

Colloquia Theologica
Ottoniana

**Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego**

**Colloquia Theologica
Ottoniana**

1/2019

Komitet Redakcyjny

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

Rada Naukowa

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

Korekta językowa

Medium Art

Skład komputerowy

Agnieszka Koziół

Adres redakcji:

ul. Papieża Pawła VI 2

PL 71-459 Szczecin

www.wt.univ.szczecin.pl

e-mail: gwejman@knob.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.wt.univ.szczecin.pl
Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities, <http://cejsh.icm.edu.pl>
w The Central and Eastern European Online Library (CEEOL), www.ceeol.com
oraz w BazHum, bazhum.muzhp.pl

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2019

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 13,0. Ark. druk. 14,1. Format B5. Nakład 200 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Brzeziński Mateusz, <i>Ks. Adolf Giżyński. Życie i działalność na terenie gorzowskiej administracji apostolskiej i diecezji szczecińsko-kamieńskiej</i>	7
Dyk Wiesław, <i>In Search Spirituality Biology</i>	27
Grygowski Dariusz, <i>Freski w grzędzickiej świątyni – „zapomniany” zabytek średniowiecznej sztuki kościelnej</i>	41
Kabata Maria, <i>„Robotnicy Bogiem silni” – perswazja w kazaniach szczecińskich bp. Kazimierza Majdańskiego</i>	59
Lemański Janusz, <i>(Post) kapłańska opowieść o ukaraniu Mojżesza i Aarona (Lb 20,1–13). Przyczynek do dyskusji nad dokumentem P i jego późniejszymi uzupełnieniami</i>	73
Lewicka Joanna, <i>Wartość doświadczenia osób starszych dla rozwoju ludzi młodych w nauczaniu papieża Franciszka</i>	99
Lichota Piotr, <i>Parafia pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach w latach 1977–2018</i>	115
Posadzy Andrzej, <i>„Ja przez Prawo umarłem dla Prawa” (Ga 2,19a). Śmierć „dla Prawa” jako element nawrócenia/powołania Pawła Apostoła</i>	143
Sobol Paweł, <i>Naznaczeni pieczęcią, Duchem Świętym (Ef 1,13; 4,30) – zarys pneumatologii Listu św. Pawła do Efezjan</i>	165

Szczodry Marcin, <i>Dni w Diecezjach jako preludium przed Światowymi Dniami Młodzieży w Krakowie. Doświadczenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej</i>	183
Wojtarkowska Ewelina, <i>Poziom duchowości i religijności u katolików zaangażowanych i niezaangażowanych w służbę liturgiczną</i>	201

NOTY, KOMENTARZE,
RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Okoń Jan, <i>Wychowanie do społeczeństwa w teatrach szkolnych jezuitów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, Kraków 2018</i>	223
---	-----

**KS. ADOLF GIŻYŃSKI.
ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NA TERENIE GORZOWSKIEJ
ADMINISTRACJI APOSTOLSKIEJ
I DIECEZJI SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKIEJ**

Mateusz Brzeziński*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Po zakończeniu II wojny światowej Kościół w Polsce musiał zadbać o uzupełnienie braków kadrowych wśród duchownych. Podczas działań wojennych zginęło około 2800 księży zarówno diecezjalnych, jak i zakonnych¹. Sytuacja nie była prosta, ponieważ rozwojowi Kościoła na Ziemiach Odzyskanych nie sprzyjała polityka władz państwowych. Duchowni przybywali na Pomorze Zachodnie z wielu miejsc Polski. Opuszczali swoje diecezje macierzyste, by swoją posługą wspomóc odradzającą się wiarę na ziemiach nad Odrą i Bałtykiem. Wielu z nich wracało prosto z obozów koncentracyjnych. Praca na tych terenach może być uznana za pionierską, ponieważ priorytetem dla duchownych było głoszenie Ewangelii, podtrzymywanie przybyłych ludzi na duchu, odzyskiwanie kościołów i nierzadko odbudowywanie ich z ruin. Na terenie admini-

* Ks. Mateusz Brzeziński – ur. 5.01.1989 roku w Złotowie (diecezja bydgoska). W latach 2009–2014 studiował teologię na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Studia uwińczył obroną pracy magisterskiej pt. *Parafia pw. Świętej Trójcy w Szczecinie w latach 1973–2013*. Jest katechetą w Centrum Mistrzostwa Sportowego w Szczecinie. W 2015 r. rozpoczął studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego z zakresu Historii Kościoła. E-mail: mateobrzezinski@wp.pl.

¹ Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, s. 55.

stracji gorzowskiej pozostało około 18 księży narodowości niemieckiej, którzy po złożeniu deklaracji wierności państwu i narodowi polskiemu mogli sprawować posługę duszpasterską aż do śmierci, inni zaś opuścili odzyskane tereny i wrócili do Niemiec². Do pracy na terenie administracji gorzowskiej zachęcał administrator apostolski ks. Edmund Nowicki, który na Konferencji Episkopatu Polski wygłosił specjalne orędzie, w którym dziękował za pracę przybyłym już na te obszary kapłanom. Również biskupi innych diecezji zachęcali swoich księży do pracy na odzyskanych terenach³. Z propozycji tej skorzystał ks. Adolf Giżyński, któremu chciałbym poświęcić niniejszy artykuł.

1. Dzieciństwo i młodość Adolfa Giżyńskiego do zakończenia II wojny światowej

Adolf Giżyński urodził się 5 maja 1922 roku w Kownie jako syn Tomasza i Kazimierzy z domu Kozielska. Z Kownem związane było jego dzieciństwo i wczesne lata młodości. Ukończył tam Gimnazjum Polskie im. Adama Mickiewicza. Od 1935 roku bardzo mocno związał się z harcerstwem polskim. Był twórcą jednej z drużyn harcerskich w Poniewieżu – przy tamtejszym gimnazjum, jak również we wsi Łopie pod Kownem. Był członkiem II drużyny im. Księcia Józefa Poniatowskiego, drużynowym gromady zuchów w Kownie, a od 1937 roku również drużyny zuchów w Łopkach. Po wybuchu II wojny światowej wraz ze swoimi harcerzami włączył się w niesienie pomocy uchodźcom z Polski, wspierał również żołnierzy przebywających w obozach internowania. Pomagał w organizowaniu ucieczek z tych obozów, załatwiał fałszywe dokumenty. Jako pseudonimu używał imienia „Adam”, lecz koledzy zwracali się do niego „Adźko”⁴. Giżyński aktywnie uczestniczył w tworzeniu Polskiej Organizacji na Litwie, za co został aresztowany w 1942 roku. Po blisko trzech miesiącach torturowania w więzieniu gestapo w Kownie został przeniesiony do obozu koncentracyjnego w Prawieniszkach; w 1944 roku przewieziono go do obozu w Didenhofen, następnie Sadirenhausen, Neuengammuren i Sandbortel, który 29 kwietnia

² G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–1972*, Szczecin 2009, s. 234.

³ Tamże, s. 239.

⁴ Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Szczecinie, sygn.0053/127 (dalej: IPNSz), notatka służbowa z dnia 8 października 1974 r. podpisana przez sierż. Z. Łukszę.

1945 roku został wyzwolony przez Brytyjczyków⁵. W obozach koncentracyjnych Giżyński kilka razy otarł się o śmierć, choć nigdy nie wydano na niego oficjalnego wyroku śmierci. Na nim samym dokonywano eksperymentów medycznych, co pozostawiło trwałe ślady na jego psychice i zdrowiu fizycznym⁶. Po wyzwoleniu z obozu koncentracyjnego pozostał na Zachodzie. Kontaktował się z ośrodkami polonijnymi w Niemczech i Francji, gdzie spotkał księdza, który nakłonił go do wstąpienia w szeregi Wyższego Seminarium Duchownego dla Polonii w Paryżu celem odbycia studiów teologicznych i przyjęcia święceń kapłańskich. Do Francji przybył w 1946 roku.

2. Praca ks. Adolfa Giżyńskiego we Francji w latach 1946–1969

Po przyjeździe do Paryża w 1946 roku Giżyński nie otrzymał obywatelstwa francuskiego, w jego paszporcie wpisano „uciekinier z Litwy”⁷. W lutym tego roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Paryżu, gdzie przez sześć lat zdobywał wiedzę z filozofii i teologii. W 1952 roku uzyskał tytuł magistra i przyjął święcenia kapłańskie z rąk ówczesnego nuncjusza apostolskiego we Francji, arcybiskupa Angelo Roncaliego, późniejszego papieża Jana XXIII, obecnie świętego Kościoła katolickiego. Został inkardynowany do administratury gorzowskiej⁸. Po otrzymaniu święceń podjął studia specjalistyczne z zakresu katechetyki w Wyższym Instytucie Katolickim w Paryżu, gdzie w 1956 roku uzyskał dyplom *Admissibilité au doctorat*, kwalifikujący go do rozpoczęcia przewodu doktorskiego. Następnie został prefektem w Niższym Seminarium Duchownym w Paryżu. Zachowała się notatka, którą rektor seminarium przesłał do przełożonych w Polsce, z której wynika, że Giżyński obowiązki swe spełniał z poświęceniem i z zapałem⁹. Aktywnie działał też w paryskim Związku Har-

⁵ K. Bojko, *Z dziejów Harcerstwa Polskiego na Litwie – „...ostatnim słowem Boga nie jest krzyż, lecz zmartwychwstanie”*, „Magazyn Wileński” 1999, nr 2, s. 10–15.

⁶ IPNSz, notatka służbowa ze spotkania z tajnym współpracownikiem ps. Gryf z dnia 23 listopada 1969 r. podpisana przez kpt. F. Tymoszuka.

⁷ IPNSz, notatka służbowa z rozmowy z ks. Adolfem Giżyńskim z dnia 18 maja 1971 roku podpisana przez Z. Łukszę i Waszka.

⁸ „Schematyzm Diecezji Gorzowskiej” 1959, s. 21. W tym czasie ks. Giżyński odbywał specjalistyczne studia z katechetyki.

⁹ Archiwum Kurii Metropolitalnej Szczecińsko-Kamieńskiej (dalej: AKMSK), Teczka ks. Adolfa Giżyńskiego, sygn. P37.

cerstwa Polskiego, z którego ostatecznie wycofał się w 1956 roku na skutek nieporozumień, do jakich doszło pomiędzy naczelnymi działaczami organizacji. Aktywnie uczestniczył także w działaniach francuskiego ruchu polonijnego – brał udział w spotkaniach, odczytach i sam wygłaszał przemówienia na temat politycznej sytuacji w Polsce i na Litwie. Poza językiem polskim posługiwał się: angielskim, francuskim, niemieckim, litewskim, rosyjskim i łacińskim, co ułatwiało mu zawieranie międzynarodowych znajomości, które niejednokrotnie wykorzystywał, zwracając na siebie coraz większą uwagę Służby Bezpieczeństwa i rosyjskiego wywiadu we Francji. Kapłan był negatywnie nastawiony do struktur komunistycznych, uważał, że system ten szkodzi Polsce i Kościołowi, a poglądy te Służba Bezpieczeństwa wykorzystywała później jako powód odmowy wydania wizy do Polski; były one też przeszkodą w uzyskaniu obywatelstwa polskiego. Swoje poglądy Giżyński manifestował w prasie zagranicznej. W artykule pt. *Czy w Polsce nie ma prześladowań Kościoła*, pisał:

Czyż nie powinien zdumieniem Was napelnić fakt, że Państwo polskie, obchodzące tysiąclecie swojego istnienia i tysiąclecie swego chrześcijaństwa, nie zdołało wytworzyć innej myśli politycznej oraz innej myśli społecznej, jak jedynie tą, którą reprezentuje Wszechzwiązkowa Partia Komunistyczna Rosji, że w katolickiej, wolnej, demokratycznej Polsce nie ma innej partii, poza bezbożniczą dyktatorską partią komunistyczną?¹⁰

Nie krył się ze swoimi poglądami, twierdząc publicznie: „Rząd gnębi Kościół, nakłada podatki, wyciąga brudy z życia księży, rozbija go. Ośmiesza jedyną instytucję w Polsce, która jest zdolna podtrzymać moralność w kraju”¹¹. Zapytany przez swojego przyjaciela, dlaczego nie chce wracać do kraju, odpowiedział, że gdyby wrócił do Polski i został proboszczem, skazany byłby na pracę z komunistami, a tego nie chciał. Jego mieszkanie w Paryżu było schronieniem dla Polaków, którzy przybywali do Francji. Zdarzyło się, że kilka razy sam Giżyński zapraszał swoich przyjaciół i opłacał im koszty przejazdu i pobytu. Te wizyty były dla niego bardzo ważne, ponieważ odwiedzający go goście dostarczali mu informacji o sytuacji w kraju. Niestety zgromadzone w Instytucie Pamięci

¹⁰ IPNSz, notatka służbowa por. W. Litwinka. Agent opisuje w niej, że artykuł ten był treścią przemówienia Giżyńskiego w Libanie na Światowym Kongresie Praw Dziecka, w którym autor przeprowadził analogie o prześladowaniach Kościoła w Polsce do praktyk stosowanych w niemieckich obozach koncentracyjnych: „Nasuwa mi się analogia z wyborami i rządami w obozach koncentracyjnych. Dlaczego więźniowie wybierają zarządców wśród bandytów i zbrojców? Dlaczego tolerują bestialskie rządy sadystów?”.

¹¹ IPNSz, tamże.

Narodowej w Szczecinie materiały dowodzą, że relacja ta działała w dwie strony, ponieważ do Polski trafiały informacje o ks. Giżyńskim przywiezione przez wracających od niego gości¹². Nie bez znaczenia jest fakt, że Giżyński był członkiem Międzynarodowego Biura Dziecka.

Większość swojej aktywności duszpasterskiej we Francji ks. Giżyński poświęcił pracy naukowej. Ukończył studia z filozofii i pedagogiki na paryskim Instytucie Katolickim. Przez wiele lat był wykładowcą katechetyki w Wyższym Seminarium Duchownym dla Polaków w Paryżu. Miał być autorem katechizmu dla dzieci, o które zawsze bardzo dbał, uważając, że prawidłowe ich wychowanie jest szansą na wyjście ze szpon Związku Sowieckiego. Był współautorem francuskiego opracowania zbioru kazań i przemówień Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Współpracował też z biskupem Władysławem Rubinem¹³. Duże zaangażowanie na wielu płaszczyznach duszpasterskich i praca na rzecz polskiej emigracji i Polaków w kraju doprowadziły do tego, że Giżyńskiemu nie udało się ukończyć doktoratu z katechetyki. Chociaż miał wielkie aspiracje naukowe i wysokie mniemanie o sobie, ze względu na ograniczony działalnością czas i słabe zdrowie nie zostały one zrealizowane. Warto wspomnieć, że od samego początku działalności we Francji otrzymywał on jako rekompensatę za utratę zdrowia 400 marek niemieckich renty, czyli 100 dolarów amerykańskich, które wykorzystywał, niosąc pomoc potrzebującym Polakom zarówno w kraju, jak i tym żyjącym na emigracji. Godny zauważenia jest fakt, że Giżyński przez cały czas swojego pobytu we Francji utrzymywał stały kontakt listowny ze swoimi przełożonymi w Polsce. Pisał czasowe sprawozdania skierowane do biskupa Wilhelma Pluty, a także prywatne listy, z których wypływa troska zwłaszcza o nowe powołania do pracy na terenie administracji. W miarę swoich możliwości wspierał również administrację finansowo. Nigdy nie podjął żadnej pracy bez wiedzy swojego biskupa, np. gdy wynikła potrzeba, by pomagać w pracy duszpasterskiej przy kościele polskim, dyrektor Polskiej Misji Katolickiej w Paryżu ks. prałat

¹² IPNSz, notatka służbowa sporządzona przez J. Dobraczyńskiego, który stwierdza w niej między innymi, że Giżyński jest wariatem wychowanym na najgorszej prasie antykomunistycznej.

¹³ Kardynał Władysław Rubin, ur. w Tokach w 1917 r., zm. w Rzymie w 1990 r. Świecenia kapłańskie przyjął w 1946 r. w Bejrucie. W 1964 r. papież Paweł VI mianował go biskupem pomocniczym archidiecezji gnieźnieńskiej. Po śmierci biskupa Józefa Gawliny został delegatem kardynała Wyszyńskiego do opieki nad emigrantami polskimi. Funkcję tę piastował w latach 1964–1980. Można wysnuć wniosek, że w tym czasie Giżyński, mocno zaangażowany w pracę z francuską polonią, utrzymywał stały kontakt z biskupem Rubinem. Ze zgromadzonych w Instytucie Pamięci Narodowej materiałów wynika, że Giżyński miał znać osobiście Kardynała Wyszyńskiego i wykonywać jego polecenia.

Kazimierz Kwaśny prosił w jego imieniu biskupa o zgodę na podjęcie pracy duszpasterskiej wśród emigracji polskiej we Francji¹⁴. Z dokumentów wynika też, że Giżyński prosił o zwolnienie z obowiązków prefekta ze względu na chęć rozwoju naukowego i stan zdrowia, który utrudniał mu łączenie tych obowiązków. Wniosekować można, że biskup Pluta chciał, by ten wrócił do Polski i rozpoczął pracę w administracji, jednak na przeszkodzie stawali komuniści, którzy odmawiali mu wydania paszportu. Giżyński dalej więc łączył pracę naukową z pracą prefekta, o którą u biskupa Pluty zabiegał rektor ks. Antoni Banaszak¹⁵. Ostatecznie biskup przychylił się do prośby rektora i Giżyński dalej pracował jako prefekt, jednak zmniejszono mu liczbę godzin do 10–12 tygodniowo; w dalszym ciągu pracował też nad doktoratem.

Podsumowując działalność księdza Giżyńskiego we Francji przed powrotem do Polski, stwierdzić należy, że angażował się na wielu polach pracy ewangelizacyjnej i patriotycznej wśród mieszkających tam Polaków. Obowiązki te, które przerastały jego siły fizyczne i ograniczały go czasowo, nie pozwoliły mu dokończyć pracy nad rozpoczętym doktoratem, na którym zależało biskupowi Wilhelmowi Plucie. Ponadto w latach 1953–1959 ks. Giżyński pracował jako prefekt w Polskim Niższym Seminarium Duchownym w Paryżu, w latach 1958–1969 miał zlecone wykłady z katechetyki w Wyższym Seminarium Duchownym, był zastępcą naczelnego Kapelana Związku Harcerstwa Polskiego we Francji (1953–56), przez trzy lata prowadził katechezę i Krucjatę Eucharystyczną przy polskiej parafii w Paryżu, był duszpasterzem dojeżdżającym do Goussinville w latach 1961–1968¹⁶. Jak zaświadcza francuski przełożony, „[...] jego postawa duchowa była zawsze dobra. Był dobrym i sumiennym profesorem i wychowawcą, lubianym i cenionym przez młodzież. Obowiązki swe spełniał zawsze z wielkim poświęceniem i umiejętnością”¹⁷. Warta przytoczenia jest notatka służbowa sporządzona we wrześniu 1967 roku, w której stwierdzono:

¹⁴ AKMSK, Teczka pracy ks. Adolfa Giżyńskiego, sygn. P37, List ks. prałata Kwaśnego do bpa Pluty.

¹⁵ Tamże, Prośba ks. Banaszaka do biskupa Pluty.

¹⁶ Tamże, Zaświadczenie napisane przez ks. prałata Zbigniewa Bernackiego – wicedyrektora Polskiej Misji Katolickiej we Francji z dnia 11 lipca 1970 r.

¹⁷ Tamże, Świadcstwo wystawione przez ks. Antoniego Banaszaka rektora Seminarium Duchownego w Paryżu z dnia 12 września 1970 r.

Ks. Giżyński jest głęboko wierzącym katolikiem, postępowy w swoim działaniu. Zna dobrze katolicką i laicką filozofię. Zna dobrze metody działania propagandy na ludzi. Swobodny w obejściu, interesuje się żywo polityką. Dwa elementy charakteryzują go: antykomunizm i patriotyzm. Stosunek do Niemców – negatywny (prawdopodobnie wskutek pobytu w obozie koncentracyjnym w czasie wojny). Uznaje i godzi się z obecną rzeczywistością w kraju. Uważa, że nic nie można na to poradzić. Jedynym przeciwdziałaniem będzie wychowanie pokolenia katolickiego w kraju. Głęboko przekonany do demokracji typu zachodniego, na wzór bierze Francję. W dążeniu do celu dużą rolę gra u niego ambicja. Jest zdolny do poświęceń dla idei, które reprezentuje¹⁸.

3. Działalność na terenie gorzowskiej administracji apostołskiej i diecezji szczecińsko-kamińskiej

Mieszkając jeszcze we Francji, ks. Giżyński myślał o stałym powrocie do Polski i pracy w strukturze Kościoła, do którego prawnie przynależał. W czasie pobytu w Paryżu dwukrotnie odwiedził Polskę – w roku 1967 i 1969. Odwiedzał swoją matkę, która mieszkała w Kownie i zamieszkałą w Ciechanowie siostrę. Chociaż wcześniej wiele razy prosił o możliwość odwiedzenia rodzinnego kraju, nie otrzymywał zgody ze względu za swoją działalność antykomunistyczną. Gdy udało mu się uzyskać pozwolenie na pracę w Polsce, podjął starania o nadanie obywatelstwa polskiego, przeciągające się jednak miesiącami. Po powrocie do kraju przez kilka tygodni zamieszkiwał u swojej siostry w Ciechanowie, regularnie odwiedzając Komendanta Milicji Obywatelskiej, który miał mu pomóc w uzyskaniu wspomnianego obywatelstwa. Gdy później będzie pracował już w szczecińskich parafiach, będzie bardzo często jeździł do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Warszawie w tym samym celu. Przed skierowaniem na pierwszą parafię odbył rozmowę z biskupem Wilhelmem Plutą, który miał dziwić się, że mając zapewniony byt, utrzymanie i prestiż w Paryżu chce wracać do Polski, gdzie wszystko będzie musiał rozpoczynać od nowa¹⁹.

¹⁸ IPNSz, Źródło „WIG” z września 1967 r.

¹⁹ Tamże, notatka służbowa z rozmowy przeprowadzonej z ks. Giżyńskim z 18 maja 1971 r., którą podpisali: kpr. Z. Łuksza i ppor. Waszek.

Pierwszą placówką po powrocie do kraju, do której skierowany został ks. Giżyński, była parafia pw. św. Józefa w Szczecinie-Pomorzanach²⁰. Proboszczem parafii był ks. Tadeusz Jaskiewicz. W notatce wysłanej przez biskupa Plutę do ks. proboszcza zwierzchnik prosił, by nowy przełożony okazał wikariuszowi dużo serca i umiejętnie wprowadził go w pracę, gdyż ks. Giżyński zasługuje na zaufanie i pomoc²¹. Po przybyciu Giżyńskiego do parafii na polecenie kurii gorzowskiej została spisana umowa pomiędzy nim a proboszczem, która zobowiązywała wikariusza do odprawiania dwóch mszy świętych w niedziele, odprawiania mszy wieczornych w czwartek, piątek i sobotę, katechezy w wymiarze 12 godzin tygodniowo, organizowania spotkań z rodzicami katechizowanych dzieci, pomocy proboszczowi przy wizycie duszpasterskiej oraz zrezygnowania ze stypendiów mszalnych aż do lutego 1970 roku (ponieważ ks. Giżyński przyjął wiele intencji we Francji i musiał wywiązać się z ciężącego obowiązku). W ramach umowy ks. proboszcz z kolei zapewniał wikariuszowi mieszkanie i wyżywienie²². Niestety relacje między duchownymi od samego początku nie były najlepsze, głównie dlatego, że ks. Giżyński mimo przyjętych na siebie obowiązków nie wywiązywał się z nich. Często opuszczał parafię i wyjeżdżał do swojej siostry w Ciechanowie, nie zawsze wracając w obiecany termin. Proboszcz parafii musiał wówczas organizować zastępstwa do prowadzenia katechezy i do odprawiania mszy świętych²³. Ksiądz Giżyński natomiast zalił się, że warunki mieszkaniowe są poniżej standardu – w pokoju panował nieporządek, a w oknie nie było szyby; wstawiono ją dopiero po kilku miesiącach. Ze względu na swoje choroby nie chciał odprawiać mszy świętych w lodowatym kościele, gdyż często kończyło się to dla niego zapaleniem płuc. Wystosował pismo do biskupa Pluty, w którym prosił o odprawianie mszy świętych w dni powszednie w kaplicy na plebanii, która była ogrzewana, na co otrzymał zgodę ordynariusza, a szczegóły miał omówić z proboszczem²⁴. Pomimo napięć z proboszczem ks. Giżyński był lubiany w parafii i ceniony za swoją mądrość, uprzejmość i delikatność w stosunku do wiernych. W zachowanej notatce z rozmowy z tajnym współpracownikiem, Izabellą wynika, że kapłan pracował za wszystkich księży

²⁰ AKMSK, Karta pracy ks. Adolfa Giżyńskiego.

²¹ AKMSK, Teczka pracy ks. Adolfa Giżyńskiego, sygn.. P37, Notatka biskupa Pluty do ks. Jaskiewicza.

²² Tamże, Umowa pomiędzy ks. Jaskiewiczem a ks. Giżyńskim.

²³ Tamże, List ks. Jaskiewicza do biskupa Wilhelma Pluty.

²⁴ Tamże, List ks. Giżyńskiego do biskupa Pluty.

w parafii, a pomimo to jego warunki mieszkaniowe i materialne były o wiele gorsze niż pozostałych duchownych. Agent Urzędu Bezpieczeństwa twierdził też, że ks. Giżyński nie jest lubiany przez swoich współbraci, dlatego jest w pewien sposób izolowany²⁵. Współpracownik twierdził też, iż ks. Giżyński przetłumaczył książkę z języka francuskiego dotyczącą problemu wiary dzieci, którą z dedykacją przekazał zainteresowanej. Po rocznej posłudze w parafii pw. św. Józefa na prośbę proboszcza ks. Adolf Giżyński został przeniesiony do parafii pw. Świętego Krzyża w Szczecinie-Pogodnie.

Do parafii pw. Świętego Krzyża przybył 19 września 1970 roku. Nie zamieszkał jednak wraz z innymi księżmi w plebanii przy ulicy Wieniawskiego, ale w wynajmowanym pokoju przy ulicy Szerokiej, ponieważ powierzona mu została opieka nad kościołem filialnym pw. Świętej Trójcy w dzielnicy Krzekowo. Kościół ten należał do parafii od 1946 roku, kiedy to został przywrócony do kultu katolickiego, gdyż – choć zbudowany w średniowieczu – przez wieki należał do niemieckiej gminy protestanckiej. Rozwiązanie, by ks. Giżyński zamieszkał przy tym kościele, uznano za dobre, ponieważ kościół był zaniedbany, a sakramenty w nim sprawowano rzadko, wręcz sporadycznie. W wynajmowanym pokoju kapłan przyjmował interesantów, jednak rozwiązanie to na dłuższą metę nie zdawało egzaminu. Postanowił więc z własnych oszczędności wyremontować pomieszczenia znajdujące się na wieży kościoła, w których następnie zamieszkał. Od czasu jego przybycia do Krzekowa duszpasterstwo było prowadzone regularnie, ponieważ kapłan był ciągle na miejscu. W tym samym czasie z własnych środków Giżyński wyremontował zerwany przez wichurę dach wieży kościelnej²⁶. W krótkim czasie zjednał też sobie ludzi, którzy dotychczas czuli się zaniedbani przez swoich duszpasterzy zajmujących się pracą w kościele parafialnym. Chociaż kapłan oficjalnie objął stanowisko wikariusza parafii pw. Świętego Krzyża, w praktyce był administratorem kościoła filialnego w Krzekowie. Z zachowanych jego kazań i sprawozdań wnioskować należy, że bardzo zależało mu na wzroście życia duchowego powierzonych mu wiernych. Zabiegał też o remont kościoła, na co nieustannie zbierano ofiary od Krzekowian. Dużą pomocą dla ks. Giżyńskiego okazali się ministranci, którzy poświęcali swój czas na prace przy porządkowaniu kościoła i terenu wokół niego. W trosce o piękno liturgii

²⁵ IPNSz, Notatka służbowa sporządzona na podstawie rozmowy z tajnym współpracownikiem Izabellą z 1970 r.

²⁶ Archiwum parafii pw. Świętej Trójcy w Szczecinie (dalej: APK), Ogłoszenia duszpasterskie 1970–90.

Giżyński zadbał, by podczas jej sprawowania śpiewał chór, którego dyrygentem została Maria Janicka, zatrudniona i opłacana przez ks. Giżyńskiego. Prowadziła ona także scholę dziecięcą i młodzieżową.

W tym czasie przy pracach remontowych i porządkowych pomagali młodzi ludzie przebywający w schronisku dla nieletnich. Porządkowali oni zwłaszcza teren przykościelnego cmentarza, który nawet w latach 70. XX wieku był kilkakrotnie profanowany przez niszczenie nagrobków, głównie niemieckich²⁷. Ksiądz Giżyński wiele czasu poświęcał także na prowadzenie lekcji religii. Katechezy uczył na chórze kościoła. Pod jego opieką znajdowały się klasy od I do XII, podzielone na grupy. Klasy były nieliczne, dlatego zajęcia klas III i IV, V i VI, VII i VIII odbywały wspólnie. W 1971 roku ksiądz zatrudnił dwie katechetki świeckie, które uczyły dzieci młodsze, sam zaś katechizował wśród uczniów starszych²⁸. Zachowały się ogłoszenia duszpasterskie z 1971 roku, podczas których ganił uczniów najstarszych klas, że uciekają z religii i są niesystematyczni. Kapłan prosił rodziców o dopilnowanie, by ich dzieci uczęszczały na lekcje religii²⁹.

Niewyjaśniony do dziś jest spór co do własności cmentarza, na którego terenie stał kościół filialny. Ksiądz Giżyński zabiegał, by cały cmentarz stał się własnością parafii na Pogodnie, podczas gdy do parafii należał jedynie teren, na którym stoi świątynia. W Archiwum Państwowym w Szczecinie zachowały się listy, w których to w spór o kawałek ziemi włącza się coraz więcej stron. W 1958 roku na cmentarzu w Krzekowie odprawiono ostatni pogrzeb, po czym go zamknięto. Dla parafii pw. Świętego Krzyża wydzielono działkę wokół kościoła, a reszta nekropolii pozostała własnością miasta. Żadnej ze stron nie zależało, by zmienić taki stan rzeczy. Jednak mieszkańcy Krzekowa w porozumieniu z ks. Giżyńskim najpierw apelowali u proboszcza parafii (ks. Franciszka Kotuły), a gdy ten wyraził sprzeciw, udali się do władz miasta, które również nie chciały zmienić swoich decyzji sprzed lat. Gdy sprawy nie udało się uregulować w Szczecinie, delegacja Krzekowian udała się do kurii w Gorzowie, w której również nie widziano potrzeby, aby Kościół przejął zamknięty przez miasto cmentarz. W rezultacie sprawa trafiła do I sekretarza Edwarda Gierka, który nakazał raz jeszcze przeanalizować sprawę. Wysiłki ks. Giżyńskiego i miesz-

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, Dzienniki lekcyjne 1970/71.

²⁹ Tamże, Ogłoszenia duszpasterskie 1970–90.

kańców Krzekowa nie przyniosły jednak żadanego efektu, ponieważ po dziś dzień cmentarz jest własnością miasta³⁰.

Wspomniana sytuacja przysporzyła kapłanowi wielu nieprzyjemności, ponieważ w oczach przełożonych, ale także i władz państwowych, przestał być traktowany poważnie. Oczywiście nie wiadomo, dlaczego ks. Giżyński, który był tylko wikariuszem, tak mocno zaangażował się w sprawy należące do proboszcza parafii. Trzeba pamiętać, że Krzekowo było jego pierwszą samodzielną placówką, więc zapewne chciał się wykazać, by udowodnić innym duchownym i przełożonym, że jest człowiekiem odpowiedzialnym za powierzonych sobie wiernych. Niestety tą determinacją znacznie pogorszył opinie o sobie w szeregach duchownych. Należy jednak zauważyć, że podczas jego pracy duszpasterskiej osiągnął cel najważniejszy dla kapłana – zjednał sobie ludzi, którym odwdzińczył się stałym dostępem do sakramentów. Można śmiało stwierdzić, że swoją pionierską pracą przygotował Krzekowo do utworzenia parafii. Chociaż podczas jego pracy kościół pw. Świętej Trójcy był kościołem filialnym, to od 1970 roku prowadził odrębne księgi chrztów, małżeństw i pogrzebów³¹. W sprawach przekazywania doktryny katolickiej ks. Giżyński zawsze, gdy miał wątpliwości, prosił o wyjaśnienie kurię gorzowską. Przez pewien czas, nachodzony przez członków jakiejś sekty podającej się za stowarzyszenie katolickie, wysyłał zapytania do biskupa Stroby, prosząc o to, aby kuria po zbadaniu sprawy nakazała mu zaprzestania kontaktów z członkami tej organizacji, co ks. Giżyński posłusznie wykonał³².

Mieszkał w nieludzkich warunkach, w małych, ciemnych i zimnych pomieszczeniach wieży kościoła, co zważywszy na jego choroby, zdecydowanie nie sprzyjało zdrowiu. Przez cały czas pobytu w Krzekowie zabiegał o budowanie plebanii i prosił biskupa o utworzenie w tym miejscu nowej parafii. Po utworzeniu diecezji szczecińsko-kamieńskiej regularnie spotykał się z jej pierwszym biskupem Jerzym Strobą, który obiecywał mu, że utworzy w tym miejscu nową

³⁰ Po latach obecny ks. proboszcz parafii pw. Świętej Trójcy – ks. kanonik Czesław Kółko – podjął starania, aby nieczynny cmentarz przyłączyć do działek należących już do parafii. Sprawę poparł Metropolita Szczecińsko-Kamieński abp Andrzej Dzięga. Choć wszystko wskazywało na to, że przejęcie cmentarza przez parafię jest czystą formalnością, jednak Urząd Miasta ustosunkował się do prośby negatywnie, proponując jedynie możliwość dzierżawy przez parafię. W gruncie rzeczy nic to nie zmienia, ponieważ od wielu lat pracownicy parafii dbają o czystość na terenie cmentarza.

³¹ APK, Księgi metrykalne.

³² AKMSK, Teczka pracy ks. Adolfa Giżyńskiego, sygn.. P37, List ks. Giżyńskiego do biskupa Stroby z maja 1972 r.; odpowiedź biskupa z 27 maja 1972 r.

parafię. Biskup odwiedzał go często w mieszkaniu na wieży, ponieważ ten uczył hierarchę języka francuskiego. Prawdopodobnie też ks. Giżyński był zastraszony przez Służbę Bezpieczeństwa. Zachowała się notatka, w której kapłan informuje biskupa, że 10 lutego 1973 roku został odwiedzony przez dwóch pracowników Urzędu Bezpieczeństwa, którzy oznajmili mu, iż dobrze by było, gdyby opuścił Krzekowo, ponieważ – jak stwierdzili – „życie każdemu człowiekowi jest miłe”³³. Mimo zgłoszenia sprawy Milicji Obywatelskiej ta nie zainteresowała się nią, dlatego Krzekowianie, chcąc bronić swojego kapłana, ustalili dyżury, podczas których pilnowali wejścia do wieży. Informację tę potwierdziło kilka do dziś żyjących osób, mieszkających nadal w parafii. Sytuacja ta dowodzi, że z powodu swojego młodzieńczego zaangażowania w działalność harcerską, z racji swoich prozachodnich poglądów i jawnego krytykowania systemu komunistycznego kapłan był pod ciągłą obserwacją aparatu bezpieczeństwa, który poprzez zastraszanie próbował zamknąć mu usta.

Gdy w 1973 roku decyzją biskupa diecezjalnego utworzono w Krzekowie parafię, na miejsce ks. Giżyńskiego skierowano nowego kapłana. Chociaż mieszkańcy usilnie prosili biskupa o to, by to właśnie ks. Giżyński został proboszczem, ten jednak nie zmienił decyzji i kapłan parafię opuścił³⁴. W wielu sercach mieszkańców Krzekowa ks. Giżyński zapisał się jako kapłan oddany i skłonny do poświęceń, któremu autentycznie zależało na tym, by oddani mu pod opiekę wierni kochali Boga, Kościół i uciemiężoną ojczyznę. Gdy w 2014 roku odwiedziłem dom, w którym przez jakiś czas wynajmował pokój, mieszkający tam ludzie ze łzami w oczach wspominali swojego kapłana. Pokazali mi też przechowywane po nim pamiątki. Wśród wielu rzeczy było wiele książek katechetycznych, koloratki, a nawet bursa, w której znajdował się stary, nieużywany od ponad 30 lat olej chorych. Wspólnie przeglądaliśmy też cztery albumy ze zdjęciami, które uświadomiły mi, że był to kapłan o wielkiej charyzmie, który nie oszczędzał się pomimo słabego stanu zdrowia. Miejszem jego kolejnej pracy miała być parafia pw. św. Stanisława Kostki w Szczecinie³⁵.

³³ Tamże, List do Komendanta Milicji Obywatelskiej z dnia 10 lutego 1973 r.

³⁴ AKMSK, Teczka parafii pw. Świętej Trójcy w Szczecinie, sygn. LSz08. Wśród dokumentów znajduje się petycja mieszkańców Krzekowa skierowana do biskupa Jerzego Stroby, w której parafianie, wyliczając zasługi ks. Giżyńskiego, proszą pasterza, by przychylił się do ich prośby. Pod petycją widnieje kilkadziesiąt podpisów popierających kandydaturę ks. Adolfa Giżyńskiego. Biskup miał jednak wątpliwości, o których nie poinformował ludzi, a które były dość istotne przy podejmowaniu tej decyzji.

³⁵ AKMSK, Dekret z dnia 22 czerwca 1973 r.

W parafii św. Stanisława Kostki kapłan pracował niespełna rok, ponieważ stan jego zdrowia znacznie się pogorszył. Przedstawił on kilka zaświadczeń lekarskich, z których jasno wynikało, że cierpiał na wiele chorób wewnętrznych, zwłaszcza krwawiące guzki osadzone na jelitach, które sprawiały mu wiele bólu, dodatkowo miał też nerwicę. Wszyscy lekarze zgodnie zalecali, by przez pewien czas odpoczywał i nie podejmował nowych zadań duszpasterskich. Miał prowadzić zdrową dietę i przebywać w higienicznych warunkach³⁶, dlatego też zwrócił się do biskupa z prośbą o udzielenie rocznego urlopu wypoczynkowego do 1 września 1975 roku. W uzasadnieniu posiłkował się wspomnianymi zaświadczeniami i był gotowy stanąć przed komisją lekarską, która miała potwierdzić jego stan zdrowia. Zapewniał też, że gdy tylko poczuje się zdolny do systematycznej pracy, będzie gotowy na każde wezwanie swojego biskupa. Dodatkowo 30 sierpnia 1974 roku poinformował biskupa, że jego matka, mieszkająca w okolicach Wilna, jest umierająca i poprosił o pozwolenie na miesięczny wyjazd do swojej rodziny. Biskup Stroba przychylił się do prośb swojego podwładnego i udzielił mu urlopu wypoczynkowego do 1 września 1975 roku. Z funkcji wikariusza parafii pw. świętego Stanisława Kostki ks. Giżyński został odwołany 6 października 1974 roku³⁷.

³⁶ Tamże, zaświadczenia lekarskie z 1974 roku wystawione przez Wandę Zarembinę, Zenona Wrońskiego i Adama Giżewskiego.

³⁷ IPNSz, Akta rozprawy sądowej o ustalenie ojcostwa Adolfa Giżyńskiego. Niestety należy napisać też o tej stronie życia ks. Adolfa Giżyńskiego, która u wielu przekreśla jego działania duszpasterskie i robi z niego „łajdaka”. Wśród wielu pozytywnych sytuacji, które zostały opisane, ks. Giżyński miał jedną zasadniczą słabość – słabość do kobiet. Sam stwierdził kiedyś, że „nie rozumie swojego postępowania: raz z całą świadomością odpycha kobiety, a to raz je przyciąga”. Właśnie podczas jego pobytu w parafii pw. św. Stanisława Kostki toczyła się sprawa sądowa, w której to pewna kobieta oskarżyła go o to, iż jest ojcem jej małej córki. Kobieta ta żądała ustalenia ojcostwa i zasądzenia alimentów na rzecz swojego dziecka. W pierwszej instancji sąd zdecydował, że kapłan jest ojcem dziecka i nakazał płacenie alimentów. Sąd II instancji również podtrzymał wcześniejszy wyrok. Nasuwa się wniosek, że Giżyński, mając świadomość, że postąpił niewłaściwie, chciał usunąć się na bok i wykorzystując swój stan zdrowotny, poprosił o udzielenie urlopu. Jednak po analizie dokumentów nie jestem do końca przekonany o winie kapłana. W dokumentach znajduje się wiele nieścisłości, chociażby taka, że ks. Giżyński miał być proboszczem parafii na Krzekowie, a przecież parafii tam nie było. Gdy się dowiedział, że powódka jest w ciąży, miał ją wywieźć wraz ze swoją gospodynią. Skąd jednak wzięła się gospodyni? Mieszkała z księdzem w jednym pokoju na wieży? Świadkowie wezwani przez matkę dziecka też są dość wątpliwi. Oczywiście prawdy już raczej nie uda się ustalić. Zadziwiający w tej smutnej sprawie jest to, że ks. Giżyński przez cały czas trwania sprawy informował biskupa o postępach. Wśród ludzi, zwłaszcza tych, którzy służyli z nadużywania alkoholu, uchodził za człowieka majątnego, który zawsze miał dolary. Niejednemu też się naraził, gdy głośno mówił o niemoralnym prowadzeniu się swoich wiernych. A jak wiadomo, nie przebiegał w słowach, uważając, że ludzie, którzy nadużywają alkoholu, są wrogami ojczyzny. Gdy pytałem obecnych parafian, co sądzą o tej sprawie, wielu z nich, choć słyszało o tym przypadku, nie dawało temu wiary. Biorąc pod uwagę fakt, że ustrój nie sprzyjał pracy duchownych i szukał ich wad, by podważyć zaufanie wiernych, chociaż dzisiaj nie jest wiadomo, co było prawdą, z całą odpowie-

Po powrocie z urlopu zdrowotnego 19 sierpnia 1975 roku kapłan został skierowany do pracy w parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Cychrach, gdzie proboszczem był ks. Otton Okulicz-Kozaryn³⁸. Wydaje się, że w tej parafii odnalazł tak potrzebny spokój. Pracował tam w zwyczajnym duszpasterstwie parafialnym, uczył też katechezy. Niestety w okresie pracy w parafii często chorował. Udzielono mu kilka razy, za zgodą proboszcza, urlopu zdrowotnego. W swoim liście do biskupa diecezjalnego z 29 maja 1978 roku dziękował za możliwość osobistego spotkania z przełożonym i prosił o możliwość pozostania w Cychrach przy ks. proboszczu, ponieważ obawiał się, że gdy zostanie przeniesiony na inną placówkę, będzie skazany na współżycie z niezyczliwymi sobie ludźmi. Przyznał, że odczuwa, iż po przyjeździe z Francji do ukochanej Polski sporadycznie napotykał życzliwych mu duchownych³⁹. Mając na względzie pogarszający się stan zdrowia, a w parafii w Cychrach pracy duszpasterskiej nie brakowało, po pewnym czasie poprosił jednak o przeniesienie do innej, mniej wymagającej parafii. Prośba ta została spełniona i 12 stycznia 1980 roku biskup Kazimierz Majdański zwolnił go z obowiązków wikariusza w Cychrach i mianował wikariuszem w Nowogardzie⁴⁰. Pracę w nowej parafii rozpoczął jednak w maju, ponieważ od 15 lutego do 15 maja 1980 roku udzielono mu urlopu zdrowotnego, zaś 23 czerwca został wysłany na zastępstwo do parafii Szczecin-Glinki. Do czasu mianowania nowego proboszcza miał prowadzić parafię, mógł też błogosławić sakramentalne związki małżeńskie. W roku 1980 został skierowany jako rezydent do parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gryficach, jednak większość czasu był tam nieobecny, co tłumaczył chorobą. Ostatnią parafią, w której pracował w diecezji szczecińsko-kamieńskiej była parafia Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła w Warnicach koło Pyrzyc, gdzie pełnił posługę do 31 sierpnia 1981 roku.

działnością choć incydent wydarzył się w życiu duchownego i jest rysą na jego biografii, nie powinien on przekreślać jego zasług dla Kościoła zarówno we Francji, jak i naszego partykularnego nad Odrą i Bałtykiem.

³⁸ AKMSK, Karta pracy ks. Adolfa Giżyńskiego.

³⁹ AKMSK, Teczka pracy ks. Adolfa Giżyńskiego, sygn.. P37, List do biskupa Jerzego Strobry, sygn. P37.

⁴⁰ Tamże, Dekret z dnia 10 stycznia 1980 r.

4. Powrót do Francji i ostatnie lata życia

Od dłuższego czasu ks. Giżyński prawdopodobnie planował powrót na stałe do Francji. Po owocnej pracy w Krzekowie i Cychrach nie potrafił się odnaleźć na placówkach duszpasterskich, do których był posyłany przez swoich przełożonych. W sierpniu 1981 roku napisał do biskupa Majdańskiego list, w którym prosił o zgodę na miesięczny wyjazd do Francji. Swoją prośbę uzasadniał tym, że: „wyjazd ten wyzwoliłby mnie od pewnych skojarzeń i zależności, pozwoliłby odetchnąć, ponieważ w stanie psychicznym, w jakim się obecnie znajduję, nie wielka byłaby pociecha z mojej posługi kapłańskiej”⁴¹. Zapewniał też biskupa, że we Francji ma zapewniony pokój i odpoczywał będzie u swojego kolegi z lat seminarium paryskiego. Po wyjeździe nie wrócił już do Polski. Do końca życia pracował we Francji. W liście z 11 października skierowanym do biskupa Majdańskiego pisał: „Ekscelencjo, chyba zrządzenie Opatrzności Bożej, a za radą Polskiej Misji Katolickiej we Francji znalazłem się w klasztorze francusko-polskim Klarysek Sakramentek w Castelnaudary. Mam tu spokój ducha i posługę ducha zgodną z moimi możliwościami. Klimat sprzyjający zdrowiu”⁴². Napisał też, że rozmawiał z biskupem diecezji, na terenie której znajdował się klasztor sióstr, i hierarcha wyraził zgodę na przyjęcie go do swojej diecezji, jeżeli biskup Majdański nie zgłosi zastrzeżeń. Kapłan prosił biskupa diecezjalnego, by nie robił problemu i pozwolił mu na pozostanie we Francji, choć na czas określony. Zapewnił o swojej wspólnej z siostrami modlitwie w intencji nowych powołań kapłańskich do diecezji szczecińsko-kamieńskiej. 25 listopada 1981 roku otrzymał zgodę na pobyt czasowy we Francji, podpisaną przez biskupa diecezjalnego Kazimierza Majdańskiego, który napisał, iż liczy bardzo na spełnienie obietnicy modlitwy w intencji powołań⁴³.

W późniejszym czasie nie pisał już listów do swojego biskupa. W 1983 roku odpisał na list swojego przyjaciela ks. Piotra Ilnickiego, w którym prosił go o zapewnienie biskupa o stałej pamięci modlitewnej. Stwierdził też, że w diecezji szczecińsko-kamieńskiej nie było dla niego miejsca. Będąc dalej inkardynowany do tej diecezji, prosił kapłana o pomoc w załatwieniu jurysdykcji do słuchania spowiedzi świętej i głoszenia Słowa Bożego zgodnie z przepisami nowego

⁴¹ Tamże, List do biskupa Kazimierza Majdańskiego z 27 sierpnia 1981 r.

⁴² Tamże, List do biskupa Majdańskiego z 11 października 1981 r.

⁴³ Tamże, List biskupa Majdańskiego do ks. Giżyńskiego z 25 listopada 1981 r.

Kodeksu Prawa Kanonicznego. Informował też, że jest mocno zaangażowany w organizację pomocy materialnej dla biednych rodzin mieszkających w Polsce. Pomagał przy zakładaniu Komitetów Pomocy Polaków mieszkających na stałe we Francji dla rodaków w kraju. Do końca życia pozostał kapelanem siostr klarysek sakramentek. Umarł 17 grudnia 1984 roku w 62 roku życia i 32 roku kapłaństwa. Informacja o śmierci duchownego dotarła do diecezji w połowie 1985 roku, kiedy to kuria szczecińska nie mogła skontaktować się z księdzem, a wysyłane do niego listy wracały. Poproszono więc Polską Misję Katolicką we Francji o sprawdzenie, co się dzieje z ks. Giżyńskim. Po weryfikacji Misja poinformowała biskupa Gałęckiego o śmierci prezbitera.

Podsumowanie

W niniejszym artykule starałem się przybliżyć postać kapłana diecezji szczecińsko-kamieńskiej ks. Adolfa Giżyńskiego. Śmiało można stwierdzić, że był postacią barwną. Lata kapłaństwa spędzone we Francji obfitowały w wiele inicjatyw duszpasterskich. Udzielał się także na polu naukowym, będąc cenionym wykładowcą katechetyki w paryskim seminarium. Jednak przesiąknięty kulturą zachodnią i „nowoczesnym” kapłaństwem francuskim nie potrafił odnaleźć się w komunistycznej rzeczywistości polskiej, w której czuł się nieszczęśliwy i przytłamszony. Jego wygórowane aspiracje otrzymania posady wykładowcy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim lub na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie skończyły się jedynie posadą katechety w parafiach, w których pracował.

Nie można mu jednak odebrać zasług, które osiągnął podczas wojny. Za działalność konspiracyjną w harcerstwie został zatrzymany przez okupantów niemieckich i był więziony i torturowany w obozach koncentracyjnych. W czasie tym utracił zdrowie, którego nie odzyskał do końca życia. Największy sukces podczas pracy w Polsce osiągnął w Szczecinie-Krzekowie i Cychrach, gdzie był lubiany i szanowany przez wiernych. Uważał, że właśnie Krzekowo, które jest „na końcu świata”, jest dobrym miejscem do pracy duszpasterskiej i prowadzenia ludzi do Boga.

Uważam, że problemy w zaklimatyzowaniu się na ziemi nad Odrą i Bałtykiem wynikały z tego, że nauczony był innego stylu pracy kapłańskiej, który przeszkadzał wielu jego współpracownikom w Polsce. Przez biskupa Strobę, który go

szanował i cenił, uważany był za typowego emigranta, czyli kogoś z zewnątrz, kto nie rozumie funkcjonowania polskiego Kościoła. Jednakże biskup słuchał jego uwag i wypowiedzi dotyczących różnicy pracy episkopatu polskiego i francuskiego. Istotne są ostatnie lata życia ks. Giżyńskiego, w czasie których poświęcił się modlitwie za swoją macierzystą diecezję. Uważał, że tym o wiele bardziej może się przysłużyć diecezji, niż miałby tu pracować na miejscu. Do modlitwy angażował także siostry, których był kapłanem. Mimo jego słabości ludzkich warto zauważyć jego pracę w diecezji szczecińsko-kamieńskiej, bo to właśnie tu, przez zwykłą niespektakularną pracę duszpasterską, przez udzielanie sakramentów i katechezę przybliżał powierzonych sobie ludzi do Boga.

Bibliografia

Źródła Archiwalne

Archiwa kościelne

Archiwum Kurii Metropolitalnej Szczecińsko-Kamieńskiej

Teczka pracy ks. Adolfa Giżyńskiego, sygn. P37.

Karta pracy ks. Adolfa Giżyńskiego.

Segregator parafii pw. Świętej Trójcy w Szczecinie lata 1973–2017, sygn. LSz08.

Archiwum parafii pw. Świętej Trójcy w Szczecinie

Segregator Ogłoszenia duszpasterskie 1970–90.

Dzienniki lekcyjne lata 1970/71.

Archiwa państwowe

Instytut Pamięci Narodowej Oddział w Szczecinie

Teczka TEOK ks. Adolf Giżyński s. Tomasz ur. 5.05. 1922 r., sygn. IPNSz 0053/127/
Jacket, 1961–1986.

Opracowania

Bojko K., *Z dziejów Harcerstwa Polskiego na Litwie*, „Magazyn Wileński” 1999, nr 2, s. 10–15.

Wejman G., *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–1972*, Szczecin 2009.

Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003.

**KS. ADOLF GIŻYŃSKI.
ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NA TERENIE GORZOWSKIEJ ADMINISTRACJI
APOSTOLSKIEJ I DIECEZJI SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKIEJ**

Streszczenie

Ksiądz Adolf Giżyński urodził się w Kownie na Litwie. Przez wczesne lata młodzieńcze związany był bardzo mocno z harcerstwem, którego był czołowym działaczem. Za pracę konspiracyjną został zatrzymany przez okupanta niemieckiego i aresztowany. Przebywał w obozach koncentracyjnych na terenie Niemiec. Po wyzwoleniu przez Brytyjczyków pozostał na zachodzie Europy. W latach 1946–1952 studiował teologię w Polskim Wyższym Seminarium Duchownym w Paryżu. W 1952 roku przyjął święcenia kapłańskie i podjął studia pedagogiczno-katechetyczne w Instytucie Katolickim w Paryżu. Inkardynowany do administratury gorzowskiej pozostał w Paryżu, gdzie był prefektem w Niższym Seminarium Duchownym i wykładowcą katechetyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Paryżu. Przez cały ten czas pomagał w duszpasterstwie polskich emigrantów i próbował napisać doktorat.

W 1969 roku przybył do Polski i podjął pracę w parafiach Szczecina. Przez rok pracował w parafii pw. św. Józefa w Szczecinie. W latach 1970–1973 był wikariuszem parafii pw. Świętego Krzyża, zamieszkując w kościele filialnym w Krzekowie. Po utworzeniu diecezji szczecińsko-kamieńskiej posługiwał jako wikariusz w parafiach św. Stanisława Kostki (1973–74), świętego Stanisława Biskupa i Męczennika w Cychrach (1975–80), a także w Gryficach i Warnicach koło Pyrzyc. Nieustannie chorując i nie mogąc odnaleźć się w strukturach Kościoła szczecińsko-kamieńskiego, oskarżony o kontakty z kobietami i ojcostwo, powrócił do Francji, gdzie został kapelanem w klasztorze sióstr Klarysek Sakramentek i oddał się modlitwie w intencji powołań do diecezji szczecińsko-kamieńskiej. Zmarł we Francji 17 grudnia 1984 roku.

Słowa kluczowe: kapłan, administracja gorzowska, diecezja szczecińsko-kamieńska, duszpasterstwo, Szczecin, Paryż

**REV. ADOLF GIŻYŃSKI.
THE LIVE AND PASTORAL ACTIVITY IN THE GORZÓW APOSTOLIC
ADMINISTRATION AND THE SZCZECIN-KAMIEŃ ARCHDIOCESE**

Summary

Rev. Adolf Giżyński was born in Kaunas, Lithuania. Throughout his early years, he was very much associated with the scouting, of which he was a leading activist. For his underground activity, he was detained by the German invader and arrested. He was in

concentration camps in Germany. After the liberation by the British, he stayed in Western Europe. In the years 1946–1952, he studied theology at the Polish Higher Theological Seminary in Paris. In 1952, he was ordained priest and undertook pedagogical and catechetical studies at the Institut Catholique de Paris (Catholic University of Paris). He was incardinated to the Gorzów Apostolic Administration but stayed in Paris, where he was the prefect in the Lower Theological Seminary and a lecturer of catechetics at the Higher Theological Seminary in Paris. Throughout that time, he helped in the pastoral care of the Polish immigrants and tried to write his doctoral dissertation.

In 1969, he came to Poland and started working in the parishes of Szczecin. For a year, he worked in the St. Joseph Parish in Szczecin. In the years 1970–1973, he was the vicar of the Holy Cross Parish, with residence in a filial church in Krzekowo. After creation of the Szczecin-Kamień Archdiocese, he was successively a vicar in the following parishes: St. Stanislaus Kostka (1973–1974), St. Stanislaus Bishop & Martyr in Cychry (1975–1980). In addition, he also served in Gryfice and Warnice near Pyrzyce. Constantly suffering and unable to find himself in the structures of the Szczecin-Kamień Church, accused of contacts with women and fatherhood, he returned to France, where he became a chaplain at the convent of the Poor Clares of Perpetual Adoration of the Blessed Sacrament, where he also dedicated himself to prayer for the vocations to the Szczecin-Kamień Archdiocese. He died in France on 17 December 1984.

Keywords: priest, Gorzów Apostolic Administration, Szczecin-Kamień Archdiocese, ministry, Szczecin, Paris

IN SEARCH SPIRITUALITY BIOLOGY

Gratia non tollit naturam, sed eam supponit et perficit

(św. Tomasz z Akwinu)

Wiesław Dyk*

Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Introduction

Emotions are an integral part of human's biology and their activity actuates nearly every system of the brain. In "M. Tulli Ciceronis Disputationum Libri Quinque" book 3, condition of a spirit is indicated and defined as *adfectus*, temporarily translated as *affectus*. Following statement is being invoked there: "qualis autem homo adfectus esset, talem eius esse orationem" which means: "As the condition of a man's spirit, so it is his speech". In his research, neurobiologist Joseph LeDoux is pointing out directly that genesis of emotions is being carried out independently from rationality. However, in human brain emotions and thoughts are combined creating the foundation for spirituality of Man¹. I agree with LeDoux, defining this state as emotional brain. Neocortex development in human brain including its systemic relations to previous structures and emotional

* Ks. dr hab. Wiesław Dyk prof. US – kierownik Zakładu Filozofii Przyrody i Bioetyki, Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Szczecińskiego. E-mail: wdyk@wp.pl.

