1–6,30* (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988, s. 68–69. LXX tłumaczy to słowo w Rdz 6,14 i n. jako *kibōtos*, a w Wj 2,3.5 jako *thibis* (Wulgata odpowiednio: *arca* i *fiscella*).

tēbā pochodzi od egipskiego *dh ʿt* – „świątynia/sarkofag”⁹⁵ lub *tbt* – „skrzynia”⁹⁶. O wiele istotniejsze od etymologii są tu jednak symboliczne powiązania tego opisu. Poprzez określenie *tēbā* wyraźnie osiągnąć chce się w tym opowiadaniu nawiązanie do postaci Noego. Poprzez opis umieszczenia przez matkę owego kosza „pośród trzciny” (w. 3b: *bassûp*)⁹⁷ i odnalezienia go potem w tej trzcinie (w. 5b: *bʿtôk hassûp*) czyni się z kolei zamierzoną aluzję do wydarzeń opisanych w Wj 13,17–14,31 (por. Wj 13,18a: *jam-sûp*). Te literacko-teologiczne konotacje pozwalają dość sceptycznie spojrzeć na wspomniane już próby zbytnej „archaizacji” opowiadania o narodzinach Mojżesza.

Dalszy bieg zdarzeń także ma swoje dalekosiężne paralele. Opis działań podjętych przez córkę faraona (Wj 2,5) przypomina te, które nieco później na rzecz Izraela wykonywał będzie Bóg (Wj 3; por. Wj 3,8: zejść na dół; Wj 3,7,9: widzieć udręczenie). Tym razem los dziecka – jak się wydaje – leży u stóp córki faraona, która rozpoznaje w nim hebrajskie dziecko (Wj 2,6). Słowo opisujące jej współczucie, litość (*hāmal*) wobec niego tylko raz pojawia się w Księdze Wyjścia, ale gdzie indziej często łączy się je z litością okazywaną (Ml 3,17) lub nie (Ez 5,11; 7,4,9; 8,18; 9,10) przez Boga. Autor tekstu – choć nie wprost – sugeruje tu zatem działanie Bożej opatrności. V.P. Hamilton⁹⁸ określa Wj 2,1–10 mianem „the parable of the good Egyptian(ess)” (por. Łk 10,25–37). Jean L. Ska⁹⁹, badając temat rozdzwiewku pomiędzy *lex* i *ius* w Biblii, wyciąga natomiast z postawy najpierw matki, a potem Egipcjanki następujący wniosek: „Opowiadanie dostatecznie pokazuje, że rozkaz faraona jest *contra naturam*, ponieważ nieposłuszeństwo okazuje mu nawet córka”.

W opowiadaniu pojawi się jednak jeszcze trzecia, bezimienna kobieta. Rola siostry Mojżesza, bo o niej tu mowa – choć jak sugeruje krytyka literacka

⁹⁵ Niektórzy badacze wysuwają jednak wątpliwości, czy hebrajskie słowo należy łączyć z egipskim *db3t*, gdyż to ostatnie nigdy nie jest używane na określenie przedmiotu pływającego po wodzie lub nawet czegoś, co pozwala unosić się na jej powierzchni. Por. C. Cohen, *Hebrew tbh: Proposed Etymologies*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society” 4 (1972), s. 36–45.

⁹⁶ Por. dyskusję w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, Warszawa 2001, s. 620–621; H.J. Zobel, *tēbā*, w: TDOT, t. XV, Grand Rapids–New York 2006, s. 550–552.

⁹⁷ Cześć badaczy sądzi, że być może lepiej cały zwrot rozumieć w sensie „in the marsh” niż „among the reeds”. Por. W.A. Ward, *The Semitic Biconsonantal Root SP and the Common Origin of Egyptian CWF and Hebrew SP: Marsh-(plant)*, „Vetus Testamentum” 24 (1974), s. 339–349; V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 17.

⁹⁸ *Exodus...*, s. 21.

⁹⁹ *Un diritto e la legge: Una distinzione fondamentale nella Bibbia*, w: J.L. Ska (ed.), *Il Cantiere del Pentateuco. 1. Problemi di composizione e di interpretazione*, Bologna 2013, s. 137–150, zwł. 142–143.

– mogłaby być efektem wtórnego uzupełnienia (Wj 2,7–9), nie jest tu bez znaczenia. Można byłoby tę postać pominąć, gdyż uważny czytelnik może postawić sobie pytania o to, czy córka faraona jest na tyle naiwna, aby nie domyślać się, że dziewczyna nie pojawiła się przez przypadek. Ponadto zawsze przecież można myśleć, że córka faraona nie miałaby problemów z poszukaniem hebrajskiej karmicielki dla dziecka¹⁰⁰. Faktem jest jednak to, że autorowi biblijnemu chodzi o podkreślenie tego, że dziecko wróciło na jakiś czas do swej rodzonej matki i przebywało u niej na tyle długo (Wj 2,10aA), aby być potem świadome swego hebrajskiego pochodzenia (por. Wj 2,11). Oczywiście można założyć także, że w istocie wszystko, co związane jest z siostrą Mojżesza (Wj 2,7–10aA), w istocie może być jednak późniejszym uzupełnieniem, a o swoich hebrajskich korzeniach Mojżesz dowiedział się po prostu od samej córki faraona (por. Wj 2,6b).

Na końcu perykopy autor biblijny informuje czytelnika, że Mojżesz „(i) stał się dla niej jak syn” (*wajhî lāh lʿbēn*). Formuła określa zawsze czyjś status w relacji do drugiej osoby (Pwt 7,6: Jhwh – Izrael; Wj 20,3 = Pwt 5,7: zakaz takiej relacji z innymi bogami). Zwrot ma charakter idiomatyczny. Najczęściej opisuje się z jej pomocą ustanowienie relacji rodzinnych (Pwt 24,2; Sdz 14,20; 15,2; 2 Sm 7,14; Est 2,7.15) lub przymierze personalne (Wj 6,7; Kpł 26,12)¹⁰¹. Z tym pierwszym przypadkiem mamy do czynienia obecnie. Biblia zna w zasadzie tylko dwa przykłady adopcji. Poza obecnym miejscem możemy wskazać jeszcze tylko Est 2,7.

Rola nadającego imię należała do ojca (Rdz 4,26; 5,3.29; 16,15; 35,18b; 41,50–51; Wj 2,22) lub matki (Rdz 4,1.25; 16,11; 19,37–38; 29,31–30,24; 35,18a; 38,3–5; Sdz 13,24; 1 Sm 1,20; 4,21; 2 Sm 12,24; 1 Krn 7,16; Iz 7,14). Rzadko czynił to ktoś obcy (Rt 4,17: sąsiadki). Tym razem czyni to córka faraona, a więc matka adopcyjna¹⁰². Nie wiemy, czy autor biblijny ma w tym miejscu pełną świadomość, że w istocie imię „Mojżesz” ma egipskie pochodzenie (Ach-mozes; Tut-mozes; Ra-mzes)¹⁰³. Faktem jest, że wybrzmiewa ono dopiero na końcu perykopy i pojawia się po raz pierwszy w Biblii Hebrajskiej. Na 767 przypadków jego

¹⁰⁰ V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 21.

¹⁰¹ Tamże, s. 22.

¹⁰² Inne przykłady, kiedy nie-Hebrajczycy nadają imiona członkom narodu wybranego, są nieadekwatne do obecnej sytuacji, gdyż chodzi w nich jedynie o zmianę jednego hebrajskiego imienia na inne (por. 2 Krl 23,34: Necho II → Eliakim na Jojakim; 2 Krl 24,17: Nabuchodonozor → Mattaniasz na Sedecjasz). Zmiana imienia może być w tych przypadkach wyrazem dominacji.

¹⁰³ J.G. Griffiths, *The Egyptian Derivation of the Name Moses*, „Journal of Near Eastern Studies” 12 (1953), s. 225–231.

użycia w Starym Testamencie aż 647 przypada na Torę (pozostałe to prorocy: 80 razy i Pisma: 40 razy), z czego w samej Księdze Wyjścia mamy 290 przykładów (por. Kpł: 86 razy; Lb: 233 razy; Pwt: 38 razy)¹⁰⁴.

W tekstach biblijnych znajdujemy dwie główne formy wprowadzania etymologii¹⁰⁵. W pierwszej (por. Wj 2,10b) akt nadania imienia powiązany jest z tym, co zostało wcześniej opowiedziane („ona nazwała go...”) i następuje po nim wyjaśnienie („ponieważ powiedziała...”). Gra słów w pierwszej części wprowadzenia (Wj 2,10b) i brak hebrajskiego zwrotu *‘al-kēn* – „dlatego” (zamiast tego jest *waw*) sugeruje jednak, że mamy tu do czynienia z dugą formą etiologii¹⁰⁶. Bezpośredni kontekst dla niej tworzy scena z Wj 2,5–6.

Imię Mojżesz – jak wspomniałem – w zgodnej opinii badaczy jest zatem pochodzenia egipskiego. Należy do grupy imion *mšj-sw* – „Bóg (NN) go zrodził”. Część egzegetów rozważa jednak również egipskie rdzenie *ms/msw* – „dziecko”¹⁰⁷. Podobnie jak znane imiona egipskich faraonów (Ra-mzes; Tut-mozes), określenia tego rodzaju zawierają zwykle element teoforyczny (Ra, Tut) oraz rdzeń czasownikowy. Mojżesz to forma krótka, pozbawiona pierwszego elementu. Można spekulować, czy również w tym przypadku nie istniał jakiś poprzedzający ją element teoforyczny (np. Jah-mozes). Część badaczy zwraca jednak uwagę, że prości Egipcjanie zwykli używać także wyłącznie takiej skróconej formy imienia¹⁰⁸. Oczekiwane tu egipskie „s” miałoby jednak hebrajski odpowiednik w literze *sāmek*, a nie *šīn* (→ *mōšeh*)¹⁰⁹. Niemniej czasownikowy formant można tłumaczyć w sensie „urodzony” lub po prostu jako „syn”¹¹⁰. Jak wspomnieliśmy, nie wiemy, czy autor biblijny znał ten etymologiczny sens i był w pełni świadomy egipskiego pochodzenia imienia „Mojżesz”¹¹¹. Kontekst pozwala sądzić jednak, że tak. Może o tym świadczyć częstotliwość użycia w bezpośrednim kontekście

¹⁰⁴ S.A. Nigosian, *Moses as They Saw Him*, „Vetus Testamentum” 43 (1993), s. 339–350.

¹⁰⁵ B.O. Lang, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament* (BZAW 108), Berlin 1968, s. 5–10.

¹⁰⁶ Th.B. Dozeman, *Exodus*, s. 82.

¹⁰⁷ M. Görg, *Mose...*, s. 20. Mielibyśmy wówczas nawiązanie do często używanego w Wj 1–2 odpowiednika, hebrajskiego rdzenia *jld* (tamże, s. 27–28).

¹⁰⁸ K.A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids 2003, s. 296–297.

¹⁰⁹ V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 23.

¹¹⁰ M. Görg, *Mose...*, s. 26.

¹¹¹ Jak pisze Th.B. Dozeman (*Exodus*, s. 82), większość badaczy uważa egipską etymologię za oryginalną, a jej aktualne, popularne wyjaśnienie w Wj 2,10 za późniejsze uzupełnienie. Obie (rzeczywista i popularna) mogą oznaczać wkład dwóch autorów biblijnych, ale – jak stwierdza cytowany autor – trudno to jednoznacznie dowieść.

jego hebrajskich odpowiedników¹¹². Już wspomniana formuła adopcyjna „był dla niej jak syn” wprowadza czytelnika w tę subtelną, kontekstualną grę słów (hebr. *bēn/eg: mšh* → *mōšeh*). Potem, obok słowa *jeled* – „dziecko/chłopiec” (Wj 1,17.18; 2,3.6[2x].7.8.9[2x].10), zwraca uwagę także zastosowanie rdzenia czasownikowego *jld* – „urodzić” (Wj 1,1.19.22; 2,2), czy pochodzącego od niego słowa „położne” (*m^ejall^edōt*; por. Wj 1,115,16.17.18.19[2x]20.21). W samym tekście córka faraona, nadając jednak imię dziecku, odwołuje się do hebrajskiego słowa *māšā* – „wyjąć (z wody)”, czym przypomina okoliczności, w jakich Mojżesz został przez nią odnaleziony. Ta popularna etymologia ma sens teologiczny. Rdzeń czasownikowy *mšh* nigdy w Księdze Wyjścia nie opisuje wydarzeń związanych z *exodusem*. Może mieć tu jednak sens profetyczny, w sensie Mojżesz „wydobędzie” swój lud „z” Egiptu, prowadząc go przez morze (Wj 14). Hebrajski rdzeń *mšh* rzadko jednak występuje w osnowie Qal. W takim „ratunkowym” sensie pojawia się on jeszcze w tzw. Pieśni Dawida (por. 2 Sm 22,17 = Ps 18). Zwykle jednak zawsze zachodzi on wówczas w osnowie Hifil. W takiej sytuacji – co od dawna podkreślają egzegeci (np. Ibn Ezdra) – w imieniu Mojżesz należałoby oczekiwać formy pasywnej tego rdzenia czasownikowego (*māšûj*), a tymczasem imię to odpowiada w formie hebrajskiemu *participium activum* tego rdzenia – „wyciągający (z wody)”. Imię Mojżesz możemy zatem rozumieć w sensie „wyciągający/ratujący (z wody)” albo po prostu jako „wybawca”. Aluzja do wydarzeń w Wj 14 wydaje się zatem zamierzona i dobrze przemyślana. Córka faraona nie tyle więc jawi się tu jako „niekompetentna hebraistka”¹¹³, ile jako „narzędzie” w rękach autora biblijnego, pozwalające mu dokonać aluzyjnej hiperboli teologicznej.

Badacze zwracają często uwagę na podobne zastosowanie dyskutowanego tu rdzenia w Iz 63,11. Tłumaczenie tego tekstu jest jednak niepewne. Prorocką wypowiedź można bowiem zrozumieć w sensie „On pamiętał dawne dni, Mojżesza i jego lud”¹¹⁴, jak również w sensie: „On pamiętał dawne dni, tego, który wydobyl swój lud” (hebr. *mōšeh* ‘*ammô*)¹¹⁵. Nie wiemy do końca, czy odwołanie

¹¹² R. Albertz, *Exodus 1–18*, s. 60.

¹¹³ Tak J.S. Ackerman, *The Literary Context of the Moses’s Birth Story (Exodus 1–2)*, w: K.R.R. Gros-Louis i in. (eds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Nashville 1974, s. 74–119, zwł. 94–95.

¹¹⁴ Tak Wulgata, której tłumaczenie zakłada obecność partykuły *w^e* przed ‘*ammô* (pominiętej w LXX).

¹¹⁵ B.S. Childs, *Isaiah (OTL)*, London–Louisville 2001, s. 519, 521.

dotyczy tu „pamięci” Boga (por. Iz 63,8b–9)¹¹⁶. Dalszym podmiotem w zdaniu wydaje się już jednak naród (por. Pwt 32,7; Am 9,11; Mi 5,1; 7,14; Ml 3,4), więc może chodzi o jego, a nie Bożą, pamięć¹¹⁷. Czasownik *mōšeh* (Qal *participium*) odnosi się tu w każdym razie do wydobycia z wody i – rozumiany w szerszym znaczeniu – jest po prostu synonimem wybawienia. Autor biblijny wydaje się w tym wypadku wykorzystywać możliwą grę słów, opartą na popularnej etymologii imienia Mojżesz. Trudno jednak zdecydowanie stwierdzić bezpośrednią zależność tej prorockiej wypowiedzi od Wj 2,10 lub odwrotnie, jej wpływ na badaną przez nas perykopę. Niewątpliwie w obu wypadkach autorzy biblijni mogą jednak odwoływać się do znanej im popularnej etymologii imienia Mojżesz.

Konkluzja

Przeprowadzona analiza pozwala na sformułowanie kilku istotnych wniosków:

1) Nie ma przekonujących argumentów, aby uznać, że zbadana perykopa Wj 2,1–10 w części (np. Wj 2,1–6.10b) lub w całości wzorowana była na legendzie i narodzinach Sargona. W grę wchodzi raczej ogólnie przyjęty wzorzec opowiadania o (cudownym) uratowaniu przyszłego bohatera. Ewentualną korektę względem tego wzorca może stanowić jedynie fakt, że Mojżesz nie jest przyszłym królem lub władcą, lecz duchowym przywódcą narodu wybranego.

2) Perykopa sama w sobie nie ma dobrego początku, który wyjaśniałby powody dalszych zdarzeń. Do zrozumienia przyczyn, dla jakich matka Mojżesza musi pozostawić swego syna w szuwarach nad brzegiem Nilu, potrzebny jest jakiś wstęp. Powody wystarczająco klarownie przedstawia się w Wj 1. Kwestią nadal diskutowaną jest jedynie fakt, który fragment z tego wstępnego rozdziału mógłby ewentualnie stanowić „oryginalny” początek opowiadania o Mojżeszu.

3) Perykopa zawiera w sobie kilka wyraźnych aluzji teologicznych odnoszących się do szerszego kontekstu. Należą do nich: ocena dziecka przez matkę (Wj 2,2: *ṭôb*; por. Rdz 1: kapłański opis stworzenia; Rdz 6,2: wstęp do opisu potopu); pokryty smołą kosz (Wj 2,3; por. Rdz 6,14–16: arka Noego); nie do końca prawidłowy związek pomiędzy sugerowaną etymologią ludową i brzmieniem imienia „Mojżesz” (Wj 6,5–6.10; por. Wj 13,17–14,31: Mojżesz wydoby-

¹¹⁶ Sh.M. Paul, *Isaiah 40–66* (ECC), Grand Rapids–Cambridge 2012, s. 573.

¹¹⁷ J. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66* (AB 19B), New York 2003, s. 254.

wający z „wody” powierzony sobie naród). Wszystkie te odniesienia sugerują, że autor biblijny odpowiedzialny za tę perykopę już w jej „oryginalnej” wersji mógł mieć na uwadze szerszą kompozycję teologiczną i perykopa raczej nie funkcjonowała niezależnie od swojego obecnego kontekstu.

4) Za element wczesnej tradycji o Mojżeszu uznać można samo egipskie imię głównego bohatera, umiejętnie wkomponowane w obecny kontekst poprzez hebrajskie odpowiedniki jego oryginalnego sensu (syn, dziecko). Kwestia lewickiego pochodzenia Mojżesza jest dyskusyjna. Możliwe, że autorowi biblijnemu chodziło w istocie o podkreślenie tego „lewickiego” pochodzenia w nawiązaniu do kapłańskich korzeni rodziców Mojżesza. Fakt, że nasz bohater wydaje się pierwszym dzieckiem lewickiej pary (Wj 2,1), sugeruje, iż późniejsze informacje o jego rodzeństwie to efekt kolejnych retuszy redakcyjnych, a kapłańskie konotacje Aarona (por. Wj 4,14), „brata” Mojżesza, rozumianego pierwotnie w sensie związków etnicznych (nie rodzinnych! Por. Wj 2,11–12) mogły wpłynąć na mocne wyakcentowanie w obecnej perykopie „kapłańskiego” rodowodu samego Mojżesza.

Konkludując: nie wydaje mi się, aby perykopa z Wj 2,1–10 w całości lub w jakimś tylko fragmencie (np. bez ww. 7–10a) stanowiła kiedykolwiek samodzielną jednostkę literacką. Można wyobrazić sobie jedynie, że wraz z całym kontekstem (Wj 1–2) poddana była jednemu lub kilku poszerzeniom redakcyjnym, ale od samego początku stanowiła jeden z elementów wstępu do opowieści o Mojżeszu.

Bibliografia

- Ackerman J.S., *The Literary Context of the Moses's Birth Story (Exodus 1–2)*, w: K.R.R. Gros-Louis i in. (eds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Nashville 1974, s. 74–119.
- Albertz R., *Exodus 1–18 (ZBK.AT 2.1)*, Zürich 2012.
- Berner C., *Die Exoduserzählung. Die literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (FAT 73)*, Tübingen 2010.
- Beyerlin W., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD Ergänzungsreihe 1)*, wyd. 2, Göttingen 1985.
- Black J., Green A. (red.), *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998.
- Blenkinsopp J., *Isaiah 56–66 (AB 19B)*, New York 2003.
- Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189)*, Berlin–New York 1990.

- Blum E., *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothese*, w: J.C. Gertz, K. Schmid, M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 189), Berlin–New York 2002, s. 119–156.
- Brichto H.C., *The Names of God: Poetic Reading in Biblical Beginnings*, New York 1998.
- Carmichael C.M., *Joseph, Moses, and the Institution of the Israelite Judicature*, w: J.E. Coleon, V.H. Adatthew (eds.), *Go to the Land I Will Show You. Studies in Honor of Dwight W. Young*, Winona Lake 1996, s. 15–25.
- Childs B.S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), Philadelphia 1974.
- Childs B.S., *Isaiah* (OTL), London–Louisville 2001.
- Coats G.W., *Exodus 1–18* (FOTL IIA), Grand Rapids–Cambridge 1999.
- Cohen C., *Hebrew tbbh: Proposed Etymologies*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society” 4 (1972), s. 36–45.
- Dillmann A., *Exodus und Leviticus* (KEHAT 12), Leipzig 1980.
- Dohmen Ch., *Exodus 1–18* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2015.
- Dozeman T.B., *God at War: Power in the Exodus Tradition*, Oxford 1996, s. 28–33.
- Dozeman T.B., *Exodus* (ECC), Grand Rapids–Cambridge 2009.
- Exum J.C., *Second Thought About Secondary Characters*, w: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (FCB 6), Sheffield 1994, s. 75–87.
- Gerhards M., *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literatur- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch* (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006.
- Giveon R., *Les bédouins Shosou des documents égyptiens* (Documenta et Monumenta 199; Orientis Antiqui 22), Leiden 1971.
- Görg M., *Mose – Name und Namenträger. Versuch einer historischen Annäherung*, w: E. Otto (Hg.), *Mose, Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 17–42.
- Grabbe L.L., *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?*, New York–London 2007.
- Gressmann H., *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT 1), Göttingen 1913.
- Griffiths J.G., *The Egyptian Derivation of the Name Moses*, „Journal of Near Eastern Studies” 12 (1953), s. 225–231.
- Gross W., *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009.
- Hamilton V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2011.
- Hieke Th., *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39), Freiburg i in. 2003.
- Houtman C., *Exodus* (HCOT), t. I, Kampen 1993.
- Jacob B., *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997.

- Kaiser O., *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung* (TUAT), Gütersloh 2001.
- Kitchen K.A., *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids 2003.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J. (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I–II, Warszawa 2001.
- Kratz R.G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157), Göttingen 2000.
- Kratz R.G., *The Pentateuch in Current Research. Consensus and Debate*, w: Th.B. Dozeman, K. Schmid, B.J. Schwartz (eds.), *The Pentateuch* (FAT 78), Tübingen 2011, s. 31–61.
- Lang B.O., *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament* (BZAW 108), Berlin 1968.
- Lemański J., *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgu?*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2014), s. 125–162.
- Lemański J., *Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną*, „The Biblical Annals” 4/2 (2014), s. 279–311.
- Levin Ch., *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- Lewis B., *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who was Exposed at Birth* (ASOR.DS 4), Cambridge 1980.
- Nigosian S.A., *Moses as They Saw Him*, „Vetus Testamentum” 43 (1993), s. 339–350.
- Noth M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.
- Noth M., *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen 1959 (wyd. 7, 1984).
- Olson D.T., *Moses*, w: K.D. Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. IV, Nashville 2009, s. 142–152.
- Oswald W., *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart 2009.
- Otto E., *Mose und das Gesetz. Die Mose figure als gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. V. Chr.*, w: E. Otto (Hg.), *Mose, Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 52–53.
- Paul Sh.M., *Isaiah 40–66* (ECC), Grand Rapids–Cambridge 2012.
- Pitard W.T., *Edom*, w: B.M. Metzger, M.D. Cogan (red.) *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 139–140, zvl. 139.
- Propp W.H.C., *Exodus 1–18* (AB 2), New York 1999.
- Rainey A.F., *Israel in Merenptah's Inscription and Reliefs*, „Israel Exploration Journal” 51 (2001), s. 57–75.
- Redford D.B., *The Literary Motif of the Exposed Child*, „Numen” 14 (1967), s. 209–228.
- Redford D.B., *Egypt and Canaan in the New Kingdom* (Beer-Sheva 4), Beer Sheva 1990.

- Redford D.B., *Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992.
- Reinhartz A., *Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative*, New York 1998.
- Samuel H., *Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament* (BZAW 448), Berlin–Boston 2014.
- Schmid K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmidt W.H., *Exodus 1,1–6,30* (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988.
- Ska J.L., *Un diritto e la legge: Una distinzione fondamentale nella Bibbia*, w: J.L. Ska (ed.), *Il Cantiere del Pentateuco. 1. Problemi di composizione e di interpretazione*, Bologna 2013, s. 137–150.
- Utzsneider H., Oswald W., *Exodus 1–15* (IEK.AT), Stuttgart 2013.
- Ward W.A., *The Semitic Biconsonantal Root SP and the Common Origin of Egyptian CWF and Hebrew SP: Marsh-(plant)*, „Vetus Testamentum” 24 (1974), s. 339–349.
- Ward W.A., *Shasu*, w: D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. V, New York 1992, s. 1165–1167.
- Weippert M., *Historisches Textbuch zum Alten Testament. Grundrisse zum Alten Testament*, Göttingen 2010.
- Werlitz J., *Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel*, München 2000.
- Willi-Plein I., *Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose*, „Vetus Testamentum” 41 (1991), s. 110–118.
- Zlotnick-Sivan H., *Moses the Persian? Exodus 2, the „Other” and Biblical „Mnemohistory”*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 116 (2004), s. 189–205.
- Zobel H.J., *tēbā*, w: TDOT, t. XV, Grand Rapids–New York 2006, s. 550–552.

MOJŻESZ – LEWITA (WJ 2,1–10). W KRĘGU BADAŃ NAD TOŻSAMOŚCIĄ MOJŻESZA

Streszczenie

W artykule przeprowadzona została analiza krytycznoliteracka, kontekstualna oraz egzegetyczna Wj 2,1–10. Przeprowadzono ją pod kątem wydobycia z tej perykopy ewentualnych „najstarszych” informacji z tradycji o Mojżeszu. Wnioski wyciągnięte na tej podstawie nie pozwalają potwierdzić archaicznego i niezależnego istnienia tej perykopy w jej pierwotnej wersji. Zdaniem autora elementem najstarszej tradycji jest jedynie samo

imię Mojżesza. Wszystkie pozostałe informacje zawarte w tej perykopie mają wyraźne odniesienia do bliższego i dalszego kontekstu z Księgi Rodzaju i Wyjścia.

Słowa kluczowe: Mojżesz, lewita, syn, brat, siostra, córka faraona, córka Lewiego

**MOSES – LEVITE (EXODUS 2,1–10).
IN THE CIRCLE OF RESEARCH ON THE IDENTITY OF MOSES**

Summary

The article was carried out analysis of the literary-critical, contextual and exegetical Ex 2,1–10. It was carried out for extracting the potential of this passage “oldest” of information from the tradition of Moses. The conclusions drawn on this basis does not allow you to confirm the archaic and independent existence of this passage in its original version. According to the author of the oldest part of the tradition is the same, only the name of Moses. All other information contained in this pericope May explicit reference to the proximal and distal context of Genesis and Exodus.

Keywords: Moses, a Levite, son, brother, sister, the daughter of Pharaoh, the daughter of Levi

Translated by Mirosława Landowska

KWESTIA CAŁOŚCIOWEGO PODEJŚCIA DO CZŁOWIEKA

Wojciech Misztal*

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wstęp

Osoba ludzka bywa rozumiana na różne sposoby. Może się wydawać, iż w tym przypadku mamy do czynienia z zagadnieniem np. czysto teoretycznym, pozbawionym praktycznego znaczenia. W konsekwencji podejmowanie wskazanej tematyki mogłoby zostać ocenione jako bezużyteczne lub wręcz szkodliwe, ponieważ odwracałoby uwagę od naprawdę istotnych kwestii i wiązałoby się z marnowaniem czasu, sił, środków ekonomicznych itd. Czy jednak faktycznie tak jest, biorąc pod uwagę np. komunikację międzyludzką i zdrowie człowieka? Może właśnie zarówno komunikacja międzyludzka, jak i troska o zdrowie ludzkie szczególnie domagają się pogłębionej refleksji nad tym, kim jest człowiek i wraz z tym całościowego podejścia do człowieka¹.

1. Pytanie nie tylko teoretyczne: kim jest istota ludzka?

Współcześnie znacząco często człowiek postrzegany jest „dualistycznie”, jako składający się z: (1) ciała (materia) oraz (2) „duszy” lub „sfery psychicznej”. Znane jest też rozumienie człowieka jako będącego zarazem „duchem”, „duszą”

* Ks. prof. dr hab. Wojciech Misztal – Wydział Nauk Społecznych Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, Katedra Duchowości Mediów i Relacji Społecznych, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Adres: 31-002 Kraków, ul. Kanonicza 9; e-mail: wojciech.misztal@upjp2.edu.pl.

¹ Podejście to bywa też określane mianem holistycznego (od gr. *holos*, czyli „tworzący całość”, „cały”, „zupełnie cały”).

i ciałem”². Zastosowany cudzysłów wskazuje, że z doprecyzowaniem czy uzgodnieniem rozumienia tych pojęć i reprezentowanych przez nie rzeczywistości możemy mieć trudności, może tu dochodzić np. do sporów. Inną obecnie rozpowszechnioną w praktyce koncepcję interpretującą, kim jest człowiek, można określić mianem monistycznej. Chodzi o taką odpowiedź, według której człowiek to ciało (materia) i sfera psychiczna. Z tym, że ta ostatnia będzie rozumiana jako procesy chemiczne, elektromagnetyczne. Innymi słowy: człowiek to materia i energia, które są właściwie tożsame, bo przechodzą w siebie i tym samym wyczerpują rzeczywistość, w myśl zasady, której symbolem jest wzór $E = mc^2$.

Współcześnie mówi się również – przykładu dostarcza dyscyplina naukowa, którą jest teologia duchowości – o potrzebie, a wręcz konieczności całościowego (czyli: holistycznego) podejścia do człowieka. Z tym, że tutaj osoba ludzka jest rozumiana jako podmiot składający się z wymiaru duchowego i cielesnego lub, innymi słowy, z duszy nieśmiertelnej i z ciała. Współcześnie teologia duchowości jednoznacznie opowiada się za koniecznością uwzględnienia takiego podejścia całościowego³. Podkreśla także, iż poprawnie rozwijając się, życie duchowe wywiera pozytywny wpływ na cielesny i psychiczny wymiar człowieka. Analogiczne oddziaływanie dokonuje się też w odwrotnym kierunku. Trzeba tu mówić o owocnym podjęciu w pewnym sensie z różnych powodów zapomnianego czy zaniedbanego podejścia holistycznego. O tym ostatnim poświadcza m.in. chronologicznie najstarsza, gdy chodzi o formę definitywną, księga Nowego Testamentu, czyli Pierwszy List do Tesaloniczan św. Pawła. Już prawie na końcu tej księgi, po przesłaniu dotyczącym wiecznej pełni życia jako odnoszącej się do człowieka w całości jego bytowania, w tym jego relacji z bliźnimi, z bliskimi osobami (zob. 1 Tes 4,13–18; zob. też 1 Kor 15,3–29), apostoł pisze: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony wasz duch (gr. *pneuma*), dusza (gr. *psychê*) i ciało (gr. *sôma*) bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5,23). Wielorakie uwarunkowania sprawiają, że współczesny, żyjący w kręgu szeroko rozumianej cywilizacji europejsko-północnoamerykańskiej, odbiorca tych słów może je interpretować jako wskazanie, iż człowiek składa się z trzech elementów, czy też wymiarów, i to znacznie różniących się od siebie. Podjęcie tego zagadnienia nie może jednak odwrócić uwagi

² Zob. G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna* (Podręcznik Teologii Dogmatycznej, red. W. Beinert), tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000, traktat IV, s. 56–63.

³ Zob. J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, wyd. 2 poprawione, Kraków 2003, s. 73–85.

od zasadniczego punktu przesłania. Otóż Bóg, zbawiając – czyli udzielając pełni istnienia – dzieła w taki sposób, że jednoczy te części czy wymiary: doskonale, na zawsze, z pożytkiem dla każdego z nich. Zbawienie w swym ostatecznym wymiarze jawi się jako posiadające rysy uzdrowienia i przekroczenia nawet najlepszego stanu w doczesności, gdy chodzi o relacje między poszczególnymi częściami czy wymiarami istnienia, jakie dostrzegamy np. w świetle tego tekstu w człowieku, oraz gdy chodzi o relacje między człowiekiem a jego otoczeniem naturalnym i nadprzyrodzonym, rodzinnym i innym. Tak stwarzając, jak i zbawiając, udzielając pełni życia, Bóg podchodzi do osoby ludzkiej w integralności jej istnienia (zob. np. 1 Kor 15,35–46)⁴.

Przytoczony fragment Pierwszego Listu do Tesaloniczan warto przemyśleć w świetle następujących słów: „Musimy upewnić się, co św. Paweł rozumie przez *sôma* («ciało»), *sarx* («ciało»), *psychê* («dusza»), *pneuma* («duch»), *nous* («rozum») i *kardia* («serce»). Paweł nie opisuje bytu ludzkiego jako samego w sobie; raczej myśli o różnym stosunku ludzkości do Boga i o świecie, w którym on czy ona żyje. Tak więc określenia te nie oznaczają części poszczególnych ludzkich istot, ale raczej aspekty tej samej osoby jako widzianej z różnych perspektyw⁵. Otwarcie się na teksty biblijne pomaga uzmysłwić sobie, iż koniecznie należy uwzględnić następujący element, gdy chcemy zrozumieć, kim jest osoba ludzka: człowiek jako „ja”, jako podmiot posiadający swą tożsamość i odrębność względem innych bytów, zawsze żyje w relacji z innymi bytami. Biblia wskazuje tu na związki z: Bogiem, światem nadprzyrodzonym, światem doczesnym, w którym człowiek ma do czynienia z (1) innymi ludźmi, (2) ale nie tylko z nimi⁶. Zbawienie ratuje i rozwija te dane przez Stwórcę relacje⁷. *Creatio continua* i zbawienie jako uleczenie, ratunek i jako pełnia życia dotyczą całego człowieka. Bóg

⁴ Interpretację 1 Kor 15,35–46 zob. np. w W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle listów Pawłowych: związki z Bogiem*, Kraków 2010, s. 50.

⁵ J.A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, w: R.E. Brown i in. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1992, s. 1406.

⁶ J.B. Green, *Death of Christ*, w: G.F. Hawthorne i in. (eds.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove–Leicester 1993, s. 201–209.

⁷ W *Laudato si'* papież Franciszek poświęcił cały rozdział duchowości ekologicznej. Zob. Franciszek, *Encyklika poświęcona trosce o wspólny dom „Laudato si'”*, 24.05.2015, http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf, nr 202–245, s. 161–190 (18.06.2015). Zob. też R. Nęcek, *Od kapłaństwa do społeczeństwa. Wybrane kwestie z nauki społecznej papieża Franciszka*, Kraków 2014, s. 15 i n.; W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle listów Pawłowych...*, s. 59–61.

integruje „wszystkie rozproszone w czasie i przestrzeni sposoby istnienia ludzkiej rzeczywistości. Sprawia, że człowiek osiąga pełną tożsamość”⁸.

Obserwując współczesny stosunek do podejścia holistycznego, nasuwa się wniosek, iż teologia, w tym teologia duchowości, oraz duchowość (rozumiana jako *praxis*, jako życie duchowe będące zasadniczą częścią życia bytu ludzkiego) ponownie zwróciły na nie uwagę. Wydaje się, iż pod tym względem wręcz wyprzedziły inne dyscypliny naukowe i ich praktyczne zastosowanie⁹. Ciekawego przykładu podejścia całościowego do człowieka, i to w czasach, kiedy bardzo mocno zaznacza się (nie tylko w teologii katolickiej i protestanckiej, ale też w przypadku innych dyscyplin naukowych) rozróżnianie między duszą ludzką a ciałem ludzkim, dostarcza następująca wypowiedź św. Franciszka Salezego (1567–1622), czyli osoby, jak pokazuje nadany mu tytuł Doktora Kościoła, jak najbardziej wiarygodnej i będącej wielkim autorytetem teologicznym i duchowym: „O biedna duszo! Gdyby twe ciało mogło przemówić jak oślica Balaama, zawołałoby: Czemu mnie bijesz, nieszczęsna? Przecież to przeciwko tobie, o duszo moja, uzbraja Bóg swą zemstę. To ty jesteś zbrodniarką! Czemu mnie prowadzisz w złe towarzystwo? Czemu zmuszasz do nieczystości moje oczy, ręce i usta? Czemu mnie dręczysz zdrożnymi myślami? Wzbudжай myśli zacne, a ja nie będę mieć złych odruchów”¹⁰. Ważne z punktu widzenia omawianego tematu przesłanie przekazuje także encyklika *Deus caritas est* Benedykta XVI. Uproszczenia czy wręcz błędy dotyczące chrześcijaństwa oraz ich konsekwencje tłumaczą tutaj następujące słowa: „Człowiek staje się naprawdę sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności, a wyzwanie erosu może być rzeczywiście przezwyciężone, kiedy ta jedność staje się faktem. Jeżeli człowiek dąży do tego, by być jedynie duchem, i chce odrzucić ciało jako dziedzictwo tylko zwierzęce, wówczas duch i ciało tracą swoją godność. I jeśli, z drugiej strony, odżegnuje się od ducha i wobec tego uważa materię, ciało, jako jedyną rzeczywistość, tak samo traci swoją wielkość. [...] Kocha jednak nie sama dusza, ani nie samo ciało: kocha, człowiek, osoba, która kocha jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała

⁸ G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, s. 28–29.

⁹ Na przykład przed prawie 25 laty T. Goffi pisał: „Rzeczywistość psychologiczna i rzeczywistość łaski nie plasują się na tym samym poziomie. A jednak rozróżnienie między tymi dwoma porządkami nie oznacza braku związków między nimi” (*Uomo*, w: E. Ancilli i in. [eds.], *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. III, Roma 1992, s. 2597).

¹⁰ Św. Franciszek Salezy, *Wybór pism*, wyboru dokonał, z jęz. francuskiego tłum. i wstępem poprzedził J. Rybałt, Warszawa 1956, s. 66.

i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwa wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą”¹¹.