¹ I do not define spirituality as contemporary theologians do. Spirituality in the context of this article is a natural, evolutionary stage of *Homo sapiens sapiens* development. This is pointed out by LeDoux in context of neurobiology and we know that the process of evolution is not over yet. It may be like LeDoux is claiming: the more advanced form of rationality and emotions will take place. It is an evolutionary course to the stage of *homo sapientissimus*.

functions, would be the key point of interest in search for evolution process of *homo spiritual* or in its creative aspect – *homo creator*.

Analyses regarding development of spirituality refer to Konrad Lorenz's terminology where notion of *spirituality* is very close to notion of *culture*. In reference to previously developed brain structures, human species have already been attributed with inherited emotional reactions to certain stimuli but it did not differentiate it from animals. From this point on, culture created by Man can be discussed. Evolution of neocortex gave the potential for self-reflection. Through this process structures complexed enough for taking creative stand in natural environment has been developed. This fact proved Man's uniqueness in living world. At this stage Konrad Lorenz is talking about spirituality of human kind applying notion of so-called fulgurations. In this context, fulguration refers to high-level function integrity of low-level structures functioning independently². Knowledge gained in phylogenetic process gave foundation to reorganize human brain. Ability to think is a result of a subsequent fulguration³. Thus, in the cultural process, in phylogenesis, human behaviour standards have developed.

The reason for dedication significant amount of space to ethology when the title of the article indicates main interest in neurobiology is that Lorenz is being negative when predicting future of human culture and spirituality. According to him, neither contemporary culture nor present condition of human spirit give any chance for further development and life of human kind on Earth. He claims that the pathological character of culture's downfall is a result of human spirit's disease and it requires life sciences insight⁴. In regards to this issue, Lorenz does not only expect but demands to bring down the wall dividing life sciences and humanities. In the consequence natural scientists will be introduced to the realm of values and the humanists will be freed from the boundaries of idealism. Claim that human can only be understood in context of natural sciences must be discarded.

1. Genesis of emotions and language

Joseph LeDoux indicates that in order to understand the nature of emotions, it is the best to treat them like biological functions of nervous system, i.e. as

² K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa 1977, p. 293.

³ *Ibidem*, p. 295.

⁴ *Ibidem*, pp. 55–57.

brain functions. He advises to take the brain structure as a result of evolution in specific environmental conditions. When neocortex has been developed in mammals, higher mental functions like thinking, mind and comprehension came to existence. It is a fact that the maximum development occurred in *Homo sapiens sapiens*. Regarding the emotions however – although not all brains are the same – neural organisation being the foundation for emotional behaviour in all mammals is the same or at least very similar. Even though the brain is still undergoing evolution, structures responsible for emotions are not a subject for changes for some time now. In *neurobiology of spirituality* it is worthwhile to take special notice of the development of emotional functions after the cerebral cortex has been formed.

Jerzy Vetulani claims that evolution of brain from a shark to a human took around 400 million years⁵. Formation of neocortex around 3 million years ago allowed occurring of two brain functions i.e. emotions and reason. Centres of emotions are located in hippocampus, amygdala and hypothalamus (here are located the centres of emotions, pleasure, moods and motivations). Cerebral cortex, notably frontal lobe is a centre of rational brain (thinking, predicting, and intellect)⁶. In such organized and functioning brain emotional processes and consciousness are running through the lobe and are the foundation of what Vetulani calls – a way for a soul to express itself⁷. Evolutionary gap between animals and human rests on development of temporal and frontal lobes and creates this huge difference between animal kingdom and *Homo sapiens*. More specifically, Vetulani enumerates⁸:

1. Difference in brain dimensions and EQ (encephalization quotient) – ratio between the brain size and the body mass.
2. Transformation of the human brain old structures into new centres, e.g. new regions in entorhinal cortex.
3. Frontal lobe as the central executive of the brain takes up to 29% of the entire brain in human, while in chimpanzee it is 17% and in macaque – 11.5%.
4. Enlargement of the structure and improvement of frontal lobe caused reduction of other lobes, e.g. optical lobe (in macaque it is 17% while in human only 1.5%).

⁵ J. Vetulani, *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Kraków 2010, p. 41.

⁶ Ibidem, p. 42.

⁷ Ibidem, p. 39.

⁸ Ibidem, pp. 46–50.

5. In temporal lobe associated with speech, an asymmetry occurred in human brain. Despite the existence of Wernicke's area (it is better developed in left front temporal lobe) and Broca's area in ape's brains, due to the frontal lobe being symmetrical, even when they possess ability to speak, they can only use gestures and symbolic language.
6. Articulated speech and vocalization in human was possible by the asymmetry in temporal lobe and formation of vocal apparatus. Cranial development contributed to creation of more space in the cervix which helped fitting all anatomical structures responsible for articulated speech⁹.
7. Verbal communication between people makes human incomparable to animal kingdom¹⁰.
8. Vast and specific dopaminergic innervation occurred which enabled evolutionary selective expansion in neocortex.

It seems that development of latter brain structures i.e. associated with speech and intelligence is an evolutionary leap to the new world of *Homo sapiens sapiens*. However, contrary to cognitivists, Joseph LeDoux states that the mind without emotions can hardly be called a mind; without emotions it is difficult to talk about consciousness. Emotions are a sort of thinking¹¹. Similar to Vetulani, he points out the mutual relationship between emotional reactions and rational cognitive responses due to verbal regulation. Using the language, emotional reactions can be toned down but we can also induce them in our audience¹².

Human and animal affinity can be seen in emotions being the essence of their existence – their souls. Reason and language are of lesser meaning as emotions have been created on the previous stage of evolution. According to LeDoux, souls of human and animals in neurobiological context are understood as emotional creations. In the aspect of neurobiological analyses, animal souls are emotionally determined to preserve life. In human, spiritual sphere accounts for emotions and rational arguments which mean that in its decisions and actions, soul exceeds far beyond biological and psychological sphere. From natural sciences point of view,

⁹ Ibidem, p. 50. Human larynx is located deep inside the throat and oral cavity is bigger which enables use of wider variety of sounds to be articulated. Human tongue innervation and musculature enables precise and quick control during fluent word generation. In top of that, humans produce sounds on exhaust, while animals do it on aspiration and expiration. In: P. Gärdenfors, *How Homo became sapiens. On evolution of thinking*, Oxford 2006.

¹⁰ G. Roth, U. Dicke, *Evolution of the Brain and Intelligence*, "Trends in Cognitive Science" 9 (2005), No. 5, pp. 250–257.

¹¹ J. LeDoux, *Mózgowe interakcje poznawczo-emocjonalne*, in: *Natura emocji*, eds. P. Ekman, R. Davidson, Gdańsk 2002, p. 191.

¹² J. Vetulani, *Mózg...*, p. 52.

however, product of all abstract thinking, poetic and mathematic abilities have no relation to protection against imminent danger and thrive for survival.

Peter Gärdenfors states that without language, various mind functions are possible and that lack of self-awareness and rich inner world prevents development of language¹³. He claims that language is a powerful tool for revealing of, in layman's terms, what is going on in our heads¹⁴. Externalisation of inner world was possible due to community, creation of culture and living in that culture. Hence, it is necessary to present arguments for the sense of life, moral behaviour in evolutionary context. Morality demands inclusion of what is going on in our heads – morality demands the mind.

2. Morality in context of evolution of mind

Michael Tomasello attempted to find the source of “human thinking” genesis in evolutionary context and claims sceptically that he cannot find any previous behaviour forms from which due to mutation and selection, we could derivate existing stage of development. He claims that cognition and human thinking emerged by accident¹⁵. Diversity and variability of environment created new chances and threats hence a mind capable of recognising the existing, specific situation and search for survival occurred.

Differently from Tomasello, Michael Gazzaniga exhibits deterministic approach to genesis and function of human brain. Brain is a result of evolution from its natural foundation, i.e. chemical and physical. Hence, the latter brain structures and functions are logical consequence to this premise. Determinism in physics is the rationale for deterministic approach in neurobiology¹⁶. Neurobiological determinism manifests itself due to the fact that brains in existing physical conditions function deterministically. If so, how can a human being be responsible for its own decisions and actions? Gazzaniga deterministically defines brain functioning in a specific social situation. Social contract determines relations between individuals and within its frame, deterministic brain can make free and aware decisions, therefore being accountable for them.

¹³ P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens*, Warszawa 2010, p. 245.

¹⁴ Ibidem, p. 247.

¹⁵ M. Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, Kraków 2015, p. 215.

¹⁶ M. Gazzaniga, *The Law and Neuroscience*, “Neuron” 60 (2008), No. 3, pp. 412–415.

External physical conditions and laws of nature determine not only human behaviour but also human self. According to Gazzaniga, determined world and mind being result of physical processes in brain, cannot restrict free choices and human accountability¹⁷. He states that the source of free will should be looked for in the relations with other people and in the behaviour in the environment, not in the brain¹⁸. Man attributed with free will is somewhat inscribed in the world he lives in and in his life and development, he depends on social context. Not only physical and biological but moreover cultural and social characteristics allow him to gain a new attribute i.e. freedom, personal identity in surrounding world among other people and the accountability that follows. In evolutionary process, brain has been shaped from different specialised modules, mostly genetically determined but it undergoes modelling through ontogenesis¹⁹. Gazzaniga advises that there are no hierarchical relations between modules²⁰. Brain functions through competition between its specific structures. It is not possible to find brain's central command. Potential to shape and evolutionary specialisation of primate's brain functions gave humans a great advantage in changing surrounding. This advantage is founded in the web structure of brain giving great ability to process data and fast communication in global network frames.

To support his thesis about internal unity and identity of human person, Gazzaniga refers to theory of left hemisphere interpreter. According to this theory, left hemisphere is dominant in *ex post* arrangement of feelings. Based on them history of personality is automatically and unconsciously created²¹. Although Gazzaniga is not referring directly to religion, discussing issues like cognition, free will, mind, consciousness, responsibility and identity creates vast spectrum of subject around human nature and its religious foundation. Gazzaniga concludes that in deterministic world there are no obstacles to acclaim compatibilism, i.e. to acknowledge free will. In society new interactions between people are being generated therefore new rules are necessary to allow social coexistence²². Freedom and accountability are foundation for emergence of these rules and simultaneously emergence of social mind being the basis for empathy and morality to shape.

¹⁷ This issue is discussed widely in his book: *Who's in Charge? Free Will and the Science of the Brain*, New York 2011.

¹⁸ M. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, Sopot 2011, p. 112.

¹⁹ *Ibidem*, p. 63.

²⁰ *Ibidem*, p. 64.

²¹ *Ibidem*, p. 91.

²² *Ibidem*, p. 118.

When David Chalmers explains genesis of consciousness in nature, he claims that state of mind is conscious when a feeling of being in the state of mind exists. When the state of mind is bound with quality experience then it is conscious²³. Suspending the propriety of reductionist approach to explaining consciousness, he concludes that biological properties supervene on physical properties. He explains that supervenience is relation between two sets of properties: properties of higher order and basic properties of lower order²⁴. He then points out that it does not explain why in the process of evolution sentient beings rather than mindless zombies have emerged²⁵. Reasoning that the consciousness emerged from physical systems would be correct by acclaiming the thesis that if God would set up all facts in our world, the biological facts would be an extra, free of charge deal²⁶. Supernatural intervention is required in the reductionist procedure of logic argumentation. Chalmers is aware that genesis of consciousness and human thinking will always be out of reach for physical approach. He dismisses the reductionist approach for explaining the origination of mind²⁷.

Ability to think and talk distinguish human from primates and clearly shows that morality sets up primary aim as to persevere in communal life with all other individual life goals as subjective. Therefore, relations in community demanded freedom and obedience to ethical code. Choosing to act was not directed by personal expectations. Superior goals had to clash with current possibilities and egocentric needs. Peter Gärdenfors shows how in evolutionary context, egocentric behaviour was eliminated even for a short term leading to so-called *prisoner dilemma*, i.e. when the lack of cooperation of individuals is causing deterioration of everyone life's quality. Gärdenfors claims that emotions like shame and love and social values like trust and honesty emerge evolutionarily to prevent us from benefiting from the prisoner dilemma²⁸. He adds that feelings and biological drives may lead to conflict in both nature and culture and he concludes that the morality cannot be fully biologically grounded²⁹.

²³ D. Chalmers, *Świadomy umysł w poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, Warszawa 2010, p. 31.

²⁴ *Ibidem*, p. 75.

²⁵ *Ibidem*, p. 213.

²⁶ *Ibidem*, p. 91.

²⁷ *Ibidem*, pp. 214–215.

²⁸ P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens...*, p. 201.

²⁹ *Ibidem*, pp. 202–203.

Human spirit between passion and rationality

Blaise Pascal has differentiated wisdom of the heart from the wisdom of the reason and has granted the superior meaning to the first of the two, claiming that the heart has its rationale which reason does not know³⁰. In analysis of emotions, reason is automatically guided to heart. This line of thoughts is followed, among the others, by Daniel Goleman who states that in attempt to discover why evolution gave central role in human psyche to emotions, sociologists are indicating feelings over reason. Goleman elaborates that emotions are driving us when we have to face challenges too important to resolve them only with reason. He concludes that every insight into human nature which ignores the power of emotions is very short-sighted³¹.

In evolutionary context, neurobiological structures undergoing constant development worked at their best and even demographic explosion and technological progress only slightly impacted on the biological templates of emotional life³². Goleman does not dismiss reasoning values when discussing role of emotions in human life. He shows however that subject of mind requires considering the emotions and rationality with the same respect. Human mind is two-dimensional being both of heart and of reason, i.e. with *emotional mind* functioning sometimes impulsive and against logic and with *rational mind* being conscious, thoughtful, and able to reflect and to muse. There is no gap between them because they function mostly in harmony; however their reality comprehensive powers work differently and they are both independent authorities. It happens in certain situations that rational mind is not under the emotional stimuli but it is overshadowed and overwhelmed by emotional mind³³. In everyday experience human mind depends on the dynamics between emotional and rational mind.

It is hard to address rationality when emotions are dismissed. In evolutionary aspect, firstly from brain stem emerged emotional centres. The oldest one is the sense of smell (main parts of olfactory brain are hippocampus and amygdala). Only later on, based on limbic system and following layers of emotional brain, rational mind (neocortex) came to existence. Neocortex allowed survival in changing environmental conditions and creation of culture and civilisation.

³⁰ B. Pascal, *Myśli*, Kraków 2004, p. 74.

³¹ D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*. Poznań 1997, p. 24.

³² Ibidem, p. 26.

³³ Ibidem, pp. 31–32.

Rational mind did not repress emotional mind on the level of primates evolution but it allowed emergence of diverse, broader spectrum of emotional reactions³⁴. Goleman postulates that amygdala and its mutual interactions with neocortex is the core of emotional intelligence³⁵. Amygdala generating emotional reactions overwhelms reason by blocking the signals for cerebral cortex. When emotional reactions are flowing to amygdala from thalamus bypassing the cerebral cortex, memories and reactions of amygdala are memorised and might be unconsciously recreated. Evaluation of emotional reactions takes place in cerebral cortex, i.e. when the stimuli from sense organs is being send through thalamus to cerebral cortex but not to the amygdala. In frontal lobe reactions are recorded and analysed with emotions included only in critical situations. Supported by LeDoux research, Goleman claims that the main switch off for disturbing emotions seems to be frontal part of left frontal lobe³⁶. It can be now possible to pinpoint the neurobiological interactions between rational and emotional minds to the pathways joining amygdala and cerebral cortex. There the struggle between reason and emotions is happening. Reason does not always win. Rational mind control the emotions except when it is overwhelmed by emotional mind³⁷. This leads to situation when emotional mind is forcing the rational mind to justify emotional behaviours and create rational argumentation for undertaken decisions and acts³⁸.

O'Leary and Beauregard focus on Near Death Experience (NDE) and Religious, Spiritual and/or Mystic Experience originating from NDE³⁹. This research is used by atheists to explain these experiences as a result of brain functioning. O'Leary and Beauregard claim that religion is not identical to brain functions⁴⁰, as well as it is not brain artefact⁴¹. They show that NDE research despite they are being dismissed as subjective, are worthy to analyse in the context of neurosciences. They are pointing out these concepts being conform to scientific

³⁴ Ibidem, p. 36.

³⁵ Ibidem, p. 42.

³⁶ Ibidem, p. 20.

³⁷ Ibidem, p. 60.

³⁸ Ibidem, p. 452.

³⁹ Research on the subject carried out by scetically biased neurosurgeon can be found in: E. Alexander, *Dowód. Prawdziwa historia neurochirurga, który przekroczył granicę śmierci i odkrył niebo*, Kraków 2013. This subject is very interesting for me personally as I have NDE myself.

⁴⁰ D. O'Leary, M. Beauregard, *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, Kraków 2011, p. 70.

⁴¹ Ibidem, p. 136.

research logic and methodological requirements described by K.R. Popper (they can be falsified). O’Leary and Beaugard elaborate that Religious, Spiritual and/or Mystic Experience originating from NDE cannot be a side effect from cognitive architecture of brain, despite positivistic approach. Brain does not create spiritual experience and does not create God⁴². In the brain however the spiritual experience from transgression level are being reflected. Religious experience is explained in the context of religious system but they are also a subject of scientific analysis. Anna Lewandowska-Ronnegren claims that the brain is evolutionary adjusted to search and receive spiritual experience⁴³. According to Lewandowska-Ronnegren, limbic system is responsible for positive and negative emotions, motivation and attachment and its activity is associated with religious experience. Important role is played by hippocampus (which is responsible mainly for memory and the changes in its function can result in hallucinations) and amygdala. Hippocampus and amygdala in connection to temporal lobe allow people to undergo mystical experience⁴⁴.

Human spirituality is a fact but there is no basis to reduce it to neurobiological sphere. Conclusion from above analysis is to care about the development of emotional and rational brain evenly; however, not only. Presented neurobiological research findings considering *Homo sapiens* and *Homo affectus* raise hope for finding foundations for genesis of *Homo religious* or *Homo spiritual* or *Homo creator* hence Man’s religious spirituality.

Conclusions

O’Leary and Beaugard claim that the transcendental impulse to contact God and spiritual world is one of the most basic and powerful forces observed in *Homo sapiens sapiens*. Because of that Religious, Spiritual and/or Mystic Experience

⁴² Ibidem, p. 439.

⁴³ A. Lewandowska-Ronnegren, A., *Gdzie w mózgu mieszka Bóg*, “Wiedza i Życie” 2 (2017), pp. 62–65.

⁴⁴ D. O’Leary, M. Beaugard, *Duchowy mózg...*, p. 63. In their works, Denyse O’Leary and Mario Beaugard disregard the following approaches: evolutionary biology, evolutionary psychology, genetic auto transcendence, God Helmet apparatus (brain stimulation with magnetic field), memplex concept as per Dawkins, neuroimaging with fMRI, PET during brain focusing on prayers, EEG.

from NDE indicate existence of a fundamental dimension of human existence⁴⁵. It is a logical consequence to show and assume that brain does not generate, create but experience and transfers these experience⁴⁶. Neurobiological argumentation leads to conclusion that death of the brain does not mean annihilation of the person, i.e. elimination of mind, consciousness and self. Individual minds and persons come from and are connected to the Plain of Existence (primeval form). It is timeless, non-dimensional and infinite Spirit. The mind and consciousness are most basic and irreducible qualities of the Plain of Existence⁴⁷.

These analyses roots in metaphysical discussion surrounding the person phenomenon. The God, an Angel and a Man are a Person. Being a Person means communion in God. Man has been made in the image of God. Accepted definition of brain death does not correspond to the concept of human person. Despite brain death man – as a Person – continues to exist. In this sense internal organs donation has its humanitarian aspect. It became alive and personal relationship between the giver and the taker. The giver is not handing over what is no longer necessary but what stands for its personal value in the aspect of existence. The donor offers a chance of existence from the source of existence. Organ donation after stating brain death is an act made from love and is a proof of heroism. First act (of love) is an obligation; second one (heroic) is completely free and undetermined. In a situation when the revival after brain death is not possible, entire discussion regarding its relation to person in its neurobiological context is devoid of sense and meaning.

Explaining biodiversity in terms of evolution does not appeal to everyone. Using evolution in neurobiology to back up the notion that the brain creates God is an abuse. It is completely unacceptable to refer to naturalism in explanation of spiritual aspect of man and genesis of his soul. As neurobiologist, Denyse O'Leary sustains and explains scepticism towards cause and effect genesis of human soul in terms of positivist and naturalist analysis. She does not deny that spiritual sphere had no connection to previous natural order and did not express itself in natural order. Above considerations show broad spectrum of human spirituality dynamics, like: language, morality, rationality and mind. Against all conjecture, neurobiology brings Man from heavens to found him in earthly

⁴⁵ Ibidem, p. 440.

⁴⁶ Ibidem, p. 444.

⁴⁷ Ibidem, p. 446.

space-time and here the source of its dynamism and hope are emotions; sphere of feelings bringing meaning to rationality, morality and words. It is all rooted in Nature. Human dignity, the fact of existence reaches out beyond natural realm. Between these two realms exists the sphere of human spirituality.

References

- Chalmers D., *Świadomy umysł w poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, Warszawa 2010.
- Gazzaniga M., *The Law and Neuroscience*, "Neuron" 60 (2008), No. 3, 412–145.
- Gazzaniga M., *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, Sopot 2011.
- Gärdenfors P., *How Homo became sapiens. On evolution of thinking*. Oxford 2006 [wyd. pol. *Jak Homo stał się sapiens*, Warszawa 2010].
- Goleman D., *Inteligencja emocjonalna*, Poznań 1997.
- LeDoux J., *Mózgowe interakcje poznawczo-emocjonalne*, in: *Natura emocji*, eds. P. Ekman, R. Davidson, Gdańsk 2002.
- Lewandowska-Ronnegren A., *Gdzie w mózgu mieszka Bóg*, "Wiedza i Życie" 2 (2017), pp. 62–65.
- Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa 1977.
- M. Tulli Ciceronis *Tusculanarum Disputationum Libri Quinque: Volume 2, Containing Books III–V: A Revised Text with Introduction and Commentary and a Collation of Numerous Mss.*, eds. T.W. Dougan, R.M. Henry, Cambridge 2015.
- O’Leary D., Beauregard M., *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, Kraków 2011.
- Pascal B., *Myśli*, Kraków 2004.
- Roth G., Dicke U., *Evolution of the Brain and Intelligence*, "Trends in Cognitive Science" 9 (2005), No. 5, pp. 250–257.
- Tomasello M., *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, Kraków 2015.
- Vetulani J., *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Kraków 2010.

W POSZUKIWANIU BIOLOGII DUCHOWOŚCI

Streszczenie

W kontekście procesów ewolucji mózgu wzgórze odgrywa istotną rolę w kształtowaniu się duchowości. Struktura i funkcja mózgu zwierzęcia i człowieka wykazują ewolucyjny przeskok między okolicą podczołową a korą przedczołową, co daje podstawę poszukiwania w tych rejonach duchowości ludzkiej. Neuronaukowcy nie tylko wiążą duchowość człowieka z ewolucją i rozwojem mózgu, ale także dopatrują się w jego strukturach podstaw moralności i sumienia.

Słowa kluczowe: neurobiologia, duchowy mózg, ewolucja, neurobiologia moralności

IN SEARCH SPIRITUALITY BIOLOGY

Summary

In the context of brain evolutionary processes, thalamus plays important role in shaping of spirituality. Animal and human brain structure and function shows evolutionary leap between infraorbital region and prefrontal cortex which gives foundation for searching there human spirituality. Neuroscientists does not only associate human spirituality with brain evolution and development but also see foundations of morality and consciousness in its structures. Recent neurobiological research results are very insightful in what used to be exclusively philosophical area of expertise. Considerations presented in the article include language, morality, rationality and mind in context of evolution.

Keywords: neurobiology, spiritual brain, evolution, neurobiology of spirituality

FRESKI W GRĘDZICKIEJ ŚWIĄTYNI – „ZAPOMNIANY” ZABYTEK ŚREDNIOWIECZNEJ SZTUKI KOŚCIELNEJ

Ks. Dariusz Grygowski*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Świątynie znajdujące się na terenie diecezji szczecińsko-kamińskiej zawdzięczają większość swego wystroju protestantom, którzy w końcu XVI i na początku XVII wieku, czyli po przyjęciu w 1534 roku na sejmiku w Trzebiatowie przez szlachtę zachodniopomorską wyznania luterńskiego, przejęli katolickie kościoły tej ziemi. Dlatego wystrój ich jest bardzo ascetyczny w swej formie. Tym bardziej wartościowe w naszych czasach są te zabytki sztuki sakralnej, które praktycznie w niezmienionej średniowiecznej formie przetrwały do dziś. Takim właśnie zabytkiem są freski znajdujące się w niewielkim wiejskim kościele pw. św. Apostołów Piotra i Pawła w Grzędzicach, położonych kilka kilometrów od Stargardu. Do tej pory nie doczekały się naukowego opracowania.

1. Czym jest fresk?

Fresk (z wł. *fresco* – świeży) to technika malarstwa ściennego polegająca na malowaniu na mokrym tynku (pokrytym kilkoma warstwami zaprawy) farbami

* Ks. mgr lic. Dariusz Grygowski – doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. E-mail: uszas@o2.pl.

z pigmentów odpornych na alkaliczne działanie wapna, rozprowadzonymi wodą deszczową; także malowidło wykonane tą techniką. Maluje się go częściami, nakładając ostatnią warstwę zaprawy (*intonaco*) tylko na taką powierzchnię, jaką można zamalować w ciągu dnia (tzw. *giornata*), gdyż wyschnięta zaprawa nie wiąże się już z farbą. Fresk jest techniką bardzo trwałą, ale trudną (nie można dokonywać poprawek). Stosowany od XIV wieku we Włoszech, popularny w okresie renesansu i baroku, następnie prawie zupełnie zarzucony. Jako „fresk” nieprawidłowo określa się każde malowidło ścienne wykonane inną metodą niż opisana powyżej¹.

Technika powstania fresków zmieniała się przez wieki. Zanim artysta przystąpił do dzieła, tynkarze kładli na mur ceglany czy też kamienny narzut wyrównawczy, aby powierzchnia, na której powstanie malowidło, była gładka. Zaprawę stanowił najlepszy gatunkowo piasek oraz doskonały wapień. Aby dzieło było trwałe, artysta wybierał farby mineralne: ugry, jasne i ciemne czerwienie żelazowe, brązy, sjenę naturalną i paloną, zieleń chromową, błękit kobaltowy². W takiej też kolorystyce utrzymane są freski w grzędzickiej świątyni.

2. Najbardziej znane freski na Pomorzu Zachodnim

Wybór niektórych fresków³ z obszaru Pomorza Zachodniego wprowadza pewien klimat do zauważenia wyjątkowości mało znanych malowideł

¹ L. Losos, *Techniki malarskie*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa–Szczecin 1991, s. 126.

² Tamże, s. 131–133.

³ Tamże. W sztuce chrześcijańskiej powszechnie znane są freski z Faras, Kaplicy Sykstyńskiej czy też z Mediolanu.

Freski z Faras to unikatowy zespół ponad 120 fresków z VIII–XIII wieku odkrytych przez polską ekspedycję w bazylice wczesnochrześcijańskiej. W latach 1961–1964 Polacy prowadzili badania na tym terenie pod kierunkiem prof. Kazimierza Michałowskiego w ramach międzynarodowej ekspedycji do Nubii.

Kaplica Sykstyńska w zespole pałacowym Watykanu ufundowana została przez papieża Sykstusa IV, a wzniesiona w latach 1471–1481. W latach 1481–1484 jej ściany zostały ozdobione cyklami fresków. Boczne ściany kaplicy zdobią malowidła przedstawiające po lewej stronie sceny ze Starego Testamentu (głównie ukazujące życie Mojżesza), po prawej – sceny z Nowego Testamentu (głównie ukazujące życie Chrystusa) namalowane przez S. Botticellego, D. Ghirlandaia, Perugina, L. Signorellego, Pinturicchia i in. Nie stanowią one jednolitego cyklu malarskiego wykonanego w takiej samej technice, wytrawny znawca sztuki może rozpoznać w tych freskach „rękę” poszczególnych ich wykonawców. W latach 1508–1512, na zlecenie papieża Juliusza II, Michał Anioł wykonał malowidła na sklepieniu (epizody z księgi Genesis, 12 postaci proroków i sybill, przodkowie

w Grzędzicach. Najbardziej znane i najstarsze malowidła tego regionu upiększają konkatedrę kamieńską (w latach 1188–1545 – katedrę). W czasie prac remontowo-konserwatorskich, prowadzonych w latach 1934–1939 pod kierunkiem W. Ohlego i G. Bronischa, i prac malarskich, prowadzonych w latach 1938–1940 przez G. Hoffmana ze Szczecina, udało się częściowo zrekonstruować średnio-wieczne malowidła, zarówno w skarbcu, na sklepieniu naw, jak i w prezbiterium oraz zakrystii. Po okresie likwidacji szkód II wojny światowej i wstępnym uporządkowaniu wnętrza katedry w 1961 roku przystąpiono do kolejnych prac konserwatorskich, które trwały do 1964 roku. W latach 1962–1964 korzystano z pomocy jednomiesięcznych obozów – wakacyjnych praktyk studentów Wydziału Sztuk

Chrystusa oraz sceny: Dawid i Goliat, Wąż miedziany, Judyta i Holofernes, Śmierć Hamana), a w latach 1535–1541 na zlecenie papieża Pawła III – monumentalny fresk *Sąd Ostateczny* na ścianie ołtarzowej. Freski wykonane przez mistrza są uznane w świecie sztuki za wyjątkowe dzieło. Powstawały one w wielkim trudzie nie tylko ze względu na to, że wymagały sporych funduszy, ale też i dlatego, że autor włożył w ich wykonanie wielki trud. W latach 1980–1994 freski Michała Anioła zostały poddane konserwacji i oczyszczone, dzięki czemu ujawniła się ich oryginalna kolorystyka.

K. Stężalska tak pisze o mistrzostwie Leonarda da Vinci: „*Il Cenacolo* czy też *L'Ultima Cena* to sławne malowidło ściennie stworzone w latach 1495–1498 przez geniusza Leonarda da Vinci, obrazujące *Ostatnią Wieczerzę*. Obraz znajduje się na ścianie refektarza klasztoru dominikanów przy bazylice Santa Maria delle Grazie w Mediolanie. Leonardo użył tu farb temperowych wymieszanych z olejnymi, które nakładał na zagruntowaną ścianę. Pozwoliło mu to na doprowadzenie do perfekcji każdego szczegółu kompozycji, bez pośpiechu koniecznego przy zastosowaniu techniki fresku, w której specjalna farba odporna na działanie zawartego w zaprawie wapna wymagała nakładania na mokry tynk. Niestety, eksperymenty Leonarda z techniką malarską i stosowanymi do malowania farbami temperowymi sprawiły, że *Ostatnia wieczerza* zaczęła blaknąć i łuszczyć się już kilka lat po jej wykonaniu.

Olbrzymie wrażenie robi mistrzowskie zastosowanie perspektywy w malowidle Leonarda. Gdyby poprowadzić linie łączące głowy apostołów oraz osiem arrasów (po cztery na każdej ścianie) zdobiących ściany wieczernika, a także linie przedłużające 5 belek podpierających strop, zbiegłyby się one w centralnej postaci obrazu – w osobie Jezusa. Jeśli wierzyć zachowanym przekazom, by ułatwić sobie prowadzenie linii, Leonardo posłużył się gwoździem wbitym w ścianę oraz pociągniętymi od niego sznurkami. Dzięki temu widz może poczuć się, jakby był naocznym świadkiem przedstawionych na malowidle wydarzeń. Warto także zwrócić uwagę na perfekcjonizm artysty w oddawaniu detali. Wprawdzie Leonardo, w przeciwieństwie do innych twórców podejmujących temat ostatniej wieczerzy, postawił na uproszczenie kompozycji, przedstawianej architektury oraz na rezygnację ze zbędnych szczegółów. Jednocześnie jednak elementy, które pojawiają się na jego malowidle, są niesamowicie dopracowane. Dotyczy to nawet najmniejszych, wydawałoby się – nieistotnych – przedmiotów, jak jedzenie, naczynia czy ornament na obrusie. Wszystkie te elementy składają się na świetność i piękno *Ostatniej wieczerzy* Leonarda da Vinci, świadcząc jednocześnie o geniuszu jej autora. To z ich powodu malowidło, będące najczęściej reprodukowanym obrazem religijnym wszech czasów, przyciąga od lat ogromne rzesze turystów, którzy chcą choć przez chwilę popatrzeć na to, co wyszło spod pędzla mistrza renesansu”. W swoim rozważaniu powołuje się na następującą literaturę: P. Lawedan, *Historia sztuki*, Wrocław 1954, s. 172–173; M.L. Rizzatti, *Geniusze sztuki. Michał Anioł*, Warszawa 1990, s. 89–90; B. Fabiani, *Gawędy o sztuce. Dzieła, twórcy, mecenas*, Warszawa 2012 – K. Stężalska, „*Ostatnia wieczerza*” *Leonarda da Vinci*, <https://niezlasztuka.net/o-sztuce/ostatnia-wieczera-leonarda-da-vinci/>, 14.12.2013.

Pięknych Katedry Technologii i Technik Malarskich Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Odkryto wówczas: w skarbcu sceny o tematyce maryjnej z XIV wieku, w pierwszym przęśle nawy głównej polichromię przedstawiającą Chrystusa Sędziego – Pantokratora, a w prezbiterium – ogród rajski⁴. Polichromia ta w niektórych partiach jest najstarszą techniką freskową w całej północnej Europie, nie tylko w Polsce⁵.

We wnętrzu kościoła św. Jana Ewangelisty w Szczecinie znajdują się natomiast pochodzące z XV i XVI wieku cenne polichromie. Zajmują one powierzchnię ok. 100 m². Przedstawiają chłopca z herbem Szczecina (gryfem) oraz Maryję w mandorli w otoczeniu świętych (I ćwierćwiecze XV w.), mistyczne zaślubiny św. Katarzyny (druga ćwierć XV w.), postaci św. Barbary, św. Wawrzyńca i innych świętych, sceny z biskupem przy ołtarzu (I ćwierćwiecze XVI w.) oraz ornament roślinny (II poł. XV w.)⁶.

Malowidła z Chwarszczan są dla nas jednak najważniejsze, gdyż były one wzorem i natchnieniem dla anonimowego artysty – twórcy, który je wykonał. Chwarszczany to bardzo stara wieś, leżąca na trasie Boleszkowice–Kostrzyn. Ślady osadnictwa pozwalają sądzić, że jej początki sięgają epoki kamienia łupanego. Wieś słynie z założonej w 1232 roku przez zakon templariuszy komandorii (siedziby zakonu), która miała raczej charakter folwarku niż zamku. Zajmowała ona obszar płaskiego wzniesienia o kształcie elipsy. Od zachodu wzniesienie przylegało do rzeki Myśli, a z pozostałych stron otaczały je rozległe bagna.

Pierwszą murowaną budowlą była wzniesiona w północno-zachodniej części majdanu jednonawowa kaplica. Zbudowana została z granitowej kostki około roku 1250. Po włączeniu komandorii do państwa margrabiów magdeburskich nastąpił jej rozwój. Pod koniec XIII wieku kaplica została przebudowana na bardziej monumentalną, o wymiarach 25,2 m x 9,5 m oraz wysokości 13,6 m. Do budowy wykorzystano kostkę granitową z rozebranej starszej budowli. Posłużyła do wykonania kamiennego cokołu sięgającego do wysokości 3 m. Pozostałe mury i baszty wykonano z cegły. Zamkowy dziedziniec otaczały prawdopodobnie inne budynki mieszkalne i gospodarcze, jednak obecny stan wiedzy uniemożliwia ich odtworzenie.

⁴ R. Kostynowicz, *Odkrycia i prace konserwatorskie w katedrze kamińskiej*, „Rocznik Kamiński” 2 (1967), s. 69–72, 79–85; tenże, *Kościół Archidiecezji Szczecińsko-Kamińskiej*, t. 1, Szczecin 2000, s. 348–349.

⁵ R. Kostynowicz, *Odkrycia i prace konserwatorskie ...*, s. 69.

⁶ R. Kostynowicz, *Kościół Archidiecezji Szczecińsko-Kamińskiej*, t. 2, Szczecin 2000, s. 390–391.

Po kasacji zakonu templariuszy przez papieża Klemensa V w roku 1312 komandoria w Chwarszczanach została przejęta przez joannitów. Oni to właśnie ufundowali freski znajdujące się w świątyni.

Freski umieszczone między oknami tworzą wysoki na 2,75 m cykl przedstawień, biegnący wzdłuż ścian kaplicy na całej ich długości. W części podłużnej znajdują się przedstawienia Dwunastu Apostołów i odmienne w stylistyce wyobrażenie św. Krzysztofa niosącego Chrystusa. W wielobocznej części kaplicy umieszczonych jest dziesięć wizerunków Świętych Dziewic: Barbary z wieżą, Doroty z palmą i kielichem, Katarzyny z kołem i mieczem, Małgorzaty z księgą, Marty z kluczem, Matyldy, Sophronii, Urszuli i jeszcze dwóch nierozpoznanych świętych męczennic.

Apostołów przedstawiono w pozycji siedzącej, na okazałych tronach, z widocznymi w tle elementami architektury, będącymi elementami zabudowy miasta – zapewne Niebieskiej Jerozolimy. Święte Dziewice, trzymając w dłoniach swoje atrybuty, stoją w kontrapoście niczym gotyckie rzeźby na ośmiobocznych postumentach.

Wszystkie rysy przedstawionych postaci są zdecydowanie zindywidualizowane, szaty bogato zdobione i udrapowane. Apostołowie, postaci niezwykle hieratyczne, zdają się wykonywać gesty wskazujące na prowadzenie „świętej rozmowy”. W ościeżach okien, które rozdzielają poszczególne przedstawienia, zachowała się bordiura z motywem wici roślinnej. Malowidła zostały wykonane na tynku w technice tempery⁷. Obecnie ta średniowieczna kaplica jest kościołem filialnym pw. św. Stanisława Kostki należącym do parafii w Sarbinowie.

3. Grzędzickie freski

3.1. Grzędzicka świątynia

Kościół parafialny pw. św. Apostołów Piotra i Pawła w Grzędzicach, w gminie Stargard, w powiecie stargardzkim, należy do dekanatu Stargard-Zachód. Wieś Grzędzice położona jest obok linii kolejowej Szczecin–Poznań, 6 km na północny zachód od Stargardu Szczecińskiego. Powstała w okresie średniowiecza jako zaplecze gospodarcze tego ośrodka miejskiego. Wieś ma układ okoliczności ze stawem pośrodku. Po raz pierwszy wymieniona została w dokumencie z 1248 roku, kiedy

⁷ „Gazeta Rycerska” 3 (2005).

to należała do biskupa kamińskiego. W 1364 roku przeszła na własność Stargardu i od tej chwili podlegała Radzie Miejskiej. Późnogotycki kościół datowany na połowę XV wieku znajduje się w centrum wsi⁸, a wybudowany został na planie prostokąta z kamieni polnych i nieznacznej ilości cegły. Do kościoła pod koniec XV wieku dobudowana została wieża na planie kwadratu, którą wieńczy czterospadowy dach. Wieża stanowi nie tylko ubogacenie architektury tej świątyni, jej konstrukcja (niewielkie okienka, grube mury) może nasuwać przypuszczenie, że miała znaczenie również obronne⁹. W kościele wykonano ostrołukowe otwory okienne¹⁰.

Do budowy świątyni użyto kamienia narzutowego i cegły. Ceglane są naroża, a pola między nimi wypełniają kamienie. Kościół ma plan prostokąta o wymiarach 17 m x 13,80 m, z pięciobocznie zamkniętym prezbiterium. Jego kubatura wynosi 2148 m³, powierzchnia użytkowa to 338 m². Pokryty jest dachem siedmiopółcaciowym. Od zachodu przylega węższa od prezbiterium kwadratowa wieża o bokach 7,3 m, podparta od południa szeroką przyporą. Dolna kondygnacja wieży jest kamienna, górna ceglana. Portal wejściowy w wieży jest ostrołukowy z dwoma uskokami. Nad portalem są trzy blendy ostrołukowe. Górną kondygnację wieży z trzech stron zdobią ostrołukowe blendy (od strony wschodniej są to dwie koliste wnęki). Wieża ma czterospadowy dach namiotowy. Od strony północnej kościoła w XIX wieku dobudowano w stylu neogotyckim niewielką prostokątną (3 m x 7,4 m) przybudówkę. Przedzielona na dwie części, wykorzystywana jest jako zakrystia (druga część będąca wcześniej lożą kolatorską pełniła później rolę salki katechetycznej)¹¹.

Wejście do świątyni znajduje się, tak jak w większości średniowiecznych kościołów, od strony wschodniej. Wnętrze kościoła jest jednonawowe, przykryte stropem belkowanym, odeskowanym. W wyposażeniu kościoła znajduje się kilka zabytkowych przedmiotów. W prezbiterium neogotycki ołtarz z drzewa lipowego wykonany w 1910 roku w warsztacie szczecińskim (A. Franke). Jest to tryptyk, którego górne partie każdej części zdobione są ornamentem maswerkowym. W części środkowej tryptyku umieszczono krzyż w formie Drzewa Życia, na

⁸ Z.P. Cywiński, *Parafia Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Grzędzicach*, „Niedziela – Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 28 (2003), s. III.

⁹ Archiwum prywatne autora, wywiad z ks. Mirosławem Oliwiakiem, proboszczem parafii pw. św. Ap. Piotra i Pawła w Grzędzicach w dniu 21.02.2018 r. – <http://www.parafiagrzedzice.pl/historia>.

¹⁰ R. Kostynowicz, *Kościół Archidiecezji Szczecińsko-Kamińskiej...*, t. 2, s. 256.

¹¹ Z.P. Cywiński, *Parafia Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Grzędzicach...*, s. III.

końcach mający emblematy Ewangelistów. Gotycka figura Chrystusa pochodzi z ok. 1500 roku¹². Warto na chwilę zatrzymać się nad tym bardzo oryginalnym przedstawieniem męki Chrystusa. Na stylizowanym w formie Drzewa Życia krzyżu, pochodzącym najprawdopodobniej z okresu remontu kościoła w 1910 roku, znajduje się ascetyczna postać Jezusa, pochodząca z oryginalnego XV-wiecznego wystroju świątyni¹³, czyli mamy tu do czynienia ze swoistym połączeniem gotyku i neogotyku.

W XIX wieku do bryły kościoła dobudowano zakrystię. Wzniesiono ją na planie wydłużonego prostokąta przylegającego dłuższą krawędzią do północnej ściany kościoła. Wnętrze zamknięto płaskim stropem i trójspadowym dachem, poprzecznym do osi kościoła.

Bez wątplenia największym i najcenniejszym zabytkiem grzędzickiej świątyni są średniowieczne polichromie, którymi przyozdobiona jest większa część ścian kościoła, które za chwilę dokładnie opiszę. Warto jednak kilka słów poświęcić ich dopełnieniu. Polichromia stylizowana na malowidła średniowieczne powstała w roku 1910. Biegnie ona w układzie pasowym wzdłuż dwóch narożników wnętrza kościoła po stronie zachodniej. Całą powierzchnię malowideł wypełnia ornament roślinny o nieregularnych formach ujętych prostokątnymi opaskami różnej szerokości. Malowidła przedstawiają motyw stylizowanej wici suchego akantu, zwiniętej na końcach w spirale, każda z kwater utrzymana w pastelowej tonacji o dwóch barwach: różu lub zieleni zestawionej z różem. Wzdłuż osi południowej akant to ulistnione łodygi¹⁴.

Plac kościelny jest pięknym dopełnieniem zabytkowej bryły kościoła. Otoczony jest kamiennym murem z ceglanyimi bramkami od wschodu i południa. W przeszłości pełnił funkcję cmentarza przykościelnego. Porasta go starodrzew. Kościół i jego otoczenie są doskonale utrzymane, widoczna jest troska księdza proboszcza o to, by parafianie i goście parafii nie tylko uczestniczyli w liturgii mszy św. pośród skarbów średniowiecznej sztuki, ale po wyjściu z tego zabytkowego obiektu mogli odpocząć pośród piękna przyrody i jej pomników¹⁵.

¹² Tamże.

¹³ Archiwum Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Szczecinie (dalej: AWKZS), Karta zabytku „Pojmanie Jezusa” z 12.11.1982 r., s. 31.

¹⁴ AWKZS, Karta zabytku „Motyw Akantu” z 12.11.1982 r., s. 32.

¹⁵ Archiwum prywatne autora, Wywiad z ks. Mirosławem Oliwiakiem, proboszczem parafii pw. św. Ap. Piotra i Pawła w Grzędzicach w dniu 21.02.2018 r.

3.2. Fundacja i powstanie fresków

Malowidła późnogotyckie ufundowane zostały przez stargardzkie bractwo w roku 1450. Namalował je w latach 1450–1470 nieznany malarz pochodzący najprawdopodobniej ze Stargardu. Artysta wzorował się na freskach pochodzących z XIV wieku z kościoła w Chwaszczanach¹⁶. Nie ulega wątpliwości, że program tych malowideł, jak zauważa K. Kalita-Skwirzyńska, został powtórzony w kościele w Grzędzicach k. Stargardu, który znajdował się pod patronatem joannickim, jednak tamtejsze przedstawienia w sensie formalno-stylistycznym reprezentują warsztat prowincjonalny¹⁷.

3.3. Tematyka fresków

Freski przedstawiają 33 postaci odkryte w 1912 roku, a odrestaurowane w roku 1954. W górnej strefie, w kolejności od ściany północnej do południowej, przedstawiono 13 scen pasyjnych: Modlitwa w Ogrójcu, Pojmanie Jezusa, Chrystus przed Piłatem, Biczowanie, Cierniem koronowanie, Ecce Homo, Dźwiganie krzyża, Przybicie do krzyża, Ukrzyżowanie, Zdjęcie z krzyża, Złożenie do grobu, Chrystus w otchłani i Zmartwychwstanie. Strefę środkową ścian zajmuje Maryja wraz z postaciami świętych. Na ścianie wschodniej, z lewej strony ołtarza, widnieje dużych rozmiarów św. Jerzy walczący ze smokiem i postać Madonny zaś z prawej – św. Krzysztof i Matka Boża z Dzieciątkiem. Dalej widoczne są postacie czterech świętych dziewic i dwunastu apostołów. W bogactwie fresków można wyróżnić grupy tematyczne: Trzyście Scen Pasyjnych, Dwóch Świętych w obecności Matki Bożej, Dwie Sceny Maryjne, Cztery Święte Dziewice, Dwunastu Apostołów. Wszystkie wykonano farbami temperowymi, a przedstawione na nich postacie mają wydłużone proporcje.

Trzyście Scen Pasyjnych

„Modlitwa w Ogrójcu” – przedstawia modlącego się Jezusa i śpiących obok niego trzech uczniów. Jezus z wyrazem cierpienia na twarzy i rękoma wzniesionymi ku górze w geście modlitwy klęczy na górze, nad nim znajduje się postać Boga Ojca z kielichem w dłoni. Postać Jezusa okryta jest czerwonozłotym, spiętym

¹⁶ AWKZS, Karta zabytku z 12.11.1982 r., s. 1.

¹⁷ „Gazeta Rycerska” – kwartalnik, Wrocław 2005, nr 3.

pod szyją płaszczem. Na fresku znajdują się także dwaj uczniowie w czerwonych szatach i jeden w zielonych, ze złotymi aureolami nad głowami¹⁸.

„Pojmanie Jezusa” – przedstawienie wielofigurale na tle górzystego pejzażu. Na plan pierwszy wysuwają się cztery postacie: Jezus, stojący obok niego Judasza całujący Go w policzek, przy nim św. Piotr z uniesionym mieczem i klęczący u jego stóp Malchus z odciętym uchem. Tło dla tych postaci stanowi grupa uzbrojonych żołnierzy. Całość kompozycji utrzymana jest w tonacji czerwieni, zieleni i błękitu¹⁹.

„Chrystus przed Piłatem” – kompozycja wielofiguralna na tle otwartej przestrzeni. Przedstawia Jezusa ze skrępowanymi dłońmi, stojącego naprzeciwko siedzącego na tronie Piłata; wokół Jezusa grupa żołnierzy. Co bardzo charakterystyczne, żołnierze ubrani są w zbroje z epoki. Kolory fresku utrzymane są w tonacji czerwieni, brązu i błękitu²⁰.

„Biczowanie” – pośrodku sceny stoi Chrystus, przywiązany do kolumny i biczowany przez dwóch oprawców. Tors Jezusa jest obnażony, pokryty spływającymi kroplami krwi, wokół głowy czerwona aureola. Oprawcy wykonują biczowanie różgami; ubrani są w szaty koloru brązowo czerwonego²¹.

„Cierniem koronowanie” – na pierwszym planie widoczna jest postać Jezusa siedzącego na skrzyni, ze związanymi rękoma, w których trzyma liść palmy, ubranego w udrapowaną czerwoną szatę. Oprawcy Jezusa stoją za skrzynią, na której siedzi Jezus, ich sylwetki są nieproporcjonalnie pomniejszone. Za pomocą kijów wciskają na głowę Jezusa cierniową koronę; jeden z nich ubrany jest w szaty koloru czerwonego, drugi niebieskiego. Obok Jezusa stoi kpiący z Niego Żyd²².

„Ecce Homo” – fresk jest kompozycją wielofigurálną. Scena przedstawia obnażonego Jezusa w płaszczu purpurowym i koronie cierniowej, którego Piłat ukazuje grupie żołnierzy i arcykapłanowi. Jezus i Piłat stoją pod arkadami i łukami przedsionka. Piłat ubrany jest w szatę koloru zielonego, żołnierze w krótkich zbrojach uzbrojeni są w długie włócznie²³.

„Dźwiganie krzyża” – kompozycja wielofiguralna na tle otwartej przestrzeni. Przedstawia Chrystusa niosącego krzyż, podtrzymywanego przez Szymona

¹⁸ AWKZS, Karta zabytku „Modlitwy w Ogrójcu” z 12.11.1982 r., s. 2.

¹⁹ AWKZS, Karta zabytku „Pojmanie Jezusa” z 12.11.1982 r., s. 3.

²⁰ AWKZS, Karta zabytku „Chrystus przed Piłatem” z 12.11.1982 r., s. 5.

²¹ AWKZS, Karta zabytku „Biczowanie” z 12.11.1982 r., s. 5.

²² AWKZS, Karta zabytku „Cierniem koronowanie” z 12.11.1982 r., s. 6.

²³ AWKZS, Karta zabytku „Ecce Homo” z 12.11.1982 r., s. 8.

z Cyreny. Przed nimi znajduje się mała postać w stroju błazna, podtrzymująca z przodu krzyż, a za nimi podąża duża grupa postaci. Pośród tej grupy wyróżnia się mężczyzna o młodzieńczej twarzy, ubrany w błękitny, długi płaszcz. Za nim przedstawione są trzy Marie ze złotymi aureolami na głowach. Na drugim planie widoczne są nakryte głowy żołnierzy, trzymających broń drzewcową²⁴.

„Przybicie do krzyża” – fresk będący kompozycją wielofiguralną w otwartej przestrzeni. Na pierwszym planie widoczny jest Chrystus, położony na ukośnie ustawionym krzyżu. Jeden z oprawców podtrzymuje krzyż, drugi gwoździem przybija do niego dłoń Jezusa, trzeci podtrzymuje krzyż u dołu. Stopy Jezusa są już przybite, a po prawie nagim Jego ciele spływa krew. Powyżej krzyża trzy Marie mające na głowach żółte aureole i ręce złożone w modlitewnym geście. Za nimi z prawej strony widzimy sylwetki żołnierzy uzbrojonych w broń drzewcową²⁵.

„Ukrzyżowanie” – również wielofiguralna kompozycja na tle otwartej przestrzeni. Przedstawia Chrystusa ukrzyżowanego między dwoma łotrami w otoczeniu licznie zgromadzonych postaci. Chrystus, rozpięty na krzyżu w kształcie litery T, ma liczne krwawe rany, na głowie cierniową koronę okoloną nimbem krzyżowym. Postacie dwóch łotrów na drugim planie ukazane są ze spuszczonej głowami i ramionami przerzuconymi przez poprzeczną belkę krzyża. Po lewej stronie krzyża stoją postacie świętych z nimbami wokół głów, przed nimi klęczą św. Maria Magdalena, zaś powyżej stoi Matka Jezusa i św. Jan Ewangelista. Po prawej stronie stoi lud wraz z żołnierzami²⁶.

„Zdjęcie z krzyża” – przedstawienie wielofiguralne z trzema wysokimi krzyżami w tle. Ukazuje na pierwszym planie ciało Jezusa, które czterech mężczyzn zdejmuje z krzyża. Jeden podtrzymuje jego ramiona, dwóch tułów, kolejny jego dłoń, wychylając się z drabiny. Scenie tej towarzyszą trzy klęczące postacie: św. Maryi matki Jezusa, św. Jana Ewangelisty oraz św. Marii Magdaleny. Za Chrystusem widoczna jest postać czwartego mężczyzny, podtrzymującego Jego ramiona²⁷.

„Złożenie do grobu” – jest kompozycją wielofiguralną na neutralnym tle. Przedstawia moment złożenia do grobu ciała Jezusa przez mężczyzn w asyście świętych niewiast i św. Jana Ewangelisty. Na pierwszym planie widzimy duży sarkofag zajmujący całą szerokość przedstawienia, mający formę prostej skrzyni

²⁴ AWKZS, Karta zabytku „Dźwiganie krzyża” z 12.11.1982 r., s. 8.

²⁵ AWKZS, Karta zabytku „Przybicie do krzyża” z 12.11.1982 r., s. 9.

²⁶ AWKZS, Karta zabytku „Ukrzyżowanie” z 12.11.1982 r., s. 10.

²⁷ AWKZS, Karta zabytku „Zdjęcie z krzyża” z 12.11.1982 r., s. 11.

z wydzieloną częścią cokołową i gzymsem. Bezwładne, obleczone w płótno ciało Jezusa składają do grobu dwaj mężczyźni oraz św. Jan Ewangelista. Na drugim planie z lewej strony stoi Józef z Arymatei, widoczna jest także zwarta grupa świętych z nimbami wokół głów²⁸.

Przedostatni z fresków poświęconych męce Jezusa to oryginalne i rzadko spotykane w kościołach malowidło „Zejście do otchłani”. Przedstawia Chrystusa w nimbie krzyżowym, z widocznymi śladami ran i chorągwią w dłoni w momencie zstąpienia do otchłani, wyobrażonej jak rozwarta paszcza lewiatana tryskająca płomieniami, z której wylaniają się dwie nagie postacie: kobiety i mężczyzny²⁹.

Ostatnie malowidło z cyklu poświęconego dziełu zbawczemu Jezusa to „Zmartwychwstanie”. Chrystus w nimbie krzyżowym z chorągwią w dłoni wychodzi z grobu. U stóp Jezusa, na tle pagórkowego terenu, siedzą dwaj śpiący strażnicy grobu – jeden z nich trzyma w dłoniach halabardę, drugi zaś oparty jest o tarczę. Na drugim planie znajduje się prostokątny sarkofag bez pokrywy³⁰.

Dwóch Świętych w obecności Matki Bożej

„Św. Jerzy zabijający smoka” – kompozycja figuralna na neutralnym tle. Święty Jerzy, ubrany w płytową krótką zbroję, utrzymaną w tonacji zielonobrazowej, wbija w głowę smoka długa włócznię. Smok w kolorach czarnym i czerwonym ukazany jest jako skrzydlata bestia o obłym cielsku, na krótkich łapach, z głową osadzoną na długiej, wygiętej szyi. W prawym górnym rogu widoczna jest mała postać Madonny. Maryja klęczy z dłońmi złożonymi w modlitewnym geście, ubrana w niebieską szatę³¹.

„Św. Krzysztof z Dzieciątkiem Jezus” – głowa świętego okolona jest żółtawym nimbem, a on sam ubrany jest w płaszcz koloru czerwonego. Nagie Dzieciątko Jezus z czerwonym nimbem wokół głowy spoczywa na jego prawym ramieniu. W lewej ręce św. Krzysztof trzyma drzewo o lekko ugiętym pniu i gęstej koronie. Poniżej lewej nogi świętego rak i ryba, na wysokości kolana z prawej strony znajduje się zacheuszek³².

²⁸ AWKZS, Karta zabytku „Złożenie do grobu” z 12.11.1982 r., s. 12.

²⁹ AWKZS, Karta zabytku „Zejście do otchłani” z 12.11.1982 r., s. 13.

³⁰ AWKZS, Karta zabytku „Zmartwychwstanie” z 12.11.1982 r., s. 14.

³¹ AWKZS, Karta zabytku „Św. Jerzy zabijający smoka” z 12.11.1982 r., s. 33.

³² AWKZS, Karta zabytku „Św. Krzysztof z Dzieciątkiem Jezus” z 12.11.1982 r., s. 34.

Dwie sceny Maryjne

Następny temat fresków w grzędzickiej świątyni to dwupostaciowe przedstawienie „Koronacja Maryi”, ukazujące Boga Ojca i Maryję. Każda z osób znajduje się na osobnym tronie. Bóg Ojciec przedstawiony jest w złotej koronie, w szacie koloru czerwono-zielonego. Jego twarz zwrócona jest do Maryi, a ręce ułożone są w geście błogosławieństwa. Z lewej strony siedzi Maryja, z dłońmi złożonymi w modlitewnym geście, jej głowa otoczona jest żółtym nimbem, a złota korona głęboko osadzona na głowie. Ubrana jest w zieloną szatę³³.

Kolejny fresk maryjny to „Matka Boża z Dzieciątkiem”. Postać Maryi ma wydłużone proporcje, a jej głowa ozdobiona jest koroną i otoczona czerwonym nimbem. Matka Boska ubrana jest w suknię w kolorze czerwieni, nakrytą niebieskim płaszczem, prawym ramieniem ujmując dzieciątka Jezus. Mały Jezus o nagim ciałku w połowie okryty jest szatą Maryi, w prawej ręczce trzyma czerwone jabłko³⁴.

Cztery Święte Dziewice

Św. Maria Magdalena – głowa świętej nakryta jest białym czepcem, nad którym znajduje się żółtawy nimb. Ubrana jest w brązowy płaszcz z zielonym podbiciem. Prawą dłoń ma zgiętą w łokciu i przesłoniętą płaszczem, w lewej dłoni trzyma puszkę³⁵.

Św. Elżbieta – głowa ozdobiona jest koroną, okolona czerwonym nimbem. Ubrana jest w zielony płaszcz z czerwonym podbiciem i szatę koloru brązowego. Oburącz przed sobą trzyma model kościoła³⁶.

Św. Urszula – głowa nakryta jest koroną, otoczona żółtym nimbem. Płaszcz długi, koloru czerwonego, szata szafirowa. Święta trzyma w prawej dłoni przed sobą dużą strzałę ukośnie wspartą o ramię, lewą dłoń ma opuszczoną nieco w dół³⁷.

Czwarte malowidło przedstawia świętą, której imienia nie udało się ustalić. Wokół jej głowy, nakrytej koroną, widnieje czerwony nimb. Ubrana jest w zielony płaszcz z czerwonym podbiciem i suknię koloru czerwonego. Palcem lewej dłoni wskazuje na mały przedmiot w prawej dłoni, najprawdopodobniej pierścień³⁸.

³³ AWKZS, Karta zabytku „Koronacja Maryi” z 12.11.1982 r., s. 15.

³⁴ AWKZS, Karta zabytku „Matka Boża z Dzieciątkiem” z 12.11.1982 r., s. 28.

³⁵ AWKZS, Karta zabytku „św. Maria Magdalena” z 12.11.1982 r., s. 29.

³⁶ AWKZS, Karta zabytku „św. Elżbieta” z 12.11.1982 r., s. 30.

³⁷ AWKZS, Karta zabytku „św. Urszula” z 12.11.1982 r., s. 31.

³⁸ AWKZS, Karta zabytku „święta” z 12.11.1982 r., s. 32.

Dwunastu Apostołów

Św. Piotr – sylwetka z czerwonym nimbem wokół głowy. Wierzchnia szata apostoła ma kolor czerwony, spodnia zaś brązowy. Św. Piotr trzyma w prawej dłoni księgę, w lewej klucz – symbol prymatu piotrowego³⁹.

Św. Paweł – postać ubrana w brązowy płaszcz z zielonym podbiciem i czerwoną szatą spodnią. Wokół głowy ma żółtawy nimb. W prawej dłoni trzyma zamkniętą księgę, w lewej miecz z ostrzem skierowanym ku górze. Miecz to symbol męczeńskiej śmierci tego apostoła, ponieważ Apostoł Narodów został ścięty mieczem⁴⁰.

Św. Andrzej – postać wokół głowy ma żółty nimb. Ubrany jest w brązowy płaszcz z zielonym podbiciem i spodnią suknię koloru czerwonego. Postać trzyma w prawej dłoni zamkniętą księgę, w lewej krzyż w kształcie litery X – symbol miejsca, na którym poniósł śmierć za Chrystusa⁴¹.

Św. Jakub Starszy Apostoł – postać z żółtym nimbem wokół głowy. Jakub ubrany jest w płaszcz koloru zielonego, pod nim widoczna jest czerwona szata. W prawej dłoni trzyma zamkniętą księgę, w lewej, wysuniętej nieco do przodu, pielgrzymi kostur⁴².

Św. Jakub Młodszy – postać z żółtawym nimbem wokół głowy, ubrana w szatę koloru brązowego i bladoniebieski płaszcz z czerwonym podbiciem. Święty w prawej dłoni trzyma księgę, w lewej długi przedmiot, prawdopodobnie wałek plićniarza⁴³.

Św. Tomasz – postać ma wokół głowy żółtawy nimb. Święty ubrany jest w czerwoną szatę i bladoniebieski, podbity czerwienią płaszcz. W lewej dłoni trzyma księgę, w prawej kratownicę, która jest symbolem jego męczeństwa, na niej bowiem został upieczony⁴⁴.

Św. Szymon Apostoł – postać ma wokół głowy czerwony nimb. Ubrana jest w czerwony płaszcz z szafirowym podbiciem i suknią w kolorze niebieskim. Prawą dłonią przyciska do ramienia księgę, w lewej trzyma przed sobą piłę – znak swojej męczeńskiej śmierci⁴⁵.

³⁹ AWKZS, Karta zabytku „Św. Piotr” z 12.11.1982 r., s. 16.

⁴⁰ AWKZS, Karta zabytku „Św. Paweł” z 12.11.1982 r., s. 17.

⁴¹ AWKZS, Karta zabytku „Św. Andrzej” z 12.11.1982 r., s. 18.

⁴² AWKZS, Karta zabytku „Św. Jakub Starszy” z 12.11.1982 r., s. 19.

⁴³ AWKZS, Karta zabytku „Św. Jakub Młodszy” z 12.11.1982 r., s. 20.

⁴⁴ AWKZS, Karta zabytku „Św. Tomasz” z 12.11.1982 r., s. 21.

⁴⁵ AWKZS, Karta zabytku „Św. Szymon” z 12.11.1982 r., s. 22.

Św. Juda Tadeusz – postać z żółtawym nimbem na głowę. Apostoł ubrany jest w płaszcz koloru czerwonego, z białym podbiciem; spodnia szata jest biała. W prawej dłoni trzyma księgę, w lewej uniesioną ukośnie pałkę, symbol jego męczeńskiej śmierci⁴⁶.

Św. Filip – postać z żółtawym nimbem wokół głowy. Święty ubrany w płaszcz w kolorze ugru, ściśle okrywający postać, spod którego nie widać spodniej szaty. W lewej dłoni przed sobą trzyma nieco ukośnie krzyż, w prawej, opuszczonej ku dołowi, księgę⁴⁷.

Św. Bartłomiej – postać z czerwonym nimbem wokół głowy, ubrana jest w płaszcz koloru czerwonego i zieloną szatę spodnią. W prawej dłoni przed sobą trzyma nóż – narzędzie, od którego poniósł śmierć, zaś w lewej zamkniętą księgę⁴⁸.

Św. Maciej – postać ma wokół głowy żółtawy nimb. Ubrana jest w płaszcz koloru jasnozielonego z czerwonym podbiciem. Szata pod płaszczem jest zielona. W prawej dłoni trzyma księgę, w lewej toporek na długim, cienkim trzonku⁴⁹.

Św. Jan – jedyny z grona uczniów Jezusa, który nie zginął śmiercią męczeńską. Głowę ma otuloną żółtawym nimbem, płaszcz jest koloru brązowego z zielonym podbiciem, a suknia koloru zielonego; jego prawa dłoń złożona jest na piersiach, w lewej trzyma kielich⁵⁰.

Podsumowanie

Freski grzędzickiej świątyni pw. św. Ap. Piotra i Pawła są jednymi z piękniejszych w wyposażeniu świątyni archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, niemniej wyjątkowo mało znane. Stanowią one wyjątkowy rodzaj malowidła, bo zostały wykonane w technice malarstwa ściennego, polegającej na malowaniu na mokrym tynku. Ukazują też wiele scen biblijnych, a także znanych świętych. To dzieło anonimowego artysty z pewnością może być przedmiotem wielkich doznań estetycznych, nie tylko dla miłośników średniowiecznej sztuki. Freski z Grzędzic powinny być bardziej obecne w przewodnikach opisujących dzieła sztuki Pomorza Zachodniego.

⁴⁶ AWKZS, Karta zabytku „św. Juda Tadeusz” z 12.11.1982 r., s. 23.

⁴⁷ AWKZS, Karta zabytku „św. Filip” z 12.11.1982 r., s. 24.

⁴⁸ AWKZS, Karta zabytku „św. Bartłomiej” z 12.11.1982 r., s. 25.

⁴⁹ AWKZS, Karta zabytku „św. Maciej” z 12.11.1982 r., s. 26.

⁵⁰ AWKZS, Karta zabytku „św. Jan” z 12.11.1982 r., s. 27.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum prywatne autora

Wywiad z ks. Mirosławem Oliwiakiem, proboszczem parafii pw. św. Ap. Piotra i Pawła w Grzędzicach w dniu 21.02.2018 r.

Archiwum Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Szczecinie

Karta zabytku „Biczowanie” z 12.11.1982 r., s. 5.

Karta zabytku „Chrystus przed Piłatem” z 12.11.1982 r., s. 5.

Karta zabytku „Cierniem koronowanie” z 12.11.1982 r., s. 6.

Karta zabytku „Dźwiganie krzyża” z 12.11.1982 r., s. 8.

Karta zabytku „Ecce Homo” z 12.11.1982 r., s. 8.

Karta zabytku „Koronacja Maryi” z 12.11.1982 r., s. 15.

Karta zabytku „Matka Boża z Dzieciątkiem” z 12.11.1982 r., s. 28.

Karta zabytku „Modlitwy w Ogrójcu” z 12.11.1982 r., s. 2.

Karta zabytku „Motyw Akantu” z 12.11.1982 r., s. 32.

Karta zabytku „Pojmanie Jezusa” z 12.11.1982 r., s. 3.

Karta zabytku „Przybicie do krzyża” z 12.11.1982 r., s. 9.

Karta zabytku „św. Andrzej” z 12.11.1982 r., s. 18.

Karta zabytku „św. Bartłomiej” z 12.11.1982 r., s. 25.

Karta zabytku „św. Elżbieta” z 12.11.1982 r., s. 30.

Karta zabytku „św. Filip” z 12.11.1982 r., s. 24.

Karta zabytku „św. Jakub Młodszy” z 12.11.1982 r., s. 20.

Karta zabytku „św. Jakub Starszy” z 12.11.1982 r., s. 19.

Karta zabytku „św. Jan” z 12.11.1982 r., s. 27.

Karta zabytku „św. Jerzy zabijający smoka” z 12.11.1982 r., s. 33.

Karta zabytku „św. Juda Tadeusz” z 12.11.1982 r., s. 23.

Karta zabytku „św. Krzysztof z Dzieciątkiem Jezus” z 12.11.1982 r., s. 34.

Karta zabytku „św. Maciej” z 12.11.1982 r., s. 26.

Karta zabytku „św. Maria Magdalena” z 12.11.1982 r., s. 29.

Karta zabytku „św. Paweł” z 12.11.1982 r., s. 17.

Karta zabytku „św. Piotr” z 12.11.1982 r., s. 16.

Karta zabytku „św. Szymon” z 12.11.1982 r., s. 22.

- Karta zabytku „św. Tomasz” z 12.11.1982 r., s. 21.
Karta zabytku „św. Urszula” z 12.11.1982 r., s. 31.
Karta zabytku „święta” z 12.11.1982 r., s. 32.
Karta zabytku „Ukrzyżowanie” z 12.11.1982 r., s. 10.
Karta zabytku „Zdjęcie z krzyża” z 12.11.1982 r., s. 11.
Karta zabytku „Zejsście do otchłani” z 12.11.1982 r., s. 13.
Karta zabytku „Złożenie do grobu” z 12.11.1982 r., s. 12.
Karta zabytku „Zmartwychwstanie” z 12.11.1982 r., s. 14.

Opracowania

- Cywiński Z.P., *Parafia Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Grzędzicach*, „Niedziela – Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 28 (2003), s. III.
- Fabiani B., *Gawędy o sztuce. Dzieła, twórcy, mecenas*, Warszawa 2012.
- „Gazeta Rycerska” 3 (2005).
- Kostynowicz R., *Kościół Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, t. 1–2, Szczecin 2000.
- Kostynowicz R., *Odkrycia i prace konserwatorskie w katedrze kamieńskiej*, „Rocznik Kamieński” 2 (1967), s. 61–91.
- Lawedan P., *Historia sztuki*, Wrocław 1954.
- Losos L., *Techniki malarskie*, Szczecin 1991.
- Rizzatti M.L., *Geniusze sztuki. Michał Anioł*, Warszawa 1990.

FRESKI W GRZĘDZICKIEJ ŚWIĄTYNI – „ZAPOMNIANY” ZABYTEK ŚREDNIOWIECZNEJ SZTUKI KOŚCIELNEJ

Streszczenie

Świątynie znajdujące się na terenie diecezji szczecińsko-kamieńskiej zawdzięczają w większości swój wystrój protestantom, którzy w końcu XVI i na początku XVII wieku, czyli po przyjęciu w 1534 roku na sejmiku w Trzebiatowie przez szlachtę zachodniopomorską wyznania luterńskiego, przejęli katolickie kościoły tej ziemi. Dlatego ich wystrój jest bardzo ascetyczny w swej formie. Tym bardziej wartościowe w naszych czasach są te zabytki sztuki sakralnej, które praktycznie w niezmienionej średniowiecznej formie przetrwały do dziś. Takim właśnie zabytkiem są freski znajdujące się w niewielkim wiejskim kościele pw. św. Apostołów Piotra i Pawła w Grzędzicach. To dzieło anonimowego artysty, choć mało znane miłośnikom średniowiecznej sztuki, może być przedmiotem

wielkich doznań estetycznych. Freski z Grzędzic powinny być bardziej obecne w przewodnikach opisujących dzieła sztuki Pomorza Zachodniego

Słowa kluczowe: Grzędzice, freski, kościół, średniowiecze, sztuka sakralna

FRESCOES IN THE GRZĘDZICE CHURCH – A “FORGOTTEN” RELIC OF THE MEDIEVAL SACRED ART

Summary

The temples in the Szczecin-Kamień Archdiocese owe much of their décor to Protestants, who at the end of the 16th and the beginning of the 17th century, that is after the acceptance of Lutheran confession in 1534 at the regional council in Trzebiatów by the West Pomeranian nobility, took over the Catholic churches of this land. That is why their décor is very ascetic in its form. All the more valuable in our time are the relics of the sacred art that have survived to the present day in virtually unchanged Medieval form. Such a relic is frescoes located in a small rural church devoted to St. Apostles Peter and Paul in Grzędzice. This work of an anonymous artist, though little known to lovers of Medieval art, can be an object of great aesthetic experiences. It would be valuable for the frescoes from Grzędzice to be more present in the guidebooks commemorating various types of works of art that can be seen in the West Pomeranian Province.

Keywords: Grzędzice, frescoes, church, Middle Ages, sacred art

„ROBOTNICY BOGIEM SILNI” – PERSWAZJA W KAZANIACH SZCZECIŃSKICH BP. KAZIMIERZA MAJDAŃSKIEGO

Maria Kabata*

Wydział Filologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Materiał językowy poddany analizie stanowią kazania ordynariusza diecezji szczecińsko-kamińskiej biskupa Kazimierza Majdańskiego, wygłoszone w latach 1980–1987 do stoczniovców szczecińskich w rocznicę wydarzeń grudniowych w 1970 roku i strajków sierpniowych 1980 roku¹. Niniejsze teksty warto omówić z kilku powodów. Po pierwsze wygłaszano je do szczecinian w rocznicę wydarzeń historycznych ważnych dla całej Polski, po drugie wykorzystano w nich ciekawe zabiegi perswazyjne i po trzecie, jak mówi Piotr Urbański, są one próbą przełamania myślenia panpolitycznego², i dlatego wszystkie wysiłki kaznodziei idą w kierunku kształtowania chrześcijańskich postaw, których skuteczność powinna być trwalsza niż doraźne korzyści polityczne³.

Termin *perswazja* stosowany jest w artykule w rozumieniu przyjętym za Dorotą Zdunkiewicz-Jedynak, która definiuje go jako „naturalny i neutralny

* Kabata Maria – dr w Zakładzie Etnolingwistyki i Kultury Języka Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. E-mail: maria.kabata@usz.edu.pl.

¹ Teksty wydane w zbiorze *Szczecińskie rocznice*, Szczecin 1988, s. 137.

² P. Urbański, *O niepolitycznym kazaniu politycznym lat osiemdziesiątych*, w: tenże, *Retoryka na ambonie*, Kraków 2003, s. 199.

³ Tamże, s. 201.

element ludzkiego porozumiewania się⁵ i dodaje: „Jednym z podstawowych zadań perswazji kaznodziejskiej jest wykształcenie w odbiorcach określonej, pożądanej hierarchii ważności zjawisk, wartości, postaw itd.”⁶.

Celem opracowania jest zaprezentowanie najciekawszych językowych środków perswazji, w szczególności tych wykorzystanych do budowania poczucia wspólnoty z robotnikami, którym kaznodzieja chce pokazać rolę Boga i jego przykazań w ich życiu.

1. Budowanie wspólnoty szczecińskiej

Na uwagę zasługuje kazanie pod tytułem „Robotnicy – Bogiem silni”. Zostało ono wygłoszone w pierwszą rocznicę strajków i stało się programem, do którego biskup będzie powracał w całym homiletycznym cyklu. Mówca zastosował w tym kazaniu jeden z istotnych zabiegów perswazji pozytywnej, polegający na prezentowaniu walorów słuchaczy, które zasługują na uznanie⁷. W ten sposób przedstawiony zostaje wzorzec zachowań, który będzie wielokrotnie przywoływany. I tak kaznodzieja przypomina chrześcijańską atmosferę strajku i religijne postawy stoczniovców:

Był tu Pan Bóg i Wyście Nim samym chcieli być silni. Dlatego opodal ołtarz strajkowy. I dlatego opodal strajkowy krzyż⁸.

Patrzmy na krzyż, który wzniosły tu, w stoczni szczecińskiej robotnicze dłonie⁹.

Dodatkowo wskazuje na chlubne fakty:

Zdumiał się świat, gdy zobaczył robotników Bogiem silnych; robotników na klęczkach, przy ołtarzu, z krzyżem, z obrazem Matki Najświętszej, z pragnieniem, by był obecny, przynajmniej w swojej podobiznie, Ojciec Świąty i by błogosławił¹⁰.

⁵ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Kraków 1996, s. 10.

⁶ Tamże, s. 64.

⁷ Por. „(...) perswazja w tekstach kaznodziejskich początku lat 80. ma charakter pozytywny, tzn. bardziej opiera się na upowszechnianiu postaw pożądanych, niż tępieniu nieakceptowanych” – D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki...*, s. 55.

⁸ *Szczecińskie rocznice...*, s. 16.

⁹ Tamże, s. 20.

¹⁰ Tamże, s. 16

Ksiądz biskup odwołuje się do obrazów, które szczególnie utkwiły nie tylko w pamięci mieszkańców Szczecina, ale i całej Polski. W prezentowanym fragmencie wykorzystany został czas przeszły i tryb oznajmujący, aby uświadomić słuchaczom, że strajkujący robotnicy pożądaną postawę chrześcijańską już przyjęli: *są już Bogiem silni*. Pozytywny obraz społeczności stoczniowej zostaje również wzmocniony w dalszej części analizowanego kazania:

Kościół jest (...) po to, by dawać człowiekowi Boga. Boga sprawiedliwości, prawdy, ładu, pokoju, męstwa i rozsądku. I taki był ten strajk. Strajk ludzi tęskniących za prawdą: kto by ją odkrył, kto by obnażył zakłamanie, gdyby nie Wasz czyn! Strajk ludzi głodnych sprawiedliwości dla wszystkich (...). Strajk ludzi odważnych¹¹.

Prezentowany akapit ma budowę dwudzielną – najpierw zostają wymienione przymioty Boga, a potem podobne cechy strajkujących. Funkcja perswazyjna zacytowanych fragmentów polega na ugruntowaniu w słuchaczach przekonania, że ich postawa, poglądy w czasie strajku były idealnie zbieżne z chrześcijańskim wzorem postępowania. Najistotniejszym w cytowanym kazaniu, ale także w całym analizowanym zbiorze, jest zabieg dowartościowania słuchaczy, rodzi on bowiem w odbiorcach pewność, że są ważni, że dostrzegane są ich wysiłki, że mówca umie patrzeć na świat z ich perspektywy. Taki sposób konstruowania wypowiedzi wynika z głębokiego przekonania biskupa K. Majdańskiego o wyjątkowości minionych wydarzeń, ale także ze znajomości sztuki perswazji, która „może zaistnieć jedynie w łączności z odbiorcą, zaś stopień wiedzy o adresacie, jego postawach, potrzebach, charakterze (...) jest wprost proporcjonalny do skuteczności przekazywania”¹².

Innym środkiem perswazyjnym, który również służy docenieniu słuchaczy, jest wykorzystana w tych kazaniach kategoria ważności (termin ten przywołuję za Dorotą Zdunkiewicz-Jedynak i za Jerzym Bralczykiem)¹³ – widoczna na przykład w użyciu środków leksykalnych:

Słuchamy i na nowo dobrze wiemy: to co się stało przed pięciu laty, zasługuje na *wielki* szacunek i na *wielką* cześć. I biada, gdyby programem czyimkolwiek było zaprzepaścić *wielkie* wartości sierpniowego zrywu¹⁴.

¹¹ Tamże, s. 16.

¹² M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990, s. 30.

¹³ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki...*, s. 64; J. Bralczyk, *O języku propagandy i polityki*, Warszawa 2007, s. 127.

¹⁴ *Szczecińskie rocznice...*, s. 57. Wszystkie wyróżnienia w cytatach – M.K.

A teraz wołamy do wszystkich: mówicie z *wielką* czią a bez nienawiści o tym zrywie w sierpniu 1980 roku tu w Szczecinie¹⁵.

Polska roku 1970 i Polska roku 1980 – to *wielka* inicjatywa robotników. Powiedzieć trzeba: to *wielka* ofiara robotników; to *wielki* czyn robotników, zwłaszcza zaś robotników Wybrzeża¹⁶.

2. Budowanie wspólnoty Bożej

W analizowanych kazaniach poprzez dowartościowanie odbiorców – ukazanie ich pozytywnych postaw, rangi ich czynów – ma miejsce bardzo istotne zjawisko dla komunikatu perswazyjnego oraz religijnego, a mianowicie budowanie poczucia wspólnoty¹⁷. W ramach tego zabiegu perswazyjnego na uwagę zasługują, najczęściej używane w badanym materiale, formy czasownikowe w 1. osobie liczby mnogiej, gdyż „w najwyższym stopniu sprzyjają nawiązaniu bezpośredniego kontaktu mówiącego ze słuchaczem”¹⁸.

Umiemy brać krzyż swój na każdy dzień (...). I *umiemy* ufać¹⁹.

Wierzimy w Niego od lat z górą tysiąca. Także i *nam* okazał swoje przedziwne znaki i swoją chwałę. *Wierzimy* w Niego niezłomnie dziś: *wierzimy*, że Chrystus żyje i zbawia²⁰.

Modlimy się i *nawołujemy* do modlitwy²¹.

Korzmy się przed Majestatem Boga i przepraszamy za *nasze* grzechy osobiste i społeczne²².

¹⁵ Tamże, s. 57.

¹⁶ Tamże, s. 135.

¹⁷ P. Urbański, *O niepolitycznym kazaniu...*, s. 212.

¹⁸ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki...*, s. 72.

¹⁹ *Szczecińskie rocznice...*, s. 26.

²⁰ Tamże, s. 48.

²¹ Tamże, s. 29.

²² Tamże, s. 54.

Powyższe wypowiedzi mają wyjątkowy walor perswazyjny — „w deklarację przekonania włączają nie tylko mówiącego, ale również słuchacza”²³. I właśnie wykorzystanie takich form czasownikowych w wypowiedzeniach imperatywnych szczególnie ma skłonić do zmiany postępowania:

*Mówmy prawdę: Prawda was wyzwoli – uczy Jezus. Mówmy prawdę w Jego świątyni o tym, czym był strajk*²⁴.

*Bądźmy wierni wielkiej naszej dacie z roku 1980 – to szczeciński 30 sierpnia*²⁵.

*Rozważmy przemianę – bardzo naszą, bardzo własną*²⁶.

*Przemieniamy się! Przemieniamy się silni mocami Bożymi. Już udowodniliśmy i sobie i innym, że są w nas te moce*²⁷.

Wykorzystując formy 1. osoby liczby mnogiej w celu nawiązania więzi ze słuchaczami, kaznodzieja posuwa się nawet do pozornego przypisania również sobie czynów nagannych, co znacznie łagodzi wymowę napomnień. W istocie jednak w poniższych przykładach mamy do czynienia ze zjawiskiem omówionym przez Bożenę Matuszczyk – *my* oznacza tutaj niektóre osoby spośród nas²⁸:

*Mówimy: Boże miłosierny, wyznajemy, że nasze życie osobiste często nie dorastało do Twoich oczekiwań i do Twoich w ciągu całego 5-lecia łask*²⁹.

(...) olbrzymi program nas czeka. Nie *zrealizujemy* go, zataczając się od alkoholu. I nie *zrealizujemy* go – okrutni wobec najbardziej bezbronnych i najbardziej niewinnych³⁰.

²³ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe Środki...*, s. 71.

²⁴ *Szczecińskie rocznice...*, s. 30.

²⁵ Tamże, s. 40.

²⁶ Tamże, s. 25.

²⁷ Tamże, s. 26.

²⁸ B. Matuszczyk, *Pluralis homileticus jako strategia kształtowania relacji między kaznodzieją a słuchaczem*, w: *Język w komunikacji*, red. G. Habrajska, t. 2, Łódź 2001, s. 25–29.

²⁹ *Szczecińskie rocznice...*, s. 54.

³⁰ Tamże, s. 52.

Dodatkowo warto podkreślić, że teksty kazań zawierają wskazówki postępowania, zachęty do przyjęcia chrześcijańskich postaw. Mówca wykorzystuje do tego konstrukcje, które mają charakter normatywny dzięki predykatywowi³¹, a w połączeniu z formami liczby mnogiej pozwalają zobligować do działania odbiorcę na równi z nadawcą:

Daj nam łaskę zrozumienia, że odnowę Narodu *trzeba* nam zacząć od własnego serca³².

I *muszę* prosić: ważmy każde słowo; ważcie każde słowo³³.

Trzeba, byśmy to wszystko rozważali nie tylko w spotkaniach z Ojcem Świętym, ale i wśród nas samych. *Trzeba*, byśmy byli święcie dumni i radosni wobec Boga i ludzi³⁴.

Misternie tworzona więź ze słuchaczami nie zostaje osłabiona nawet przez formy bardziej kategoryczne, gdyż nadawca korzysta z form 1. osoby liczby pojedynczej i dopowiada przysłówki: *pokornie, na klęczkach* itp.:

I wszystkich ostrzegam, a ostrzegam pokornie, na klęczkach: niech nikt nie sądzi, że zaufanie zastąpić można strachem³⁵.

3. Budowanie wspólnoty – zadania i obowiązki

Kolejny zabieg perswazyjny służący budowaniu wspólnoty z robotnikami polega na wyznaczeniu obopólnych zadań i obowiązków. Kaznodzieja sięga w tym celu po formy czasu przyszłego. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne przy zastosowaniu właśnie 1. osoby liczby mnogiej, która ma w kazaniach charakter inkluzywny³⁶. Ponadto formy czas przyszłego są bliskie znaczeniu trybu rozkazującego³⁷ i wyrażają pośrednio nadzieję kaznodziei na wspólne działanie.

³¹ P. Kupiszewski, *Słownictwo normatywno-oceniające w ostatnich kazaniach Księdza Prymasa Wyszyńskiego*, „Prace Filologiczne” 34 (1988), s. 201.

³² *Szczecińskie rocznice...*, s. 21.

³³ Tamże, s. 27.

³⁴ Tamże, s. 67.

³⁵ Tamże, s. 42.

³⁶ M. Zarębina, *O języku cotygodniowych homilii w „Tygodniku Powszechnym”*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, red. S. Mikołajczak, ks. T. Węclawski, Poznań 2004, s. 180.

³⁷ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki...*, s. 78.

Takiej mądrości nauczyliśmy się i *będziemy się uczyć*. Mądrości Najwyższego³⁸.

Trzeba mieć cierpliwość. Trzeba mieć świętą cierpliwość. I *będziemy ją mieć*³⁹.

Wejdziemy też niebawem w Rok Eucharystyczny, rozważając, jak to Jezus do końca nas umiłował⁴⁰.

Będziemy na nowo *budować*. Wszyscy razem⁴¹.

Przytoczony leksem *budować* jest bardzo istotny w analizowanym materiale, ponieważ ma szczególny walor wartościujący⁴² – i moim zdaniem jednoznacznie odnosi do kategorii jedności i wspólnotowości⁴³. Dodatkowo słowo *budować* przywołuje konteksty biblijne: „Budowanie jest w niej [w Biblii – dop. M.K.] ujęte jako naturalne pragnienie człowieka, a Bóg czyni z tego pragnienia jedną z osi swego planu zbawienia. (...) Metaforyczne przeniesienie boskiego aktu tworzenia na działanie ludzkie jest źródłem aksjologicznego nacechowania w tekstach kaznodziejskich słów związanych z budowaniem”⁴⁴. Biskup trafnie korzysta z całej symboliki biblijnej wyrazu *budować*, aby połączyć właśnie dwie płaszczyzny – wymiar ziemski i wymiar boski, sferę *sacrum* i *profanum*:

Budujemy seminarium i świątynie, ale jednocześnie budujemy całą naszą przyszłość. *Budujemy* oczywiście także na wydarzeniach sierpniowych i na wszystkich zdrowych fundamentach⁴⁵.

Nie niszczyć. Nie pomniejszać. *Budować!* Na tym wysiłku *budować!*⁴⁶.

³⁸ *Szczecińskie rocznice...*, s. 115–116.

³⁹ Tamże, s. 33.

⁴⁰ Tamże, s. 122.

⁴¹ Tamże, s. 27.

⁴² D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki...*, s. 49.

⁴³ Terminy kategorii za R. Garpiel, *Perswazja w przekazach kaznodziejskich*, Kraków 2003, s. 163.

⁴⁴ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki...*, s. 49–50.

⁴⁵ *Szczecińskie rocznice...*, s. 50.

⁴⁶ Tamże, s. 52.

Zwycięstwo w Polsce niełatwe. A stało się to najpierw w Szczecinie. *Trzeba* na tym *budować*. *Budować* cały sprawiedliwy ład społeczny, wiedząc, jak olbrzymi program nas czeka⁴⁷.

Tak *budujemy* – z Bogiem i Matką Najświętszą – i wiemy, że inaczej *budować* się nie da; że inaczej pielgrzymować przez polską Ziemię nie można. To jest nasze *budowanie* i pielgrzymowanie naznaczone Szczecińskim Sierpniem. *Budowanie* i pielgrzymowanie wszystkich naszych dni⁴⁸.

A przecież żyjemy, a przecież *budujemy*, a przecież wstajemy z klęczek, z klęczek upokorzenia i z klęczek modlitwy, i idziemy naprzód i dajemy świadectwo prawdzie⁴⁹.

Na marginesie warto dodać, że taki sposób wykorzystania Pisma Świętego nie jest obcy również innym kazaniom księdza biskupa, o czym pisze Piotr Urbański. Jest on zdania, że tekst biblijny obok innych zadań spełnia również bardzo konkretne cele szczegółowe, np. zachęca do odzyskania świątyni w Kołbaczu⁵⁰.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia budowanie wspólnoty nie może odbywać się w oderwaniu od prawd wiary⁵¹ i dlatego biskup pragnie pokazać istotę religii – rolę Boga i ważność nauki chrześcijańskiej oraz związek między wydarzeniami współczesnymi a ewangelicznymi. Stąd też kontekst polityczny każdorazowo odnosił do doświadczeń ewangelicznych:

Msza święta – to Krzyż Pana naszego Jezusa Chrystusa (...). Opodal miejsca tej dzisiejszej Mszy św. jest krzyż – skromnie wzniesiony rok temu, w czasie strajku (...). Chciał Bóg, by pod Krzyżem Jezusa stała Matka Jezusowa. Chciał też Bóg, by stała pod Krzyżem naszych dziejów⁵².

⁴⁷ Tamże

⁴⁸ Tamże, s. 68.

⁴⁹ Tamże, s. 115.

⁵⁰ P. Urbański, *Biblia w strukturze tekstu retoryczno-teologicznego (na przykładzie kazania abp. K.Majdańskiego)*, w: *Biblia w kulturze*, red. S. Rzepczyński, Słupsk 1996, s. 306.

⁵¹ Por. „Punktem wyjścia budowania wspólnoty jest najpierw doprowadzenie poszczególnych osób, które są wezwane do tej wspólnoty, do osobowego spotkania i do osobowego zjednoczenia z Chrystusem. Musimy sobie bardzo mocno i jasno uświadomić, że to jest fundament” – F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, Kraków 2003, s. 78.

⁵² *Szczecińskie rocznice...*, s. 15.

Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Matki Najświętszej. Wyście wyczu-
li tę prawdę, więc była w swoim Wizerunku wśród Was przed rokiem. Jest też dziś.
Niech będzie zawsze. Zwłaszcza wtedy, gdy jawi się Krzyż⁵³.

Czy wiecie, Wy Robotnicy z układów 1980 r., czy wiecie Wy z Wierzchowa, Wy z sal rozpraw sądowych, Wy ze spotkań w Domu Biskupim i Wy – tu w katedrze, na wielkiej modlitwie, i w stoczni na wielkiej modlitwie – czy Wy wiecie, co budzi największy podziw nie tylko u Waszego biskupa (...)? Największy podziw budzi to, że tak bardzo jesteście mądrzy i że tak szybko dojrzewacie w mądrości: jesteście Chrystusowi i tak szybko dojrzewacie Jego mądrością (...) zatroskani jesteście o Polskę, o Ojczyznę wolną. I to jest Wasza wielkość. A nawet trzeba powiedzieć inaczej: to jest wielkość Pana Boga w Was⁵⁴.

Ostatni przykład szczególnie trafnie obrazuje umiejętność dowartościowania rozmówcy, nawiązywania ze słuchaczami więzi, aby następnie pokazać, że istota wszystkiego tkwi w chrześcijaństwie, a prawdziwe zwycięstwo możliwe jest tylko dzięki przestrzeganiu zasad religijnych.

Najczęstszym sposobem budowania wspólnoty jest używanie form adresatywnych, jednak w omawianym materiale jest ich stosunkowo mało – nie pojawiają się nawet na początku każdego kazania, przybierają ponadto klasyczne formy, np. *Bracia Robotnicy, Bracia i Siostry w Chrystusie, Bracia i Siostry – Polacy i Polki, Najmilsi, Ukochani Diecezjanie*. Do ciekawszych przykładów należą formy: *Robotnicy! Wszyscy Ludzie pracy Szczecina i Pomorza Zachodniego*. Wśród takiego zbioru tym bardziej na szczególną uwagę zasługują przytoczone już wcześniej formy: *Wy Robotnicy z układów 1980 r., Wy z Wierzchowa, Wy z sal rozpraw sądowych, Wy ze spotkań w Domu Biskupim i Wy – tu w katedrze*.

W ten sposób biskup aluzyjnie zwrócił się do osób, które nie mogły wówczas wysłuchać tego kazania – internowanych z Wierzchowa, przebywających w wojskowym areszcie przywódców strajkowych, a także do wszystkich innych – robotników przygotowujących i podpisujących porozumienia sierpniowe oraz modlących się w kościele. Taki zabieg – oprócz kontekstów politycznych – daje słuchaczom pewność, że kaznodzieja pamięta o wszystkich diecezjanach. Niewątpliwie również chwyt ten umacnia więź emocjonalną z odbiorcami, co w połączeniu w innymi zabiegami perswazyjnymi daje pełen obraz wysiłków zmierzających do nawiązania bliskiego kontaktu ze słuchaczami.

⁵³ Tamże, s. 17.

⁵⁴ Tamże, s. 99.

Należy nadmienić, że istotną rolę w budowaniu wspólnoty odgrywają – w omawianych tekstach – formy zaimka osobowego *my* oraz dzierżawczego *nasz*, np. *nasz Boże, Boże ojców naszych*:

Apel do Ciebie, *nasz Boże i Boże ojców naszych* (...) wznoszę do Ciebie *naszą* wspólną modlitwę...⁵⁵.

Dziękujemy Ci, bo obudziłeś *nasze* narodowe sumienie⁵⁶.

Nasz rodowód i *nasza* chwila obecna, to *my*, jako własność Maryi⁵⁷.

Kaznodzieja zwraca w ten sposób uwagę także na fakt, że Bóg jest – lub powinien być – bliski słuchaczom.

Skuteczność analizowanego przepowiadania zależy również od stylu wypowiedzi. W tekstach kazań nie ma kolokwializmów, gdyż nie licowałyby z podniosłą tematyką. Mówca unika również archaizmów, stara się operować językiem, który jest zrozumiały dla robotników. Nie rezygnuje jednak z użycia stosownej terminologii, którą w prosty sposób wyjaśnia, np.:

(...) jak to niedobrze myśleć jakimś partykularzem – to jest dobre, co jest dobre dla jednej klasy⁵⁸.

Sporadycznie pojawiają się formuły łacińskie, które albo są powszechnie znane, jak *liberum veto*⁵⁹, albo zostają przetłumaczone przez kaznodzieję i stanowią swoistego rodzaju złamanie monotonii stylistycznej, np.:

Soli Deo! – zawołanie Prymasa Tysiąclecia. *Soli Deo – per Mariam!* Samemu Bogu – przez Maryję⁶⁰.

Istotną rolę perswazyjną w niniejszych kazaniach pełni specyficzne ukształtowanie tekstu, które jest równocześnie dowodem jasności stylu. Stosunkowo

⁵⁵ Tamże, s. 21.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ *Szczecińskie rocznice...*, s. 98.

⁵⁸ Tamże, s. 131.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 119.

krótkie akapity, często rozczłonkowane, podzielone na punkty, podpunkty – szczególnie gdy biskup nakreśla plan odnowy duchowej, warunki dialogu społecznego czy porządku społecznego – ułatwiają odbiór i zrozumienie wypowiedzi:

Więc to taki porządek:

1. pracować i to w relacji do Pana Jezusa Chrystusa, który pracę uświęcił,
2. pracować ze spokojem,
3. ze spokojem spożywać własny przez siebie zapracowany, chleb⁶¹.

Także paralelizm składniowy, powtórzenia oraz liczne pytania retoryczne, zdania wykrzyknikowe niosą ze sobą wartość perswazyjną – uwydatniają treści przepowiadania kościelnego:

Grzech pomniejsza człowieka. Czy tak nie jest? Rozejrzyjcie się wokoło! Popatrzcie po środowiskach bliższych i dalszych! Czy tak nie jest? Maryjo, Królowo Polski, bądź z nami⁶².

Czy Kościół służy Ojczyźnie? Czy Kościół dobrze służy Ojczyźnie?⁶³

Przed oczy Twoje, Panie – ten czas wojenny. I przed oczy Twoje – nasze błaganie: skróć, Panie, ten stan wojenny. (...) Skróć Panie, ten czas wojenny w Ojczyźnie, skróć w Szczecinie!⁶⁴

Podsumowanie

Przedstawiona próba językowej analizy środków perswazji nie obejmuje wszystkich elementów językowych i stylowych, a tym samym nie wyczerpuje tematu. Najważniejsze zjawiska językowe służące budowaniu wspólnoty zostały tu jedynie zasygnalizowane.

Nie ulega wątpliwości, że siła przekonywania kaznodziei tkwi w umiejętnym łączeniu świata robotniczego ze światem ewangelicznym. Biskup, budując

⁶¹ Tamże, s. 126.

⁶² Tamże, s. 83.

⁶³ Tamże, s. 134.

⁶⁴ Tamże, s. 93.

wspólnotę ze słuchającymi go robotnikami, konsekwentnie budzi w nich przekonanie, że wszystkie tak istotne dla nich wydarzenia należy rozpatrywać w szerszym kontekście religijnym. Szczególnie zaś wszystkie stoczniove sukcesy zawdzięczać należy Bogu, bo tylko „Robotnicy – Bogiem silni” mogą mówić o zwycięstwie i mieć na nie nadzieję.

Bibliografia

- Blachnicki F., *Charyzmat i wierność*, Kraków 2003.
- Bralczyk J., *O języku propagandy i polityki*, Warszawa 2007.
- Garpiel R., *Perswazja w przekazach kaznodziejskich*, Kraków 2003.
- Korolko M., *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990.
- Kupiszewski P., *Słownictwo normatywno-oceniające w ostatnich kazaniach Księdza Prymasa Wyszyńskiego*, „Prace Filologiczne” 34 (1988), s. 201–210.
- Majdański K., *Szczecińskie rocznice*, Szczecin 1988.
- Matuszczyk B., *Pluralis homileticus jako strategia kształtowania relacji między kaznodzieją a słuchaczami*, w: *Język w komunikacji*, red. G. Habrajska, t. 2, Łódź 2001, s. 25–29.
- Urbański P., *Biblia w strukturze tekstu retorycznego-teologicznego (na przykładzie kazań abp. Kazimierza Majdańskiego)*, w: *Biblia w kulturze*, red. S. Rzepczyński, Słupsk 1996, s. 295–307.
- Urbański P., *O niepolitycznym kazaniu politycznym lat osiemdziesiątych*, w: *Retoryka na ambonie*, red. P. Urbański, Kraków 2003, s. 197–213.
- Zarębina M., *O języku cotygodniowych homilii w „Tygodniku Powszechnym”*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, red. S. Mikołajczak, ks. T. Węclawski, Poznań 2004, s. 179–189.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Kraków 1996.

**„ROBOTNICY BOGIEM SILNI” –
PERSWAZJA W KAZANIACH SZCZECIŃSKICH
BP. KAZIMIERZA MAJDAŃSKIEGO**

Streszczenie

Nauczanie biskupa Kazimierza Majdańskiego zakorzenione jest w długiej historii polskiego kaznodziejstwa, zapoczątkowanej między innymi przez ks. Piotra Skargę, św. Andrzeja Bobolę czy abp. Jana Pawła Woronicza. Na charakter omawianych kazań składa się przede wszystkim postawa szacunku mówiącego wobec dziedzictwa kulturowego, jego troska o życie religijne i społeczne w diecezji, również pewność w wyznawaniu wartości, nawiązania biblijne, przelamywanie schematyzmu. Celem artykułu było ukazanie mechanizmów językowych, które w zamyśle kaznodziei mają budować wspólnotę i poczucie tożsamości regionalnej szczecińskich robotników. Analizę przeprowadzono na przykładach kazań z lat 1980–1987, wygłoszonych do stoczniovców szczecińskich w rocznicę wydarzeń grudnia 1970 roku i strajków 1980 roku.

Słowa kluczowe: homiletyka, perswazja, nauczanie Kazimierza Majdańskiego

**“WORKERS ARE STRONG WITH GOD” –
PERSUASION IN THE SZCZECIN SERMONS
BY BISHOP KAZIMIERZ MAJDAŃSKI**

Summary

The teaching of Bishop Kazimierz Majdański is rooted in the long history of Polish preaching, initiated, among others, by Rev. Piotr Skarga, St. Andrzej Bobola, Abp. Jan Paweł Woronicz. The character of the discussed sermons consists above all of the respectful attitude of the speaker for the cultural heritage, his concern for religious and social life in the diocese, as well as certainty in the values being held to, biblical references, and breaking schematism. The aim of this paper is to show the language mechanisms which in the preacher's intention are to build a community and sense of regional identity of the Szczecin workers. Analyses were conducted on the examples of sermons from 1980–1987 delivered to the Szczecin shipyard workers on the anniversary of the December 1970 events and the 1980 strikes.

Keywords: homiletics, persuasion, Kazimierz Majdański's teaching

**(POST) KAPŁAŃSKA OPOWIEŚĆ O UKARANIU MOJŻESZA
I AARONA (LB 20,1–13).
PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI NAD DOKUMENTEM P
I JEGO PÓŹNIEJSZYMI UZUPEŁNIENIAMI**

Janusz Lemański*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

We współczesnej dyskusji nad powstaniem Pięcioksięgu tzw. dokument P (od niem. *Priesterschrift*) z klasycznej teorii dokumentów w zasadzie do dziś zachował swoje stabilne miejsce w wyjaśnianiu procesu powstawania tego kompleksu literacko-teologicznego. Stało się tak mimo tego, że same teorie wyjaśniające tę kwestię rozmnożyły się jak grzyby po deszczu i trudno dziś mówić o jakimś konsensusie w tej materii na miarę wellhausenowskiej teorii czterech dokumentów. Większość badaczy zgadza się dziś jednak z tym, że należy zakładać istnienie, początkowo odrębnego i niezależnego od reszty materiału znajdującego się w Pięcioksięgu, kapłańskiego opowiadania (tzw. *Grundschrift-P*), które następnie zostało wkomponowane w inne literackie tradycje na temat przeszłości Izraela, a później było jeszcze wielokrotnie uzupełniane. Oczywiście mamy do czynienia z pewnym uproszczeniem. Problem tkwi bowiem w tym, że o ile znamy początek P (Rdz 1), to nie znamy jego końca, a to utrudnia wyrobienie sobie opinii na temat jakiejś całościowej koncepcji czy teologicznego celu, ku jakiemu zmierzała myśl teologiczna autorów kapłańskich. Kolejny problem dotyczy kwestii uzupełnień dokumentu. Dla jednych wszystkie one mieszczą się w jednym „koszyku” określonym jako suplementy (P^S), a dla innych pomnażają się w kilka etapów suplementowania tekstu podstawowego (P¹, P², P³ itd.). W końcu jeszcze inni te dalsze etapy łączą z postkapłańskimi redakcjami (Hexateuchu lub/i Pen-

* Ks. prof. zw. dr hab. Janusz Lemański – profesor zwyczajny Uniwersytetu Szczecińskiego, Katedra Egzegezy i Teologii Biblijnej. E-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

tateuchu, czy jeszcze późniejszymi niż redakcja Pięcioksięgu). Kwestia ciągle dyskutowana wreszcie to sposób traktowania tzw. szkoły świętości w jej relacji do kręgów kapłańskich. Podobnie niedostatecznie wyjaśniona jest także kwestia (post)kapłańskich uzupełnień w Księdze Kapłańskiej (1–15), jak i tych znajdujących się w Księdze Liczb, a nawet w Księdze Powtórzonego Prawa.

Nie sposób dziś znaleźć światełka w tunelu, które zapowiadałoby koniec tych dyskusji. Nie jest zatem moim zamiarem znalezienie jakiegoś salomonowego rozwiązania tych problemów także w niniejszym artykule. Często jednak spotykam się, zwłaszcza wśród młodszych badaczy, z powielaniem pewnych uproszczeń i jednoznacznymi wyrokami na temat takiego czy innego przyporządkowania danego tekstu do tej lub innej tradycji, albo wyrokowania, że coś do niej nie należy i powinno być uznane za głosę. Jak trudno bowiem o takie jednoznaczne rozstrzygnięcia i jak wyważonym trzeba być przy klasyfikacji i datowaniu poszczególnych tekstów oraz ich fragmentów, pokazuje choćby najnowsza dyskusja nad tekstem Lb 20,1–13. To jej chcemy się tu przyjrzeć i ocenić, czy w ogóle możliwy jest jakiś konsensus przy tak rozbieżnych ocenach i propozycjach.

1. O czym opowiada/opowiadają nam autor/autorzy Lb 20,1–13?

Tekst, nad którym chcemy się pochylić, zaczyna się od itinerarium (w. 1a: Kadesz na pustyni Sin) i informacji o śmierci Miriam (w. 1b). Zasadnicza opowieść w tej perykopie rozpoczyna się jednak dopiero wraz z wierszem 2. Pojawia się problem: zabrakło wody i „zgromadzenie” (*‘ēdā*) zbiera się przeciwko Mojżeszowi oraz Aaronowi (w. 2). Następnie „lud” (*hā ‘ām*) „klóci się” z samym tylko Mojżeszem (w. 3a), formułując konkretne zarzuty (ww. 3b–5). Ludzie woleliby zginąć jak ich bracia „przez obliczem Jhwh” (w. 3b). Pytają obu (liczba mnoga czasowników) swoich przywódców, Mojżesza i Aarona, czy wyprowadzili całe to „zgromadzenie” na pustynię, aby tu pomarło wraz z swoim bydłem (w. 4) i dlaczego wywiedli ich z Egiptu oraz przyprowadzili na to nędzne miejsce, gdzie nie można niczego siać, nic nie rośnie i nie ma nawet wody do picia (w. 5). Mojżesz i Aaron nie odpowiadają wprost na te zarzuty. Udają się najpierw do Namiotu Spotkania, padają tam na twarz i mają objawienie chwały Boga (w. 6). Potem Bóg rozmawia z samym tylko Mojżeszem (w. 7). Każe mu wziąć laskę, zebrać wraz z bratem Aaronem całe „zgromadzenie” i w jego obecności „przemówić do skały” (w. 8). Zgodnie z rozkazem Mojżesz bierze laskę (w. 9).

Doprecyzowuje się jednak teraz, że znajdowała się ona „przed obliczem Jhwh”. Dalsze wydarzenia już jednak zaskakują czytelnika. Mojżesz i Aaron zbierają zgodnie z nakazem całe „zgromadzenie” przy skale (w. 10a), ale przemawia sam tylko Mojżesz (w. 10b). Nazywa swoich słuchaczy „buntownikami” i wydaje się wyrażać wątpliwości, czy wraz z Aaronem potrafią wyprowadzić wodę ze skały. Ostatecznie jednak uderza dwa razy laską o skałę, z której wypływa tyle wody, by wystarczyło do napojenia ludu oraz bydła (w. 11). Zakończenie perykopy ponownie zaskakuje. Najpierw Jhwh przemawia do Mojżesza i Aarona, zarzucając im brak wiary w siebie oraz to, że nie objawili Jego świętości wobec Izraela (w. 12a). W konsekwencji zapowiada im, że obaj nie wejdą wraz z ludem do kraju, który Bóg daje Izraelowi (w. 12b)¹. Wiersz 13 identyfikuje miejsce jako wody Meriba, gdzie Izraelici „spierali się” się z Jhwh (por. w. 3a), i gdzie objawił on im swoją świętość (w. 13b; por. w. 12aB).

Już na pierwszy rzut oka widać, że tekst ma pewne napięcia wewnętrzne i nie wszystkie elementy w nim obecne pasują do tego, co zwykle kojarzy się nam z językiem i tematami kapłańskimi. Najwięcej dyskusji budzi tu przede wszystkim wiersz 12, który stanowi swoisty wyrok, karę nałożoną na Mojżesza i Aarona. Jak się wydaje, stoi ponadto w sprzeczności z informacją zawartą w wierszu 13 (nie objawić/objawić świętość Jhwh). Do tej pierwszej kwestii powraca się później przede wszystkim w dalszej części Księgi Liczb (Lb 20,24; 27,13–14), a następnie również w późniejszych uzupełnieniach deuteronomistycznych (por. Pwt 1,37; 3,23–28; 4,21). Egzegeci nie ukrywają jednak przekonania, że odnosi się mimo wszystko wrażenie, iż jakaś część z tej tradycji o karze dla Mojżesza (i Aarona) zagubiła się w trakcie jej przekazywania.

2. Ile materiału P jest w tekście Lb 20,1–13?

Stosując na początku pewne uproszczenie, można stwierdzić, że panuje dość szeroki konsensus, aby Lb 20,2–13 (wydarzenia w Kadesz/Meriba) i potem Lb 20,23–29 (śmierć Aarona) przypisywać autorom kapłańskim². Za taką kla-

¹ Sankcja ta uważana jest za „szczytowy punkt” całej perykopy, zob. H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10,11–22,1* (BK 4.2), Neukirchen-Vluyn 2003, s. 270.

² S. Germany, *The Exodus-Conquest Narrative. The Composition of the Non-Priestly Narratives in Exodus-Joshua* (FAT 115), Tübingen 2017, s. 236–237 oraz przypisy 3 i 4 z literaturą na ten temat.

syfikacją przemawia przede wszystkim słownictwo, które w pierwszym z tych testów w dużej mierze pasuje do języka stosowanego przez P³. Mimo wszystko materiał nie wydaje się być tu jednorodny i wielu badaczy sądzi, że nie można mówić o źródłowej jedności całego tekstu. Pierwszy problem polega na tym, że istnieje pewien kłopot ze zdefiniowaniem tego, co należy uznać za charakterystyczne/typowe dla P, a co za uzupełnienia tego źródła. Drugi zaś na tym, jak wyjaśnić wzajemną relację między Lb 20,1–13 i Wj 17,1–7, bo związek pomiędzy tymi tekstami jest oczywisty.

Zacznijmy od klasyka. Martin Noth⁴ wskazywał na obecne w opowiadaniu z Lb 20,1–13 dublety (w. 4 i w. 5; w. 3a i ww. 2b.3b). Na tej podstawie wyznaczał dwa paralelne teksty obecne w tej perykopie. Ich połączenie wyjaśniał tym, że późniejszy redaktor dodał do istniejącego już opowiadania P⁵ pewne uzupełnienia zaczerpnięte z materiału nie-P, zawartego w wersji paralelnej z Wj 17,1–7⁶. Zauważył on jednocześnie, że wiersz 11a (dwukrotne uderzenie w skałę) nie ma swojej paraleli w Wj 17,1–7 i w konsekwencji musiał przyznać, że w tym wypadku chodzi o późniejszy redakcyjny dodatek. Kierunek badań zaproponowany przez Notha i szukanie wyjaśnienia w analizie porównawczej między Lb 20,1–13 oraz Wj 17,1–7 był mimo wszystko słuszny, choć dziś zdania w kwestii, który z tych dwóch tekstów jest pierwotny, a który wtórny, są podzielone⁷. Niemniej dość szybko zauważono, że wskazane przez tego badacza „dublety” mogą w istocie być integralną częścią opowiadania w wersji P i stanowić zamierzony środek retoryczny oraz wyraz pewnych koncepcji teologicznych⁸. Część z nich stanowi wyraźnie korektę wcześniejszego tekstu. Stąd tendencja odwrotna niż u Notha, aby

³ F. Kohata, *Die priesterschriftliche Überlieferungsgeschichte von Numeri XX 1–13*, „Annual of the Japanese Biblical Institute” 3 (1977), s. 3–34.

⁴ *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7), Göttingen 1966, s. 127.

⁵ Wytypowane przez niego fragmenty P to ww. 2.3b.4.6.7.8aBb.10.11b.12.

⁶ Przykłady: w. 3a za Wj 17,2aA; w. 5 za Wj 17,3bA; w. 8aA za Wj 17,5b; w. 8bA za Wj 17,6aBb.

⁷ Większość badaczy sądzi, że to P (Lb 20,1–13) inspirował się „starszym” materiałem nie-P z Wj 17,1–7, zob. np. A. Schart, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählung* (OBO 98), Freiburg–Göttingen 1990, s. 108–111. Odwrotny kierunek zależności między oboma tekstami proponują z kolei: C. Berner, *Das Wasserwunder von Rephaim (Ex 17,1–7) als Schlüsseltext einen nachpriestliches Mosebild*, „Vetus Testamentum” 63 (2013), s. 193–209, zwłaszcza s. 205; H. Specht, *Der Verfehlung Moses und Aarons in Num 20,1–13* P*, w: *Torah and the Book Numbers*, red. C. Frevel, T. Pola, A. Schart (FAT 62), Tübingen 2013, s. 273–313, zwłaszcza s. 283–311; H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013, s. 139, przypis 62. W tej ostatniej opinii dominuje przekonanie, że Wj 17 po prostu rehabilituje Mojżesza po jego negatywnym przedstawieniu w kapłańskim opowiadaniu z Lb 20,2–13.

⁸ G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Nashville 1968, s. 71–75.

wskazywać, że to jednak sam P podjął się przepracowania starszej wersji tradycji o wydarzeniu w Meriba⁹. Laska, którą posługuje się Mojżesz (Lb 20,8; por. Wj 7,20; 14,16), wyraźnie zostaje zidentyfikowana jako laska Aarona dopiero później (Lb 20,9; por. Lb 17,16–26), gdyż informacja o tym, że znajduje się ona „przed obliczem Jhwh”, to zwrot charakterystyczny dla P (por. Lb 16,16). Następnie zarówno wiersz 1 (itinerarium oraz informacja o śmierci Miriam), jak i końcowe wiersze 12–13, stanowiące obecnie dwa zakończenia, budzą podejrzenia o wtórny charakter. To, o czym autorzy biblijni mówią nam w dwóch ostatnich wierszach, swego czasu zostało nawet określone jako „perhaps the most enigmatic incident of the Pentateuch”¹⁰. Ocena tego rodzaju jest być może z dzisiejszego punktu widzenia nieco przesadzona i z pewnością w Pięcioksięgu znaleźć można wiele innych znacznie trudniejszych i bardziej tajemniczych tekstów, niemniej słusznie sugeruje się w niej, że zakończenie perykopy jest problematyczne.