2. Komunikacja i wymóg całościowego podejścia do człowieka

Co dzieje się z komunikacją, której protagonistą jest osoba ludzka, gdyby nie uczestniczył w niej człowiek w integralności swego istnienia? Przytoczone słowa papieża Benedykta XVI wskazują, iż jest to ważne pytanie. Na przykład ciało okazuje się istotnym elementem, uczestnikiem komunikacji międzyludzkiej czy szerzej komunikacji człowieka z innymi bytami oraz z sobą samym. Wystarczy na potwierdzenie wskazać takie przypadki, jak ograniczenie komunikacji w wyniku utraty wzroku czy utraty słuchu lub poważnego ograniczenia działania w tych zakresach. Interesująco przedstawia się kazus liturgii, gdzie w rozumieniu chrześcijańskim komunikacja z Bogiem i ze wspólnotą kościelną, ze światem nadprzyrodzonym i światem doczesnym, wymaga zaangażowania się całego człowieka, zaangażowania duchowego i materialnego (a więc nie tylko cielesnego: np., by ochrzcić, potrzeba wody; do sprawowania Eucharystii potrzebny jest chleb i wino). To zaangażowanie jest rozumiane jako pochodzące od Boga, chciane przez Niego, otoczone Jego opieką. To Bóg też nadaje mu tak dużą wartość¹².

Jak stwierdza papież Benedykt XVI, także w przypadku współczesnego świata i kształtujących go nowoczesnych technologii oraz komunikowania się za ich pomocą mamy do czynienia z realizacją Bożego zamysłu¹³. Przy czym istotnym wyzwaniem, gdy chodzi o całościowe podejście do człowieka, są problemy związane z relacjami danej osoby ze swym otoczeniem. W przypadku tego właśnie elementu tożsamości ludzkiej, jakim są relacje z innymi bytami, to związki takie można dzięki nowym technologiom rozwijać na sposoby wcześniej niemożliwe. Jednak zarazem może dochodzić do szkodliwego, groźnego dla ludzi wyobcowa-

¹¹ Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus caritas est”*, 25.12.2005, nr 5, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (28.01.2006).

¹² Zob. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła „Sacramentum caritatis”*, 22.02.2007, nr 3 i 12, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (16.03.2007).

¹³ Benedykt XVI, *Messaggio per la XLIII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali Nuove tecnologie, nuove relazioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo, di amicizia*, 24.01.2009, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day.html (1.03.2015).

nia, np. kiedy świat staje się światem trzech *I*: *iPhone*, *iPad*, *I* (czyli po angielsku „ja”). Widać to doskonale na przykładzie ludzi młodych, np. uczniów szkół średnich¹⁴. W szkole przerwa była czasem dynamicznych kontaktów w grupie: rozmów, zabaw itd. Obecnie coraz bardziej jest okresem wyizolowanych, pochylonych nad komórkami osób, które mentalnie opuszczają swe naturalne otoczenie na rzecz świata cyfrowego: a przecież związki z innymi bytami składają się, jak to zostało wcześniej wskazane, na tożsamość osoby ludzkiej. Rozwój możliwości komunikowania się może więc poważnie zagrozić człowiekowi, prowadząc do wyobcowania względem innych i do zubożenia wewnętrznego, do dekompozycji wewnętrznej. Wyzwanie to Kościół podejmuje m.in. w związku ze Światowymi Dniami Środków Społecznego Przekazu. „Byłoby rzeczą smutną, gdyby nasze pragnienie podtrzymywania i rozwijania przyjaźni on-line realizowało się kosztem czasu dla rodziny, sąsiadów i tych wszystkich, których spotykamy na co dzień – w miejscu pracy, w szkole czy w wolnym czasie, kiedy bowiem pragnienie wirtualnej łączności staje się obsesją, człowiek zaczyna się izolować, zrywając realne więzi społeczne. prowadzi to także do zakłócenia sposobu wypoczynku, ciszy i refleksji, które są niezbędne dla zdrowego rozwoju człowieka”¹⁵.

Współczesny przebieg komunikacji międzyludzkiej pokazuje, że służy ona, a przynajmniej takie są możliwości, zaspokajaniu wielu potrzeb człowieka, jeśli można tak powiedzieć, właśnie całościowo (a przynajmniej taka tendencja daje się zauważyć). Mamy zaspokajanie potrzeb dotyczących np. produktów spożywczych, ubrania, mieszkania, sfery intelektualnej, estetycznych, duchowych, religijnych. Co ważne: dokonuje się to niejako spontanicznie, w naturalny sposób, odpowiadając naturze bytu ludzkiego, jej poszczególnym wymiarom, wymykając się nieuprawnionej kontroli¹⁶. Przykładu dostarcza tu cyberprzestrzeń internetowa. To, co w niej i w związku z nią współcześnie obserwuje się pod tym względem, stanowi m.in. swego rodzaju nowoczesne, technologiczne potwierdzenie mającego za sobą znaczną historię stanowiska Kościoła jako świadomego, iż na jego misję składa się głoszenie i potwierdzanie przez działania, że prawdziwy

¹⁴ Zob. J.M. Donohue, *Eight Principles of Resurrectionist Spiritualities Applied to Undergraduate Teaching*, w: W. Mleczek (red.), *Zmartwychwstańcy: ku duchowemu odrodzeniu społeczeństwa. Resurrectionists: Towards the Spiritual Rebirth of Society*, Kraków 2015, s. 121–123.

¹⁵ Benedykt XVI, *Messaggio per la XLIII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali*.

¹⁶ K. Gurba następująco charakteryzuje jeden z wymiarów tej sytuacji: „Niewątpliwie przewaga domorosłego dziennikarstwa w sieci polega na otrzymywaniu natychmiastowego i szczerego odzewu” (*Hyde Park czy przedsiónek dziennikarstwa*, w: I. Hofman [red.], *Studia nad dziennikarstwem*, Lublin 2011, s. 105).

rozwój człowieka i narodów ma miejsce wtedy, gdy wartości duchowe są stawiane na należnym im wysokim miejscu¹⁷. Na przykład wyszukiwarka Google dla zapytania „duchowość” podała ok. 1 860 000¹⁸ adresów, dla „duchowość chrześcijańska” ok. 410 000¹⁹, „wartości duchowe” ok. 825 000²⁰, „spirituality” 125 000 000²¹, „Christian spirituality” 72 700 000²², „spiritual values” 12 400 000²³; dla zapytania „duchowość chrześcijańska forum” ok. 225 000²⁴ adresów, a dla „Christian spirituality forums” ok. 5 480 000²⁵.

3. Troska o zdrowie i wymóg całościowego podejścia do człowieka

W 2009 roku Benedykt XVI ogłosił encyklikę znaną jako *Caritas in veritate*. Jak wskazuje jej pełny tytuł, skierowana jest ona nie tylko do należących do Kościoła katolickiego duchownych i świeckich, ale do wszystkich ludzi dobrej woli. Można powiedzieć, iż definiując adresatów, papież podchodzi do ludzkości całościowo. Ten sam tytuł informuje, iż Benedykt XVI pisze o człowieku, ujmując go holistycznie. Autora encykliki zajmuje przecież integralny rozwój osoby ludzkiej²⁶. W dokumencie tym zostało podjęte m.in. ważne zagadnienie troski o zdrowie człowieka w kontekście niebywałego rozwoju m.in. gospodarczego,

¹⁷ Paweł VI, *Messaggio per la VII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali „Le comunicazioni sociali e l’affermazione e promozione dei valori spirituali”*, 1.05.1973, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/messages/communications/documents/hf_p-vi_mes_19730501_vii-com-day.html (19.06.2015).

¹⁸ Za: <https://www.google.pl/#q=duchowo%C5%9B%C4%87> (5.01.2015); zob. też J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 148 i n.

¹⁹ Za: <https://www.google.pl/q=duchowo%C5%9B%C4%87+chrze%C5%9Bcija%C5%84ska&revid=2090413969> (5.01.2015).

²⁰ Za: <https://www.google.pl/#q=warto%C5%9Bci+duchowe> (5.01.2015).

²¹ Za: <https://www.google.pl/#q=spirituality> (5.01.2015).

²² Za: <https://www.google.pl/#q=christian+spirituality> (5.01.2015).

²³ Za: <https://www.google.pl/#q=spiritual+values> (5.01.2015).

²⁴ Za: <https://www.google.pl/q=duchowo%C5%9B%C4%87+chrze%C5%9Bcija%C5%84ska++forum> (5.01.2015).

²⁵ Za: <https://www.google.pl/#q=christian+spirituality+forums> (5.01.2015).

²⁶ Benedykt XVI, *Encyklika do biskupów prezbiterów i diakonów do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich i wszystkich ludzi dobrej woli o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie „Caritas in veritate”*, 29.06.2009, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (5.01.2015). Jak wolno się domyślać, to ze względów praktycznych, np., by opis bibliograficzny nie był zbyt długi, opisując np. encykliki papieskie, często skraca się tytuł, opuszczając informacje o adresatach (taka metodologia została zastosowana także w niniejszym opracowaniu w przypadku innych opisów bibliograficznych). Może to jednak wpłynąć ujemnie na rozumienie danego dokumentu.

technologicznego i medycznego. Także w tym przypadku, by uniknąć nieporozumień itd., najlepiej będzie przytoczyć słowa Benedykta XVI: „Jednym z aspektów współczesnego ducha technicystycznego jest skłonność do rozpatrywania problemów i napięć związanych z życiem wewnętrznym jedynie z punktu widzenia psychologicznego, aż po redukcjonizm neurologiczny. W ten sposób wnętrze człowieka zostaje pozbawione znaczenia i stopniowo zatracą się świadomość ontologicznej wartości duszy ludzkiej z jej głębinami, w które święci potrafili wnikać. Problem rozwoju jest ściśle związany również z naszym pojmowaniem duszy ludzkiej, ponieważ nasze «ja» jest często sprowadzane do psychiki, a zdrowie duszy mylone jest z dobrym samopoczuciem emocjonalnym. U podłoża tych redukcji leży wielkie niezrozumienie życia duchowego, a prowadzą one do niedostrzegania, że rozwój człowieka i narodów zależy również od rozwiązania problemów o charakterze duchowym. Oprócz wzrostu materialnego rozwój musi obejmować również wzrost duchowy, ponieważ osoba ludzka stanowi «jedność cielesną i duchową» [...], zrodzoną ze stwórczej miłości Boga i przeznaczoną do życia wiecznego. Człowiek rozwija się, gdy wzrasta duchowo, gdy jego dusza poznaje samą siebie oraz prawdę, której zarodek Bóg w niej umieścił, gdy prowadzi dialog z samym sobą oraz ze swym Stwórcą. Pozostając z dala od Boga, człowiek jest niespokojny i chory»²⁷. Zaraz potem papież dodaje: „Wyobcowanie społeczne i psychologiczne oraz tak liczne nerwice występujące w bogatych społeczeństwach mają również przyczyny natury duchowej. Społeczeństwo dobrobytu, rozwinięte materialnie, ale przytłaczające dla duszy, nie jest ze swej natury ukierunkowane na autentyczny rozwój. Nowe formy zniewolenia przez narkotyki i rozpacz, w jaką popada tak wiele osób, znajdują wyjaśnienie nie tylko socjologiczne i psychologiczne, ale zasadniczo duchowe. Pustka, w jakiej dusza czuje się pozostawiona, mimo licznych terapii dla ciała i dla psychiki, przynosi cierpienie. Nie ma pełnego rozwoju i powszechnego dobra wspólnego bez dobra duchowego i moralnego osób, pojmowanych w ich pełni duszy i ciała»²⁸. Sformułowaną w przytoczonym tekście diagnozę i wskazanie na środek zaradczy znamionuje podejście całościowe do człowieka, do jego jedności cielesno-psycho-duchowej oraz relacji, jakie z jego bytowaniem są związane. W tym samym kierunku prowadzi Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, wskazując, jak przezwyciężyć jedno z najtragiczniejszych wyzwań trapiących społeczeństwa technologicznie wysokorozwinięte: „Jasne przekonanie o nieśmiertelności duszy,

²⁷ Benedykt XVI, *Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie...*, nr 76.

²⁸ Tamże.

o przyszłym zmartwychwstaniu ciała i o wiecznej odpowiedzialności za własne czyny jest najpewniejszą metodą, aby zapobiegać straszemu złu narkotyków, aby troszczyć się o ich biedne ofiary i je rehabilitować²⁹.

Holistyczne podejście do człowieka w związku z troską o jego zdrowie od zawsze charakteryzuje chrześcijaństwo. Wśród wielu danych na ten temat merytorycznie pierwsze miejsce przypada tym biblijnym, relacjonującym postępowanie Chrystusa. W rozumieniu chrześcijańskim w ten sposób Bóg jednoznacznie i z autorytetem pokazuje swe stanowisko i realizuje swój zamysł (np. 2 Kor 1,20). Zarazem mamy do czynienia z zasadniczym dla chrześcijan, od wieków skutecznie inspirującym, wzorem do naśladowania (np. 1 Tes 1,6)³⁰. Ewangelia św. Mateusza relacjonuje uzdrowienie człowieka sparaliżowanego (Mt 9,1–8). Skuteczna interwencja ze strony Chrystusa dotyczy więc sytuacji bardzo trudnej: medycznie, psychologicznie, społecznie i w wymiarze życia osoby w ten sposób doświadczonej. Ingerencja ze strony Chrystusa odnosi się tak do ciała, jak i do ducha, także w następującym znaczeniu: uzdrowieniu towarzyszy odpuśczenie grzechów, którego Chrystus udziela uzdrowionemu, a zarzut bluźnierstwa stawiany Chrystusowi ustępuje miejsca zwróceniu się do Boga, bojaźni jako czci dla Niego i wielbieniu Go. Uzdrawienie cielesne dowodzi, że Chrystus uzdrawia w porządku duchowym. Jednocześnie ten dowód pokazuje, iż działanie Boże i jego skutki posiadają charakter całościowy. Uzdrawienie po osiągnięciu celu nie zostaje cofnięte, ale stanowi nadal integralną część życiodajnego procesu, gdzie zwycięża miłość, łaska i zbawienie. Analogiczne przesłanie przekazuje Ewangelia św. Jana, relacjonując wskrzeszenie Łazarza przez Chrystusa (J 11,1–44): także tutaj mamy do czynienia z podejściem i działaniem holistycznym. Chrystus na początku stwierdza: „Choroba ta nie zmierza ku śmierci, ale ku chwale Bożej, aby dzięki niej Syn Boży został otoczony chwałą” (J 11,4). Wolno już na tej podstawie przypuszczać, iż całe wydarzenie posiadać będzie znaczenie religijne. Tak rzeczywiście jest: objawienie Bożej chwały przez uzdrowienie-wskrzeszenie prowadzi do wiary, łączy z Bogiem. Zarazem Łazarz zostaje wskrzeszony: przez swą dynamikę tekst upoważnia, by rozumieć, że oddany zostaje swym bliskim jako osoba zdrowa (przed śmiercią i wskrzeszeniem Łazarz chorował). Jeśli tak, to podejście i działanie całościowe w świetle tego tekstu przedstawia

²⁹ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Kościół, narkotyki i narkomania*, Poznań 2006, s. 37.

³⁰ Zob. W. Misztal, *Modlitwa uzdrowionego*, w: S. Koperek CR (red.), *Ante Deum stantes*, Kraków 2002, s. 437–453.

się następująco. Zostaje uleczone, wskrzeszone ciało. Odbyło się przywrócenie, naprawienie relacji człowieka z jego otoczeniem, z ludźmi, z Bogiem. Zmiany pozytywne dotyczą ludzkiego istnienia w jego integralności.

Być może jednym z ważniejszych wyzwania także w przypadku współczesnej medycyny jest jak najpełniejsze skorzystanie z atutów, jakie daje podejście całościowe, konieczne uwzględnienie go. Podobnie jak w wypadku innych wymiarów ludzkiego życia, np. komunikacji, może być to trudne, m.in. ze względu na nieodzowność specjalizowania się w określonej dziedzinie. Niejedna rzecz wynika tu także z historii, z obecnej sytuacji, np. postrzegania roli religii, i być może szczególnie chrześcijaństwa. Oceniając naszą współczesność, kard. J. Ratzinger diagnozuje: „Właściwym problemem, przed którym dziś stoimy, jest zaślepienie [ludzkiego] umysłu wobec całego niematerialnego wymiaru rzeczywistości”³¹. Czy swoistym symptomem, symbolem braku podejścia całościowego w przypadku troski o zdrowie, nie jest np. przyjęcie wymienionych poniżej rozwiązań? Od kilku lat – czy po przeprowadzeniu należytnej dyskusji społecznej, konsultacji? czy wystarczająco informując społeczeństwo o wprowadzanej zmianie? – w Polsce np. pojazdy służby zdrowia nie są już oznakowane krzyżem, zastąpiła go laska Eskulapa (lub Asklepiosa)³². Innego przykładu dostarcza kwestia udziału duchownych w profesjonalnych, oficjalnych zespołach pomagających chorym, ofiarom wypadków i katastrof oraz bliskim takich ofiar. Obserwacja pracy kapelanów szpitalnych np. w Polsce wydaje się wskazywać, iż wiele pozostaje w przypadku takiej współpracy do zrobienia: jednak kapelani przynajmniej są obecni i działają. Jeszcze bardziej ewidentny jest przypadek ekip udających się na miejsca katastrof lub będących do dyspozycji bliskich ofiar katastrof. Już wstępna analiza informacji dostarczanych przez media wskazuje, iż takie zespoły to – jeśli nie wyłącznie, to przede wszystkim – personel medyczny i/lub psychologowie. Brakuje lub bardzo rzadko mamy informacje, aby mieli tam być, by pomagać, także duchowni. Na przykład w związku z katastrofą lotniczą w Smoleńsku 10 kwietnia 2010 roku w serwisie internetowym www.premier.gov.pl umieszczono następujące informacje. „W Rządowym Centrum Bezpieczeństwa dyżuruje kilku psychologów, którzy udzielają pomocy rodzinom oraz bliskim ofiar katastrofy

³¹ J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: L. Balter i in. (red.), *Naród, wolność, liberalizm*, Poznań 1994, s. 195.

³² Zob. np. Dz.Urz. MSW, 26.06.2007, Zarządzenie nr 43 Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z 24.05.2007 roku w sprawie znaku zakładów opieki zdrowotnej tworzonych przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji (Dz.Urz. MSW z dnia 28.06.2007).

lotniczej w Smoleńsku³³. „Oprócz tego pomocą psychologiczną zostaną objęte osoby powracające z uroczystości w Katyniu. Do pociągu w Terespolu wsiądzie grupa psychologów, która będzie udzielać wsparcia³⁴. W związku z zamachem terrorystycznym w Tunezji 18 marca 2015 roku można znaleźć m.in. następującą informację: „Premier Kopacz zapowiedziała, że polski samolot specjalny, m.in. z ekipą psychologów i lekarzy, którzy mają nieść pomoc poszkodowanym Polakom, wyląduje w Tunisie w czwartek rano³⁵. Praktyka polska nie stanowi tu wyjątku: „Do maleńkiej wioski zatopionej wśród szczytów i dolin Alp Prowansalskich, do Seyne-les-Alpes przybywają rodziny hiszpańskich i niemieckich ofiar. Czekają na nich lekarze, psycholodzy i tłumacze³⁶.

Obserwacja udostępnianych w mediach informacji prowadzi do wniosku, że wciąż zbyt mało jest działań podchodzących do człowieka całościowo, że należy bardziej je wspierać. Oto przynajmniej dwa przykłady realizacji podejścia holistycznego. „[...] rocznie ginie na polskich drogach tyłu ludzi, ilu liczy małe miasteczko – tylko w ubiegłym roku prawie 6 tys. [...] Śmierć dziecka, rodzica, żony czy męża wywołuje traumę, z którą trudno żyć. [...] To właśnie dla nich chcemy stworzyć miejsce, w którym będą mogli przeżyć swoją żałobę, a gdy przyjdzie czas rozpocząć życie na nowo, damy im taką szansę – mówi ks. Zbigniew Szostak, kustosz Sanktuarium bł. Karoliny Kózkówny w Zabawie. [...] W inicjatywę zaangażowani są m.in. Kościół, Komenda Główna Policji i psychologowie. W Zabawie powstanie ośrodek, w którym będzie można skorzystać z pomocy psychologów, psychoterapeutów i duchownych³⁷. Oto drugi przykład: „Filozofia współczesnego ruchu opieki hospicyjnej uzupełniana najnowszymi osiągnięciami medycyny paliatywnej dały impuls do humanizacji medycyny. Człowiek chory nieuleczalnie znalazł się w centrum uwagi lekarzy, pielęgniarek oraz pozostałych członków całego zespołu specjalistycznego psychologów, duchownych. [...] Opieka hospicyjna jest również wsparciem merytorycznym, psychicznym

³³ Za: <https://www.premier.gov.pl/wydarzenia/aktualnosci/pomoc-psychologiczna-dla-bli-skich-ofiar-katastrofy-samolotu-tu-154m.html> (7.07.2015).

³⁴ Tamże.

³⁵ TVP.info, Informacja z 18.03.2015, <http://www.tvp.info/19305874/krwawy-zamach-w-tunezji-wsrod-ofiar-polacy-do-tunisu-leci-specjalny-zespol-lekarzy-i-psychologow> (8.07.2015).

³⁶ [b.a.], *Katastrofa samolotu we francuskich Alpach. Czarna skrzynka jest uszkodzona*, PolskieRadio.pl, 25.03.2015, <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1406918,Katastrofa-samolotu-we-francuskich-Alpach-Czarna-skrzynka-jest-uszkodzona> (8.07.2015).

³⁷ M. Skowrońska, *Z pomocą rodzinom ofiar wypadków*, Wyborcza.pl Kraków, 6.11.2008, http://krakow.gazeta.pl/krakow/1,35798,5893420,Z_pomoca_rodzinom_ofiar_wypadkow.html?skad=rss (7.07.2015).

i duchowym rodziny, przyjaciół, bliskich, wszystkich tych, którzy decydują się na sprawowanie opieki domowej nad swoim najbliższym, którzy podejmują niemały wysiłek towarzyszenia mu aż do kresu jego życia”³⁸.

*

Kwestia całościowego podejścia do osoby ludzkiej jest obszerna i ważna. Posiada niebagatelne znaczenie praktyczne. Stąd potrzebne są tutaj dalsze, solidne badania naukowe oraz udostępnianie ich wyników, przekonywanie do nich. W świetle wskazanych danych podejście holistyczne do człowieka przedstawia się jako warunek dobrej komunikacji międzyludzkiej oraz skuteczności działań na rzecz zdrowia człowieka: także w nowoczesnym świecie wysoko rozwiniętych technologii i pogłębionych specjalizacji. Dorobek, jaki chrześcijaństwo nieustannie udostępnia poszczególnym osobom, jak i społeczności ludzkiej, jawi się tu jako cenna pomoc.

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie „Caritas in veritate”*, 29.06.2009, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (9.07.2009).
- Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus caritas est”*, 25.12.2005, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (28.01.2006).
- Benedykt XVI, *Messaggio per la XLIII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali Nuove tecnologie, nuove relazioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo, di amicizia*, 24.01.2009, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day.html (1.03.2015).
- Benedykt, *Posynodalna adhortacja apostołska o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła „Sacramentum caritatis”*, 22.02.2007, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (16.03.2007).
- Donohue J.M., *Eight Principles of Resurrectionist Spirituality Applied to Undergraduate Teaching*, w: W. Mleczko (red.), *Zmartwychwstańcy: ku duchowemu odrodzeniu*

³⁸ [b.a.], *Hospicjum Sosnowieckie św. Tomasza Ap. Historia*, 15.04.2014, <http://www.hospicjum.sosnowiec.pl/index.php/o-nas/historia> (8.07.2015).

- społeczeństwa. Resurrectionists: Towards the Spiritual Rebirth of Society*, Kraków 2015, s. 105–126.
- Fitzmyer J.A., *Pauline Theology*, w: R.E. Brown i in. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1992, s. 1382–1416.
- Franciszek, *Encyklika poświęcona trosce o wspólny dom „Laudato si”*, 24.05.2015, http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf (18.06.2015).
- Franciszek Salezy, *Wybór pism*, wyboru dokonał, z jęz. francuskiego tłum. i wstępem poprzedził J. Rybałt, Warszawa 1956.
- Goffi T., *Uomo*, w: E. Ancilli i in. (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1992, t. III, s. 2594–2601.
- Gogola J.W., *Teologia komunii z Bogiem*, wyd. 2 poprawione, Kraków 2003.
- Green J.B., *Death of Christ*, w: G.F. Hawthorne i in. (eds.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove–Leicester 1993, s. 201–209.
- Garba K., *Hyde Park czy przedsiönek dziennikarstwa*, w: I. Hofman (red.), *Studia nad dziennikarstwem*, Lublin 2011, s. 95–106.
- Langemeyer G., *Antropologia teologiczna* (Podręcznik Teologii Dogmatycznej, red. W. Beinert), tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000, traktat IV.
- Mariański J., *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 201.
- Misztal W., *Duchowość chrześcijan w świetle listów Pawłowych: związki z Bogiem*, Kraków 2010.
- Misztal W., *Modlitwa uzdrowionego*, w: S. Koperek (red.), *Ante Deum stantes*, Kraków 2002, s. 437–453.
- Nęcek R., *Od kapłaństwa do społeczeństwa. Wybrane kwestie z nauki społecznej papieża Franciszka*, Kraków 2014.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Kościół, narkotyki i narkomania*, Poznań 2006, s. 37.
- Paweł VI, *Messaggio per la VII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali Le comunicazioni sociali e l'affermazione e promozione dei valori spirituali*, 1.05.1973, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/messages/communications/documents/hf_p-vi_mes_19730501_vii-com-day.html (19.06.2015).
- Ratzinger J., *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: L. Balter i in. (red.), *Naród, wolność, liberalizm*, Poznań 1994, s. 183–197.

KWESTIA CAŁOŚCIOWEGO PODEJŚCIA DO CZŁOWIEKA

Streszczenie

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na kwestię całościowego (holistycznego) podejścia do osoby ludzkiej. Z szerokiego spektrum właściwego dla tej problematyki uwzględniono następujące trzy obszary życia: (1) duchowość, (2) komunikację społeczną, (3) troskę o zdrowie. Odwołano się do uznawanych, ze względu na oddziaływanie, za szczególnie istotne dla wskazanej tematyki danych, w tym do Biblii, nauczania Kościoła katolickiego, informacji medialnych jako związanych z podejściem do człowieka informacji powiązanych z szeroko rozumianą troską o zdrowie i z podejściem do osoby ludzkiej. Dane te zostały podzielone i przedstawione z uwzględnieniem obszaru duchowości, komunikacji międzyosobowej i troski o zdrowie. Wskazano na potrzebę coraz pełniejszego uwzględniania holistycznego podejścia do osoby ludzkiej jako warunku dobrej komunikacji i skutecznej troski o zdrowie.

Słowa kluczowe: antropologia, człowiek, duchowość, media, medycyna

THE QUESTION OF A HOLISTIC APPROACH TO HUMAN PERSON

Summary

The purpose of this article is to draw attention to the question of a holistic approach to the human person. From the wide range proper to this issue there are presented the following three fundamental areas of human life: 1) spirituality, 2) communication, 3) care relative to health. The article is based on the sources recognized as particularly important-influential for the specified themes such: the Bible, the teaching of the Catholic Church, the information about the media's reports related to human being, the information related to the concern for the health and the approach to the human person. These data were divided and presented with regard to the area of the spirituality, the interpersonal communication and the area related to the concern for health. It is necessary to take ever more fully into account a holistic approach to the human person as the condition of good communication and effective care of health.

Keywords: anthropology, human person, media, medicine, spirituality

EDUKACYJNY WYMIAR TWEETÓW PAPIEŻA FRANCISZKA

Robert Nęcek*

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wstęp

Papież Franciszek podkreślił, że nieustannie wzrasta rola środków komunikacji społecznej, „do tego stopnia, że stały się niezbędne, by relacjonować światu wydarzenia współczesnej historii”¹. W tej perspektywie skupienie w osobowości papieskiej świadectwa, umiejętności komunikacji i wykorzystywania w swojej pracy medialnych narzędzi buduje autorytet Franciszka, respektowany przez szerokie rzesze wiernych i niepodzielających wiary chrześcijańskiej. Z tej racji funkcjonowanie w świecie nowych technologii komunikacyjnych staje się obowiązkiem każdego głosiciela Ewangelii. Skoro więc papież bywa nazywany mistrzem komunikacji, to czerpanie z jego przykładu staje się wyzwaniem, któremu trzeba podołać².

Chodzi o to, „że musimy się nauczyć nowych form budowania naszej cywilizacji”³. Dlatego temat edukacji medialnej nie jest Franciszkowi obcy. Choć nie posługuje się w swoich wypowiedziach tym specjalistycznym terminem, to jednak doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że współczesna kultura jest ściśle powiązana ze światem medialnym. Taki stan rzeczy powoduje konieczność promowa-

* Ks. dr hab. Robert Nęcek – kierownik Katedry Edukacji Medialnej Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: robertus36@wp.pl.

¹ Franciszek, *Świat czeka na orędzie prawdy. Przesłanie z okazji 30-lecia Watykańskiego Ośrodka Telewizyjnego*, 18.10.2013, „L'Osservatore Romano” 12 (2013), s. 24.

² Por. H. Waldenfels, *Na imię mu Franciszek. Papież ubogich*, Poznań 2014.

³ Franciszek, *Prawdziwa władza jest służbą*, Kraków 2013, s. 84.

nia edukacji, aby móc wyjść naprzeciw wymogom kulturowym. Dlatego papież w przemówieniu do watykańskiego ośrodka telewizyjnego podkreśla, że „kiedy przedstawicie wydarzenia, wasza optyka nigdy nie może być «światowa», lecz powinna być eklezjalna. Żyjemy w świecie, w którym praktycznie nie istnieje prawie nic, co nie ma związku ze światem mediów. Coraz bardziej wyrafinowane narzędzia wzmacniają coraz bardziej wszechobecną rolę, jaką odgrywają technologie, języki i formy przekazu w przebiegu naszego codziennego życia, i to nie tylko w świecie ludzi młodych”⁴.

Świadomy tego, papież zauważa, że mamy z jednej strony „młodzież, która nie docenia wiedzy szkolnej, a z drugiej – nauczycieli nieświadomych pytań, jakie stawiają sobie dorastający ludzie. To jest właśnie sytuacja braku spotkania, wzajemnego zrozumienia”⁵. Jednym z miejsc wzajemnego spotkania – w duchu rzeczywistości nowych technologii komunikacyjnych – może być Twitter i pisanie tweetów. W tym kontekście zostanie omówiony Tweet jako narzędzie komunikacji masowej, zasady tweetowania i papieska edukacja przez „ćwierkanie”.

1. Tweet jako narzędzie komunikacji masowej

Rewolucja technologiczna w komunikacji i w przekazywaniu informacji jest „zjawiskiem tak nowym, że zdążyliśmy się na razie nim jedynie zauroczyć. Jesteśmy na etapie prostej fascynacji nową zabawką, która daje nam ogromne możliwości”⁶. W ramach tej rewolucji istotną rolę pełnią portale społecznościowe. Dzięki nim komunikują się ludzie o zbliżonych zainteresowaniach i życiowych preferencjach. Jednym z najważniejszych internetowych serwisów społecznościowych jest Twitter. Z tej racji może się stać doskonałym narzędziem edukacyjnym. W tym duchu zostanie przedstawione rozumienie tweetu i cechy charakteryzujące tweetowania.

1.1. Rozumienie tweetu

Jak już wspomniano, istotnym serwisem społecznościowym jest Twitter. Jego siła polega na tym, że przedłuża charakter współczesnego człowieka – jego

⁴ Franciszek, *Świat czeka na orędzie prawdy. Przesłanie z okazji 30-lecia Watykańskiego Ośrodka Telewizyjnego*, 18.10.2013, „L'Osservatore Romano” 12 (2013), s. 24.

⁵ Franciszek, *Prawdziwa władza jest...*, s. 82.

⁶ R. Kapuściński. *Autoportret reportera*, Kraków 2003, s. 132.

złożoność dążącą do uproszczonej emanacji. Twitter to „świergot”, nazwa dźwięków wydawanych przez ptaki. Świergotanie w życiu ptaków pełni dwie funkcje, pozornie sprzeczne:

- zapobiega zgubieniu się, pozwalając na utrzymywanie kontaktów z innymi ptakami;
- ostrzega inne ptaki przed wkraczaniem na zajęte już terytorium⁷. Warto zaznaczyć, że liczy się tylko wydawanie rozpoznawalnego dźwięku.

Czym zatem jest Twitter? Otóż Twitter to darmowy serwis społecznościowy, udostępniający usługę mikroblogowania, umożliwiającą użytkownikom wysyłanie i odczytywanie tak zwanych tweetów. Trudno powiedzieć, czy Jack Dorsey – zakładający jako student w 2006 roku Twitter – inspirował się ptasimi obyczajami⁸. Jedno jest pewne, że tweet to krótka, nieprzekraczająca 140 znaków, wiadomość tekstowa wyświetlana na stronie użytkownika i dostarczana pozostałym użytkownikom, którzy obserwują dany profil. Inaczej mówiąc, tweet jest jedną z najbardziej rozpoznawalnych form pisania mikroblogów.

W ten sposób tweetujący mikroblogger w 140 znakach może wyrażać swoje uczucia, emocje, może dzielić się swoimi przemyśleniami z nieznanymi, często korzystając z anonimowości. Dlatego tweety bywają postrzegane jako „skrajnie demokratyczna forma dziennikarstwa”⁹. Jednocześnie jednak tweety stanowią doskonałą drogę do ewangelizacji w miniaturze. Przykładowo można przytoczyć parę tweetów ks. dr. Piotra Gąsiora, tłumacza książek – „uspokój duszę, a uspokoi się twój najbliższy świat”, „potrzebujemy franciszkańskiej radości i franciszkańskiego radykalizmu. Vivat Papa”, „bezpośrednie przygotowanie do kanonizacji Jana Pawła II czas zacząć. Żeby biura podróży nie były aktywniejsze od duszpasterzy”, „kocham Kościół i dlatego ciągle się nawracam”¹⁰. Tweety ks. Gąsiora doskonale ukazują głębię przesłania w pigułce 140 znaków. Chodzi o to, że komunikacja tweetowa polega „na systematycznym używaniu wyrazistego zdania zasadniczego. Jeśli duszpasterz nie zajmuje się komunikowaniem, stawia się poza samą posługą”¹¹. Oznacza to, że kiedy „jesteśmy w jakikolwiek sposób

⁷ Por. Z. Bauman, *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, Kraków 2011, s. 31.

⁸ Tamże.

⁹ M. Krakowska, *Nowe formy komunikacji społecznej europejskiej przestrzeni edukacyjnej*, Kraków 2009, s. 100.

¹⁰ Por. P. Gąsior, Tweet. (@xPiotr); R. Nęcek. *I network sociali come nuovo luogo di evangelizzazione nell'educazione dei Padri Rogazionisti*, w: R. Nęcek, E. Kucharska (red.), *Opziona preferenziale per i poveri s. Annibale Maria di Francia*, Roma 2014, s. 52–53.

¹¹ G.F. Ravasi, *Dziedzinec dziennikarzy – Pan Jezus też pisał tweety*, www.ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x70938/dziedzinec-dziennikarzy-pan-jezus (26.09.2013).

obecni dla innych, jesteśmy wezwani, by umożliwić poznanie miłości Bożej aż po krańce ziemi”¹².

W czym tkwi tajemnica popularności Twittera? Otóż Twitter zapewnia szybkość komunikacji, gdyż „ćwierkać” może każdy, jej bezpośredniość, gdyż brak pośredników i panuje pełna interaktywność. Dzięki skrótości tweet zapewnia konkret w wypowiedzi, a syntetyczność myśli w 140 znakach jest wartością na wagę złota. Twitter skraca dystans między osobami wchodzącymi w interakcję i komunikującymi się ze sobą. W końcu jest powszechnym narzędziem komunikacji. Dodatkowo tweety są automatycznie przesyłane na Facebooka. Inaczej mówiąc, jest to samonapędzający się mechanizm, przypominający rodzaj rozprzestrzeniającej się sieci, mechanizm, który nie jest do końca racjonalny¹³.

1.2. Cechy charakteryzujące tweetowanie

Niewątpliwie tweetowanie skupia w sobie komunikację interpersonalną i komunikację masową. Komunikacja interpersonalna polega na tym, że osoba otrzymująca informację może od razu zmienić się w nadawcę. Oznacza to, że komunikacja jest dwukierunkowa i precyzyjna. Natomiast komunikacja masowa ma zasięg szeroki, ale staje się jednokierunkowa¹⁴. W tym kontekście warto dodać, że tweetowanie charakteryzuje się szybkością, bezpośredniością i egalitarnością.

Szybkość

Rewolucyjny charakter Twittera przejawia się w maksymalnie skracanym czasie dzielącym myśl i zapis informacji od jej adresatów. Należy także zauważyć, że Twitter pozwala unikać cenzury, a każdy właściciel telefonu z dostępem do Internetu może stać się komentatorem, fotoreporterem lub liderem społecznym. Levinson podkreślił, że Twitter „stanowi nie tylko najszybsze oparte na piśmie medium w historii, ale jest również najlepiej zintegrowaną kombinacją interpersonalnej i masowej komunikacji, jaka kiedykolwiek powstała”¹⁵. Jednak w tej perspektywie papież Franciszek zauważa, że ludzkie relacje coraz częściej dają

¹² Benedykt XVI, *Sieci społecznościowe: Brama prawdy i wiary, nowe miejsce ewangelizacji. Orędzie na 47 Światowy Dzień Młodzieży*, 12.05.2013, Watykan 2013.

¹³ Por. P. Levinson, *Nowe nowe media*, Kraków 2010, s. 212.

¹⁴ Por. tamże, s. 210.

¹⁵ Tamże.

się uwieść dwom nowoczesnym dogmatom – skuteczności i pragmatyzmowi¹⁶. Pragmatyczne postawy widoczne są coraz częściej w Kościele.

Z tej racji Franciszek zauważa, że współczesnego człowieka charakteryzuje koncepcja szybkości – „szybki Internet, szybkie samochody, szybkie samoloty, szybkie relacje. A jednak odczuwamy rozpaczliwą potrzebę spokoju, powiedziałbym, powolności. Czy Kościół potrafi być jeszcze powolny: w zakresie czasu – aby słuchać, w cierpliwości – aby scalać i uporządkować? Czy też również Kościół uległ już gorączce skuteczności?”¹⁷. Trzeba zaakcentować, że komunikacja Ewangelii i nauki Kościoła nie jest obsesją pragmatyczną i nie polega tylko na głoszeniu słowem, ale jest świadectwem wierności i bezinteresowności na co dzień.

Bezpośredniość

Twitter ułatwia rozproszonym grupom i wspólnotom organizować się, tworzyć grupy interesu i nacisku. Pozwala na bezpośredni kontakt polityków i wyborców. Język wirtualny – według Franciszka – „stanowi rzeczywistość, której nie możemy negocjować: musimy sprowadzać ją na dobrą drogę, bo jest to postęp ludzkości. Lecz kiedy odciąga nas to od wspólnego życia, od życia rodzinnego, od życia społecznego, a także od sportu, od sztuki, i jesteśmy zbyt przywiązani do komputera, staje się to psychiczną chorobą”¹⁸. Z tej racji papież, przemawiając do Papieskiej Rady ds. Świeckich, podkreślił, że trzeba nieustannie badać możliwości i niebezpieczeństwa, „jakie stwarza sieć, trzeba «wszystko badać», mając świadomość, że z pewnością natrafimy na fałszywe monety, niebezpieczne złudzenia i pułapki, których trzeba unikać”¹⁹.

Egalitarność

Twitter daje ponadto poczucie równości. Oczywiście główną zaletą Twittera jest o wiele bardziej powszechna pewna obecność. Chodzi o to, że od pewnego czasu kartezjańską zasadę istnienia „Myślę, więc jestem” zajmuje wirtualna kon-

¹⁶ Por. Franciszek, *Idźmy na rozstaje dróg. Msza święta dla biskupów, kapłanów, zakonników, zakonnic i seminarzystów*, 27.07.2013, „L'Osservatore Romano” 10 (2013), s. 18.

¹⁷ Franciszek, *Duszpasterstwo to realizowanie macierzyństwa Kościoła. Spotkanie z episkopatem Brazylii*, 27.07.2013, „L'Osservatore Romano” 10 (2013), s. 22.

¹⁸ Franciszek, *Słowa to za mało. Konferencja prasowa podczas lotu do Rzymu*, „L'Osservatore Romano” 6 (2015), s. 19.

¹⁹ Franciszek, *Internet, ale nie tylko. Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Świeckich*, 7.12.2013, „L'Osservatore Romano” 1 (2014), s. 37.

cepcja ery komunikacji masowej – „Widzą mnie, więc jestem”. Im więcej osób dostrzeże mnie przez fakt „ćwierkania”, tym pewniejszy mój pobyt w świecie. Dlatego wszechobecność zapewnia wszechzauważalność. Im częściej „zaćwierka się” na Twitterze, im więcej osób ten „świergot” usłyszy, tym większe prawdopodobieństwo, że zostaną włączony do grona znajomych innych „ćwierkających”. Chodzi więc o istnienie przez „ćwierkanie”²⁰.

W przypadku jednak papieża Franciszka nie o samo „ćwierkanie” idzie. Ojciec św. zdaje sobie sprawę z tego, że Twitter może pełnić wymiar edukacyjny. Toteż warto zachęcać do odkrywania Chrystusa poprzez środki społecznego przekazu i o Chrystusie poprzez media mówić. Kościół zobowiązany jest – także w kontekście komunikacji – do niesienia ciepła i rozpalania serca. Trzeba więc towarzyszyć człowiekowi epoki cyfrowej, docierając z rozeznaniem do „środowisk stworzonych przez nowe technologie, do portali społecznościowych, aby stanowić w nich obecność, która słucha, prowadzi dialog, dodaje otuchy”²¹.

2. Zasady tweetowania

Podjmując się tweetowania, warto wejść w świat odpowiednich zasad, które zakładają w komunikacji społecznej uczestnicy interakcji. Tomasz Orłowski – powołując się na Paula Grice, brytyjskiego filozofa języka, rozróżniającego wypowiedzi dosłowne i kryjące drugie dno – pisze o następujących zasadach: jakości, ilości, relewancji i sposobu.

2.1. Zasada jakości

Niewątpliwie dla wielu młodych ludzi tweetowa przestrzeń komunikacyjna stała się stopniowo „środowiskiem życia, siecią, gdzie ludzie porozumiewają się z sobą, poszerzają granice swojej wiedzy i relacji”²². Stwierdzenie papieskie jest niezwykle istotne, gdyż maksyma jakości brzmi następująco: „Nie wygłaszaj poglądów, o których fałszywości jesteś przekonany, ani nawet poglądów, dla których nie masz dostatecznego uzasadnienia”. Popieranie maksymy jakości zob-

²⁰ Por. Z. Bauman, *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, s. 34.

²¹ Franciszek, *Trzeba towarzyszyć człowiekowi w epoce cyfrowej. Audycja dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu*, 21.09.2013, „L'Osservatore Romano” 11 (2013), s. 38–39.

²² Tamże, s. 38.

wiązuje do normatywnego rozumienia przestrzeni Twittera, gdyż blisko jedna trzecia komunikacji odbywa się za pośrednictwem tego właśnie medium i przyjmuje formę dialogu²³. Oznacza to, że również w tej formie dialogu trzeba odróżniać ludzi z sumieniem prawnym od ludzi z sumieniem sparaliżowanym. Paraliż sumienia „są zaraźliwe. Razem z różnymi formami ubóstwa historii i naszym grzechem mogą się rozszerzać oraz przenikać do struktur społecznych i wspólnot, a nawet blokować całe ludy”²⁴.

Powstaje więc pytanie o realizację zasady jakości. Tomasz Orłowski – praktyk komunikacji z użyciem nowych mediów – twierdzi, że nie ma bezpośredniej „korelacji między liczbą retweetów wiadomości zawierającej link do artykułu a czasem rzeczywiście spędzonym przez użytkowników na jego czytaniu”²⁵. Oznacza to, że osoby polecające na Twitterze linki do proponowanych przez siebie artykułów niekoniecznie artykuły te przeczytały. Dlatego powstaje trudność w odróżnieniu tekstów polecanych po wnikliwej lekturze od tych, które zostały zaproponowane na bazie chwytliwego artykułu²⁶.

2.2. Zasada ilości

W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* Franciszek zachęcił duchowieństwo do poszukiwania nowych form głoszenia Ewangelii. Trzeba mieć odwagę „do znajdowania nowych znaków, nowych symboli, nowych sposobów przekazywania Słowa, nowych form piękna pojawiających się w różnych kręgach kulturowych, łącznie z niekonwencjonalnymi formami piękna, które mogą być mało znaczące dla ewangelizatorów, ale stały się szczególnie atrakcyjne dla innych”²⁷. Jednym z takich wyrazów jest prosty język przekazu. Z tej racji drugą zasadą tweetowania jest zasada ilości, która zachęca: „Nie udzielaj ani mniej, ani więcej informacji, niż to jest konieczne na danym etapie rozmowy”²⁸. Mogłoby się wydawać, że limit 140 znaków sprzyja większej prostocie zdania, jego zwięzłości i wymuszeniu zaprezentowania istoty rzeczy bez zbędnych słownych ozdobników. Wbrew pozorom krótsza forma w żaden sposób nie ułatwia zada-

²³ Por. T. Orłowski, *Twitterowe formy i normy*, „Nowe Media” 1 (2014), s. 79.

²⁴ Franciszek, *Droga do pokoju na Bliskim Wschodzie. Msza święta z koptyjskim patriarchą Aleksandrii*, 9.12.2013, „L’Osservatore Romano” 1 (2014), s. 16.

²⁵ T. Orłowski, *Twitterowe formy i normy*, s. 79.

²⁶ Tamże.

²⁷ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013, nr 167.

²⁸ T. Orłowski, *Twitterowe formy i normy*, s. 79.

nia, a nawet więcej, domaga się większej precyzji myśli i języka²⁹. Nie chodzi więc o prymitywizm medialny w stylu *talk show*, ale przekaz zrozumiały przez wszystkich³⁰. Doskonale ujął problem kard. Gianfranco Ravasi, który zwracając się do księży, podkreślił, że „nasi słuchacze mają już dość pustej retoryki, przelewania z pustego w próżne!”³¹, a Benedykt XVI – na którego nieraz Franciszek się powołuje – wprost powiedział, że „niezdolność języka do przekazania głębokiego sensu i piękna doświadczenia wiary może być jedną z przyczyn zubożenia wielu osób, zwłaszcza młodych; może stać się powodem oddalania się”³².

Komunikatywność nowych mediów tworzą współcześni ludzie, a więc ludzie zdolni również do wyrażenia prawd wiary zrozumiałym językiem. Dlatego „duszpasterstwo w kluczu misyjnym wymaga rezygnacji z wygodnego kryterium pasterskiego, że „zawsze się tak robiło”. Zachęcam wszystkich, by byli odważni i kreatywni w tym zadaniu przemyślenia celów, stylu i metod ewangelizacyjnych swojej wspólnoty”³³. Szaleństwem jest robić wciąż to samo, oczekując nowych rezultatów³⁴.

2.3. Zasada relewancji

Zasada relewancji przypomina: „Nie wypowiadaj sądów nieistotnych dla tematu konwersacji”. Słowo „relewancja” – z języka łacińskiego *relevantis*, „popierający” – oznacza „dorzecność”. Chodzi o logiczny związek z rzeczą, do której zdanie się odnosi. Argument relewantny to taki, który odnosi się do argumentowanej tezy, a język rzeczowy przystaje do sprawy i jest skonkretyzowany. W takiej perspektywie papież Franciszek dopowie: „Módlmy się, aby przekaz,

²⁹ Tamże, s. 79–80.

³⁰ Por. R. Nęcek, *Zprawy wzięte*, Kraków 2010, s. 128; tenże, *Jak ewangelizować przez media? Na kanwie społecznego nauczania Kościoła*, „Życie Konsekwane” 1 (2009), s. 92.

³¹ G.F. Ravasi, *Nowy język przekazu wiary. Z przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Kultury rozmawia Beata Zajczkowska*, „Pastores” 3 (2012), s. 75.

³² Benedykt XVI, *Nowe i kreatywne języki, pozwalające prowadzić dialog ze wszystkimi*, 13.11.2011, „L'Osservatore Romano” 1 (2011), s. 27; R. Nęcek, *Okiem rzecznika*, Kraków 2007, s. 85. Według Zbigniewa Nęckiego zagadnienie języka jest niezmiernie ważne, gdyż pełni on trzy zasadnicze funkcje, takie jak: „1. funkcja społeczna – to jego znaczenie w koordynacji aktywności członków danej grupy, 2. funkcja psychologiczna – odnosi się do organizacji wyższych form życia umysłowego dzięki systemowi językowemu, 3. funkcja regulacyjna – odnosi się do kontrolowania zachowań innych poprzez wykorzystanie środków językowych” (Z. Nęcki, *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000, s. 54).

³³ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013, nr 33.

³⁴ Por. C. Lowney, *Lider Papież Franciszek*, Kraków 2014, s. 179.

w każdej swej formie, faktycznie służył spotkaniu osób, wspólnot, narodów; spotkaniu, którego podstawą jest wzajemne poszanowanie i wysłuchanie³⁵.

2.4. Zasada sposobu

W końcu zasada sposobu podpowiada: „Mów w sposób zrozumiały, unikaj niejasności i wieloznaczności, mów krótko i w sposób uporządkowany³⁶. Chodzi więc o ścisłość językową bez dwuznaczności, a to zobowiązuje do przestrzegania zasad językowej poprawności. Choć trudno stwierdzić, czy Franciszek zna wspomniane maksymy, to z pewnością warsztat przekazu ma opanowany. Jednak „żaden język wiary nie ma wartości bez wiary³⁷”.

3. Papieska edukacja przez „ćwierkanie”

Papież Franciszek zdaje sobie sprawę z tego, że edukacyjne „ćwierkanie” pomaga komunikować się ze światem ludzi młodych. Z tej racji istnieje potrzeba edukacji, w której przetrwają sprawy zasadnicze. Czym zatem jest edukacja? Samo słowo „edukacja” pochodzi z języka łacińskiego: *educatio* znaczy „wychowanie”, „wykształcenie³⁸”. Z tej racji ważnym wyznacznikiem edukacji jest przygotowanie medialne, gdyż powszechna dostępność do mediów mająca wymiar ilościowy charakteryzuje się także wymiarem jakościowym, wprowadzającym uproszczenia. To zaś wpływa na treści, sposoby odbioru i wzorce zachowań. Dlatego zrozumienie mechanizmów mediów współczesnych, w tym mediów społecznościowych, pozwala lepiej pojąć relacje informacyjne i społeczne³⁹.

Mając tego świadomość, Franciszek jeszcze w okresie pracy w Buenos Aires zauważył, że w procesie edukacyjnym nie tylko o kompetencję idzie. Liczy się nie tylko metoda, gdyż „nauczyciel nie jest jedynie metodykiem: ma w sobie wiele z ojca i matki. Jeśli jest on dla nas tylko metodykiem, to nie mówimy o praw-

³⁵ Franciszek, *Miejsce w niebie*, 1.06.2014, „L'Osservatore Romano” 6 (2014), s. 54.

³⁶ Por. T. Orłowski, *Twitterowe formy i normy*, s. 79.

³⁷ Leszek Kołakowski pisze, że „Księża, którzy nie wiedzą już, czy w cokolwiek wierzą, i nie widzą już sensu w idei, że są odpowiedzialni poprzez Jezusa w świecie, że są Jego kapłanami i apostołami, są bezsilni, nawet jeśli szczerze przywiązani do tradycji chrześcijańskiej, do Kościoła, nawet jeśli żywotność tej tradycji jest dla nich ważna” (L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014, s. 32).

³⁸ Por. *Edukacja*, [hasło w:] E. Sobol (red.), *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1995, s. 268.

³⁹ Por. M. Boni, *Edukacja w cyfrowej transformacji*, „Nowe Media” 1 (2014), s. 138.

dziwym spotkaniu wychowawczym ani kulturze spotkania⁴⁰. W tym kontekście zostanie przedstawiona symbioza Franciszka z siecią i główne bloki tematyczne.

3.1. Symbioza Franciszka z siecią

Ojciec św. Franciszek w orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 2014 roku podkreślił, że komunikację lubi nazywać bliskością. Papież pojmuje szeroko pojęte media w kategoriach „bycia bliźnim”, które wywołują dwubiegunowe napięcie – przybliżanie się i oddalanie. Samo przybliżanie się „do drugiego człowieka również oznacza napięcie: zbliżać się można w dobry lub zły sposób. W aktywności mass mediów mamy do czynienia z dwoma sposobami zbliżania się: złym i dobrym⁴¹. Jednocześnie dodał, że „neutralność mediów jest tylko pozorna: tylko ten, kto przekazuje w sposób odpowiedzialny, może być punktem odniesienia⁴²”.

Chodzi więc o osobiste zaangażowanie, takie zaangażowanie, które staje się podstawą wiarygodności człowieka przekazu. Warto więc zauważyć, że strategie komunikacyjne nie zapewniają przekazu dobroci, piękna i prawdy, dlatego trzeba wchodzić w ten świat i dawać w nim świadectwo⁴³. W cyfrowej transformacji powstaje pytanie o edukację. Ma ona dwa znaczenia. Pierwsze dotyczy cyfrowego transformowania edukacji, a drugie stawia pytania: Jaką rolę w wielkiej cyfrowej rewolucji może pełnić i powinna pełnić edukacja? Jak powinna się zmieniać, by współgrać z całościowymi przeobrażeniami? Takie podejście do sprawy wymusza traktowanie nowych technologii komunikacyjnych jak wynalazku druku⁴⁴. Mając świadomość potęgi społecznościowych „świergotów”, Franciszek wykorzystuje Twitter do odkrywania piękna wiary i spotkania z Chrystusem. Oznacza to, że teksty zamieszczane na Twitterze mogą pełnić funkcje edukacyjne, przyjmując wymiar globalny⁴⁵.

Zwracając się do Followers, czyli tych, którzy dodają tweetującego Franciszka do grona swoich znajomych, papież napisał na Twitterze: „dowiaduję się, że jest was już ponad 10 milionów! Z serca wam dziękuję i proszę, abyście nadal

⁴⁰ Franciszek, *Prawdziwa władza jest...*, s. 93.

⁴¹ Tamże, s. 330.

⁴² Franciszek, *Przekaz w służbie kultury spotkania. Orędzie na XLVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2014*, „L'Osservatore Romano” 2 (2014), s. 7.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. M. Boni, *Edukacja w cyfrowej transformacji*, s. 133.

⁴⁵ Por. P. Levinson, *Nowe nowe media*, s. 211.

modlili się za mnie”⁴⁶. Oznacza to, że „również w kontekście przekazu potrzebny jest Kościół, który potrafi rozgrzać, rozpałić serce”⁴⁷ i „zintensyfikować – zgodnie z przesłaniem promowanego przez kard. Bergoglio dokumentu z *Aparecida* – praktykę religijną przez towarzyszenie i wskazówki”⁴⁸.

3.2. Główne bloki tematyczne

Papież Franciszek, pisząc tweety⁴⁹, ma świadomość, że należy promować edukację etyczną i moralną, „która kształtowałaby postawy solidarności i współodpowiedzialność wśród ludzi”⁵⁰. Entuzjaści zauważają, że Twitter to wprost idealne narzędzie dla papieskiego sposobu komunikowania – przesłanie jednoznaczne, krótkie i proste. Franciszkowe „ćwierkanie” obecnie śledzi w dziewięciu językach aż 22 mln internautów w całym świecie. Radio Watykańskie podaje, że najwięcej odwiedzających ma kanał hiszpańskojęzyczny – ponad 9 mln wejść (obserwujących), na drugim miejscu plasuje się kanał anglojęzyczny – 6,5 mln, a następnie wersja włoska, którą obserwuje – 2,9 mln internatów. Polaków czytających papieskiego Twittera jest obecnie 455 tys.⁵¹

W tym kontekście można wyodrębnić cztery główne bloki tematyczne papieskich tweetów: wiara i modlitwa, małżeństwo i rodzina, solidarność, miłosierdzie. Ich zawartość gatunkowa ma swoją konsekwentną logikę i głębię. Oto niektóre z nich:

Wiara i modlitwa – „Drodzy przyjaciele, z serca wam dziękuję i proszę, abyście nadal modlili się za mnie. Papież Franciszek” (17 marca 2013), „Strzeżmy Chrystusa w naszym życiu, troszczmy się jedni o drugich, miłością chrońmy dzieło stworzenia” (19 marca 2013), „Duch Święty przemawia i odnawia, tworzy harmonię i jedność, daje odwagę i radość w pełnieniu misji” (19 maja 2013), „Trwanie przy Jezusie wymaga wychodzenia ze swojego świata, ze zmęczonego i zrutynizowanego życia wiary” (27 marca 2013), „Bądźcie blisko waszych kapła-

⁴⁶ Franciszek, *Dziesięć milionów „obserwujących” przesłanie Ewangelii na Twitterze*, 27.10.2013, „L’Osservatore Romano” 12 (2013), s. 42.

⁴⁷ Franciszek, *Przekaz w służbie kultury spotkania. Orędzie na XLVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2014*, „L’Osservatore Romano” 2 (2014), s. 7.

⁴⁸ *Dokument końcowy V Konferencji Ogólnej Episkopatów Rady Episkopatów Ameryki Łacińskiej – Aparecida*, 2007, nr 489.

⁴⁹ Franciszek, @Pontifex_pl.

⁵⁰ Franciszek, *To, co jest najlepsze dla wszystkich. Spotkanie z przedstawicielami boliwijskich władz cywilnych (La Paz, 8.07.2015)*, „L’Osservatore Romano” 9 (2015), s. 9.

⁵¹ Por. Radio Vaticana, 17.07.2015.

nów, miłością i modlitwą, aby zawsze byli Pasterzami według serca Bożego” (28 marca 2013), „Módlmy się za wielu chrześcijan w świecie, którzy nadal cierpią przemoc i prześladowanie. Niech Bóg da im odwagę wytrwania w wierności” (12 maja 2013) „Nie możemy być chrześcijanami «part-time»! Starajmy się żyć naszą wiarą w każdej chwili, każdego dnia” (16 maja 2013), „Lepszy Kościół zraniony, ale obecny na ulicach, niż Kościół chory, bo zamknięty w samym sobie” (16 maja 2015), „Czy nasze życie naprawdę jest animowane przez Boga? Ile rzeczy każdego dnia przedkładam nad Boga?” (17 maja 2013), „Żyć Ewangelią to walczyć z egoizmem. Ewangelia to przebaczenie i pokój; to miłość pochodząca od Boga” (22 maja 2013), „Wiara nie eliminuje momentów trudnych, ale daje siłę do zmierzenia się z nimi ze świadomością, że nie jesteśmy sami” (6 lutego 2015).

Małżeństwo i rodzina – „Wszystkie małżeństwa miewają trudne momenty. Te jednak spotkania z krzyżem mogą umacniać na drodze miłości” (28 września 2013), „Rodzina jest wspólnotą miłości, w której każda osoba uczy się być w relacji z innymi i ze światem” (9 grudnia 2014), „Rodzina chrześcijańska jest misyjna: głosi światu miłość Boga” (28 grudnia 2014), „Rodzina jest największym skarbem każdego Kraju. Wszyscy podejmujemy wysiłki, aby chronić i umacniać ten kamień węgielny społeczności!” (16 stycznia 2015), „Drodzy rodzice, potrzeba wielkiej cierpliwości i przebaczenia z głębi serca” (14 maja 2015), „Drodzy młodzi, nie bójcie się małżeństwa: Chrystus towarzyszy małżonkom, którzy się z nim jednoczą, i daje im łaski” (28 lipca 2015).

Solidarność – „Żyjemy w społeczeństwie, które eliminuje z horyzontu Boga; to zaś z dnia na dzień narkotyzuje serce” (29 marca 2014), „Wielkim zagrożeniem współczesnego świata jest indywidualistyczny smutek płynący ze skąpego serca” (27 lipca 2014), „Prawdziwa miłość nie przejmuje się złem, którego doświadcza. Raduje się w czynieniu dobra” (29 stycznia 2015), „Serce kamienieje, gdy nie kocha. Panie, daj nam serce, które potrafi kochać” (3 marca 2015), „Kiedy jesteśmy zbyt przywiązani do bogactwa, nie jesteśmy wolni. Jesteśmy niewolnikami” (5 marca 2015), „Uwaga na wygodę! Kiedy czujemy się wygodnie, łatwo zapominamy o innych” (12 marca 2015), „Jako uczniowie Chrystusa nie możemy nie interesować się dobrem najsłabszych” (28 marca 2015).

Miłosierdzie – „Pan puka do drzwi naszego serca. Czy czasem nie umieściliśmy wywieszki z napisem: «Nie przeszkadzać»?” (13 stycznia 2014), „Najlepszym sposobem ewangelizacji jest wprowadzanie w życie miłosierdzia” (24 stycznia 2015), „Niech każdy Kościół, każda wspólnota chrześcijańska będzie miejscem

miłosierdzia pośród wielkiej obojętności” (23 marca 2015), „Krzyż Chrystusa nie jest przegraną: Krzyż jest miłością i miłosierdziem” (3 kwietnia 2015), „Panie, daj nam dar łez, abyśmy płakali nad naszymi grzechami i otrzymali Twoje przebaczenie” (9 kwietnia 2015), „Pan nigdy nie jest znużony przebaczeniem nam. To my bywamy zmęczeni proszeniem o przebaczenie” (14 kwietnia 2015), „My, chrześcijanie, jesteśmy wezwani do wychodzenia z naszych ograniczeń, aby nieść wszystkim miłosierdzie i czułość Boga” (25 kwietnia 2015), „Pośród wielu problemów, także poważnych, nie traćmy naszej ufności w nieskończone miłosierdzie Boga” (30 kwietnia 2015).

Wyróżnione bloki tematyczne stanowią rdzeń nauczania społecznego Franciszka, a krótkie i treściwe tweety stają się łatwo przyswajalnymi złotymi myślami. Oznacza to, że Twitter jest nie tylko najszybszym – opartym na piśmie – medium, nie tylko najlepiej zintegrowaną kombinacją komunikacji masowej i interpersonalnej⁵², ale może być także wykorzystany do edukacji innych „cwierkających”.

Zakończenie

Reasumując, należy stwierdzić, że media niezwykle się zmieniają, stąd musi pozostać troska „wyrażająca nową wrażliwość i przyjmując nowe formy”⁵³. Papież Franciszek przypomina, że ważną kwestią staje się umiejętność dialogowania ze środowiskami stworzonymi przez nowe technologie i portale społecznościowe. Nie można się na rzeczywistość obrażać, lecz należy wchodzić w nią i wewnętrznie przemieniać. Nieprzypadkowo więc Franciszek przypomina symbolikę drogi i pielgrzymowania. Właśnie „to pragnę powiedzieć: Kościół winien towarzyszyć w drodze i umieć wyruszać w drogę, tak jak ona dziś biegnie. Ta reguła pielgrzyma będzie pomocną inspiracją różnych spraw”⁵⁴. Zrozumienie tego pozwoli dostrzec, że nawet pisanie tweetów może przyjąć wymiar edukacyjny i formujący nowe pokolenia.

⁵² Por. P. Levinson, *Nowe nowe media*, s. 210.

⁵³ Franciszek, *Trzeba towarzyszyć człowiekowi w epoce cyfrowej. Audycja dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu*, 21.09.2013, „L'Osservatore Romano” 11 (2013), s. 38.

⁵⁴ Tamże.

Bibliografia

- Bauman Z., *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, Kraków 2011.
- Benedykt XVI, *Nowe i kreatywne języki, pozwalające prowadzić dialog ze wszystkimi*, 13.11.2011, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 1 (2011), s. 27.
- Benedykt XVI, *Sieci społecznościowe: Brama prawdy i wiary, nowe miejsce ewangelizacji. Orędzie na 47 Światowy Dzień Młodzieży*, 12.05.2013, Watykan 2013.
- Boni M., *Edukacja w cyfrowej transformacji, „Nowe Media”* 1 (2014), s. 133–142.
- Dokument końcowy V Konferencji Ogólnej Episkopatów Rady Episkopatów Ameryki Łacińskiej – Aparecida*, 2007, nr 489.
- Edukacja*, [hasło w:] E. Sobol (red.), *Słownik wyrazów obcych*, wyd. 1, Warszawa 1995, s. 268.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013.
- Franciszek, *Droga do pokoju na Bliskim Wschodzie. Msza święta z koptyjskim patriarchą Aleksandrii*, 9.12.2013, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie], 1 (2014), s. 16.
- Franciszek, *Duszpasterstwo to realizowanie macierzyństwa Kościoła. Spotkanie z episkopatem Brazylii*, 27.07.2013, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 10 (2013), s. 22.
- Franciszek, *Dziesięć milionów „obserwujących” przesłanie Ewangelii na Twitterze*, 27.10.2013, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 12 (2013), s. 42.
- Franciszek, *Idźmy na rozstaje dróg. Msza święta dla biskupów, kapłanów, zakonników, zakonnice i seminarzystów*, 27.07.2013, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 10 (2013), s. 18.
- Franciszek, *Internet, ale nie tylko. Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Świeckich*, 7.12.2013, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 1 (2014), s. 37.
- Franciszek, *Miejsce w niebie*, 1.06.2014, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 6 (2014), s. 54.
- Franciszek, *Prawdziwa władza jest służbą*, Kraków 2013.
- Franciszek, *Przekaz w służbie kultury spotkania. Orędzie na XLVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2014, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 2 (2014), s. 7.
- Franciszek, *Słowa to za mało. Konferencja prasowa podczas lotu do Rzymu*, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 6 (2015), s. 19.
- Franciszek, *Świat czeka na orędzie prawdy. Przesłanie z okazji 30-lecia Watykańskiego Ośrodka Telewizyjnego*, 18.10.2013, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 12 (2013), s. 24.
- Franciszek, *To, co jest najlepsze dla wszystkich. Spotkanie z przedstawicielami boliwijskich władz cywilnych*, La Paz, 8.07.2015, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 9 (2015), s. 9.

- Franciszek, *Trzeba towarzyszyć człowiekowi w epoce cyfrowej. Audiencja dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu*, 21.09.2013, „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 11 (2013), s. 38.
- Kapuściński R., *Autoportret reportera*, Kraków 2003.
- Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014.
- Krakowska M., *Nowe formy komunikacji społecznej europejskiej przestrzeni edukacyjnej*, Kraków 2009.
- Levinson P., *Nowe nowe media*, Kraków 2010.
- Lowney C., *Lider Papież Franciszek*, Kraków 2014.
- Nęcek R., *I network sociali come nuovo luogo di evangelizzazione nell'educazione dei Padri Rogazionisti*, w: R. Nęcek, E. Kucharska (eds.), *Opzione preferenziale per i poveri s. Annibale Maria di Francia*, Roma 2014, s. 43–62.
- Nęcek R., *Jak ewangelizować przez media? Na kanwie społecznego nauczania Kościoła*, „Życie Konsekrowane” 1 (2009), s. 86–99.
- Nęcek R., *Okiem rzecznika*, Kraków 2007.
- Nęcek R., *Z prasy wzięte*, Kraków 2010.
- Nęcek Z., *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000.
- Orłowski T., *Twitterowe formy i normy*, „Nowe Media” 1 (2014), s. 77–81.
- Ravasi G.F., *Dziedzinec dziennikarzy – Pan Jezus też pisał tweety*, www.ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x70938/dziedzinec-dziennikarzy-pan-jezus (26.09.2013).
- Ravasi G. F., *Nowy język przekazu wiary. Z przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Kultury rozmawia Beata Zajączkowska*, „Pastores” 3 (2012), s. 75.
- Waldenfels H., *Na imię mu Franciszek. Papież ubogich*, Poznań 2014.

EDUKACYJNY WYMIAR TWEETÓW PAPIEŻA FRANCISZKA

Streszczenie

W ostatnich dekadach media niezwykle się zmieniły. Papież Franciszek przypomina, że ważną kwestią staje się umiejętność dialogowania ze środowiskami stworzonymi przez nowe technologie i portale społecznościowe. Nie można się na rzeczywistość obrażać, lecz należy wchodzić w nią i wewnętrznie przemieniać. Zrozumienie tego pozwoli dostrzec, że nawet pisanie tweetów może przyjąć wymiar edukacyjny i formujący nowe pokolenia. Z tej racji funkcjonowanie w świecie nowych technologii komunikacyjnych staje się obowiązkiem każdego głosiciela Ewangelii. Skoro więc papież bywa nazywany mistrzem komunikacji, to czerpanie z jego przykładu staje się wyzwaniem, któremu trzeba podołać.

Słowa kluczowe: edukacja, Twitter, komunikacja społeczna, tweety papieskie

EDUCATIONAL DIMENSION TWEETS POPE FRANCIS**Summary**

In recent decades, the media have changed incredibly. Pope Francis recalls that the important issue is the ability of dialoguing with the environments created by new technologies and social networking sites. You can not insult the reality, but to enter into it and transform internally. Understanding this will help to see that even writing tweets may adopt educational dimension and forming new generations. For this reason functioning in the world of new communication technologies becomes the duty of every preacher. So if the pope is sometimes called a master of communication, it is reaping from his example becomes a challenge that you have to cope.

Keywords: education, Twitter, social communication, papal tweets

Translated by Mirosława Landowska

„ODNOWIENIE WSZYSTKIEGO” WEDŁUG DZIEJÓW APOSTOLSKICH (DZ 3,21A)

Andrzej Posadzy*
Szczecin

Wstęp

Wielu biblistów zastanawia się, z jakiego obszaru myśli teologicznej pochodzi termin *apokatastasis*, spotykany jedynie raz na kartach Nowego Testamentu, właśnie w księdze Dziejów Apostolskich¹. Słowo to jest istotowo powiązane z kontekstem całego zdania, w którym autor prezentuje temat pozostawania Chrystusa w niebie „aż do czasu, gdy wszystko zostanie odnowione” (Dz 3,21). Cała wypowiedź Łukasza sugeruje, że Jezus ma pozostać w niebie przez jakiś zdeterminowany okres. W historii Kościoła zdanie to, a szczególnie termin *apokatastasis*, wywołało ogromną polemikę, dotyczącą w przede wszystkim nadziei zbawienia wszechświata. Poczynając od Orygenesa, głoszącego naukę o zbawieniu wszystkich bez wyjątku, aż do tezy o istnieniu pustego piekła, teologia w swoich rozważaniach opierała się właśnie na słowie *apokatastasis* jako termi-

* Ks. dr Posadzy Andrzej – kapłan archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej; pracę doktorską z teologii biblijnej – *Regno di Cristo – regno di Dio. L'interpretazione di 1 Cor 15,20–28 nel dibattito teologico del Novecento* – obronił na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie; zajmuje się tematami związanymi z eschatologią Pawłową, a także z analizą retoryczną jako nową metodą interpretacji Pisma św.; e-mail: aposadzy@op.pl.

¹ Zob. F. Mussner, *Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte*, w: F. Mussner, *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Frage und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1967, s. 233–247.

nie potwierdzającym ten tok rozumowania². Idea powrotu wszechrzeczy do pierwotnego źródła, do Boga, została potępiona przez Kościół jako doktryna błędna, niemniej jednak i w naszych czasach, także w teologii polskiej, jest ona przez niektórych dogmatyków przyjmowana i propagowana (Wacław Hryniewicz)³.

Nie wdając się w tok dyskusji teologii systematycznej, fundamentalnej czy też dogmatycznej, praca niniejsza pragnie zaprezentować stan badań nad tekstami literatury międzytestamentalnej, które leżą, według autora tej pracy, u podstaw genezy terminu użytego przez Łukasza w *Dziejach Apostolskich*. Wiemy bowiem, że w tym przypadku ewangelista posłużył się spuścizną literacką wieków poprzednich, szczególnie tą z zakresu eschatologii i apokaliptyki żydowskiej. Według przeprowadzonych badań źródła pochodzenia terminu *apokatastasis* w dziele Łukaszym poszukiwać należy właśnie w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej, nie sięgając zbytnio do teorii takich filozofów, jak stoicy, platonicy czy też neopitagorejczycy.

Występujący w *Dziejach Apostolskich* rzeczownik *apokatastasis* zamieszczony został przez Łukasza w przemówieniu Piotra, które wygłosił w portyku Salomona zaraz po uzdrowieniu chromego (3,1–26). Mowa Piotra należy do specyficznego gatunku literackiego, nazywanego „kerygmą apostołską”, zawierającą kilka charakterystycznych elementów: (1) oskarżenie przywódców izraelskich o spowodowanie śmierci Jezusa; (2) objaśnienie tych wydarzeń jako realizacji zapowiedzi prorockich i wypełniania się woli Bożej; (3) wezwanie do nawrócenia i (4) nakaz wyznania grzechów i odebrania obietnicy udziału w tajemnicy zbawczej Chrystusa.

² Orygenes (185–254) pochodził z Aleksandrii, jego rodzice byli chrześcijanami. Był wybitnym teologiem, który łączył znajomość Biblii i greckich traktatów filozoficznych, zwłaszcza Platona, neopitagorejczyków i stoików. Oskarżony o herezję i potępiony przez Synod Aleksandryjski, został pozbawiony stanowiska naczelnika szkoły katechetów i usunięty z Aleksandrii. Zamieszkał później w Cezarei, gdzie założył szkołę, która wywarła wpływ na innych myślicieli. Na system filozoficzny Orygenesesa złożyły się trzy elementy: (1) Bóg i jego objawienie w stworzeniu; (2) upadek stworzenia; (3) powrót przez Chrystusa do stanu pierwotnego.

³ Zob. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; tenże, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996; tenże, *Nad przepaściami wiary. Z Wacławem Hryniewiczem rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski*, Kraków 2001; tenże, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002; tenże, *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003; tenże, *Dlaczego głoszę nadzieję?*, Warszawa 2004; tenże, *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa 2005.

Między biblistami nie istnieje zgodność co do kwestii Łukasowego pochodzenia wypowiedzi Piotra⁴. Wydaje się, że ewangelista posiadał pewien materiał historyczny, w którym dokonał pewnych redakcyjnych zabiegów, dostosowując tekst do potrzeb swego dzieła. Fragment, w którym obecny jest rzeczownik *apokatastasis* (Dz 3,19–21), zawiera elementy wezwania do nawrócenia dla tych wszystkich, którzy pragną wziąć udział w przyszłych wydarzeniach zbawczych.

Wielu teologów uważa, że wezwanie do nawrócenia, jakie Piotr kieruje do Izraela, przywołuje całą spuściznę literatury apokaliptycznej, zawartej zarówno na kartach Starego Testamentu, jak i w innych pismach literatury żydowskiej, a dotyczącej tej tematyki. Bezdyskusyjne jest to, że Łukasz przywołuje w swej relacji starożytną tradycję o Eliaszu z Ml 3,23, według której prorok ma być zwiastunem przybycia Pana (Iz 40,3; 57,14; 62,10)⁵. Jezus, podobnie jak Eliaz, został porwany do nieba, w którym oczekuje dni ostatecznych. Również w innych tekstach apokaliptycznych pojawia się termin „czas odpoczynku i wytchnienia”, którym autorzy tłumaczą okres oczekiwania na jakieś duchowe dobra w czasach ostatecznych.

1. Literatura międzytestamentalna

Po raz pierwszy ideę Mesjasza, który zostaje zachowany na moment końca czasu, spotykamy w Czwartej Księdze Ezdrasza. W tzw. wizji orła tekst wyraźnie wskazuje, że Mesjasz „już długi czas” jest „zatrzymywany” w niebie przez „Najwyższego” (4 Ezd 12,32). W innym miejscu autor przywołuje słowa „Najwyższego”, który mówi do samego autora: „Ty bowiem (Ezdraszu) będziesz wzięty od ludzi i odtąd spędzisz resztę czasu w radzie mojej z moim synem i tobie podobnymi, aż się czasy dopełnią” (4 Ezd, 14,9). Syryjska Apokalipsa Barucha przytacza wyrocznię Pana: „zostaniesz [Baruchu] zachowany na koniec czasów, aby dać świadectwo” (ApBaSyr 13,3). Na innym miejscu Najwyższy stwierdza: „ty będziesz zachowany aż do owego czasu na ten znak, który uczyni Najwyższy mieszkańcom ziemi przy końcu dni” (ApBaSyr 25,1). Ta sama księga mówi o nim:

⁴ Teologowie w swoich analizach zaznaczają przede wszystkim brak spójności tematycznej z kolejnymi wierszami (w. 22–24). Piotr nie mówi już więcej o powrocie niebiańskiego Jezusa, ale odwołuje się do czasu teraźniejszego. Wielu badaczy uważa, że dla tekstu byłoby lepiej, gdyby w. 21 (oraz w. 20) w ogóle nie było. Zob. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte. Neu übersetzt und erklärt*, Tübingen 1963, s. 34.