Czy „wyrok” i „oskarżenie” wobec Mojżesza i Aarona (w. 12) o brak wiary oraz nieobjawienie świętości Boga muszą jednak wymykać się kapłańskiej koncepcji i stanowić dopiero późniejsze uzupełnienie, jak uważa dzisiaj wielu badaczy? Egzegeci już dawno zauważali (H. Holzinger, W. Rudolph), że z samej sekwencji zdarzeń wynika jasno, iż Mojżesz miał precyzyjny rozkaz, aby przemawiać do skały, a nie uderzać o nią laską (taki rozkaz padł w Wj 17,6)¹¹. Swoim postępowaniem okazał zatem nieposłuszeństwo wobec rozkazu, co dla trendów typowych dla P (dokładne wykonanie tego, co Bóg rozkazał) jest raczej trudne do przyjęcia. Ta niesubordynacja jest jeszcze bardziej widoczna, kiedy zauważymy, że Mojżesz aż dwa razy uderza laską w tę skałę, jakby nie wierzył, że raz wystarczy (por. Wj 17,6). Pośrednia identyfikacja laski Mojżesza z laską Aarona (Lb 20,9) wymuszona jest być może faktem, że Aaron za chwilę zostanie ukarany razem z Mojżeszem, choć to nie on uderzał laską w skałę¹².

Problem stanowi wreszcie już samo pytanie retoryczne postawione przez Mojżesza i Aarona (Lb 20,10a): „Czy potrafimy z tej skały wyprowadzić dla was wodę?” (Lb 20,10b). Wyraźnie wybrzmiewa w nim wątpliwość co do „własnych”

⁹ B.A. Levine, *Numbers 1–20* (AB 4A), New York 1993, s. 484.

¹⁰ E. Arden, *How Moses Failed God*, „Journal of Biblical Literature” 76 (1957), s. 50–52, cyt. 50.

¹¹ Zauważa to również A. Scharf (*Mose...*, s. 117), który słusznie dostrzega tu zarzewie rodzącego się konfliktu pomiędzy przywódcami i nieustannie buntującym się ludem. Reakcja obu przywódców, a zwłaszcza Mojżesza, nie jest zgodna z planami Boga.

¹² W.H. Propp, *The Rod of Aaron and the Sin of Moses*, „Journal of the Biblical Literature” 107 (1988), s. 19–26, zwłaszcza s. 24.

możliwości i pewnego rodzaju gniew¹³ na zbuntowaną wspólnotę (tak już Targum Pseudo-Jonatana). W postawie i wypowiedzi obu braci może więc wybrzmiewać chęć zawłaszczenia sobie prerogatyw Boga, próba oceny ludu w Jego imieniu i niechęć dania mu tego, co sam Bóg ostatecznie chce jednak mu dać (wodę ze skały), jak sądzą niektórzy komentatorzy¹⁴. Niemniej grzech Aarona będzie potem określany jako „bunt/rebelia” (*mārâ*: Lb 20,24), zaś obecnie (Lb 20,12) wyraźnie zaznacza się, że chodzi o brak wiary (*lō-he'ēmanttem bî*; od rdzenia 'mn) ze wszystkimi tego konsekwencjami¹⁵. Temat ten jest charakterystyczny jednak – jak już zauważyliśmy – nie tyle dla P, co dla późniejszych tradycji Pięcioksięgi. Zrozumienie treści wierszy 9.12 płynie w każdym razie z lektury kapłańskiego tekstu Lb 20,24, w którym opowiada się o śmierci Aarona zanim Izraelici weszli do Ziemi Obiecanej. Dlatego też w opinii wielu badaczy po lekturze analizowanej tu perykopy zostaje jednak wrażenie, że po drodze w rozwoju tej tradycji coś jakby się zagubiło¹⁶.

Baruch Levine¹⁷ widzi w tej kapłańskiej tradycji późniejsze echo Pwt 3,23–29, choć wskazanemu tekstowi bliżej raczej do opowiadania z Lb 27, 12–23¹⁸, więc do tekstu późniejszego raczej niż postulowana tu „zagubiona” tradycja¹⁹. Niemniej to w tych tekstach znajdujemy jedyne ślady jakiejś winy Mojżesza i Aarona²⁰. Wcześniej Mojżesz cieszył się nieposzlakowaną opinią (por. Lb 12,3.7) i rozmawiał z Bogiem twarzą w twarz (Lb 12,8). Teraz zaś pada na twarz przed Bogiem i bez wątpienia zawodzi nie tylko lud, który prowadzi, ale i Boga, który mu tę misję wyznaczył (por. Lb 27,12–14; Pwt 1,37; 3,23–28; 4,21). W czym zawinił jednak Aaron? Można by jego winy szukać w wydarzeniach ze złotym cielcem (Wj 32,1–6), jednak brak tu jakichkolwiek odniesień do tego wydarzenia (por. też Lb 20,24). Rzecz nie idzie tu w każdym razie jeszcze o wejście lub niewyście do Ziemi Obiecanej (tak Lb 13–14), lecz o prowadzenie Izraela. Choć w P obaj

¹³ P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Tree: Syntax*, Roma 1993, § 114m: „partykuła *nā'* dodaje tu „nuance of energy” (Lb 16,26; 20,10); przysłówek *hā* to z kolei „exclamatory nuance” (§ 161b).

¹⁴ P.J. Budd, *Numbers* (WBC 5), Waco 1984, s. 218–219.

¹⁵ Słusznie podkreśla to E.W. Davies, *Numeri. Kapitel* (NCBC), Grand Rapids 1995, s. 203.

¹⁶ B.A. Levine, *Numbers 1–20...*, s. 483.

¹⁷ Tamże, s. 484; podobnie H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10,1–22,1...*, s. 274–275.

¹⁸ E. Otto, *Deuteronomium 1,1–4,43* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 501.

¹⁹ H. Seebass, *Numeri 22,2–36,13* (BK IV/3), Neukirchen-Vluyn 2007, s. 223: tekst klasyfikowany jako P^G z drobnymi uzupełnieniami.

²⁰ K.D. Cole, *Numbers* (NAC 3B), Nashville 2000, s. 325.

„bracia” nie są jeszcze wprost obciążani tą rolą, jednak także nie wyklucza się jej (por. Wj 6,8). Obaj zatem zawodzą jako przywódcy mający prowadzić naród wybrany do poznania Boga.

3. Jak wyróżnić styl P?

To zasadnicze dziś pytanie, jeśli chce się dać jakiegokolwiek rozwiązania natury krytyczno-literackiej i teologicznej, które rodzą się w związku z interesującą nas perykopą. Mamy co najmniej kilka szczególnie ważnych artykułów i pozycji monograficznych poświęconych odkrywaniu stylu charakterystycznego dla autorów kapłańskich²¹. Z opracowań tych można wydobyć cechy, które w najwyższym stopniu wyróżniają P od innych tradycji teologicznych i literackich Pięcioksięgu. W obrębie Księgi Rodzaju i Wyjścia jest to szczególnie łatwe. O wiele trudniej poradzić sobie z tym w odniesieniu do (post)kapłańskich tekstów z Księgi Kapłańskiej (tu w grę wchodzi jeszcze tradycja związana ze szkołą świętości), w obrębie Księgi Liczb (tu nie-P jest mniej wyprofilowane, a styl P nie do końca jasny) czy dodatków przypisywanych P w Księdze Powtórzonego Prawa²². Do tego, co z dużą dozą pewności możemy jednak określić jako teologiczno-literacki „styl P”, zaliczyć można następujące elementy²³:

Autorzy P często stosują świadome powtórzenia (por. Rdz 1,27) i nie można o tym zapominać, kiedy chce się zbyt łatwo mówić o dubletach w tekście charakteryzowanym generalnie jako P. Ten styl bywa często monotony i nużący, ale ma swoją funkcję w ramach drugiej z cech charakterystycznych tego dokumentu.

²¹ Wspomnieć należy choćby te najważniejsze: K. Elliger, *Sinn und Ursprung der Priesterlicher Geschichtserzählung*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 49 (1952), s. 121–143; O.H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (FRLANT 115), Göttingen 1981; L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Berlin 1991; T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift: Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg* (WMANT 70), Neukirchen 1995; C. Frevel, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBS 23), Freiburg i in. 2000). Z polskojęzycznych publikacji warto zwrócić uwagę przede wszystkim na pozycję M. Majewskiego, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.

²² Problemy te dość dobrze naświetlają artykuły zebrane w: *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, red. S. Shectman, J.S. Baden (ATHANT 95), Zürich 2009; *The Post-Priestly Pentateuch*, red. F. Giuntoli, K. Schmid (FAT 101), Tübingen 2015.

²³ H.C. Schmitt, *Arbeitsbuch zum Alten Testament* (UTB 2146), Göttingen 2005, s. 189–190; H. Specht, *Der Verfehlung...*, s. 274–276.

Cecha, o której mowa powyżej polega na tym, że P stosuje procedurę: rozkaz Boga – dokładne jego wypełnienie (por. Wj 25–31 vs. Wj 35–40). Wszelkie naruszenie tej zasady musi zatem zwracać uwagę czytelnika jego tekstów. Dokładność i precyzja w wypełnianiu boskich nakazów oraz instrukcji to cecha wyróżniająca P od innych sposobów narracji w Pięcioksięgu.

Teksty P są, jak się to określa w literaturze niemieckiej, „durchkomponiert”. Znajdujemy w nich szereg intertekstualnych odnośników natury stylistycznej, treściowo-koncepcyjnej, geograficzno-chronologicznej. Każda, nawet najdrobniejsza zmiana czy wariant mają w P zatem znaczenie. Czytelnik musi te drobne „sygnały”, wciągające go w dialog z autorem tekstu, zauważać i rozważać na poziomie całej kompozycji, gdyż tylko tak będzie ona zrozumiała. Choć P należy zdaniem wielu badaczy do źródeł tzw. Proto-tetrateuchu, to zostawił zarazem w swoich tekstach wyraźne ślady swoich własnych intencji i koncepcji teologicznych. Każdy pojedynczy tekst łączony z P musi zatem być rozpatrywany holistycznie, w kontekście innych tekstów należących do P.

P powstaje w dramatycznym momencie dziejów narodu wybranego. To czas kryzysu, w którym ważne staje się poznanie i uznanie swego Boga. P dba więc, aby Izrael rozpoznał Boga, dostrzegł potrzebę przyjęcia od Niego daru, jakim jest Ziemia Obiecana. Akcentuje potrzebę „natychmiastowego” powrotu do niej tych, którzy przebywają na wygnaniu w dalekiej Babilonii. Choć P nie wskazuje jeszcze jako miejsca docelowego Syjonu, jednak w jego akcentach dotyczących kwestii powrotu, roli pustyni, przez którą przejść trzeba, by dotrzeć do Ziemi Obiecanej, widzieć można pierwszą wersję ruchu „syjonistycznego” z czasów wczesnoperskich (Rdz 35,12)²⁴.

Oczekiwany powrót się opóźnia i nie jest masowy. Przyczyny tego stanu rzeczy P wydaje się podawać w przynależnej do niego warstwie opowiadania z Lb 13–14*. Kraj dany Izraelitom przez Boga jest wspaniały (Lb 14,7), ale jego „przyszłym” mieszkańcom brak wiary i zaufania. W konsekwencji całe to pokolenie musi umrzeć na pustyni (Lb 14,32b). W rzeczywistości sytuacja w „Ziemi Obiecanej” nie była aż tak „wspaniała”²⁵. W latach 530–520 przed Chrystusem, kiedy najczęściej sytuuje się teksty pierwszych autorów kapłańskich,

²⁴ T. Pola, *Die ursprüngliche...*, s. 307.

²⁵ Na temat rzeczywistej sytuacji na terenach Judei po wygnaniu babilońskim por. H.J. Stirpp, *The Concept of the Empty Land in Jeremiah, 37–43*, w: *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, red. E. Ben Zvi, C. Levin (BZAW 404), Berlin 2010, s. 103–154; J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11* (NKB.ST 1/1), Częstochowa 2013, s. 73–92.

była on wręcz dramatyczna pod względem gospodarczym i społecznym. Na tym tle nietrudno zatem zrozumieć „tęsknotę za Egiptem (= Babilonią)”, gdzie żyło się lepiej niż na „pustyni”, którą przypominała zdewastowana Judea. Nie wiemy „na pewno”, gdzie powstały teksty przypisywane P (Jerozolima czy jeszcze Babilonia). Istotne dla ich zrozumienia jest jednak to, do kogo były adresowane – adresatami są zaś wygnańcy przebywający wciąż jeszcze w Babilonii.

W tekstach P uderza wreszcie zamiłowanie do liczb. Znajdują one zastosowanie w częstych *chronologiach*, które wspominają nie tylko konkretne lata, ale i dni (por. Rdz 7,11). P chętnie i często podaje detaliczne dane liczbowe (wymiary arki w Rdz 6,15–16; liczba ludu w Lb 1,20–46). Za zamiłowaniem do liczb idzie zamiłowanie do imion, widoczne zwłaszcza w tzw. *genealogiach* (por. Rdz 5), choć trzeba zauważyć, że znajdujemy w P także genealogie bez szczegółowych danych o wieku (Rdz 10,1–7).

Jest wreszcie w P także charakterystyczne dla tego niego słownictwo. Izraela określa się tu dla przykładu jako *’edā* – „zgromadzenie”, a członków narodu jako *bēnē jīsrā’el*. Zawarcie przymierza opisuje się zwrotami *heqîm/nātan bērît* (zamiast klasycznego *kārat bērît*). Bycie płodnym i rozmnażanie się opisują tu najczęściej słowa *pārā* i *rābā* (Rdz 1,28; 9,1; Wj 1,7), a boski akt stworzenia słowo *bārā’*. W swoim opisie stworzenia (Rdz 1,1–2,3) P widzi swoistą etiologię dla przyszłej świątyni oraz instytucji szabatu²⁶. Dzieli też dzieje ludzkości na trzy zasadnicze fazy zaznaczone odmiennymi imionami Boga. Bóg Stwórcy określany jest tu jako *’ēlohîm*, Bóg patriarchów jako *’el šaddaj*, a Bóg z czasów Mojżesza jako Jhwh.

Nietrudno się domyślić, że specyfikę tekstów P wyznacza również zainteresowanie kultem i świątynią we wszystkich jego wymiarach i we wszystkim, co się z nim łączy. Dla P świat stworzony przez Boga jest jedną wielką świątynią, a ziemską świątynią – miniaturą kosmosu²⁷. Istotne znaczenie dla P ma wreszcie teologia „chwały Boga”.

Pośród wielu innych tendencji teologicznych typowych dla P²⁸, ze względu na interesujący nas tekst z Lb 20,1–13, warto zwrócić uwagę na „umniejszenie” roli

²⁶ Z punktu widzenia krytyki tekstu obecność aluzji do szabatu w Rdz 2,2–3 może być jednak wtórna; por. J. Lemański, *Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 23 (2016), s. 71–105, zwł. s. 75–81.

²⁷ M. Majewski, *Pięcioksiąg...*, s. 141–152, 266–280.

²⁸ Pisze o nich szeroko m.in. M. Majewski, *Pięcioksiąg...*

Mojżesza w kontekście wydarzeń związanych z *exodusem*. P sprowadza proroka wyłącznie do roli przekaziciela słowa Bożego. Zwiększa natomiast rolę Aarona, który wyraźnie zastępuje swego „młodszego brata” w roli „cudotwórcy” podczas wydarzeń związanych z wyjściem z Egiptu. To w tekstach P pojawia się „laska Aarona” wprowadzona przez autorów kapłańskich w zamian, czy raczej obok, „laski Mojżesza”. Wszystko to służy wyróżnieniu dominującej grupy kapłańskiej, która swój prestiż i znaczenie umocni w okresie drugiej świątyni.

4. Czy P mógł napisać o ukaraniu Mojżesza i Aarona w Lb 20,12?

Kwestia przynależności wiersza 12 do oryginalnej warstwy testu kapłańskiego była i pozostaje przedmiotem szerokiej dyskusji wśród egzegetów²⁹. Wielu badaczy jest zdania, że P nie mógł napisać o jakiejś winie Aarona, skoro czynił z niego postać sztandarową swoich koncepcji teologicznych. Wystarczy wspomnieć choćby o jego roli w kapłańskiej warstwie tekstu z cyklu plag. Wniosek z tego płynący musiał być zatem taki, że za wprowadzenie tego wiersza do obecnego tekstu odpowiadał jakiś kolejny, późniejszy redaktor.

Christian Frevel³⁰ przytacza nawet dziesięć innych argumentów na poparcie takich wniosków. Najpierw badacz ten³¹ wskazuje na teksty z Pwt 32,48–52 i Pwt 34,1–8, klasyfikowane często jako P³². W pierwszym z nich znajdujemy bezpośrednio nawiązanie do Lb 20,12 (por. Pwt 32,51), w drugim zaś informację o śmierci Mojżesza w wieku 120 lat, mimo że znajdował się on nadal w sile wieku i był sprawny fizycznie (Pwt 34,7; por. Rdz 6,3). Mojżesz umiera zatem w wyniku naturalnej śmierci, a nie jakiejś kary ze strony Boga (por. Rdz 25,7 P: śmierć Abrahama) – stwierdza Frevel. Jeśli już szukać przyczyn śmierci przedstawicieli pierwszego pokolenia *exodusu*, pisze dalej – to P podaje je w Lb 14,26–35*. Śmierć na pustyni tego pierwszego pokolenia *exodusu* jest tu konsekwencją niewłaściwej reakcji na dar ziemi danej mu przez Boga. W innych tekstach P znajdujemy jeszcze inne cenne informacje o podejściu autorów dokumentu P do

²⁹ C. Frevel, *Mit Blick...*, s. 306–330.

³⁰ Tamże, s. 328–330. Por. też argumenty zebrane przez T. Pola, *Die ursprüngliche...*, s. 97.

³¹ C. Frevel, *Mit Blick...*, s. 339.

³² E. Otto klasyfikuje jednak oba teksty jako „nachexilische Fortschreibung” (*Deuteronomium 23,16–34,12* [HThKAT], Freiburg–Basel–Wien 2017, s. 2198–2278), w drugim przypadku akcentując nawet postkapłański charakter tekstu.

śmierci. W Rdz 5 Adam i kolejni jego potomkowie (Rdz 5,5.8.11 itd.) umierają, ale informacja o tym nie wydaje się być tylko zwykłym odnotowaniem faktu naturalnej śmierci. Przypadek Henocha (Rdz 5,24: „zabrał go Bóg”) sugeruje, że można, a nawet należy oczekiwać jakiegoś innego końca ziemskiego życia (por. też Rdz 11,10–26, gdzie P w ogóle pomija informacje o śmierci potomków Sema). Tuż przed potopem, idąc za chronologią podaną przez P, wszyscy przedpotopowi patriarchowie są jeszcze przy życiu³³, a akcent pada na „chodzenie z Bogiem” (Rdz 5,24; 6,9 P). Brak takiej postawy doprowadza zdaniem P do katastrofy, jaką był potop.

W P/post-P (Pwt 34,7) – zdaniem Frevela – śmierć Mojżesza także jawi się jako nieco przedwczesna, zwłaszcza w porównaniu z opisem śmierci Abrahama (Rdz 25,7P), który umiera w poczuciu spełnienia i daleko posuniętej starości. Mojżesz należy do pokolenia „zwiadowców”, które zostało skazane na wymarcie na pustyni. Jednak w świetle Lb 14,(26)27.35 tylko ci, którzy szemrali i buntowali się, skazani są na ten los. Niemniej trzeba tu zauważyć, że zasadniczą karą dla nich nie jest „przedwczesna” śmierć, ale brak wstępu do Ziemi Obiecanej. Sama śmierć – jak wskazuje symboliczny okres życia tego pokolenia (40 lat) – będzie naturalna, a nie natychmiastowa. Ani Mojżesz, ani Aaron w kapłańskiej wersji tamtych wydarzeń nie należeli jednak do grona buntowników szemrzących przeciwko Jhwh. Dlatego też do nich właśnie Bóg zwraca się z informacją o swoim wyroku wobec buntowniczego pokolenia (Lb 14,26). Z grona ukaranych wyłączeni są tu jedynie Jozue i Kaleb. Zatem jeśli Lb 20,12 należy do *Grund-schrift*-P, to zapowiedź przedwczesnej śmierci Mojżesza i Aarona, jeszcze przed wstąpieniem drugiego pokolenia Izraela do Ziemi Obiecanej, nie ma w tym dokumencie swego wcześniejszego uzasadnienia – uważa Frevel.

W egzegezie ostatnich kilku lat obserwujemy jednak dwie zasadnicze tendencje w interpretacji Lb 20,12 (plus Pwt 32,51) i zawartych w nim informacji w kontekście perykopy Lb 20,1–13. Z jednej strony podejmuje się próbę dowiedzenia, że tradycja zawarta w tych tekstach przynależy wbrew opinii Frevela i innych badaczy do P, a z drugiej poszukuje się jakiegoś późniejszego momentu i środowiska postkapłańskiego, które byłoby odpowiedzialne za wprowadzenie

³³ J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, s. 318–320. W wersji zawartej w Pięcioksięgu samarytańskim (tamże, s. 320; por. też A. Jepsen, *Zur Chronologie des Presterkodex*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 47 [1929], s. 251–255) akcent pada na fakt, że śmierć ostatnich z tej listy (w. 20.27.31: Jered, Metuszelah i Lamek) była jednak karą za przynależność do pokolenia „przemocy” (por. Rdz 6,12–13).

teższej tradycji do Pięcioksięgu. W tym ostatnim wypadku również widać polaryzację stanowisk. Jedni chcą widzieć całą perykopę integralnie, jako dzieło postkapłańskiego autora, a inni próbują wydzielać w niej różne warstwy redakcyjne. Tu również koncepcji jest niemal tyle, ilu autorów zajmujących się tą perykopą.

4.1. Lb 20,12 jako integralna część P^G

Zacznijmy od obrońców integralności perykopy, klasyfikujących ją jako tekst kapłański. W tym kierunku podąża analiza Herberta Spechta³⁴. Według niego Lb 20,1–13 to koherentne opowiadanie, które w całości należy przypisać P. Wyjątek stanowi wiersz 3a, będący w jego opinii późniejszą glosą³⁵. Badacz ten zwraca uwagę na kilka istotnych, a często niezauważanych osobliwości znajdujących się także w innych miejscach perykopy. W Lb 20,6 czytamy, że Mojżesz i Aaron oddalają się od zgromadzenia (*haqqāhāl*), udają się do Namiotu Spotkania (*’ōhel mō’ēd*) i tam, gdy padają na swe oblicze, ukazuje się im chwała Jhwh (*kēbôd-Jhwh*). Scena i słownictwo są tu typowo kapłańskie. Ukazywanie się chwały zwykle opisywane jest w kontekście osądzającej obecności Boga³⁶. Dla P jednak – uważa Specht³⁷ – Bóg jest zawsze obecny pośród swego ludu. Jeśli zaś ukazuje swą chwałę, to w ten szczególny sposób chce coś obwieścić. Zwykle manifestuje On to, że jest Bogiem. W Wj 16,10 taka manifestacja dokonuje się po ogarnięciu wzrokiem otaczającej Izraelitów pustyni i jest dowodem na to, że znajdują się oni w tym miejscu pod opieką swego Boga³⁸. Lud jest już na pustyni, ale musi jeszcze uwierzyć, że Jego Bóg także jest razem z nim. W Lb 14,10 chwała także ukazuje się całemu Izraelowi, ale dokonuje się to w momencie, kiedy chce on ukamieniować Jozuego i Kaleba za ich pozytywne nastawienie w kwestii wejścia do Ziemi Obiecanej. Manifestacja ta tym razem prowadzi Izraelitów do zmiany w ich postępowaniu.

Patrząc na interesujący nas tekst z perspektywy tych przykładów, zauważamy, że w Lb 20,6 taka manifestacja ma charakter wyłącznie „prywatny”. Bóg ukazuje

³⁴ H. Specht, *Der Verfehlung...*, s. 273–313.

³⁵ Tamże, s. 288–311.

³⁶ U. Struppe, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu kebôd Yhwh* (ÖBS 9), Klosterneuburg 1988, s. 214.

³⁷ H. Specht, *Der Verfehlung...*, s. 279.

³⁸ J. Lemański, *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie* (RiS 618), Szczecin 2006, s. 29; tenże, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009, s. 358.

swą chwałę tylko wobec Mojżesza i Aarona i nie ma mowy, żeby lud widział, jak się to dokonuje. Na podstawie późniejszego zachowania obu „braci” można sądzić, że objawienie tym razem ma ostrzec tylko ich samych. Nie jest to ich legitymizacja w roli przywódców, jak sądzą niektórzy³⁹, bo wówczas chwała objawiałaby się całemu ludowi. Chodzi raczej o manifestację, której celem jest zmiana postawy Mojżesza i Aarona, oraz zapobieżenie temu, co i tak za chwilę zrobią niezgodnie z wolą i słowami Jhwh.

W istocie – jak zauważa Specht – Jhwh daje Mojżeszowi i Aaronowi zadanie (Lb 20,7–8). Według tendencji charakterystycznych dla P zaraz po tym powinna nastąpić informacja o wykonaniu wszystkiego zgodnie z tym, co Jhwh powiedział (por. Wj 40,16). Zgodnie z nakazem Mojżesz bierze zatem ze sobą laskę (w. 9) i zwołuje zgromadzenie Izraela przy skale (w. 10a). Dalej wszystko idzie już jednak nie tak, jak chciał tego Jhwh. Mojżesz miał przemawiać do skały, a nie do ludu (w. 10b; por. w. 8b). Skała miała po tym wydać wodę, ale bez konieczności uderzania w nią, zwłaszcza aż dwa razy (w. 11; por. w. 8b; potem także Wj 17,6). Dlaczego zatem Mojżesz uderza w skałę aż dwa razy i dlaczego kieruje do ludu słowa, z których wybrzmiewa – jak można się domyślać – złość na ten lud i zarazem wątpliwość co do możliwości wyprowadzenia wody ze skały?

Zgodnie z teologiczną konwencją charakteryzującą teksty P, niewłaściwie wykonany rozkaz Boga spowoduje problemy. Już w Lb 13–14 szpiedzy wysłani do Kanaanu mieli jasno sprecyzowane zadanie: zaopiniować kraj, a nie możliwości jego podboju. Według P tylko Jozue i Kaleb wywiązali się dobrze z tego zadania (Lb 14,6–10*P) i tylko im Bóg obiecał, że wejdą do Ziemi Obiecanej. W Lb 20,1–13 sekwencja zdarzeń również sugeruje, że Mojżesz i Aaron nie wypełnili dobrze tego, co Jhwh im zlecił. Najpierw uderza w tej scenie jednak brak słów, które Mojżesz miał powiedzieć do skały. Można na tej podstawie sądzić, że Jhwh zakłada, iż Mojżesz sam wie dobrze, co powinien powiedzieć. Z „aktu oskarżenia” (w. 12) wynika, że jemu i Aaronowi zabrakło jednak wiary i że nie ukazali oni „świętości” Boga przed Izraelem. Według Wj 6,2–8 (P) zadaniem Mojżesza było sprawić, aby Izrael poznał Boga. Jednak po oznajmieniu tego, co Jhwh powiedział przez Mojżesza (Wj 6,7), lud nie chciał go słuchać (Wj 6,9). Jhwh nie okazał w tym momencie jednak zawodu ani zniechęcenia. Zaczął działać i to wydarzenia w Egipcie, opisane jako „cykl plag”, stały się okazją do poznania Boga⁴⁰.

³⁹ B.A. Levine, *Numbers 1–20...*, s. 484.

⁴⁰ Na ten temat por. J. Lemański, *Księga Wyjścia...*, s. 40–41.

W Lb 20 powraca problem oczywisty na pustyni: brak wody (por. Wj 15,22–27; 17,1–7). To z tego powodu wszyscy gromadzą się przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi (Lb 20,2–4.5). Obaj „oskarżeni” nie reagują na stawiane im przez lud zarzuty. Udają się do Namiotu Spotkania, kładą się w postawie prostracji i tam objawia się (tylko!) im chwała Jhwh. Nie ma tu zagrożenia ze strony ludu, jak w wypadku wydarzeń opisanych w Lb 14, gdzie lud chciał ukamieniować Jozuego i Kaleba. Agresja ludu wyraża się wyłącznie w narzekaniach. Jhwh rozkazuje zatem obu braciom, aby „zebrali całe zgromadzenie” (Lb 20,8). Słowo *‘edā* jest kluczowe w całej perykopie (ww. 1.2.6.8aA.10.11). Specht zauważa, że mimo buntu i narzekań Izraelici pozostają „wspólnotą/zgromadzeniem”, które oczekuje słów i działań ze strony wyznaczonych mu przez Boga przywódców. Jhwh instruuje zatem Mojżesza, że ma on mówić do skały, ta zaś wyda wodę i w ten sposób „napoi” on spragniony lud i jego trzody (Lb 20,8bB). Mojżesz w sumie wykonuje to zadanie (Lb 20,11bB). Nie przemawia jednak do skały, jak zostało mu to polecone, lecz do ludu. W konsekwencji zgromadzenie Izraelitów nie zrozumiało tego jako interwencji Boga na ich rzecz i scena nie kończy się wybuchem radości na cześć Jhwh. Braki te uwydatnia porównanie z wieloma podobnymi scenami z okresu pobytu na pustyni, zwłaszcza Wj 16* P (dar manny⁴¹). Jednak w scenie z manną działania Mojżesza zmierzały do ukazania Izraelowi tego, że Jhwh troszczy się o niego na pustyni⁴². Tym razem (por. Lb 20,10b.11a) Mojżesz i Aaron tracą jednak szansę, by postąpić w ten sam sposób. W konsekwencji scena, mimo że doszło do „cudu”, nie kończy się rozpoznaniem tego przez lud i ten nie wiwatuje na cześć Jhwh.

Wiersz 12 stanowi zatem punkt krytyczny w całym opowiadaniu – uważa Specht. Obaj przywódcy zostają tu oskarżeni o to, że nie uwierzyli (*lō’-he’ēmanttem*) Bogu. Taki leksem i temat nie są znane z innych tekstów przynależnych do P. Temat wiary/niewiary zdaniem wielu jest późniejszy niż szkoła kapłańska (por. Rdz 15,6; Wj 19,9; Lb 14,11). W konsekwencji też dominuje wśród egzegetów przekonanie o wtórnym pochodzeniu wiersza 12 w obecnej perykopie. Herbert Specht⁴³ proponuje jednak inne rozwiązanie. W jego opinii P cytuje tu proroka Izajasza (Iz 7,9). Tematycznie – uważa ten badacz – Lb 20,12 jest o wiele bliżej do wypowiedzi proroka niż innych przytaczanych przy jego

⁴¹ Na paralelnosc obu scen zwracają uwagę A. Scharf, *Mose...*, s. 137–148 oraz C. Frevel, *Mit Blick...*, s. 324.

⁴² H. Specht, *Der Verfehlung...*, s. 282–283.

⁴³ Tamże, s. 308–309.

analizie tekstów Pięcioksięgu. P interpretuje tu tekst prorocki, stosując jego przesłanie do konkretnej sytuacji. Obaj przywódcy nie uwierzyli w słowa Boga i nie mogą dalej pełnić swojej roli. Tak jak król Achaz nie wierzył w obietnice zbawcze przekazane przez proroka, tak obaj oskarżeni przywódcy Izraela nie uwierzyli tu w to, że Jhwh chce i może dać zbuntowanym Izraelitom dar wody, dzięki któremu ugaszą pragnienie oni i ich zwierzęta. Technika tego rodzaju aluzji do tekstów prorockich w materiale łączonym w P rozpoznana została już wcześniej w kapłańskiej warstwie opowiadania o potopie (tam Am 8,2)⁴⁴ czy w zależnościach zauważonych między P i tekstami proroka Ezechiela (Ez 7; 20)⁴⁵. Cytacja tekstu Izajasza zatem – w opinii Spechta – wystarczająco dobrze tłumaczy obecność rdzenia *'mn* w osnowie hifil w tekście P, mimo że autorzy z tego środowiska nigdy nie używają go w swoich tekstach.

Również kolejny zarzut: nieukazanie świętości Boga wobec Izraela (*lěhaqēddišēnī*; hifil *infinitivus* + sufiks zaimkowy) nie stanowi zwrotu typowego dla P (zachodzi jeszcze tylko w Lb 27,14 P). Niemniej autorzy kapłańscy znają inne słowa pochodzące od tego rdzenia (Wj 25,8: *mqdš*; Wj 29,31: *qdš* Qal; Rdz 2,3: *qdš* Piel; wiele razy potem w Wj 29). Osnowa hifil rdzenia czasownikowego pojawia się natomiast w Iz 8,13; 29,23, ale związki z tymi tekstami – zauważa nasz autor – nie są już tak ścisłe. P bliżej już do Ez 20,41 (osnowa nifal).

Zachowanie obu przywódców można tu zrozumieć i tłumaczyć zmęczeniem. Doświadczyli już wielu rebelii ze strony Izraela. Teraz wydają się więc być źli na lud i nie chcą już spełniać jego oczekiwań. To postawa niezgodna z wolą Jhwh, zatem obaj tracą swoją legitymizację jako przywódcy. P nie mówi o tym wprost. Nie eksploruje tu tematu: wina–kara. Nie pada wyrok w rodzaju „musicie umrzeć”. Wskazuje raczej na fakt, że Mojżesz i Aaron nie wypełniają już dobrze swoich przywódczych zadań. W zwrocie *haqqāhāl hazzeh* „tego zgromadzenia” można – zdaniem Spechta⁴⁶ – doszukać się jakiegoś rodzaju obniżenia nastroju, pewnego rodzaju skargi i zmęczenia „tym zgromadzeniem”, którym Bóg ich „obarczył”. Nie jest to jednak odrzucenie obu, jak pokażą dalsze wydarzenia, a raczej zakończenie ich misji poza granicami Ziemi Obiecanej. Mojżesz przynajmniej ujrzy tę ziemię, Aaron zaś umrze, nie mając nawet takiej możliwości.

⁴⁴ R. Smend, „Das Ende ist gekommen”. Ein Amoswort in der Priesterschrift, w: *Die Botenschaft und die Boten*, red. J. Jeremias, L. Perlitt, Neukirchen 1981, s. 67–72.

⁴⁵ Ez 7, por. R. Smend, *Das Ende...*, s. 70; Ez 20, por. T. Pola, *Die ursprünghliche...*, s. 207.

⁴⁶ H. Specht, *Der Verfehlung...*, s. 310.

4.2. Lb 20,1–13 jako tekst w całości post-P

Jest jednak także inna możliwość interpretacji naszej perykopy jako tekstu w całości postkapłańskiego⁴⁷. Poza cytowanym już Frevelem, taką opinię wyrazili ostatnio Christophe Nihan i Thomas Römer. Drugi z nich odnosi się wprost do opinii Christiana Frevel⁴⁸, który sugeruje, że w P^G nie było jeszcze mowy o rebelii dwóch przywódców (stąd wyłączenie w. 12 z tekstu podstawowego, jako późniejszej glosy), a jedynie podkreślenie faktu, że woda ze skały to cud dokonany przez Jhwh (pytanie z w. 10b akcentuje ten fakt: to może zrobić tylko Jhwh, a nie my). Römer uważa jednak, że tak rozumiana perykopa nie miałaby wtedy sensu w cyklu rebelii, o których mowa na przestrzeni Lb 11–21⁴⁹. Jego zdaniem również etiologia wód Meriba (w. 13) należy w całości do „oryginalnego” tekstu, gdyż została przygotowana informacją o kłótni ludu z Mojżeszem w wierszu 3a. Mamy tu zatem wersję alternatywną wobec Wj 17, 1–7 (nie-P), która zmienia zarazem akcesorium – „laskę Mojżesza” na „laskę Aarona” (ww. 8 vs. 9). Ta ostatnia to późne redakcyjne uzupełnienie w Księdze Wyjścia⁵⁰. Nie ma jednak – zdaniem naszego egzegety – żadnych racji, aby odłączać ten motyw od reszty perykopy. Laska pełni ważną funkcję w całej perykopie i ustawia ją w relacji do Wj 4,1–17 (tekst post-D i post-P)⁵¹.

C. Nihan z kolei uważa perykopę za post-P „réécriture” Wj 17,1–7 „bez śladów wcześniejszej, niezależnej narracji”⁵². Przywołuje trzy argumenty, które w jego opinii zaprzeczają temu, że tekst był wtórnie przeredagowywany lub uzupełniany. Jego zdaniem motyw „laski” (Mojżesza/Aarona) (ww. 8–11) nie musi być postrzegany jako wtórny, co często się twierdzi⁵³. Jedynym argumentem w stratyfikacji perykopy jest przywilej Mojżesza, aby przemówił on do skały zamiast ją uderzać (to zmiana tradycji względem Wj 17,1–7). Jego zdaniem wiersze 2–5 (zmiany osób: Mojżesz i Aaron/sam Mojżesz) również tworzą kohe-

⁴⁷ C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 2/62), Tübingen 2007, s. 26–30; T. Römer, *Egypt Nostalgia in Exodus 14-Numbers 21*, w: *Torah and The Book of Numbers...*, s. 66–86, zwł. s. 79–81.

⁴⁸ C. Frevel, *Mit Blick...*, s. 328–330.

⁴⁹ Podobnie R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora* (BZAR 3), Wiesbaden 2003, s. 308–309.

⁵⁰ J.G. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186), Göttingen 2000, s. 313–314.

⁵¹ Tamże, s. 305–321.

⁵² C. Nihan, *From Priestly...*, s. 26–30.

⁵³ Tamże, s. 26–27.

rentną sekwencję, która jest integralną częścią całej perykopy⁵⁴. Wreszcie wiersze 12–13, w których opowiada się o upadku Mojżesza i Aarona, to temat typowy wyłącznie dla dodatków klasyfikowanych jako post-P. To – zdaniem Nihana – koronny argument w zaklasyfikowaniu całej perykopy jako tekst post-P.

4.3. Lb 20,1–13 jako tekst wielokrotnie uzupełniany

Jakkolwiek zwykle jednak perykopę z Lb 20,1–13 w całości lub w znacznej większości uznaje się raczej za tekst przynależny do tzw. *Grundschrift-P*⁵⁵, a nie efekt redakcji post-P, nietrudno zarazem przeoczyć fakt, że przynajmniej wiersze 1.12.13 sugerują jednak jakąś późniejszą, redakcyjną aktywność autorów biblijnych. David Franken⁵⁶ wylicza zresztą o wiele więcej „napięć” wskazywanych przez badaczy jako ślady potencjalnej redakcji. Poza kwestią zdefiniowania natury „grzechu” Mojżesza i Aarona⁵⁷, przemilczenia roku przybycia na pustynię Sin (w. 1; nietypowe dla P) oraz ewidentnej sprzeczności między wierszami 13 (ukazanie świętości Boga wobec Izraela w Meriba) i 12 (brak uświęcenia), Franken wskazuje również na powtórzenie w wierszu 3a (tylko Mojżesz) tego, o czym była już mowa w wierszu 2b (Mojżesz i Aaron) i ponowne zwracanie się do obu braci w wierszu 4 (l. mn. *hb ʾtm*); powtórzenie w wierszu 5 treści wiersza 4; kłopotliwy rozkaz wzięcia laski (w. 8) w świetle rozkazu samego tylko „mówienia do skały”; dodatkową informację, że „laska” znajdowała się „przed Jhwh” (tak o lasce Aarona w Lb 17,25–26), choć za chwilę (w. 11) znowu mowa jest raczej

⁵⁴ C. Nihan (s. 28) twierdzi, że w. 3a nie jest w istocie żadnym dubletem dla w. 2b. Ten drugi opisuje „zgromadzenie” zbierające się przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi, zaś w. 3a specyfikuje, że bunt skierowany jest w szczególności przeciwko Mojżeszowi. Fokus koncentrujący uwagę czytelnika na Mojżeszu to efekt uboczny „the general reformulation” Wj 17,1–7 dokonanej w Lb 20,1–13 i „w. 3a jest dosłownym cytatem Wj 17,2a”. O przynależności w. 3a do perykopy decyduje fakt, że od niego zależy zrozumienie etiologii z w. 13. Wiersz 4 również nie jest według niego późnym dodatkiem do w. 3b, gdyż oba pasują do „murmuring pattern” (por. Wj 16,3). Nie ma wreszcie napięcia między ww. 4 i 5. Drugi wiersz kontynuuje motyw zacząty w pierwszym, dodając jako przeciwstawienie do obecnej sytuacji Egipt. Oba wiersze odwracają „wzorzec z Wj 17,3” (por. Wj 17,3bB i Lb 20,4; Wj 17,3bA i Lb 20,5).

⁵⁵ H. Seebass, *Das Buch Numeri in der heutigen Pentateuch-diskussion*, w: *The Book of Leviticus and Numbers*, red. T. Römer (BETL 215), Leuven–Paris–Dudley 2008, s. 250.

⁵⁶ *The Murmuring Stories of the Priestly School: A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore* (VTS 89), Leiden–Boston–Köln 2002, s. 263.

⁵⁷ Problem samej natury grzechu zarzucanego obu przywódcom był zresztą przedmiotem dyskusji już w egzegezie rabinicznej. Jacob Milgrom (*Numbers. The JPS Torah Commentary*, Philadelphia–New York 1990, s. 381–389: Excursus 50) przedstawia 10 sposobów żydowskiej interpretacji „grzechu” Mojżesza i Aarona.

o lasce Mojżesza. Dyskusyjna jest – jak wspomnieliśmy – wzajemna relacja między Lb 20,1–13 i Wj 17,1–7 i zauważane są także liczne napięcia między Lb 20,1–13 a szerokim kontekstem. Dla przykładu w Lb 20,1 Izraelici przybywają na pustynie Sin, do Kadesz, zaś w Lb 13,26 wspomniane Kadesz znajduje się w pobliżu pustyni Paran. Retoryczne pytanie Mojżesza z wiersza 10b zdradza z kolei nieświadomość istnienia opowiadania nie-P (Wj 17,1–7). W przeciwnym razie Mojżesz nie mógłby nie pamiętać, że już raz wyprowadził wodę ze skały⁵⁸. Nie byłoby takich napięć, gdyby perykopa była tekstem post-P, jak sugerują T. Römer i C. Nihan.

Horst Seebass⁵⁹ zauważa, że perykopa ma dwa zakończenia, gdyż wiersze 12.13 mają różne cele, ale też to jedynie wiersz 12 uważa za zaskakujący w aktualnym kontekście. Główny problem, jego zdaniem, to zarzut niewiary dla Mojżesza (i Aarona)⁶⁰. W konsekwencji Seebass⁶¹ doszukuje się w obecnym tekście starszej warstwy literackiej (ww. 1aAb.3a.5.8bA.13) i pozostających w pewnym napięciu z nią uzupełnień (ww. 1abB.2.3b–4.6–8a). Główny problem widzi on jednak w klasyfikacji samego wiersza 12. Nie ma – w jego opinii – pewności, ile było warstw redakcyjnych w tekście i do której należy przypisać ten wiersz. Może to bowiem być zarówno pozostałością jakiejś starszej tradycji, jak i fragmentem późniejszego uzupełnienia wprowadzającego nowe spojrzenie na role Mojżesza i Aarona. Wyszczególniona przez tego badacza starsza warstwa nie ma w każdym razie cech samodzielnego opowiadania. Staje się zrozumiała dopiero wraz z uzupełnieniami. Z obecnej wersji tekstu wynika zaś, że Jhwh okazał łaskę Izraelitom (Kadesz jako jej symbol) mimo sankcji nałożonej na obu ich przywódców. Z tego powodu Seebass uznaje ostatecznie, że opowiadanie z Lb 20,1–13 to dzieło głównie autorów tzw. *Grundschrift*-P⁶².

Ani Herbert Specht, ani sam Horst Seebass nie wyjaśniają jednak zadowalająco faktu „włączenia” Aarona w winę Mojżesza. Motywem, który usprawiedliwia wyrok na drugiego z „braci” (w. 12) jest „laska” zidentyfikowana jako ta znajdująca się „przed Jhwh” (= Aarona; por. Lb 17,25–26). Motyw laski Mojżesza

⁵⁸ D. Franken, *The Murmuring...*, s. 269.

⁵⁹ H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10,11–22,1...*, s. 272.

⁶⁰ Podobnie też E.W. Davies, *Numbers* (NCBC), Grand Rapids 1995, s. 202; O. Artus, *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1 Numeri. Kapitel 20,13* (OBO 157), Göttingen 1997, s. 237–239.

⁶¹ H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10,11–22,1...*, s. 275.

⁶² Tamże, s. 278.

(w. 8a) pojawia się w Wj 17,1b–7bA, ale zdaniem niektórych badaczy ma charakter wtórny w obecnym tekście. Innymi słowy, nie należał to tekstu oznaczanego jako P^{G63}. Wielu badaczy nadal uważa zresztą, że *Grundschrift*-P stanowi jedynie część obecnego, kanonicznego tekstu.

Ludwig Schmidt co prawda włącza interesujący nas tu najbardziej wiersz 12 do tej warstwy tekstu, jednak ogranicza jej zasięg do wierszy 1aA.2.3b.4.6.7.8a.10.11b.12 (wyłączając kilka pojedynczych słów [ww. 1aA.3b], w tym te o lasce Mojżesza [w. 8a]). Autor ten winy Mojżesza i Aarona, sugerowanej w P^G, również dopatruje się w tym, że nie uwierzyli oni w możliwość wyprowadzenia wody ze skały i nie wypełnili dokładnie tego, co im nakazał Jhwh (stąd w. 12 = P^G). Motyw „laski Mojżesza” pojawia się – zdaniem Schmidta – dopiero później, pod wpływem Wj 17,1b–7bA. Argumentem za taką kolejnością wzrostu tej tradycji (Wj 17,1–7 przed Lb 20,2–13) jest fakt, że świadkami „cudu” są tu już nie tylko starsi Izraela, ale cały lud. Ponadto dla P *exodus* i prowadzenie Izraela przez Jhwh to dwa zbawcze działania Boga na rzecz narodu wybranego. Z tego powodu w Lb 20,4 mowa jest ogólnie o „wyprowadzeniu” na pustynię, a nie tylko o wyprowadzeniu z Egiptu (tak Wj 17,3)⁶⁴. Swój stosunek do wersji z Wj 17,1–7 – zdaniem Schmidta – wyraził także późniejszy „redaktor Hexateuchu” (ww. 3a.3bA.5.8a.8b.9.11a.13). To on wprowadził m.in. drugie zakończenie (w. 13), motyw „laski (Aarona)” (w. 9), podwójne uderzenie nią o skałę (w. 11a; por. Wj 17,5b.6), wzmacniając tym wątpliwości obu „braci” w to, że cud jest w ogóle możliwy (por. w. 10b P)⁶⁵.

Jeszcze bardziej złożoną historię redakcji interesującego nas tu tekstu przedstawia Roy E. Garton⁶⁶. Zauważa najpierw⁶⁷, że Lb 20,1–13 to perykopa bardzo dobrze zintegrowana z szerokim kontekstem, szczególnie z Wj 17,1–7 (motywy i słownictwo). Znaleźć w niej można jednak trochę „własnego” słownictwa. Choć wielu badaczy uważa, że perykopa może być potraktowana jako tekst od początku

⁶³ L. Schmidt, *Der Stab des Mose in der vor und nach-priesterlichen Redaktion es Pentateuch*, w: *The Post-Priestly Pentateuch*, red. F. Giuntoli, K. Schmid (FAT 101), Tübingen 2015, s. 253–275, zwł. s. 269 oraz przypis 55 z literaturą. Wcześniej pisał o tym w swoim komentarzu, por. L. Schmidt, *Das 4. Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11–36,13* (ATD 7.2), Göttingen 2004, s. 89–90.

⁶⁴ L. Schmidt, *Der Stab...*, s. 270.

⁶⁵ Tamże, s. 271.

⁶⁶ R.E. Garton, *Mirages in the Desert. The Tradition-Historical Developments of the Story of Massah-Meribah* (BZAW 492), Berlin–Boston 2017, s. 202–235 oraz s. 264–268: tablice z tekstem w jego różnych fazach redakcyjnych.

⁶⁷ Tamże, s. 205.

integralny i przynależny do jednej warstwy redakcyjnej⁶⁸, Garton przytacza szereg argumentów obalających – jego zdaniem – takie przekonanie. Według niego perykopa wzrastała w sześciu kolejnych etapach redakcji.

Pierwotny rdzeń (*early P*) stanowiły wiersze 2a.6.8*.10a.11*. *Grundschrift-P* to z kolei motyw *qādēš* (1a*.4a*.5aB.13b). Suplementy poprzedzające redakcję Hexateuchu to elementy tradycji o Meriba (*mrjhb*) (ww. 3a.4b.5b*.13a). Wspomniana redakcja Hexateuchu wprowadziła motyw pustyni Sin (ww. 1aAB.1b.5bA), zaś redakcja Pentateuchu motyw „zgromadzenia przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi” (ww. 2b.3bB.9.10b) i być może słowo *pa’āmājim* („dwa razy”). Dopiero ostatnia redakcja (*post-Pentateuch*) zmodyfikowała scenę, wskazując na „grzech” Mojżesz i Aarona ww. 8a*.12.

Jak zauważyliśmy, tłumaczenie, na czym polegał grzech Mojżesza i Aarona, a więc główny problem dyskutowany w tej perykopie⁶⁹, zwykle sprowadza się do stwierdzeń, że nie wykonali oni poleceń Jhwh i nie pokazali wystarczająco jasno przed ludem, że chodzi o cud dokonany przez Boga⁷⁰. Zdaniem Roya Gartona⁷¹ motyw grzechu obu „braci” rozwijany był jednak etapami. W pierwszej fazie chodziło o łaskę użytą bez instrukcji, a więc i bez zgody Jhwh podczas „cudu” (inaczej widział to L. Schmidt). Następnie zaakcentowano dopiero działanie Mojżesza (potem pośrednio zostaje włączony Aaron), któremu brakowało zaufania wobec Boga i tym samym nie ukazał on (oni) Jego świętości przed ludem. Wiersz 13 wyjaśnia bowiem, że Jhwh ukazał jednak swoją świętość przed ludem, podczas gdy wiersz 12 temu zaprzecza⁷².

Kolejny temat, który został tu rozwinięty, to przejście od buntu ludu do buntu jego przywódców (por. Lb 20,24; 27,14). By tego dokonać, kolejny redaktor musiał jedynie zmienić czasownik w wierszu 8aC (*nbh* → *wbrtm*)⁷³ i partykułę dopełniaczową (*’* na *’l*) oraz umieścić wiersz 12 pomiędzy wierszami 11 i 13. Zdaniem

⁶⁸ C. Nihan, *From Priestly...*, s. 207–209; także cytowani wcześniej O. Artus, *Études...* i C. Frevel, *Mit Blick...*

⁶⁹ D. Franken, *The Murmuring...*, s. 265–270.

⁷⁰ Tak D. Franken, *The Murmuring...*, s. 277–278; S. Boorer, *The Place of Numbers 13–14* and Numers 20,2–13* in the Priestly Narrative (Pg)*, „Journal of Biblical Literature” 131 (2012), s. 45–63 (Suzanne Boorer klasyfikuje jednak tekst jako część P^G).

⁷¹ R.E. Garton, *Mirages...*, s. 211.

⁷² W kanonicznej kolejności można tę sekwencję jednak odczytać, że ostatecznie to Jhwh sam dokonał tego, czego nie uwydatnili Mojżesz i Aaron.

⁷³ R.E. Garton, *Mirages...*, s. 212 przypis 21: taka rekonstrukcja zakłada, że oryginalnie tekst wyglądał inaczej: *whkjt ’-(hsl’ l’jnhm)*.

Gartona wiersz ten przerywa płynność narracji między otaczającymi go wierszami⁷⁴. Na treść wiersza 12 przygotowują czytelnika wyłącznie wiersze 8aC i 10b. Jego wprowadzenie w kontekst perykopy – zdaniem naszego badacza – dokonuje się za pomocą sugerowanych przez niego drobnych zmian w wierszu 8aC⁷⁵.

Perykopa Lb 20,1–13 ma obecnie wiele wspólnych elementów z opowiadaniem o buncie Koracha, Datana i Abirama (Lb 16–17)⁷⁶ oraz z buntem całego Izraela w Lb 13–14. Wielu badaczy sądzi, że należy ją czytać przede wszystkim w świetle tej ostatniej narracji⁷⁷. Garton dochodzi ostatecznie do wniosku, że zaproponowanych przez niego pięć pierwszych etapów rozwoju perykopy odpowiada tym, które znamy z Wj 17,1–7. Od początku jednak – jego zdaniem – perykopa Lb 20,1–13 rozwijała się mimo wszystko jako niezależny tekst, wywodząc się jednak z tego samego źródła, co tradycja zawarta w Wj 17,1–7. Jej pierwszym stadium były kręgi deuteronomistyczne i tzw. wczesny P (*early P*). Potem już obie narracje rozwijały się osobno, mimo że glosowanie i uzupełnianie obu tekstów miało podobne etapy. Obie zresztą funkcjonują w swoim obecnym kontekście jako etiologie. W pierwszej fazie (Dtr + jego suplementy i P^G) stawały one jednak w złym świetle zachowanie samego tylko Izraela. Tradycja Massa-Meriba, która szczególnie interesuje Gartona na tym etapie, mimo drobnych już różnic rozumiana jest w obu tekstach (Lb 20,1–13* i Wj 17,1–7*) ciągle jako dwa warianty tego samego wydarzenia (redakcja poprzedzająca redakcję Hexateuchu). Kolejna faza redakcji związana była z umieszczeniem obu wariantów w szerokim kontekście (redakcja Pięcioksięgu: Wj 15,22–16,36; Lb 13–14) (redakcja Hexateuchu). Ten proces miał swój ciąg dalszy (Lb 16–17), który spowodował jednak dwuznaczność w kwestii przynależności laski, o której mowa w tekście (redakcja Pięcioksięgu). Grzech Mojżesza i Aarona to ostatnia faza rozwoju, która dokonała się już jako suplement dokonany po redakcji Pięcioksięgu.

⁷⁴ Tamże, s. 211–212, przypis 22.

⁷⁵ Tamże, s. 214.

⁷⁶ Tamże, s. 218–223 oraz przypis 35 z literaturą na ten temat. Narracyjnie Lb 16–17 i Lb 20,1–13 tworzą obecnie ramy dla materiału legalistycznego z Lb 18–19; por. T.W. Mann, *Holiness and Death in the Redaction of Numbers 16,1–20,13*, w: *Love and Death in the Ancient Near East*, red. J. Marks, R. Good, Guilford 1987, s. 181–190; A. Leveen, „*Lo we Perish*”: *A Reading of Numbers 17,27–20,29*, w: *Torah and the Book of Numbers...*, s. 248–272.

⁷⁷ Szczegółowa analiza w: R.E. Garton, *Mirages...*, s. 223–232.

Wnioski

Pierwszy i zasadniczy wniosek płynący z dokonanego powyżej przeglądu to zauważenie braku jakiegokolwiek konsensusu w sprawie datowania całej perykopy, poszczególnych jej części i wreszcie samego motywu ukarania Mojżesza i Aarona. Większość badaczy słusznie jednak uważa, że autor Lb 20,1–13 znał już tradycję z Wj 17,1–7 (nie-P), korzystał z niej i modyfikował ją na swój użytek. Czy dokonał tego jednorazowo (np. M. Noth), czy był to długi proces (np. R.E. Garton), to kwestia trudna do rozstrzygnięcia. W aktualnym kontekście perykopa z Lb 20,1–13 ma, poza Wj 17,1–7, swoje pierwsze odniesienie intertekstualne do wydarzeń opisanych w Lb 13–14, a potem, wtórnie także w Lb 16–17. Sama tradycja o karze dla obu przywódców jest w każdym razie do odnalezienia wyłącznie w późnych, postdeuteronomistycznych i postkapłańskich tekstach Pięcioksięgu. Może to sugerować jednak zarówno konsekwencje jakiejś dawnej przedkapłańskiej tradycji, której fragment zachował się w Lb 20,1–13, jak i stanowić element nowej, powygnaniowej koncepcji teologicznej (na tę dwuznaczność odnośnie do w. 12 słusznie zwraca uwagę m.in. H. Seebass). W mojej ocenie raczej mają rację ci badacze, którzy jeśli nie całą perykopę, to przynajmniej jej część poświęconą karze dla Mojżesza i Aarona postrzegają mimo wszystko jako efekt koncepcji autora postkapłańskiego. Śmierć Mojżesza w wieku 120 lat to w pierwszym rzędzie nie efekt kary, lecz skutek zapowiedzi ograniczenia czasu ludzkiego życia (por. Rdz 6,3). Postać proroka miała być raczej znakiem nadziei dla żyjących w diasporze rodaków, że brak pobytu w Ziemi Obiecanej nie przekreśla ich członkostwa w narodzie wybranym. Jeśli w Lb 20,12 mowa jest o jego „grzechu”, to chodzi raczej o umniejszenie jego przywódczej roli i przygotowanie do informacji, że nie wszedł on do Ziemi Obiecanej. Z drugiej strony interesujące są jednak także próby utrzymania integralnego charakteru całej perykopy. Wydają się one też w dużej mierze przekonujące, zwłaszcza po analizie zaproponowanej przez Herberta Spechta. Badacz ten pokazuje, że nie każde domniemane napięcie w tekście musi być interpretowane jako znak interwencji redakcyjnej. Często jest to po prostu efekt strategii narracyjnej, którą należy jedynie właściwie odczytać. Nie przekonuje jednak końcowy wniosek tego badacza, w którym przypisuje on niemal całą perykopę do *Grundschrift*-P. Jak zauważyliśmy, idea kary dla Aarona i Mojżesza, poza Lb 20,1–13, jest obecna jeszcze wyłącznie w późnych tekstach powygnaniowych. Ten argument (C. Nihan) może być w istocie zasadniczy w datowaniu tej perykopy. Niemniej znamy też wcześniejsze tradycje stawiające

w „złym świetle” zarówno Mojżesza (np. 2Krl 18,4), jak i Aarona (np. Wj 32,1–6). Nic jednak nie wskazuje na to, że z nimi należy łączyć w jakikolwiek sposób obecny „wyrok” na obu przywódców.