⁵ „Oto Ja pošlę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i strasznego” (Ml 3,23).

„z pewnością chcesz odejść z tej ziemi, ale nie na śmierć, ale na przechowanie na koniec czasów” (ApBaSyr 76,2).

Księga Ezdrasza i prorocтво Barucha wskazują na pewną grupę osób, mędróców lub proroków, którzy zostaną „porwani” z ziemi i „zachowani” przez Boga dla określonych celów w czasach eschatologicznych (zob. 4 Ezd 7,28; 13,52). Na pierwszym miejscu taką osobą jest Mesjasz, autorzy jednak myślą również o innych, konkretnych osobach, na przykład Eliaszu, których Bóg zachowa na dni ostateczne⁶.

Mając to wszystko na względzie, można bliżej przyjrzeć się fragmentowi Dziejów Apostolskich, w którym występuje idea „zachowania” Chrystusa „aż do czasów”. Zarówno tam, jak i w księgach apokaliptycznych prezentowana jest idea „pewnego” czasu, w którym Jezus bądź prorocy „muszą” przebywać w niebie. Dzieje wyrażają tę ideę za pomocą czasownika *dechomai*, dzieła apokaliptyczne oddają ją poprzez czasownik *tēreō* („zachować”, „strzec”, „czuwać”)⁷. Księga Dziejów wskazuje, że miejscem przebywania Jezusa będzie „niebo”. Nie wykonują tego zabiegu księgi apokaliptyczne, jednakże można przypuszczać, że również w ich rozumieniu jest to miejsce przebywania, skoro autorzy wspominają, że grupa „porwanych” powinna się znaleźć przy Mesjaszu.

Zarówno Księga Ezdrasza, jak i Apokalipsa Barucha określają dokładnie moment i chwilę, do końca której „osobowości apokaliptyczne” powinny przebywać w niebie. W tekstach pojawia się sformułowanie „aż do wypełnienia czasów” bądź „na koniec czasów”. Wydaje się, że autorzy określają również funkcje „proroków eschatologicznych”: księgi Ezdrasza i Barucha mówią o „dawaniu

⁶ Zob. U.B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972, s. 151–152.

⁷ Czasownik *dechomai* zazwyczaj oznacza rodzaj przyjęcia, akceptacji przybyłej osoby. Jest wyrazem gościnności, wyraża stan radości z powodu obecności Jezusa czy Pawła (Łk 8,40; Dz 18,27; 21,17). Paweł dziękuje w swych listach wspólnotom za gościnność (Ga 4,14; 2 Kor 7,15) i nakłania do takiej postawy (Kol 4,10). We wspólnotach Kościoła pierwszego wieku *logon dechesthai* oznaczało „przyjąć Słowo”, tzn. uwierzyć w Ewangelię (Łk 8,13; Dz 8,14; 11,1; 17,11; 1 Ts 1,6; 2,13). To samo dotyczy królestwa Bożego (Mk 10,15), Ewangelii (2 Kor 11,4), łaski (2 Kor 6,1), miłości (2 Ts 2,10). Zob. H.G. Link, *dechomai*, w: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (ed.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2000, s. 1394–1396, tu s. 1396. Jeśli chodzi o czasownik *tēreō*, Nowy Testament używa go na opisanie stanu czuwania strażników pilnujących więźniów (Dz 24,23; 25,4.21), cudownego uwolnienia (Dz 12,5–6; 16,23). Może też znaczyć „strzec aż do...” odpowiedniego czasu (J 2,10; 12,7). W ujęciu eschatologicznym oznacza przechowanie do czasu osiągnięcia dziedzictwa niebiańskiego (1 P 1,4) albo dla Chrystusa (Jud 1). W ujęciu negatywnym może oznaczać zachowanie grzeszników (2 P 2,9), grzesznych aniołów (2 P 2,4; Jud 6b), nieba i ziemi aż do dnia sądu (2 P 3,7). *Tēreō* odpowiada hebrajskiemu *šamar* (zob. 4 Ezd 12,32 13,26; ApBaSyr 76,2).

świadczenia na końcu czasów” bądź na „dzień sądu”. Tę samą myśl prezentuje Księga Dziejów, w której Łukasz mówi o „odnowieniu wszystkiego”.

Wniosek, jaki nasuwa się po krótkiej prezentacji tekstów apokaliptyki żydowskiej, wydaje się oczywisty: wszystkie mówią o jakimś okresie, w którym Najwyższy zachowuje wybranych, proroków i Mesjasza na koniec czasów. W niektórych tekstach przewija się motyw „zachowania” tych osób, w innych zaś „przechowania” bądź „przyjęcia w niebie” aż do czasów ostatecznych.

2. Apokatastaza w Starym Testamencie

Stary Testament nie posiada odrębnej wizji teologicznej dla idei „odnowienia” lub „odtworzenia” czy nawet „nowego stworzenia”. Owszem, wielokrotnie pojawia się koncepcja „przywrócenia” do pierwotnego statusu osób bądź przedmiotów czy osób. I tak Jeremiasz wspomina o obietnicy Boga przywrócenia (שוב שבות) na górze Syjon namiotów Jakuba (30,18), dynastii Dawida (33,26), Judy i Izraela (31,23). Inni prorocy zapowiadają odmianę losu narodu izraelskiego (Am 9,14), domu Judy (Sof 2,7), Jakuba (Ps 85,2), Syjonu i wygnańców (Ps 126,1.4), Jerozolimy (Jl 4,1). Należy przyznać, że trudno jest odnaleźć w Starym Testamencie ideę apokatastazy. Z punktu widzenia gramatyczno-leksykalnego oraz etymologicznego należy dostrzec raczej wymiar etyczno-jurydyczny tej formuły oraz całkowity brak jej wymiaru eschatologiczno-apokaliptycznego. Stąd wniosek, że nie należy poszukiwać pochodzenia idei apokatastazy w kręgu teologii Starego Testamentu⁸.

Pewną wskazówką do interpretacji tej koncepcji może być używany w Starym Testamencie termin pokrewny *apokatastasis*, a mianowicie zwrot *apokathístēmi*. Jest to określenie techniczne, wyrażające obietnicę powrotu narodu wybranego z niewoli⁹. I tak Jeremiasz cytuje obietnicę Boga: „sprawię, że wrócą oni do ziemi, którą dałem ich przodkom” (Jer 16,15). Nieco dalej Jeremiasz potwierdza, że Bóg, który „wyprowadził potomstwo domu Izraela” i który „wprowadził ich do swojej ziemi”, znów pozwoli im tam zamieszkać (Jer 23,8). Taką ideę spotykamy także u innych autorów Starego Testamentu (Ez 16,55; 17,23; Oz 11,11 itd.).

⁸ Zob. A. Barbi, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e redazione in Atti 3,19–21*, Roma 1979, s. 86.

⁹ Taką sugestią zaprezentował Voss, zob. tenże, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris–Brügge 1965, s. 29.

3. *Apokathistēmi* w Nowym Testamencie i *apokatastasis* u Łukasza. Funkcja Eliasza

Również w Nowym Testamencie spotykamy termin *apokathistēmi*. Występuje ośmiokrotnie, prawie zawsze w kontekście przywrócenia stanu poprzedniego lub restytucji. Autor Listu do Hebrajczyków ma nadzieję na szybkie spotkanie z adresatami wygłoszonej nauki. W ewangeliach synoptycznych znaczenie etymologiczne czasownika obraca się w kręgu opisów stanu zdrowia aż do określania stanu uzdrowienia chorego (Mk 3,5; 8,25; Mt 12,13; Łk 6,10).

W dwóch przypadkach spotykamy termin *apokathistēmi* zbliżony znaczeniowo do tego, jaki spotykamy w *Dziejach Apostolskich*¹⁰. Obydwa nawiązują w swej treści do idei powtórnego przyjścia Eliasza. Są to fragmenty Ewangelii Marka i Mateusza (Mk 9,12 i Mt 17,11)¹¹. Marek i Mateusz nadają Janowi Chrzcicielowi funkcję wskrzeszonego Eliasza z perspektywą odnowienia wszystkich rzeczy. Jest on prezentowany przez Jezusa jako Eliasza, którego zapowiadali prorocy i który miał przyjść¹². Wydaje się, że idea powrotu Eliasza i jego roli w absolutnym

¹⁰ Zob. E. Schweitzer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, wyd. 2, Zürich 1962, s. 84. Pojawiają się dyskusje w kwestii terminu *apokathistēmi* spotykanego w Dz 1,6. Niektórzy widzą tutaj całkowitą zbieżność treściową z Dz 3,21 i sugerują pojmowanie tych tekstów jako rodzaj syntagmy, która opisuje tematykę rekonstrukcji czy też odnowienia wszystkiego. Tekst głosi: „Panie, czy teraz na nowo przywrócisz królestwo Izraela?”. Według Wilckensa zdanie to jest treściowo powiązane z Syr 48,10 i tekstami apokaliptyki żydowskiej dotyczącymi tradycji o Eliaszu. Zob. U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, wyd. 3, Neukirchen-Vluyn 1974, s. 155. Nie jest to jednak prawdopodobne. W 1,6 Łukasz wyraźnie przywołuje elementy tradycji żydowskiej związane z nadziejami nacionalistycznymi i nie ma tam mowy o królestwie eschatologicznym ani tym bardziej o oczekiwaniu apokaliptycznym na powrót Eliasza. Zob. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971, s. 154–157.

¹¹ H. Bietenhard, *Elia*, w: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (ed.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, s. 556–558, tu s. 557: „Stando al NT circolava nel popolo l'idea che Elia sarebbe venuto prima della fine (Mc 9,11; Mt 17,10) e qualcuno si chiedeva se Giovanni Battista non fosse appunto Elia (Gv 1,21.25); altri invece credevano che Elia fosse comparso nella persona di Gesù (Mc 6,15 par.; 8,28s). Mc 9,11 corrisponde alla credenza giudaica: Elia è il precursore del messia e il restauratore [...]. Il ritorno di Elia era garantito dalla Scrittura: egli «deve» ritornare (Mc 9,11)”.

¹² Zob. O. Bauernfeind, *Tradition und Komposition in dem Apokatastasisspruch Apg. 3,20s.*, w: O. Betz, M. Hengel, P. Schmidt (Hg.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Fs O. Michel*, Leiden–Köln 1963, s. 13–23. Inny autor, bazując na przekonaniu, że idea apokatastazy zrodziła się wewnątrz tradycji Eliaszowej i była żywa w kręgach uczniów Chrzciciela, uważa, że apokaliptyczna tradycja i nauka o powtórnym przyjściu Jana Chrzciciela pochodzi od jakiejś sekciarskiej grupy, którą to naukę Łukasz przejął i zaadoptował w swojej teologii. Ewangelista przypisał Jezusowi funkcję eschatologicznego Eliasza, czyli Chrystusa oczekującego w niebie na czas stosowny. Sam Łukasz nawołuje przy tym do czynienia pokuty i oczekiwania na powrót Chrystusa. Zob. J.D. Kaestli, *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc*, Genève 1969, s. 65–67.

odnowieniu świata na końcu czasów jest daleka Łukasowi i jego dziełu. Przede wszystkim unika identyfikacji Jana z prorokiem Starego Testamentu. Wydaje się wręcz, że Łukasz dąży do identyfikacji Jezusa z Eliaszem, a przynajmniej z tradycją Eliaszową. Ewangelista jednak zdecydowanie odżegnuje się od określenia zadania Jezusa jako odnowiciela eschatologicznego istniejącego świata¹³.

Oczekiwanie powtórnego przyjścia Eliasza należy do tematyki najczęściej poruszanej w apokaliptyce żydowskiej (Ml 3,23; Syr 48,10; Iz 49,6)¹⁴. Prorok jest zapowiadany jako odnowiciel i twórca nowego porządku świata, dlatego w pewnym momencie uczniowie pytają Jezusa: „czemu więc nauczyciele Pisma twierdzą, że najpierw musi przyjść Eliasz?” (Mt 17,10). Na to pytanie Jezus odpowiada, że Eliasz już przyszedł (*apokathistanai panta*). W Starym Testamencie Eliaszowi przypisuje się przede wszystkim funkcję eschatologiczną: zachowania świata przed gniewem Bożym w chwili sądu, funkcję pojednania między najbliższymi oraz odtworzenia pokoleń Jakubowych¹⁵. Dość powszechne było również przekonanie autorów Starego Testamentu, iż Eliasz będzie prekursorem Mesjasza:

¹³ Na pytanie, dlaczego Łukasz nie identyfikuje Jana z Eliaszem ani nie przypisuje Jezusowi roli, jaką Eliasz miał odegrać na końcu czasów, Wink odpowiada, że Łukasz, pisząc Dzieje Apostolskie, musiał skonstatować, iż wszystkie zapowiedzi o Eliaszu po prostu się nie zrealizowały. Wraz z pojawieniem się Chrzciciela i Jezusa świat nie został odnowiony, nawrócenia nie nastąpiły, królestwo nie nadeszło. Dlatego Łukasz na swój sposób reinterpretuje historię zbawienia. Zob. W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968, s. 43–45.

¹⁴ Zob. U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, wyd. 3, Neukirchen-Vluyn 1974, s. 57, 150–156.

¹⁵ Interesującą tezę zaprezentował w swojej pracy doktorskiej R.F. Zehnle. Dokonał analizy porównawczej drugiego i trzeciego rozdziału Dziejów Apostolskich. Udowodnił, że o ile drugi rozdział jest wykładem ukazującym perspektywy teologiczne dotyczące misji nowej wspólnoty chrześcijańskiej, a zatem nauką o zadaniach apostołskich uczniów Jezusa, o tyle trzeci rozdział jest zbiorem tychże doktryn. Jest on próbą systematycznego wykładu doktrynalnego, który byłby możliwy do zaakceptowania przez słuchających go uczniów, wywodzących się ze środowiska żydowskiego. Należą do tej doktryny słowa kluczowe, terminy techniczne opisujące osobę Jezusa, tytuły chrystopologiczne zaczerpnięte z chrystopologii pierwotnej. Osobistym wkładem Łukasza w ogólną doktrynę, tematami typowymi dla Dziejów, jest nawoływanie do pokuty, tradycja Mojżeszowa i chrystopologia. Ta ostatnia kwestia posiada swoją dynamikę. Jezus jest w niej prezentowany najpierw jako „Sługa”, posłany przez Boga dla nawrócenia ludzi (3,25 i n.), i jako „Prorok”, podobny Mojżeszowi, który ma zadanie przygotować naród na interwencję eschatologiczną Boga (3,22). Poprzez swoje cierpienia Jezus został wyniesiony do godności „Mesjasza” (3,18) i przez Boga uznany za swojego „Sługę” (3,13a). Teraz Jezus znajduje się w niebie i oczekuje czasów mesjańskich, które na ziemi przygotowują wierzący, czyli Kościół. Zadaniem Kościoła jest przygotować cały lud (3,21), nawołując do pokuty i nawrócenia (3,20). Na nowo w przyszłości, w czasie eschatologicznym, Jezus zostanie posłany przez Boga i objawi się jako „Mesjasz”. Na razie jednak, przebywając w niebie, Jezus nie odgrywa żadnej roli eschatologicznej i jest „nieaktywny” („he is now in heaven awaiting the final intervention of God, his message still demands decision from the people to whom he was send” [s. 94]). Zob. R.F. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse. Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, Nashville–New York 1971. Dzieło cytuję za: A. Barbi, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e redazione in Atti 3,19–21*, s. 21–23.

ogłosi czas zbawczy, będzie walczył przeciwko Antychrystowi i przyprowadzi albo namaści Mesjasza. Według Księgi Malachiasza będzie najwyższym kapłanem czasów eschatologicznych (Ml 3,1.23 i n., 2,4), jednającym ludzi ze sobą (3,24, LXX).

Tradycja rabinacka do tych funkcji, które ma spełnić Eliasza, dodaje jeszcze zadanie przygotowania świata na przyjście Mesjasza. Ma się ono dokonać przez oczyszczenie rytualne, zewnętrzne i wewnętrzne, wszystkich rodzin izraelskich, dbałość o jedność i czystość Prawa w Izraelu i zaprowadzenie pokoju całego świata poprzez skłonienie serc do pokuty. Jak widać, eschatologiczna aktywność Eliasza ogranicza się do jego wymiaru etyczno-prawnego.

Łukasz w Dziejach Apostolskich prawdopodobnie dokonał pewnego przesunięcia funkcji¹⁶. Zapowiadane przez Ewangelistów nadejście Eliasza w celu wprowadzenia nowego porządku rzeczy zostało przez Łukasza przypisane Jezusowi, który oczekuje w niebie momentu swego powtórnego przyjścia¹⁷. Dodatkowo należy zwrócić uwagę na fakt, że u Łukasza nie znajduje się stwierdzenie Jezusa, jakoby Jan Chrzciciel był zapowiadającym nowym Eliaszem albo że w jego osobie zrealizowało się proroctwo o jego powtórnym przyjściu. Łukasz unika wszelkiej identyfikacji Jana z prorokiem Eliaszem. Można przypuszczać, że ewangelista „schrystianizował” apokaliptyczną tradycję o Eliaszu, a sama wizja jest tutaj

¹⁶ Lohfink uważa, że w 3,19–21 Łukasz użył metody redakcyjnej podobnej do układania mozaiki. Wiele różnych koncepcji z wielu różnych środowisk (LXX, apokaliptyka żydowska, misjonarski i liturgiczny język wspólnot pierwotnych) umieścił w jednym miejscu, komponując niejako nowy obraz, który miał przekonać słuchaczy z kręgów żydowskich do nawrócenia w perspektywie bliskości dopełniającego się dnia ostatecznego. Zob. G. Lohfink, *Christologie und Geschichtsbild in Apg. 3,19-21*, „Biblische Zeitschrift” 13 (1969), s. 223–241.

¹⁷ Warto zwrócić uwagę na podobieństwo w. 20 ze zdaniem Dz 1,6–7: „Panie, czy teraz na nowo przywrócisz królestwo Izraela?”. Odpowiedział im: „Nie możecie znać czasu ani chwili”. Bardzo zbliżona terminologia jest dobrą wskazówką do tego, aby uznać ten werset za dzieło Łukasza. Autor w pierwszym rozdziale odrzuca pytanie uczniów o to, kiedy nastąpi ostateczne dopełnienie czasu. Pytanie to mogło być uzasadnione nieznaną im „chrztu w Duchu Świętym”, o którym mówił wiersz poprzedni (Dz 1,5). Uczniowie znali jedynie chrzest Janowy i jest prawdopodobne, że Łukasz miał przed sobą uczniów Jana Chrzciciela (zob. Dz 19,1–7). Zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku ewangelista daje do zrozumienia słuchaczom, że dzień ostateczny nadchodzi i że jest blisko. Dlatego w obydwu przypadkach nawołuje do nawrócenia i czynienia pokuty (zob. Dz 2,38).

refleksem problemu opóźniania się paruzji¹⁸. Faktycznie bowiem można mówić o długim okresie, jaki upłynął od momentu zmartwychwstania¹⁹.

4. *Apokatastasis* i *apokatastasis pantōn* w Dziejach Apostolskich

Ideę „pozostawienia” Chrystusa w niebie autor Dziejów połączył z tematyką „odnowienia” wszystkiego²⁰. Wiadome jest, że termin *apokatastasis* to *hapax legomenon* Nowego Testamentu. Nie występuje również ani razu w Septuagincie. Można dostrzec pewną analogię z czasownikiem *apokathistēmi* albo *apokathistanō*, obecnymi zarówno w literaturze pogańskiej, jak i LXX oraz Nowym Testamencie.

Bibliści zadają sobie pytanie, skąd Łukasz zaczerpnął ideę apokatastazy i dlaczego zawarł ją w swoim dziele. Lohfink skłania się ku twierdzenia, że autor Dziejów przejął tę ideę ze spuścizny apokaliptyki żydowskiej²¹. Można wnioskować z tej analizy, że literatura żydowska wypracowała stałą formułę do opisywania określonego czasu, po którym nastąpi odnowienie świata. Zwrot *chronoi apokatastaseōs* określa zbawczy czas eschatologiczny, w którym Bóg „restytuje” nowy porządek całego świata i „odnawia” człowieka.

¹⁸ Wydaje się, że problem paruzji jest podstawową kwestią, jaką omawiają w. 20–21. Z treści tych wierszy można wnioskować, że opóźnianie się paruzji jest skutkiem braku nawrócenia ze strony narodu wybranego i że sformułowanie „aż do” (*dei*) dotyczy tego właśnie problemu. Cały rozdział trzeci przepracowuje kontekst tematyki misyjnej skierowanej do Żydów: przyznanie się do winy, ignorancja Żydów, nierozpoznanie Mesjasza. Łukasz w w. 20 podkreśla, że opóźnianie się paruzji jest zamierzone przez Boga, który czeka na decyzję wiary wszystkich Żydów w Mesjasza i który wzywa ich do nawrócenia. Zob. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, wyd. 6, Göttingen 1968, s. 168–172.

¹⁹ Zob. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte. Neu übersetzt und erklärt*, s. 34–35.

²⁰ Należy odrzucić błędne tłumaczenia całego zdania przez niektórych teologów, którzy łączą ideę „odnowienia wszystkiego” (*pantōn*) z „odnowieniem czasów” (*chronōn*). Według niektórych zdanie powinno brzmieć: „aż do czasów odnowienia wszystkich rzeczy, które to czasy Bóg zapowiedział”. W takim przypadku Łukasz zapowiadałby wypełnienie się prorocत्व poprzez odtworzenie w czasie wszystkiego, co zostało stworzone w jego pierwotnym wymiarze. Inni tymczasem zdanie to tłumaczą: „aż do czasów odnowienia wszystkich rzeczy, o których to rzeczach Bóg mówił”. Zob. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, wyd. 3, Regensburg 1956, s. 60–61. Nie do przyjęcia jest również tłumaczenie terminu *apokatastasis* w sensie „odtworzenia” wszystkiego, co zapowiedział Bóg przez proroków Starego Testamentu, a co dotyczyło powrotu z wygnania (Jer 16,15; 23,8; 24,6; 50,19; Ez 16,55; Oz 11,11). Zob. C.S.C. Williams, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, London 1971, s. 80. Określenie *pantōn* wskazuje jednoznacznie na „wypełnienie/dopełnienie” eschatologiczne. Tak samo nieprawdopodobna jest interpretacja idąca w kierunku „wypełnienia”, „dopełnienia” czy też raczej „przywrócenia” z początku stworzenia świata. Zob. H.H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, wyd. 5, Göttingen 1913, s. 111; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1956, s. 168.

²¹ Zob. G. Lohfink, *Christologie und Geschichtsbild in Apg. 3,19–21*, „Biblische Zeitschrift” 13 (1969), s. 223–241.

Aby ująć pełen obraz wizji Łukasza o odnowieniu wszystkiego w czasie mesjańskim, dobrze jest dostrzec całą perspektywę eschatologii apokaliptycznej czasu między Testamentami. Literatura ta prezentuje w swojej wypowiedzi fundamentalną ideę dwóch eonów – teraźniejszego i przyszłego. Pierwszy kwalifikuje czas w sposób pesymistyczny jako okres świata pełnego niesprawiedliwości, korupcji, cierpienia i śmierci. Eon ten znajduje się pod panowaniem szatana. Powodem takiego stanu rzeczy jest fakt zbuntowania się aniołów i popełnionego przez Adama grzechu. Apokaliptyka zapowiada jednakże możliwość pojawienia się nowego czasu, nowego eonu, który będzie dziełem nieskazitelnym, pochodzącym w linii prostej od Najwyższego, bez wskazania jakiegokolwiek wpływu człowieka.

Interwencja Boga, polegająca na zaprowadzeniu nowego czasu, nowego porządku, będzie jednak w jakiś sposób powiązana z pierwszym eonem, czasem teraźniejszym. Polegać będzie na „odnowieniu”, „rekonstrukcji” wszystkiego, już teraz jednak w formie doskonałej i nieskazitelnej. Aby to mogło się stać, potrzebne jest doprowadzenie do „osądu” grzesznego świata. W niektórych tekstach mówi się wręcz o destrukcji „tego świata” i akcie stwórczo-zbawczym samego Boga. Perspektywa eschatologiczna, którą prezentują autorzy apokaliptyczni, jest zapowiedzią działania Bożego podobnego do akcji stwórczej, łączącej dzieło kreacji świata z nowym aktem stwórczym (*Urzeit = Endzeit*)²². Wydaje się oczywisty fakt, że ideę apokatastazy należy pojmować właśnie w tym sensie – jako rekonstrukcja i przywrócenie istniejącemu światu pierwotnej doskonałości.

Na potwierdzenie tezy, iż *apokatastasis* dokona się poprzez transformację świata, można przytoczyć fragment z Księgi Barucha, w którym autor oznajmia wolę Bożą: „niech ziemia ponownie wyda umarłych, których teraz zatrzymuje, aby ich strzec nic nie zmieniając w ich postaci [...]. Wtedy bowiem będzie konieczne pokazać tym, którzy żyją, że umarli są żywi i że ci, którzy odeszli, powrócili” (ApBaSyr 50,2–3). Przekształcenie człowieka dokona się poprzez zmartwychwstanie, czyli transfigurację umarłych i ożywienie ich „pierwiastka życiowego”. Podobnie twierdzi Księga Henocha, w której Wszechmocny zapowiada: „Sprawię w owym dniu, że mój Wybrany zamieszka pośrodku nich i przemieni niebo i ziemię i uczynię je wiecznym błogosławieństwem i światłem” (HenEt 45,3).

²² A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, s. 63: „Gemäß der Vorstellung von den Entsprechung von Urzeit und Endzeit, dürfte schließlich auch apokalyptischen Denken die Erwartung einer wunderbaren Wiederherstellung des Urzustandes der Schöpfung kongenialer sein als die eines regelrechten Weltuntergangs und seiner nachfolgenden Neuschöpfung”.

W innym miejscu autor Księgi prezentuje ideę „powtórnego stworzenia”. Święty anioł Uriel pokazał Henochowi niebiańskie światła niebieskie, „jakie przypadają na każdy rok świata i na wieki, aż nastanie nowe stworzenie, które trwać będzie na wieki” (HenEt 72,1). Księga Jubileuszów opisuje cztery święte miejsca na ziemi, w tym górę Syjon, która „w nowym stworzeniu będzie przeznaczona dla uświęcania ziemi” (Jub 7,26). Taką samą ideę nowego stworzenia prezentuje Apokalipsa Barucha: „Jest bowiem czas, który nie przeminie, i przyjdzie wiek, który przetrwa na zawsze. I nowy świat, który nie pójdzie na zniszczenie, lecz skieruje się ku swemu początkowi” (ApBaSy 44,12).

Księgi apokaliptyczne obwieszczają również działalność eschatologiczną Boga jako „przemianę” istniejącego świata w formie sądu ostatecznego i stwarzania nowego porządku świata. Księga Ezdrasza zapytuje Boga: „czy po śmierci, to znaczy od momentu, gdy każdy oddaje swoją duszę, czy naprawdę będziemy zachowani w spoczynku, dopóki nie nadejdą owe czasy, w których rozpoczniesz odnawiać stworzenie [...]?” (4 Ezd 7,75). Apokalipsa Barucha wspomina o „odnowionym świecie” (ApBaSy 57,2) albo „odnowionym stworzeniu” (ApBaSy 32,6)²³. Również Księga Jubileuszów sugeruje nadejście „dnia nowego stworzenia”, kiedy „niebiosa i ziemia wszystkie zostaną odnowione według mocy nieba i według całej natury ziemi” (Jub 1,29).

Schemat „odnowienia” zakłada zatem zarówno zniszczenie obecnego świata, jak i restauracji etycznej świata ludzkiego. Na pewno jednak prezentuje ścisłą relację pomiędzy światem widzialnym i przyszłym światem eschatologicznym. To „odnowienie” dobrze oddaje czasownik *apokatastasis*, przemiana świata bowiem ma się dokonać poprzez jego „rekonstrukcję”, czyli „nowe stworzenie”.

Perspektywa apokaliptyki eschatologicznej jest fundamentalnie powiązana z ideą dwóch eonów: teraźniejszego i przyszłego. Pierwszy z nich, trwający obecnie, jest opisany jako świat pełen zepsucia, niesprawiedliwości, cierpienia i śmierci. Dominuje w nim władza szatańska, ponieważ jest skutkiem rebelii anielskiej oraz upadku w grzech pierwszych rodziców. Jednakże apokaliptyka zapowiada nadejście nowego eonu, który będzie przeciwieństwem istniejącego. Będzie on efektem działania Bożego, pozbawionym jakiegokolwiek ingerencji ludzkiej w jego istnie-

²³ Zob. W. Harnisch, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und der syr. Baruchapokalypse*, Göttingen 1969, s. 89–106.

nie²⁴. Czasami w myśli apokaliptycznej pojawia się także idea połączenia tych dwóch eonów, a raczej idea całkowitej „rekonstrukcji” eonu teraźniejszego w ten, który był przewidziany przez Boga w pierwotnym akcie stwórczym (*creatio – re-creatio*). Takie działanie Boga apokaliptyka nazywa apokatastazą. Nie można też zapominać, że w niektórych przypadkach mówi się o całkowitej destrukcji tego świata jako konsekwencji aktu sądu ostatecznego²⁵.

Konkluzja

Punktem centralnym w. 20 z trzeciego rozdziału *Dziejów* jest tematyka nawrócenia jako warunku koniecznego do objawienia się i nadejścia dnia Pańskiego. Paweł zarzuca Izraelowi ignorancję i brak rozpoznania czasu zbawienia. Jednakże Bóg przewidział jeszcze jedną możliwość spotkania Mesjasza eschatologicznego. Warunkiem tego spotkania jest nawrócenie. Można również odczytać ten werset jako zaproszenie do udziału w zbawieniu także pogan. W ten sposób dopełniłaby się powszechna historia zbawienia, a nie tylko historia zbawienia Żydów.

W swoim dziele zawarł Łukasz ideę apokatastazy, dlatego że nadejście Jana Chrzciciela, a później Jezusa nie sprawiło odnowienia wszystkiego, zgodnie z zapowiedzią apokaliptyki żydowskiej. Chrzciciel i Jezus nie objawili się jako zapowiadany prorok Eliasza. Dlatego Łukasz przesuwa moment apokatastazy na czas przyszły i tę ideę wyraża w Dz 3,21a: „Teraz jest On (Jezus) w niebie aż do czasu, gdy wszystko zostanie odnowione”. Dopiero stamtąd na końcu przybędzie, aby dopełnić czas świata, wypełnić wszystkie proroctwa i zakończyć całą historię zbawienia.

²⁴ Zob. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, wyd. 2, Hildesheim 1966, s. 64–69; D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, wyd. 2, London 1971, s. 266–269.

²⁵ Zob. P. Volz, *Die Eschatologie...*, s. 333–336.

Bibliografia

- Barbi A., *Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e redazione in Atti 3,19–21*, Roma 1979.
- Bauernfeind O., *Tradition und Komposition in dem Apokatastasispruch Apg. 3,20s.*, w: O. Betz, M. Hengel, P. Schmidt (Hg.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Fs O. Michel*, Leiden–Köln 1963, s. 13–23.
- Bietenhard H., *Elia*, w: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (ed.), *Dizionario die concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2000, s. 556–558.
- Coenen L., Beyreuther E., Bietenhard H. (ed.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2000, s. 1394–1396.
- Conzelmann H., *Die Apostelgeschichte. Neu übersetzt und erklärt*, Tübingen 1963.
- Haenchen E., *Die Apostelgeschichte*, wyd. 6, Göttingen 1968.
- Harnisch W., *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und der syr. Baruchapokalypse*, Göttingen 1969, s. 89–106.
- Hryniewicz W., *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa 2005.
- Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002.
- Hryniewicz W., *Dlaczego głoszę nadzieję?*, Warszawa 2004.
- Hryniewicz W., *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996.
- Hryniewicz W., *Nad przepaściami wiary. Z Waclawem Hryniewiczem rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski*, Kraków 2001.
- Hryniewicz W., *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003.
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.
- Kaestli J.D., *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc*, Genève 1969.
- Lohfink G., *Christologie und Geschichtsbild in Apg. 3,19–21*, „Biblische Zeitschrift” 13 (1969), s. 223–241.
- Lohfink G., *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971, s. 154–157.
- Müller U.B., *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972, s. 151–152.
- Mussner F., *Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte*, w: F. Mussner, *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Frage und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1967, s. 233–247.
- Russell D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, wyd. 2, London 1971.
- Schweitzer E., *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, wyd. 2, Zürich 1962.

- Vögtle A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970.
- Volz P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, wyd. 2, Hildesheim 1966.
- Voss G., *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris–Brügge 1965, s. 29.
- Wendt H.H., *Die Apostelgeschichte*, wyd. 5, Göttingen 1913, s. 111.
- Wilckens U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, wyd. 3, Neukirchen-Vluyn 1974.
- Williams C.S.C., *A Commentary on the Acts of the Apostles*, London 1971.
- Wink W., *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968.
- Zehnle R.F., *Peter's Pentecost Discourse. Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, Nashville–New York 1971.

„ODNOWIENIE WSZYSTKIEGO” WEDŁUG DZIEJÓW APOSTOLSKICH (DZ 3,21A)

Streszczenie

W tradycji interpretacyjnej księgi Dziejów Apostolskich termin *apokatastasis* wywołał wielowiekową polemikę. Dyskusja dotyczy przede wszystkim właściwego zrozumienia tej koncepcji. Wypowiedź Łukasza sugeruje, że Jezus ma pozostać w niebie przez jakiś okres, „aż do czasu, gdy wszystko zostanie odnowione” (Dz 3,21). Wydaje się, że ewangelista głosi w tym miejscu naukę o powszechnym zbawieniu wszystkich bez wyjątku oraz ideę powrotu wszechzrzeszy do pierwotnego źródła, do Boga.

Przedmiotem artykułu jest próba odnalezienia źródła, z którego Łukasz zaczerpnął ideę apokatastazy. Nie ma wątpliwości, że została ona przez autora zapożyczona. Jako źródło przywołuje się całą spuściznę literatury apokaliptycznej Starego Testamentu, jak również inne pisma literatury żydowskiej. Takie dzieła, jak czwarta Księga Ezdrasza, syryjska Apokalipsa Barucha czy etiopska Księga Henocha, przywołują w swojej treści tematy zbliżone do koncepcji apokatastazy. Wydaje się jednak, że najbliższe znaczeniowo jest ujęcie Starego Testamentu z koncepcją powtórnego przyjścia Eliasza. Dla Łukasza Jezus przybędzie z nieba dla wypełnienia proroctwa i zakończenia całej historii zbawienia.

Słowa kluczowe: *apokatastasis*, apokaliptyka żydowska, Eliasz i Jan Chrzciciel

**„RENEWING EVERYTHING”
BY THE BOOK OF ACTS (ACTS 3,21A)**

Summary

In the tradition of interpretive book of Acts term apocatastasis caused a centuries-old controversy. The discussion relates primarily to a proper understanding of the concept. Luke's statement suggests that Jesus is to remain in the sky for some time, "until the time when everything will be renewed" (Acts 3:21). It seems that the Evangelist says at this point the doctrine of universal salvation of all without exception, and the idea of returning to the original source of all things, to God. The article is an attempt to find the source from which Luke took the idea apocatastasis. There is no doubt that it was borrowed by the author. As a source of reference is the entire legacy of apocalyptic literature of the Old Testament, as well as other writings of Jewish literature. Such works as the fourth Ezra, the Syrian Apocalypse of Baruch or Ethiopian Book of Enoch evoke in its content topics similar to the concept of apocatastasis. It seems, however, that the nearest in meaning is recognition of the Old Testament with the concept of the second coming of Elijah. For Luke, Jesus come from heaven to fulfill prophecy and the end of the whole history of salvation.

Keywords: apocatastasis, Jewish apocalyptic, Elijah and John the Baptist

Translated by Mirosława Landowska

WIĘŹ FIZYCZNA MIĘDZY MAŁŻONKAMI W PRAWIE KANONICZNYM I POLSKIM

Tomasz Rakoczy*

Akademia Ignatianum w Krakowie

Wstęp

Małżonkowie są wezwani, aby stworzyć wspólnotę całego życia. Jej „całość” obejmuje zarówno długość życia w sensie czasu jego trwania, ale także wszelkie jego wymiary. Innymi słowy, wspólnota małżeńska jest cała i całościowa. Sposobem wyrażenia tej jedności jest współżycie seksualne, do którego prowadzą wszelkie spotkania małżonków, ale także mają w niej swoje źródło. Paweł VI, ucząc o małżeństwie, mówił o akcie cielesnym małżonków, który „z najgłębszej swej istoty łączy najściślejszą więzią męża i żonę”¹. W historii kanonistyki wskazywano na szereg teorii stanowiących podbudowę aksjologiczną uzasadnienia takiego stanu faktycznego, a jednocześnie na podstawie tych aksjologii mówiono o przeszkodzie impotencji, która tym samym uniemożliwia zawarcie małżeństwa. Jedną z nich jest *copula unitiva*. Według niej, akt seksualny stanowi więź psychofizyczną, poprzez który małżonkowie stają się jedno. Jest środkiem zjednoczenia małżonków ku ich osobowej pełni. Akt małżeński na pierwszym miejscu stanowi

* Ks. dr hab. Tomasz Rakoczy – adiunkt Katedry Polityki Publicznej i Administracji Instytutu Politologii Akademii Ignatianum w Krakowie; e-mail: tomasz.rakoczy@ignatianum.edu.pl.

¹ Paweł VI, *Encyklika z dnia 25 lipca 1968 „Humanae vitae”* 12.

realizację wspólnoty małżeńskiej, a na drugim jest skierowany do zrodzenia potomstwa. W każdym razie nie jest on jedynie jakąś relacją fizjologiczną².

Poprzez akt cielesny tworzy się między małżonkami szczególnego rodzaju więź, którą w języku prawniczym prawa cywilnego nazywa się więzią fizyczną. Celem niniejszego opracowania jest ukazanie skutków prawnych spowodowanych powstaniem dysfunkcji w więzi fizycznej. Analiza dotyczyć będzie obu systemów prawnych normujących instytucję małżeństwa w Polsce (prawa kanonicznego i cywilnego), z uwzględnieniem kształtowania się zmian w prawie cywilnym wskutek procesu ujednoczenia prawodawstwa w Polsce porobiorowej. Zabiegowi temu służył najpierw Projekt prawa małżeńskiego z dnia 28 maja 1929 roku, który jednak nie wszedł w życie³. Ponadto autor niniejszego artykułu dotarł do projektu prywatnego tego samego prawa, autorstwa Zygmunta Lisowskiego, profesora Uniwersytetu Poznańskiego, opublikowanego w roku 1934⁴. Warta uwagi jest motywacja opracowania własnego projektu. Jak wskazał Z. Lisowski we wstępie, jego projekt stoi „w zasadzie” na stanowisku prawa małżeńskiego wyznaniowego. Uważał, że ujednoczenie prawodawstwa w dziedzinie małżeństwa nie powinno polegać na sztucznym narzuceniu świeckiego ustawodawstwa, ale na uznaniu przez ustawodawcę świeckiego istniejących konstrukcji prawa poszczególnych Kościołów, legalnie w Polsce istniejących (zwłaszcza

² Pozostałymi koncepcjami przywołanymi przez H. Stawniaka w jego monografii są: *copula fecundativa* (główny cel małżeństwa polega na zrodzeniu potomstwa. Istotny jest nie tyle fakt zrodzenia, ile zdolność do takiego aktu. Małżonkowie muszą więc być fizycznie zdolni do zrodzenia, czyli muszą posiadać wszystko, co jest potrzebne pod względem anatomiczno-fizjologicznym do poczęcia nowego życia. Tym samym, jeśli z jakichkolwiek przyczyn akt seksualny nie może doprowadzić do poczęcia potomstwa, należy mówić o impotencji. Impotentem będzie więc osoba nie tylko niezdolna do współżycia, ale też do poczęcia potomstwa); *copula perfecta* (bazowała na połączeniu *actio humanae* i *actio naturae*. Z *actio humanae* wiązano zdolność mężczyzny do dokonania pełnego aktu cielesnego, łącznie ze złożeniem nasienia. Natomiast z *actio naturae* wiązano naturalną zdolność rodzenia u kobiety, która od niej nie jest zależna. Ta koncepcja zakładała brak równości między zdolnością kobiety i mężczyzny i tym samym nie pozwalała ocenić impotencji w równym stopniu); *copula satiativa* (bezpośredni cel małżeństwa upatrywano w zaspokojeniu popędu. Jeśli więc małżonkowie mają możliwość zaspokojenia popędu przez akty cielesne, to ten stan jest wystarczający do skonsumowania małżeństwa). Zob. H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji*, Warszawa 2000, s. 148–154. Teorie te przebijają się u różnych autorów. Bączkowicz w swoim komentarzu do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku pomocniczo uzasadnia przeszkodę impotencji teorią *copula satiativa*, pisząc: „[...] po grzechu pierwotnym jest małżeństwo nadto lekarstwem na namiętność, gdyż umożliwia godziwe zaspokojenie popędu płciowego” (F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. II, wyd. 3, Opole 1958, s. 146).

³ Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja I Prawa Cywilnego, Projekt prawa małżeńskiego uchwalony przez Komisję Kodyfikacyjną w dniu 28 maja 1929, Warszawa 1931 (dalej: Projekt z 1929).

⁴ Z. Lisowski, *Prawo małżeńskie (projekt ustawy)*, Kraków 1934 (dalej: Projekt Lisowskiego).

najliczniejszego w Polsce – Kościoła katolickiego), do których obywatele się już przyzwyczaili i które uznają. Celem wzmocnienia swojego stanowiska autor ten podkreślił, że także inne państwa recypowały do swojego ustawodawstwa przepisy prawne Kościoła katolickiego i że prawo państwowe nie powinno regulować wszystkiego we wszystkich dziedzinach życia⁵. Do unifikacji prawa małżeńskiego wrócono w Polsce po zakończeniu II wojny światowej. Zabiegowi temu służyła najpierw promulgacja dekretu z dnia 25 września 1945 roku Prawo małżeńskie⁶, który następnie został zastąpiony ustawą z dnia 27 czerwca 1950 roku Kodeks rodzinny⁷, a ostatecznie ustawą z dnia 25 lutego 1964 roku Kodeks rodzinny i opiekuńczy⁸. Ze strony prawa kanonicznego we wskazanym czasie obowiązywał Kodeks Prawa Kanonicznego z dnia 27 maja 1917 roku, a następnie promulgowany pod taką samą nazwą Kodeks z 25 stycznia 1983 roku. Unormowania obydwu systemów podobnie postrzegały kwestię współżycia seksualnego małżonków. W jego dysfunkcji równie poważnie zapatrywały się, jak i obecnie poważnie zapatrują się na powstanie i/lub trwanie tej wyjątkowej wspólnoty międzyludzkiej. Warto te kwestie wydobyć.

1. Impotencja

1.1. Przeszkoda w prawie kanonicznym

Prawo kanoniczne zarówno w obowiązującym (kan. 1084 § 1 KPK 1983)⁹, jak i wcześniejszym kształcie (kan. 1068 KPK 1917)¹⁰ wskazuje na przeszkodę do zawarcia małżeństwa, jaką jest uprzednia i trwała, a także absolutna lub względna impotencja. Kościół więc lokuje tę wadę po stronie przeszkód, czyli okoliczności, jakie nie pozwalają dopuścić do zawarcia małżeństwa, a gdyby nawet do niego doszło, stanowią o jego nieważności. Tym samym małżeństwo, zawarte w dobrej wierze, z przeszkodą impotencji jest tzw. małżeństwem mniemanym, co znaczy, że obiektywnie nieważnym, choć nikt nie wytoczyłby powództwa i nie wykazał jego nieważności¹¹. Przeszkoda ta, jak każda inna, ma także charakter obiek-

⁵ Tamże, s. 5–14.

⁶ Dekret z dnia 25 września 1945 Prawo małżeńskie, Dz.U. RP (dalej: dekret z 1945) nr 48, poz. 270.

⁷ Dz.U. 1950 (dalej: kodeks z 1950) nr 34, poz. 308.

⁸ Dz.U. 1964 (dalej: kodeks z 1964) nr 9, poz. 59.

⁹ Zob. H. Stawniak, *Niemoc płciowa...*, s. 131.

¹⁰ Zob. tamże, s. 59.

¹¹ Zob. kan. 1061 § 3 KPK 1983.

tywny. Oznacza to, że wykluczenie jej przez którąś ze stron nie zmienia niczego w stanie rzeczy. W praktyce więc stanowisko małżonka, który poinformowany przez drugiego, że jest impotentem, usprawiedliwiający zamiar kontynuowania wspólnoty małżeńskiej, np. w imię miłości, niczego nie zmienia. Małżeństwo bowiem w swym najgłębszym fakcie nie stanowi uzgodnienia między samymi małżonkami, lecz jest wyrazem obiektywnego uznania przez nich samych wizji, jaką Kościół, odczytując zamysł Boży, przedstawia do przyjęcia. Osoba niezdolna do współżycia z jakichkolwiek racji po prostu nie może małżeństwa zawrzeć i w konsekwencji duszpasterz nie może jej do małżeństwa dopuścić. W tym miejscu rodzi się istotny postulat duszpasterski o badanie kanoniczne nupturientów, którzy zawierają małżeństwo w podeszłym wieku. Takie osoby także muszą być zdolne do współżycia. Ich niezdolność, wynikająca z ich podeszłego wieku, wyłącza je z możliwości zawarcia małżeństwa.

Wyakcentowanie tej prawdy nie stanowi szkolnego przypomnienia, ponieważ – jak pokazują dyskusje kanonistów – postulowano, aby nadać impotencji taki właśnie subiektywny kształt. Proponowano mianowicie, że jeśli nupturient wie i akceptuje impotencję swojego przyszłego współmałżonka, zawiera z nim ważne małżeństwo. M. Kaiser już po promulgacji nowego Kodeksu twierdził, że skoro małżeństwo ma stanowić, według odnowionej wizji Soboru Watykańskiego II, głęboką wspólnotę między mężem i żoną (*totius vitae consortium*), to przecież może ona zaistnieć także bez relacji seksualnej¹².

1.2. Przesłanka nieważności małżeństwa w projekcie Lisowskiego

Prawo polskie nie zna impotencji jako przesłanki niweczącej małżeństwo. Niemniej jednak proponował ją projekt Lisowskiego. Według niego przy zachowaniu kompetencji orzecznictwa sądów Kościoła katolickiego dla katolików planowano dla bezwyznaniowców możliwość zaskarżenia ważności małżeństwa z powodu impotencji małżonka, ale istniejącej w momencie zawarcia małżeństwa. Obok kategorii nieważności płynącej z samego prawa (o czym stanowił § 46) była planowana kategoria zaskarżenia nieważności z powództwa małżonka (o czym stanowił § 58). Stanowiła więc ona subiektywne prawo małżonka, dając mu możliwość „stwierdzenia nieważności małżeństwa przez sąd polski” z powództwa prywatnego. Jeśli więc impotencja „nie przeszkadzała” małżonkowi zdolnemu do

¹² Zob. H. Stawniak, *Niemoc płciowa...*, s. 143.

współzycia, małżeństwo nadal miałyby cieszyć się przymiotem ważności. Jeśli jednak nie, miał prawo wystąpić do sądu o wskazane orzeczenie. Okolicznością, która niweczyłaby wniesienie powództwa o orzeczenie nieważności z powodu impotencji, był wiek impotenty, sięgający 50. roku życia¹³. Wskazana konstrukcja odnosiła się więc w pełni do późniejszego zamysłu zmiany w prawie kanonicznym autorstwa Kaisera. Projektowana norma, jak cały projekt, nie weszła jednak nigdy w życie. Nie została także powtórzona w dekrecie z 1945 ani w późniejszym ustawodawstwie.

1.3. Więż fizyczna

W obowiązującym prawie polskim prawodawca nie odnosi się do impotencji. W obecnym uregulowaniu, jakie zostało zawarte w kodeksie z 1964, nie ma formalnie mowy ani o impotencji, ani o więzi fizycznej. Znaczenie więzi fizycznej wywodzi się pośrednio z tzw. przesłanki rozwodowej, a mianowicie z zupełnego rozkładu małżeństwa¹⁴. Jak wskazuje się w literaturze przedmiotu, a także w orzecznictwie, o zupełnym rozkładzie małżeństwa świadczy zanik trzech więzi, jakie cechują małżeństwo i w konsekwencji wiążą całościowo małżonków. Są nimi: więż fizyczna, emocjonalna i gospodarcza. Pierwsza z nich polega na podejmowaniu współzycia seksualnego, druga na okazywaniu wzajemnie uczuć, a trzecia na wspólnie podejmowanych celach gospodarczych – posiadaniu wspólnego domu, środków majątkowych, podejmowaniu wspólnych planów itd. Prawodawca polski stoi na stanowisku, że małżeństwo weryfikować się będzie w postawie małżonków zawartej w równoczesnej obecności tych trzech więzi. Jeśli osoby będą tworzyć małżeństwo, to jednocześnie będą darzyć się nawzajem miłością, będą ze sobą współżyć, a także będą podejmować wspólne cele materialne. *A contrario*, brak wskazanych więzi jest okolicznością ku rozwiązaniu związku. Stąd sąd rozwodowy winien zbadać w przypadku żądania rozwodu, czy wskazane więzi istnieją, czy nie. Jeśli stwierdzi, że wszystkie one wygasły, a także, jeśli ten rozpad jest trwały, czyli nie budzi na przyszłość realnej perspektywy powrotu do siebie małżonków oraz jeśli wykluczy się tzw. przesłanki negatywne, w imię przyjętej

¹³ *Projekt ustawy prawo małżeńskie w opracowaniu Z. Lisowskiego*, Kraków 1934, § 60: „Zaskarżyć ważność małżeństwa może małżonek, jeśli drugi małżonek, dotknięty jest trwałą niezdolnością spełnienia fizycznego celu małżeństwa, która istniała już w chwili zawarcia małżeństwa. Małżeństwa zaskarżyć nie można, jeśli małżonek dotknięty niezdolnością przekroczył 50. rok życia”.

¹⁴ Zob. art. 56 kodeksu z 1964: „Jeżeli między małżonkami nastąpił zupełny i trwały rozkład pożycia, każdy z małżonków może żądać, ażeby sąd rozwiązał małżeństwo przez rozwód”.

aksjologii, że nie ma sensu utrzymywać formalnie związku, który faktycznie nie istnieje, a nawet jest szkodliwy społecznie, dokonuje rozwiązania małżeństwa¹⁵.

W przypadku tematu tego artykułu w literaturze i orzecznictwie wskazuje się, że z jednej strony więź fizyczna stanowi podstawę pozostałych więzi, choć z drugiej strony nie należy jej nadmiernie absolutyzować, ponieważ ludzie z upływem czasu tracą potencję seksualną i ich współżycie zmniejsza się, a nawet zanika. Dlatego konieczne jest zbadanie relacji więzi fizycznej do pozostałych. Jeśli małżonkowie ze sobą nie współżyją i jednocześnie nie podtrzymują pozostałych więzi, bo praktycznie od siebie odeszli, weryfikuje się zupełny rozpad małżeństwa. Jeśli natomiast zanikła więź fizyczna (np. z powodu podeszłego wieku albo zaburzeń fizjologicznych), ale pozostałe z nich trwają: małżonkowie wyrażają wobec siebie uczucie miłości i nią się kierując, podejmują wspólne cele gospodarcze, można sponować, że ich związek jest żywy i trwa. Wiąż fizyczna stanowi więc fundament istnienia małżeństwa. Jej brak nie wyklucza małżeństwa absolutnie i może być usprawiedliwiony. Najistotniejszy jest brak więzi uczuciowej¹⁶.

2. Wspólne zamieszkanie jako okoliczność istnienia więzi fizycznej

2.1. Obowiązek wspólnego zamieszkania w projektach i dekrete z 1945 roku

Małżonkowie mieli obowiązek wspólnego zamieszkania. Jego opuszczenie stanowiło przesłankę do żądania rozwodu. Stanowił o niej § 82 projektu Lisowskiego, art 58 ust. e projektu z 1929 oraz art. 24 ust. 4 dekretu z 1945. Każda z tych norm wskazywała na kategorię opuszczenia z braku słusznej przyczyny (opuszczenia złośliwego), jak i opuszczenia ze słusznej przyczyny. Wiązała także każdą z tych nieobecności z upływem odpowiedniego okresu. Oba projekty ustaw przewidywały nawet sądowe wezwanie małżonka do powrotu do domu

¹⁵ Zob. Wytyczne Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 1955 roku w sprawie zastosowania art. 29 KRO, OSN 1955, poz. 46; Uchwała SN, Izba Cywilna z dnia 18 marca 1968 roku, III CZP 70/66, Wytyczne wymiaru sprawiedliwości i praktyki sądowej w zakresie stosowania przepisów art. 56 oraz art. 58 KRO, LEX (28.06.2014).

¹⁶ T. Smyczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2009, s. 140.

małżeńskiego, czego już nie domagał się dekret z 1945¹⁷. Kategoria „słusznej przyczyny”, jaka usprawiedliwiała małżonka do opuszczenia domu, nie została jednakże zdefiniowana. W doktrynie uznawano, że mieszczą się w niej wszystkie przesłanki, które uzasadniają żądanie rozwodu. Wskazywano także na pewnego rodzaju ciągłość w istnieniu wskazanego terminu, komentując, że pojęcie „złośliwego opuszczenia” uznawały wcześniej obowiązujące ustawodawstwa, które normowały małżeństwo dla ludności polskiej pod rozbiorami: kodeks cywilny austriacki, kodeks cywilny niemiecki, prawo małżeńskie z 1836 roku, obowiązujące w Królestwie Kongresowym¹⁸. Ta szczegółowa racja orzeczenia rozwodu nie została już powtórzona w późniejszej regulacji prawa polskiego, czyli w kodeksie z 1950. Nie ma jej także w kodeksie obecnie obowiązującym.

2.2. Obowiązek wspólnego zamieszkania małżonków w późniejszych i obecnych uregulowaniach

Prawo kanoniczne obu Kodeksów zobowiązywało małżonków do wspólnego zamieszkania, chociaż KPK 1917 był w tej kwestii bardziej restrykcyjny. Wskazywał na stałe zamieszkanie żony, które było tożsame z zamieszkaniem jej męża. W dawnym prawie żona mogła mieć jedynie kanoniczne zamieszkanie czasowe¹⁹. Obecnie obowiązujący Kodeks w kan. 104 stanowi o wspólnym stałym lub tymczasowym zamieszkaniu małżonków, choć dopuszcza z racji separacji prawnej lub innej słusznej przyczyny możliwość własnego nie tylko

¹⁷ § 82 Projektu Lisowskiego: „Małżonek może domagać się rozłączenia, jeśli drugi małżonek złośliwie go opuścił. Złośliwe opuszczenie zachodzi, jeżeli małżonek opuścił wspólne zamieszkanie małżeńskie bez słusznej przyczyny i nieobecność jego trwała lat 2, albo jeśli opuściwszy wspólne zamieszkanie małżeńskie ze słusznej przyczyny, nie dał znaku życia przez lat 3, a po ich upływie przez 6 miesięcy nie dał odpowiedzi na skierowane do niego na wniosek drugiego małżonka przez sąd procesowy wezwanie do powrotu”.

Art. 58 ust. e. Projektu z 1929: „Na żądanie jednego z małżonków sąd wyrzeczy rozłączenie, jeżeli uzna, że względ na dobro małoletnich dzieci nie stoi temu na przeszkodzie oraz jeżeli stwierdzi trwały rozkład pożycia małżonków z powodu: że małżonek opuścił wspólne zamieszkanie bez słusznych powodów od roku albo nawet ze słusznego powodu od pięciu lat, a przez sąd do powrotu wezwany czy to wprost czy, gdy to było niemożliwe, przez ogłoszenie publiczne, w ciągu trzech miesięcy wezwaniu zadość nie uczynił i nie wykazał się przeszkodą siły wyższej, uniemożliwiającą mu powrót w oznaczonym czasie”.

Art. 24 ust. 4 dekretu z 1945: „Na żądanie jednego z małżonków sąd orzeka rozwód [...] w szczególności dlatego, że drugi małżonek opuścił wspólne zamieszkanie bez słusznej przyczyny od roku albo nawet ze słusznej przyczyny, jeżeli w ciągu roku od jej ustania nie powrócił”.

¹⁸ S. Grzybowski, I. Różański, *Prawo małżeńskie. Komentarz*, Kraków 1946, s. 147–148.

¹⁹ Zob. kan. 93 § 1 i 2 KPK 1917 oraz kan. 104 KPK 1983; F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne...*, s. 309.

tymczasowego, ale także stałego zamieszkania każdego z małżonków. Ponadto z konstrukcji separacji w KPK 1917, jako rozdziału m.in. od mieszkania (obok stołu i łóża)²⁰, wynikało, że wspólne (nieseparowane) życie małżonków musi wyrażać się m.in. w ich wspólnym i rzeczywistym zamieszkaniu. Podobnie kan. 1055 KPK 1983 określa małżeństwo jako „wspólnotę całego życia”, która – jak należy suponować – nie obejmuje go jedynie w sposób zewnętrzny²¹. Z celów, które stawia się przed małżeństwem, wywodzi się, że małżonkowie winni dzielić ze sobą to samo zamieszkanie²². Z tych racji wspólnota małżeńska nie może istnieć w sferze jedynie intencjonalnej, a tym samym ograniczać się wyłącznie do wspólnoty „pozafaktycznej” czy „pozarzeczywistej”. Musi ona istnieć realnie i być postrzegana fizycznie. KPK posługuje się terminem *convictum et coniugum*²³. W tej kwestii nasuwa się pytanie o poziom obowiązywalności tej normy, czyli o to, czy istnieją jakieś sytuacje usprawiedliwiające małżonków do odejścia od tego obowiązku. Lüdicke uważa, że obowiązku wspólnego życia nie przekreślają przyczyny niegodzące bezpośrednio w instytucję małżeństwa. Zalicza do nich np.: nieobecność z powodu wykonywanego zawodu, urlopu, zobowiązania społecznego odnośnie do osób trzecich²⁴. Podobne racje wskazywał Bączkowicz w swoim komentarzu do KPK 1917, pisząc o podjęciu studiów, wyjeździe w celu podjęcia zarobku itd.²⁵. Nasuwa się pytanie, czy nie należałoby bardziej wyakcentować obowiązku wspólnego zamieszkania małżonków. Jak pokazuje analiza orzeczeń rozwodowych dokonanych przez autora niniejszego artykułu, wyjazd jednego z małżonków, nawet w celu podjęcia pracy, stanowi nierzadko przyczynę faktycznego rozpadu związku²⁶. Wspólnota, jaka została zdefiniowana

²⁰ Por. kan. 1128–1132 KPK 1917; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne...*, s. 324.

²¹ K. Lüdicke, *Heiligungsamt: Ehe*, w: K. Lüdicke, *Münstericher Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1984–, 1151/1.

²² G. Dzierżon, *Separacja podczas trwania węzła małżeńskiego*, „Ius Matrimoniale” 5 (2000), s. 160.

²³ Dla przykładu można wskazać, że przed rozpoczęciem procesu o nieważność małżeństwa, jak wynika z kan. 1676 KPK 1983, należy zachęcić małżonków „ad coniugalem convictum restaurandum”, co stanowi o istotnym kryterium trwania małżeństwa.

²⁴ K. Lüdicke, *Heiligungsamt: Ehe*, 1151/1.

²⁵ F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne...*, s. 325.

²⁶ Zob. T. Rakoczy, *Mediacja jako środek zapobieżenia rozwodowi. Analiza orzeczeń rozwodowych*, w: T. Rakoczy (red.), *Przyszłość mediacji w polskim systemie prawa*, Lublin 2014, s. 101–115.

jako „consortium totius vitae”, wydaje się więc bardzo wymagająca i nawet nieznaczne rozstania małżonków mogą okazać się dla niej druzgocące²⁷.

Kodeks z 1964, jak i jego poprzednik, nie normują obowiązku wspólnego zamieszkania małżonków. Odnoszą się do niej pośrednio. Wskazują na przesłanki pozytywne rozvodu, którymi jest zupełny i trwały rozkład pożycia²⁸. W obecnym uregulowaniu kwestią formalnie nieistotną (niewpisaną do kodeksu) jest to, z jakich powodów on następuje²⁹. Opuszczenie wspólnego zamieszkania niewątpliwie może się do niej przyczynić.

3. Problem rozwiązania małżeństwa wskutek braku współżycia podjęty w prawie kanonicznym

Mimo zawartego ważnie małżeństwa kanonicznego brak podjęcia współżycia cielesnego skutkować może rozwiązaniem węzła. Ta teza realizuje się w trzech konstrukcjach kanonicznych, a mianowicie w: procedurze rozwiązania węzła małżeństwa ważnie zawartego, a niedopełnionego („matrimonium ratum et non consumatum”, kan. 1142 KPK 1983), przywileju Pawłowym (kan. 1143 § 1 KPK 1983) oraz wywodzącym się z niego przywileju wiary, zwanym także Piotrowym (kan. 1149 KPK 1983). Wszystkie te konstrukcje stanowią o przywileju. Ich zrealizowanie nie stanowi więc słusznego prawa małżonków, którego zrealizowanie jest powinnością Kościoła, ale jest wyrazem łaskawości Biskupa Rzymu. W temacie niniejszego artykułu istotny jest brak nawiązania pożycia cielesnego między małżonkami³⁰. Przedmiotowe konstrukcje kanoniczne pokazują tym samym, że pożycie cielesne stanowi bardzo istotne wydarzenie spajające małżonków ze sobą. Jego nawiązanie z małżonkiem, z którym został zawarty pierwszy węzeł małżeński, niweczy możliwość rozwiązania małżeństwa sakramentalnego, a tym samym zawarcie kolejnego. W szczególności nawiązanie współżycia niweczy możliwość rozwiązania węzła przez dyspensę papieską w przypadku węzła sakramentalnego ochrzczonych; nie można mówić o „odejściu strony nieochrzczonej” w razie nawiązania pożycia cielesnego z małżonkiem

²⁷ Zob. T. Rakoczy, *Separacja kanoniczna jako gwarancja nierozzerwalności małżeństwa dla małżonków i społeczności Kościoła*, w: R. Sztymmler, J. Krzywkowska, *Małżeństwo na całe życie?*, Olsztyn 2011, s. 193–206.

²⁸ Zob. art. 29 kodeksu z 1950 oraz art. 56 kodeksu z 1964.

²⁹ T. Smoczyński, *Prawo rodzinne...*, s. 140.

³⁰ G. Dzierżon, *Privilegium fidei w kanonicznym prawie małżeńskim*, „Ius Matrimoniale” 10 (2005), s. 109.

ochrzczonym; węzeł małżeński nie może zostać rozwiązany w drodze przywileju wiary po nawiązaniu współżycia z dotychczasowym małżonkiem³¹.

4. Cudzołóstwo

4.1. Przesłanka separacji w prawie kanonicznym

Według poprzednio obowiązującego prawa, wpisanego do kan. 1128–1132 KPK 1917, cudzołóstwo małżonka zostało wskazane formalnie jako jedyny kanoniczny powód zerwania pożycia małżeńskiego na zawsze, chyba że zachodziły okoliczności wyłączające. Należały do nich: zgoda drugiej strony na cudzołóstwo (dokonana nawet domyślnie), danie powodu do dokonania tego występku, choćby nawet pośrednio, np. przez odmowę współżycia z małżonkiem, przez oddalenie z mieszkania, przez dokonane przebaczenie (wyraźnie lub milcząco). Uznawano, że przebaczenie w sposób milczący odbyło się wówczas, gdy strona niewinna w ciągu sześciu miesięcy od powzięcia wiadomości o cudzołóstwie nie oddaliła małżonka albo nie wniosła sprawy do sądu kościelnego. Za okoliczność wyłączającą uznawano także sytuację, w której strona niewinna dopuściła się takiego samego czynu. Obok separacji stałej istniała także czasowa, która mogła zaistnieć z przyczyn wskazanych w Kodeksie, wśród których nie było formalnie wskazanego cudzołóstwa. Były nimi: wyraźne odstępstwo od wiary, akatolickie wychowanie dzieci, występne i hańbiące życie, narażenie na wielkie niebezpieczeństwo duszy lub ciała, dawanie zgorszenia, nastawianie na życie, zarażenie chorobą³².

Obowiązujące prawo kanoniczne nie wylicza szczegółowo przyczyn separacji. Prawodawca w kan. 1153 § 1 wskazuje jedynie, że może ona zaistnieć, jeśli jedna ze stron stanowi dla drugiej „poważne źródło niebezpieczeństwa dla duszy lub ciała dla drugiej strony”. Jak należy suponować, we wskazanej kategorii mieści się także cudzołóstwo³³. Jak podkreśla się w literaturze, instytucja kanonicznej separacji, podobnie jak we wcześniejszym unormowaniu, bazuje na

³¹ Całościową regulację rozwiązania węzła małżeńskiego Stolica Apostolska przedstawiła w promulgowanych przez siebie normach z dnia 30 kwietnia 2001 roku *Normae de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei*. Zob. T. Rakoczy, *Rozwiązanie węzła małżeńskiego w rozumieniu Norm Kongregacji Nauki Wiary z 30 kwietnia 2001 roku*, „Annales Canonici” 4 (2008), s. 207–229.

³² F. Bączkowiec, *Prawo kanoniczne...*, s. 325; P. Kasprzyk, *Separacja prawna małżonków*, Lublin 2003, s. 61–66.

³³ B. Sitek, *Trwałość i nierozzerwalność małżeństwa. Ze studiów nad małżeństwem w prawie rzymskim, kanonicznym Kościoła katolickiego i polskim prawie cywilnym*, Olsztyn 2002, s. 110–111.

sytuacji „czarno-białej” i polega na prawie małżonka niewinnego do opuszczenia wspólnoty życia. Obecne prawo kanoniczne w kan. 1152 § 3 pozwala małżonkowi niewinnemu na opuszczenie małżeństwa własną powagą na okres sześciu miesięcy. Obecnie cudzołóstwo może skutkować zarówno separacją wieczystą, jak i czasową. Ponad sześciomiesięczne pozostawanie poza wspólnotą małżeńską wymaga uzyskania dekretu separacyjnego, wydanego przez miejscowego ordynariusza. Jeśli go brak, małżonek ma obowiązek wrócić do wspólnoty małżeńskiej: niewinny ma obowiązek przyjęcia winnego małżonka, a winny ma obowiązek zabiegania o powrót. Prawo kanoniczne zachęca małżonka niewinnego do wybaczenia winnemu. Małżonek niewinny nie ma (według prawa kanonicznego) obowiązku przebaczenia małżonkowi winnemu. Trudno zresztą nakazać prawnie udzielenie przebaczenia. Prawo do niego jedynie zachęca. Warto więc skłaniać takiego małżonka do przebaczenia, a tym samym do wznowienia wspólnoty małżeńskiej. Widząc tę różnicę w postawach i konsekwencjach, Jan Paweł II nakłaniał do otwarcia na chrześcijańskie przebaczenie³⁴. Dla tematu niniejszego opracowania istotne jest, że przebaczenie mogło i może mieć miejsce przez dobrowolne podjęcie współżycia cielesnego. Brak udzielenia przebaczenia skutkować będzie zapewne otrzymaniem dekretu separacyjnego, który uprawni małżonka niewinnego do opuszczenia wspólnoty małżeńskiej i podjęcia życia samotnego³⁵.

4.2. Cudzołóstwo jako przesłanka separacji lub rozwodu w prawie polskim

W historii kształtowania się normy prawnej cudzołóstwo stanowiło zarówno przesłankę separacji, jak i rozwodu. Tak tę kwestię postrzegał projekt Lisowskiego, projekt z 1929, jak i dekret z 1945.

Separacja małżonków według § 79 projektu Lisowskiego z powodu cudzołóstwa nie była jednak możliwa, jeśli małżonek na cudzołóstwo się zgodził lub je spowodował albo je przebaczył. Przebaczenie rozumiano bardzo szeroko. Nie musiało ono przybrać formy wyraźnej, mogło być domniemane. Uznawano, że strona niewinna przebaczyła, jeśli dowiedziawszy się o zdradzie, nie wniosła w ciągu sześciu miesięcy pozwu o separację albo jeśli od momentu zdrady minęło trzy lata, choćby strona niewinna nie nabyła o tym fakcie wiedzy. Cudzołóstwo

³⁴ FC 21.

³⁵ P. Kasprzyk, *Separacja...*, s. 66–78; T. Rakoczy, *Separacja kanoniczna jako gwarancja nierozzerwalności małżeństwa dla małżonków i społeczności Kościoła*, w: R. Sztymiler, J. Krzywowska, *Małżeństwo na całe życie?*, Olsztyn 2011, s. 199.

według § 103 przedmiotowego projektu mogło stanowić okoliczność skłaniającą ku rozwodowi. Nie mógł on jednak zostać orzeczony, jeśli strony małżeństwa miały wspólne małoletnie dzieci³⁶. Istotne naruszenie więzi fizycznej, które miało miejsce przez cudzołóstwo, wyciskało dalsze piętno na cudzołożniku w projekcie Lisowskiego. Jeśli mianowicie cudzołóstwo zostało uznane w wyroku rozwodowym za przyczynę rozwodu, cudzołożnikowi nie wolno było zawrzeć małżeństwa z inną osobą, która także dopuściła się cudzołóstwa. Omawiany zakaz był jednak względny. Można było od niego otrzymać zwolnienie³⁷.

Cudzołóstwo stanowiło także przesłankę rozłączenia i rozwodu małżonków w art. 58 projektu z 1929. Odrębnie niż późniejszy Kodeks z 1950, jak i z 1964, projekt opowiadał się za wskazaniem poszczególnych przesłanek, które mogą stanowić o rozłączeniu i rozwodzie, w celu uniknięcia szerokiej interpretacji. Taka zasada miała lepiej chronić trwałość małżeństwa. Tym bardziej więc warto podkreślić, że cudzołóstwo, według przedmiotowego projektu uznawane było za przesłankę rozwodu (obok opuszczenia wspólnego zamieszkania, choroby wenerycznej zaraźliwej, niemocy płciowej przed 50. rokiem życia). Projekt z 1929 przewidywał z racji m.in. cudzołóstwa orzeczenie separacji małżonków (nazywanej rozłączeniem), a następnie po 3-letnim okresie orzeczenie rozwodu. Okres między orzeczeniem rozłączenia a rozwodu, jak stanowił art. 97 projektu, mógł jednak zostać skrócony³⁸.

Dekret z 1945 w art. 24 ust. 1 wskazywał na cudzołóstwo jako na odrębną przesłankę rozwodową. Normował jednocześnie okoliczności wyłączające rozwiązanie małżeństwa z tej przyczyny. Były nimi przebaczenie udzielone stronie winnej albo upływ sześciu miesięcy od momentu, w którym o cudzołóstwie druga strona się dowiedziała, albo trzy lata od zajścia wydarzenia. W doktrynie wskazywało się, że chociaż cudzołóstwo musiało zostać wyraźnie udowodnione, to inne, o mniejszym ciężarze, zachowania strony winnej nie wyłączały możliwości rozwodu. Należały do nich: „miłostki drugiego małżonka”, nieporządne życie, udręki³⁹.

W obecnym kształcie prawa małżeńskiego cudzołóstwo nie stanowi odrębnej przesłanki separacji czy rozwodu⁴⁰. Dziś cudzołóstwo odnosi się do naruszenia

³⁶ Z. Lisowski, *Prawo małżeńskie...*, s. 36, 42.

³⁷ Zob. § 27 projektu Lisowskiego.

³⁸ K. Lutostański, *Zasady projektu prawa małżeńskiego, uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną w dniu 28 maja 1929*, Warszawa 1931, s. 75–76, 87.

³⁹ S. Grzybowski, I. Różański, *Prawo małżeńskie...*, s. 145.

⁴⁰ P. Kasprzyk, *Separacja prawna małżonków*, Lublin 2003, s. 187.

więzi fizycznej. Intensywność jej naruszenia, a jednocześnie wrażliwość sądu na orzekanie separacji bądź rozwodu z tej przyczyny w historii polskiego orzecznictwa rozwodowego wyraźnie się zmieniła. Dawniej nawet niewielkie naruszenie relacji cielesnej, mające miejsce przez mniejszej kategorii nadużycia niż współżycie cielesne (pocałunki, dotyk), skutkowało wniesieniem sprawy o rozwiązanie małżeństwa przez rozwód i większą skłonnością sądów do podejmowania pozytywnych orzeczeń. Obecnie tego typu pomniejszych zachowań „niewiernych małżonków” nie stanowią o zerwaniu więzi fizycznej i konsekwentnie o możliwości uzyskania rozwodu. Jak pokazuje analiza orzeczeń rozwodowych dokonana przez autora niniejszego artykułu, małżonkowie różnie podchodzą do faktu naruszenia więzi fizycznej przez drugą stronę małżeństwa. Czasami nie są w stanie wybaczyć zdrady jednorazowej, przy równoczesnym głębokim żalu strony winnej i chęci kontynuowania pożycia małżeńskiego. Strony niewinne w takiej sytuacji często zrywają pozostałe więzi i żądają rozwodu, na który sąd rozwodowy przystaje. Czasami małżonkowie niewinni wybaczą liczne zdrady, nierzadko kierując się przebaczeniem chrześcijańskim. Jako strony niewinne nie wyrażają zgody na rozwiązanie małżeństwa przez rozwód mimo uporczywego dążenia do rozwodu przez strony winne, co zgodnie z przesłanką negatywną rozwodu sąd uznaje i nie rozwiązuje małżeństwa⁴¹. W obecnym kształcie prawnym, w przeciwieństwie do normy z dekretu z 1945, przebaczenie nie stanowi kategorii wyłączającej rozwód. Może ono jednak mieć wpływ na postawę małżonka i skutkować brakiem trwałości rozpadu małżeństwa, a tym samym niweczyć możliwość rozwodu⁴².

5. Dysfunkcja więzi małżeńskiej podczas trwania małżeństwa w prawie polskim

Dawne prawo polskie, wpisane do dekretu 1945, wskazywało na impotencję jako przesłankę rozwodową, jeśli zaistniała ona podczas trwania małżeństwa. Wskazana regulacja obecna była także w prawie małżeńskim obowiązującym w zaborze rosyjskim na mocy ustawy z 1836 roku. Według niej, obok impotencji zaistniałej przed zawarciem małżeństwa, wskazywano, że przesłanką rozwiązującą małżeństwo jest także impotencja, która zaistniała po ślubie, ale z winy dru-

⁴¹ Zob. T. Rakoczy, *Mediacja jako środek zapobieżenia rozwodowi. Analiza orzeczeń rozwodowych*, w. T. Rakoczy (red.), *Przyszłość mediacji w polskim systemie prawa*, Lublin 2014, s. 101–115.

⁴² T. Smyczyński, *Prawo rodzinne...*, s. 143.

giego małżonka. Uprawnienie żądania rozwodu trwało do trzech lat od powzięcia wiadomości o impotencji. Prawo z 1945 nieznacznie zmodyfikowało tę regulację, stanowiąc w art. 24 ust. 11 o niemocy płciowej, bez względu na czas jej powstania, z wyłączeniem osób, które ukończyły 50. rok życia. Małżonek miał prawo żądania rozwodu, jeśli drugi współmałżonek zapadł na impotencję i stał się tym samym niezdolny do współżycia. Jak wynika z przywołanej normy prawnej, nie był miarodajny ani okres zapadnięcia choroby, ani jej zawinienie. Jedy- nym ograniczeniem żądania rozwodu był wiek impotent. Nie można było się powołać na impotencję, jeśli impotent ukończył 50. rok życia. Kumulatywnie do przesłanki granicy wieku dołączano – jako kategorię wyłączającą – zawinienie impotencji. W ten sposób chciano wykluczyć podstępne działanie małżonków, którzy po osiągnięciu 50. roku życia, będąc zdolnymi do podjęcia współżycia, sami powodowali własną impotencję celem uzyskania rozwodu. Wskazywano, że jedynie impotencja po 50. roku życia – i to zaistniała wskutek starości – uspra- wiedliwia wniesienie powództwa o rozwód. Tym samym małżonek po osiągnię- ciu 50. roku życia, który umyślnie spowodował własną impotencję, był przez prawo wykluczony jako potencjalny rozwodnik. Podobnie wykluczano żądanie rozwodu z racji impotencji, jeśli małżeństwo zostało zawarte przez osoby w star- szym wieku. Wskazywano, że decyzja o małżeństwie takich osób wyłącza póź- niejszą możliwość rozwiązania małżeństwa z powodu impotencji. Zawierając więc małżeństwo w podeszłym wieku musieli liczyć się z brakiem możliwości współżycia⁴³. Tym samym subiektywizowano kategorię impotencji, wskazując, że jeśli brak zdolności do współżycia „nie przeszkadza” małżonkowi, jego małże- Ństwo zachowuje trwałość.