Bibliografia

- Achenbach R., *Die Vollendung der Tora* (BZAR 3), Wiesbaden 2003.
- Arden E., *How Moses Failed God*, „Journal of Biblical Literature” 76 (1957), s. 50–52.
- Artus O., *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13* (OBO 157), Göttingen 1997.
- Berner C., *Das Wasserwunder von Rephaim (Ex 17,1–7) als Schlüsseltext einen nachpriestlichen Mosebild*, „Vetus Testamentum” 63 (2013), s. 193–209.
- Boorer S., *The Place of Numbers 13–14* and Numers 20,2–13* in the Priestly Narrative (Pg)*, „Journal of Biblical Literature” 131 (2012), s. 45–63.
- Budd P.J., *Numbers* (WBC 5), Waco 1984.
- Coats G.W., *Rebellion in the Wilderness The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Nashville 1968.
- Cole K.D., *Numbers* (NAC 3B), Nashville 2000.
- Davies E.W., *Numbers* (NCBC), Grand Rapids 1995.
- Elliger K., *Sinn und Ursprung der Priesterlicher Geschichtserzählung*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 49 (1952), s. 121–143.
- Franken D., *The Murmuring Stories of the Priestly School: A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore* (VT.S 89), Leiden–Boston–Köln 2002.
- Frevel C., *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBS 23), Freiburg i in. 2000.
- Garton R.E., *Mirages in the Desert. The Tradition-Historical Developments of the Story of Massah-Meribah* (BZAW 492), Berlin–Boston 2017.
- Germany S., *The Exodus-Conquest Narrative. The Composition of the Non-Priestly Narratives in Exodus-Joshua* (FAT 115), Tübingen 2017.
- Gertz J.G., *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186), Göttingen 2000.
- Jepsen A., *Zur Chronologie des Preisterkodex*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 47 (1929), s. 251–255.
- Joüon P., Muraoka T., *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Tree: Syntax*, Roma 1993.
- Kohata F., *Die priesterschriftliche Überlieferungsgeschichte von Numeri XX 1–13*, „Annual of the Japanese Biblical Institute” 3 (1977), s. 3–34.

- Leveen A., „*Lo we Perish*”: *A Reading of Numbers 17,27–20,29*, w: *Torah and the Book of Numbers*, red. C. Frevel, T. Pola, A. Schart (FAT 62), Tübingen 2013, s. 248–272.
- Lemański J., *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie* (RiS 618), Szczecin 2006.
- Lemański J., *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11* (NKB.ST 1/1), Częstochowa 2013.
- Lemański J., *Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?*, „*Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie*” 23 (2016), s. 71–105.
- Levine B.A., *Numbers 1–20* (AB 4A), New York 1993.
- Mann T.W., *Holiness and Death in the Redaction of Numbers 16,1–20,13*, w: *Love and Death in the Ancient Near East*, red. J. Marks, R. Good, Guilford 1987, s. 181–190.
- Majewski M., *Pięćoksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięćoksięgu*, Kraków 2018.
- Milgrom J., *Numbers. The JPS Torah Commentary*, Philadelphia–New York 1990.
- Nihan C., *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 2/62), Tübingen 2007.
- Noth M., *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7), Göttingen 1966.
- Otto E., *Deuteronomium 1,1–4,43* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2012.
- Otto E., *Deuteronomium 23,16–34,12* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2017.
- Pola T., *Die ursprüngliche Priesterschrift: Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg* (WMANT 70), Neukirchen 1995.
- Propp W.H., *The Rod of Aaron and the Sin of Moses*, „*Journal of the Biblical Literature*” 107 (1988), s. 19–26.
- Römer T., *Egypt Nostalgia in Exodus 14–Numbers 21*, w: *Torah and The Book of Numbers*, red. C. Frevel, T. Pola, A. Schart (FAT 2/62), Tübingen 2013, s. 66–86.
- Schart A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenzählung* (OBO 98), Freiburg–Göttingen 1990.
- Schmidt L., *Das 4. Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11–36,13* (ATD 7.2), Göttingen 2004.
- Schmidt L., *Der Stab des Mose in der vor und nach-priesterlichen Redaktion es Pentateuch*, w: *The Post-Priestly Pentateuch*, red. F. Giuntoli, K. Schmid (FAT 101), Tübingen 2015, s. 253–275.
- Schmidt L., *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Berlin 1991.
- Schmitt H.C., *Arbeitsbuch zum Alten Testament* (UTB 2146), Göttingen 2005.
- Seebass H., *Das Buch Numeri in der heutigen Pentateuch-diskussion*, w: *The Book of Leviticus and Numbers*, red. T. Römer (BETL 215), Leuven–Paris–Dudley 2008, s. 233–259.

- Seebass H., *Numeri 22,2–36,13* (BK IV/3), Neukirchen-Vluyn 2007.
- Seebass H., *Numeri. Kapitel 10,11–22,1* (BK 4.2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Smend R., „*Das Ende ist gekommen*”. *Ein Amoswort in der Priesterschrift*, w: *Die Botschaft und die Boten*, red. J. Jeremias, L. Perliitt, Neukirchen 1981, s. 67–72.
- Specht H., *Der Verfehlung Moses und Aarons in Num 20,1–13* P*, w: *Torah and the Book Numbers*, red. C. Frevel, T. Pola, A. Scharf (FAT 62), Tübingen 2013, s. 273–313.
- Steck O.H., *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (FRLANT 115), Göttingen 1981².
- Stirpp H.J., *The Concept of the Empty Land in Jeremiah 37–43*, w: *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, red. E. Ben Zvi, C. Levin (BZAW 404), Berlin 2010, s. 103–154.
- Struppe U., *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu kebôd Yhwh* (ÖBS 9), Klosterneuburg, 1988.
- The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, red. S. Shectman, J.S. Baden (AThANT 95), Zürich 2009.
- The Post-Priestly Pentateuch*, red. F. Giuntoli, K. Schmid (FAT 101), Tübingen 2015.
- Utzschneider, H., Oswald W., *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013.

**(POST) KAPLAŃSKA OPOWIEŚĆ O UKARANIU MOJŻESZA
I AARONA (LB 20,1–13). PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI
NAD DOKUMENTEM P I JEGO PÓŹNIEJSZYMI UZUPEŁNIENIAMI**

Streszczenie

Dokument kapłański (P) z klasycznej hipotezy czterech dokumentów jest sumie jedynym elementem tej hipotezy, który pozostał nadal aktualnym założeniem we wszystkich współczesnych hipotezach na temat powstania Pięcioksięgu (*Pentateuch*). Problem polega na tym, że do dziś badacze nie są w stanie określić, gdzie ten dokument w swojej pierwotnej formie (tzw. *Grundschrift-P*) się kończył. We współczesnej dyskusji często ogranicza się go do Ksiąg Rodzaju i Wyjścia. Niemniej teksty klasyfikowane jako P lub post-P znajdujemy również w Księdze Kapłańskiej oraz Liczb, a według niektórych nawet w Księdze Powtórzonego Prawa. Dyskusja natury krytyczno-literackiej nad tekstem LB 20,1–13 ukazuje złożoność problemu i stanowi przykład, że jednoznaczne rozwiązania w klasyfikacji źródłowej danego tekstu oraz wyjaśnianiu procesu jego powstania nie są łatwe. W najnowszych analizach perykopę uznaje się w całości zarówno za tekst P lub

post-P, ale niemniej często proponowane są bardziej złożone i wielowarstwowe modele wyjaśniające proces jej powstawania.

Słowa kluczowe: kara, Mojżesz, Aaron, dokument P, hipoteza dokumentów

**(POST) PRIESTLY STORY ABOUT THE PUNISHMENT OF MOSES
AND AARON (NUMBERS 20:1–13). A CONTRIBUTION
TO THE DISCUSSION ON THE PRIESTLY DOCUMENT
AND ITS SUBSEQUENT ADDITIONS**

Summary

The Priestly Document (P) from the classic hypothesis of four documents is in fact the only one element of this hypothesis, which remained the current assumption in all modern hypotheses about the Pentateuch. The problem is that until now the researchers are unable to determine where this document in its original form (the so-called *Grund-schrift-P*) was ending. In modern discussion, it is often limited to the Books of Genesis and Exodus. Nevertheless, the texts classified as P or post-P are also found in the Book of Leviticus and the Book of Numbers, and according to some even in the Book of Deuteronomy. The discussion of the critical-literary nature on the text in Numbers 20:1–13 shows the complexity of the problem and is an example that unambiguous solutions in the source classification of a given text and explaining the process of its creation are not easy. In the latest analyses, the pericope is considered entirely as either the P or post-P text, but nevertheless more complex and multilayered models explaining the process of its formation are often proposed.

Keywords: punishment, Moses, Aaron, Priestly Document, documentary hypothesis

WARTOŚĆ DOŚWIADCZENIA OSÓB STARSZYCH DLA ROZWOJU LUDZI MŁODYCH W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Joanna Lewicka*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Tematyka rodziny zajmuje szczególne miejsce w nauczaniu papieża Franciszka. Poświęcił on jej sporą część swoich katechez środowych, zwołał III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów i XIV Zgromadzenie Zwyczajne Synodu Biskupów dotyczące małżeństwa i rodziny, którego wynikiem prac jest adhortacja apostolska *Amoris Laetitia* („O miłości w rodzinie”). W październiku 2018 roku odbył się synod poświęcony młodzieży, a w styczniu 2019 roku Światowe Dni Młodych, tym razem w Panamie.

Ojciec Święty w swoich przemówieniach i listach wielokrotnie nawiązuje do własnego doświadczenia rodziny, podkreśla, jak ważna jest rodzina w dobie kryzysu wartości w czasach, gdy relatywizacji podlegają podstawowe prawa jednostki: prawo do miłości, akceptacji, do bezpieczeństwa, godności, poszanowania dla życia od poczęcia do naturalnej śmierci. W tym szczególnie trudnym okresie, w którym z jednej strony dobiegają liberalne głosy domagające się złagodzenia dyscypliny Kościoła odnośnie do rozwodów czy dopuszczenia osób

* Joanna Lewicka – doktorantka w Katedrze Teologii Moralnej i Duchowości na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Absolwentka Wydziału Teologicznego w Szczecinie. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół teologii małżeństwa i rodziny. E-mail: j.asialewicka@gmail.com.

żyjących w związkach niesakramentalnych do komunii, a z drugiej strony wzrasta pragnienie człowieka do założenia kochającej się rodziny i życia w miłości do śmierci, tematyka rodziny wydaje się szczególnie potrzebna i ważna. Wychodząc naprzeciw tym potrzebom i pragnieniom, papież nie pomija żadnego z aspektów życia rodzinnego. W niniejszym artykule pragnę skupić się na dwóch przeciwstawnych etapach życia, które papież często omawia wspólnie, a mianowicie: młodości i starości. To właśnie ostatni etap życia, jakim jest starość, budzi wiele skrajnych postaw członków rodziny, społeczności i duszpasterstw.

Z jednej strony w Kościele jest spory procent osób w podeszłym wieku, społeczeństwa rozwinięte starzeją się i coraz pilniejszy do rozwiązania staje się problem niskiej liczby urodzeń i zadbania o seniorów, a z drugiej strony starość została zepchnięta na margines, odrzucona i nieakceptowana.

Wobec tych wszystkich faktów wydaje się interesujące i ważne, aby przeprowadzić analizę dotychczasowego nauczania papieża Franciszka na temat więzi łączącej osoby starsze i młode, ich relacji we współczesnej rodzinie oraz wartości darów, którymi mogą się wzajemnie obdarowywać.

W pierwszej części pokrótce przedstawię miejsce osób starszych w dzisiejszym świecie. Współczesna rzeczywistość nastawiona na zdobywanie, osiągnięcie i rozwój coraz mocniej podkreśla efektywność działania, szybkość i łatwość sięgania po to, co nowe, po technologie, po zasoby. Zmieniające się błyskawicznie mody, rotacja coraz nowszych i lepszych zdobyczy technologicznych, przekraczanie kolejnych granic: prędkości, wysokości, wytrzymałości stawiają przed człowiekiem zadanie dorównania temu wyścigowi. Takim wymaganiom nie są w stanie sprostać seniorzy, których możliwości i zdrowie często nie pozwalają na bycie aktywnymi uczestnikami kultury konsumpcyjnej.

W dalszej części artykułu omówię miejsce seniorów we współczesnej rodzinie. Ta najmniejsza komórka życia społecznego przechodzi dziś głęboki kryzys, „podobnie jak wszystkie wspólnoty oraz więzi społeczne. W przypadku rodziny kruchość więzi staje się szczególnie poważna, ponieważ chodzi (...) o miejsce, gdzie człowiek uczy się współżycia w różnorodności i przynależności do innych oraz gdzie rodzice przekazują dzieciom wiarę”¹. Dwudziesty pierwszy wiek jest wiekiem starzenia się, a więc

¹ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”* o głoszeniu ewangelii w dzisiejszym świecie, nr 66: „Rodzina przechodzi głęboki kryzys kulturowy, podobnie jak wszystkie wspólnoty oraz więzi społeczne. W przypadku rodziny kruchość więzi staje się szczególnie poważna, ponieważ chodzi o podstawową komórkę społeczeństwa, o miejsce, gdzie człowiek uczy się współżycia w różnorodności i przynależności do innych i gdzie rodzice przekazują dzieciom wiarę. Istnieje skłonność, by widzieć małżeństwo jako czystą formę uczuciowej gratyfikacji, którą

coraz liczniejsze staje się grono seniorów, a coraz mniej rodzi cię dzieci. Jednocześnie coraz bardziej skomplikowana staje się sytuacja rodzin. Liczne rozwody, ponowne związki, rodziny patchworkowe, emigracja zarobkowa, przesuwany moment osiągnięcia wieku emerytalnego – to wszystko sprawia, że coraz trudniejsze staje się bycie rodziną, dbanie o bliskość relacji.

Kolejna część artykułu to spojrzenie papieża Franciszka oraz współczesne nauczanie Kościoła na temat seniorów. „W tradycji Kościoła jest bagaż mądrości, która zawsze umacniała kulturę bycia blisko osób starszych, gotowość do pełnego miłości i solidarnego towarzyszenia w schyłkowym okresie życia”² – tak w czasie audiencji generalnej 4 marca 2015 roku zwracał się Ojciec Święty do starszego pokolenia. Papież dostrzega osoby starsze, ich rolę w rodzinie, widzi w nich potencjał i stawia przed nimi konkretne zadania.

Ostatnia część poświęcona jest spotkaniu pokoleń. Budowanie więzi między pokoleniami to zadanie wspólne dla dziadków i dla młodych. Przyszłość ludzkości wymaga spotkania młodych i starych: „młodzi są żywotnością wędrującego ludu, a starsi umacniają tę żywotność pamięcią i mądrością”³. To spotkanie pokoleń umożliwi wzajemną wymianę darów. „Życie współczesne mówi nam, że bardzo łatwo skupić uwagę na tym, co nas dzieli, na tym, co nas rozłącza jednych od drugich. Chcieliby, byśmy uwierzyli, że zamknąć się w sobie to najlepszy sposób, by chronić się od tego, co wyrządza nam zło”⁴. Ale dzięki bliskiej relacji, trosce i otwartości możemy zbudować most, który umożliwi przepływ mądrości, doświadczenia i zrozumienia między starymi i młodymi.

można ustanowić w jakikolwiek sposób oraz zmienić zależnie od wrażliwości każdego. Jednakże nieodzowny wkład małżeństwa w życie społeczne przekracza poziom uczuciowości i potrzeb dotyczących pary. Jak nauczają francuscy biskupi, nie rodzi się ono «z miłostnego uczucia, z definicji ulotnego, lecz z głębi zobowiązania przyjętego przez małżonków, którzy zgadzają się, by wejść w całkowitą wspólnotę życia”.

² Franciszek, *Ludzie starsi to my* – audiencja generalna, 4 marca 2015. Tradycja ta jest zakonieczona w Piśmie Świętym, o czym świadczą na przykład te słowa z Księgi Syracha: „Nie odsuwaj się od opowieści starców, albowiem i oni nauczyli się ich od swoich ojców; od nich i ty nauczysz się rozumu, by w czasie potrzeby dać odpowiedź” (Syr 8, 9).

³ Franciszek, *Korzenie i pamięć społeczeństwa*, przemówienie podczas audiencji dla członków włoskich organizacji seniorów, 15 października 2016. Zob.: „Ważne jest również budowanie więzi między pokoleniami. Przyszłość ludu wymaga spotkania młodych i starych: młodzi są żywotnością wędrującego ludu, a starsi umacniają tę żywotność pamięcią i mądrością. Rozmawiajcie ze swoimi wnukami, rozmawiajcie. Pozwólcie, by wam zadawali pytania. Są zupełnie inni niż wy, robią inne rzeczy, lubią inną muzykę..., ale potrzebują ludzi starszych, tego nieustannego dialogu”.

⁴ Ks. A. Draguła, *Śłuchajcie waszych dziadków*, 4 sierpnia 2016 r., <http://wiesz.com.pl> (dostęp 10.03.2018).

Celem tej krótkiej analizy jest przedstawienie wartości, jakie niesie ze sobą doświadczenie osób starszych dla rozwoju ludzi młodych.

2. Miejsce osób starszych we współczesnym świecie

Współcześnie wszystko poddane jest prawom rywalizacji i prawu silniejszego, gdzie mocny pożera słabszego. Promowany jest indywidualizm, bez uwzględnienia wartości i praw wszystkich członków rodziny czy społeczności. W następstwie tego „wielkie masy ludności są wykluczone i marginalizowane: bez pracy, bez perspektyw, bez dróg wyjścia. Samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, które można użyć, a potem wyrzucić”⁵.

W dobie globalizacji obojętności⁶ kultura dobrobytu coraz mocniej nas znieczula. Wartość osoby ludzkiej mierzona jest przez ilość skonsumowanych dóbr, a ci, którzy nie są odbiorcami dla modelu konsumpcyjnego społeczeństwa, wyrzucani są poza margines⁷. Ci, którzy „nie produkują”, a więc seniorzy, nie są

⁵ Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, nr 53: „Podobnie jak przykazanie »nie zabijaj« ustala jasne granice dla zabezpieczenia wartości ludzkiego życia, dzisiaj musimy powiedzieć »nie dla ekonomii wykluczenia i nierówności społecznej«. Ta ekonomia zabija. Nie może tak być, że nie staje się wiadomością dnia fakt, iż z wyjątkiem umiera starzec zmuszony żyć na ulicy, natomiast staje się nią spadek na giełdzie o dwa punkty. To jest wykluczenie. Nie można dłużej tolerować faktu, że wyrzuca się żywność, gdy ludzie cierpią głód. To jest nierówność społeczna. Dzisiaj wszystko opiera się na grze i rywalizacji, a prawo sprzyja silniejszemu, więc można pożera słabszego. W wyniku tej sytuacji wielkie masy ludności są wykluczone i marginalizowane: bez pracy, bez perspektyw, bez dróg wyjścia. Samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, którego można użyć, a potem je wyrzucić. Daliśmy początek kulturze »odrzućcia«, którą wprost się promuje. Nie chodzi już po prostu o zjawisko wyzysku i ucisku, ale o coś nowego: przez wykluczenie dotyka się samego korzenia przynależności do społeczeństwa, w którym człowiek żyje, jako że nie jest w nim na samym dole, na peryferiach, lub bez władzy, ale jest poza nim. Wykluczeni nie są »wyzyskiwani«, ale są odrzućci, są »niepotrzebnymi resztkami«”.

⁶ Zob. tamże, nr 54: „W tym kontekście niektórzy bronią jeszcze pewnych teorii »zbytku«, zakładających, że każdy wzrost ekonomiczny, któremu sprzyja wolny rynek, sam w sobie jest zdolny tworzyć większą sprawiedliwość i uczestnictwo społeczne w świecie. Opinia ta, nigdy niepotwierdzona przez fakty, wyraża prostoduszną i naiwną ufność w dobroć dzierżących w ręku władzę ekonomiczną i w uświęcone mechanizmy panującego systemu ekonomicznego. Tymczasem wykluczeni nadal czekają. W celu utrzymania stylu życia wykluczającego innych, albo żeby móc entuzjasmować się tym egoistycznym ideałem, rozwinęła się globalizacja obojętności. Nie zdając sobie z tego sprawy, stajemy się niezdolni do współczucia wobec krzyku bóleści innych, nie płaczymy już wobec dramatu innych, ani nie interesuje nas troska o nich, tak jakby odpowiedzialność za to nie dotyczyła nas. Kultura dobrobytu pozbawia nas wrażliwości i tracimy spokój, jeśli rynek ofiaruje coś, czego jeszcze nie kupiliśmy, podczas gdy zrujnowane życie tych wszystkich ludzi z powodu braku możliwości wydaje nam się zwykłym spektaklem nieodbierającym nam w żaden sposób spokoju”.

⁷ Tamże, nr 55: „Jedną z przyczyn tej sytuacji jest nasz stosunek do pieniądza, ponieważ spokojnie przyjmujemy jego panowanie nad nami i nad naszymi społeczeństwami. Kryzys finansowy, jaki przeżywamy, prowadzi nas do zapomnienia, że u jego początków tkwi głęboki kryzys

już postrzegani jako atrakcyjni dla kultury konsumpcyjnej. Ich wartość jako konsumentów zmalowała do zera, a co za tym idzie, ich wartość osobowa przestaje mieć znaczenie. Człowieka mierzy się miarą tego, ile jest w stanie „wyprodukować” i „skonsumować”. Takie wartościowanie odziera człowieka z godności. Powodem panowania na świecie chaosu jest fakt, że rzeczy są kochane, a ludzie używani⁸.

Jesteśmy coraz bardziej „przyzwyczajeni do odrzucania ludzi”⁹. Chcemy pozbyć się naszego „strachu przed słabością i niedołążnością”¹⁰. Daliśmy początek kulturze „odrzucenia”, którą wręcz się promuje¹¹. Odrzucamy to, czego nie rozumiemy, nie akceptujemy, odrzucamy innych ze strachu przed ich słabością. Nie chcemy mówić ani myśleć o własnych słabościach, nie akceptujemy ich w sobie i nie umiemy przyjąć ich u innych.

Nie chodzi już o zjawisko wyzysku i ucisku. Wykluczeni nie są „wyzykiwani”, ale odrzuceni, są „niepotrzebnymi resztkami”¹². „W cywilizacji, w której nie ma miejsca dla osób starszych lub są one odrzucane, bo stwarzają problemy, społeczeństwo jest nosicielem wirusa śmierci”¹³. To właśnie ten wirus ukazuje osoby starsze jako balast, jako ciężar¹⁴. Boimy się, że podejmując się opieki nad osobą starszą, nasze życie się zmieni, boimy się odpowiedzialności, zależności. Otoczeni przez obraz idealnie pięknego, wciąż młodego człowieka

antropologiczny: negacja prymatu istoty ludzkiej! Stworzyliśmy nowych bożków. Kult starożytnego złotego cielca (por. Wj 32, 1–35) znalazł nową i okrutną wersję w bałwochwalstwie pieniądza i w dyktaturze ekonomii bez twarzy i bez naprawdę ludzkiego celu. Światowy kryzys, dotyczący finanse i ekonomię, ujawnia własny brak równowagi, a przede wszystkim poważny brak ukierunkowania antropologicznego, sprowadzający człowieka do tylko jednej z jego potrzeb: do konsumpcji”.

⁸ P. Leśniak, *Zachwianie*, Warszawa 2013. Idealnymi kandydatami na przyszłych „konsumentów” są z kolei ludzie młodzi. Media przesycone są treściami promującymi wieczną młodość, piękno, idealność, urodę dostępną dla każdego, ale tylko na ściśle określonych zasadach. Oczywiście jest, że dbanie o ciało, zdrowie czy kondycję jest potrzebne, ale nie może być miarą wartości osoby ludzkiej. Ciało jest świątynią Ducha Świętego i należy o nie dbać. Do momentu, w którym nie staje się to obsesją, a rygor, którym się poddajemy nie zdominują każdej sfery naszego życia. Presja, której poddawani są młodzi ludzie, by wyglądać w określony sposób, by ubierać się w określony sposób i by żyć tylko w określony sposób uprzedmiatawia ich, czyni idealnymi „klientami” kultury odrzucenia. Jednocześnie wpaja im się przekonanie, że piękno i szczęście istnieje w bardzo wąsko określonych warunkach i wszelkie odstępstwo od ściśle wytyczonego szablonu nie jest pożądane. Wszyscy, którzy nie mieszczą się w promowanym „kanonie”, odrzucani są poza margines.

⁹ Zob. Franciszek, *Ludzie starsi to my...*

¹⁰ Tamże.

¹¹ Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, nr 53.

¹² Tamże.

¹³ Franciszek, *Ludzie starsi to my...*

¹⁴ Por. tamże.

„mamy tendencje do niemyślenia o starości, jakby to była choroba zakaźna, od której trzeba trzymać się z daleka”¹⁵. Wszelkimi sposobami staramy się odsunąć starość jak najdalej od siebie.

3. Miejsce osób starszych we współczesnej rodzinie

Rodzina, jako podstawowa jednostka, najmniejsza komórka życia społecznego, to miejsce kształtowania człowieczeństwa, wychowania i ewangelizacji. To właśnie w rodzinie człowiek uczy się kochać, troszczyć o bliskich, wpajane mu są pierwsze zasady i prawdy moralne. Każdy z nas w rodzinie przychodzi na świat, można więc powiedzieć, że „rodzinie zawdzięcza sam fakt bycia człowiekiem”¹⁶. „Nie będzie przesadą powiedzieć, iż życie narodów, państw, organizacji międzynarodowych »przebiega« przez rodzinę”¹⁷.

W rodzinie nawiązujemy pierwsze bliskie relacje, w niej możemy się nauczyć, że utrata zdrowia nie jest powodem do dyskryminowania innych; rodzina uczy, jak nie popaść w egoizm, uczy zachowywania równowagi między „ja” a „my”. To w niej „zaopiekowanie się” staje się fundamentem egzystencji ludzkiej i postawą moralną, którą należy upowszechniać poprzez wartości zaangażowania i solidarności¹⁸. Współczesna rodzina, choć zmagająca się z wieloma zagrożeniami, stanowi podstawę funkcjonowania jednostki. Dbą o poczucie bezpieczeństwa oraz troszczy się o wszystkich swoich członków.

Na szczególną uwagę zasługuje obecność dziadków w rodzinie. „Są oni ogniwem łączącym pokolenia i zapewniają równowagę psychiczno-uczuciową, przekazując tradycje i zwyczaje, wartości i cnoty, w których najmłodszy mogą rozpoznać swoje korzenie”¹⁹. Jest wiele rodzin, w których dziadkowie otaczani są troskliwą opieką, a ich potrzeby zaspokajane z godnością i miłością. Na uznanie zasługują również wszelkie inicjatywy stowarzyszeń i organizacji, które dbają o zdrowie seniorów, troszczą się o ich codzienność oraz dbają, by nie czuli się

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Jan Paweł II, *List „Gratissimam sane” do rodzin z okazji roku rodziny 1994*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html (dostęp 15.03.2018).

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Franciszek, *Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie*, przesłanie z okazji 20-lecia papieskiej akademii „Pro vita”, 19 lutego 2014.

¹⁹ Synod biskupów, XIV zwyczajne zgromadzenie ogólne, *Relacja końcowa synodu biskupów dla ojca świętego Franciszka*, 24 października 2015, nr 18.

oni samotni. Są jednak również starsi żyjący w opuszczeniu, w domach samotnej starości. Porzuceni przez swoich bliskich. To rezultat owej kultury odrzucania, która wyrządza tak wiele zła w naszym świecie. „Odrzuca się dzieci, odrzuca się ludzi młodych, ponieważ nie ma dla nich pracy, i odrzuca się osoby starsze pod pretekstem zachowania »równowag« i systemu ekonomicznego”²⁰.

Musimy pamiętać, że starszymi jesteśmy i my, i choć nie chcemy o tym myśleć, to przecież nieuchronnie się starzejemy. Jeśli nie nauczymy się traktować osób starszych z godnością i szacunkiem, to sami nie będziemy dobrze traktowani w przyszłości. Dziadkowie „to mężczyźni i kobiety, od których wiele otrzymaliśmy”²¹. Oni poprzedzają nas na drodze życia, którą idziemy. To, jak będziemy potraktowani w podeszłym wieku, zależy od tego, jaki wzorzec prześlemy naszym dzieciom. Jeśli w naszym życiu rodzinnym jest miejsce dla dzisiejszych dziadków, są oni ważną jego częścią, otoczeni miłością i troską wnuków, możemy liczyć na podobne traktowanie, gdy sami się zestarzejemy.

„Ponadto dziadkowie często współpracują ze swoimi dziećmi w kwestiach ekonomicznych, wychowawczych i w przekazywaniu swoim wnukom wiary. Wiele osób może potwierdzić, że właśnie swoim dziadkom zawdzięcza wprowadzenie w życie chrześcijańskie”²². Dziadkowie, którzy dysponują większą ilością wolnego czasu niż pracujący rodzice, uczą swoje wnuki znaku krzyża i pierwszych modlitw, opowiadają i czytają historie biblijne i cierpliwie odpowiadają na pytania wnuków.

Jednym z najpoważniejszych i pilnych zadań rodziny chrześcijańskiej jest strzeżenie więzi między pokoleniami, aby przekazywać wiarę i podstawowe wartości życia²³. Gdzie nie ma szacunku dla osób w podeszłym wieku, nie ma przyszłości dla młodych. A młodemu człowiekowi trzeba przekazać pamięć, a to nie to samo, co wspomnienia, muzeum, ta czy inna polityka historyczna czy strategia religijna²⁴. Inaczej uczymy się i rozumiemy przeszłość, gdy jest ona doświadczona przez ludzi nam bliskich, a inaczej, gdy czytamy o niej w książkach.

²⁰ Franciszek, *Pamięć o przeszłości i przyszłość*, przemówienie podczas spotkania z ludźmi starszymi, 28 września 2014.

²¹ Synod biskupów..., nr 17.

²² Tamże, nr 18.

²³ Tamże, nr 17.

²⁴ Ks. A. Draguła, *Słuchajcie waszych dziadków...*

4. Współczesne nauczanie Kościoła i papieża na temat osób starszych

Wychodząc naprzeciw potrzebom coraz liczniejszej grupy seniorów, Kościół postrzega osoby starsze jako „bogactwo, ponieważ zapewniają stabilność, ciągłość oraz stanowią »pamięć« rodzin i społeczeństwa”²⁵. „Kościół patrzy na osoby w podeszłym wieku z miłością, wdzięcznością i wielkim poważaniem. Osoby w podeszłym wieku są istotną częścią wspólnoty chrześcijańskiej i społeczeństwa”²⁶. Papież podkreśla, że „wrażliwość na osoby starsze jest istotną cechą cywilizacji”²⁷. Sam często z głębokim uznaniem i wdzięcznością wspomina swoją babcię Rosę, która „była najważniejszą kobietą jego życia i to ona nauczyła go modlitwy i przekazała żywą wiarę”²⁸. To od niej usłyszał historię, którą zapamiętał na całe życie:

W rodzinie tej był dziadek, który przy jedzeniu zupy brudził się. Ojciec powiedział dzieciom, że kupi osobny stół dla dziadka, by odizolować go od innych. Kiedy po jakimś czasie ojciec wrócił do domu, zobaczył, że jeden z jego synów bawi się drewnem. Chłopiec zapytany o to, co robi, odparł: „Robię stół, dla ciebie, tato, jak będziesz taki stary jak dziadek”²⁹.

Papież zauważa, że to dzieci często wykazują się większym współczuciem niż dorośli i to od nich możemy uczyć się postawy szczerzej wdzięczności i troski dla starszych. Szczerłość i bezpośredniość dzieci może nas wiele nauczyć. Dzieci w pierwszych latach swojego życia uczą się głównie przez naśladowanie. To sprawia, że często są „lustrem”, w którym my dorośli możemy zobaczyć własne postawy.

Ojciec Święty podkreśla znaczenie i rolę osób starszych w rodzinie i społeczności, ale stawia im również wymagania.

Starość jest w sposób szczególny czasem łaski, w którym Pan ponawia swoje wezwanie: wzywa do strzeżenia i przekazywania wiary, wzywa do modlitwy, szczególnie do modlitwy wstawienniczej; wzywa do bycia blisko tych, którzy są w potrzebie.

²⁵ Synod biskupów..., nr 17.

²⁶ Franciszek, *Korzenie i pamięć społeczeństwa...*

²⁷ Franciszek, *Ludzie starsi to my...*

²⁸ Franciszek, podczas eucharystii niedzieli palmowej na placu św. Piotra, 24 marca 2013.

²⁹ Franciszek, *Ludzie starsi, dziadkowie to skarb!*, podczas mszy w Domu świętej Marty w Watykanie, 19 listopada 2013.

Osoby w podeszłym wieku, dziadkowie potrafią rozumieć najtrudniejsze sytuacje: mają tę wielką umiejętność! A gdy modlą się za te sytuacje, ich modlitwa jest mocna, jest potężna!³⁰

Modlitwa seniorów jest niewyczerpanym źródłem łaski, która może spłynąć na rodzinę. Ich czas, zaangażowanie i modlitwa są często tym, czego rodzina potrzebuje najbardziej. Innym razem papież mówi:

Waszą misją jest dawanie świadectwa o wartościach, które liczą się naprawdę i zostają na zawsze, ponieważ są wpisane w serce każdej istoty ludzkiej i zagwarantowane przez Słowo Boże. Jesteśmy powołani do działania na rzecz rozwoju kultury życia, dając świadectwo, że każdy etap egzystencji jest darem Boga i ma swoje piękno i znaczenie nawet, jeśli towarzyszy im słabość³¹.

Seniorzy w sposób szczególny powołani są do dawania świadectwa, do modlitwy. Ale Franciszek stawia przed nimi także wiele innych zadań. Mówi:

możemy przypominać ambitnej młodzieży, że życie bez miłości jest bezpłodne. Możemy powiedzieć młodym, którzy się obawiają, że lęk przed przyszłością można przezwyciężyć. Możemy nauczyć ludzi młodych zbyt zakochanych w sobie, że więcej jest radości w dawaniu aniżeli w braniu. Dziadkowie i babcie tworzą nieustanny „chór” wielkiej duchowej świątyni, gdzie modlitwa błagania i uwielbienia wspiera wspólnotę pracującą i zmagającą się na polu życia³².

Dzielenie się doświadczeniem życia, mądrością i wsparcie rodziny modlitwą i świadectwem wiary to zadania, jakie przed dziadkami stawia papież.

Spotkanie pokoleń

W okresie nastoletniego buntu oraz wchodzenia w dorosłość młodzi ludzie bardzo potrzebują autorytetów prawdziwych i bezkompromisowych. Szybko wyczuwają wszelki fałsz, niezgodność słów z czynami, uczą się świata od dorosłych przez obserwację i naśladowanie. Ich młode serca nie znoszą niesprawiedliwości i nie mogą się ugiąć przed kulturą odrzucenia ani ulec globa-

³⁰ Franciszek, *Pamięć o przeszłości i przyszłość...*

³¹ Franciszek, *Korzenie i pamięć społeczeństwa...*

³² Franciszek, *Ludzie starsi to my...*

lizacji obojętności³³. Dlatego ważne jest, aby w rodzinie byli dziadkowie, którzy wesprą rodziców. „Zostało im powierzone wielkie zadanie: mają oni przekazywać doświadczenie życia, historię rodziny, wspólnoty, ludu; mają z prostotą dzielić się mądrością i samą wiarą, która jest dziedzictwem najcenniejszym!”³⁴.

Podczas przemówienia na audyencji dla członków włoskich organizacji seniorów Papież mówi wprost:

Jesteście obecnością ważną, ponieważ wasze doświadczenie stanowi cenny skarb, niezbędny, aby móc patrzeć w przyszłość z nadzieją i odpowiedzialnością. Wasza dojrzałość i mądrość, gromadzone na przestrzeni lat, mogą pomóc najmłodszym, wspierając ich na drodze rozwoju i otwierania się na przyszłość, w poszukiwaniu własnej drogi. Osoby starsze dają bowiem świadectwo, że nawet w najtrudniejszych próbach nie należy tracić nigdy ufności w Boga i w lepszą przyszłość³⁵.

Nie ma lepszego i bardziej prawdziwego świadectwa niż pokazywanie własnym życiem działania Boga. Ufność w trudnościach, wytrwałość w wierze i wierność Bogu w każdej sytuacji to postawy, których młodzi mogą nauczyć się tylko obserwując rodziców i dziadków.

Czy historii narodu i wiary Kościoła młodzi ludzie nie mogą nauczyć się od swoich rodziców, a może nawet od swoich rówieśników? Oczywiście, że mogą. Mogą także z książek i od nauczycieli. Wiedza, jaką zdobywa się w takim procesie, jest jednak inna niż ta otrzymana od dziadków. Wiedza pamięci, wiedza przekazywana z pokolenia na pokolenie jest wiedzą przeżyta i doświadczoną. Wiara przekazywana pokoleniowo jest wiarą naznaczoną indywidualnie. To wiara, która ma twarz i „rozegrała się” w konkretnym sercu. Św. Paweł pisał do Tymoteusza o wierze, która „zamieszkała pierwiej w twojej babce Lois i w twej matce Eunice, a pewien jestem, że [mieszka] i w tobie” (2 Tm 1, 5)³⁶. Wiara rodzi się ze słuchania, a najprościej, najszybciej i najlepiej słuchać o niej w środowisku przyjaznym, w którym dorastamy, w którym kształtowane są pierwsze pojęcia i wartości, w którym jest bliskość i akceptacja.

Również młodzi ludzie mogą, a nawet powinni być nauczycielami dla starszych. Papież podkreśla:

³³ Franciszek, *List Ojca Świętego Franciszka do młodzieży z okazji prezentacji dokumentu przygotowawczego XV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, 13 stycznia 2017.

³⁴ Franciszek, *Pamięć o przeszłości i przyszłość...*

³⁵ Franciszek, *Korzenie i pamięć społeczeństwa...*

³⁶ Por. Ks. A. Draguła, *Słuchajcie waszych dziadków...*

Dzisiaj my, dorośli, potrzebujemy was, byście nas nauczyli żyć razem w różnorodności, tak jak dzisiaj, w dialogu, w dzieleniu wielokulturowości nie jako zagrożenia, lecz jako szansy: wy jesteście możliwością przyszłości, miejcie odwagę nauczyć nas, że jest łatwiej budować mosty niż wznosić mury! Mamy potrzebę tego się uczyć. A wszyscy razem prosimy, abyście od nas żądali kroczenia drogami braterstwa. Abyście to wy byli naszymi oskarżycielami, jeśli my wybierzemy budowanie murów, drogę wrogości, drogę wojny³⁷.

W świecie, który nieustannie się zmienia i nie ogląda się na słabszych, starość postrzegana jest jako stagnacja, niedołążność, jest skazana na zapomnienie. Młodość jest energiczna, spontaniczna, otwarta na zmiany i nowości. Jak w takim razie połączyć te dwie rzeczywistości? Jak ma wyglądać to spotkanie pokoleń? W dobie dzisiejszego kryzysu rodziny bycie dziadkami dla wnuków, bycie autorytetem dla młodych i pomocą dla rodziców w wychowaniu nie jest sprawą łatwą. Przesuwana wciąż granica osiągnięcia wieku emerytalnego, wzrastająca liczba rodzin rozbitych oraz patchworkowych, emigracja zarobkowa sprawiają, że rola dziadków i ich obecność w życiu wnuków jest mocno ograniczona.

Wielu jest także takich seniorów, którzy nie potrafią pogodzić się ze swoim wiekiem, nie akceptują wnuków, nie chcą spędzać z nimi czasu i poświęcać im uwagi. Rodziny rozdarte przez rozwody nie ułatwiają dziadkom kontaktu z wnukami. Dziadkowie niegdyś zapracowani zagubili relacje z własnymi dziećmi, a te, podążając ich śladem, nie widzą potrzeby, by dziadkowie brali udział w życiu wnuków. Jak więc mają być oni przykładem, jak mają dzielić się doświadczeniem życia i jak mają wspomagać rodziców w wychowaniu dzieci w wierze, skoro ich kontakty są tak dramatycznie ograniczane? Żeby spotkanie pokoleń było możliwe, potrzeba wysiłku z obu stron. Choć sprawa wygląda niełatwo, warto podjąć trud, by wzajemnie dzielić się doświadczeniem i wiarą. Młodzi muszą szukać kontaktu, chcieć spotkania z dziadkami, siadać przy nich i słuchać opowieści, chłonąć ich mądrość i oddychać ich doświadczeniem wiary. Wiary przeżytej, naznaczonej obecnością żywego Boga w życiu konkretnej osoby. Młodzi muszą wiedzieć, że mają taką możliwość, widzieć w tym wartość i chcieć takiego doświadczenia bliskości relacji w rodzinie.

Jednocześnie starsi muszą umieć znaleźć czas dla wnuków, na opowiadanie, na dzielenie się z nimi doświadczeniem, na słuchanie ich opowiadań, na patrzenie oczami młodych na świat pełen możliwości, by zachęcać wnuki do podążania

³⁷ Tamże.

ścieżką wiary, cierpliwie odpowiadać na ich pytania. Tylko wtedy, gdy damy sobie tę możliwość, gdy dostrzeżemy potencjał i zapłonie w nas potrzeba bycia blisko, wzajemne udzielanie sobie darów będzie możliwe.

Podsumowanie

Słuszne wydaje się stwierdzenie, że więź między młodym pokoleniem i tym najstarszym leży głęboko na sercu papieżowi. Swoje słowa kieruje on w sposób szczególny również do Kościoła w Polsce. Doświadczyliśmy tego w czasie Świątowych Dni Młodych w Krakowie. Ojciec Święty w wielu momentach podkreślał wartość osób starszych, ich zadania i dary, którymi mogą się dzielić z młodymi, jeśli tylko ci będą chcieli je przyjąć. Mówił o nich w katechezach dla młodych, wieczorem z okna na Franciszkańskiej, podczas czuwania w Brzegach czy wreszcie podczas spotkania z wolontariuszami na Torwarze. Pierwszy raz o pokoleniu dziadków wspomniął już na spotkaniu z biskupami w katedrze wawelskiej, gdy abp Marek Jędraszewski zapytał, jakie podjąć działania, aby Kościół w Polsce pozostał wierny chrześcijańskiej tradycji. Franciszek powiedział wówczas:

Wy, którzy cierpieście z powodu komunizmu, ateizmu, o tym wiecie: to dziadkowie, babcie zachowywali i przekazywali wiarę. Dziadkowie mają pamięć ludu, mają pamięć wiary, pamięć Kościoła. Nie można odrzucać dziadków! W obecnej kulturze odrzucenia, która jest głęboko zdechrystianizowana, odrzuca się to, co nie jest potrzebne, co nie działa. Nie! Dziadkowie są pamięcią narodu, są pamięcią wiary. Trzeba łączyć młodzież z dziadkami: także to jest bliskością. Być blisko i tworzyć bliskość³⁸.

Słowa wypowiedziane na polskiej ziemi, skierowane do biskupów, do Kościoła w Polsce stają się dla nas receptą i zadaniem. To zachęta, byśmy odważnie kroczyli ścieżką wzajemnego zrozumienia i szacunku. To również wyzwanie, byśmy chcieli znaleźć wspólny język, czas i chęci do wzajemnego słuchania się.

Podsumowując, należy zauważyć, że papież Franciszek w nauczaniu o rodzinie mocny akcent kładzie na relacje między pokoleniami, wzajemne udzielanie sobie darów mądrości i otwartości oraz troski o wszystkich członków rodziny, szczególnie najsłabszych, czy to starych, czy młodych. Ojciec Święty daje

³⁸ Tamże.

również swojego rodzaju receptę, jak osiągnąć taki rodzaj więzi, w jaki sposób dbać o relację i dzięki czemu możliwe jest spotkanie pokoleń. W czasie przemówienia podczas audyencji dla członków włoskich organizacji seniorów papież przytoczył ewangelię wg św. Łukasza, w której Maryja i Józef, zgodnie z prawem Mojżeszowym, przynieśli Jezusa do świątyni, aby przedstawić Go Panu, i że to właśnie dwoje starców, Symeon i Anna, pobudzonych przez Ducha Świętego, wyszło im na spotkanie i rozpoznało w Nim Mesjasza (por. Łk 2, 22–38). Symeon wziął Jezusa w objęcia i dziękował Bogu, że wreszcie „ujrzał” zbawienie. Anna, pomimo zaawansowanego wieku, znalazła nową energię i zaczęła mówić wszystkim o Dzieciątku. Jest to piękny obraz: dwoje młodych rodziców i dwie osoby starsze, zgromadzeni przez Jezusa, z powodu Jezusa, który jest niewyczerpanym źródłem miłości pokonującej wszelkie zamknięcie, każdą samotność i smutek. Papież podkreślił, że to dziadkowie przyjmują Jezusa w świątyni jako pierwsi, nie kapłan: to następuje później³⁹. Ta krótka scena pokazuje wyraźnie, że to dzięki Jezusowi pokolenia spotykają się i jednoczą. To On je spaja i tylko On jest jedynym trwałym pomostem łączącym wszystkich członków rodziny. W Nim możemy wzrastać w miłości i wzajemnym zrozumieniu. Zainspirowani postawą Symeona i Anny możemy za papieżem powtarzać, że „osoby starsze, które wierzą, są jak drzewa, które wciąż owocują”⁴⁰. Korzystajmy z tych owoców dla pogłębienia relacji rodzinnych.

Bibliografia

- Draguła, A., ks., *Sluchajcie waszych dziadków*, 4 sierpnia 2016 r., <http://wiez.com.pl/2016/08/04/sluchajcie-waszych-dziadkow/> (dostęp 10.03.2018).
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu ewangelii w dzisiejszym świecie*, 24 listopada 2013.
- Franciszek, *Korzenie i pamięć społeczeństw*, przemówienie podczas audyencji dla członków włoskich organizacji seniorów, 15 października 2016.
- Franciszek, *List Ojca Świętego Franciszka do młodzieży z okazji prezentacji dokumentu przygotowawczego XV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, 13 stycznia 2017.
- Franciszek, *Ludzie starsi to my*, audyencja generalna, 4 marca 2015.

³⁹ Zob. Franciszek, *Korzenie i pamięć społeczeństwa...*

⁴⁰ Franciszek, *Pamięć o przeszłości i przyszłości...*

Franciszek, *Ludzie starsi, dziadkowie to skarb!*, podczas mszy w Domu świętej Marty w Watykanie, 19 listopada 2013 r.

Franciszek, *Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie*, przesłanie z okazji 20-lecia papieskiej akademii „Pro vita”, 19 lutego 2014.

Franciszek, *Pamięć o przeszłości i przyszłość*, przemówienie podczas spotkania z ludźmi starszymi na placu św. Piotra, 28 września 2014.

Jan Paweł II, *List „Gratissimam sane” do rodzin z okazji roku rodziny 1994*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html (dostęp 15.03.2018).

Leśniak P., *Zachwianie*, Warszawa 2013.

Synod biskupów, XIV zwyczajne zgromadzenie ogólne, *Relacja końcowa synodu biskupów dla ojca świętego Franciszka*, 24 października 2015.

WARTOŚĆ DOŚWIADCZENIA OSÓB STARSZYCH DLA ROZWOJU LUDZI MŁODYCH W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Streszczenie

Tematyka rodziny zajmuje szczególne miejsce w nauczaniu papieża Franciszka. Ojciec Święty wielokrotnie w swoich przemówieniach i listach nawiązuje do własnego doświadczenia rodziny, podkreśla, jak ważna jest rodzina w dobie kryzysu wartości w czasach, gdy relatywizacji podlegają podstawowe prawa jednostki. Wychodząc naprzeciw tym potrzebom i pragnieniom, papież nie pomija żadnego z aspektów życia rodzinnego. W niniejszym artykule skupiam się na dwóch etapach życia: młodości i starości. Z jednej strony w Kościele jest spory procent osób w podeszłym wieku, społeczeństwa rozwinięte starzeją się i coraz pilniejszy do rozwiązania staje się problem niskiej liczby urodzeń i zadbania o seniorów, a z drugiej strony starość została zepchnięta na margines, odrzucona i nieakceptowana.

Słowa kluczowe: Franciszek, rodzina, dziadkowie, młodzież, seniorzy, kryzys rodziny, osoby starsze, młodzi

**THE VALUE OF THE EXPERIENCE ACCUMULATED
BY OLDER PEOPLE FOR THE DEVELOPMENT OF YOUNG PEOPLE
IN THE TEACHING OF POPE FRANCIS**

Summary

The subject of the family occupies a special place in the teaching of Pope Francis. The Holy Father repeatedly in his speeches and letters refers to his own family experience, and emphasises how important the family is during the crisis of values in times when basic individual rights are subject to relativisation. To meet these needs and desires, the Pope does not overlook any aspects of family life. In this paper, the author focuses on its two stages: youth and old age. On the one hand, there is a large percentage of elderly people in the Church, developed societies are growing older and the issue of low birth rates and care for seniors becomes more and more urgent to solve, while on the other hand old age has been marginalised, rejected and unaccepted.

Keywords: Francis, family, grandparents, youth, seniors, family crisis, older people, young people

PARAFIA PW. NMP MATKI KOŚCIOŁA W WARNICACH W LATACH 1977–2018

Piotr Lichota*
Szczecin

Wprowadzenie

Nowy podział granic po zakończeniu II wojny światowej zburzył dotychczasowy porządek w całym kraju. Na wschodzie do ZSRR zostało siłą włączonych kilka milionów żyjących tam Polaków, na zachodzie zaś pozostały tysiące pustych poniemieckich miast i wsi, a tereny te propagandowo nazwano „odzyskanymi”. Ówczesna polska władza zarządziła masowe przesiedlenia Polaków ze wschodu na zachód, organizując transporty kolejowe z ludźmi i ich dobytkiem. Na tereny zamieszkałe przed wojną przez Niemców zaczęli też przybywać mieszkańcy z tzw. centralnej Polski. Przyjeżdżali tu głównie ze względów ekonomicznych. Dla wielu przyjazd na Pomorze Zachodnie był tzw. nowym otwarciem. Do Warnic i okolicznych miejscowości pierwsi osadnicy przybyli jesienią 1947 roku, głównie z powiatu końskiego na Kielecczyźnie, z okolic Płocka, z Rzeszowszczyzny i Lubelszczyzny. To właśnie ci ludzie, ubogaceni różnorodnymi tradycjami, położyli podwaliny pod wspólnotę parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach.

Warnicka parafia w 2017 roku obchodziła jubileusz 40-lecia istnienia. Jest ona doskonałym przykładem, w jaki sposób rozwijały się małe wspólnoty parafialne na terenie dzisiejszej archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Kościół katolicki po II wojnie światowej przeszedł na Pomorzu Zachodnim trudną drogę. Najpierw

* Mgr lic. Piotr Lichota – dyrektor TVP3 Szczecin. E:mail: p-lichota@wp.pl.

trzeba było przystosować do sprawowania kultu protestanckie kościoły, zaprowadzić nową administracyjną organizację kościelną i wreszcie (wkładając w to najwięcej wysiłku) stworzyć z wiernych, którzy przybyli na te tereny z różnych części Polski, zakorzenionych w różnych tradycjach i w różnych zwyczajach, wspólnoty prawdziwej wiary. Udało się tego dokonać dzięki ofiarnej postudze kapłanów i zaangażowaniu w te dzieła samych mieszkańców.

1. Zarys dziejów Warnic i początki parafii

Wprawdzie parafia pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach powstała w 1977 roku, jednak jej początków należy doszukiwać się już na początku XIV wieku, a może i wcześniej. Po raz pierwszy o Warnicach oficjalnie wspomniano w dokumentach z 1305 roku, kiedy to wraz z kilkoma innymi wioskami książę Otton I sprzedał je ówczesnemu biskupowi kamieńskiemu Henrykowi von Wachholz¹. Nie ma najmniejszych wątpliwości, że Warnice wchodziły w skład administracji kościelnej biskupstwa kamieńskiego na długo przed pierwszą udokumentowaną wzmianką historyczną. O zasięgu tegoż biskupstwa poświadcza bulla papieża Klemensa III z 1188 roku, wymieniając m.in. Kamień, Pyrzyce i Stargard².

W 1490 roku ówczesny właściciel Warnic, Gunther von Billerbeck, ufundował nowy kamiennie-ceglany kościół. Świątynia na pewno przetrwała do 1534 roku, kiedy to na Sejmiku w Trzebiatowie książęta pomorscy Filip I i Barnim IX przeszli na luteranizm³. Ludność Warnic przez całe wieki zajmowała się głównie rolnictwem. Poza uprawą roli hodowano duże ilości bydła i owiec. Zabudowa wsi opisana w 1881 roku miała formę owalną. W centrum wsi stał kościół, a wokół niego był cmentarz. Tuż przy kościele znajdowała się pastorówka z budynkami gospodarczymi i placem obsadzonym drzewami. Po obydwu stronach ulicy znajdowały się szkoła, zagrody chłopów, czworaki i kuźnia⁴. Pod koniec XIX wieku na zachód od Warnic poprowadzono linię kolejową łączącą Stargard

¹ H. Lemcke, *Die Bau- und Kunstdenkmaler des Regierungsbezirks, Stettin* 1906, s. 515.

² G. Chmarzyński, *O architekturze monumentalnej miast i architekturze wiejskiej*, w: *Pomorze Zachodnie*, red. J. Deresiewicz, t. 2, Poznań 1949, s. 398.

³ K. Kozłowski, G. Wejman, *Zarys związków Pomorza Zachodniego z Polską i dziejów Kościoła katolickiego na tej ziemi (X w.–1945 r.)*, w: *Droga Polski i Kościoła na Pomorze Zachodnie (X w.–1945 r.)*, red. M. Frankel, Szczecin 1995, s. 37.

⁴ Archiwum Urzędu Gminy w Warnicach (dalej AUG), A. Gerlach-Jusewicz, *Studium ruralistyczne gminy Warnice*, Szczecin 1996, s. 45.

z Pyrzycami⁵. Do zakończenia II wojny światowej w parafii Warnice pracowało dwunastu pastorów protestanckich. Ostatnim z nich był pastor Krust Immanuel Robert Meyer⁶. Wspominał go w latach 90. ubiegłego wieku Günther von Billebeck jr., potomek byłych właścicieli Warnic.

Po działaniach wojennych pierwsi polscy osadnicy przybyli do Warnic dopiero w 1947 roku. Pochodzili głównie z Kielecczyny (powiat konecki), a także z byłego województwa warszawskiego, Rzeszowszczyzny, Lubelszczyzny oraz Wielkopolski. Jedni wspominają, że zastali kościół w całkowitej ruinie, inni że był w doskonałym stanie i że nadawał się do sprawowania kultu. Rozbieżność zdań jest z pewnością wynikiem tego, że w niedługim czasie po zasiedleniu wielu nowych mieszkańców Warnic własnymi rękoma rozbierało świątynię. Niszczono tym samym wyposażenie kościoła. W jednym z domostw zamontowano schody prowadzące na emporę. Na podwórzu innego gospodarstwa niszczały kościelne organy. Ławki z kościoła rozbijano i przeznaczano na opał, zaś cenniejsze przedmioty wcześniej padły łupem szabrowników. Dzwony warnickiego kościoła wywieziono na Kielecczynę.

W większości kościoły na całym Pomorzu Zachodnim nie były administrowane, gdyż brakowało kapłanów. Księża, którzy przyjechali wraz ze swoimi parafianami z terenów włączonych do ZSRR, obsługiwali duszpastersko wioski oddalone od siebie nawet o kilkadziesiąt kilometrów, a nowej komunistycznej władzy taka sytuacja była na rękę. Po pierwsze przewidywano, że wkrótce kościoły protestanckie mogą zostać zaadaptowane przez katolików, więc nie widziano interesu w tym, aby je chronić. Po drugie wszystkie zabytki tzw. poniemieckie powinny zniknąć, bo kojarzą się z okupantem. I tak przez lata kościół w Warnicach niszczał, aż pozostały z niego jedynie kamienno-ceglane mury. Z zeznań świadków wiadomo, że opiekę duszpasterską nad mieszkańcami Warnic sprawowali Księża Chrystusowcy ze Stargardu Szczecińskiego. Potwierdzają to także nazwiska dzieci figurujących w księgach chrztu parafii pw. św. Józefa w Stargardzie⁷. Stargardzcy duchowni przybywali również do Warnic z racji kołedy⁸. Przepuszczalnie w 1952 roku Warnice zostały przyporządkowane kon-

⁵ Tamże.

⁶ H. Moderow, *Die Evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis zur Gegenwart*, Stettin 1906, s. 622–624.

⁷ Archiwum Parafii pw. św. Józefa w Stargardzie Szczecińskim, Księga chrztów, lata 1945–1957.

⁸ Archiwum Kurii Metropolitalnej Szczecińsko-Kamieńskiej w Szczecinie (dalej: AKMS), Teczka parafii pw. św. Józefa w Stargardzie Szczecińskim.

kretniej parafii. Była nią parafia pw. św. Michała Archanioła w Starym Przylepie. Aż do 1976 roku mieszkańcy Warnic uczęszczali do oddalonego o 2 km kościoła w Barnimie.