Obecnie impotencja nie stanowi przesłanki rozwodowej. Pojawienie się niezdolności do współżycia wpływa niewątpliwie na osłabienie więzi fizycznej. Pożycie cielesne stanowi o szczególnej więzi małżonków i w aktualnej mental- ności łączy się z ich wyłącznym prawem. Jeśli jednakże impotencja pojawia się z wiekiem, nie wydaje się, aby małżonkowie planowali z tego powodu rozejście. Roszczenie o rozwód pojawia się raczej w przypadku nawiązania z osobą spoza małżeństwa relacji seksualnej. Poza tym sądy nie są skłonne do orzekania roz- wodu, jeśli niezdolność do współżycia wynika z przyczyn chorobowych. W prze-

⁴³ S. Grzybowski, I. Róžański, *Prawo małżeńskie...*, s. 152.

ciwnym razie naruszyłyby przesłankę negatywną, którą stanowi sprzeczność rozwodu z zasadami współżycia społecznego⁴⁴.

Podobnie jako przesłankę rozwodu wskazywano na zapadnięcie na chorobę weneryczną. Wskazywał na nią art. 24 ust. 9 dekretu z 1945, stanowiąc o chorobie wenerycznej, zaraźliwej i niebezpiecznej dla małżonka lub potomstwa. Wykładnia tej zasady nastroczała problemy. Wskazywano, że przez chorobę jednocześnie niebezpieczną i zaraźliwą należy rozumieć taką, która może spowodować u drugiego małżonka lub u potomstwa przewlekłą lub nieuleczalną chorobę albo stałe ślady w organizmie⁴⁵. Tej szczegółowej przesłanki nie powtórzono już w następnych unormowaniach kodeksów z lat 1950 i 1964.

Wnioski

Więź fizyczna stanowi cielesne zespolenie małżonków, jest wyrazem najgłębszej i najbardziej intymnej wspólnoty ich życia. Nie może być sprowadzona jedynie do czynności fizjologicznej. Prezentowana w zdrowym nauczaniu Kościoła, stanowi niewątpliwie cenny element w katechezie przygotowujących się do małżeństwa, zwłaszcza w dzisiejszych, powikłanych czasach.

Brak więzi skutkuje związkiem niepełnym: w prawie kanonicznym jest przeszkodą do jego powstania, a w prawie polskim może doprowadzić do zupełnego rozpadu związku. Więź, z racji na swoją intymność, nie dopuszcza osób trzecich. Niewierności małżeńskie budzą w mentalności samych małżonków i osób postronnych obawy co do trwałości małżeństwa. Stąd w historii rozwoju prawa polskiego oraz w prawie kanonicznym (historycznym i obecnym) akcentowano bardziej niż obecnie obowiązek wspólnego zamieszkania małżonków. Miało ono cementować wspólnotę małżeńską, chronić ją przed niebezpieczeństwem nawiązania relacji z osobami trzecimi, a tym samym przed rozpadem małżeństwa. Ten obowiązek normuje obecne prawo kanoniczne, ale nasuwa się wniosek o większe jego wyakcentowanie.

Choć z jednej strony więź fizyczna jest bardzo intymna i delikatna, to drugiej strony nie można zbyt jej absolutyzować, ponieważ – jak wskazuje się

⁴⁴ Sąd Najwyższy oddalił powództwo rozwodowe jako sprzeczne z zasadami współżycia społecznego w sprawie, w której „w niedługi czas po zawarciu związku małżeńskiego, gdy pozwana zaszła w ciążę, strony zdecydowały o aborcji i w jej skutku nastąpiło wewnętrzne uszkodzenie ciała pozwanej, która pozostała kaleką potrzebującą stałej opieki lekarskiej, zdolną do pracy jedynie częściowo”. Zob. M. Andrzejewski, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2010, s. 104.

⁴⁵ S. Grzybowski, I. Róžański, *Prawo małżeńskie...*, s. 152.

w doktrynie cywilistycznej – z upływem czasu staje się coraz słabsza, a nawet zanika. Odblaskiem niepotrzebnego wyolbrzymiania więzi cielesnej jest stanowisko prawa kanonicznego, że do powstania i trwania małżeństwa wystarcza jedno zbliżenie cielesne. Powstałe w czasie trwania związku dysfunkcje we współżyciu intymnym małżonków nie mają żadnego wpływu na dalsze trwanie małżeństwa.

Obok uznania istotnej roli więzi fizycznej w małżeństwie oba systemy prawne wyliczają różne (czasami podobne do siebie) konsekwencje w zakłóceniach jej realizacji. Podobieństw tych było więcej w projekcie Lisowskiego czy w dekrecie z 1945. Na uwagę zasługuje uznanie impotencji jako przesłanki niweczącej powstanie węzła małżeńskiego. Obecnie oba systemy prawne zgodnie wskazują na separację, jaka może powstać wskutek niewierności w małżeństwie. W prawie kanonicznym brak zdolności do współżycia stanowi o przeszkodzie do zawarcia małżeństwa, a brak współżycia po jego zawarciu (dopełnienie) stanowi o przesłance do rozwiązania węzła, i to także sakramentalnego. W prawie cywilnym impotencja nie ma formalnego wpływu na zdolność zawarcia małżeństwa, ale może mieć realny wpływ na jego trwanie.

Wart uwagi jest wpływ przebaczenia na odnowienie wspólnoty małżeńskiej. Nie tylko w prawie kanonicznym, ale także i w cywilnym stanowiło ono formalną przesłankę niweczącą orzeczenie rozwodu. Obecnie, choć przebaczenie nie jest formalnie ustanowione w prawie cywilnym, to ma wpływ na motywację stron o wznowieniu pożycia małżeńskiego. Tę myśl także warto uczynić przedmiotem refleksji i katechezy.

Bibliografia

I. Źródła prawa kanonicznego

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. promulgatus, Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

Codex Iuris Canonici Pii X Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus.

Jan Paweł II, *Adhortacja z dnia 22 listopada 1981 „Familiaris Consortio”*.

Paweł VI, *Encyklika z dnia 25 lipca 1968 „Humanae vitae”*.

II. Źródła prawa polskiego

- Dekret z dnia 25 września 1945 Prawo małżeńskie, Dz.U. RP nr 48, poz. 270.
- Komisja Kodyfikacyjna. Podsekcja I Prawa Cywilnego, Projekt prawa małżeńskiego uchwalony przez Komisję Kodyfikacyjną w dniu 28 maja 1929, Warszawa 1931.
- Lisowski Z., *Prawo małżeńskie (projekt ustawy)*, Kraków 1934.
- Ustawa z dnia 27 czerwca 1950 Kodeks rodzinny, Dz.U. 1950 nr 34, poz. 308.
- Ustawa z dnia 25 lutego 1964 Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz.U. 1964 nr 9, poz. 59.
- Uchwała SN, Izba Cywilna z dnia 18 marca 1968 roku, III CZP 70/66, Wytyczne wymiaru sprawiedliwości i praktyki sądowej w zakresie stosowania przepisów art. 56 oraz art. 58 KRO, LEX (28.06.2014).
- Wytyczne Sądu Najwyższego z dnia 28 maja 1955 roku w zakresie stosowania art. 29 KRO, OSN 1955, poz. 46.

III. Literatura

- Andrzejewski M., *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2010.
- Bączkiewicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. II, wyd. 3, Opole 1958.
- Dzierżon G., *Privilegium fidei w kanonicznym prawie małżeńskim*, „Ius Matrimoniale” 10 (2005), s. 85–118.
- Dzierżon G., *Separacja podczas trwania węzła małżeńskiego*, „Ius Matrimoniale” 5 (2000), s. 151–168.
- Grzybowski S., Różański I., *Prawo małżeńskie. Komentarz*, Kraków 1946.
- Kasprzyk P., *Separacja prawna małżonków*, Lublin 2003.
- Lisowski Z., *Projekt ustawy prawo małżeńskie*, Kraków 1934.
- Lutostański K., *Zasady projektu prawa małżeńskiego, uchwalonego przez Komisję Kodyfikacyjną w dniu 28 maja 1929*, Warszawa 1931.
- Lüdicke K., *Heiligungsamt: Ehe*, w: K. Lüdicke, *Münstericher Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1984–, 1151/1.
- Rakoczy T., *Mediacja jako środek zapobieżenia rozwodowi. Analiza orzeczeń rozwodowych*, w: T. Rakoczy (red.), *Przyszłość mediacji w polskim systemie prawa*, Lublin 2014, s. 101–115.
- Rakoczy T., *Rozwiązanie węzła małżeńskiego w rozumieniu Norm Kongregacji Nauki Wiary z 30 kwietnia 2001 roku*, „Annales Canonici” 4 (2008), s. 207–229.
- Rakoczy T., *Separacja kanoniczna jako gwarancja nierozzerwalności małżeństwa dla małżonków i społeczności Kościoła*, w: R. Sztymmler, J. Krzywkowska, *Małżeństwo na całe życie?*, Olsztyn 2011, s. 193–206.

Sitek B., *Trwałość i nierozzerwalność małżeństwa. Ze studiów nad małżeństwem w prawie rzymskim, kanonicznym Kościoła katolickiego i polskim prawie cywilnym*, Olsztyn 2002.

Smyczyński T., *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2009.

Stawniak H., *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji?*, Warszawa 2000.

WIĘZ FIZYCZNA MIĘDZY MAŁŻONKAMI W PRAWIE KANONICZNYM I POLSKIM

Streszczenie

Więź fizyczna między małżonkami stanowi o istotnym spoiwie ich związku. Z nuczania Kościoła wynika prawda o małżeństwie, które zawiera się we wspólnocie całego życia, nie tylko w sensie czasu jej trwania, ale także w zdolności objęcia wszelkich jej wymiarów. Prawo polskie, kształtujące się w tej dziedzinie od czasów powojennych, wypracowało koncepcję więzi fizycznej, polegającej na podtrzymywaniu między małżonkami relacji cielesnych. Oba systemy prawne (prawa kanonicznego i polskiego) w równie poważny sposób odnośnie do wymagań wstępnych, jak i kontynuacji życia małżeńskiego spoglądają na impotencję. Prawo kanoniczne warunkuje możliwość zawarcia małżeństwa od zdolności do podjęcia współżycia cielesnego. Wskazuje także na instytucję dopełnienia małżeństwa, której brak może spowodować prośbę jednego z małżonków o rozwiązanie węzła. Prawo polskie nie warunkuje zdolności do zawarcia małżeństwa od zdolności do współżycia. Widzi jednak w braku współżycia (czy to wynikającego z odejścia od małżonka, czy też z impotencji) niebezpieczeństwo rozpadu związku. Niemniej jednak nakazuje też w swoim orzecznictwie, a także w doktrynie nie absolutyzować więzi fizycznej z racji na jej przemijalność.

Słowa kluczowe: współżycie cielesne, impotencja, prawo cywilne, prawo kanoniczne, separacja, rozwód

PHYSICAL BOND BETWEEN THE SPOUSES IN CANON AND POLISH LAW

Summary

Physical bond between the spouses constitutes the essential binder of their relationship. Teaching of the Church shows the truth about marriage that includes the whole community of life, not only in terms of its duration, but also in the ability to cover all its dimensions. Polish law, emerging in the field of post-war period, has developed the concept of a physical relationship, consisting in maintaining relations between the spouses injury. Both legal systems (canon law and Polish) in an equally seriously, regarding the prerequisites, as well as the continuation of married life, look for impotence. Canon law determines the right to marry on the ability to take carnal intercourse. Also points to the consummation of the marriage institution, the lack of which can cause the request of one of the spouses of the solution node. The Polish law does not condition the ability to contracting marriage the ability to carnal intercourse. It sees, however, in the absence of cohabitation (whether arising from the departure of a spouse, or with impotence) the risk of relationship breakdown. However, it also requires in its case law and the doctrine not as absolute physical bond, because of its transience.

Keywords: carnal intercourse, impotence, civil law, canon law, separation, divorce

Translated by Mirosława Landowska

**ONTYCZNY WYMIAR ŻYCIA LUDZKIEGO
JAKO PODSTAWA JEDNOŚCI
I NIEROZERWALNOŚCI MAŁŻEŃSTWA**

Edward Sienkiewicz*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Koszalin–Szczecin

Wstęp

Małżeństwo i rodzina, które bez szczególnego związku mężczyzny i kobiety jeszcze do niedawna trudno było sobie wyobrazić, jest najbardziej naturalną drogą człowieka przez życie. Przy czym owej naturalności nie należy rozumieć jako zawężenia jedynie do doczesności i zamknięcia się na wymiar eschatologiczny. Naturalny w tym znaczeniu to najbardziej właściwy, powszechny, najlepszy, jeszcze do niedawna z reguły niekwestionowany, niezależnie od niepowodzeń i porażek pod tym względem konkretnych osób oraz nieudanych – z różnych powodów – małżeństw. Pojawiające się – aż dwukrotnie w tak krótkim odstępie – określenie „do niedawna”, wydaje się bardzo poważną cezurą. Poza tym, że zjawiska, które chcemy w ten sposób jakoś zakreślić i uwyraźnić, mocno wstrząsają dotychczasowym obrazem człowieka, stanowiąc podstawę do głębokiej jego redefinicji. Okazuje się bowiem, że małżeństwo to nie tylko problem większej (bogatszej) lub mniejszej wyobraźni, a nawet wiedzy. Tym bardziej różnych propozycji, których wartość chce się dziś mierzyć ich oryginalnością, odmiennością, ponieważ prawo do osobistych i subiektywnych ocen urasta do najważniejszego. Podobnie jak

* Ks. prof. dr hab. Edward Sienkiewicz – kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Adres: Uniwersytet Szczeciński, ul. Papieża Pawła VI nr 2, 71–459 Szczecin; e-mail: esienkiewicz@op.pl.

historia w swoim związku z powszechnie uznawanymi wartościami nie jest pod każdym względem determinująca i w swoim biegu niezmienna. Tak jak nie jest całkowicie niezależna od wyborów dokonywanych między różnymi wartościami. Człowiek powinien to wiedzieć chociażby z Objawienia, które ukazując jego początki, mówi o radykalnym załamaniu pierwotnego stanu harmonii i szczęścia, czemu towarzyszył równie radykalny zwrot w historii człowieka i otaczającego go świata. Wypada nadmienić, że z winy samego człowieka, za co też ponosi on odpowiedzialność¹.

Małżeństwo jako szczególnie związek mężczyzny i kobiety to w najgłębszym sensie ogólnoludzkie doświadczenie, decydujące nie tylko o tym, jak człowiek siebie rozumie, ale i o tym, kim jest w otaczającym go świecie. Co zatem takiego wydarzyło się w naszej historii; w naszym świecie, że małżeństwo i rodzina podlegają aż tak daleko idącym zmianom, które nie wiążą się z nadzieją na przełamanie głębokiego kryzysu, ale jeszcze go pogłębiają? Co, poza tym powinno stanowić, nawet jeśli nie oznacza natychmiastowego rozwiązania wszystkich rysujących się w tym kontekście problemów, podstawę w przewyciężaniu kryzysu, przed którym wycofanie się, zwłaszcza przy zgodzie na redefinicję małżeństwa, oznacza koniec naszego obrazu człowieka i w zasadzie koniec naszej cywilizacji?

1. Współczesne uwarunkowania kryzysu małżeństwa

Proces związany z tymi pytaniami jest dość długi i bardzo złożony. Oznacza to, że nie jesteśmy w stanie go w tym miejscu nie tylko wyczerpująco omówić, ale nawet wymienić choćby tych najbardziej charakterystycznych dla niego zjawisk. Można jednak mówić o pewnych zmianach – przełomach, które długo przygotowywane, przez różne, następujące po sobie czynniki, uruchomiły prawdziwą lawinę przemian, trudną do zatrzymania, a według niektórych wręcz niemożliwą. Stąd niemożliwe jest – według owych niektórych – także odwrócenie zachodzących procesów. Jak moglibyśmy je najogólniej określić?

¹ Autor natchniony po grzechu, w odróżnieniu od wcześniejszych fragmentów tekstu, zaczyna podkreślać historyczność Adama. Tak jakby chciał opisać konkretną postać, a nie człowieka jako takiego – rodzaj ludzki. Można to tłumaczyć zamiarem podkreślenia odpowiedzialności za grzech i historyczności tego wydarzenia. Innymi słowy był czas, kiedy grzechu nie było i nastąpił moment, w którym on się pojawił, co musi mieć swoją przyczynę i swojego sprawcę, ponoszącego za to odpowiedzialność, co nie pozwala także ani historii, ani człowieka traktować w sposób abstrakcyjny, tym bardziej mityczny.

To przede wszystkim relatywizacja wielu niewzruszonych przez całe wieki sposobów życia człowieka i stanowiących ich podstawę zasad². Przyczyn tego należy upatrywać w pluralizmie, będącym niewątpliwie konsekwencją postępu człowieka i związanej z tym większej pewności, poczucia bezpieczeństwa. Człowiek zaczął postępować i żyć inaczej, co pozwoliło mu dokonać wielu odkryć, a te ostatnie z kolei zachęcały i mobilizowały go do coraz nowych i śmielszych wyborów oraz rozstrzygnięć. Nie pozostało od tego wolne także małżeństwo, szczególnie w kontekście pokonywania coraz to nowych ograniczeń. Do tych rzekomych zdobyczy należy zaliczyć na przykład pozaustrojową możliwość powołania życia – *in vitro*, rozluźnienie presji społecznej, dążenie do zaspokajania coraz to nowych pragnień, nieograniczonego korzystania z przyjemności wyodrębniającego egoizm, a także zwalniania się z odpowiedzialności³. Sprzyja to pojawianiu się związków nietrwałych, „wolnych”, nazywanych nieformalnymi, przy świadomym odkładaniu lub wprost rezygnacji z aktu oznaczającego zawarcie małżeństwa⁴. Drugiego człowieka traktuje się w nich jak przedmiot własnej przyjemności i użycia przy ograniczaniu, a w końcu także pozbywaniu się płodności. Rozwijające się od dłuższego czasu ruchy feministyczne przerodziły się dziś w agresywne grupy wzywające do izolacji, a nawet konfliktu z mężczyznami. Na coraz rzadziej zawierane w Europie i w Polsce małżeństwa oraz częste rozwody ma niewątpliwie wpływ także działalność aktywistów oraz aktywistek homoseksualnych.

W poszukiwaniu przyczyny tych zmian należy sięgać bardzo daleko, przynajmniej do dziewiętnastowiecznej rewolucji przemysłowej i związanych z nią ekonomicznych oraz kulturowych uwarunkowań⁵. Zaliczyć do nich trzeba wzrost znaczenia kobiet w społeczeństwie, zdobywanie przez nie wykształcenia oraz wykonywanie zawodów zarezerwowanych dotąd dla mężczyzn. Podobnie jak wielu nieprzysługujących im dotąd praw obywatelskich⁶. Wpływało to na zmianę dotychczasowego modelu rodziny, w którym kobietę ograniczano do zajmowania

² P. Pachciarek, A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1994, s. 696–697.

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 2201.

⁴ W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1996; tenże, *Małżeństwo na próbę*, w: E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa–Łomianki 1999, s. 238.

⁵ U. Frevert, *Mąż i niewiasta. Niewiasta i mąż. O różnicach płci w czasach nowoczesnych*, tłum. A. Kopacki, Warszawa 1997, s. 229–232.

⁶ J. Mazur, *Feminizm*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoleński, Radom 2003, s. 116–117; U. Dudziak, *Być kobietą w obecnych czasach*, w: T. Paszkowska (red.), *Mulieris dignitas. Promieniowanie kobiecości*, Lublin 2009, s. 99–111.

się domem i wychowywania dzieci⁷. Wszystko to przygotowywało obraz małżeństwa nie tyle jako rzeczywistości trwałej i niezbędnej w rozwoju człowieka; spełnianiu się w życiu, ile raczej jako jednej z wielu propozycji, z której można ewentualnie skorzystać w zależności od oczekiwań i własnych upodobań. Bardzo ważnym, choć rzadko dziś poruszonym w literaturze fachowej, problemem jest wycofanie się z ontologicznej refleksji na temat małżeństwa, zastąpionej niemalże powszechnie przez ujęcia socjologiczne, historyczne, prawne i psychologiczne. Trudno nie wspomnieć w tym kontekście o skutkującej utratą poczucia sensu sekularyzacji współczesnych społeczeństw. Rozluźnienie, a zwłaszcza porzucenie relacji z Bogiem jest również pozbyciem się doświadczenia religijnego⁸, bez którego małżeństwo nie może być dobrze zrozumiane, a tym bardziej przeżyte. Nie mówiąc już o wartościach w ten sposób tracących swoje zakorzenienie i potwierdzenie.

Wzmiankowane zjawiska i zachodzące zmiany pozwalają zauważyć, że małżeństwu najbardziej zagraża to, co stanowi największe zagrożenie każdej wspólnoty, czyli błędne rozumienie osoby ludzkiej, a tym bardziej brak takiego problemu w refleksji na temat małżeństwa i bezpośrednio związana z tym nieumiejętność przeżywania własnej podmiotowości⁹. Nie bez znaczenia jest też niewystarczające podkreślanie wewnętrznej struktury osobowej człowieka i właściwych jej relacji do innych osób. W tym ostatnim przypadku warto sobie uświadomić, że kryzys małżeństwa jest nie tylko związany z czynnikami zewnętrznymi, omówionymi przemianami i konkretnymi, nakładającymi się na siebie oraz wzajemnie warunkującymi wyborami ludzi. To także niepozbawione tych wyborów i decyzji wewnętrzkościelne problemy. Do tych ostatnich zaliczyć trzeba, nie umniejszając znaczenia wielu doniosłych wypowiedzi Kościoła, dość długo panujące i mocno utrwalone obiektywistyczno-instrumentalne rozumienie małżeństwa. Można odnieść wrażenie pewnego zawłaszczania przez prawo kanoniczne kościelnej troski o małżeństwo¹⁰, trafiającej w przysłowiową próżnię, ponieważ nie odpowiada ona współczesnym egzystencjalnym wyzwaniom i nie spotyka żadnego adresata

⁷ L. Bruni, *Rodzina: praca i świętowanie w świecie współczesnym*, tłum. S. Biały, „Sprawy Rodziny” 1 (2012) 97, s. 53–57.

⁸ R. Bielen, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 346–347.

⁹ W. Szewczyk, *Wyzwolić w rodzinach siłę dobra*, w: M. Ozorowski, W. Nowacki (red.), *Rodzina drogą Kościoła. Księga Jubileuszowa na 25-lecie posługi pasterskiej Biskupa Łomżyńskiego Stanisława Stęfanka*, Łomża 2005, s. 393–396.

¹⁰ T. Shneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1995, s. 314.

w sporze. Taki spór bowiem albo znacząco osłabł w obliczu coraz liczniejszych związków pozamałżeńskich, albo przesunął się w obszary, w których nie tylko prawo kanoniczne, ale i chrześcijańska doktryna nie są traktowane jako argument, z którym trzeba się liczyć. Stąd, ujmując rzecz bardzo ogólnie, w pełnym wyjaśnieniu rzeczywistości małżeństwa i przewyciężeniu rysującego się kryzysu jurydyczne rozwiązania okazują się niewystarczające. Podobnie jak te wszystkie ujęcia, które usiłują małżeństwo wyjaśnić tylko przez wymiar społeczny lub biologiczny. Czego zatem brakuje we współczesnym sporze lub debacie na temat małżeństwa, z której – niezależnie od skuteczności prawnych uregulowań – nie wolno wyłączać teologii? Co wreszcie mogłoby obudzić nadzieję przewyciężenia zarówno rysującego się braku – nieskuteczności – jak i kryzysu?

2. Ontologiczny wymiar tradycji o „początku”

Ze wspomnianych uwarunkowań, wpływających na współczesne rozumienie małżeństwa, nie wolno eliminować tradycji starotestamentowej, będącej podstawą obrazu małżeństwa w judaizmie. Podobnie chrześcijaństwa, odwołującego się przede wszystkim do Nowego Testamentu, rozumianego także jako korekta rozwiązań właściwych Pierwszemu Przymierzu. Zdają się przesądzać o tym badania na temat małżeństwa, które możemy wprawdzie rozumieć bardzo ogólnie – ponadczasowo i nie ograniczając się do konkretnej religii, niemniej związek małżeństwa z tą ostatnią, i to nierozzerwalny, wprost się narzuca. Świadczy o nim obecność religijnych symboli podczas zawierania małżeństw we wszystkich znanych kulturach. Innymi słowy religia czy też wiara człowieka nie jest dodatkiem tylko do ukształtowanej już rzeczywistości małżeństwa, którą można interpretować i rozumieć w jakikolwiek dowolny sposób, ale stanowi jej podstawę i najważniejsze kryterium rozumienia. Pod tym względem judaizm i chrześcijaństwo nie są zatem jakimś kategoriałnym *novum*. I nie zmienia tego niemalże całkowite podporządkowanie jednostek grupie w wielu znanych kulturach, co miało gwarantować biologiczne jej trwanie lub ciągłość pokoleniową. W tym kontekście, dostrzegalnym także w Starym Testamencie, poligamia na wczesnym etapie rozwoju, zanim pojawiło się przekonanie o większym bezpieczeństwie i wyższej moralnie postaci małżeństwa monogamicznego, znajduje swoje wyjaśnienie. Nawet jeśli trudno jest ją z naszego punktu widzenia usprawiedliwiać, choćby

ze względu na bardzo ograniczone prawa kobiet¹¹. Nie usprawiedliwia też tego Jezus, choć wyjaśnia: „przez wzgląd na zatwardziałość serc” i odwołuje się czy też odsyła zwolenników listu rozwodowego do „początku” (Mk 10,5–9), chcąc zwrócić uwagę na to, co najbardziej pierwotne, w znaczeniu: najbardziej podstawowe i konstytutywne.

2.1. Jak należy rozumieć opowiadanie o początku

Tekstów zamieszczonych na początku kanonicznego układu Biblii na pewno nie wolno interpretować jako pisemnej relacji o stworzeniu człowieka, której powstanie u zarania dziejów trudno sobie nawet wyobrazić. Tym bardziej, kiedy pojawienie się człowieka na ziemi poprzedza opis szeregu aktów powołujących do istnienia poszczególne elementy znacznie starszego od bytu ludzkiego świata, wciąż stanowiącego dla człowieka tajemnicę i zaskakującego wieloma odkrywaniem nadal zjawiskami oraz procesami¹². Opis stworzenia świata i człowieka, zakładający nadprzyrodzoną wiarę w objawiającego się Boga, zwłaszcza dzięki tworzonym przez człowieka dziełom kultury, nie wyklucza wrażliwości i doświadczenia autora natchnionego, odwołującego się do zinterpretowanych w wymiarze tej nadprzyrodzonej wiary interwencji Boga w historię wybranego narodu¹³. Doświadczenie owo i wrażliwość obejmuje także dostrzeżoną przez autora pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju szczególną relację mężczyzny do kobiety. Co więcej, chociażby przez rzeczywistość zawartego przez Boga z narodem Przymierza ukazuje tę relację jako właściwą do zobrazowania, a więc przybliżenia będącej jej źródłem relacji Boga do człowieka, a nawet rzeczywistości samego Boga, okrytej budzącym szacunek wymiarem tajemnicy. Niestety, obrazu tego nie potwierdza codzienna praktyka w życiu narodu, na co zwracają uwagę chociażby prorocy (Iz 1,21–23; 62,4–5; Jr 2,2; 3,1–4; Oz 1,3). Zarówno jeśli chodzi o wierność Przymierza człowieka z Bogiem, jak i wzorowaną na nim oraz interpretowaną dzięki niemu wierność małżeńską – jedność mężczyzny i kobiety. Tyle tylko, że w najgłębszym przeświadczeniu autora fragmentów Biblii poświęconych stworzeniu, jak również innych, odnoszących się do Przymierza tekstów

¹¹ Tamże, s. 296.

¹² B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart 2000, s. 15.

¹³ J.L. Ska, *La structure du Pentateuque dans sa forme canonique*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 113 (2001), s. 330–352; F. Garcia López, *Il Pentateuco*, Brescia 2004, s. 266–270; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, w: A. Paciorek, R. Bartnicki, A. Tronina (red.), *Nowy komentarz biblijny – Stary Testament*, Częstochowa 2013, s. 38–40.

Pisma Świętego, to nie praktyka przesądza o najbardziej pierwotnym i przez to konstytutywnym znaczeniu dla człowieka relacji do Boga i na jej podstawie jedności związku mężczyzny i kobiety. W jedną i drugą bowiem z winy człowieka, powodując poważne zakłócenia, wkracza grzech, będący też źródłem wspomnianej „zatwardziałości serc”.

Na czym zatem polega owa konstytucyjność zawarta w relacji o początku i kim jest człowiek według tego opisu? Zwłaszcza kiedy odpowiadając na to pytanie, trudno pominąć inne. Mianowicie: kim jest Bóg? Według opisu stworzenia z Księgi Rodzaju Bóg, zastanawiając się nad powołanym do życia człowiekiem, wypowiada słowa: „Nie jest dobrze, aby ten człowiek (*Adam*) był sam, chcę uczynić dla niego odpowiednią pomoc” (Rdz 2,18). Po raz pierwszy w Biblii pojawia się stwierdzenie, że coś „nie jest dobre” (nie w znaczeniu jakoby było złe, ale na pewno w sensie pewnego braku – niedopełnienia). Stworzonemu przez Boga człowiekowi nie „wystarcza” sam Bóg, przynajmniej nie jest on – według autora biblijnego – odpowiednią dla człowieka pomocą¹⁴. Człowiekowi brakuje bowiem czegoś istotnego w ramach stworzonego przez Boga świata i w jego relacji do Stwórcy; brakuje takiego odniesienia, dzięki któremu mógłby w pełni egzystować, to znaczy spełniać się jako osoba¹⁵. Wspomniany proces stwarzania człowieka zostaje w tym miejscu uzupełniony przez stworzenie zwierząt i ptaków¹⁶. To, że człowiek nie znajduje pomocy w poprzedzających stworzenie niewiasty i przyprowadzonych do niego zwierząt, ma pomóc uwydatnić, na czym tak naprawdę polega owa pomoc i partnerstwo¹⁷. Nie chodzi zatem o jakąkolwiek pomoc w pracy człowieka, która została mu wyznaczona, ale o relację międzyosobową. Chodzi o podobieństwo osobowościowe; zaradzenie samotności człowieka i partnerstwo intelektualne¹⁸.

Adam zawdzięczający swoje istnienie Bogu przez to samo znajduje się z Nim w szczególnej relacji, nieporównywalnej z całym stworzonym światem, także ze

¹⁴ D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. I–VI, Sheffield 1993–2007, s. 604.

¹⁵ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*..., s. 233.

¹⁶ Bóg przyprowadza do mężczyzny stworzone zwierzęta, aby przyjrzeć się, jakie nada im nazwy (Rdz 2,19b). Człowiek jednak nie akceptuje tych stworzeń jako równorzędnych dla siebie partnerów, co ukazane jest przez podkreślaną przez autora biblijnego różnicę między człowiekiem a przyprowadzonymi do niego zwierzętami. Zob. *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, Warszawa 2002, s. 5–9.

¹⁷ Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek, Teologia narracyjna Rdz 1–3* (Rozprawy i Studia Biblijne 13), Warszawa 2003, s. 367–368.

¹⁸ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*..., s. 234.

zwierzętami. Relacja ta jednak określa go w całej jego strukturze, odniesieniu do innych bytów, również zwierząt. Kolejnym etapem stworzenia (Rdz 2,21–24) jest sprowadzenie na człowieka snu. Chodzi o szczególny rodzaj snu, występujący w momentach zwrotnych (Rdz 5,12; Jon 1,5; 1 Sm 26,12). Bóg zsyła na człowieka taki sen, aby nie przeszkadzał Mu w działaniu albo aby mógł się komuś objawić w szczególny sposób¹⁹. Jak się wydaje, wolno mieć na myśli taki stan, w którym zachodzi czasowe zawieszenie lub wstrzymanie właściwego ludzkiej strukturze bytowej działania. Kiedy człowiek śpi, Bóg bierze jeden z jego boków lub jedno z jego żeber i buduje (dosłownie – *bānā*) z niego niewiastę. Bóg został ukazany jako budowniczy przez nawiązanie do budowli sakralnej, szczególnego jej elementu – „kamienia węgielnego”²⁰, gwarantującego jej stabilność²¹. Nazewnictwo nie jest przypadkowe. Chodzi o wyraźną analogię w akcie stworzenia mężczyzny i kobiety do budowy „świątyni Boga” (1 Kor 3,16). Kiedy Bóg przyprowadza w ten sposób zbudowaną niewiastę do Adama (jak poprzednio zwierzęta) ten mówi: „ta przynajmniej/w końcu jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała (Rdz 2,23a). Niewiasta stworzona z mężczyzny nie jest kimś od niego doskonalszym (również jest prochem). Okrzyk tymczasem wyraża najwyższą akceptację w rodzinie – formuła pokrewieństwa. Autor natchniony operuje grą słów, pozwalającą ukazać identyczność natury i zarazem różnicę płci. „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Według wielu badaczy akcent w tym fragmencie zostaje przeniesiony z ontologii na etiologię małżeństwa. I nawet jeśli trudno na tej podstawie dowodzić monogamicznego małżeństwa, to na pewno trzeba mówić o wyjątkowej więzi, która przewyższa więzy krwi i pozwala niejako ponownie stać się jednym ciałem.

Spór zatem o monogamię w tym miejscu musi ustąpić przed znacznie pierwotniejszym problemem i zarazem bardziej fundamentalnym, dotyczącym tego, co jest najgłębsze w bycie ludzkim już na samym początku, czyli w momencie stworzenia człowieka. To zaś wydobyte i ukazane w całej pełni okazuje się również najlepszą podstawą oceny poligamii. Autor pisze, że mężczyzna opuszcza swoich rodziców (w praktyce jest inaczej, ponieważ to kobieta opuszcza swój dom). Chce w ten sposób jeszcze bardziej podkreślić wzajemne więzi, niejako

¹⁹ Tamże, s. 235.

²⁰ G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids–Cambridge 1977–2006, s. 400–405.

²¹ Tamże, s. 402.

bardziej fundamentalne niż jakakolwiek praktyka czy kulturowe zwyczaje. Wyższość tej więzi nad więzami rodzinnymi ukazuje także księga Pieśni nad Pieśniami (1,6b), przywołująca scenerię rajskiego ogrodu, pozwalającą mówić nie tylko o pragnieniu prokreacji, ale i nadziei nieśmiertelności (Pnp 8,6–7). Potężna zatem miłość obojga – jak podpowiada przywołany fragment – potrafi przeciwstawić się śmierci.

Mężczyzna i kobieta według biblijnego opowiadania o początku byli nadzy i nie odczuwali wstydu (Rdz 2,25). W Biblii nagość zawsze wiąże się ze wstydem. Dlaczego tu jest inaczej? Autor stawia wiele pytań i nie odpowiada na nie. Nie przesądza, czy jest to spowodowane niedojrzałością psychofizyczną czy też pierwotnym stanem niewinności – przed popełnieniem grzechu. Zależy mu przede wszystkim na podkreśleniu, że aby cieszyć się urokami ogrodu, należy dzielić swoje uczucia z drugą osobą²².

2.2. Ontologiczny charakter upadku pierwszych ludzi

Szczególną relację mężczyzny i kobiety, jej znaczenie dla obojga, potwierdza także opowiadanie o upadku – o grzechu, choć w sposób negatywny. Wąż posiadający bardzo bogatą symbolikę (jego zmiana skóry odczytywana była jako długowieczność, ciągła młodość, a on sam jako przeszkoda na drodze do długowieczności człowieka) jest jednym ze stworzeń, ale bardzo przebiegłym, posługującym się prowokacją. Znamienne jest to, że w rozmowie z niewiastą wąż nie mówi o tym, co zostało dane człowiekowi przez Boga, ale o tym, co zabronione, przekłamując tym samym nakaz/zakaz Boga.

Wąż atakuje niewiastę, która „wzięła owoc z zakazanego drzewa i zjadła”. Ona jednak dała zerwany owoc także swojemu mężowi, który z nią był i on również zjadł (Rdz 3,6b). Mężczyzna jest więc świadkiem całego zajścia. Zna zakaz Boga odnośnie do „drzewa poznania dobra i zła” (Rdz 2,16–18) i ponosi za to taką samą odpowiedzialność jak niewiasta. Warto zauważyć, że nie musi go ona w jakiś specjalny sposób namawiać do zjedzenia owocu, a mężczyzna ani nie przeszkadza jej w zerwaniu i zjedzeniu owocu, ani też nie protestuje; nie odmawia jego zjedzenia²³. Po zjedzeniu owocu pojawia się alienacja, która jeszcze się pogłębi. Wiedza bowiem, jaką mężczyzna i niewiasta osiągają po jego spożyciu

²² J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*..., s. 237.

²³ Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek, Teologia narracyjna Rdz 1–3*, s. 398.

– „otwarcie oczu” – jest „ośnieniem” odsłaniającym ich słabości. Spostrzegają, że są nadzy, co jest w tekście eufemizmem opisującym akt seksualny. Sporządzają sobie okrycia z liści figowca. Należy to rozumieć jako rozbicie tożsamości tych, którzy mieli stanowić jedno ciało, czyli utratę pierwotnej jedności między nimi (Rdz 2,24–25). Zaczynają się wzajemnie obwiniać. Zmienia się także ich relacja do Boga, przed którym teraz się ukrywają²⁴. Stan pierwotnej harmonii zajmuje nieporządek, dotychczasowa natura człowieka została zraniona²⁵.