Dnia 28 stycznia 1973 roku ówczesny proboszcz w Starym Przylepie, ks. Czesław Samplawski, wystosował pismo do Kurii Biskupiej w Szczecinie – „Opinię tyczącą się nie będącej w posiadaniu Kościoła ruiny świątyni w Warnicach”⁹. Dowiadujemy się z niego m.in., że „...[kościół] potrzebny jest dla uaktywnienia życia religijnego (...). Obecny stan budynku: mury kamienne w dość dobrym stanie, jedynie szczyt wieży zniszczony. Plac ogrodzony płotem z elementów betonowych (...). Przedstawiciele władz robią mieszkańcom nadzieję, że ten kościół otrzymają (...). Sądzę, że Warnice byłyby najlepszym miejscem na centrum nowej parafii (...). Trudno mi podać w jakim czasie można by odbudować ten kościół (...)”¹⁰. To pismo jest pierwszym dokumentem mówiącym o planach odbudowy kościoła.

Władze mimo zachowywania pozorów, nie chciały zgodzić się na oddanie ruiny z prostej przyczyny. Oto bowiem ziemia pyrzycka miała stać się centrum i wzorem do naśladowania komunistycznej polityki rolnej dla całego Pomorza Zachodniego. Warnice ze wszech stron otoczone były przez Państwowe Gospodarstwa Rolne (Barnim, Wójcin, Koszewo, Koszewko), w Witkowie działała Spółdzielnia Rolnicza z filią w pobliskim Reńsku, a w samych Warnicach działał największy w województwie Państwowy Ośrodek Maszynowy. Warnicki POM miał być zapleczem naprawczym dla maszyn wykorzystywanych we wspomnianych gospodarstwach¹¹. Jednak mimo tych przeciwności ks. Czesław Samplawski nie zaprzestawał starań o odzyskanie ruiny kościoła w Warnicach.

Wreszcie w trakcie wizyty duszpasterskiej (kolędy), przeprowadzonej w Warnicach w dniach 17–18 stycznia 1974 roku, ks. Samplawski po raz pierwszy ogłosił swoim parafianom: „Mamy kościół”¹². Następnie spotkał się w Szczecinie z przedstawicielką Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków, która zobowiązała się do sporządzenia dokumentacji fotograficznej ruiny kościoła w Warnicach¹³. Jeszcze w styczniu 1974 roku powstał Parafialny Komitet Odbudowy Kościoła¹⁴.

⁹ AKMS, Teczka parafii pw. św. Michała Archanioła w Starym Przylepie.

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Filipowicz, *Odbudowa i rozwój rolnictwa pyrzyckiego w latach 1945–1967*, „Zeszyty Pyrzyckie”, 3 (1971), s. 213.

¹² Archiwum Parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach (dalej: APW), Ogłoszenia Parafialne, Teczka za pierwsze lata działalności parafii, 1977–1981.

¹³ APW, Kronika parafialna, t. 1, lata 1977–1981.

¹⁴ Tamże.

Podczas pierwszego spotkania komitetu zarządzono uporządkowanie placu kościelnego i wnętrza ruiny. Postanowiono też ogłosić zbiórkę srebra na tabernakulum¹⁵. O powstaniu komitetu i pracach porządkowych przy ruinie kościoła ks. Czesław Samplawski na bieżąco informował ówczesnego biskupa szczecińsko-kamieńskiego, Jerzego Strobę. Ten już 4 lutego 1974 roku zapewnił ks. Samplawskiego, że Warnice będą siedzibą nowej parafii¹⁶. Zaledwie cztery dni później dyrektor Wydziału ds. Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Szczecinie na spotkaniu z ks. Czesławem Samplawskim oświadczył, że jest zgoda na odbudowę kościoła¹⁷. Natychmiast przystąpiono zatem do prac budowlanych. Robota posuwała się błyskawicznie.

W dniach 5–6 czerwca 1976 roku w Starym Przylepie odbywała się wizytacja biskupia. Swoją pobyt w parafii bp Jerzy Stroba rozpoczął od odwiedzin odbudowywanego kościoła w Warnicach. Tam też spotkał się z mieszkańcami zarówno Warnic, jak i okolicznych wiosek¹⁸. W kronice wizytacji pasterskiej czytamy m.in.: „Ksiądz Biskup Ordynariusz podziękował Ks. Proboszczowi i Wiernym za dotychczasowe prace przy odbudowie kościoła i zaprosił jednocześnie do zdynamizowania tychże prac, aby odbudowę można było zakończyć w bieżącym roku”. Uroczystego poświęcenia kościoła w Warnicach dokonał 19 grudnia 1976 roku ordynariusz szczecińsko-kamieński bp Jerzy Stroba. We mszy św. uczestniczyli licznie zgromadzeni kapłani z dekanatu pyrzyckiego i innych miejscowości. Kościół po brzegi wypełnili wierni¹⁹. Zaledwie 11 dni po poświęceniu kościoła Kuria Biskupia Szczecińsko-Kamieńska wystosowała do Wydziału ds. Wyznań Urzędu Wojewódzkiego pismo zawiadamiające o zamiarze utworzenia parafii²⁰. W skład nowej parafii miało wejść osiem miejscowości należących do tej pory do parafii w Starym Przylepie: Warnice, Barnim, Dębica, Kłęby, Koszewo, Koszewko, Reńsko, Wójcin. Odpowiedź z Wydziału ds. Wyznań przyszła do Kurii Biskupiej 31 stycznia 1977 roku. Czytamy w niej m.in. „(...) nie zgłasza się zastrzeżeń przeciw utworzeniu nowej parafii w Warnicach”²¹.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ AKMS, Teczka parafii pw. św. Michała Archaniola w Starym Przylepie, archiwum wizytacji pasterskiej.

¹⁹ APW, Kronika parafialna, t. 1, lata 1977–1981.

²⁰ AKMS, Teczka parafii pw. św. Michała Archaniola w Starym Przylepie.

²¹ Tamże.

Przy takim obrocie sprawy bp Jerzy Stroba 12 marca 1977 roku erygował parafię pw. NMP Matki Kościoła z siedzibą w Warnicach. Pierwszym proboszczem parafii został ks. Czesław Samplawski, dotychczasowy proboszcz w Starym Przylepie²². W skład nowej parafii weszło osiem miejscowości wymienionych wcześniej w piśmie Kurii Biskupiej Szczecińsko-Kamieńskiej, skierowanym do Wydziału ds. Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Szczecinie. Poza Warnicami były jeszcze trzy wioski, które miały swoje kościoły. Świątynie te stały się zatem filiami dla kościoła parafialnego w Warnicach: Barnim – kościół pw. Narodzenia NMP, oddalony od Warnic o 2 km, Koszewo – kościół pw. Niepokalanego Poczęcia NMP, oddalony od Warnic o 6 km, Koszewko – kościół pw. św. Teresy od Dzieciątka Jezus, oddalony od Warnic o 8 km²³.

Ogółem w parafii w dniu jej erygowania mieszkało około 2,5 tys. wiernych. Nowo utworzona parafia rozpoczęła swoją zwykłą działalność 3 kwietnia 1977 roku. Dowiadujemy się o tym z ogłoszeń duszpasterskich, wygłoszonych po raz pierwszy w kościele w Warnicach przez proboszcza ks. Czesława Samplawskiego: „(...) czytamy dziś dekret erekcyjny wydany przez J.E. Księdza Biskupa Szczecińsko-Kamieńskiego Dra Jerzego Strobę. Bogu niech będą dzięki (...)”²⁴. Palącym problemem dla nowej parafii stał się brak domu parafialnego (plebanii). Prowizoryczne biuro parafialne stworzono zatem w prywatnym domu rodziny Brzezińskich²⁵. To właśnie tam proboszcz nowej parafii przyjmował interesantów, tam odbywały się nauki przedślubne i przed chrztem. Nie mając dachu nad głową w Warnicach, ks. Czesław Samplawski dojeżdżał do wiernych z plebanii w Starym Przylepie, którą dzielił z tamtejszym nowym proboszczem ks. Antonim Maziarem.

Już 17 kwietnia 1977 roku warnicki proboszcz ogłosił wiernym, że uzyskał pozwolenie na budowę domu parafialnego²⁶. W następnym roku rozpoczęto zatem budowę, którą udało się zakończyć wiosną 1980 roku. Odtąd proboszcz mógł już zamieszkać na stałe ze swoimi parafianami²⁷.

Pierwsze lata funkcjonowania parafii nie były łatwe. Każdego roku trzeba było doposażać kościół parafialny i kościoły filialne. Mimo braku miejsca na

²² Tamże.

²³ AKMS, Teczka parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach.

²⁴ APW, Ogłoszenia parafialne, Teczka za pierwsze lata działalności parafii.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

katechizację dzieci i młodzieży ks. Samplawski starał się, aby lekcje odbywały się w miarę możliwości normalnie. Utworzył więc na terenie parafii trzy punkty katechizacyjne. Działał z prawdziwym oddaniem i poświęceniem, troszczył się o wzrost życia duchowego swoich wiernych, ale i starał się jednoczyć społeczność. Wielu wiernych z Warnic było przyzwyczajonych do uczęszczania na msze św. do kościoła w Barnimie, a świątynia w Warnicach była im obca. Proboszcz robił więc wszystko, aby pokazać, że centrum parafii stanowi teraz kościół w Warnicach. Miał nieco ułatwione zadanie, albowiem był kapłanem, którego wierni znali od lat jako proboszcza parafii pw. św. Michała Archanioła w Starym Przylepie, do której należały także i Warnice.

Dnia 22 maja 1977 roku kościół parafialny przeżywał pierwsze w historii prymicje. Mszę św. odprawił pochodzący z Barlinka ks. neoprezbiter Eugeniusz Urbański. Tej samej niedzieli proboszcz parafii ogłosił wiernym, że pierwszemu w historii Warnic odpustowi parafialnemu będzie przewodniczył bp Jerzy Stroba²⁸. Dzień odpustu parafialnego, który przypadał na 30 maja 1977 roku, był okazją do trzeciego (w krótkim odstępie czasu) spotkania wiernych ze swoim biskupem ordynariuszem.

W pierwszych latach działalności życie religijne parafian rozwijało się niezwykle dynamicznie. Wierni z oddaniem angażowali się w sprawy parafii. Oczywiście duża w tym zasługa, ks. Czesława Samplawskiego. Dzięki jego staraniom 14 września 1977 roku w kościele w Warnicach zaprowadzono Nowennę do Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Uroczystość poprzedziły czterodniowe rekolekcje, którym przewodniczył o. Henryk Klimaj, redemptorysta z Głogowa²⁹. Podczas mszy św. wieńczącej rekolekcje ks. Samplawski poświęcił obraz MB Nieustającej Pomocy, który zainstalowano na ścianie przy prezbiterium kościoła. Licznie przybyłych parafian warnicki kościół nie był w stanie pomieścić. Tego dnia do samej komunii św. przystąpiło 735 wiernych³⁰.

W pierwszym roku działalności parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach powstały dwie piętnastoosobowe rady: Rada Gospodarcza i Rada Katechetyczna. Założono pięć Róż Różańcowych. Odbyło się pięć spotkań z rodzicami ministrantów. Ochrzczono 61 dzieci, a 46 przystąpiło do I Komunii św., pobło-

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ APW, Ogłoszenia parafialne, Teczka za pierwsze lata działalności parafii.

gosławiono 26 małżeństw. Do Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach wstąpił Henryk Młynarczyk z Wójcina³¹.

2. Realizacje inwestycyjne i formy duszpasterstwa w parafii

2.1. Realizacje inwestycyjne

2.1.1. Kościół parafialny pw. NMP Matki Kościoła

Po ustaniu działań wojennych, wieloletniej dewastacji i rozgrabieniu kościoła w Warnicach, udało się go odbudować dopiero w grudniu 1976 roku. Kościół zyskał dawną świetność. Nie udało się jedynie odtworzyć szpicy wieży. Zastąpił ją czterospadowy dach kryty blachą. Mury pozostawiono w dawnej, nietynkowanej fakturze ceglano-kamiennej. Na wschodniej elewacji kościoła zrekonstruowano otwory okienne, przywracając im typowo gotycki, półkolisty charakter. Dach dwuspadzisty nad nawą został pokryty czerwoną dachówką. Wnętrze kościoła jest niezwykle bogato zdobione. Na ścianie głównej prezbiterium zainstalowano replikę tryptyku wykonanego w stylu pomorskim. Tryptyk ufundowali wierni parafii Warnice, wraz z potomkiem fundatorów pierwotnego kościoła, mieszkającym w Niemczech Güntherem von Billerbeck. Tryptyk przedstawia scenę Ukrzyżowania Chrystusa. Na zewnętrznej części drzwi tryptyku zapisano imiona i nazwiska wszystkich ofiarodawców. Ozdobiono je także herbem rodziny von Billerbeck. Tryptyk został wykonany w szczecińskiej pracowni Tadeusza Makulca, a jego poświęcenia dokonał arcybiskup metropolita szczecińsko-kamieński Marian Przykucki w dniu 5 sierpnia 1996 roku. Uroczystość poświęcenia połączono z obchodami 20-lecia parafii i umownym jubileuszem 500-lecia kościoła³². Do Warnic przybyli przedstawiciele rodu von Billerbeck. Obchody obydwu wspomnianych wcześniej rocznic zgromadziły tłumy wiernych nie tylko z terenu parafii. Licznie zgromadzili się także kapłani.

W latach 1977–2018 dokonano wielu inwestycji remontowych we wszystkich kościołach parafii. Zadbano także o wystrój wnętrza tych świątyń, bogato je doposażając³³. Najpierw słów kilka o kościele parafialnym pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach.

³¹ Tamże.

³² APW, Kronika parafialna, t. 2, lata 1982–1999.

³³ APW, Akta parafialne, Inwentarz kościoła parafialnego, 1977.

W naczelnym miejscu prezbiterium kościoła w Warnicach zainstalowano kamienny ołtarz z granitową mensą ołtarzową, powstały na fundamentach ołtarza średniowiecznego z końca XV wieku. Fundamenty pierwotnego ołtarza zostały odsłonięte, nakryte szybą i podświetlone. Stało się to przy okazji gruntownego remontu świątyni, trwającego od 10 lutego 2016 do 5 kwietnia 2017 roku. Pracami kierował obecny proboszcz parafii ks. kan. Piotr Sas Ilnicki. Był to największy po odbudowie kościoła remont. Podniesiono wówczas prezbiterium, a po lewej stronie ołtarza zainstalowano nowe *sedilia*, ufundowano także granitową ambonę z symbolem Ducha Świętego. Na ścianie głównej w prezbiterium po obydwu stronach tryptyku ufundowano dwa obrazy w zdobionych ramach: NMP Matki Kościoła i św. Jana Pawła II. Po prawej stronie ołtarza w dawnej, zachowanej niszy chrzcielnej, wmontowano srebrne tabernakulum, ze złożonym wnętrzem i zdobionymi drzwiczkami. Tabernakulum wykonali w 1979 roku złotnicy z Poznania – ci sami, którzy dokonali renowacji zbezczeszczonego relikwiarza św. Wojciecha w katedrze gnieźnieńskiej. Przy stopniach ołtarza po lewej stronie usytuowano kamienną XIII-wieczną chrzcielnicę, która jest najstarszym i najcenniejszym zabytkiem kościoła w Warnicach. Po obydwu stronach nawy kościoła ustawiono szpaler ławek sosnowych, część z nich to łatwe do przenoszenia ławki bez oparć. Nad wejściem głównym do kościoła wybudowano modrzewiową emporę chóralną, która idealnie współgra z modrzewiowym sufitem nad nawą kościoła. Tuż pod emporą po prawej stronie ustawiono drewniany konfesjonał. W oknach nad prezbiterium w 1979 roku zainstalowano dwa witraże przedstawiające Aniołów adorujących Najświętsze Serce Pana Jezusa i Niepokalane Serce Maryi. W 1985 roku w okno południowej ściany przy prezbiterium wstawiono kolejny witraż. Przedstawia on mękę św. Maksymiliana Marii Kolbego. Autorką wspomnianych witraży jest nieżyjąca już Joanna Spychalska ze Szczecina³⁴.

Tego samego roku na kościelnej wieży zawisły dwa dzwony: ważący 350 kg „Matka Kościoła” i ćwierćtonowy „Święty Maksymilian”. Dzwony zostały odlane w poznańskiej ludwisarni Saturnina Skubiszyńskiego. Ich konsekracji wraz z poświęceniem witraży dokonał 10 marca 1985 roku biskup pomocniczy szczecińsko-kamieński Jan Gałecki³⁵. Na ścianie południowej kościoła, w oknie przy emporze chóralnej, znajduje się czwarty witraż, zatytułowany „Drzewo życia”. Zawiera imiona polskich świętych i błogosławionych, wyniesionych na ołtarze

³⁴ APW, Kronika parafialna, t. 2, lata 1982–1999.

³⁵ Tamże.

przez Jana Pawła II. Witraż poświęcono 13 października 1991 roku³⁶. W dniu 5 października 2002 bp Jan Gałęcki dokonał poświęcenia dwóch kolejnych witraży: „Dary Ducha Świętego” na ścianie północnej kościoła oraz „Święci i Błogosławieni Polacy wyniesieni na ołtarze przez papieża Jana Pawła II” na ścianie południowej.

Z tej samej strony kościoła, tuż nad bocznym wejściem, ustawiono figurę Matki Bożej Fatimskiej. Na ścianie północnej zaś wisi potężny obraz Jezusa Miłosiernego. Obraz i figura zostały ufundowane 19 maja 1997 roku³⁷. W krużce kościoła znajduje się granitowa tablica, upamiętniająca pierwszego proboszcza w Warnicach śp. ks. kan. Czesława Samplawskiego. Jej odsłonięcia dokonano 22 października 1995 roku³⁸. W 1996 roku na całej połaci dachu kościoła wymieniono dachówkę. W 2006 roku ufundowano jedenastogłosowe organy piszczałkowe. Ich poświęcenia 12 listopada tego samego roku dokonał bp Jan Gałęcki. W latach 2016–2017, przy okazji remontu, o którym wspomniano wcześniej, dokonano wielu prac budowlanych i renowacyjnych. To wtedy wymieniono posadzkę na całej powierzchni kościoła, oczyszczono ściany wewnątrz świątyni, tuż przy bocznym wejściu odsłonięto z tynku fragment kamienno-ceglanej ściany. Zainstalowano ponadto ogrzewanie gazowe (jest to pewnie pierwszy w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej ogrzewany kościół wiejski). Przy okazji remontu ufundowano nowe nagłośnienie i centralny odkurzacz. W czasie prac remontowych wierni uczęszczali na msze św. do pobliskiej szkoły podstawowej. Po zakończeniu prac poświęcenia kościoła dokonał w dniu 5 kwietnia 2017 roku proboszcz parafii ks. kan. Piotr Sas Ilnicki.

Na uwagę zasługuje także teren wokół kościoła. W latach 1987–1088 dobudowano do kościoła zakrystię, a tuż pod nią urządzono kaplicę przedpogrzebową³⁹. W tych samych latach wybudowano pomieszczenia gospodarcze i garaże. Pracami budowlanymi kierował ówczesny wikariusz parafii, ks. Piotr Ilnicki. Częściowo teren przy kościele w 2001 roku wyłożono polbrukiem, który jednocześnie wyznaczył szlak odbywających się wokół świątyni procesji. W miejscu centralnym placu kościelnego, z racji odprawionych w 1982 roku Misji Świętych, ustawiono drewniany krzyż z napisem wykonanym z brązu „Ufajcie jam zwyciężył świat”. Dnia 30 listopada 2011 roku zamontowano mechanizm

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ APW, Kronika parafialna, t. 2, lata 1982–1999.

elektronicznego uruchamiania dzwonów kościelnych. W 35. rocznicę utworzenia parafii, na wieży kościelnej, zainstalowano zegar. W dniu 23 marca 2012 roku wzniesiono nowy stalowy krzyż na wzór pierwotnego. W 1999 roku wykonano wokół kościoła nowe, stalowe ogrodzenie z kutymi ozdobami. Ogrodzenie ma dwie bramy: od strony parkingu gminnego i od strony ulicy⁴⁰.

2.1.2. Kościół filialny pw. Narodzenia NMP w Barnimie

Nie mniej inwestycji zrobiono w kościele filialnym pw. Narodzenia NMP w Barnimie. Wzniesiono go w 1531 roku z kamienia ciosanego na planie prostokąta o wymiarach 17,3 m x 8,5 m. Niestety w 1903 roku świątynię strawił pożar⁴¹. Niemal natychmiastowa odbudowa kościoła nie przywróciła mu jednak pierwotnego wyglądu. Zachowała się jedynie wieża, usytuowana w zachodniej części⁴². Ta XVI-wieczna budowla w czasie II wojny światowej nie uległa zniszczeniu. Poświęcenia kościoła i przywrócenia go do sprawowania kultu dokonał w 1950 roku ks. Alojzy Piłat⁴³. W dwa lata później Barnim został włączony w obręb parafii pw. św. Michała Archaniola w Starym Przylepie⁴⁴. Wreszcie w 1977 roku znalazł się w granicach administracyjnych parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach. W 1979 roku gruntownie przebudowano prezbiterium kościoła, sprawiając nowy ołtarz główny z tabernakulum w jego centralnym miejscu. Ufundowano także posoborową mensę ołtarzową z płaskorzeźbą przedstawiającą Ostatnią Wieczerzę⁴⁵. Odrestaurowano witraże we wszystkich oknach świątyni. Rok później sprawiono miedziane żyrandole, a 12 października 1984 roku również miedziane: wysoki świecznik, krzyż ołtarzowy i wieczną lampę, którą zamontowano nad ołtarzem. W 1985 roku podjęto się remontu wnętrza kościelnej wieży. Wymieniono wówczas podesty i schody. W dwa lata później wymieniono ogrodzenie wokół kościoła. W latach 1988–1990 oczyszczono

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Archiwum Parafii pw. św. Michała Archaniola w Starym Przylepie (dalej: APS), Dokument o stanie kościoła filialnego w Barnimie, 1967.

⁴² H. Lemcke, *Die Bau- und Kunstdenkmaler...*, s. 330.

⁴³ APS, Dokument poświęcenia kościoła w Barnimie, 1950.

⁴⁴ APS, Dokument o włączeniu Barnima do parafii Stary Przylep, 1952; Kronika parafialna, lata 1952–1976.

⁴⁵ APW, Kronika parafialna, t. 1, lata 1977–1981; Akta parafialne, Inwentarz kościołów filialnych, 1977.

z farby olejnej modrzewiowe sklepienie. Udało się także odtworzyć XIX-wieczne malowidła ściennie, tzw. czołganki⁴⁶.

Wszystkimi pracami budowlanymi i remontowymi kierował ówczesny wikariusz parafii w Warnicach, ks. Piotr Ilnicki. Kościół w Barnimie, podobnie jak pozostałe świątynie warnickiej parafii, systematycznie był doposażany. W 1993 roku w kościele pojawiły się dwa nowe konfesjonały. W dwa lata później wybudowano chodnik prowadzący do kościoła. W 1996 roku ściana wschodnia kościoła została oczyszczona z tynku. Jednak prawdziwy, poważny remont całej elewacji, wraz remontem wieży, miał miejsce w latach 1999–2001. Zewnętrzne mury kościoła oczyszczono z tynku. Przy okazji prac zainstalowano nowy krzyż na kościelnej wieży, wykonano także nowe schody prowadzące na emporę⁴⁷. Na placu przy kościele 9 września 1997 roku zainstalowano nowy krzyż misyjny, a na wyposażeniu kościoła znalazły się nowe *sedilia* i ambona. Zakupiono także figurę Matki Bożej Opieki. Uroczystego poświęcenia krzyża i wyposażenia kościoła dokonał bp pomocniczy szczecińsko-kamiński Jan Gałęcki⁴⁸. W 2005 roku sprawiono nowe ławki do kościoła, a w 2015 roku przebudowano ołtarz główny z tabernakulum, dodając do niego nowe elementy rzeźbione w drewnie.

2.1.3. Kościół filialny pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Koszewie

Wiele wysiłku włożono także w odrestaurowanie XVI-wiecznego kościoła w Koszewie⁴⁹. Wraz z przyłączeniem Koszewa do parafii Warnice rozpoczyna się w jego historii, zupełnie nowy rozdział inwestycji i remontów. W 1978 roku zrobiono do kościoła nowe ławki, a w rok później zainstalowano tabernakulum⁵⁰. Do tej pory w kościele nie przechowywano na stałe Najświętszego Sakramentu. W 1982 roku, z racji Misji Świętych, które przeprowadzono w całej parafii, ustawiono na placu przy kościele krzyż z napisem z brązu: „Odkupiciel człowieka”⁵¹. Trzy lata później rozpoczął się remont wnętrza kościelnej wieży. Wymieniono wówczas podesty i schody. W trakcie mszy św. w Warnicach, której

⁴⁶ APW, Kronika parafialna, t. 2, lata 1982–1999.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ APS, Dokument o stanie kościoła filialnego w Koszewie, 1967; R. Kostynowicz, *Kościół Archidiecezji Szczecińsko-Kamińskiej*, t. 2, Szczecin 2000, s. 206.

⁵⁰ APW, Kronika parafialna, t. 1, lata 1977–1981.

⁵¹ Tamże, t. 2, lata 1982–1999.

10 marca 1985 roku przewodniczył bp Jan Gałęcki, poświęcono dzwon dla kościoła w Koszewie⁵². W kilka tygodni później dzwon „Bł. Brat Albert” o wadze 200 kg, wykonany w tej samej poznańskiej ludwisarni, w której odlano dzwony dla kościoła parafialnego w Warnicach, zawisł na wieży w Koszewie. W 1988 roku odkryto fragmenty dwóch epitafiów. Pierwsze przedstawia część obramowania obrazu Magdaleny Augusty von Robel z domu Oesterling. Pierwotnie portret był otoczony wieńcem laurowym, flankowanym przez dwie gładkie kolumny, których głowice miały kształt czaszki. Drugie epitafium poświęcono Ernstowi Christianowi von Oesterling. Portret przedstawiał popiersie zmarłego w zbroi i barokowej peruce. Nad nim umieszczono czwórdzielny herb rodziny. Obydwa epitafia zainstalowano na ścianie północnej wnętrza kościoła⁵³.

W 1989 roku rozpoczął się najpoważniejszy od czasów zakończenia II wojny światowej remont kościoła w Koszewie. Pracami kierował ówczesny wikariusz parafii Warnice, ks. Piotr Ilnicki. Kościół był w fatalnym stanie technicznym. Dokonano całkowitej przebudowy prezbiterium – podwyższono je i połączono bezpośrednim wejściem z zakrystią. Na całej powierzchni kościoła ułożono nową posadzkę ceglana. W wieży zamontowano nowe drzwi wejściowe do świątyni. Wymieniono także instalację elektryczną. Dnia 16 grudnia 1989 roku kościół został ponownie poświęcony przez bp. Jana Gałęckiego⁵⁴. W 2001 roku odremontowano zewnętrzną elewację kościelnej wieży⁵⁵. W 2016 roku wymieniono wszystkie drzwi wejściowe do świątyni.

2.1.4. Kościół filialny pw. św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Koszewku

Świątynię w Koszewku wzniesiono w pierwszej połowie XVI wieku. Podobnie jak inne kościoły w okolicy, zbudowano go z cegły i kamienia polnego⁵⁶. Wiadomo, że w 1709 roku kościół został przebudowany⁵⁷. Wieża z barokowym hełmem i latarnią przez lata była pokryta gontem. Dopiero w 1992

⁵² Tamże.

⁵³ A. Komorowska, *Dziedzictwo Stargardu Szczecińskiego – Koszewo*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 21 (1993), s. 23.

⁵⁴ APW, Kronika parafialna, t. 2, lata 1982–1999.

⁵⁵ Ks. Piotr Ilnicki, *25-lecie Parafii NMP Matki Kościoła w Warnicach*, Warnice 2002.

⁵⁶ A. Komorowska, *Dziedzictwo Stargardu Szczecińskiego – Koszewo*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 20 (1993), s. 23.

⁵⁷ Ks. Piotr Ilnicki, *25-lecie Parafii...*

roku gont zamieniono na blachę aluminiową⁵⁸. Z zewnątrz kościół nie jest otynkowany. Wyposażenie wnętrza kościoła pochodzi z XVIII wieku. W prezbiterium znajduje się ołtarz przedsoborowy z 1723 roku. Dokument o stanie kościoła z 1967 roku wymienia dwa 40-centymetrowe ołtarzowe lichtarze cynowe i kielich z połączanego srebra z podstawą zakończoną sześcioma półkolami. Kielich na brzegu podstawy ma wygrawerowany napis „IOCHIM-VON-KUSS-A-1631”⁵⁹.

Do dzisiaj zachowały się cztery płyty nagrobne, które, podobnie jak w Koszewie, umieszczono w arkadach kościoła. Kościół wybudowano na wzgórzu. Zewsząd otaczają go drzewa. Stoi w środku doskonale zachowanego łżyckiego wału zamkowego. Po wiekach protestantyzmu kościół przywrócono do sprawowania kultu i poświęcono 2 marca 1952 roku. Miejscowość od zawsze była najdalej wysuniętą filią parafii, do której należała, a wspólnota gromadząca się przy kościele była najmniej liczna. Żaden więc z duszpasterzy nie podejmował się przeprowadzenia w tamtejszym kościele poważniejszych prac remontowych. Dopiero w 1985 roku podjęto się naprawy i odrestaurowania niszczonego kościoła. Remont w Koszewku rozpoczęto od wnętrza kościelnej wieży, gdzie wymieniono podesty i schody. Zabezpieczono też mocowanie dzwonu⁶⁰. Następnym etapem prac było kompleksowe odremontowanie świątyni, które miało miejsce w latach 1987–1988⁶¹. To właśnie wtedy na metalowej konstrukcji podwieszono grożące zawaleniem się sklepienie kościoła. Ze ścian wewnętrznych zbito tynki, odsłaniając cegłę. Gruntownie przebudowano także prezbiterium, a do ołtarza głównego ufundowano drewniany krzyż. Zakupiono nowy ołtarz posoborowy, *sedilia*, ambonę i konfesjonał. Prace prowadzono także na zewnątrz kościoła. Mury odsłonięto z tynku, na całej połaci dachu wymieniono dachówkę. Zbudowano także nowe schody prowadzące na wzniesienie, na którym stoi kościół. Tak poważny remont nie mógłby zostać przeprowadzony gdyby nie zaangażowanie i ogromne poświęcenie ówczesnego wikariusza, ks. Piotra Ilnickiego. Niewątpliwie kościół i wspólnota mieszkańców Koszewka były w tym czasie jego „małą parafią”, a on sam jej proboszczem. W 1990 roku ks. Ilnicki sprawił do kościoła pierwsze tabernakulum. Od tego momentu Najświętszy Sakrament jest przechowywany w kościele w Koszewku na stałe⁶². Dnia 14 czerwca 1990

⁵⁸ APW, Kronika parafialna, t. 2, lata 1982–1999.

⁵⁹ APS, Dokument o stanie kościoła filialnego w Koszewku, 1967.

⁶⁰ APW, Kronika parafialna, t. 2, lata 1982–1999.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

roku na placu kościelnym został zainstalowany krzyż misyjny. Dwa lata później wieża kościoła została pokryta blachą aluminiową⁶³. W 2000 roku podjęto się prac konserwacyjnych okien, drzwi i malowania sklepienia kościoła.

W latach 2017–2018 w ramach polsko-niemieckiego projektu współpracy odrestaurowano pięć okien w prezbiterium kościoła. W trzech z nich znajdują się średniowieczne witraże z herbami małżeńskimi: v. Burgsdorf / v. Küssow, v. Kunow / v. Küssow, v. Schmiedeberg / v. Küssow. Prace renowacyjne wykonała pracownia witrażownictwa Creo Natalia Oleszczuk z Wrocławia. Sfinansowano je ze środków Polsko-Niemieckiej Fundacji Ochrony Zabytków Kultury w Görlitz. W ten sposób kościół filialny w Koszewku nabrał pełnego blasku i jest jednym z najbardziej urokliwych kościołów w okolicy. Dość wspomnieć, że świątynia w Koszewku jest bardzo często wybierana na miejsce zaślubin przez pary pochodzące z różnych stron archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej.

2.1.5. Kaplice w Reńsku i w Kłębach

Od wielu lat w Reńsku istniała potrzeba odprawiania regularnych mszy św. Szczególnie żywy w Reńsku jest kult św. Floriana, patrona strażaków, dlatego też każdego roku pierwszy proboszcz parafii w Warnicach, ks. Czesław Sampławski, sprawował w miejscowej remizie strażackiej 4 maja, tj. w liturgiczne wspomnienie św. Floriana, mszę św. Mieszkańcy prosili jednak swojego duszpasterza, aby zechciał podjąć się trudu odprawiania coniedzielnych mszy św. w ich miejscowości. I tak też się stało. W niedzielę 27 kwietnia 1987 roku, w zaadaptowanej świetlicy zakładowej, zapoczątkowano systematyczne sprawowanie Eucharystii dla wiernych z Reńska⁶⁴. Od tej chwili świetlica stała się tymczasową kaplicą, w której są odprawiane msze św. także w dni powszednie. Do kaplicy ufundowano sprzęt i szaty liturgiczne.

Po zakończeniu działań ostatniej wojny, podobnie jak do okolicznych miejscowości, tak i do Kłębów zaczęli przybywać osadnicy z różnych terenów Polski⁶⁵. Kościół zastali w ruinie, o czym w 1949 roku wspominał chrystusowiec z Pyrzyce, ks. Karol Kopacz: „(...) kościół w Kłębach jest w ruinie i nie ma mowy o odremontowaniu (...)”⁶⁶. Ostatecznie kościół został nakazem ówczesnych

⁶³ Tamże.

⁶⁴ APW, Kronika parafialna, t. 2, lata 1982–1999.

⁶⁵ E. Rymar, *Kłęby przed wiekami*, „Gazeta Ziemi Pyrzyckiej” 4 (1987), s. 11.

⁶⁶ AKMS, Tezcza parafii św. Michała Archaniola w Starym Przylepie.

władz rozebrany do fundamentów. Po latach, mając w pamięci, że niegdyś w ich wsi stał kościół, mieszkańcy Kłębów zaczęli zabiegać u swoich duszpasterzy, aby wzorem Reńska również i u nich była odprawiana msza św. W 1992 roku ówczesny proboszcz, ks. Piotr Koziół, w świetlicy wiejskiej stojącej tuż przy wjeździe do Kłębów, odprawił pierwszą mszę św.⁶⁷ Od tamtej pory Eucharystia jest sprawowana w Kłębach każdej niedzieli i w dni powszednie. Dzięki staraniom obecnego proboszcza parafii, ks. kan. Piotra Sas Ilnickiego, udało się odzyskać od Skarbu Państwa działkę o powierzchni 18 arów, na której stał dawny kościół i rozpocząć w latach 1999–2000 budowę nowego.

2.2. Duszpasterstwo w parafii

Na przestrzeni wieków liczba mieszkańców Warnic niewiele się zmieniła – w 1536 roku było ich około 650, tymczasem w 2000 roku w Warnicach mieszkało dokładnie 704 ludzi⁶⁸. W parafii w dniu jej erygowania mieszkało około 2,5 tys. wiernych, a obecnie – 2804⁶⁹.

Chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych, kapłaństwo i małżeństwo obejmują wszystkie etapy życia chrześcijanina. Towarzyszą mu od momentu narodzin aż do momentu śmierci. Ich praktykowanie jest wyrazem łączności z Bogiem i Kościołem. Chrzest jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego. Jest bramą życia w duchu i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów⁷⁰.

Pierwsze chrzty udzielone w parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach miały miejsce 10 października 1977 roku⁷¹. Pośród nazwisk figurujących w księgach chrztu parafii Warnice można odnaleźć nazwiska rosyjsko brzmiące. Zaledwie kilka kilometrów od Warnic, na terenie wysiedlonych wiosek Słotnicy i Burzykowa, od 1952 roku do 10 lipca 1992 roku stacjonowały wojska radzieckie 159. Noworosyjskiego Gwardyjskiego Pułku Lotnictwa Myśliwskiego. Ówczesny proboszcz parafii, ks. Czesław Samplawski, chrzcił w ścisłej tajemnicy przy zamkniętych drzwiach kościoła dzieci tamtejszych oficerów⁷².

⁶⁷ APW, Kronika parafialna, t. 2, lata 1982–1999.

⁶⁸ AUG, Wykaz ewidencji ludności, USC Warnice, lata 1993–2000.

⁶⁹ *Schematyzm Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, Szczecin 2007, s. 384.

⁷⁰ Katechizm Kościoła Katolickiego (dalej: KKK), Poznań 1994, nr 1213.

⁷¹ APW, księga chrztów, t. 1, lata od 1977.

⁷² Tamże.

W parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach do sakramentu Eucharystii dzieci najintensywniej przygotowują się w roku szkolnym bezpośrednio poprzedzającym przyjęcie tego sakramentu. W pierwszą niedzielę października podczas mszy św. otrzymują z rąk swoich rodziców poświęcone przez kapłana różańce. Z kolei w Uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP, tj. 8 grudnia, dzieci dostają medaliki Maryi Niepokalanej. Już w dwa miesiące później przeżywają kolejną podniosłą uroczystość – 2 lutego, we wspomnienie Matki Bożej Gromnicznej, przynoszą na mszę św. wraz z rodzicami swoje świece chrzcielne. Natomiast w Wielki Czwartek Męki Pańskiej dzieciom po raz pierwszy wręczane są książeczki do nabożeństwa.

Uroczystość przyjęcia I Komunii św., jak to jest w Polskim zwyczaju, odbywa się w drugą sobotę maja. W czterdziestoletniej historii parafii Warnice do I Komunii św. przystąpiło łącznie 1740 dzieci⁷³.

Dzięki posłudze dwóch kapłanów pracujących w parafii Warnice wierni codziennie mogą uczestniczyć we mszach św. Eucharystia jest sprawowana każdej niedzieli i w dni powszednie w sześciu miejscach. W niedzielę w kościele parafialnym o godz. 8.00 i 12.30, w kościele w Barnimie o godz. 8.00 i 12.15, w kościele w Koszewie o 9.30 i w Koszewku o 10.45. Nadto niedzielne msze św. sprawowane są w kaplicach-świątlicach: w Reńsku o 9.30 i w Kłębach o 11.00. W dni powszednie msze św. odprawiane są dwukrotnie w miejscowościach, w których są kościoły i raz w tygodniu w kaplicach-świątlicach.

Sakrament bierzmowania jest jednym z tych sakramentów, które przyjmuje się tylko raz w życiu. Bierzmowanie to dar Ducha Świętego dla głębszego zakorzenienia się w Synostwie Bożym⁷⁴, nazywane jest więc sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej. Sakramentu bierzmowania w parafii Warnice po raz pierwszy udzielił bp pomocniczy szczecińsko-kamieński Stanisław Stefanek w 1984 roku. Do sakramentu przystąpiło wówczas 90 osób⁷⁵. Zwykle sakramentu bierzmowania udzielali księża biskupi przybywający do parafii z racji wizytacji pasterskich. Od 1992 roku młodzież w parafii przystępuje do bierzmowania średnio co dwa lata.

Wierni w każdy pierwszy piątek miesiąca mogą przystępować do spowiedzi św. Ponadto mają okazję do spowiedzi także przed każdą mszą św. Możliwość regularnego spowiadania się i co za tym idzie, przystępowania do komunii św.,

⁷³ APW, Księga I Komunii Świętej, od 1977–2001.

⁷⁴ KKK, nr 1316.

⁷⁵ APW, Kronika Parafialna, t. 2, lata 1977–1982; Księga bierzmowania, 1984–2001.

mają też chorzy na terenie parafii. Kapłani przynajmniej raz w miesiącu, a także z racji rekolekcji i Misji Świątych, odwiedzają obłożnie chorych w ich domach. Jeżeli chorzy o to poproszą, kapłani udzielają im sakramentu namaszczenia chorych, który „udziela specjalnej łaski chrześcijaninowi doświadczającemu trudności ze stanem ciężkiej choroby lub starości”⁷⁶.

Życie sakramentalne w parafii Warnice nieustannie się rozwija. Duża w tym zasługa miejscowych duszpasterzy, którzy aktywizują życie religijne swoich parafian. O gorliwości duszpasterskiej niech świadczą liczby. We mszy św. w III Niedzielę Wielkiego Postu w 2001 roku uczestniczyło w sumie 1037 wiernych, a w III niedzielę września 1012 osób. W samym tylko 2001 roku rozdano 44 500 komunii św.⁷⁷ Kapłani sprawujący swoją codzienną posługę duszpasterską w parafii Warnice od początku jej istnienia udzielili 1708 chrztów, przygotowali 1740 dzieci do I Komunii św., udzielili 773 ślubów⁷⁸, 901 wiernych odprowadzili na miejsce wiecznego spoczynku⁷⁹.

Ale formy duszpasterstwa zwyczajnego, sakramentalnego i pozasakramentalnego nie są jedynymi sprawowanymi w parafii. „Współpraca wszystkich chrześcijan w żywy sposób wyraża zespolenie, które ich wzajem łączy i w pełniejszym świetle stawia oblicze Chrystusa”⁸⁰. Mając to na uwadze, kapłani sięgają też do bogatej tradycji Kościoła i zapomnianych nabożeństw, związanych ze świętami w roku liturgicznym. Przykładem niech będą Dni Krzyżowe, obchodzone przed Uroczystością Wniebowstąpienia Pańskiego. Wierni wraz z kapłanem wędrują procesyjnie z miejscowości, w której jest kościół do wsi, w której nie ma świątyni. Idąc wśród pól, kapłan święci je, a wierni wspólnie odmawiają różaniec, koronkę do Miłosierdzia Bożego i śpiewają pieśni religijne. Gdy dotrą do wyznaczonej miejscowości, wówczas przy przydrożnej kaplicy jest odprawiana msza św. Po jej zakończeniu gospodarze miejsca zapraszają uczestników procesji na poczęstunek. Zespolenie parafian w całej pełni wyraża się przy okazji odprawianych i organizowanych przez duszpasterzy spotkań związanych chociażby z nabożeństwami majowymi czy dziękczynieniem za zebrany plony.

Od 1995 roku w Reńsku odbywa się parafialna majówka, co związane jest ze szczególnym kultem, jakim mieszkańcy Reńska otaczają św. Floriana, patrona

⁷⁶ KKK, nr 1527.

⁷⁷ Ks. Piotr Ilnicki, *25-lecie Parafii...*

⁷⁸ APW, Księga małżeństw, 1977–2001.

⁷⁹ APW, Księga zmarłych, 1977–2001.

⁸⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Kraków 1996, nr 40, s. 779.

strażaków. Po raz pierwszy 9 września 1995 roku ks. prob. Piotr Ilnicki zorganizował też parafialne dożynki na boisku sportowym w Wójcinie, przy okazji których odbył się festyn parafialny, poprzedzony mszą św. Po uroczystościach modlitewnych rozegrano mecz piłki nożnej, urządzono ognisko, nie zabrakło loterii fantowej i prawdziwej wojskowej grochówki. Od tamtej pory spotkania dziękczynne za zebrane plony organizowane są co roku. Również władze miejscowej gminy włączyły się we współpracę z parafią i od kilku lat w Warnicach na boisku sportowym odbywają się Gminno-Parafialne Dożynki, poprzedzone mszą św. dziękczynną odprawianą przez duszpasterzy z Warnic i ze Starego Przylepu.

W każdą pierwszą sobotę miesiąca, począwszy od 1995 roku, w kościele parafialnym podczas mszy św. porannej odprawiane jest Nabożeństwo do Niepokalanego Serca Maryi, a w każdą środę w kościołach w Warnicach i w Barnimie jest sprawowana Nowenna do MB Nieustającej Pomocy. Podobnie jak w innych parafiach w maju, śpiewana jest Litania Loretańska do Matki Bożej (w miejscowościach, w których nie ma kościołów, przy przydrożnych kapliczkach), w czerwcu są sprawowane nabożeństwa do Najświętszego Serca Pana Jezusa, a w październiku nabożeństwa różańcowe. W listopadzie szczególną modlitwą są otaczani zmarli. W Uroczystość Wszystkich Świętych msze św. są odprawiane na cmentarzach w Warnicach i w Barnimie. W celu uzyskania odpustu zupełnego za zmarłych po mszach św. organizowane są procesje na wspomniane cmentarze. Poza tradycyjnymi wypominkami wierni mogą polecać bliskich zmarłych w wypominkach rocznych.

Z kolei w okresie Adwentu na terenie całej parafii odprawiane są msze św. roratnie. Dzieci przybywają na nie z zapalonymi lampionami. Przynoszą także zdobione przez siebie papierowe serca, na których wpisują swoje dobre uczynki, a w trakcie ofiarowania składają je na ołtarzu. Po każdej z takich mszy św. zostaje wybierane losowo jedno serce. Czyje serce zostanie wybrane, to dziecko zabiera do swojego domu figurkę Matki Bożej. Następnie dzieci procesyjnie odprowadzają figurę do domu dziecka, które ją otrzymało. Figura wędruje w ten sposób przez całe roraty do różnych rodzin. Na zakończenie Adwentu losuje się serce dziecka, do którego Matka Boże trafi na stałe.

W czasie Wielkiego Postu w kościołach odbywają się nabożeństwa drogi krzyżowej, oddzielnie dla dorosłych i oddzielnie dla dzieci. Dodatkowo wierni uczestniczą w drogach krzyżowych, kiedy to procesja, z zapalonymi świecami i pochodniami, przechodzi ulicami swoich miejscowości. W wielkopostne nie-

dziele w kościołach przed wystawionym Najświętszym Sakramentem śpiewane są Gorzkie Żale.

W pierwszą sobotę maja 1999 roku, pierwszy raz w historii parafii, wyruszyła piesza pielgrzymka do Sanktuarium Maryjnego w Brzesku. Ponad 20-kilometrową trasę pątniczą przeszło wówczas wraz z ks. prob. Piotrem Ilnickim około 250 osób⁸¹. Pielgrzymka stała się tradycją i jest organizowana w parafii co roku. Proboszcz parafii, ks. kan. Piotr Sas Ilnicki, najwytrwalszym pielgrzymom, maszerującym pięć i więcej razy do Matki Bożej Brzeskiej, wręcza podczas mszy św. pamiątkowe medale za uczestnictwo. W parafii jest organizowana także rowerowa pielgrzymka do Sanktuarium Matki Bożej w Choszczynie.

Każdego roku wierni uczestniczą także w archidiecezjalnej pielgrzymce na Jasną Górę. W trakcie kilkudniowego wyjazdu odwiedzają także inne miejsca kultu Maryi i świętych, takie jak Licheń, Niepokalanów, Warszawę, Rokitno itp.

O rozwój duchowy parafii, błogosławieństwo Boże dla różnych podejmowanych przedsięwzięć, także tych w Kościele powszechnym, modlą się codziennie Róże Różańcowe. Taką najstarszą grupą modlitewną w parafii jest Żywa Róża z Kłębów, która 3 marca 1997 roku obchodziła 50-lecie swojego istnienia⁸². W każdej miejscowości należącej do parafii Warnice działa przynajmniej jedna Żywa Róża. W tej chwili jest 10 takich wspólnot modlitewnych żeńskich i Żywa Róża męska. W każdą pierwszą niedzielę miesiąca księża spotykają się z Różami Różańcowymi i przedstawiają im intencje modlitw na dany miesiąc.

Nie sposób nie napisać o Radzie Parafialnej, która działa od początku istnienia parafii w Warnicach. Jej członkowie służą kapłanom wskazówkami przy realizacji ważnych zadań tak duszpasterskich, jak i inwestycyjno-budowlanych. W parafii działa także Rada Katechetyczna, skupiająca osoby uczące religii w szkołach. Systematyczne spotkania członków tej rady odbywają się od 1995 roku. Rada omawia najważniejsze problemy dzieci i młodzieży, a przed rekolekcjami i ważnymi wydaniami w szkole ustala wstępne harmonogramy działań.

W 1996 roku w Szkole Podstawowej w Warnicach zawiązało się Koło Papieskiego Dzieła Misyjnego⁸³. Dzieci korespondują z Ojcem Świętym, z misjonarzami na całym świecie, a przede wszystkim modlą się w intencji misji. Organizują też każdego roku bożonarodzeniowe jasełka przy złóbkcu.

⁸¹ APW, Kronika parafialna, t. 2, 1982–1999.

⁸² Ks. Piotr Ilnicki, *25-lecie Parafii...*

⁸³ Tamże.

Na uwagę zasługuje także „Parafialny Biuletyn Duszpasterski”. Ten dwutygodnik, redagowany przez proboszcza i rozprowadzany bezpłatnie w ilości 400 egzemplarzy, spełnia rolę informatora parafialnego, z którego wierni mogą dowiedzieć się praktycznie o wszystkim, czym żyje wspólnota. W każdym numerze drukowane są czytania mszalne, katechezy, intencje mszy św., bieżące ogłoszenia, akcje i przedsięwzięcia archidiecezjalne, programy rekolekcji, wizyty duszpasterskich i ważne rocznice. Dzięki tak różnorodnym formom duszpasterstwa wierni parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach mogą na wiele sposobów wielbić Boga. Poza modlitwą, która jednoczy wspólnotę parafialną, takie spotkania, jak wspomniane dożynki, majówki, nabożeństwa i pielgrzymki, stwarzają możliwość lepszego poznania się mieszkańców warnickiej parafii. To także świadectwo ogromnej dojrzałości parafian. Nad ich prawidłowym rozwojem duchowym czuwa proboszcz parafii ks. kan. Piotr Sas Ilnicki, którego wspiera wikariusz ks. Łukasz Wójtowicz.

3. Duszpasterze

Od momentu erygowania parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach kierowało nią pięciu proboszczów⁸⁴. Niewątpliwie największe zasługi dla niej mają dwaj z nich: ks. kan. Czesław Samplawski – pierwszy proboszcz i ks. kan. Piotr Sas Ilnicki – obecny proboszcz. Przez lata posługiwania w Warnicach ks. kan. Czesław Samplawski dał się poznać wiernym jako „dobry pasterz”⁸⁵. Cały dorobek jego pracy i dokonań został przedstawiony przy okazji opisywania historii kościołów wchodzących w skład parafii Warnice. Pierwsze lata rozkwitu parafii nierozzerwalnie łączą się z jego osobą. To przecież on od podstaw organizował wspólnotę parafialną. To z latami jego posługi wiążą się wszystkie najważniejsze inwestycje budowlane i remontowe w parafii. On także dbał o rozwój duchowy mieszkańców, otaczając ich niezwykle ofiarną troską duszpasterską. Zapamiętano go jako świetnego kaznodzieję i dobrego spowiednika. Udzielał sakramentów i sakramentaliów, katechizował w szkołach w Warnicach i w Koszewie. Był człowiekiem solidnie wykształconym, niezwykle odcytanym, miał rozległą wiedzę z różnych dziedzin życia. Parafianie często przychodzili do niego z różnymi problemami. Potrafił ich słuchać i udzielać cennych rad.

⁸⁴ APW, Akta parafialne, Dekrety.

⁸⁵ APW, Kronika poświęcona ks. Czesławowi Samplawskiemu.

Ksiądz Czesław Samplawski podjął odważne decyzje związane z remontami kościołów filialnych, budową zakrystii przy kościele parafialnym i zabudowań gospodarczych przy plebanii w latach, gdy wikariuszem parafii był ks. Piotr Ilnicki. Ten zaś nie tylko kierował tymi pracami, ale także fizycznie był w nie zaangażowany. Pracującego kapłana ciężko było odróżnić od murarzy, tynkarzy, cieśli. Nigdy więcej w historii parafii nie zdarzył się wikariusz, który w ten sposób poświęcałby się na jej rzecz. Ksiądz Piotr Ilnicki wrócił do Warnic w 1994 roku w charakterze proboszcza. Podobnie jak przed laty podjął się renowacji i niezbędnych inwestycji budowlanych w kościołach. Zadbał także o wewnętrzny wystrój świątyni, nie zapominając przy tym o najważniejszym aspekcie pracy kapłańskiej – trosce o dobro duchowe wiernych. Opisane wyżej najważniejsze działania duszpasterskie i inwestycyjne w Warnicach przypadają na lata kapłańskiej posługi tych właśnie dwóch proboszczów. W tabelach zamieszczono listę wszystkich kapłanów pracujących w parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach.

Tabela 1. Księża proboszczowie pracujący w parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach

Proboszczowie	Czas posługi w Warnicach
Ks. kan. Czesław Samplawski	12.03.1977 – 30.06.1991
Ks. Piotr Kozieł	1.07.1991 – 30.06.1993
Ks. Czesław Żytelewski	1.07.1993 – 31.08.1993
Ks. Alojzy Kegel	1.09.1993 – 4.11.1994
Ks. kan. Piotr Sas Ilnicki	5.11.1994

Źródło: APW, Akta parafialne, Dekrety.

Tabela 2. Księża rezydenci posługujący w parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach

Rezydenci	Czas przebywania w Warnicach
Ks. Adolf Giżyński	20.06.1981 – 31.08.1981
Ks. Zenon Kędziora	1.10.1982 – 4.01.1984
Ks. Stanisław Mielimączka	5.01.1984 – 1.08.1984
Ks. kan. Czesław Samplawski	5.11.1994 – 11.06.1995

Źródło: APW, Akta parafialne, Dekrety.

Tabela 3. Księży wikariusze pracujący w parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach

Wikariusze	Czas posługi w Warnicach
Ks. Piotr Ilnicki	13.10.1984 – 30.06.1991
Ks. Wawrzyniec Sofianowicz	01.07.1991 – 14.09.1993
Ks. Modest Markiewicz	15.09.1993 – 30.06.1994
Ks. Mieczysław Kupski	1.07.1994 – 30.06.1995
Ks. Jacek Czekański	1.07.1995 – 1.08.1997
Ks. Andrzej Fryc	2.08.1997 – 19.03.1998
Ks. Ireneusz Kucal	20.03.1998 – 15.10.1998
Ks. Bogdan Przybysz	01.03.1999 – 21.08.1999
Ks. Wojciech Puciato	28.08.1999 – 20.11.2000
Ks. Jan Cichy	21.11.2000 – 24.11.2003
Ks. Andrzej Dernoga	21.06.2003 – 24.08.2010
Ks. Jarosław Cieplichiewicz	25.08.2010 – 21.08.2011
Ks. Stanisław Rosół	22.08.2011 – 23.08.2015
Ks. Sławomir Lichodziejewski	24.08.2015 – 26.08.2016
Ks. Rafał Szutra	27.08.2016 – 25.08.2018

Źródło: APW, Akta parafialne, Dekrety.

Podsumowanie

Organizacja i rozwój parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach roku nie były łatwym zadaniem. Wiązało się to przede wszystkim z problemem jednoczenia ludności napływowej, która tuż po II wojnie światowej przeniosła z pierwotnego miejsca zamieszkania swoje tradycje, przyzwyczajenia i obyczaje. Nie mniejszy problem stanowiły wyzwania inwestycyjne. Przez lata zaniedbane kościoły filialne, a przede wszystkim odbudowa kościoła parafialnego i budowa plebanii w Warnicach, wymagały niebywałego poświęcenia duszpasterzy i samych wiernych.

Wszystkim tym przeciwnościom, dzięki głębokiej wierze i ludzkim wysiłkom, udało się stawić czoła. Świątynie parafii Warnice są dziś jej najbardziej zauważalną wizytówką. Kościół parafialny i jego filie są gruntownie odremontowane i w pełni wyposażone w sprzęt i szaty liturgiczne. Przykościelne place są swoistymi perełkami w każdej miejscowości. Teren przy domu parafialnym i budynkach gospodarczych może służyć za przykład okolicznym gospodarstwom.

Jednak parafia to nie tylko kościoły i budynki. Różnorodność form duszpasterskich realizowanych w parafii ubogaca życie duchowe jej wiernych. Ci zaś

chętnie uczestniczą we mszach św., korzystając systematycznie z sakramentu pokuty i Eucharystii. Świadczą o tym liczby udzielanych każdego roku komunii św., które sięgają z górą 40 tysięcy. Śmiało można napisać, że parafia w Warnicach jest jedną z najprężniej działających wiejskich wspólnot parafialnych w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Kurii Metropolitalnej Szczecińsko-Kamieńskiej w Szczecinie

Teczka parafii pw. św. Michała Archanioła w Starym Przylepie.

Teczka parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach.

Teczka parafii pw. św. Józefa w Stargardzie Szczecińskim.

Archiwum Parafii pw. św. Józefa w Stargardzie Szczecińskim

Księga chrztów, lata od 1945–1957.

Archiwum Parafii pw. św. Michała Archanioła w Starym Przylepie

Dokument o stanie kościoła filialnego w Barnimie, 1967.

Dokument o stanie kościoła filialnego w Koszewie, 1967.

Dokument o stanie kościoła filialnego w Koszewku, 1967.

Dokument o włączeniu Barnima do parafii Stary Przylep, 1952.

Dokument poświęcenia kościoła w Barnimie, 1950.

Kronika parafialna, lata 1952–1976.

Archiwum Parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach

Akta parafialne, Dekrety.

Akta parafialne, Inwentarz kościoła parafialnego, 1977.

Akta parafialne, Inwentarz kościołów filialnych, 1977.

Akta parafialne, Sprawozdania duszpasterskie, 1977–2002.

Akta parafialne, Zalecenia powizytacyjne, 1984, 1988, 1992, 1996, 2001.

Akta parafialne, Zalecenia konserwatora zabytków w sprawie odbudowy kościoła parafialnego, 1974.

Akta parafialne, Kartoteki parafialne.

Kronika parafialna: t. 1: lata 1977–1981, t. 2: lata 1982–1999, t. 3: lata 1999 –.

Kronika poświęcona ks. Czesławowi Samplawskiemu.

Księga bierzmowania, 1984–2001.

Księga chrztów, 1977–2001.

Księga małżeństw, 1977–2001.

Księga zmarłych, 1977–2001.

Księga I Komunii Świętej, 1977–2001.

Księga namaszczenia chorych, 1977–2001.

Księga ogłoszeń, 1977–2001.

Archiwum Urzędu Gminy w Warnicach

Akta Urzędu Gminy, A. Gerlach – Josewicz, *Studium ruralistyczne gminy Warnice*, Szczecin 1996.

Akta Urzędu Gminy, Wykaz ludności USC, lata 1993 – 2000.

Akta Urzędu Gminy, *Studium uwarunkowań i kierunków zagospodarowania przestrzennego gminy Warnice*, Szczecin 1996.

Źródła drukowane

Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Kraków 1996.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1996.

Schematyzm Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Szczecin 2007.

Opracowania

Chmarzyński G., *O architekturze monumentalnej miast i architekturze wiejskiej*, w: *Pomorze Zachodnie*, red. J. Deresiewicz, t. 2, Poznań 1949, s. 394–408.

Dopierała B., *Polskie losy Pomorza Zachodniego*, Poznań 1970.

Filipowicz J., *Odbudowa i rozwój rolnictwa pyrzyckiego w latach 1945–1967*, „Zeszyty Pyrzyckie” (1971), t. 2, s. 203–223.

Ilnicki P., *25-lecie Parafii NMP Matki Kościoła w Warnicach*, Warnice 2002.

Kostynowicz R., *Kościół Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, Szczecin 2002.

Kostynowicz R., Kamiński R., *Rozwój organizacji kościelnej na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1993*, w: *Droga Polski i Kościoła na Pomorze Zachodnie (X w.–1945 r.)*, red. M. Frankel, Szczecin 1995, s. 57–101.

Komorowska A., *Dziedzictwo Stargardu Szczecińskiego – Koszewko*, „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” 20 (1993), s. 23.

- Komorowska A., *Dziedzictwo Stargardu Szczecińskiego – Koszewo*, „Kościół nad Odra i Bałtykiem” 21 (1993) s. 23.
- Kozłowski K., Wejman G., *Zarys związków Pomorza Zachodniego z Polską i dziejów Kościoła katolickiego na tej ziemi (X w.–1945 r.)*, w: *Droga Polski i Kościoła na Pomorze Zachodnie (X w.–1945 r.)*, red. M. Frankel, Szczecin 1995, s. 9–53.
- Lemcke H., *Die Bau- und Kunstdenkmaler der Regierungsbezirks, Stettin* 1906.
- Moderow H., *Die Evangelischen Geistlichen Pommerns von der Reformation bis zur Gegenwart*, Stettin 1906.
- Rymar R., *Granice i podziały administracyjne powiatu pyrzyckiego w latach 1945–1969*, „Zeszyty Pyrzyckie” (1970), t. 2, s. 127–137.
- Rymar E., *Kłęby przed wiekami*, „Gazeta Ziemi Pyrzyckiej” 4 (1987).
- Rymar E., *Szukamy zaginionych miejscowości*, „Gazeta Ziemi Pyrzyckiej” 7 (1996).

PARAFIA PW. MMP MATKI KOŚCIOŁA W WARNICACH W LATACH 1977–2018

Streszczenie

Nowy podział granic po zakończeniu II wojny światowej zburzył dotychczasowy porządek w całym kraju. Na tereny zamieszkałe przed wojną przez Niemców zaczęli też przybywać mieszkańcy z tzw. centralnej Polski, głównie ze względów ekonomicznych. Dla wielu przyjazd na Pomorze Zachodnie był tzw. nowym otwarciem. Do Warnic i okolicznych miejscowości pierwsi osadnicy, przybyli jesienią 1947 roku, zwłaszcza z powiatu końskiego na Kielecczyźnie, z okolic Płocka, z Rzeszowszczyzny i Lubelszczyzny. To właśnie ci ludzie, ubogaceni różnorodnymi tradycjami, położyli podwaliny pod wspólnotę parafii pw. NMP Matki Kościoła w Warnicach.

Warnicka parafia w 2018 roku obchodziła jubileusz 40-lecia istnienia. Jest ona doskonałym przykładem, w jaki sposób rozwijały się małe wspólnoty parafialne na terenie dzisiejszej archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Świątynie parafii Warnice są dziś jej najbardziej zauważalną wizytówką. Przykościelne place są swoistymi perełkami w każdej miejscowości. Teren przy domu parafialnym i budynkach gospodarczych może służyć za przykład okolicznym gospodarstwom. Jednak parafia to nie tylko kościoły i budynki. Różnorodność form duszpasterskich, realizowanych w parafii ubogaca życie duchowe jej wiernych. Ci zaś chętnie uczestniczą we mszach św., korzystając systematycznie z sakramentu pokuty i Eucharystii. Świadczy o tym liczba udzielanych każdego roku komunii świętych, która sięga z górą 40 tysięcy. Śmiało można napisać, że parafia w Warnicach

jest jedną z najprężniej działających wiejskich wspólnot parafialnych w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Słowa kluczowe: Warnice, parafia, kościoły, kapłani, wierni, organizacja

THE BLESSED VIRGIN MARY, MOTHER OF THE CHURCH PARISH IN WARNICE IN THE YEARS 1977–2018

Summary

With the end of World War II, the new division of borders destroyed the previous order throughout the country. To the areas inhabited by the Germans until the end of the war, also people from the so-called Central Poland began to arrive. They came here mainly for economic reasons. For many, the arrival to Western Pomerania was the so-called new opening. The first settlers arrived to Warnice and neighbouring villages in autumn 1947. They came mainly from the Końskie district in the Kielce region, from the vicinity of Płock, and from the Rzeszów and Lublin regions. It is these people enriched with various traditions that laid the foundations for the community of the Blessed Virgin Mary, the Mother of the Church Parish in Warnice.

The Warnice parish last year celebrated the 40th anniversary of its existence. It is a perfect example of how small parish communities developed in the present-day Szczecin-Kamień Archdiocese. The temples of the Warnice parish are today its most notable showcase. The church squares are peculiar pearls in every village. The area next to the parish house and outbuildings can serve as an example for the surrounding farms. However, the parish is not just churches and buildings. The variety of pastoral work forms implemented in the parish enriches the spiritual life of its faithful. They willingly participate in Holy Masses, regularly making use of the sacrament of penance and the Eucharist. This is evidenced by the number of Holy Communion given each year, which reach over 40,000. It is safe to write that the parish in Warnice is one of the most active, rural parish communities in the Szczecin-Kamień Archdiocese.

Keywords: Warnice, parish, churches, priests, the faithful, organisation

**„JA PRZEZ PRAWO UMARŁEM DLA PRAWA” (GA 2,19A).
ŚMIERĆ „DLA PRAWA” JAKO ELEMENT NAWRÓCENIA/
POWOŁANIA PAWŁA APOSTOŁA**

Ks. dr Andrzej Posadzy*
Stargard

Pawłowy List do Galatów stał się w ostatnich latach przedmiotem licznych studiów i źródłem wielu ciekawych dyskusji teologicznych. Przez niektórych naukowców jest on uznawany za „najczystsą Ewangelię”¹, „manifest wolności chrześcijańskiej i uniwersalizmu Kościoła” oraz „najbardziej fascynujący tekst w historii chrześcijaństwa”². W swej treści zawiera „wszystkie najważniejsze tematy nauczania apostołowskiego Pawła”³.

Można wymienić wiele tematów, które dzieło to porusza i które stanowią przedmiot żywego zainteresowania teologów i biblistów. Na pewno gorąco dyskutowane jest tło socjalno-religijne Listu, ogniskujące się wokół kontrowersji i dyskusji Pawła z tzw. chrześcijanami judaizującymi, zwłaszcza z judeochrześcijańskimi przewodniczącymi gminy⁴. Intensywnej analizie poddawany jest

* Ks. dr Posadzy Andrzej – kapłan archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, doktor teologii biblijnej. Pracę doktorską obronił na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (tytuł pracy: *Regno di Cristo – regno di Dio. L'interpretazione di 1 Cor 15,20–28 nel dibattito teologico del Novecento*). Zajmuje się tematami związanymi z eschatologią Pawłową, a także analizą retoryczną jako nową metodą interpretacji Pisma Świętego. E-mail: aposadzy@op.pl.

¹ Zob. A. Pitta, *Lettere ai Galati e ai Romani. Il vangelo della salvezza*, Cinisello Balsamo 1998, s. 5.

² Zob. A. Pitta, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione, commento*, Bologna 2000, s. 17.

³ Zob. A. Viard, *Lettera ai Galati*, Roma 1973, s. 11.

⁴ „Cosciente della sua responsabilità apostolica Paolo scrive una lettera con tono forte, concitato e appassionato. Non è un trattato teologico, né mostra una struttura sistematica. Ha una sua tematica chiara: Paolo affronta la crisi di fiducia appellandosi all'origine divina della sua missione apostolica; cerca poi di risolvere la crisi di fede proponendo il dilemma: legge o libertà? Opere della

motyw i funkcja Prawa oraz jego znaczenie w rozpoznaniu doktryny Chrystusa i pierwszych chrześcijan. Problemem stało się zrozumienie relacji pomiędzy Prawem i wiarą w Chrystusa, między wiarą i praktyką życia chrześcijańskiego, pomiędzy kerygmą i drogą według Ducha, tożsamością chrześcijańską i wykonywaniem uczynków Prawa⁵.

Wszyscy teologowie są zgodni co do tezy, że List do Galatów powstał pod wpływem napływających do Apostoła niepokojących informacji o wydarzeniach, które miały miejsce w chrześcijańskiej gminie galackiej. Wydaje się, że we wspólnocie zaistniało kilka kontrowersyjnych sytuacji, które domagały się reakcji i odpowiedzi ze strony Apostoła. Pierwszą była kwestia obrzezania chrześcijan pochodzących ze środowiska pogańskiego, kolejną – problem relacji judeochrześcijan i chrześcijan nawracających się z pogaństwa; jeszcze inną – kwestia zachowywania Prawa żydowskiego przez nowo nawróconych oraz konsekwencje wyboru drogi wiary w Chrystusa⁶. Podstawowym problemem było jednak określenie formy głoszonej Ewangelii, mającej dotrzeć do pogan. Rodziły się pytania: Jaką wartość dla pogan przedstawia Prawo żydowskie? Jakie miejsce powinny zajmować poganie w Kościele Jezusa Chrystusa? Jakie są granice wolności chrześcijańskiej?

Na tle ogólnej problematyki Listu do Galatów interesującą jawi się kwestia, czy w tekście tym można znaleźć jakieś osobiste refleksje autora i czy Paweł, pisząc ten List, nie zawarł w nim elementów autobiograficznych. Zamierzeniem niniejszego artykułu nie jest prezentacja aktualnych badań literackich czy też teologicznych w kwestii wydarzeń, które miały miejsce pod Damaszkiem

legge od obbedienza alla fede? Infine indica come dalla fede svilupparsi una vita di carità concreta, che frutterà la vita eterna, cioè la salvezza” – G. Schneider, *Lettera ai Galati. Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, Roma 1966, s. 9.

⁵ „La nostra Lettera è una pagina preziosa della storia primitiva del cristianesimo, giacché, in parte descrive, in parte lascia intravedere le dure lotte, che anche all’interno, fin dall’inizio, la nuova religione dovette sostenere per affermare la sua individualità, per sganciarsi dal giudaismo e non precludere la via della salvezza alla massa dei pagani. Grazie a questa battaglia, vittoriosa e vigorosa, il cristianesimo si libera dal particolarismo giudaico, pur assimilando e valorizzando le ricchezze dottrinali dell’Antico Testamento, gelosamente custodito dal popolo ebraico. (...) Dallo scritto balza viva la personalità di Paolo, del suo zelo e del suo amore appassionato per i figli spirituali. Tutte le potenze dell’anima di Paolo vibrano con intensità in queste poche pagine. Vedute larghe e luminose, dialettica tagliente, mordente, ironica; tutto quanto la logica ha di più forte, lo sdegno di più veemente, l’affetto di più ardente e di più tenero, si trova raccolto, fuso, d’uno solo getto, in un’opera di una potenza irresistibile” – B. Ramazzotti, *La lettera ai Galati. Il messaggio della salvezza*, t. 5, Torino 1968, s. 441–442.

⁶ Zob. A. Wikenhauser, J. Schmid, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1981, s. 466.

i które dokonały przemiany życia Pawła. Na ten temat powstało wiele ważnych publikacji udowadniających, że przeżycie to miało dla Apostoła szczególnie istotne znaczenie⁷. Czytając jednak zawarte w Liście do Galatów wyznanie: „ja przez Prawo umarłem dla Prawa”, zasadne wydaje się pytanie, czy Apostoł w tym miejscu wspomina wydarzenie spod Damaszku, czy jest to raczej rodzaj noty biograficznej, osobistego wyznania Pawła, w którym odcina się jednoznacznie od swojej faryzejskiej przeszłości? W dalszej kolejności można zapytać: jakie „Prawo” ma Apostoł na myśli i co znaczy dla niego „umarzec dla Prawa”?⁸

⁷ Wśród komentarzy dotyczących tzw. nawrócenia Pawła nie ma takich, które odnosiłyby się do tekstu Ga 2,19. Najczęściej cytowane są takie fragmenty, jak 1 Kor 9,1; 15,8; Flp 3,4–17; 2 Kor 4,6; Ga 1,11–17; 1 Tm 1,12–17; Rz 7,7–25; Dz 9,1–20; 22,1–21; 26,2–23, zob. W.G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen 1969, s. 133; J. Dupont, *La conversion de Paul et son influence sur la conception du salut par la foi*, w: *Foi et salut selon S. Paul (Épître aux Romains 1,16). Colloque oecuménique à l'Abbaye de S. Paul Hors les Murs, 16–21 Avril 1968*, Rome 1970, s. 67–100. Tak samo uważają K. Stendahl, *Paolo tra ebrei e pagani*, Torino 1995; E.P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese*, Brescia 1986; H.D. Betz, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979; J.D.G. Dunn, *Jesus, Paul and Law. Studies in Mark and Galatians*, Louisville 1990; B.R. Gaventa, *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia 1986.

⁸ Trudno byłoby zaprezentować całą dyskusję teologiczną na temat rozumienia terminu „Prawo”, stosowanego przez Pawła w swojej spuściźnie literackiej prawie 120 razy. Apostoł używa go zarówno przy określeniu Prawa zapisanego w Pentateuchu (Rz 3,21; Ga 4,21), jak i w całym Starym Testamencie (Rz 3,19; 1 Kor 28,11n.). Jest to termin na określenie Prawa Mojżeszowego, w sposób szczególny Dekalogu (Rz 2,14.17; 3,28; 7,12; Ga 5,3), którego zachowanie jest dla Judejczyka obowiązkiem bezwarunkowym (Rz 2,14). Dla Pawła „Prawo” oznacza też jakąś część ogólnych przepisów (prawo małżeńskie Rz 7,2). W jego pismach posiada własną naturę, ponieważ Prawo „mówi” (Rz 3,19), „powiada” (Rz 7,7), „działa” (Rz 4,15), „posiada moc” (Rz 7,1). Prawo nie posiada jednak hipostazy, jest jedynie jakąś żyjąca rzeczywistością, której przeciwieństwem jest Bóg. Przez krzyż Chrystus wyzwolił ludzkość z rządów Prawa, ponieważ w swojej śmierci wypełnił przepisy Prawa (Rz 3,13). Thielman pisze: „al cuore della concezione paolina della legge vi si trova la convinzione che la vecchia alleanza, stipulata con Israele al Sinai, fosse stata superata e che la nuova alleanza, predetta da Geremia e da Ezechiele, fosse giunta. Il cambiamento di alleanze era necessario, perché nessuno poteva osservare le stipulazioni della vecchia alleanza, un fatto che Israele ha dimostrato a livello nazionale. Il cambiamento era anche necessario perché, dopo la stipulazione dell'alleanza, Israele aveva usato la Legge per erigere delle barriere che, per sintetizzare, divennero un punto di vanto e di falsa sicurezza” – F. Thielman, *Legge*, w: *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Cinisello Balsamo 1999, s. 920–921. Zob. również S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids 1988; N.T. Wright, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis 1992; E.P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese...*; E.P. Sanders, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Brescia 1989; A. Pitta, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, Roma 1992; R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991; H. Hübner, *La legge in Paolo. Contributo allo sviluppo della teologia paolina*, Brescia 1995; A. van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, Stuttgart 1968; P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, Münster 1941.

Analizując powyższy fragment od strony literackiej, należy zauważyć brak terminologii określających tematykę nawrócenia, zazwyczaj obecnej u Apostoła w takich fragmentach. Paweł nie używa ani terminu *epistrophō* ani też *metanoēō* – *metánoia*. Jest to zresztą nazewnictwo obce słownictwu Apostoła (pierwszy występuje tylko w 1 Ts 1,9; 2 Kor 3,16 [cytat z Wj 34,34]; Ga 4,9; drugi czasownik pojawia się jedynie w 2 Kor 12,21, a jako rzeczownik w Rz 2,4; 2 Kor 7,9.10; 2 Tm 2,25). Można wnioskować zatem, że temat „nawrócenia” nie należy do istotnych kwestii, które byłyby przedmiotem analiz Apostoła.

W tekście pojawia się jednakże zaimek osobowy „ja”, przysparzający biblistom wielu problemów interpretacyjnych. Teologowie zastanawiają się, czy zaimek ten powinien być rozumiany literalnie, czy jest on raczej określeniem pewnej zbiorowości⁹. Należy zapytać, czy Paweł wypowiada całe zdanie w formie osobistego wyznania, czy też należy traktować je jako proklamację pewnej doktryny chrześcijańskiej (zakładając przy tym, że cała wypowiedź Apostoła [Ga 2,15–21] jest zapisem katechezy chrzcielnej)¹⁰. Należy zwrócić uwagę na fakt, że Paweł może uznawać siebie za osobę reprezentującą pewien kolektyw chrześcijan albo wręcz wszystkich autentycznych wyznawców Chrystusa¹¹.

⁹ Mussner zapytuje: „chi sideve propriamente intendere con l'èyō che sta all'inizio del ver-setto? Non si può dire che con esso si alluda al solo Paolo, sia pure come tipo di tutti coloro che hanno il coraggio di trarre le conseguenze del fatto che essi – in quanto cristiani – per la legge sono morti. Infatti nell'èyō si devono far rientrare anche Pietro e gli altri giudeocristiani (e ovviamente pure i Galati), con la sola differenza che tutti costoro corrono il rischio di dimenticare che sono veramente morti una volta per sempre alla legge” – F. Mussner, *La lettera ai Galati. Testo Greco e traduzione*, Brescia 1987, s. 289–290.

¹⁰ Żywą dyskusję wywołuje pytanie, czy przemówienie Pawła (Ga 2,15–21) nadal kierowane jest przez Apostoła do mieszkańców Antiochii. Niektórzy zdecydowanie negują takie przypuszczenie, uważając, że treści głoszone przez Apostoła są zbyt ogólnikowe, generalne, oddalone tematycznie od problemów antiocheńskich i są pewnego rodzaju sumariuszem, zapowiadającym programowe idee dalszej części Listu, szczególnie rozdziałów 3 i 4, zob. H. Schlier, *Lettera ai Galati*, Brescia 1965, s. 91. Bibliści określają te wersety mianem „perykopy egzegetyczno-doktrynalnej”, zob. B. Corsani, *Lettera ai Galati*, Genova 1990, s. 161 bądź „teżą generalną Listu”, zob. A. Pitta, *Lettera ai Galati...*, s. 138. Faktycznie, fragment ten koncentruje się wokół problemu relacji między uczynkami według Prawa oraz wiarą w Jezusa Chrystusa. Paweł używa w tym fragmencie formy „argumentacji teologicznej”, zob. A. Pitta, *Disposizione al messaggio...*, s. 96. W tekście Apostoł kilkakrotnie używa terminu „usprawiedliwienie” i „życie” oraz antytezy „życie”–„śmierć”. Za pomocą tych określeń konstruuje swoją naukę o burzeniu i budowaniu, życiu według ciała i według wiary oraz czynach Prawa i czynach wiary.

¹¹ Zob. S. Zedda, *Christo confixus sum crucis (Gal 2,19)*, w: *Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques Dupont*, Brescia 1985, s. 481–492; M. Orge, *La cruz en la carta de san Pablo a los Galatas. Estudio de teologia biblica*, Roma 1978, s. 47–48; F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, Exeter 1982, s. 143; U. Borse, *Der Brief an die Galater*, Regensburg 1984, s. 116; B.R. Gaventa, *Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm*, „Novum Testamentum” 28 (1986), s. 309–326.

W przytoczonym zdaniu Apostoła na pierwszym miejscu zostanie przeanalizowany zwrot „przez Prawo”/„za pośrednictwem Prawa”¹². Drugi człon zdania, „umarłem dla Prawa”, jest zrozumiały i nie pozostawia wątpliwości: Paweł wyraźnie mówi tutaj o Prawie Starego Testamentu¹³. Czy pierwszy człon tego zdania również odnosi się do Prawa Mojżeszowego? Może raczej odnosi się do „innego” prawa, tego, które daje Chrystus i wiara w Niego?¹⁴

W większości teologowie opowiadają się za tezą, że śmierć „przez Prawo”/„za pośrednictwem Prawa” oznacza dla Pawła śmierć przez działanie w człowieku Prawa Mojżeszowego. Rozumowanie niektórych teologów opiera się na interpretacji przyimka *diá*, który można pojmować okolicznościowo: judeochrześcijanin, żyjąc już teraz według wiary, porzucając je, odrzucając i jakby pokonując, jest dla tego Prawa „umarłym”¹⁵. Warto podkreślić przy tym, że autorzy Nowego Testamentu używają czasami *diá* w dopełniaczu, który zazwyczaj tłumaczony jest w formie „przez”, „za pomocą”¹⁶. Wydaje się zatem słuszne rozumowanie, że Paweł uznaje siebie za umarłego dla Prawa mocą samego Prawa¹⁷.

Nowością interpretacyjną wydaje się idea, którą w swym artykule zaprezentował S. Zedda¹⁸. Na początku swojej pracy autor przedstawia trzy możliwe drogi interpretacyjne tego zdania. Pierwsza sugeruje założenie, że Prawo Moj-

¹² Nie można interpretować terminu „przez Prawo” jako „Prawa Chrystusa” (Ga 6,2), „Prawa Ducha” (Rz 8,2) czy też „Prawa wiary” (Rz 3,27).

¹³ Wyraźnie mówi o tym A. Vanhoye, uważając, że rzeczownik *nomos* dotyczy „prawodawstwa Mojżeszowego”, zob. A. Vanhoye, *La lettera ai Galati*, Roma 1997, s. 43.

¹⁴ Tak np. M.J. Lagrange, *Épître aux Galates*, Paris 1918, s. 51; B. Orchard, *Galatians*, w: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1953, s. 1178, który mówi o „Prawie wiary”. G. Ricciotti, *Le Lettere di S. Paolo*, Roma 1949, s. 230–231 woli mówić o „Prawie Chrystusa i wiary”.

¹⁵ Tak np. U. Vanni, *Lettere ai Galati e ai Romani*, Roma 1967, s. 37.

¹⁶ Zob. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1997, § 223,4, s. 295.

¹⁷ *Dia* jest najczęściej wyrażeniem określającym pewien obszar, za pośrednictwem którego, albo w którym, dokonuje się jakiś proces. I tak w dopełniaczu może oznaczać pewną relację przestrzenną: Piotr w swym Liście pisze, że osiem osób z arki zostało zbawionych „dzięki wodzie” (1 Pt 3,20). Jest też stosowany na określenie wymiaru czasowego pewnych zdarzeń, które miał miejsce „w nocy” (Dz 23,31), „podczas nocy” (Dz 5,19) lub też „po wielu latach” (Dz 24,17). Autorzy używają go również na określenie sposobu działania. Juda i Syłas mają potwierdzić „ustnie” postanowienia Apostołów (Dz 15,27). Paweł upomina adresatów Listu, że „Prawo daje poznanie grzechu” (Rz 3,20) a on sam dokonuje wszystkiego „w mocy łaski Bożej” (Rz 12,3), zob. A.J. Hess, *Dia*, w: *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, t. 1, red. H. Balz, G. Schneider, Brescia 1995, s. 782–784.

¹⁸ S. Zedda, „Morto alla legge mediante la legge” (*Gal 2,19a*): testo autobiografico sulla conversione di San Paolo?, „Rivista Biblica” 1 (1989), s. 81–95.

żeszowe stało się w Pawle instrumentem śmierci dla samego Prawa w momencie, w którym sprowokowało śmierć Chrystusa na krzyżu. Ta śmierć z kolei, w chwili udziału chrześcijanina w chrzcie, stała się śmiercią wyzwalającą od Prawa. Rozumowanie zatem jest następujące: chrzest wyzwala człowieka od Prawa, które wcześniej spowodowało śmierć Dawcy Życia – Jezusa Chrystusa.

Druga interpretacja podkreśla sam czyn człowieka odrzucającego Prawo, które zawsze sprowadza śmierć tego Prawa w nim samym. Ono dokonało w człowieku aktu swoistej autodestrukcji, zmuszającego swoją niemocą do tego, aby je porzucił, same z siebie będąc bezsilne. Dobrze wyraził to Tomasz z Akwinu, który stwierdził: *mortuus sum legi per legem, id est per auctoritatem legis ipsam dimissi, quasi legi mortuus*¹⁹.

Trzecia linia interpretacyjna idei Prawa przynoszącego śmierć dotyka kwestii grzechu ludzkiego²⁰. Według tej teorii Prawo Mojżeszowe prowadzi do grzechu, a grzech sprowadza śmierć. W ten sposób człowiek, poprzez śmierć, jest uwolniony od Prawa. Można powiedzieć, że człowiek jest zabijany przez Prawo, albo przynajmniej jest jego niewolnikiem, cały czas żyjąc według jego prawideł, a nie według woli Bożej²¹. Prawo, które miało być źródłem życia, stało się w efekcie źródłem śmierci dla tych, którzy nie przestrzegają jego nakazów. Ponieważ przez chrzest chrześcijanin został ukrzyżowany z Chrystusem, stał się tym samym umarłym dla Prawa. Wszyscy chrześcijanie, zarówno pochodzący z pogaństwa, jak i judeochrześcijanie, są umarli dla Prawa, ponieważ ono, tak samo jak grzech

¹⁹ Zob. G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, London 1975, s. 507; H. Lietzmann, *An die Galater. Mit einen Literaturnachtrag von P. Vielhauer*, Tübingen 1975, s. 17.

²⁰ Zob. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1954, s. 186; A. van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus...*, s. 25; s. 179–180; E.P. Sanders, *Paolo, la legge e il popolo giudaico...*, s. 83.

²¹ „Uczynki Prawa” należy rozumieć według tradycji żydowskiej jako „uczynki według przykazań” (hebr. *ma'ásê mišwôt*, aram. *'ûbedê mišwāwtā*). Zachowanie przepisów Prawa było nakazem dla tych, którzy chcieli przestrzegać zasad Tory. Według Biblii były to „dobre dzieła”, „sprawiedliwe” i „słuszne” w oczach Bożych, pożądane przez Niego. Uczynki Prawa to nie tylko nakazy i zakazy dotyczące życia codziennego, ale wszystkie czyny całego życia, całość postępowania. Inaczej mówiąc, uczynki Prawa to system życia, pryncypium religijne, samoświadomość wiary każdego Żyda. Wiara i uczynki dla Judejczyka są nierozłączne (Ps 119,66: „zawierzyłem Twoim przykazaniom”). W kwestii usprawiedliwienia zob. K. Kertelge, „Giustificazione” in *Paolo. Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione. Supplementi al Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1991; G. Bornkamm, *Paolo, apostolo di Gesù Cristo*, Torino 1977; C.H. Cosgrove, *Justification in Paul. A Linguistic and Theological Reflection*, „Journal of Biblical Literature” 106 (1987), s. 653–670; K.P. Donfried, *Justification and Last Judgement in Paul*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 67 (1976), s. 90–110; E. Käseman, *La giustizia di Dio in Paolo*, w: tegoż, *Saggi esegetici*, Genova 1985, s. 133–146.

i to, co cielesne, należy do starego świata. Cytując niektóre fragmenty Pawła (np. Rz 6,5–11) możemy potwierdzić, że „umarliśmy dla grzechu” i nie żyjemy już według ciała (Rz 7,5–9). Chrześcijanie „umierają” dla Prawa i są od niego uwolnieni (Rz 6,14–15; 7,4–6)²². Prawo zależne jest zawsze od grzechu i tego, co cielesne, dlatego można uznać je za element uśmiercający, przede wszystkim przez wzgląd na jego działanie oskarżające i skazujące człowieka. Według Pawła „litera” zabija (2 Kor 3,6; Rz 7,9–13).

Włoski biblista wskazuje jednak na jeszcze inną, czwartą możliwość interpretacji sformułowania „śmierć przez Prawo”. To „umieranie przez Prawo” może być rozumiane jako forma nawrócenia. Konstrukcja zdania pozwala na wysnucie takiego wniosku, ponieważ znajdujemy tutaj budowę frazeologiczną spotykaną już w innych miejscach dzieł literackich Pawła. Chodzi tutaj o formułę „od... do”. Paweł często pisze o chrześcijanach, którzy mocą Chrystusa zostali wyzwoleni od grzechów do świętości, od ciemności do światła, od bożków do Boga. Podobny zabieg Paweł stosuje w Liście do Galatów: chrześcijanin mocą Chrystusa zostaje wyzwolony od Prawa, opuszcza życie według Prawa, aby żyć w Bogu. Inaczej mówiąc, przechodzi od „Prawa” do „Boga”. Na fakt konwersji jako motywu porzucenia Prawa i chęci życia z Bogiem wskazuje kontekst całej perykopy. Aby przekonać swoich adresatów, że poganie nie muszą już „wracać” do litery Prawa i go praktykować, Paweł przypomina im, że on sam, Piotr i inni Żydzi uwierzyli w Chrystusa i jedynie ta wiara, a nie jakiegokolwiek uczynki Prawa, dokonują usprawiedliwienia (Ga 2,15–16). Porzucając praktykowanie Prawa, nie zaciągają na siebie kary grzechu, gdyż w przeciwnym razie sam Chrystus byłby przyczyną i instrumentem grzechu (Ga 2,17). Przecież ci, mówi Paweł, których Chrystus usprawiedliwia, są grzesznikami, a przecież Chrystus nie może działać na usługach grzechu²³. Byłoby to wręcz próbą wskrzeszenia tego, co już umarło,

²² Dobrze tłumaczy to F. Mussner: „Il commento teologico alla formulazione caratteristica di Gal. 2,19 [„ja przez Prawo umarłem dla Prawa”, dop. A.P.] si trova in Rom. 7,1–6, specialmente nel v. 6. La legge, benchè fosse per natura sua una forza vitale (Gal. 3,12) e ‘santa’ (Rom. 7,12), di fatto – per la debolezza della carne e la malignità della *hamartia* (cfr. Rom. 7,11–14) – è diventata una potenza di morte (Rom. 7,10). Alla legge è stata congiunta da Dio la promessa della vita, ma ciò vale solo per colui chi l’adempie (Gal. 3,12). Chi non l’adempie è votato alla sua maledizione apportatrice di morte. E, in realtà, secondo Paolo nessuno è in grado di adempiere le rigide esigenze della legge. Perciò tutti ‘per mezzo della legge’ sono vittime della morte, ‘morti’” – F. Mussner, *La lettera ai Galati...*, s. 290.

²³ Zob. H. Schlier, *Lettera ai Galati...*, s. 98.

odbudowywaniem tego, co zostało zburzone (Ga 2,18), ponieważ Paweł, Piotr i inni chrześcijanie już są umarli dla Prawa (Ga 2,19)²⁴.

Według Pawła sam akt wiary zakłada nawrócenie, każdy bowiem czyn dokonany w wierze wymaga postawy nawrócenia. Z tego powodu Paweł zawsze wiąże nawrócenie z wiarą²⁵. Pisze do Tesaloniczan najpierw o konieczności wiary („tak oto staliście się wzorem dla wszystkich wierzących”, 1 Ts 1,8), która jest skutkiem działania w ich sercach słowa przyjętego w Duchu Świętym (1 Ts 1,6) i „trudu miłości i stałości w nadziei” (1 Ts 1,3), aby później „zostać przyjętym i zwrócić się ku Bogu” (por. 1 Ts 1,9).

Na motyw nawrócenia jako skutku umierania dla Prawa wskazuje również paralelizm tego sformułowania z innym, równie bliskim Pawłowi, „umierać dla grzechu” (Rz 6,2.10.11)²⁶. Ono również wyraża prawdę o zerwaniu wszelkich więzi, a dokonuje się w chwili chrztu świętego. Logiczne zdaje się zatem stwierdzenie, że umierając dla grzechu, umieramy dla Prawa, ponieważ grzech znajduje się na usługach Prawa. Umierając dla grzechu, umiera się mocy stwarzającej grzech. Śmierć dla grzechu jest wyzwoleniem od grzechu, jest darem, który każdy

²⁴ S. Zedda w swym komentarzu do Listu do Galatów uważa, że fragment 2,14b–21 jest syntezą kilku argumentów Apostoła przekonujących odbiorców pisma do odrzucenia uczynków Prawa. Pierwsze dwa, nazwane przez autora argumentami *ad hominem*, zarzucają Piotrowi hipokryzję i brak konsekwencji w postępowaniu po jego nawróceniu i próbie życia w Chrystusie. Paweł pyta: jeśli uczynki są nieskuteczne w zbawieniu, to dlaczego Piotr zmusza nawróconych pogan do wykonywania uczynków Prawa (Ga 2,14b–16a)? Trzeci argument Paweł wydobywa z Pisma Świętego i przytacza słowa Psalmisty, który nawołuje do wierności Bogu: „nie wzywaj na sąd swojego sługi, bo nikt z żyjących nie jest przed Tobą bez winy!” (Ps 143,2). Paweł dodaje od siebie: „nikt nie osiągnie usprawiedliwienia (przez uczynki Prawa)” (Ga 2,16b, zob. Rz 3,20). Kolejny argument, *ad absurdum*, wskazuje na prawdę, iż odrzucenie Prawa nie jest grzechem (Ga 2,17). Chrystus nie może służyć grzechowi ani namawiać chrześcijan do popełniania grzechów, ponieważ jest tym, który od nich wyzwala. Następny argument jest teologiczną tezą Pawła o tym, że usprawiedliwienie w Chrystusie uwalnia od Prawa, ponieważ samo z siebie nie czyni ono sprawiedliwym przed obliczem Boga. Życie w jedności z Jezusem, który został ukrzyżowany według przepisu Prawa, pozwala „umrzeć” dla Prawa i jego dzieł (Ga 2,18–19). W kolejnym argumente Apostoł wysuwa tezę, w której pokazuje prawdę, iż chrześcijanin nie potrzebuje Prawa, ponieważ rozwija się w nim cudowne życie z Chrystusem (Ga 2,20). Na końcu Paweł przywołuje argument soteriologiczny: Bóg w zbawczej śmierci Chrystusa okazał swoją łaskę, która przekracza porządek przepisów Prawa (Ef 2,7; Rz 8,39). Gdyby tak nie było, Chrystus umarłby na próżno, a zbawienie można osiągnąć bez wiary w Niego (Ga 2,21), zob. S. Zedda, *Prima lettura di san Paolo. Introduzione, analisi, parafrasi*, note, t. 2, Torino 1961, s. 66–69.

²⁵ Słusznie zatem pisze Keener, że „samo Prawo nauczyło Pawła drogi Chrystusowej oraz sprawiło, że w Chrystusie apostoł umarł dla grzechu” – C.S. Keener, *List do Galatów*, w: *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 403.

²⁶ Zob. H. Schlier, *Lettera ai Galati...*, s. 101: „È l'essere morti per la legge, sì che la legge in me ha solo un morto, sì che io per la legge sono solo un morto, che per la sua attività non entrapriù in considerazione”.

otrzymał od Boga poprzez śmierć Chrystusa na krzyżu i chrzest. To wyzwolenie jest równocześnie czynem człowieka, który nienawidzi grzechu i przez to się nawraca. Człowiek odrzucający Prawo nawraca się do Boga. Taki gest człowieka można porównać do drogi samego Chrystusa, który przez śmierć i złożenie do grobu po pewnym czasie zmartwychwstaje. W podobny sposób człowiek zrywa z dawnym życiem i rozpoczyna nowe (Rz, 6,1–11; Kol 2,11–13; 3,1–3). Należy pamiętać, że Paweł ma tutaj na myśli chrzest dorosłych: jego terminy, mówiące o śmierci i zmartwychwstaniu z Chrystusem, zakładają chęć wierzącego do udziału w transformacji, wolę zerwania z przeszłością²⁷. Dotyczy to nie tylko zewnętrznych deklaracji, ale przede wszystkim wysiłku myślowego, świadomości i sumienia. Właściwe wydaje się przypomnienie, że według praktyki chrzcielnej pierwszych wspólnot chrześcijańskiej neofita czynił akt pokuty, odrzucał dotychczasowe życie grzeszne i otrzymywał dar Ducha Świętego (zob. Dz 2,38). Chrzest niejako konsekrował jego pragnienie nawrócenia²⁸.

Według Apostoła każdy, kto umiera dla grzechu, umiera też dla Prawa. Dokonuje się to już w momencie chrztu świętego²⁹. Sam Paweł doświadczył tego jeszcze głębiej, kiedy przestał żyć w świecie Prawa, to jest w judaizmie, w którym panowało Prawo³⁰. Zależność taką dostrzec można w tekstach paralelnych. W Liście do Rzymian Paweł wyraźnie mówi, że jako chrześcijanie „jesteśmy martwi” (dokładnie: „umarliśmy”) dla Prawa (Rz 7,4), „uwolnieni”

²⁷ W odniesieniu do znaczenia chrztu w życiu chrześcijańskim zob. G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London 1962; O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, Chicago 1950; G. Dellings, *Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum neutestamentlichen Taufen auf den Namen*, Berlin 1961; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, London 1970; J. Schneider, *Die Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1952; J. Warns, *Baptism. A Study in the Original Christian Baptism*, London 1957.

²⁸ Zob. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 303–304.

²⁹ „Per Paolo nel battesimo non ci si ferma al ‘morire’ con Cristo, essendo il battesimo contemporaneamente un venire con lui risuscitati a una vita nuova. Ma in Cristo il batezzato ha ricevuto un nuovo Signore, che è subentrato al posto della legge (cfr. Rom. 7,1–6!). Allora, se è vero che noi dalla legge siamo stati sospinti nella morte, il ‘morire’ fu però, per il cristiano, un morire assieme a Cristo, il Vivente, cosicché ora noi viviamo ‘per Dio’. La legge non può avanzare alcuna pretesa su di noi; la sua maledizione mortifera è stata da Cristo abolita” – F. Mussner, *La lettera ai Galati...*, s. 292.

³⁰ Zob. D. Guthrie, *Galatians*, London 1969, s. 93; F. Mussner, *La lettera ai Galati...*, s. 289–293; H. Halter, *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für die proprium christliche Moral (Freiburger Theologische Studien 106)*, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 101–102; R.C. Tannehill, *Dying and Rising. A Study in Pauline Theology*, Berlin 1967, s. 57; A. van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus...*, s. 25.

od niego, ponieważ ono nas „zniewalało” (Rz 7,6)³¹. Paweł czyni znak równości pomiędzy Prawem, grzechem i „życiem według ciała”, ponieważ dwie ostatnie rzeczywistości opierają się na prawie. Apostoł dokonuje ważnego odkrycia, mówiąc, że śmierć dla grzechu i śmierć dla Prawa ma moc „wyzwolenia” chrześcijanina z sytuacji niewolnika i więźnia. Swój wywód o zamężnej kobiecie, najpierw związanej węzłem małżeńskim, potem, po śmierci męża, uwolnionej od tego węzła, Paweł objaśnia właśnie w tym sensie (Rz 7,1–3).

Cały List do Galatów podejmuje w swoim głównym wątku temat wolności. Prawo w historii miało swoją rolę pedagogiczną, jednakże teraz już jej nie pełni, ponieważ chrześcijanie zostali spod niego wyzwoleni (Ga 3,24–25). Jak mówi Paweł: „żyliśmy pod władzą Prawa zamknięcia (jak więźniowie)” (Ga 3,23), „poddani żywiołom świata” (Ga 4,3), „podlegli Prawu” (Ga 4,5) od którego „Chrystus nas wyzwolił” (Ga 5,1).

Zasadne wydaje się pytanie, od jakiego typu „prawa” Chrystus wybawił chrześcijan. Dla wielu naukowców jest oczywiste, że Apostoł mówi tutaj o Prawie Mojżesza. Nie musi to jednak być tak jednoznaczne. Przecież Prawo jest wyrazem woli Bożej, a Paweł, jako prawdziwy Żyd, nie może występować przeciwko Bożym zamysłom. Poza tym Prawo jest skutkiem zawarcia przymierza z narodem wybranym, a zachowanie go w życiu jest pozytywną formą odpowiedzi człowieka na pragnienie trwania w tym przymierzu. Paweł zatem nie odrzuca całego Prawa, tylko jego niektóre negatywne aspekty. Pewną wskazówką w zrozumieniu, które elementy Prawa Paweł odrzuca, jest kontekst polemiczny jego pisma, w którym dyskutuje przecież z tzw. judaizującymi, którzy chcą nakazać poganom, nawracającym się na chrześcijaństwo, zachowanie wszystkich przepisów Prawa jako zobowiązania koniecznego do osiągnięcia zbawienia³². W takim wypadku jednak

³¹ Dla Schliera jasne jest, że „umieranie dla Prawa” wiąże się ściśle z umieraniem w chrzcie świętym. Otwarta pozostaje kwestia, w jakim zakresie Prawo powoduje śmierć dla Prawa. Odpowiedź wydaje się oczywista: chrześcijanie umierają dla Prawa w ciele Chrystusa Ukrzyżowanego. Paweł pisze na innym miejscu: „Chrystus wyzwolił nas od przekleństwa Prawa – gdy stał się dla nas przekleństwem” (Ga 3,13). Prawo stało się środkiem naszego umierania dla Prawa mocą tego samego Prawa. Ono zabiło Chrystusa, ale czyniąc to wyzwoliło nas od swych ramion i uczyniło żywymi i Jego i nas, których On przygarnął w momencie chrztu. Brzmi to trochę ironicznie w ustach Apostoła, ale ma swoje zakorzenienie w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, zob. H. Schlier, *Lettera ai Galati...*, s. 103–104.

³² Prawo jest Prawem Bożym, ofiarowanym Izraelowi przez Mojżesza. Jest kwintesencją wszystkich praw ziemskich. Nie posiada ani określonej nazwy poszczególnych nakazów czy zakazów, ani szczegółowych dyspozycji. Jest to Prawo *par excellence*. Cała Księga Powtórzonego Prawa jest „księgą Prawa”, cały Pentateuch jest „księgą Prawa”. Taki jest też sens wypowiedzi starotestamentalnej: „jak to jest napisane w Prawie”. Pentateuch jest nazwany księgą Prawa na zasadzie *pars*

muszą istnieć inne negatywne aspekty Prawa, które Paweł odrzuca – przede wszystkim takie elementy, które są sprzeczne z wykładnią wiary chrześcijańskiej, albo takie, których z wiarą chrześcijańską nie da się połączyć.

Nie należy zapominać podstawowej prawdy judaizmu, że pierwszym wymiarem zbawczym w życiu każdego wyznawcy wiary Mojżeszowej jest twierdzenie, że Prawo posiada moc zbawczą. Dlatego Żydzi nawracający się na chrześcijaństwo byli przekonani, że zachowanie przepisów Prawa jest najważniejszym środkiem zbawienia, daleko bardziej istotnym niż osoba Mesjasza. Dla nich Mesjasz miał wypełnić przede wszystkim polityczną rolę wyzwoliciela z ręki ciemiężców. Praktykowanie Prawa należało, według judaizujących, do obowiązków chrześcijańskich i ono miało dar usprawiedliwienia. Należy pamiętać również, że Prawo jest środkiem, przez który człowiek staje się sprawiedliwym w oczach Boga (Łk 18,9–14).

Z drugiej strony Jezus wielokrotnie powtarzał, że Prawo stało się ciężarem nie do udźwignięcia (Mt 23,4), przede wszystkim poprzez dodanie innych „ciężarów”, takich jak tradycja i zwyczaje (Mk 7,3.5.8.9.13). Piotr w swoim przemówieniu do Żydów nawróconych na chrześcijaństwo zapytuje: „dlaczego więc teraz wy występujecie przeciw Bogu i chcecie nałożyć na uczniów ciężar, którego ani nasi przodkowie, ani my sami nie mogliśmy udźwignąć?” (Dz 15,10). Niemożliwe stało się przestrzeganie całego Prawa, dlatego wielu ograniczało się tylko do praktykowania jego zewnętrznych form (Mk 7,1–23; Łk 11,37–42; Mt 23,16–26). Jezus sprzeciwiał się takiej strukturze praktykowania Prawa, a Paweł stwierdził, że „ci, którzy powołują się na przestrzeganie Prawa, podlegają przestępstwu” (Ga 3,10).

Paweł w swoich dziełach dostrzega pewien rozdzwitek między przestrzeganiem Prawa, życiem według Prawa a darmością zbawienia, które pochodzi

pro toto, jest wyrażeniem określającym całe Prawo Izraela w sensie absolutnym. Dzieje się tak, ponieważ Prawo jest podporządkowane przymierzu. Esser pisze: „I comandamenti non erano in realtà una legge, bensì un evento di fronte al quale ogni generazione era chiamata da Jahvé a prendere posizione secondo la propria situazione attuale”, H.H. Esser, *Legge*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 2000, s. 893. Słowo *tōrāh* nie miało pierwotnie znaczenia „prawo”, ale „dyspozycja”, „ostrzeżenie” skierowane przez Boga w konkretnej sytuacji (Wj 16,28; 18,16.20). Takie ostrzeżenia kierowali później prorocy (Iz 1,10; 5,24; Mi 4,2; Jer 6,19) lub kapłani (Oz 4,6; Jer 2,8; Pwt 17,9.11; Ez 7,26). Dopiero legalizm ostatnich dwóch wieków przed Chrystusem oddzielił Prawo od przymierza, stwarzając sytuację, w której przestrzeganie przepisów stało się elementem decydującym w przynależności do ludu Bożego. Praktykowanie Prawa stało się elementem wyróżniającym prawdziwego Izraela od poganina, sprawiedliwych od niesprawiedliwych, mądrych od głupich. Życie zostało uregulowane przez przepisy Prawa, stało się ono normą życia. Zrodziła się kazuistyka, a zachowanie przykazań Prawa nauczycielką życia zgodnego z wolą Bożą.

od Boga i które można otrzymać przez wiarę w Chrystusa. Dla niego samego takim momentem było nawrócenie/powołanie pod Damazkiem. Jednocześnie był to dla niego moment śmierci dla Prawa. Wskazują na to jego noty biograficzne (Ga 1,11–16; 2 Kor 5,16; Flp 3,1–14; 1 Tm 1,12–16). W opowiadaniach tych można dostrzec prawdę, że jego nawrócenie stało się równocześnie totalną ideową przemianą i nowym zrozumieniem relacji między Prawem i zbawieniem. Kiedy Paweł był faryzeuszem, trwał w przekonaniu, że zbawienie zależy od przestrzegania Prawa. Był dumny z faktu bycia faryzeuszem, zachowującym wszystkie przepisy Prawa (Ga 1,14; Flp 3,5–6; Dz 22,3; 23,6; 26,5). Na tej obserwacji budował przekonanie o swej sprawiedliwości (Flp 3,6.9). Kiedy na drodze jego życia pojawili się świadkowie Chrystusa Zmartwychwstałego, opowiadający o jedynym Zbawicielu świata, w którego trzeba wierzyć, Paweł zauważył całkowity brak kompatybilności tej nauki z gorliwością zachowywania Prawa i jego wymiarem zbawczym. To przekonanie i pewność, że Prawo żydowskie jest na pierwszym miejscu, nakazało mu przesładować naukę o Chrystusie Zmartwychwstałym (Ga 1,13; Flp 3,6; 1 Tm 1,13). Takie zachowanie względem nauki Chrystusa, której Apostoł nie rozpoznał, nazywa poznaniem „według ciała” (2 Kor 5,16)³³.

Na drodze do Damazku Bóg objawił mu swego Syna, którego od tego momentu ma ogłaszać poganom (Ga 1,15–16). Paweł zatem przyjmuje naukę o Jezusie jako Zbawicielu wszystkich, którzy w niego uwierzą. Apostoł tłumaczy, że sprawiedliwość, to jest zbawienie, nie wynika z faktu zachowania Prawa, ale jest darem Bożym, otrzymywanym dzięki wierze w Chrystusa (Flp 3,9). Odtąd Paweł nie zna już Jezusa „według ciała” (2 Kor 5,16). On dopełnił aktu nawrócenia od Prawa w kierunku Chrystusa, porzucił Prawo ze wszystkimi jego przywilejami, które może ono ofiarować tym, którzy go przestrzegają. Paweł „poznał” Chrystusa, przylgnął do Tego, który stał się „bezcennym darem” (Flp 3,7–8.10). Jezus nie jest już dla Pawła „skandalem”, ale Tym, w którym Bóg zbawia wierzących, objawiając przez Niego swoją potęgę i mądrość (1 Kor 1,21–25). Mocą swojego nawrócenia Paweł doświadcza również jedności z cierpieniem Chrystusa (Flp 3,10). Nawrócenie

³³ Tak o Prawie, dla którego umarł Paweł, pisze G. Segalla: „La Legge ha compiuto la sua funzione di ‘pedagogo’, è stata strumento, anche se non causa, della maledizione di Cristo crocifisso (Gal 3,13–14). Ma va detto di più. La Legge stessa – sempre secondo l’apostolo – proclama la sua relatività in vista del tempo escatologico futuro: la venuta di Cristo, dell’economia salvifica della fede e della grazia (Gal 3,23–25; 4,21). È la stessa Legge che annuncia la sua limitatezza: la morte di Paolo alla Legge avviene proprio mediante la Legge (Gal 2,19). È la Legge, giustamente interpretata, che annuncia la libertà dei figli di Dio da essa (Gal 4,21)” – G. Segalla, *Identità cristiana e cammino secondo lo Spirito nella lettera ai Galati*, „Teologia” 18 (1993), s. 59–60.

bowiem oznacza akceptację krzyża nie tylko teoretycznie, jako krzyża zbawienia, ale również realnie, jako części życia osobistego. Krzyż bowiem wkracza w życie chrześcijanina i staje się instrumentem zbawienia (Flp 3,10–11).

Passusy biograficzne Pawła rzucają zatem nieco światła na właściwe zrozumienie pojęcia śmierci dla Prawa. W Liście do Galatów Apostoł pisze, że „zburzył” dawny porządek swojego życia i nie ma zamiaru powtórnie go „odbudowywać”, tzn. wracać do przestrzegania Prawa, czego domagali się judaizujący (zob. Ga 2,18). Wiersz dalej mówi, że „umarł dla Prawa”. Zarówno czasownika „burzyć”, jak i „umrzeć” Paweł używa w aoryście, czym daje znak, że dokonało się to raz na zawsze. Apostoł dał do zrozumienia, że usprawiedliwienie nie pochodzi z przestrzegania Prawa, ale z wiary w Chrystusa, który może zbawić człowieka (Ga 2,16). W przeciwnym razie Jego śmierć byłaby beзуżyteczna (Ga 2,21)³⁴.

Na bazie powyższych wywodów należy stwierdzić, że podstawowym elementem odwrócenia się Apostoła od obowiązku przestrzegania Prawa i zwrócenia się ku Bogu jest odrzucenie przekonania, że można jawić się jako sprawiedliwym w oczach Bożych tylko dlatego, że przestrzega się Prawa³⁵. Paweł ostrzega wiernych przed uznawaniem siebie za wystarczająco mocnego do zachowania Prawa bez pomocy Boga. Akceptacja wiary w Chrystusa ukrzyżowanego wyklucza postawę chlubienia się wiarą. Kto wierzy, uznaje siebie za grzesznika, zwraca się do Boga dla otrzymania przebaczenia i jest przekonany, że potrzebuje mocy Bożej do zbawienia. Tymczasem kto wypełnia uczynki Prawa, pokłada w nim swoją ufność, faktycznie staje przed Bogiem w postawie pychy. Taka perspektywa jest wykluczona w zachowaniu chrześcijanina, o czym wielokrotnie Apostoł przestrzegał (1 Kor 1,26–31; Rz 3,27; 4,2; Ef 2,9).

³⁴ Warto przytoczyć tutaj analizę Heinza Neitzela: „Aus dieser Analyse ergibt sich, dass Paulus offenbar den Glauben an Christus als ein Gesetz verstanden hat, insofern er mir als mein neues Gesetz sagt, wie ich handeln soll. Dieses Gesetz, das uns auffordert, die Gerechtigkeit allein in Christus zu suchen, bezeichnet der Apostel anderswo als ‘Gesetz des Christus’ (Gal 6,2), ‘Gesetz des Geistes’ (Röm 8,2; vgl. 7,14) oder ‘Glaubensgesetz’ (Röm 3,27), dem das ‘Werkgesetz’ gegenübersteht (a.a.O.). Wir können also Gal 2,19 auch folgendermaßen formulieren: ‘Ich nämlich bin durch das Gesetz des Glaubens dem Gesetz der Werke gestorben’” – H. Neitzel, *Zur Interpretation von Galater 2,11–21*, „Theologischer Quartalschrift” 163 (1983) nr 2, s. 138.

³⁵ Jednoznacznie tę prawdę uzasadnia w swym komentarzu Langkammer: „Śmierć dla Prawa znaczy bowiem życie dla Boga” – H. Langkammer, *List do Galatów*, Lublin 1999, s. 48. To samo postuluje Paciorek: „To właśnie w posłuszeństwie Prawu, które kieruje ludzkość ku Chrystusowi i z natury swej jest przemijalne, człowiek uwalnia się spod władzy Prawa, aby uwierzyć w Jezusa Chrystusa i prowadzić życie zgodne z wolą Boga” – A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, t. 1, Tarnów 1995, s. 143.

Paweł często mówi w swych Listach o prawdziwej religijności chrześcijan. Ukazuje, że w praktyce wszyscy są grzesznikami, również Żydzi, posiadający znak obrzezania oraz zachowujący Prawo (Rz 1,18–3,20). Przepisy Prawa mogą, według nauki Apostoła, odkryć i uświadomić grzeszną naturę człowieka (Rz 3,20; 7,7), ale nie mogą ofiarować wystarczających sił do jego przestrzegania. Człowiek grzeszny, stając wobec przepisów Prawa, zawsze będzie narażony na pokusę przekroczenia jego nakazów. Stąd mówi Paweł, że Prawo zostało dodane „ze względu na wykroczenia” (Ga 3,19). Prawo pozwala rozpoznać grzechy jako formę przekroczenia norm, dlatego „sprowadza gniew” (Rz 4,15), a samo „weszło na świat, aby grzech się upowszechniał” (Rz 5,20). Siłą grzechu jest Prawo (1 Kor 15,56).

Taką biedą ludzką Bóg posłużył się po to, aby ukazać wielkość swojej łaski (Rz 5,20). Człowiek musiał doświadczyć gorzkiej porażki upadku, mówiąc ogólnie, ekonomii Prawa, aby zrozumieć, dotknąć, uświadomić sobie własną niemożność zbawienia, otwierając się tym samym z wiarą na miłosierdzie Boga, który zbawia w Chrystusie Jezusie (Ga 3,22; Rz 11,32). Aby uzdrowić człowieka z grzechu, Bóg musiał najpierw uzdrowić go z grzechu pierwszego, jakim jest jego pycha, zaufanie przepisom Prawa, to znaczy wiary we własne siły.

Ze swojej strony człowiek, aby nawrócić się do Boga i odrzucić wszelki grzech, musi z całą mocą odrzucić Prawo, to znaczy pychę, arogancję i przekonanie o własnej sprawiedliwości. Człowiek uwolniony od Prawa może triumfować, zwyciężać grzech i służyć Bogu (Rz 6,14; 7,4–6).

Zachowanie Prawa jest możliwe wyłącznie dzięki działaniu w chrześcijaninie mocy Ducha Świętego, zgodnie z obietnicą Boga (Rz 8,1–4; zob. Jr 31,33; Ez 36,26–28). Należy pozwolić prowadzić się Duchowi, aby przeciwstawić się pożądaniom ciała, które powodują, że człowiek nie jest w stanie zachować Prawa, co w konsekwencji prowadzi go do grzechu (Rz 8,5–14; Ga 5,16–25). To jest właśnie największy paradoks: aby zachować Prawo, trzeba odrzucić Prawo. Inaczej mówiąc, należy odrzucić przekonanie, że Prawo jest instrumentem zbawienia w tym sensie, że zachowując je własnymi siłami, możemy zbawić nas samych. Należy nieustannie pamiętać, że Prawo może człowieka zachować jedynie poprzez działanie w nim Ducha, który jest darem Boga. Pozwolić prowadzić się Duchowi to być przekonanym o udziale w owocach Ducha (Ga 5,22–23).