Nas jednak interesuje przede wszystkim relacja między mężczyzną a kobietą (Rdz 3,16–19), która ulega zmianie, podobnie jak ich sytuacja. Wielu badaczy chce w tym fragmencie widzieć wspomniany już etiologiczny realizm codziennego doświadczenia. Otóż kobieta będzie musiała liczyć się z bólem związanym z porodami i z podporządkowaniem mężczyźnie, a ten będzie nad nią panował²⁶. Na planowanej przez Boga pierwotnej, partnerskiej miłości między nimi pojawia się skaza. Ciekawa jest interpretacja „pragnień” kobiety, kierowanych w stronę mężczyzny. W Biblii to ten sam, niezwykle rzadki termin, który określa jej pragnienie zakazanego owocu. Pragnienia są zatem określone jako prowadzące do grzechu. Kobieta może się stać z ich powodu przyczyną zniszczenia prawidłowych relacji małżeńskich. Ale winę ponosi także mężczyzna, który posłuchał swojej żony – kobiety, a nie Boga (Rdz 3,17a). Wygląda to nawet tak, jakby mężczyzna był bardziej winny, ponieważ kobieta została oszukana, a on świadomie posłuchał jej głosu²⁷.

Po upadku mężczyzna ponownie określa swoją żonę (Rdz 3,20), dając jej obecnie imię Ewa – matka wszystkich żyjących. Mimo że pojawia się oskarżenie, coś na podobieństwo „wyroku śmierci” (Rdz 3,19), życie nadal ma szansę być kontynuowane dzięki predyspozycjom kobiety²⁸. Kolejne wiersze trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju pozwalają postrzegać złe relacje między ludźmi – będące konsekwencją spożycia owocu z „drzewa poznania dobra i zła” – jako mogące ulegać utrwaleniu i pogłębieniu przez chęć spożycia owocu z „drzewa życia” (Rdz 3,22–23)²⁹. Dlatego też Stwórca z troski niejako o człowieka, podobnego

²⁴ M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987, s. 176–179.

²⁵ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11 ...*, s. 251.

²⁶ A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar und theologieggeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis I–II)*, Zürich 2006, s. 79.

²⁷ B.T. Arnold, J.H. Ehoi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge 2003, s. 69.

²⁸ H.Ch. Brichto, *The Names of God*, New York 1998, s. 90.

²⁹ *Gilgamesz*, tłum. K. Łyczakowska, w: *Epos o Gilgameszu*, Warszawa 2002, s. 58.

przecież do Boga, odsyła go do tego, do czego został stworzony – „aby uprawiał ziemię” (Rdz 2,5), z której został wzięty. Pobyt w ogrodzie wolno zatem rozumieć jako możliwość wspięcia się człowieka, oczywiście dzięki Bogu, na inny poziom egzystencji – lepszy, niż wynikało to z samej „natury” człowieka. Niestety, możliwość ta – szansa – została przez człowieka zmarnowana.

Poszukując odpowiedzi na postawione pytanie o podstawę przewyższenia kryzysu jedności i nierozzerwalności małżeństwa, należy okazać posłuszeństwo Jezusowi, którego Jemu współcześni usiłowali oskrzydlić i w ten sposób zdyskredytować argumentami prawniczymi, nie poprawiając przy tym w żaden istotny sposób sytuacji małżeństwa w Izraelu, a zwłaszcza kobiety. Odsyłając do początku, Jezus ukazuje jako fundamentalny i zamierzony przez Boga wymiar ontologiczny w taki sposób stworzonego człowieka, że nierozzerwalna jedność mężczyzny i kobiety została nie tylko włączona w ekonomię zbawienia, co sam Jezus potwierdza i realizuje na niedostępnym dotąd poziomie, ale również ukazana jako obraz tej ekonomii. Przemawia za tym zarówno bliższa człowiekowi, dzięki jedności małżeńskiej, prawda o Bogu, jak i ujęta dzięki niej relacja Boga do człowieka, tak w Starym Przymierzu, kiedy chodzi o naród, jak i w Nowym, kiedy jest ona obrazem miłości – relacji Chrystusa do Kościoła (Ef 5,22–35).

3. „My” Boga jako ontyczna podstawa „my” ludzkiego w relacji mężczyzny do niewiasty

Spróbujmy podsumować biblijne opowiadanie o początku. Według pierwszych zdań Księgi Rodzaju Boskie „My”, szczególnie aktywne w powołaniu człowieka do istnienia, znajduje swój obraz w ludzkim „my” – stanowiącym jedność nierozzerwalną związku mężczyzny i kobiety, który właśnie w Bogu odnajduje swój wzór i zarazem podstawę³⁰. Opis stworzenia ukazuje Boga jako powołującego świat i człowieka do istnienia z miłości, tudzież uzdalniającego człowieka do kochania. Stwórca powołuje mężczyznę i kobietę do istnienia we wspólnocie osób (w jedności, jaką można określać „stawianiem się jednym ciałem” z drugą osobą), której fundamentem i zarazem celem jest On sam³¹. Można poza tym – jak się wydaje – sądzić, że wspomniane na początku tego artykułu przyczyny głę-

³⁰ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Rzym 1994, p. 6.

³¹ E. Ozorowski, *Małżeństwo w historii zbawienia*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 225; A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 63–69.

bokiego kryzysu małżeństwa w naszych czasach znajdują zapowiedź i zarazem wyjaśnienie już na pierwszych kartach Pisma Świętego. Podobnie jak szukamy, ze względu na wyraźne polecenie Jezusa (Mk 10,2–12), w tym samym miejscu podstaw i wyjaśnienia jedności i nierozzerwalności małżeństwa. Człowiek, oddalając się od Boga przez grzech, wprowadził również nieporządek w relację mężczyzny do kobiety³². W ten sposób przez zagrożenie oraz faktyczne naruszenie ich pierwotnej jedności została naruszona istota rzeczywistości małżeńskiej. Stąd wzajemnej miłości i osobowej wspólnoty – komunii – najbardziej zagraża egoizm i chęć panowania mężczyzny nad kobietą (Rdz 3,10–18). Wskutek grzechu niszczącego zaplanowaną przez Boga relację między nimi człowiek utracił związane z rajskim ogrodem szczęście i bezpieczeństwo. Nie skorzystał z tej perspektywy, jaką Bóg otwierał przed nim w symbolice „drzewa życia”. Ale też – co już pokazuje interpretacja początków w historii zbawienia – nie została ona całkowicie zamknięta przed człowiekiem. Jak się okazuje, ściśle związane jest to z fundamentalną, czyli wynikającą ze stworzenia, relacją osobową, którą zarówno w odniesieniu człowieka do Boga, jak i mężczyzny do kobiety trudno traktować tylko jako obraz.

Zanim to jednak nabierze pełnych kształtów i realizacji w Jezusie Chrystusie, Bóg konsekwentnie dochowuje wierności zawartemu z narodem przymierzu, mimo niewierności człowieka. I właśnie tę wierność Boga, jako odpowiedź na niewierność człowieka (narodu wybranego), Stary Testament ukazuje jako obraz nie tylko wciąż aktualnej jedności i trwałości małżeństwa, ale również jako wybrany przez Boga sposób jego ratowania – przewycięzania rozmaitych kryzysów na długiej drodze doświadczeń narodu, aż pojawi się możliwość nowego dowartościowania; innymi słowy Nowe Przymierze, z którego nie wolno wyłączać podstawowej, ontologicznej – jak ją określiliśmy – relacji mężczyzny do kobiety. Podstawowej czy też fundamentalnej także w znaczeniu właściwego rozumienia człowieka: kim on jest. W tym samym sensie rozumienia Boga, na podobieństwo którego człowiek został stworzony, niejako w jedności różnych osób stanowiących „jedno ciało”, nosząc na sobie ślad jedności wyrażającej się przez słowa wypowiedziane w momencie namysłu nad powołaniem człowieka do istnienia: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz. Podobnego Nam [...]. Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,26–27).

³² K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Warszawa 1994, s. 65–74.

Naród wybrany musiał stale odnosić się do tego początku, chcąc zrozumieć swoje dzieje i swoje powołanie; chcąc odpowiadać w spotkaniu z różnymi doświadczeniami na pytanie, kim jest człowiek i kim w swojej niezgłębionej, wielkiej tajemnicy jest Bóg. Odnoszenie się do tego początku zostało dowartościowane i ukierunkowane przez Przymierze, jakie Bóg zawarł z wybranym przez siebie narodem. Trudno więc to Przymierze rozumieć inaczej jak obraz i wzór odniesienia mężczyzny do kobiety, ich wzajemnej relacji do siebie, którą trzeba nazwać konstytutywną, podstawową w refleksji nad człowiekiem. Jego miejscem w świecie, początkiem i przeznaczeniem. Nawet jeśli rzeczywistości Przymierza nie ogranicza się tylko i wyłącznie do rzeczywistości małżeństwa. Zawierając zatem przymierze z ludźmi, Bóg niejako potwierdza zaplanowaną i zrealizowaną przez siebie jedność w relacji mężczyzny i kobiety. Podobnie jak przez to samo Przymierze zapewnia, że nawet najbardziej głęboki kryzys, powstały w obrębie małżeństwa, może być w tej samej rzeczywistości przewyciężony. Bóg dochowuje bowiem wierności swojemu Przymierzowi, którego obrazem jest przymierze między mężczyzną i kobietą³³. Zapowiada to już na początku dziejów ludzkości, która zostanie wyzwolona z grzechu przez potomstwo niewiasty (Rdz 3,15). Wreszcie Stary Testament, poszukując najbardziej odpowiednich obrazów miłości Boga do człowieka, wskazuje na postać oblubienicy – małżonki (Iz 1,21–23; 62,4–5; Jr 2,2; 3,1–4; Oz 1,3). Odwołując się do tej symboliki, autorzy biblijni określają małżeństwo jako przymierze, a Przymierze z Bogiem nazywają wprost małżeństwem (Ml 2,14). Izajasz, Jeremiasz i Ozeasz ukazują przecież małżeństwo jako wybraną przez Boga drogę do objawienia przymierza Boga z ludźmi³⁴.

W Jezusie Chrystusie, objawiającym tajemnicę wewnętrznego życia Bożego, pojawia się możliwość nowego – głębszego odczytania opisanego w Księdze Rodzaju „początku”. Dzięki niej lepiej rozumiemy, że człowiek został stworzony na obraz Boży i jako podobny do Boga (Rdz 1,26–27) nie przez jakiś jeden, choćby najważniejszy element jego bytu, ale w całej swojej bytowej strukturze. Składa się na nią również owa szczególna relacja do drugiego człowieka – mężczyzny i kobiety³⁵. Objawioną przez Jezusa Chrystusa, mimo że na poziomie Nowego Testamentu nieopracowaną systematycznie, prawdę o Trójcy Świętej należy rozumieć także jako dowartościowanie rzeczywistości małżeństwa. W nowym

³³ R. Bartnicki, *Poglądy na małżeństwo w początkach ery chrześcijańskiej*, w: M. Ozorowski, W. Nowacki (red.), *Rodzina drogą Kościoła...*, s. 293–294.

³⁴ A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie...*, s. 19.

³⁵ T. Schneider, *Znaki bliskości Boga...*, s. 309.

świecie, którym jest dla świata Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, ukazuje nam ona człowieka jako stworzonego na obraz Bożej komunii, co wyraża się w miłosnym, wzajemnym obdarowaniu małżonków. Podstawą bowiem komunii w Bogu jest wzajemne obdarowanie i przyjmowanie Daru. Dlatego też człowiek bez odniesienia do Trójcy Świętej i bez doświadczenia miłości właściwej Bogu, o którą prosi w Wieczerniku Jezus (J 17,20–23), nie tylko nie realizuje się w pełni i nie dostępuje zbawienia³⁶, ale w ogóle nie rozumie swojej istoty; natury własnego bytu, do której należy jedność mężczyzny i kobiety. Podobnie jak bez tej jedności, zerwanej przez grzech powodujący inne niż na „początku” odniesienie mężczyzny do kobiety, człowiek nie objawia w świecie Bożej chwały. To znaczy nie jest w swoim życiu wyraźnym śladem – obrazem „My” Boga; doskonałej wspólnoty, jaka zachodzi między Osobami Bożymi³⁷.

Znajdująca się w samym centrum chrześcijańskiej wiary prawda o Trójcy Świętej, zawierająca w sobie odpowiedź na pytanie, kim jest Bóg i kim jest człowiek – co nie musi jeszcze oznaczać zniesienia tajemnicy związanej z transcendencją Boga wobec człowieka i natychmiastowego rozwiązania wszystkich ludzkich problemów, związanych z doczesną egzystencją – zdaje się domagać postawienia w centrum chrześcijańskiej refleksji wiary także prawdy o człowieku. O tym, co jest w nim konstytutywne, fundamentalne i co decyduje nie tylko o właściwym jego rozumieniu, ale również o jego odniesieniu do Boga i przez to o jego życiu na ziemi, w doczesności, w której człowiek się do końca nie tłumaczy i która przez to samo nie może być ostatecznym celem człowieka. Powinna jednak być, ze względu na ten ostateczny cel – zaplanowany i wyznaczony przez Boga człowiekowi już w momencie stworzenia – środowiskiem potwierdzenia i realizacji jedności, bez której ostateczny cel może być zagrożony. Innymi słowy, jeśli Bóg objawia się w Synu, pozostającym w Duchu Świętym jednością z Ojcem, jako wspólnota – komunia osób – to znaczy, że człowiek, z którym zjednoczył się Syn, w pełni realizuje się i osiąga swój cel właśnie przez to, co jest w nim podobieństwem i obrazem Boga, a nie przez to, co mogłoby od tego (wzoru)³⁸ oddalać, ten obraz zamazywać i podobieństwo w jakikolwiek sposób osłabiać. Z tej jedności, umożliwiającej realizację człowieka, trudno wyłączać jedność małżeńską – mężczyzny i kobiety, stanowiącą według Księgi Rodzaju podstawę rozumienia istoty człowieka i podstawę wnikania w wymiar tajemnicy osłaniającej istotę Boga.

³⁶ Franciszek, *Evangelii gaudium*, Rzym 2013, p. 178.

³⁷ J.S. Szymczak, *Sakrament małżeństwa drogą wzrostu Kościoła*, Łomianki 2001, s. 77–88.

³⁸ C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1995, s. 203–214.

Wspólnota Osób Bożych powołująca przez akt stworzenia wspólnotę osób ludzkich, co najdobitniej wyraża obraz „jednego ciała”, w Jezusie Chrystusie otwiera się jako cel pełnej realizacji tej ludzkiej wspólnoty, niemożliwej do osiągnięcia bez jedności z Bogiem. Ta tymczasem została zakłócona przez grzech, niszczący również jedność między ludźmi. Jedyłą mogącą przeciwstawić się temu zniszczeniu siłą jest Misterium Paschalne Jezusa potwierdzające w Nowym Przymierzu „My” Boga. Dlatego domaga się ono nowej odpowiedzi człowieka przede wszystkim w konstytutywnym w jego bycie „my” ludzkim, która oznacza nowe rozumienie i nową realizację stawania się przez mężczyznę i kobietę jednym ciałem. Nie w znaczeniu nowości jako odróżnienia, tym bardziej jako oderwania od początku wyrażającego stworzenie człowieka, ale w znaczeniu powrotu i zachowania tego, co jest w nim fundamentalne. Podobnie jak należy rozumieć – w perspektywie powrotu człowieka do Boga i pozostawania z Nim w jedności – Misterium Paschalne Jezusa³⁹. Potwierdza ono powołanie człowieka do istnienia przez Trójjedynego Boga na swoje podobieństwo⁴⁰ i zarazem włącza w komunie, jaka właściwa jest Synowi, znajdującemu się w relacji miłości do Ojca w Duchu Świętym, jedność – komunie, jaka w Chrystusie Jezusie rodzi się między małżonkami. Trudno to rozumieć inaczej jak obecność małżeństwa – od samego początku – w zbawczych planach Bożych⁴¹, aby człowiek mógł tworzyć prawdziwą wspólnotę osób, na wzór tej doskonałej, która zachodzi między Osobami Bożymi⁴².

Bibliografia

- Arnold B.T., Ehoi J.H., *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge 2003.
- Bartnicki R., *Poglądy na małżeństwo w początkach ery chrześcijańskiej*, w: M. Ozorowski, W. Nowacki (red.), *Rodzina drogą Kościoła. Księga Jubileuszowa na 25-lecie posługi pasterskiej Biskupa Łomżyńskiego Stanisława Stefanka*, Łomża 2005.
- Bieleń R., *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001.
- Botterweck G.J., Ringgren H., Fabry H.J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids–Cambridge 1977–2006.
- Brichto H.Ch., *The Names of God*, New York 1998.

³⁹ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Rzym 1981, p. 52; A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie...*, s. 13.

⁴⁰ S. Stefanek, *Rodzina – komunie osób*, w: E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 388–389.

⁴¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, p. 2203.

⁴² J.S. Szymczak, *Sakrament małżeństwa drogą wzrostu Kościoła*, s. 77–88.

- Bruni L., *Rodzina: praca i świętowanie w świecie współczesnym*, tłum. S. Biały, „Sprawy Rodziny” 1 (2012) 97, s. 51–62.
- Clines D.J.A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. I–VI, Sheffield 1993–2007.
- Dudziak U., *Być kobietą w obecnych czasach*, w: T. Paszkowska (red.), *Mulieris dignitas. Promieniowanie kobiecości*, Lublin 2009.
- Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, Warszawa 2002.
- Franciszek, *Evangelii gaudium*, Rzym 2013.
- Frevert U., *Mąż i niewiasta. Niewiasta i mąż. O różnicach płci w czasach nowoczesnych*, tłum. A. Kopacki, Warszawa 1997.
- García López F., *Il Pentateuco*, Brescia 2004.
- Gilgamesz*, tłum. K. Łyczkowska, w: *Epos o Gilgameszu*, Warszawa 2002.
- Jacob B., *Das Buch Genesis*, Stuttgart 2000.
- Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Rzym 1994.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, w: A. Paciorek, R. Bartnicki, A. Tronina (red.), *Nowy komentarz biblijny – Stary Testament*, Częstochowa 2013.
- Majkowski W., *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1996.
- Majkowski W., *Małżeństwo na próbę*, w: E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa–Łomianki 1999.
- Mazur J., *Feminizm*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2003.
- Ozorowski E., *Małżeństwo w historii zbawienia*, w: E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa–Łomianki 1999.
- Pachciarek P., Grabner-Haider A. (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1994.
- Pawłowski Z., *Opowiadanie, Bóg i początek, Teologia narracyjna Rdz 1–3* (Rozprawy i Studia Biblijne 13), Warszawa 2003.
- Romaniuk K., *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Warszawa 1994.
- Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002.
- Schneider T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1995.
- Schüle A., *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis I–II)*, Zürich 2006.
- Ska J.L., *La structure du Pentateuque dans sa forme canonique*, „Zeitschrift für die alt-testamentliche Wissenschaft” 113 (2001), s. 330–352.
- Stefanek S., *Rodzina – komunia osób*, w: E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa–Łomianki 1999.

- Sternberg M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1987.
- Szewczyk W., *Wyzwolić w rodzinach siły dobra*, w: M. Ozorowski, W. Nowacki (red.), *Rodzina drogą Kościoła. Księga Jubileuszowa na 25-lecie posługi pasterskiej Biskupa Łomżyńskiego Stanisława Stefanka*, Łomża 2005.
- Szymczak J.S., *Sakrament małżeństwa drogą wzrostu Kościoła*, Łomianki 2001.
- Westermann C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1995.

ONTYCZNY WYMIAR ŻYCIA LUDZKIEGO JAKO PODSTAWA JEDNOŚCI I NIEROZERWALNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

Streszczenie

Współczesny kryzys małżeństwa i rodziny, przejawiający się w nietrwałości małżeństw, a także w unikaniu ich legalizacji, znajduje zapowiedź już w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Podobnie jak zawarte jest w nich przekonanie o możliwości pokonania każdego kryzysu dotyczącego jedności i nierozzerwalności małżeństwa. Podstawą jednak tego musi być wymiar ontologiczny, decydujący o właściwym rozumieniu bytu ludzkiego przez szczególny rodzaj relacji mężczyzny do kobiety. Ponieważ na tym właśnie poziomie została ona zakłócona, a nawet zerwana przez grzech, również w tym wymiarze otwiera się na odkupienie. Przy czym jedność małżonków jest nie tylko wynikiem stwórczego działania Boga, ale też stanowi obraz Jego istoty oraz obraz Przymierza zawartego przez Boga z człowiekiem. Do pełni doprowadza to Przymierze – w takim samym sensie dopełniając jedność małżeńską – Jezus Chrystus w Misterium Paschalnym. Zawarte w ten sposób Nowe Przymierze wzbogaca małżeństwo, umacniając także właściwą mu jedność dzięki objawionej w Jezusie Chrystusie tajemnicy Trójcy Świętej. Przyjmujący na siebie ludzką naturę Syn Boży, pozostający także w jedności z Ojcem, wyznacza jedności mężczyzny i kobiety drogę do jedności właściwej Osobom Bożym. W pełni zrealizuje się ona w eschatologii. Niemniej już w doczesności jedność małżonków może być drogą do objawienia przez Boga tajemnicy swojego wewnętrznego życia. Podobnie jak małżeństwo chrześcijan jest obrazem miłości Chrystusa do Kościoła.

Słowa kluczowe: małżeństwo, przymierze, stworzenie, wspólnota, *communio*, Trójca Święta, mężczyzna, niewiasta, jedność

ONTOLOGICAL DIMENSION OF HUMAN LIFE AS THE BASIS OF THE UNITY AND INDISSOLUBILITY OF MARRIAGE

Summary

The contemporary crisis of marriage and the family, manifesting itself in the instability of marriages, as well as the avoidance of their legalization is its announcement in the first chapters of Genesis. Just as it contained in their belief in the possibility of overcoming any crisis, on the unity and indissolubility of marriage. The basis, however, this must be ontological dimension, crucial for proper understanding of the human being by the special nature of the relationship of man to woman. Because at this level it has been distorted, and even broken by sin, also in this dimension opens up to the redemption. The unity of the spouses is not only the result of God's creative activity, but also an image of His essence and image of the covenant concluded by God with man. This leads to the fullness of the Covenant – in the same sense complementing the unity of marriage – Jesus Christ in the Paschal Mystery. Contained in this way it enriches the New Covenant marriage, strengthening the unity proper to him, through Jesus Christ revealed in the mystery of the Trinity. Taking upon Himself human nature of the Son of God, also remaining in communion with the Father, determines the unity of man and woman the way for the unity of the right People of God. The fully realize it in eschatology. However, already in the temporal unity of the spouses may be a way for the revelation of God the mystery of his inner life. Like the marriage, Christian is an image of Christ's love for the Church.

Keywords: marriage, covenant, community, Trinity, man, woman, unity

Translated by Mirosława Landowska

LA PASTORALE DELLA SALUTE NELL'EUROPA CHE CAMBIA: L'ESPERIENZA ITALIANA

Krzysztof Trębski

Rzym

Introduzione

La pastorale della salute acquisisce sempre maggiore importanza nell'agire pastorale della Chiesa. In Europa, che accoglie diversi flussi migratori e avverte sempre maggiore secolarizzazione, la pastorale della salute diventa un importante luogo di incontro tra le sofferenze umane ed è uno strumento valido della nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede¹.

Infatti, nei luoghi di ricovero e di cura si incontrano persone di diverse estrazioni sociali, che altrimenti il pastore non potrebbe incontrare. Tra i malati e i loro familiari ci sono sì cattolici, ma anche fedeli di diverse confessioni religiose, persone indifferenti alle tematiche spirituali e coloro che cercano il senso della loro vita nella fede religiosa.

San Giovanni Paolo II ha affermato che “La Chiesa nella sua azione pastorale è chiamata ad affrontare le più delicate e non eludibili questioni che sorgono nell'animo umano di fronte alla sofferenza, alla malattia e alla morte. [...] È dalla fede nel Cristo morto e risorto che quelli interrogativi possono trarne il conforto

* O. Krzysztof Trębski – mgr lic. teologii pastoralnej służby zdrowia („Camillianum”, Rzym), kapłan w Zakonie Kleryków Regularnych Posługujących Chorym (kamilianie); doktorant w Wydziale Teologii Uniwersytetu w Trnawie (Słowacja); e-mail: kris.treb@gmail.com.

¹ Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari (per la Pastorale della Salute), *La pastorale sanitaria e la nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede*, Città del Vaticano 2013.

della speranza che non delude². Quest'affermazione sottolinea la fondamentale importanza dell'azione pastorale della Chiesa nei luoghi di cura, dove l'uomo sperimenta la propria fragilità ed è in grado di percepire in maniera diversa il valore della vita e della salvezza eterna.

1. La percezione della pastorale della salute dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni

Il cammino fatto dalla pastorale della salute dopo il Concilio Vaticano II è stato notevole. È cresciuta la sensibilità ecclesiale verso i problemi della sanità, portando ad un coinvolgimento più efficace di tutti i membri della comunità nel servizio a chi soffre e nelle iniziative volte alla promozione della salute³. La pastorale della salute, ha conosciuto non solo una maggiore visibilità all'interno della comunità ecclesiale, ma ha vissuto un radicale rinnovamento.

Questo si rispecchia nel cambio del linguaggio adoperato per descrivere il tipo di approccio pastorale. Si è passato dalla pastorale della sofferenza, che si caratterizzava per l'attenzione quasi esclusiva al dolore ed alla cura dei malati attraverso gli aiuti spirituali e religiosi della preghiera e dei sacramenti, alla pastorale della sanità (o pastorale sanitaria), che indirizzava principalmente la propria preoccupazione verso il mondo sanitario-ospedaliero, la figura dell'assistente spirituale-religioso, le istituzioni sanitarie cattoliche e le associazioni e organismi di volontariato di ispirazione evangelica.

Da questa pastorale sanitaria si è giunti alla pastorale della salute, che ha individuato e distinto i due ambiti di azione: la cura del malato e la promozione della salute.

In seguito si sono definiti meglio gli obiettivi specifici di questo tipo di azione pastorale, nei quali si è passato:

- dalla centralità e soggettività del malato, all'interesse per la sua famiglia e il contesto sociale in cui vive;
- dagli interrogativi teologici, alle problematiche della bioetica che riguardano anche scelte etico-morali dei credenti,

² Giovanni Paolo II, *Ai membri del Pontificio Consiglio per la Pastorale della Salute*, 22 gennaio 1995.

³ Cfr. Commissione Episcopale per il Servizio della Carità e la Salute, *Nota pastorale. Predicate il vangelo e curate i malati. La comunità cristiana e la pastorale della salute*, Roma 2006, n. 68, http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cci/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (11.05.2016).

- dall'azione pastorale nel mondo ospedaliero, all'apertura al territorio che include il coinvolgimento delle parrocchie, associazioni e gruppi di volontariato;
- dall'amministrazione dei sacramenti da parte del cappellano ospedaliero, alla visione diversa del suo ministero che dovrebbe esprimersi nell'accompagnamento spirituale e nella relazione di aiuto rivolta ai malati, loro famigliari, operatori sanitari e coloro che a vario titolo si prendono cura di loro.
- dall'affidamento alla buona volontà degli operatori pastorali e il loro *curriculum ecclesiale*, alla richiesta di una preparazione specifica nel campo teologico e relazionale con una particolare attenzione alle particolari qualità personali (caratteriali) per un adeguata azione pastorale di carattere sanante.

In questa descrizione sono riassunti i due campi privilegiati dell'agire pastorale nel mondo sanitario:

- la promozione della vita e della salute, riconosciuti come doni di Dio indirizzati verso la salute piena ed integrale, cioè verso la salvezza;
- la necessità di donare all'esperienza della malattia e della conclusione dell'esistenza umana, un triplice sostegno: l'aiuto terapeutico della medicina, la solidarietà dei fratelli e la forza rigenerante dello Spirito in virtù della fede, speranza e carità.

La pastorale della salute può essere definita come “la presenza e l'azione della Chiesa per recare la luce e la grazia del Signore a coloro che soffrono e a quanti se ne prendono cura. Non viene rivolta solo ai malati, ma anche ai sani, ispirando una cultura più sensibile alla sofferenza, all'emarginazione e ai valori della vita e della salute”⁴.

La nota pastorale della Commissione Episcopale Italiana per il Servizio della Carità e la Salute (2006) intitolata *Predicate il vangelo e curate i malati. La comunità cristiana e la pastorale della salute*⁵, integra questa definizione riportando alcuni elementi che caratterizzano questa pastorale:

⁴ Cfr. Consulta Nazionale C.E.I. per la Pastorale della Sanità, *La pastorale della salute nella Chiesa italiana. Linee di pastorale sanitaria*, Roma 1989, n. 19, http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new_v3/allegati/21361/linee_di_pastorale_sanitaria.pdf (11.05.2016).

⁵ Cfr. Commissione Episcopale per il Servizio della Carità e la Salute, *Nota pastorale. Predicate il vangelo e curate i malati. La comunità cristiana e la pastorale della salute*, Roma 2006, http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_ccei/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (11.05.2016).

- è continuazione dell'azione sanante di Cristo;
- è finalizzata all'evangelizzazione e alla costruzione del Regno;
- è compito di tutta la comunità cristiana, perché ogni battezzato deve percepire ed attuare il comando di Gesù 'Annunciate il regno di Dio, curate gli infermi' (Lc. 9, 2), essendo un *soggetto primario* della pastorale della sanità in tutte le sue diramazioni;
- si svolge mediante la parola e l'azione caritativa in un determinato contesto storico e culturale come risposta alle necessità del mondo della salute.

La pastorale della salute trova la sua identità e le radici del suo servizio ministeriale ponendosi direttamente in continuità con l'insegnamento evangelico e il ministero terapeutico che Cristo ha promulgato nel *già e non ancora* dell'economia di salvezza. Attinge le indicazioni dalla Parola di Dio, dalla riflessione teologica e dall'insegnamento catechistico sui grandi temi della sofferenza, della malattia, della guarigione e della salute, intersecando due atteggiamenti: *cura animarum* e *curationes morborum*. Cerca di aiutare l'ammalato a sentirsi compreso nelle sue paure e angosce, oltre che indirizzare l'operatore sanitario ad accostare il paziente secondo una visione antropologica olistica. Intende, inoltre, promuovere la formazione umana e cristiana degli operatori socio-sanitari.

L'azione pastorale nel mondo della salute fa parte della missione salvifica della Chiesa ed è testimonianza di uno spirito comunitario in tutti i suoi membri. Il tempo della malattia o lo sforzo di preservare e di curare la salute, sono ambiti privilegiati della testimonianza cristiana: infatti gli operatori sanitari e pastorali, "promuovendo progetti intesi a rendere più umani gli ambienti di salute o cooperando a quelli già in atto, sono chiamati a offrirvi il contributo specifico della loro visione cristiana dell'uomo"⁶.

La pastorale della salute è un compito di tutta la comunità cristiana e diventa una risposta significativa, eloquente ed evangelizzante, che la Chiesa, quale sacramento universale della salvezza⁷, offre a chi è malato, disabile, sofferente e a coloro che, in vari modi, se ne prendono cura.

Nella pratica quotidiana questo tipo dell'azione pastorale comprende azioni e gesti molteplici: dalla visita e accompagnamento religioso dei malati, familiari e personale sanitario, al loro coinvolgimento nella catechesi, nell'animazione

⁶ Consulta Nazionale C.E.I. per la Pastorale della Sanità, *La pastorale della salute nella Chiesa italiana. Linee di pastorale sanitaria*, Roma 1989, n. 21.

⁷ Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione dogmatica su la Chiesa, Lumen gentium*, 21.11.1964, "Enchiridion Vaticanum" 1, Bologna 1979, 284–456, n. 48.

liturgica e sacramentale ed in altre attività pastorali. Questo impegnativo sforzo di evangelizzazione e di testimonianza non può essere considerato e vissuto come opera solitaria di alcuni incaricati, né può essere improvvisato. L'assistenza amorevole agli ammalati raggiungerà più efficacemente il suo scopo se si eviteranno facili deleghe a pochi individui o gruppi e se si organizzeranno sapientemente gli interventi della comunità⁸. Solo un impegno, comune e progettuale, di persone motivate può portare risultati soddisfacenti.

La pastorale della salute, come espressione della missione di Chiesa – comunità sanante, deve essere svolta come l'impegno comunitario e va considerata un obiettivo prioritario, non solo perché richiesto dalla nuova sensibilità culturale e scientifica odierna, ma anche perché fortemente voluto dall'ecclesiologia di comunione del Vaticano II che molto insiste sulle dimensioni di comunione (*koinonia*), di testimonianza (*martyria*) e di spirito di servizio (*diaconia*) della vita della Chiesa, ponendo queste caratteristiche in stretta relazione tra di loro, come aspetti indissolubili di ogni servizio ecclesiale riuscito.

2. Nuovi fenomeni nell'assistenza sanitaria europea – stimoli per una Pastorale della salute rinnovata

I nuovi fenomeni nella gestione della salute pubblica nei vari paesi europei, influiscono il contesto in cui la pastorale sanitaria oggi è chiamata ad operare. Ecco alcune di queste tendenze:

a) L'aziendalizzazione degli ospedali e di strutture della cura

Si tratta di un fenomeno legato strettamente alla riorganizzazione istituzionale che ha investito tutta la sanità negli ultimi anni, attribuendo agli ospedali il titolo e il ruolo di azienda e quindi concedendo piena autonomia organizzativa, amministrativa, patrimoniale, contabile, gestionale e tecnica. Questo fenomeno, se da una parte vuole incentivare la qualità dei servizi e ridurre gli sprechi, dall'altra crea condizioni di competizione e di gestione delle risorse economiche, non sempre a vantaggio del malato. Spesso crea la sensazione che il paziente *esiste per mantenere l'ospedale*, non quella che l'ospedale *esiste per aiutare e servire il malato*.

⁸ Cfr. Consulta Nazionale C.E.I. per la Pastorale della Sanità, *La pastorale della salute nella Chiesa italiana. Linee di pastorale sanitaria*, Roma 1989, n. 24.

b) L'iperspecializzazione della medicina

Il progresso della medicina e le sue nuove tecniche di terapia hanno aperto nuove speranze per la cura migliore delle malattie. Nel contempo hanno suscitato anche timori, se l'incremento delle conoscenze scientifiche non si accompagnasse ad altrettanti progressi nell'umanizzazione delle cure e nel campo dell'etica professionale. Le procedure mediche e assistenziali sono standardizzate e devono essere registrate, spesso in forma digitale che garantisce il controllo qualitativo. Questo approccio rischia di lasciare poco spazio alla creatività degli operatori sanitari e alla loro spontaneità.

c) La spersonalizzazione dei rapporti umani nelle cure

Le nuove norme europee sulla privacy, che obbligano il personale alla protezione dei dati sensibili, possono influire negativamente nel rapporto umano e relazionale con il paziente. Anche nel rapporto diretto con la persona ammalata si può riportare, a volte, l'impressione che il malato sia trattato più come *caso clinico* o *numero*, invece che come persona da aiutare e sostenere. Senza nulla togliere all'importanza della professionalità dell'approccio medico o assistenziale, è da considerare il fatto, che la migliore organizzazione dei servizi sanitari non garantiscono da soli il rispetto alla dignità e al mistero della persona. Da qui nasce l'impegno dell'*umanizzazione* dell'ambito ospedaliero.

Il concetto di *umanizzazione* non è solo una prerogativa degli obiettivi delle aziende sanitarie moderne. Garantire alle persone l'assistenza sanitaria con "il volto umano", è uno dei capisaldi della medicina intesa come scienza rivolta alla salute dell'uomo nella sua globalità. L'umanizzazione delle cure implica *in primis* la creazione di un'*equipe sanitaria umanizzata*, che condivide gli obiettivi comuni e che presta cure e assistenza ai malati con *un cuore in mano*.

d) L'esigenza della qualità di servizio e professionalità degli operatori

Nelle società occidentali è molto viva l'attesa di una maggiore qualità nel servizio sanitario. Viene posta un'esigenza di efficienza per diminuire i tempi di attesa e la necessità della maggiore preparazione professionale degli operatori. Si sottolinea la necessità della formazione permanente. Si è data, inoltre, la giusta importanza alla correttezza del rapporto umano fra l'operatore e il paziente. Agli operatori pastorali è richiesta una preparazione non solo teologica, ma anche relazionale, che permette l'inserimento nell'equipe terapeutica e fornisce le conoscenze necessarie per meglio rispondere alle attese dei pazienti, dei loro famigliari e del personale ospedaliero.

e) La secolarizzazione della società

I processi di secolarizzazione di molte società europee avanzano, e i loro effetti si notano anche negli ambienti ospedalieri. La fede cristiana, esplicita, convinta e praticata, è minoritaria sia tra i degenti che tra gli operatori sanitari. La graduale secolarizzazione segna concretamente la poca considerazione del servizio religioso a tutti i livelli, sia dalla parte del personale nei reparti di degenza, che dei degenti, ponendo non pochi problemi per la missione pastorale e la ricettività del messaggio evangelico.

L'amento del flusso migratorio e la presenza di persone straniere negli ospedali pone, poi, l'accento sul tipo di accoglienza che viene loro riservata, sul come si è preparati a capirli nei loro usi, costumi e religione, sulla conoscenza che gli operatori hanno dei loro reali problemi di inserimento nella nostra società o nel districarsi nei complessi meccanismi delle nostre strutture.

Agli operatori pastorali, inoltre, è richiesta un'attenzione particolare alle persone provenienti dalle diverse culture e religioni nel rispetto del loro stile di vita.

3. Alcuni modelli strutturali di pastorale della salute

Nel modello della Pastorale Ospedaliera dell'Europa occidentale sono principalmente due gli organismi che agiscono nella logica della complementarità e della comunione ecclesiale nell'ambito della pastorale sanitaria ospedaliera: la Cappellania ospedaliera e il Consiglio Pastorale Ospedaliero. Questi organismi sono necessari per una partecipazione attiva di tutta la comunità ospedaliera ai progetti pastorali. La varietà di presenze e di carismi contribuisce a favorire uno svolgimento più articolato dei diversi compiti pastorali, dando spazio non solo alla celebrazione dei sacramenti, ma anche ad altre attività di evangelizzazione e servizio spirituale.

3.1. Cappellania ospedaliera

La Cappellania ospedaliera che è un "espressione del servizio religioso prestato dalla comunità cristiana nelle istituzioni sanitarie, è composta da uno o più sacerdoti, e dove possibile, dai diaconi permanenti, religiosi e laici adeguatamente

formati, che affiancano l'impegno pastorale quotidiano dei cappellani"⁹. Si costituisce così un'equipe pastorale, formata dalle varie componenti del popolo di Dio, che, col mandato del Vescovo, si impegna in una pastorale ordinaria di evangelizzazione, di celebrazione e di testimonianza nel mondo sanitario e secondo i molteplici orizzonti operativi della Pastorale della salute¹⁰.

A questo proposito il cardinal Sgreccia aggiunge: "È certamente più ecclesiale portare l'aiuto dell'evangelizzazione, della grazia sacramentale, della carità cristiana, del fatto redentivo ai pazienti attraverso sacerdoti, diaconi, religiosi/e, laici che non attraverso il solo cappellano [...]. Al punto che se anche i sacerdoti non mancassero, noi dovremmo preferire questa formula a quella che vede solo i cappellani operare nell'ospedale"¹¹. Questa motivazione esprime una particolare attenzione ai *segni dei tempi*, che indicano nella collaborazione e nella testimonianza di fede dei battezzati un fertile cammino di evangelizzazione.

La Cappellania non va intesa esclusivamente come un semplice organismo di partecipazione e di collaborazione tra operatori pastorali e sanitari, ma come una *precisa metodologia di lavoro* in grado di valorizzare tutte le componenti del Popolo di Dio nell'ambito del ministero rivolto ai malati e al mondo sanitario. Tramite la "varietà di presenze e di carismi contribuisce a favorire uno svolgimento più articolato dei diversi compiti pastorali, dando spazio non solo alla celebrazione dei sacramenti ma anche ad altre attività di evangelizzazione e servizio"¹². Il lavoro dell'equipe pastorale rende la testimonianza ecclesiale più autentica e arricchisce di nuovi elementi ed esperienze il cammino della Chiesa che vuole farsi vicina a chi vive il dolore ed a chi si spende nel curarlo.

Partendo da suddette considerazioni, si possono elencare i seguenti obiettivi della cappellania ospedaliera¹³:

- fare esistere nell'istituzione sanitaria un segno ecclesiale reperibile, che renda possibile un'azione missionaria;

⁹ Consulta Nazionale C.E.I. per la Pastorale della Sanità, *La pastorale della salute nella Chiesa italiana. Linee di pastorale sanitaria*, Roma 1989, n. 79–80.

¹⁰ Cfr. L. Di Taranto, *La cappellania ospedaliera mista: una novità ecclesiale nel mondo della sanità. Relazione ai sacerdoti, religiose/i ed operatori pastorali delle Istituzioni sanitarie*, Centro Pastorale Paolo VI, Brescia, 11 novembre 2003, http://www.diocesi.brescia.it/diocesi/uffici_servizi_di_curia/u_salute/documenti/documenti/cappellania_mista.doc (11.05.2016).

¹¹ E. Sgreccia, *La cappellania ospedaliera*, "Anime e Corpi" 43 (1990), p. 51.

¹² Commissione Episcopale per il Servizio della Carità e la Salute, *Nota pastorale. Predicate il vangelo e curate i malati. La comunità cristiana e la pastorale della salute*, Roma 2006, n. 66.

¹³ Consulta Nazionale C.E.I. per la Pastorale della Sanità, *La pastorale della salute nella Chiesa italiana. Linee di pastorale sanitaria*, Roma 1989, n. 81.

- essere un luogo dove, attraverso delle persone, delle attitudini e dei gesti, compresi quelli sacramentali, Dio rivela la sua tenerezza e si mette al servizio dell'uomo per accompagnarlo nella prova, aiutandolo a vivere fino alla fine;
- promuovere e coordinare tutte le forze presenti nella comunità ospedaliera, attraverso idonei strumenti e iniziative (consiglio pastorale...);
- contribuire al coinvolgimento dei cristiani, presenti nel territorio, nella promozione della salute e nell'assistenza dei malati.

Questi obiettivi possono essere descritti in maniera più ampia come¹⁴:

1. vocazione alla trasmissione della buona notizia del Vangelo negli ambienti di cura, che si esprime nella varietà di presenze e di carismi; nella comunione, corresponsabilità e collaborazione; nella progettualità e nel coordinamento intelligente delle iniziative svolte a nome della comunità di fede;
2. chiamata a essere una comunità missionaria; perciò a tutti i suoi componenti sono richiesti requisiti specifici, necessari per essere efficaci operai dell'evangelizzazione nella vigna del Signore;
3. urgenza dell'evangelizzazione del mondo sanitario che si articola nella proclamazione e la testimonianza del vangelo della vita e della salute, e si esprime nella proposta e la luce del vangelo della sofferenza e della morte;
4. opportunità di portare il messaggio evangelico nelle istituzioni sanitarie, che apre spazi amplissimi alla missione della comunità cristiana che si esprime tramite: testimonianza, presenza e relazione, umanizzazione, annunzio, sacramenti, carità, ecumenismo;
5. coinvolgimento nell'azione evangelizzatrice di cappellania di vari protagonisti: il malato e la sua famiglia, gli operatori delle strutture sanitarie intesi nella molteplicità delle loro specifiche professioni e i responsabili dirigenziali della struttura sanitaria e quindi il mondo socio-politico;
6. invito a diventare un *laboratorio di esperienze* di chiesa sanante: i membri di cappellania nel avvicinare le persone sofferenti, esprimono nel loro agire la forza rinnovatrice e sanante del mistero pasquale.

¹⁴ L. Di Taranto, *La cappellania ospedaliera cantiere di Chiesa comunione*, San Giorgio Jonico 2009, p. 181.

3.2. Consiglio Pastorale Ospedaliero

Il Consiglio Pastorale Ospedaliero è un organismo pastorale che ha una composizione più vasta e articolata rispetto la cappellania. È il segno della collaborazione fra tutti i membri della comunità: sacerdoti, religiosi/e, operatori sanitari, volontari, pazienti aventi tutti come fine ultimo la costruzione del Regno di Dio.

Il suo obiettivo generale è quello di promuovere l'evangelizzazione degli ambienti ospedalieri, coinvolgendo direttamente le diverse realtà assistenziali, mediche e paramediche.

Deve quindi creare tra i suoi componenti una profonda coesione fondata sulla fede, sulla preghiera comune, sulla stima vicendevole che si esprime nella fraterna carità e nella capacità di mantenere il contatto anche al fuori dei momenti ufficiali. Deve, inoltre, essere particolarmente sensibile ai problemi sociali e pubblici della comunità ospedaliera e agire in collaborazione con gli organi preposti.

Il Consiglio Pastorale Ospedaliero ha il compito di studiare i problemi pastorali dell'ospedale riguardanti l'assistenza spirituale dei malati, dei loro famigliari e degli operatori sanitari, realizzare itinerari formativi religiosi-etici-umanistici per il personale sanitario e proporre progetti di umanizzazione.

4. La metodologia del servizio pastorale in un team

La Cappellania composta dai vari elementi, è fondamentalmente una nuova modalità di servizio pastorale basato sul lavoro in équipe e sulla continua ricerca delle sinergie a tutti i livelli, sia all'interno dell'ambiente ospedaliero che nella pastorale che si apre al territorio.

Questo obiettivo non potrà essere raggiunto senza acquisire una metodologia di programmazione e di verifica del servizio pastorale, attento alle dimensioni costitutive del lavoro in *team*. Possiamo ricordarne le caratteristiche essenziali:

La reciprocità

Ogni membro della Cappellania si impegna ad instaurare, nei confronti dell'intero gruppo e di ogni suo singolo, un rapporto alla pari, basato sul dare e sul ricevere, in uno scambio che rifiuta di porsi in simmetria, di chiudersi nell'autosufficienza e nell'individualismo, di scadere nella competizione ma riconosce che ognuno si arricchisce e migliora insieme all'altro.

La complementarità

In un *team* non tutti fanno le stesse cose: ognuno ha il suo compito e la sua responsabilità. Non si cerca l'unanimità, ma si valorizzano le differenze perché ogni operatore è considerato nella sua originalità. I diversi contributi e le diverse funzioni si integrano in un lavoro comune che non annulla le originalità e le specificità.

La corresponsabilità

La Cappellania si realizza nella costruzione di uno spazio umano di scambio e di confronto libero e paritario, il cui risultato finale appare come comune. Ognuno offre il proprio impegno e la propria competenza, ma del servizio svolto rispondono tutti, in modo condiviso e unitario.

La metodologia del lavoro pastorale della Cappellania diventa così un processo formativo e simbolico costante che traduce operativamente una condizione umana fondamentale: quella dell'*essere-con-gli-altri*, uguali e diversi, nel contesto della pluralità. L'impegno di operare in *équipe*, superando l'ambito ecclesiale, diventa, così, testimonianza di modalità di lavoro adeguato ai tempi che si ripercuote anche nel contesto civile. Allo stesso tempo traduce in atto un dato teologico per noi essenziale: impariamo dalla nostra fede trinitaria a camminare insieme, senza la ricerca affannosa dell'efficientismo o del pragmatismo a tutti i costi, ma offrendo il nostro umile servizio, consapevoli che è dando che si riceve.

Un altro obiettivo fondamentale riguarda la formazione e la verifica della capacità di accoglienza da parte degli operatori pastorali. Gli obiettivi importanti riguardano la capacità di comunicazione, la competenza e l'arte del celebrare, l'aggiornamento teologico e pastorale e la spiritualità dell'approccio alla salute e alla malattia.

Ogni Cappellania dovrà dedicare tempo sia alla formazione che alla verifica dei propri operatori pastorali, a proposito della capacità di accoglienza e di empatia nei confronti delle persone con cui vengono in contatto nei servizi ospedalieri. Numerosi sono i fattori che entrano in gioco in una relazione pastorale di aiuto: l'atteggiamento di ascolto di tutta la persona, i contenuti che si comunicano, i sentimenti espressi ed inespresi (le paure, i silenzi, i significati), la disponibilità alla confidenza, l'atteggiamento della gratuità e il rispetto profondo della persona incontrata. Per questo motivo non bisognerebbe mai sottovalutare la necessità di una costante preparazione (non confidando solo sulla propria buona volontà) all'incontro interpersonale con il malato, con il personale, con i familiari.

Inoltre, l'assistente religioso che opera nelle istituzioni sanitarie "deve possedere una competenza e preparazione professionali che gli permettano [...] di praticare una valida collaborazione interdisciplinare"¹⁵.

5. Le priorità e le sfide della pastorale della salute

Nel contesto della secolarizzazione avanzata di oggi, nel costante impatto con persone segnate da esperienze di Chiesa non sempre positive o addirittura traumatizzanti, che sono portatrici di domande religiose non sempre chiare, la testimonianza personale, la cura delle celebrazioni liturgiche, la profondità e l'efficacia della catechesi, all'interno di un progetto pastorale unitario e coerente, costituiscono le priorità sulle quali verificare costantemente l'efficacia della pastorale della salute: se essa è evangelizzatrice, significativa, visibile, apprezzata, desiderata e accolta da tutti.

Considerando questo contesto, la pastorale della salute si propone non tanto di compiere dei gesti eclatanti o di svolgere le funzioni puramente liturgiche, ma piuttosto di essere un segno dell'Amore misericordioso ed accogliente di Dio negli ambienti dove l'uomo vive, soffre e spera. Cerca di instaurare un clima favorevole per un intimo incontro con il malato, di aprire spazio a una vera e autentica relazione pastorale di aiuto. Si propone di creare le condizioni idonee per poter celebrare dei sacramenti, quali segni visibili dell'invisibile grazia con pieno coinvolgimento delle persone ai quali questi segni di salvezza sono indirizzati.

In vigore rimangono gli obiettivi remoti su cui bisogna lavorare nel tempo con coerenza e costanza¹⁶:

- favorire il discernimento delle sfide poste dal mondo della salute alla presenza e all'azione della Chiesa, prospettando linee di collaborazione con tutti gli uomini di buona volontà;
- offrire stimoli per un'educazione al valore della salute e al senso della sofferenza, interpretate alla luce del mistero di Gesù Cristo;
- sostenere l'integrazione della pastorale sanitaria nella pastorale d'insieme delle comunità cristiane;

¹⁵ Cfr. Consulta Nazionale C.E.I. per la Pastorale della Sanità, *La pastorale della salute nella Chiesa italiana. Linee di pastorale sanitaria*, Roma 1989, n. 40.

¹⁶ Cfr. Commissione Episcopale per il Servizio della Carità e la Salute, *Nota pastorale. Predicate il vangelo e curate i malati. La comunità cristiana e la pastorale della salute*, Roma 2006, http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cci/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc (11.05.2016).

- promuovere una maggiore integrazione tra l'assistenza spirituale assicurata nelle strutture sanitarie e la cura pastorale ordinaria nelle parrocchie, sviluppando forme di collaborazione tra le cappellanie ospedaliere e le comunità ecclesiali territoriali;
- fornire indicazioni per il coinvolgimento di tutte le componenti del popolo di Dio nella pastorale della salute, potenziando gli organismi di comunione e corresponsabilità;
- promuovere una maggiore organicità e progettualità della pastorale sanitaria, anche mediante specifici itinerari formativi.

La sfida per la pastorale della salute rimane sempre la capacità di testimonianza dei valori umani ed evangelici dell'operatore pastorale. Questa sfida riguarda la preparazione dell'operatore stesso, ma anche l'integrazione profonda delle nozioni teoretiche con i tratti della propria personalità: l'attitudine della compassione, cioè la capacità di entrare in empatia con il dolore umano, evitando la tentazione di confortare, consolare o incoraggiare in termini che più che alla condivisione rimandano alla rimozione dell'angoscia e del dolore. Il dolore, infatti, non può essere rimosso con le parole d'incoraggiamento, le frasi consolatorie e facili ricette, ma va condiviso e affrontato con la saggezza illuminata dalla fede, che si esprime nell'attenzione profonda alle persone e alle situazioni, che rende l'operatore pastorale competente nell'offrire il dono della propria presenza e le risposte discrete alle persone che sono nel dolore, o che pongono le grandi domande sul senso del vivere, del soffrire e del morire.

Un'altra sfida fondamentale, che coinvolge direttamente il mandato della missione, riguarda la fedeltà dell'operatore: la sua capacità di ascoltare e di prestare attenzione alle persone e alle situazioni concrete, senza facili scappatoie consolatorie di fronte all'angoscia del dolore, testimoniando in questo modo, nella sua essenza la fedeltà stessa di Dio, che in nessuna situazione abbandona i suoi figli, anche quando, come è avvenuto per Gesù, permette la sofferenza e la sconfitta.

Il servizio agli ammalati è la strada maestra della maturazione spirituale (cioè della santità) dell'operatore pastorale. La sua testimonianza, infatti, è basata esclusivamente su un evento, su un fatto reale: l'incontro con il Cristo che lo ha coinvolto in tutta la sua persona. La sua vita di preghiera, l'attitudine al silenzio, l'esperienza di crescita all'interno della comunità di fede, ne fanno un contemplativo, profondamente motivato e capace di uscire da sé e di consegnarsi a quell'Amore che lo rende capace di darsi totalmente al suo servizio.

L'altra sfida riguarda la preparazione adeguata a questo tipo di ministero. Sicuramente la pastorale della salute deve avere chiari anche i contenuti del cammino formativo, stabilendo le priorità, le mete irrinunciabili sulle quali costantemente confrontarsi per realizzare un programma formativo sui temi più specifici della sofferenza, della malattia e della morte a partire dagli incontri personali, dalle celebrazioni sacramentali ordinarie e dagli eventi che riguardano la vita delle persone incontrate.

Quando la formazione teologica e catechistica si intreccia con la capacità umana di ascolto empatico delle persone, si creano le condizioni per l'interazione profonda e dinamica tra la cura della salute e l'annuncio cristiano della salvezza, che rende esplicita la benevolenza di Dio che si fa vicino all'uomo e diventi segno visibile di quella guarigione invisibile che libera l'uomo dal suo vero male e lo reintegra nella comunione con Dio.

In questa maniera "l'approccio globale nella cura del malato e nei programmi di crescita della persona umana – tema oggi di costante considerazione nel mondo della salute e nella società in generale – trova una spinta a essere più completo nell'insegnamento di Cristo. Non si tratta solo di prendere coscienza delle diverse dimensioni della persona, ma di saperle porre in relazione tra loro, ordinandole secondo quella scala di valori che trova nell'insegnamento evangelico la sua più alta espressione"¹⁷.

Conclusioni

"La domanda di salute esprime la nostalgia di infinito e di salvezza che il Padre ha messo nel mondo interiore di ciascuno di noi e che soltanto il ritorno a lui può pienamente soddisfare"¹⁸.

"La Chiesa è chiamata ad essere il luogo in cui si verifica il continuo miracolo della guarigione della persona, del suo «unificarsi» a livello di ripristino della salute, di riconquista di senso del vivere"¹⁹.

¹⁷ Cfr. Commissione Episcopale per il Servizio della Carità e la Salute, *Nota pastorale. Predicate il vangelo e curate i malati. La comunità cristiana e la pastorale della salute*, Roma 2006, n. 35.

¹⁸ Ufficio Nazionale C.E.I per la Pastorale della Salute, *Domanda di salute, nostalgia di salvezza*, Torino 1998, p. 11.

¹⁹ L. Sandrin, *Chiesa, comunità sanante. Una prospettiva teologico-pastorale*, Milano 2000, p. 25.

L'impegno pastorale della Chiesa nel mondo della salute si inserisce pienamente in questa visione della cura integrale della persona e coinvolge nel piano della salute-salvezza tutto l'uomo e tutti gli uomini. Questo impegno può diventare richiamo a chiunque serve l'uomo nella stagione del dolore, perché mai venga meno il rispetto alla dignità umana e l'attenzione ai bisogni corporali e spirituali della persona malata. E' anche un invito a rinnovata responsabilità e generosa collaborazione tra gli uomini di buona volontà, perché il dolore ha sempre la forza di sprigionare amore e unire le forze per difendere e sostenere la vita. La pastorale della salute diventa così un'espressione vera e vitale della forza rigenerante del messaggio evangelico.

Papa Francesco, nell'Esortazione Apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, *Evangelii Gaudium*²⁰, paragona la Chiesa Una madre dal cuore aperto ad una madre dal cuore aperto, che si rivela al mondo come una Chiesa in uscita, una Chiesa con le porte aperte. Nella sua visione la Chiesa deve "avere il coraggio di raggiungere tutte le periferie che hanno bisogno della luce del Vangelo" (EG n. 20).

Il Pontefice aggiunge: "Uscire verso gli altri per giungere alle periferie umane non vuol dire correre verso il mondo senza una direzione e senza senso. Molte volte è meglio rallentare il passo, mettere da parte l'ansietà per guardare negli occhi e ascoltare, o rinunciare alle urgenze per accompagnare chi è rimasto al bordo della strada" (EG n. 46). Anche qui si manifesta la nuova *fantasia della carità*, che si dispieghi non tanto e non solo nell'efficacia dei soccorsi prestati, ma nella capacità di farsi vicini, solidali con chi soffre²¹.

La pastorale della salute cerca quindi di offrire uno spazio privilegiato di accoglienza e di speranza, dove qualsiasi uomo stanco o malato, ricercatore del senso di ciò che sta vivendo, può scrivere un capitolo significativo nel libro della sua vita, che si inserisce nella storia della sua alleanza con Dio e con gli altri²².

²⁰ Francesco, *Esortazione apostolica "Evangelii gaudium"*, 24.11.2013, "Il Regno-Documents" 21 (2013), pp. 641-693. In seguito citata con sigla EG.

²¹ Cfr. Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte. Lettera apostolica all'Episcopato, al Clero e ai Fedeli al termine del Grande Giubileo dell'anno duemila*, Città del Vaticano 2000, n. 50.

²² Cfr. L. Sandrin, *Annunciate e guarite: una missione per l'oggi*, "Credere oggi" 145 (2005), p. 71.

Bibliografia

- Commissione Episcopale per il Servizio della Carità e la Salute, *Nota pastorale. Predicate il vangelo e curate i malati. La comunità cristiana e la pastorale della salute*, Roma 2006, http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_cei/2006-06/06-26/NotaPastSalute06.doc.
- Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione dogmatica su la Chiesa, Lumen gentium*, 21.11.1964, “Enchiridion Vaticanum” 1, Bologna 1979, pp. 284–456.
- Consulta Nazionale C.E.I. per la Pastorale della Sanità, *La pastorale della salute nella Chiesa italiana. Linee di pastorale sanitaria*, Roma 1989, http://www.chiesacattolica.it/cc_i_new_v3/allegati/21361/linee_di_pastorale_sanitaria.pdf.
- Di Taranto L., *La cappellania ospedaliera cantiere di Chiesa comunione*, San Giorgio Jonico 2009.
- Di Taranto L., *La cappellania ospedaliera mista: una novità ecclesiale nel mondo della sanità, Relazione ai sacerdoti, religiose/i ed operatori pastorali delle Istituzioni sanitarie*, Centro Pastorale Paolo VI, Brescia, 11 novembre 2003, http://www.diocesi.brescia.it/diocesi/uffici_servizi_di_curia/u_salute/documenti/documenti/cappellania_mista.doc.
- Francesco, *Esortazione apostolica “Evangelii gaudium”*, 24.11.2013, “Il Regno-Documents” 21 (2013), pp. 641–693.
- Giovanni Paolo II, *Ai membri del Pontificio Consiglio per la Pastorale della Salute*, 22 gennaio 1995.
- Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte. Lettera apostolica all’Episcopato, al Clero e ai Fedeli al termine del Grande Giubileo dell’anno duemila*, Città del Vaticano 2000.
- Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari (per la Pastorale della Salute), *La pastorale sanitaria e la nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede*, Città del Vaticano 2013.
- Sandrin L., *Annunciate e guarite: una missione per l’oggi*, “Credere oggi” 145 (2005), pp. 63–74.
- Sandrin L., *Chiesa, comunità sanante. Una prospettiva teologico-pastorale*, Milano 2000.
- Sgreccia E., *La cappellania ospedaliera*, “Anime e Corpi” 43 (1990), pp. 51–57.
- Ufficio Nazionale C.E.I. per la Pastorale della Salute, *Domanda di salute, nostalgia di salvezza*, Torino 1998.

Parole chiave: teologia pastorale della salute, pastorale sanitaria, modelli pastorali, cappellanie ospedaliere

DUSZPASTERSTWO W SŁUŻBIE ZDROWIA W ZMIENIAJĄCEJ SIĘ EUROPIE: WŁOSKIE DOŚWIADCZENIE

Streszczenie

Teologia pastoralna służby zdrowia często nie znajduje jeszcze należnego jej miejsca wśród działów teologii pastoralnej, gdyż w powszechnym mniemaniu zajmuje się wąskim i wyspecjalizowanym wycinkiem pracy duszpasterskiej.

We współczesnej Europie, wystawionej na fale migracyjne, niosące z sobą różnorodne wpływy kulturowe, instytucje lecznicze, stają się „skrzyżowaniem kultur”, gdzie spotykają się różnorodne tendencje światopoglądowe i religijne.

Choroba dotyka ludzi wszystkich wyznań i wywiera wpływ na ich rodziny i cały kontekst socjalny, w którym żyją, dlatego „świat służby zdrowia” staje się coraz bardziej ważnym obszarem ewangelizacji i konfrontacji z wiarą. Konfrontacja z cierpieniem i kruchością życia rodzi głębokie pytania egzystencjalne dotyczące sensu i celu życia. Moment choroby jest swoistym „locus theologicus”: bodźcem sprzyjającym odczytaniu na nowo historii własnego życia w świetle nowych, w tym duchowych wartości, które bolesna sytuacja wydobywa na powierzchnię egzystencji.

W tych momentach obecność duszpasterza może być wezwaniem do głębszej refleksji o wartościach, sensie i celu życia; zaproszeniem do duchowych poszukiwań i wzrostu w wierze.

Kościół stara się wyjść naprzeciw nowym wyzwaniom, proponując modele opieki duszpasterskiej w kontekście służby zdrowia.

Artykuł ukazuje funkcjonowanie sprawdzonych modeli, takich jak „kapelania szpitalna” i „szpitalna rada pastoralna”, które od lat istnieją na terenie Włoch. Ich zadaniem jest ewangelizacja i promocja posługi duszpasterskiej oraz współpraca z laikami zaangażowanymi zawodowo w tym środowisku. Opisuje metodologie pracy oraz wskazuje na specyficzne priorytety duszpasterstwa w środowisku służby zdrowia, podkreślając, że za poszukiwaniem zdrowia często kryje się pragnienie pełni życia: pragnienie wiecznego zbawienia.

Słowa kluczowe: teologia pastoralna zdrowia, duszpasterstwo w „świecie służby zdrowia”, modele duszpasterskie, kapelanie szpitalne

PASTORAL CARE IN THE HEALTH SERVICE IN CHANGING EUROPE: THE ITALIAN EXPERIENCE

Summary

Pastoral Theology of health care does not often have its rightful place among pastoral theology, because the common perception is narrow and specialized slice of pastoral work. In Europe, influenced by migration, with its different cultural influences, medical institutions become “crossroads of cultures” on which meet various world views and religious tendencies. The disease affects people of all faiths and affects their families and the social context in which they live, because “the world health” is becoming increasingly important area of evangelization and confrontation with faith. The confrontation with suffering and fragility of life raises profound existential questions about the meaning and purpose of life. The moment of the disease becomes a kind of “locus theologicus”: a stimulus favorable reading anew the history of his own life in the light of new values, including spiritual ones, that painful situation brings to the surface of existence. In these moments the presence of a priest can be a call to a deeper reflection about values, meaning and purpose of life; an invitation to spiritual exploration and growth in the faith. The Church is trying to meet the new challenges by offering models of pastoral care in the context of health care.

The article shows the functioning of the tested models, such as the “hospital chaplaincy” and “hospital pastoral council”, which years are in Italy. Their task is evangelization and the promotion of pastoral ministry and cooperation between the laity involved professionally in this environment. Describes work methodologies and indicates the specific priorities of pastoral care in environment of health, stressing that the search for health, often hidden desire for the fullness of life: the desire of eternal salvation.

Keywords: pastoral theology of health, ministry in the “world health”, pastoral models, hospital chaplain

**NOTY, KOMENTARZE,
RECENZJE, SPRAWOZDANIA**

**FRIEDRICH W. HORN (HG.), „PAULUS HANDBUCH”,
TÜBINGEN 2013, SS. 653**

Tomasz Zaklukiewicz*
Szczecin

W roku 2013 w serii wydawniczej Die Theologen-Handbücher im Verlag Mohr Siebeck ukazał się podręcznik *Paulus Handbuch* pod redakcją prof. Friedricha W. Horna. Jak wynika z tytułu, w centrum opracowania dokonanego przez zespół biblistów katolickich i ewangelickich, pracujących na co dzień w różnych ośrodkach naukowych Europy, stoi osoba św. Pawła, jego życie, listy, teologia. Książka została napisana przez różnych autorów. Jest podzielona na cztery części: *Wprowadzenie, Osoba, Dzieło* oraz *Oddziaływanie i przyjęcie nauki Pawła*.

W części wprowadzającej zebrano najważniejsze pozycje bibliograficzne dotyczące osoby i nauki św. Pawła, przedstawione w monografiach, hasłach słownikowych, w komentarzach do jego listów. Omawiając *Corpus Paulinum*, Peter Arzt-Grabner przedstawia stan badań dotyczący historii tekstu, najważniejsze przekłady i komentarze Ojców Kościoła. Szeroko zostały tu zaprezentowane najważniejsze nurty badań, począwszy od Religionsgeschichte Schule, przez szkołę Rudolfa Bultmanna, a skończywszy na współczesnych *The New Perspective on Paul* i *The New View of Paul*, zajmujących się osobą i nauką św. Pawła. Nowość

* Ks. dr Tomasz Zaklukiewicz – specjalizuje się w teologii biblijnej; e-mail: zakluk@szczecin.opoka.org.pl.

spojrzenia na osobę i działalność Apostoła Narodów polega na postrzeganiu go jako Żyda wierzącego w Chrystusa i z tej pozycji uprawiającego teologię, a nie – jak chcą go widzieć inni naukowcy – jako przeciwnika judaizmu. M. Bachmann, autor podręcznika na ten temat, dokonuje obszernego omówienia i krytyki takiego nowatorskiego podejścia do osoby św. Pawła.

W drugiej części podręcznika autorzy zajmują się osobą św. Pawła. Najpierw wskazują na to, że Dzieje Apostolskie i Listy Apostolskie nie dają gwarancji ułożenia właściwej chronologii czy biografii św. Pawła. Stąd autorzy podnoszą potrzebę określenia historycznych źródeł, na których można by się oprzeć przy omawianiu biografii tego świętego. Wskazują, że oprócz danych biblijnych ważną pomocą są dzieła historyków z II wieku po Chr., m.in. Tacyta czy Swetoniusza. W dalszej kolejności w tej części książki autorzy omawiają poszczególne etapy życia Pawła: czas przedchrześcijański w jego życiu, nawrócenie i powołanie do apostołstwa pogan, misje wśród pogan i zmierzch działalności.

Najobszerniejsza, bo blisko czterystustronicowa część poświęcona została dziełu Apostoła Narodów. Rozpoczyna się szerokim wprowadzeniem dotyczącym podstaw epistolograficznych dzieła Pawłowego i omówieniem poszczególnych listów. Po tym wprowadzeniu czytelnik może się zapoznać z działalnością misyjną św. Pawła. Autorzy podręczników ukazują, jak sam Paweł rozumiał swoje posłannictwo i jak odbierali je jego zwolennicy i przeciwnicy. Wskazują na trudności w dokładnej rekonstrukcji podróży misyjnych. W trzecim rozdziale tej części czytelnik może zapoznać się z tematami teologicznymi zawartymi w nauczaniu Pawłowym: chrystologią, antropologią i eklezjologią. Trzecia część podręcznika kończy się rozdziałem o eschatologii.

Ostatnia, czwarta część książki dotyczy oddziaływania i recepcji nauki św. Pawła. Autorzy zajmują się szkołą Pawłową i rozwojem teologicznych tez zawartych w listach po-Pawłowych. Ukazują różnorodne ujęcia osoby świętego w *Dziejach Apostolskich* i w apokryficznych *Aktach Apostołów*. W rozdziale dotyczącym umiejscowienia listów i nauki Pawła w kanonie Marcjona czytelnik ma możliwość poznać wykładnię nauki Apostoła Narodów w rozumieniu Marcjona. Kolejny rozdział ostatniej części podręcznika porusza kwestię wymiany listów pomiędzy św. Pawłem a Seneką. Obydwaj przebywali w Rzymie ok. roku 60. Korespondencja odbywała się w języku Rzymian. W następnym rozdziale zostały omówione dwie Apokalipsy przypisywane św. Pawłowi. Pierwsza, starsza, gnostycka, znajduje się w spisie biblioteki w Nag Hammadi, druga znana jest także jako *Wizja Pawła*. Obie opisują wędrówkę św. Pawła po zaświatach.

Rozdział ostatni podręcznika omawia archeologiczne i ikonograficzne świadectwa ukazujące cześć oddawaną św. Pawłowi, co zostało w podręczniku udokumentowane licznymi fotografiami.

Każdy rozdział książki zakończony jest bibliografią, która powtarza się w ogólnej bibliografii, podanej na końcu podręcznika. Ułatwia to czytelnikowi pogłębienie wiedzy na dany temat bezpośrednio po lekturze tekstu.

Jak większość podręczników, *Paulus Handbuch* jest zbiorem prac wielu naukowców. W tym wypadku biblistów katolickich i ewangelickich. Jest to o tyle ważne, że daje bogate i różnorodne spojrzenie na osobę, życie, listy, jak i teologię św. Pawła. Dzięki ekumenicznemu ujęciu czytelnik otrzymuje podręcznik ukazujący szerokie spectrum rozumienia i interpretacji nauki Apostoła Narodów.

**JOANNA LISEK (RED.), „MYKWA – RYTUAŁ I HISTORIA”,
WROCŁAW 2014, SS. 243**

Justyna Żukowska-Łyko*
Uniwersytet Wrocławski

W 2014 roku ukazał się kolejny, 9. tom z serii Bibliotheca Judaica Zakładu Studiów Żydowskich, którego wydawcą jest Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego. Tom *Mykwa – rytuał i historia*, jak wskazuje tytuł, oscyluje wokół zagadnień mykwy w kulturze żydowskiej.

Książka została podzielona na pięć części. Opatrzona jest wstępem dr Joanny Lisek, stanowiskiem hałachy – rabina Icchaka Rapaporta oraz historycznym zarysem problematyki mykw w odniesieniu do średniowiecza autorstwa dr. Bartłomieja Stawiarskiego. Choć pozycja ta jest skierowana do konkretnych odbiorców, może stać się również źródłem cennej wiedzy dla laików. Artykuły zawarte w tomie podzielone są według kategorii odnoszących się do architektury, tradycji oraz trzeciej, określonej jako religia, państwo, prawo. Na szczególną uwagę zasługuje aneks, w którym zamieszczono broszurę informacyjną dla *balanit*¹, zawierającą sposoby postępowania według hałachy w łaźni rytualnej.

Mykwa w religii żydowskiej z punktu widzenia tradycyjnej społeczności, gminy żydowskiej, jest obiektem ważniejszym niż cmentarz czy synagoga. I jeśli w Polsce badań i opracowań na temat cmentarzy i bożnic żydowskich jest sporo, to temat mykw jest zaniedbanym obszarem badawczym². W związku z tą niszą

* Mgr Justyna Żukowska-Łyko – pracuje na Uniwersytecie Wrocławskim; e-mail: j.maria.zukowska@gmail.com.

¹ Termin ten odnosi się do kobiety pracującej w mykwie, do której zadań należało m.in. czuwanie nad poprawnością ablucji odwiedzających mykwę kobiet.

² W 2012 roku ukazała się praca Anny Jakimyszyn pt. *Mykwa. Dzieje żydowskiej łaźni rytualnej przy ul. Szerokiej w Krakowie* – została ona uznawana za pionierską w obszarze badań judaiców.

Zakład Studiów Żydowskich, działający na Uniwersytecie Wrocławskim, wraz z Żydowską Gminą Wyznaniową we Wrocławiu podjął ten temat, organizując w 2011 roku konferencję „Mykwa – przestrzeń, funkcja, prawo i motyw”. Jak argumentuje redaktorka książki Joanna Lisek, książka pod jej redakcją „[...] nie jest tomem pokonferencyjnym. Jedyne część zebranych tekstów powstała na podstawie referatów wygłoszonych w 2011 r.”³.

Najistotniejsze pytanie, na które odpowiada omawiana publikacja, brzmi: co to jest mykwa? Z hebrajskiego słowo to tłumaczone jest jako „wodozbiór” – basen z wodą bieżącą, nzbieraną z deszczu lub pochodzącą ze źródła, służącą do rytualnego oczyszczenia, ablucji⁴. Z książki dowiadujemy się, kto, dlaczego, w jakim celu i kiedy dokonywał (i dokonuje) ablucji. Choć spektrum zagadnienia mykwy jest bardzo szerokie, w książce podjęto tylko parę stanowisk, a mianowicie, mykwy z punktu widzenia halachy – czym jest, jak funkcjonuje, jakie są rodzaje mykw i z czego wynikają przepisy dotyczące korzystania z nich. Tematyka mykwy została zaprezentowana m.in. w ujęciu architektonicznym, archeologicznym, folklorystycznym. Mykwa, jako punkt spotkań wszystkich Żydów, odgrywa specyficzną rolę również w całej społeczności. Lisek podjęła ten temat, właśnie badając, jak mykwa funkcjonuje w pamięci zbiorowej. Mykwa jest również przestrzenią społeczną, w której można zaobserwować pewne procesy zachodzące w społeczeństwie żydowskim. Odnieść się w tym przypadku można do chasydów czy chociażby procesów asymilacji Żydów i feminizacji.

Książka ta odpowiada na pytanie, w jaki sposób nie-Żydzi postrzegali mykwę, a także jak zmieniał się spojrzenie na ten temat samych Żydów. Interesujący jest artykuł Aleksandry Przeździeckiej-Kujałowicz odnoszący się do postrzegania i funkcjonowania mykwy oraz współczesnych rytuałów ablucji. Statystyki z 2005 roku wykazują, że mniej więcej jedna czwarta Żydówek mieszkających w Izraelu regularnie chodzi do mykwy. Jednocześnie zwrócono uwagę, że prawo izraelskie, które nie przewiduje innego ślubu i rozvodu niż udzielanego przez ortodoksyjnego rabina, od panny młodej wymaga stosownego zaświadczenia o tym, iż odwiedziła mykwę przed ślubem⁵. Współcześnie zwraca się uwagę na fakt ablucji jako rytuału wyłącznie kobiecego, który jest wyrazem osobistego

³ J. Lisek, *Wstęp*, w: taż (red.), *Mykwa – rytuał i historia*, Wrocław 2014, s. 12.

⁴ *Mykwa*, [hasło w:] A. Unterman (red.), *Encyklopedia tradycji żydowskich*, Warszawa 1994, s. 192.

⁵ A. Przeździecka-Kujałowicz, *Nowe rytuały związane z mykwą. O feministycznym podejściu do tradycji rytualnego oczyszczenia*, w: J. Lisek (red.), *Mykwa – rytuał i historia*, s. 174.

oczyszczenia, gdzie podkreślana jest symbolika wody i oczyszczenia duchowego. Tak więc mykwę odwiedza się już nie tylko w związku z cyklem miesięczkowym kobiety, porodem, ale również po aborcji, gwałcie, przebytej długiej chorobie, menopauzie.

W książce tej została wskazana również możliwość podjęcia nowych kierunków badań, takich jak np.: mykwa w literaturze, mykwa jako zabytek czy problem ochrony prawnej.

Mocną stroną publikacji jest bogata baza źródłowa, pogłębiona kwerenda archiwalna i ukazanie żywej tradycji oraz prawa religijnego. Bogaty aparat naukowy autorów poparty jest bogatą bibliografią, odpowiednimi narzędziami badawczymi oraz wiedzą. Pomimo zawartych we wstępie wyznaczonych nowych kierunków badań i wyjaśnień dotyczących druku brakuje ogólnego podsumowania tematu. Kilka razy w książce pojawia się wyjaśnienie, czym jest mykwa. Z punktu widzenia całej publikacji są to niepotrzebne powtórzenia.

Mykwa – rytuał i historia jest wartościową pozycją wydawniczą, poruszającą niezgłębiony temat nie tylko w Polsce, ale i na świecie. Jest to pozycja niewątpliwie wyróżniająca się na tle szeroko pojętych badań judaiców.