Wraz z odwróceniem się od Prawa i skierowaniem ku działaniu Ducha wraca się w nowy porządek, nową rzeczywistość, przechodzi w stan wolności. Wolni darem Ducha chrześcijanie nie powinni pozostawać pod wpływem działania Prawa (Ga 4,3.8–9; Kol 2,20–23). Człowiek, żyjąc pod panowaniem mocy Ducha,

wyzwała się z przekleństwa Prawa, ograniczeń wolności, które to Prawo narzuca. Paweł oświadcza: „Jeśli jednak Duch was prowadzi, nie jesteście pod Prawem” (Ga 5,18). W innym miejscu głosi: „Prawa nie stanowi się dla sprawiedliwego, ale dla postępujących bezprawnie (...) oraz tych, którzy czynią to, co sprzeciwia się zdrowej nauce” (1 Tm 1,9–10). Wszystkie uczynki chrześcijańskie winny być wykonywane w duchu posłuszeństwa Bogu, w miłości i pełnej wolności, bo „gdzie Duch Pański, tam wolność” (2 Kor 3,17).

Skoro zatem Prawo jest tak przeciwne Bogu, Chrystusowi i Duchowi Świętemu, to nie dziwi nikogo fakt, że Paweł pisze w Liście do Efezjan o „uchyleniu” Prawa przez Chrystusa. Uznaje to za warunek konieczny do obalenia muru oddzielającego Żydów od pogan, do pojednania między jednymi i drugimi i pojednania ich z Bogiem. To wszystko ma się dokonać po to, aby stworzyć „nowego człowieka”, który będzie miał „wolny przystęp do Ojca” (Ef 2,13–18). Paweł ogłasza Efezjanom wielką prawdę o pokoju, który Chrystus zaprowadził poprzez destrukcję Prawa jako przyczyny nieprzyjaźni między ludźmi. Chrystus pokonał żelazny mur wrogości, oddzielający ludzi od Boga. Ten mur jednak nadal istnieje, i jest nim Prawo, które oddziela człowieka od Boga, pogan od Judejczyków. Nie jest nim Tora, wskazówki Boga dające życie, ale legalistyczno-kazuistyczne nakazy i zakazy potęg tego świata.

Nie należy z powyższych wywodów wyciągać wniosku, jakoby śmierć dla Prawa oznaczała odrzucenie jakiegokolwiek prawa, czyli stan bezprawia. Paweł w wielu miejscach przypomina, że Prawo funkcjonuje i działa. W jednym z listów pisze: „nie ci, którzy przysłuchują się Prawu, są sprawiedliwi przed Bogiem, ale ci, którzy wypełniają Prawo, zostaną uznani za sprawiedliwych” (Rz 2,13, zob. 2,25–29; 13,8–10; Ga 5,13–14; 6,2; Ef 2,10; Tt 2,14).

Według nauki Pawła wszyscy chrześcijanie muszą dokonać aktu konwersji, przechodząc od Prawa do Boga osobowego, od judaizmu do Chrystusa ukrzyżowanego i Ducha, od życia pod Prawem, które staje się ciężkim jarzmem, przynoszącym przekleństwo i cierpienie do Boga, któremu chcą służyć z miłością. Prawo, od którego należy się uwolnić, zostało zdeformowane przez fałszywą religijność faryzeuszów, którzy uważali, że legalizm pozwala im być dumnymi z doskonałego wypełniania Prawa, że są samowystarczalni, że Prawo jest środkiem koniecznym do zbawienia, że śmierć zbawcza Chrystusa nie jest wystarczająca do odkupienia człowieka, że Prawo trzeba nakazać również tym, którzy uwierzyli w Chrystusa, że brak gorliwości w wypełnianiu Prawa jest przeszkodą do pełnego udziału w życiu Kościoła.

Przez jakie Prawo umarł Paweł?

Paweł w momencie swojego nawrócenia/powołania dostrzegł w przepisach Prawa cały smutek i nieskuteczność żydowskich nakazów i zakazów. Dokonało się to, rzecz jasna, w promieniach objawienia się w jego życiu osoby Jezusa Chrystusa, Syna Bożego (Ga 1,15–16). To właśnie wtedy Apostoł uznał, że Prawo religii żydowskiej należy odrzucić. Teologiczny fakt przyjścia na ziemię Chrystusa Zbawiciela wszystkich narodów zmusił niejako Pawła do przyjęcia w swoim życiu nowej etyki, opierającej się już nie mentalności żydowskiej zachowywania przepisów, ale na akceptacji darmości daru zbawienia i nowego porządku życia z Bogiem. Prawo stało się dla Pawła przeszkodą do sprawiedliwości i zbawienia.

Rzecz jasna dla Pawła umrzeć „przez Prawo” jest dramatycznym zawołaniem, w którym odrzuca, opuszcza przepisy Prawa dla światła, które zapalił w nim Chrystus. Samo pojęcie „umierania” może być dla czytelnika odrobinę patetyczne czy też dramatyczne, ale wpisuje się dobrze w ogólną retorykę i styl przemawiania Apostoła Narodów³⁶.

Konkluzja

Prawo jest dla Pawła przede wszystkim legalizmem, a życie według Prawa nie ma nic wspólnego z życiem dla Boga i koncepcją powszechności zbawienia. Można stwierdzić, że umieranie dla Prawa jest tak naprawdę nawróceniem. Dlatego studiowany powyżej fragment może być śmiało nazwany notą autobiograficzną. Takiemu nawróceniu uległ Paweł, takie również powinno dokonać się w sercach wszystkich chrześcijan. Śmierć dla Prawa zawsze polegać będzie na odrzuceniu Prawa, a raczej legalizmu, który zabija ducha i jawi się jako Prawo niepotrzebne.

³⁶ Apostoł uważa, iż Prawo, które dzięki swoim nakazom i zakazom, przejmuje całkowicie władzę nad człowiekiem i jest dla niego najwyższym autorytetem w postępowaniu i dzięki Chrystusowi pozwala dla tego Prawa stać się umarłym. Uwolnienie od Prawa dokonuje się przez Prawo nie w tym sensie, że ono zabija człowieka, ale w tym znaczeniu, że prowadzi ono do Chrystusa, zob. H. Schlier, *Lettera ai Galati...*, s. 102.

Bibliografia

- Beasley-Murray G.R., *Baptism in the New Testament*, London 1962.
- Betz H.D., *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia 1979.
- Blass F., Debrunner A., Rehkopf F., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, wyd. 2, Brescia 1997.
- Bläser P., *Das Gesetz bei Paulus* (Neutestamentliche Abhandlungen 19), Münster 1941.
- Bornkamm G., *Paolo, apostolo di Gesù Cristo. Vita e pensiero alla luce della critica storica* (Sola Scriptura. Nuovi studi teologici 7), Torino 1977.
- Borse U., *Der Brief an die Galater* (Regensburger Neues Testament 6), Regensburg 1984.
- Bruce F.F., *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Exeter 1982.
- Cerfaux L., *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Lectio Divina 34), Paris 1962.
- Corsani B., *Lettera ai Galati*, Genova 1990.
- Cosgrove C.H., *Justification in Paul. A Linguistic and Theological Reflection*, „Journal of Biblical Literature” 106 (1987), s. 653–670.
- Cullmann O., *Baptism in the New Testament* (Studies in Biblical Theology 1), Philadelphia 1950.
- Delling G., *Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum neutestamentlichen „taufen auf den Namen”*, Berlin 1961.
- Donfried K.P., *Justification and Last Judgement in Paul*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 67 (1976), s. 90–110.
- Dülmen A. van, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus* (Stuttgarter biblische Monographien 5), Stuttgart 1968.
- Dunn J.D.G., *Baptism in the Holy Spirit. A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gift Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (Studies in Biblical Theology 2d, ser. 15), London 1970.
- Dunn J.D.G., *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, Louisville 1990.
- Dupont J., *La conversion de Paul et son influence sur la conception du salut par la foi, w: Foi et salut selon S. Paul (Épître aux Romains 1,16). Colloque oecuménique à l'Abbaye de S. Paul Hors les Murs, 16–21 Avril 1968*, Rome 1970, s. 67–100.
- Esser H.H., *Legge*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 2000, s. 888–903.
- Gaventa B.R., *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament* (Overtures to Biblical Theology 20), Philadelphia 1986.

- Gaventa B.R., *Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm*, „Novum Testamentum” 28 (1986), s. 309–326.
- Gonzales J.M. Ruiz, *Epistola de San Pablo a los Galatas*, Madrid 1964.
- Guthrie D., *Galatians* (The Century Bible. New Series), London 1969.
- Halter H., *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für die proprium christliche Moral* (Freiburger Theologische Studien 106), Freiburg–Basel–Wien 1977.
- Hess A.J., *Dia*, w: *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, t. 1, red. H. Balz, G. Schneider, Brescia 1995, s. 782–784.
- Hübner H., *La legge in Paolo. Contributo allo sviluppo della teologia paolina*, Brescia 1995.
- Käseman E., *La giustizia di Dio in Paolo*, w: E. Käseman, *Saggi esegetici*, Genova 1985, s. 133–146.
- Keener, C.S., *List do Galatów*, w: *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa 2000, s. 398–414.
- Kertelge K., „*Giustificazione*” in Paolo. *Studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione* (Supplementi al Grande Lessico del Nuovo Testamento 5), Brescia 1991.
- Kümmel W.G., *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes* (Grundrisse zum Neuen Testament 3), Göttingen 1969.
- Ladd G.E., *A Theology of the New Testament*, London 1975.
- Lagrange M.J., *Saint Paul. Épître aux Galates* (Études bibliques), Paris 1918.
- Langkammer, H., *List do Galatów* (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych), Lublin 1999.
- Lietzmann H., *An die Galater. Mit einen Literaturnachtrag von P. Vielhauer* (Handbuch zum neuen Testament 10, wyd. 4), Tübingen 1975.
- Mussner F., *La lettera ai Galati. Testo Greco e traduzione* (Commento teologico del Nuovo Testamento 9), Brescia 1987.
- Neitzel H., *Zur Interpretation von Galater 2,11–21*, „Theologischer Quartalschrift” 163 (1983) nr 2, s. 131–149.
- Orchard B., *Galatians*, w: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1953.
- Orge M., *La cruz en la carta de san Pablo a los Galatas. Estudio de teologia biblica*, Roma 1978.
- Paciorek A., *Paweł Apostoł – Pisma* (Pomoce naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie 28), t. 1, Tarnów 1995.
- Penna R., *L’apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Parola di Dio. Seconda serie 12), Cinisello Balsamo 1991.
- Pitta A., *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria* (Analecta Biblica 131), Roma 1992.

- Pitta A., *Lettera ai Galati. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle Origini Cristiane 9), Bologna 2000.
- Pitta A., *Lettere ai Galati e ai Romani. Il vangelo della salvezza*, Cinisello Balsamo 1998.
- Ramazotti B., *La lettera ai Galati*, w: *Il messaggio della salvezza*, t. 5, Torino 1968, s. 408–523.
- Ricciotti G., *Le Lettere di S. Paolo*, Roma 1949.
- Sanders E.P., *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparative su modelli di religione*, Brescia 1986.
- Sanders E.P., *Paolo, la legge e il popolo giudaico* (Studi Biblici 86), Brescia 1989.
- Schlier H., *Lettera ai Galati*, Brescia 1965.
- Schneider G., *Lettera ai Galati. Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, Roma 1966.
- Schneider J., *Die Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1952.
- Schweitzer A., *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1954.
- Segalla G., *Identità cristiana e cammino secondo lo Spirito nella lettera ai Galati*, „Teologia” 18 (1993), s. 7–63.
- Stendahl K., *Paolo tra ebrei e pagani*, Torino 1995.
- Tannehill R.C., *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology* (Biblical Study 410), Berlin 1967.
- Thielman F., *Legge*, w: *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Cinisello Balsamo 1999, s. 920–943.
- Vanhoye A., *La lettera ai Galati* (Libri Biblici. Nuovo Testamento 8), Roma 1997.
- Vanni U., *Lettere ai Galati e ai Romani*, Roma 1967.
- Viard A., *Lettera ai Galati*, Roma 1973.
- Warns J., *Baptism. A Study in the Original Christian Baptism*, London 1957.
- Westerholm S., *Israel's Law and the Church's Faith. Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids 1988.
- Wikenhauser A., Schmid J., *Introduzione al Nuovo Testamento* (Biblioteca teologica 9), Brescia 1981.
- Wright N.T., *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis 1992.
- Zedda S., *Christo confixus sum crucis (Gal 2,19)*, w: *Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques Dupont*, Brescia 1985, s. 481–492.
- Zedda S., „Morto alla legge mediante la legge” (Gal 2,19a): testo autobiografico sulla conversione di San Paolo?, „Rivista Biblica” 1 (1989), s. 81–95.
- Zedda S., *Prima lettura di san Paolo. Introduzione, analisi, parafrasi, note* (wyd. 2), t. 2, Torino 1961.

**„JA PRZEZ PRAWO UMARŁEM DLA PRAWA” (GA 2,19A).
ŚMIERĆ „DLA PRAWA” JAKO ELEMENT NAWRÓCENIA/POWOŁANIA
PAWŁA APOSTOŁA**

Streszczenie

List do Galatów od wielu wieków stanowi przedmiot żywego zainteresowania teologów i biblistów. Na tle ogólnej problematyki Listu interesującą jawi się kwestia podjęta w niniejszym opracowaniu, czy w tekście tym można znaleźć jakieś osobiste refleksje autora i czy Paweł, pisząc go, nie zawarł w nim elementów autobiograficznych. Czytając zawarte w Liście do Galatów wyznanie Pawła: „ja przez Prawo umarłem dla Prawa”, zasadne wydaje się pytanie, czy Apostoł wspomina tutaj wydarzenia spod Damaszku, czy jest to raczej rodzaj noty biograficznej, osobistego wyznania Pawła, w którym odcina się jednoznacznie od swojej faryzejskiej przeszłości. W dalszej kolejności można zapytać: jakie „Prawo” ma Apostoł na myśli i co znaczy dla niego „umrzeć dla Prawa”? Z analizy fragmentu wynika, że Prawo jest dla Pawła przede wszystkim legalizmem, a życie według Prawa nie ma nic wspólnego z życiem dla Boga i koncepcją powszechności zbawienia. Można stwierdzić, że umieranie dla Prawa jest tak naprawdę nawróceniem. Dlatego studiowany fragment może być śmiało nazwany notą autobiograficzną. Takiemu nawróceniu uległ Paweł, takie również powinno dokonać się w sercach wszystkich chrześcijan.

Słowa kluczowe: Paweł, List do Galatów, Prawo, nota biograficzna Pawła

**“FOR I THROUGH THE LAW AM DEAD TO THE LAW” (GA 2:19A).
DEATH “FOR THE LAW” AS AN ELEMENT OF THE CONVERSION/
VOCATION OF PAUL THE APOSTLE**

Summary

The letter to the Galatians has been a subject of keen interest to theologians and biblical scholars for many centuries. Against the background of the general issues of the Epistle, the question raised in this study is whether the author's personal reflections can be found in the text and whether Paul, writing it, did not include autobiographical elements in it. When reading Paul's confession in the Letter to the Galatians: „I have died for the law through the law”, the question seems to be whether the Apostle mentions here events from Damascus, or rather it is a kind of biographical note, Paul's personal confession, in which he clearly separates himself from his of the Pharisaic past? Then you can ask: what „Law” does the Apostle mean and what does it mean to him to die for the „Law”? The analysis of the fragment shows that, first of all, the law is legalism for Paul, and life according to the

law has nothing to do with life for God and the concept of the universality of salvation. It can be said that dying for the Law is really a conversion. Therefore, the studied passage can be boldly called the autobiographical note. Paul's conversion was also to be made in the hearts of all Christians.

Keywords: Paul, Letter to Galatians, Law, biographical note of Paul

NAZNACZENI PIECZĘCIĄ, DUCHEM ŚWIĘTYM (EF 1,13; 4,30) – ZARYS PNEUMATOLOGII LISTU ŚW. PAWŁA DO EFEZJAN

Paweł Sobol*
UKSW Warszawa

Wprowadzenie

Paweł przeszedł okolice wyżej położone, przybył do Efezu i znalazł jakichś uczniów. Zapytał ich: „Czy otrzymaliście Ducha Świętego, gdy przyjęliście wiarę?” A oni do niego: „Nawet nie słyszeliśmy, że istnieje Duch Święty”. „Jaki więc chrzest przyjęliście?” – zapytał. A oni odpowiedzieli: „Chrzest Janowy”. „Jan udzielał chrztu nawrócenia, przemawiając do ludu, aby uwierzyli w Tego, który za nim idzie, to jest Jezusa” – powiedział Paweł. Gdy to usłyszeli, przyjęli chrzest w imię Pana Jezusa. A kiedy Paweł włożył na nich ręce, Duch Święty zstąpił na nich. Mówili też językami i prorokowali. Wszystkich ich było około dwunastu mężczyzn (Dz 19, 1b–7)¹.

Powiązanie Ducha (Πνεῦμα) i Jego działania ze św. Pawłem Apostołem i miejscem, jakim jest Efez² po lekturze powyższego fragmentu z Dziejów Apostolskich staje się dla czytającego czymś oczywistym. Warto się więc zastanowić,

* Ks. mgr lic. Paweł Sobol – prezbiter archidiecezji przemyskiej. Student teologii biblijnej niestacjonarnych studiów doktoranckich na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze: pneumatologia, Dzieje Apostolskie, pisma św. Pawła. E-mail: sobolxp@gmail.com.

¹ Cytaty z Pisma świętego: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2012.

² „Efez leżał na zachodnim wybrzeżu Azji Mniejszej (dzisiejsza Turcja) u ujścia rzeki Kaystros. Wraz z Rzymem, Aleksandrią i Antiochią Syryjską to tętniące życiem nadmorskie miasto zaliczało się do największych w Cesarstwie Rzymskim. Św. Paweł Apostoł aż trzy lata swej posługi

czy takie samo odczucie w umyśle czytelnika pozostawia lektura Listu do Efezjan, którego autorstwo tradycja przypisuje św. Pawłowi³.

Jak zauważa Ks. J. Homerski, „ (...) temat Ducha Świętego w listach św. Pawła jest mocno zakorzeniony. I choć nie stanowi on zagadnienia kluczowego, to jednak jest bardzo ściśle powiązany z pasterską misją Apostoła Narodów i dogłębnie ją przenika”⁴. Celem niniejszego opracowania jest ukazanie owego rysu pneumatologicznego Listu do Efezjan. Analiza treści listu pozwoli nam dostrzec, jak przez św. Pawła jest przedstawiana Trzecia Osoba Boska i Jej wpływ na życie Kościoła i człowieka.

1. Użycie terminu „πνεῦμα – pneuma” w treści listu

Termin πνεῦμα występuje 379 razy w Nowym Testamencie, w *Corpus Paulinum* ponad 140 razy⁵, zaś w odniesieniu do Ducha Bożego pojawia się od 112 do 115 razy (w zależności od egzegezy niektórych fragmentów)⁶. W omawianym Liście do Efezjan termin ten występuje 14 razy w następującym użyciu.

1.1 Termin *pneuma* odnoszący się do Ducha Bożego

- a) jako przydawkowe określenie Ducha: **(1)** przydawka dopełniaczowa: *Duch Boga* (πνεῦμα τοῦ Θεοῦ) – Ef 4,30; *Duch mądrości* (πνεῦμα σοφίας) – Ef 1,17; *Duch objawienia* – (πνεῦμα ἀποκαλύψεως) – Ef 1,17 **(2)** określenie przymiotnikowe: *Duch Święty* (πνεῦμα ἁγίων) – Ef 1,13; 4,30; **(3)** określenie zaimkowe: *Duch Jego, tzn. Duch Boga (Ojca)* (πνεύματος αὐτοῦ) – Ef 3,16; **(4)** określenie liczbowe: *jeden Duch* (ἓν πνεῦμα) – Ef 2,18;
- b) jako określenia uwarunkowane formą przypadka: **(1)** Nom. jako podmiot – *Duch jest jeden* (πνεῦμα ἐστὶν ἓν) – Ef 4, 4; **(2)** Gen. originis (pocho-

poświęcił temu najważniejszemu ośrodkowi Azji” – C.E. Arnold, *Efez*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, Warszawa 2010, s. 182.

³ Rzetelne badanie nad tradycją autorstwa św. Pawła przedstawia H.W. Hoehner, *Ephesians*, Grand Rapids 2002, s. 6–20.

⁴ J. Homerski, *Duch Święty w listach Pawłowych*, w: *Duch, który jednoczy*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 59.

⁵ Por. B. Skrzyż, *Duch Święty a Królestwo Boże w Ujęciu Św. Pawła*, w: *Duch i Oblubienica Mówią: „Przyjdź!”*. *Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 394.

⁶ T. Paige, *Duch Święty*, w: *Słownik teologii św. Pawła...*, s. 159.

dzący od) – *jedność Ducha* (ένότητα τοῦ πνεύματος) – Ef 4,3; *miecz Ducha* (τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος) – Ef 6, 17; **(3)** Gen. zależny od przyimka – *stawać się mocnym za sprawą Ducha* (κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος) – Ef 3,16; **(3)** Dat. instrumentalis – *być opieczętowany Duchem* (ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι) – Ef 1,13; **(4)** Dat. zależny od przyimka – *być objawionym w Duchu* (ἀπεκαλύφθη ἐν πνεύματι) – Ef 3,5; *w jednym Duchu mieć dostęp do Ojca* (ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν Πατέρα) – Ef 2,18; *być napełnianym, dawać się napełniać w Duchu* (πληροῦσθε ἐν πνεύματι) – Ef 5,18; *modlić się w Duchu* (προσεύχεσθαι ἐν πνεύματι) – Ef 6,18; *być wznoszonym we wspólnym budowaniu na mieszkanie Boga w Duchu* (συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι) – Ef 2,22; **(5)** Acc. jako dopełnienie bliższe po *dawać Ducha* (δῶν ὑμῖν πνεῦμα) – Ef 1,17; *zasmucać* (λυπεῖν) *Ducha* – Ef 4,30.

2.2. Pozostałe znaczenia omawianego terminu

- a) jako określenie istoty bez ciała, ducha – złego ducha „duch który działa teraz w synach buntu” – Ef 2,2;
- b) jako element konstytutywny osobowości człowieka, o usposobieniu, o stanie myśli, ducha – „odnawiać się duchem w waszym myśleniu” – Ef 4,23⁷.

2. Duch, który zamieszkuje, jednoczy i buduje Kościół

Ze wszystkich dzieł Pawła to właśnie List do Efezjan jest pismem, które wykazuje największe zainteresowanie Kościołem powszechnym⁸. Eklezjologia zajmuje w nim nadrzędne miejsce, ale ma również charakter pneumatyczny⁹. W ujęciu św. Pawła Duch Święty jest gwarantem jedności Kościoła¹⁰.

⁷ Powyższa analiza została dokonana na podstawie: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 2006, s. 502–506.

⁸ Por. M.Y. MacDonald, *List do Efezjan*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1515.

⁹ Por. H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 105.

¹⁰ Por. Tamże; J. Homerski, *Duch Święty w listach Pawłowych...*, s. 67; „Jedność ta jest nie tylko psychologiczno-moralna. Tak widzą ją oczywiście adresaci, ale jej tajemnicza przyczyna jest głębsza: jest nią *Duch* – Pan i Ożywiciel Ciała Chrystusowego, jakim jest Kościół” – K. Romaniuk,

Usiłujcie zachować **jedność Ducha** dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest Ciało i **jeden Duch**, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich (Ef 4,3–6).

Aby uwydatnić rolę, jaką odgrywa Duch Święty w prawdzie o jedności Kościoła, Apostoł posłużył się pięknymi obrazowymi przenośniami: świątyni (ναός), **mieszkania** (κατοικητήριον), **budowli** (οικοδομή), jaką dzięki Duchowi Świętemu stanowią chrześcijanie¹¹, którzy przez sakrament chrztu zostali wszczępieni w Kościół, którego „kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus” (Ef 2,20).

A więc nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie głowicą węgla jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała **budowla** roślinna na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić **mieszkanie** Boga przez Ducha (Ef 2, 19–22).

Komentując naukę św. Pawła o Trzeciej Osobie Boskiej, ojciec A. Jankowski rozróżnia dwa rodzaje świątyni: *makronaos* (= wielka świątynia) – całe Ciało eklezjalne Chrystusa oraz *mikronaos* (= mała świątynia) – każdy z członków Ciała eklezjalnego. Po analizie tekstów: 1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16; **Ef 2,19–22** zauważa, że fragment pochodzący z Listu do Efezjan zestawia w sobie oba znaczenia „świątyni” i dodaje, iż tak pojęta na dwóch płaszczyznach świątynia Boża jest polem działania Ducha Świętego¹².

Warto zwrócić uwagę, że w Ef 2, 19–22 występują trzy Osoby Boskie w ich relacji do Kościoła: Bóg Ojciec mieszka za sprawą Ducha Świętego w duchowej

A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań–Kraków 1999, s. 260.

¹¹ „W Listach Pawła słowo *naos* występuje sześć razy (1 Kor 3,16–17; 6,19; 2 Kor 6,16; Ef 2,21; 2 Tes 2,4) (...) A kiedy Paweł pisze o ohydny postępkę »człowieka grzechu«, który zasiądzie na Bożym miejscu w świątyni, posługuje się słowem *naos* – które oznacza miejsce, w którym przebywa Boża obecność (2 Tes 2,4). We wszystkich pozostałych tekstach apostoła Pawła *naos* użyte jest w sensie metaforycznym – w odniesieniu do zamieszkania boskiego Ducha we wnętrzu człowieka. W jednym przypadku obraz świątyni został użyty w odniesieniu do ciała chrześcijanina (1 Kor 6,19); w pozostałych tekstach świątynia odnosi się do Ciała Chrystusa, Kościoła (1 Kor 3,16–17; 2 Kor 6,16; Ef 2,21) (...) Szereg słów wywodzących się z terminu *oikos* („dom”) w Ef 2,19–22 (*paroikoi*, *oikeioi*, *epoikodomēthentes*, *oikodomē*, *synoikodomēsthē*, *katoiketērion*) sugeruje, że metafora »budowli« była blisko związana z metaforą »świątyni« – P.W. Comfort, Świątynia, w: *Słownik teologii św. Pawła...*, s. 831–832.

¹² Por. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 72–73.

świętyni zespalanej przez Syna¹³. Jan Paweł II, komentując ten sam fragment omawianego listu, stwierdza, że „Istnieje podobieństwo między komunią jedności Kościoła a komunią trynitarną”¹⁴. Według apostoła Pawła Duch Święty to Osoba, dziełem której jest komunia człowieka – i Kościoła – z Bogiem¹⁵.

bo przez Niego [= Chrystusa] jedni i drudzy [= Żydzi i poganie] **w jednym Duchu** mamy przystęp do Ojca (Ef 2,18).

Ta wypowiedź św. Pawła jest szczególnie godna uwagi, ponieważ występują w niej dwa stwierdzenia, a mianowicie, że Duch Święty jest tym, dzięki któremu mamy przystęp do Ojca oraz przystęp do Ojca przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego („przez Niego”) w jednym Duchu. Możemy wywnioskować, że autor Listu do Efezjan chce ukazać istniejącą ścisłą więź między Ojcem i Duchem Świętym oraz prawdę o ścisłej łączności między Jezusem Chrystusem i Duchem Świętym. Przystęp do Ojca jest wynikiem relacji jednoczącej Ojca i Syna. Duch Święty zaś jest tym, który uświadamia, jakie owoce przynosi dla człowieka owa łączność między Bogiem Ojcem i Synem Bożym¹⁶. Pojednania z Bogiem Żydów i pogan „w jednym ciele” dokonał Chrystus przez krzyż (Ef 2,16), ale przystęp do Ojca mamy w jednym Duchu (Ef 2,18). Znaczy to, że pojednawcze dzieło Chrystusa realizuje się przez Ducha Świętego¹⁷.

W kontekście eklezjalnym, jak również w kontekście wspomnianych więzi Jezusa Chrystusa z Duchem Świętym, odpowiednie wydaje się pochylenie w tym miejscu nad poniższym fragmentem omawianego przez nas pisma Pawłowego:

Nie była ona [tajemnica Chrystusa] oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została **objawiona przez Ducha** świętym Jego apostołom i prorokom, to znaczy, że poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię (Ef 3, 5–6).

¹³ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, s. 256.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Duch Święty źródłem jedności Kościoła* (5.12.1990), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków–Ząbki 1999, s. 238.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Działanie Ducha Świętego w nauczaniu świętego Pawła (I)* (3.10.1990), w: *Katechezy Ojca Świętego...*, s. 201.

¹⁶ Por. J. Homerski, *Duch Święty w listach Pawłowych...*, s. 63.

¹⁷ Por. J. Stępień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 382.

Z łatwością możemy zauważyć kolejny aspekt działania Trzeciej Osoby Boskiej – Duch Święty zostaje przedstawiony jako ten, który objawia tajemnicę Chrystusa¹⁸, przez co przymnaża Ciało Chrystusowemu (Kościołowi) nowych członków. T. Paige stwierdza, że jest to jeden z fragmentów *Corpus Paulinum*, w którym św. Paweł personifikuje Ducha, ma on na myśli konkretne działanie: Duch „objawia” tajemnicę. Z podobnym przykładem personifikacji Ducha spotykamy się w innym miejscu Listu do Efezjan, czytając, że Duch może być „zasmucony” (4,30)¹⁹.

Autor omawianego listu opisuje Efezjanom treść modlitw, które za nich zanosi:

[Proszę w nich], aby Bóg Pana naszego, Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały, dał wam **ducha mądrości i objawienia** w głębszym poznaniu Jego samego (Ef 1,17).

Warto tu zauważyć, że niektóre źródła żydowskie nazywają Ducha Bożego „Duchem mądrości” (podkreśla to szczególnie Stary Testament, np. Wj 28,3; 31,3; 35,31; Iz 11,2; por. Pwt 34,9)²⁰. Jest to zatem kolejny fragment, który ukazuje działanie Ducha, który ze swej istoty, poprzez swoje dary mądrości i objawienia²¹ daje wiernym „przystęp do Ojca” (Ef 2, 18) – „głębsze poznanie Jego Samego” (Ef 1,17).

¹⁸ „Ef 1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19. List do Efezjan nazywany jest »listem tajemnicy«. Paweł używa w nim tego słowa sześciokrotnie, a w Ef 3, 2–11, w kontekście swej roli szafarza, przedstawia pełniejszy w Nowym Testamencie wykład tego pojęcia. Wiele kluczowych terminów teologicznych w Liście do Efezjan związanych jest z »tajemnicą«. W Ef 1,9 *mysterion* odnosi się do Bożego planu zjednoczenia w Chrystusie tego, co w Niebiosach i tego co na ziemi (Ef 1, 22–23), a wiąże się to z poddaniem wszystkiego, zwłaszcza wrogich «mocy», pod Jego panowanie. [...] Sednem tajemnicy, którą dane było Pawłowi poznać w drodze do Damaszku, jest Chrystus (Ef 3,4), gdyż w Nim w pełni objawia się niewidzialny Bóg. Jako szafarz tajemnicy Paweł wie, że przeznaczeniem pogan jest być współdziedzicami, członkami tego samego Ciała i współuczestnikami tych samych obietnic wraz z Izraelem (Ef 3,6). W pojednaniu Żydów i pogan w jednym Ciele staje się jawna wieloraka w przejawach mądrość Boga. Samo istnienie Kościoła świadczy o »udzieleniu tajemnicy«, z czego dalej wynika pokonanie i ostateczne obalenie wspomnianych mocy. W Ef 5, 32 »tajemnica« odnosi się do związku Chrystusa z Kościołem, którego znaczenie (być może jak w Rdz 2,24) jest ukryte. (...) Chrystus jest punktem wyjścia dla prawdziwego zrozumienia »tajemnicy« w tym Liście, jak i gdzie indziej u Pawła. Nie ma kilku »tajemnic« o ograniczonych zastosowaniach; istnieje jedna, najwyższa »tajemnica« odnosząca się do kilku spraw (Caragounis)» – P.T. O'Brien, *Tajemnica*, w: *Słownik teologii św. Pawła...*, s. 842.

¹⁹ Por. T. Paige, *Duch Święty*, w: *Słownik teologii św. Pawła...*, s. 160.

²⁰ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 418.

²¹ W przypisie Biblii Tysiąclecia (wyd. 5), znajdujemy następujące wytłumaczenie: „Są to charyzmaty: 1 Kor 12,8; 14,6.26.”. Rodzi się więc pytanie: czy możemy tu mówić o Duchu mądrości i objawienia (Πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως) jako Duchu Świętym – Dawcy daru, czy powinniśmy się, w naszej interpretacji, skupić na samych darach mądrości i objawienia. Pomocne

3. Działanie Ducha Świętego w człowieku

W tej części niniejszego opracowania spróbujemy zagłębić się we wcześniej już wspomnianą prawdę o człowieku, który w ujęciu Pawłowym „stanowi **mieszkanie Boga przez Ducha**” (Ef 2,22), może się Nim nieustannie „napęlniać” (Ef 5,18), jest Nim „opieczętowany na dzień odkupienia” (Ef 1,13–14; 4,30) oraz może walczyć „mieczem Ducha” (Ef 6,17) i modlić się w Duchu (Ef 6,18a).

3.1. Duch mieszka w człowieku i go napęlnia

Najbardziej podstawowym i genetycznie pierwszym działaniem Ducha w jednostkach u św. Pawła jest **zamieszkiwanie** (Rz 8,9; 1Kor 3,16), idee tę odnajdujemy w Ef 2,22. Jest to swoista immanencja – fakt zapowiedziany przez proroków, z tym jednak uzupełnieniem, że jest to immanencja sakralna i uświęcająca²². Autor Listu do Efezjan podkreśla również fakt *napęlniania*²³ się Duchem przez chrześcijan:

A nie upijajcie się winem, bo to jest [przyczyną] rozwiązłości, ale **napęlniajcie się Duchem**, przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach **pełnych ducha**, śpiewając i wysławiając Pana w waszych sercach (Ef 5,18–19).

tutaj wydaje się przytoczenie pewnego spostrzeżenia, którym dzieli się Joseph A. Fitzmyer: „Commentators on Paul at times tried to distinguish between the „Holy Spirit” (*pneuma* with capital P) and the „effects” of the indwelling Spirit (with a small p) (...) Should not one at times prefer one meaning to the other? Thus Paul might be providing the basis for the later theological distinction between the created gift (grace) and the uncreated gift (Spirit). But this distinction is not really Paul’s; the Spirit for him is God’s gift of his creative, prophetic, or renovative presence to human beings or the world, and it is better left in this undetermined state” – tenże, *Pauline theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown i in., Geoffrey Chapman 1997, s. 1396.

²² Por. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii...*, s. 78.

²³ „Fakt przyjmowania Ducha przez chrześcijan często określane jest przez Pawła jako »napęlnienie« lub »wylanie Ducha (na kogoś)«. Na tej podstawie niektórzy uczeni wysnuli wniosek, że Apostoł i inni pierwsi chrześcijanie postrzegali Ducha jako płyn, który fizycznie »wypełnia« osobę wierzącą (np. Hunter, 92). Trzeba jednak pamiętać, że określenie »wypełnić« odnosi się do jednego z wielu różnych obrazów stosowanych przez Pawła w nawiązaniu do Ducha, i że Apostoł stosuje je tylko trzy razy (1 Kor 12,13; Ef 5,18; Tt 3,4–5). Paweł używa tych określeń prawdopodobnie dlatego, że – po pierwsze – nawiązują do Septuaginty, a po drugie – stanowią doskonałą metaforę (por. Jl 3,1–2, »wyleję Ducha«, do czego odnosi się Dz 2,33 oraz Mi 3,8, »Ja zaś zaprawdę pełen jestem mocy Ducha Pańskiego«).” – T. Paige, *Duch Święty*, w: *Słownik teologii św. Pawła...*, s. 161. Warto również zobaczyć: A.J. Köstenberger, *What does it mean to be filled with the Spirit? A biblical investigation*, „The Journal of the Evangelical Theological Society” 40 (1997) nr 2, s. 229–240; T.G. Gombis, *Being The Fullness of God in Christ by the Spirit: Ephesians 5:18 in Its Epistolary Setting*, „Tyndale Bulletin” 53 (2002) nr 2, s. 259–271.

Bogaty w treść teologiczną czasownik πληροῦν i jego strona bierna πληροῦσθαι w tym zastosowaniu jest synonimem upojenia, na co wskazuje kontekst²⁴. Związek pijaństwa z rozpustą wykazuje cytat z Księgi Przysłów²⁵, natomiast *sobria ebrietas* (trzeźwe upojenie) wiernych to otwarcie się na działanie Ducha, jak widać z kontekstu, przede wszystkim podczas liturgii²⁶ – „przemawiając (λαλουντες) do siebie wzajemnie psalmami i hymnami, i pieśniach pełnymi ducha (πνευματικός), śpiewając (ᾄδοντες) i wysławiając (ψάλλοντες) Pana w waszych sercach”.

M. Dzik, omawiając 5,18–19, stwierdza: „Być może św. Paweł pragnie zestawić negatywną wymowę pijaństwa prowadzącego do rozwiązłości – pozytywnej wynikającej z otwierania się na działanie Ducha (Świętego), skutkującej harmonijną relacją pomiędzy wierzącymi i pomiędzy wierzącymi a Jezusem”²⁷.

W Liście do Efezjan Duch jawi się jako moc Boża, która ma wpływ na sferę wewnętrzną człowieka – Duch wzmacnia „wewnętrznego człowieka” i sprawia, że przez wiarę mieszka w nas Chrystus (Ef 3,16–17)²⁸. Jan Paweł II doprecyzowuje: „a zatem człowieka, który nie zadawała się życiem zewnętrznym, często powierzchownym, ale pragnie żyć w »głębokościach Bożych«, przenikniętych obecnością Ducha Świętego (por. 1 Kor 2,10)”²⁹.

3.2. Człowiek naznaczony „pieczęcią” – Duchem Świętym, który jest zadatkem odkupienia (wymiar eschatologiczny działania Ducha)

Duch dany chrześcijanom jest dla św. Pawła znakiem eschatologicznym świadczącym o tym, że obiecane przez Boga zbawienie i odnowienie Jego ludu

²⁴ Por. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii...*, s. 78.

²⁵ „Zdaniem J. Gniliki nie stanowi cytatu ze Starego Testamentu z Księgi Przysłów 23,31, lecz z tradycji judaistycznej z TesJud 14,1, gdzie istnieje identyczny zakaz, choć brak w nim konfrontacji z Duchem” – zob. M. Dzik, „*Nie upijajcie się winem..., ale napełniajcie się Duchem*” (Ef 5,18). *Relacja „Duch–alkohol” w Biblii*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 10 (2017) nr 1, s. 58.

²⁶ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny...*, s. 270.

²⁷ M. Dzik, *Nie upijajcie się winem...*, s. 59.

²⁸ Por. T. Paige, *Duch Święty*, w: *Słownik teologii św. Pawła...*, s. 161; A. Jankowski stwierdza, że „stałym procesem immamentnym jest »wzmocnienie sił wewnętrznych człowieka« (Ef 3,16), by Chrystus mógł »zamieszkać przez wiarę w sercach« (17)” – tenże, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 39.

²⁹ Jan Paweł II, *Duch Święty źródłem życia wewnętrznego* (10.04.1991), w: *Katechez Ojca Świętego...*, s. 283.

już się rozpoczęło³⁰. Aby dostrzec tę ideę w Liście do Efezjan, warto zatrzymać się nad dwoma fragmentami:

(...) w Nim również – uwierzywszy, zostaliście **naznaczeni pieczęcią, Duchem Świętym**, który był obiecany. **On jest zadatkiem** naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które nas uczyni własnością [Boga], ku chwale Jego majestatu (1, 13b–14).

I nie zasmucajcie Bożego **Ducha Świętego**, którym **zostaliście opieczętowani** na dzień odkupienia” (4,30).

Dynamikę eschatologiczną działania Ducha Świętego wyrażają tu dwie przenośnie: „**pieczętowanie**” (σφραγίζεiv) i „**zadatek**” (ἀρραβών)³¹. Zasadne wydaje się w tym miejscu przedstawienie biblijnego znaczenia tych dwóch pojęć.

W Starym Testamencie termin „**pieczęć**” (*chôtām*) oznacza tak samo narzędzie służące do pieczętowania, jak i wynik czynności wyrażonej czasownikiem o pniu *chtm*. Zarówno rzeczownik, jak i czasownik określają nie tylko rzecz czy czynność konkretną, materialną, ale zawierają w sobie wiele znaczeń przenośnych. A zatem pieczęć lub sygnet to nie tylko kosztowny przedmiot (Syr 32,5), ale przede wszystkim symbol osoby (Rdz 38,18) i jej władzy (Rdz 41,42; 1 Mch 6,15). Pieczęć Boża to symbol poetycki panowania Boga nad stworzeniem, np. może On pieczętować gwiazdy (Hi 9, 7). Bóg pieczętuje również grzechy w tym sensie, że kładzie kres grzechom indywidualnym (Hi 14,17) lub zbiorowym (Dn 9,24). Pieczęć jest także gwarancją nienaruszalności tajemnicy pod nią ukrytej (Iz 8,16; 29,11) lub nienaruszalnej własności (Pwt 32,34; Pnp 8,6; Dn 6,18). W końcu właściwe i najbardziej podstawowe znaczenie pieczęci ma charakter prawny – pieczętowanie stanowi prawne uwierzytelnianie, potwierdzanie i podpisywanie (1Krl 21,8; Ne 10,1; Jr 32,10).

³⁰ Por. T. Paige, *Duch Święty...*, s. 165.

³¹ A. Jankowski, omawiając ten aspekt działania Ducha Świętego w *Corpus Paulinum*, dodaje jeszcze trzecią przenośnię: „pierwsze dary” (ἀπαρχή), pochodząca z Rz 8,23. W tym opracowaniu zostaje ona świadomie pominięta, aby uwydatnić przesłanie omawianego Listu do Efezjan – zob. tenże, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 79–80; tenże, *Sens trzech przenośni Pawłowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 23–37. Podobnego zestawienia dokonuje J. Kudasiewicz, dodając pojęcie „namaszczenia” – zob. tenże, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 308–316.

W Nowym Testamencie to terminy *sphragís* (pieczęć) i *sphragízo* (pieczętować), zostają użyte w podobnym znaczeniu, jak wyżej wymienione, jako symbol władztwa, panowania (Ap 5,1 –8,1) i nienaruszalnej własności (Ap 7,2–8; 9,4). „Pieczętowanie” nabiera nowego znaczenia od momentu, kiedy to Jezus oświadcza, że jest naznaczony pieczęcią Boga Ojca (J 6,27) – owa pieczęć Ojca złożona na Synu Człowieczym jest swego rodzaju konsekracją (J 10,36). Człowiek uczestniczy w tej konsekracji, kiedy Bóg naznacza go swoją pieczęcią, dając mu Ducha (2Kor 1, 22; Ef 1,13; 4,30). Jak zauważa A. Jankowski: „O tym więc odcieniu konsekracyjnym przenośni »pieczętowania« trzeba przede wszystkim pamiętać, przystępując do egzegezy tekstów Pawłowych zawierających ten termin”³².

Pojęcie „**zadatku**” wyrażane greckim terminem *arrabōn* jest zgrecyzowaną formą semickiego pojęcia prawnego-handlowego ‘*ērābōn*. W Starym Testamencie słowo to możemy odnaleźć w Księdze Rodzaju, tam gdzie jest mowa o zastawie, jaki Tamar otrzymała od swego teścia Judy (zastawem jest: sygnet z pieczęcią, sznur i laska, a obiecaną zapłatą koźlątko; Rdz 38,17–20). Zaś w Księdze Hioba zastaw stanowi poręczenie umożliwiające opuszczenie więzienia (Hi 17,3). Omawiany termin nabiera pełnego znaczenia, gdy umiejscowimy go w kontekście jego naturalnego użycia, tzn. w rzeczywistości kontaktów handlowych, gdzie funkcjonuje jako: (1) „zastaw”, który podlega zwrotowi; (2) „przedpłata”, stanowiąca gwarancję ważności umowy i zapewnienie jej wykonania; (3) „zaliczka” jako środek zapewniający uiszczenie w przyszłości całej należnej sumy, którą kontrahent wpłaca częściowo³³. Tak więc w świeckim języku greckim, współczesnemu Nowemu Testamentowi, *arrabōn* jest to wypłacana część, co jest zapewnieniem i gwarancją, że nastąpi pełna płatność; jest to rata wpłacona w formie zaliczki, będąca dowodem i obietnicą, że cała kwota będzie w przyszłości uiszczona³⁴. W Nowym Testamencie „zadatek” w sensie metaforycznym pojawia się jedynie

³² A. Jankowski, *Sens trzech przenośni...*, s. 33. W opracowaniu biblijnego znaczenia terminu „pieczęć” oprócz wyżej wspomnianego artykułu autor posłużył się również: C. Lesquivit, M.F. Lacan, *Pieczęć*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, pol. tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 656–657; M. Lurker, *Pieczęć*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 173–174.

³³ Por. P. Ostański, *Duch jest zadatkiem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie (Ef 1,14). Nowotestamentowe metafory Ducha Świętego jako przedsmak pełni zbawienia w życiu przysłym.*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 31 (2017), s. 33.

³⁴ Por. W. Barclay, *New Testament Words*, Louisville 1974, s. 59.

u Pawła, i to aż trzykrotnie (2 Kor 1, 22; 5,5; Ef 1,14) – zawsze w odniesieniu do Ducha Świętego³⁵.

Dokonując egzegezy Ef 1,13–14 warto stwierdzić za A. Jankowskim, że umieszczenie przez Pawła wzmianki o „pieczęci Ducha Świętego” na końcu eulogii o zbawczym planie Boga stanowi swoistą jego pointę³⁶. P.J. Kobelski zwraca uwagę na sekwencję czasowników w Ef 1,13 (usłyszeli... uwierzyli... zostaliście naznaczeni...) stanowiącą jakby odbicie raportów misyjnych, które możemy znaleźć w Dziejach Apostolskich (8,12–17; 10, 34–48; 19,2). Zaznaczając, że związek między wiarą a przyjęciem Ducha Świętego i chrztem w tych fragmentach podkreśla aluzję chrzcielną w tej części błogosławieństwa³⁷. Według Ef 1,13 ochrzczeni otrzymują pieczęć w Chrystusie przez pośrednictwo Jego Ducha. A. Jankowski podkreśla, że „Jakkolwiek więc nie da się tego udowodnić, że już dla Pawła »pieczęć« jest w tym stopniu terminem technicznym na oznaczenie chrztu, jak to jest w połowie II wieku, niemniej to »zapieczętowanie Duchem« w praktyce zbiega się z udzieleniem tego sakramentu, wykazując szczególną relację wiernych do Ducha Świętego. Określają ją wzajemnie dopełniające się przenośnie »pieczęci« i »zadatku« na wieczyste posiadanie wiernych przez Boga czy też – jak mówi ściśle równoległy tekst Ef 4,30 – na »dzień odkupienia«³⁸.

„Pieczęć” Ducha, w tym wymiarze eschatologicznym, jest „zadatkem” dziedzictwa, jakie mamy osiąść. Takim zadatkem przyszłej chwały, danym człowiekowi już teraz na ziemi, jest według Pawła Duch Święty. Dzięki temu eschatologia zaczyna się już teraz, na tej ziemi. Dzięki temu „zadatkowi”, żyjąc na ziemi, nosimy już w sobie niebo³⁹. Zastosowanie przez św. Pawła obu metafor „pieczęci” i „zadatku” ukazuje docelową dynamikę eschatologiczną Ducha

³⁵ Zob. G.M. Burge, *Pierwociny, zadatek*, w: *Słownik teologii św. Pawła...*, s. 589–591; A. Jankowski, *Sens trzech przenośni...*, s. 26–31.

³⁶ Por. A. Jankowski, *Sens trzech przenośni...*, s. 33; Waldemar Linke, omawiając strukturę komunikacyjną Ef 1, 3–14, podkreśla, że „Całości [eulogii] dopełnia zależna od segmentu chrystopologicznego coda pneumatologiczna (w. 14)” – tenże, *Uwierzyć w Chrystusie (Ef 1,13.15)? Jezus Chrystus a wiara Kościoła w Liście do Efezjan*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 28 (2015), nr 4, s. 152.

³⁷ Por. P.J. Kobelski, *The Letter to the Ephesians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary...*, s. 887.

³⁸ Por. A. Jankowski, *Sens trzech przenośni...*, s. 34. Interpretację teologiczną tego znaku i jego charakteru sakramentalnego przeprowadza np. M. Golubiewski, „Obłuda” i „pieczęć” – dwa przykłady Tomaszowej egzegezy biblijnej w kontekście teologii sakramentów, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015) nr 3, s. 39–54; J. Słomka, *Chrzest jako pieczęć*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39 (2006) nr 2, s. 255–271.

³⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego...*, s. 311–313.

Świętego działającego w wiernych. „Jest to działanie personalistyczne: Osoba Boska (tylko bowiem osobę można »zasmucić«!) troszczy się o cenną dla siebie osobę ludzką”⁴⁰.

3.3. Człowiek wezwany do walki „mieczem Ducha” i modlitwy w Duchu

Ef 6, 17–18a to ostatni już fragment, który pozostaje do omówienia w niniejszym opracowaniu:

Weźcie też hełm zbawienia i **miecz Ducha**, to jest **słowo Boże** – wśród wszelkiej modlitwy i błagania. Przy każdej sposobności **módlcie się w Duchu!**

Wersety Ef 6, 17–18a należą do peroracji (Ef 6,10–20)⁴¹ – części końcowej listu, która zawiera ostatnie zachęty i wskazania dla adresatów. Św. Paweł posługuje się w tej części listu metaforami z zakresu języka wojskowego: *walka* (6,12); *zbroja* (6,11.13); *pancerz* (6,14); *tarcza* (6,16); *pociski* (6,16); *hełm* (6,17); *miecz* (6,17)⁴². Odniesienie się przez autora do „zbroi Bożej” harmonizuje z ideami, które odnajdujemy w Starym Testamencie (Iz 11,5; 59,16–17). Podobnie jest z symbolem oręża, którego starotestamentalni autorzy używają na oznaczenie słowa Bożego (Mdr 18,15; Iz 11,4; 49,2). W Nowym Testamencie niejednokrotnie spotykamy się z metaforą „miecza” na określenie słowa Bożego

⁴⁰ A. Jankowski, *Zarys pneumatologii...*, s. 80.

⁴¹ R. Mazur, *Peroracja: Ef 6,10–20 – walka duchowa i modlitwa*, w: „Przekonywał ich o Chrystusie”. *Paweł – apostoł i wojownik Chrystusa*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008, s. 63–76.

⁴² „W listach Pawłowych często pojawiają się odwołania do terminologii wojskowej. Chrześcijanie »prowadzą walkę« (2 Kor 10,3), nazywani są »żołnierzami« (2 Tm 2,3), »współbojownikami« (Flm 2,25) oraz »towarzyszami broni« (Flm 2). Oręż duchowy określany jest następującymi przenośniami: »broń sprawiedliwości« (Rz 6,13), »zbroja światła« (Rz 13,12), »oręż sprawiedliwości zaczepny i obronny« (2 Kor 6,7), »oręż bojowania« (2 Kor 10,4) oraz »pancerz wiary i miłości oraz hełm nadziei zbawienia« (1 Tes 5,8). Występują również terminy wprost wojskowe, takie jak: »żołd« (Rz 6,23; 1 Kor 9,7), »twierdza« (2 Kor 10,4), »trąbka« (1 Kor 14,8), »triumf zdobywcy« (2 Kor 2,14; Kol 2,15)» – A. Banaszek, *Walka duchowa integralną częścią misji Kościoła na podstawie Ef 6,10–18*, w: „Żyjemy dla Pana” (Rz 14,8). *Studia ofiarowane Siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 38.

(Hbr 4,12; Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21)⁴³. Najwymowniejszym przykładem walki mieczem słowa Bożego są odpowiedzi Jezusa na pokusy szatana u Mt 4,4.7.10⁴⁴.

J. Stępień, szukając teologicznego znaczenia „miecza Ducha” podkreśla, że „Duch Święty winien więc asystować chrześcijaninowi również wtedy, kiedy ten musi toczyć walkę słowną z przeciwnikami Ewangelii i sięgać po logiczne argumenty. Właśnie wtedy wypowiediane przez niego słowo ma być niejako mieczem wkładanym mu do ręki przez Ducha Świętego – skuteczną bronią zarazem zaczepną i obronną – aby spełniło się polecenie Jezusa: »Kiedy was wydadzą, nie martwcie się o to, jak ani co macie mówić. W owej bowiem godzinie będzie wam podane, co macie mówić. Gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was« (Mt 10, 19–20)»⁴⁵.

Paweł, posługując się metaforą „miecza” (rzymski *gladius*, mierzący 50–60 cm długości, który był używany do walki wręcz, gdy ciężkie oszczepy, niesione przez żołnierzy stojących w pierwszym szeregu, nie były już przydatne) chce dać do zrozumienia adresatom, że najpierw trzeba przygotować się do bitwy, następnie zaś stanąć w szranki, głosząc Ewangelię tym, którzy jej nie znają (Ef 6,19–20)⁴⁶. Wspomnianym przygotowaniem do walki jest modlitwa (Ef 6, 17–18).

Ef 6,18 wzywa do „modlitwy w Duchu” (προσεύχεσθαι ἐν πνεύματι) – do modlitwy dokonującej się z inspiracji i pod działaniem Ducha i stąd posiadającej wartość nadprzyrodzoną. Modlitwa w Duchu oznacza przypuszczalnie – jak zauważa C.S. Keener – *natchnioną* modlitwę (por. 1 Kor 14)⁴⁷.

S. Haręzga, zwracając uwagę, że we wspólnocie życia z Chrystusem chrześcijanin nigdy nie modli się sam, ale w Duchu Świętym – źródle i sprawcy wszelkiej modlitwy, wylicza następujące działania Trzeciej Osoby Boskiej: (1) dzięki Duchowi człowiek rozpoznaje przedmiot modlitwy zgodny z wolą Boga (Rz 8,26–27; 1 Kor

⁴³ Szerzej na ten temat pisze B. Urbanek, *Miecz jako metafora słowa Bożego*, w: *Usłyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz. Materiały z XXXVIII Sympozjum Katechetycznego Międzypakownego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie 1 marca 2008 r.*, red. A.E. Klich, Kraków 2008, s. 197–212; ogólnie o symbolice miecza w Biblii: M. Lurker, *Miecz*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych...*, s. 120–121.

⁴⁴ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu...*, s. 276.

⁴⁵ Por. J. Stępień, *Teologia świętego Pawła...*, s. 122.

⁴⁶ Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu...*, s. 427.

⁴⁷ Tamże.

2,10–12); (2) przygotowuje serce człowieka do modlitwy (Ef 3,14–16), (3) kieruje nią, pomaga wołać do Boga: Abba – Ojciec (Ga 4,6; Rz 8,14–15)⁴⁸.

W Duchu Świętym mamy przystęp do Ojca (Ef 2, 18). Duch nie tylko inicjuje życie modlitwy⁴⁹, ale mu towarzyszy „przy każdej sposobności” (Ef 6,18). Modlitwa w Duchu powinna stać się zatem stałą praktyką w życiu każdego chrześcijanina (Ef 6, 18)⁵⁰.

Podsumowanie

Podsumowując, możemy powiedzieć, iż lektura i próba analizy Listu do Efezjan pozwala dostrzec, wśród jego bogatej tematyki, Trzecią Osobę Boską i Jej rolę, jaką odgrywa w życiu Kościoła i człowieka. Treść omawianego listu ukazuje Ducha Świętego jako Tego, który zjednoczony z Ojcem i Synem buduje, zamieszkuje i jednoczy Kościół (2,19–20; 4,3–4). Objawia tajemnicę Jezusa i Ewangelii (3,5), rozszerzając Ciało Chrystusa – wspólnotę Kościoła. Daje człowiekowi przystęp do Ojca (2,18), napędza go (5,18), wzmacniając w nim „wewnętrznego człowieka” (3,16). W końcu „pieczętuje” człowieka sobą samym na dzień odkupienia, dając mu zadatek życia wiecznego (1,13; 4,30). A to wszystko po to, by człowiek podczas ziemskiego życia „przy każdej sposobności modlił się w Duchu” (6,18) i walczył „mieczem Ducha, to jest słowem Bożym” (6,17).

⁴⁸ Por. S. Haręzga, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 529.

⁴⁹ „W istocie, Duch Święty ukazany jest, zwłaszcza w nauczaniu św. Pawła, jako sprawca chrześcijańskiej modlitwy. Przede wszystkim dlatego, że skłania do modlitwy. To On wzbudza potrzebę i wolę Chrystusowego nakazu »czuwajcie i módlcie się«, zwłaszcza w chwilach pokusy, bo »duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe« (Mt 26,41). Echo tego wezwania słychać w słowach Listu Do Efezjan: »Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu! Nad tym właśnie czuwajcie z całą usilnością, (...) aby dane mi było słowo, gdy usta moje otworze, dla jawnego i swobodnego głoszenia tajemnicy ewangelii« (Ef 6, 18–19)» – Jan Paweł II, *Duch Święty sprawcą naszej modlitwy* (17.04.1991), w: *Katechezy Ojca Świętego...*, s. 290.

⁵⁰ Warto zobaczyć: J.E. Rosscup, *The importance of prayer in Ephesians*, „The Master’s Seminary Journal” 6 (1995) nr 1, s. 57–78.

Bibliografia

- Arnold C.E., *Efez*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, Warszawa 2010, s. 182–186.
- Banaszek A., *Walka Duchowa Integralną Częścią Misji Kościoła Na Podstawie Ef 6,10–18*, w: „Żyjemy dla Pana” (Rz 14,8). *Studia ofiarowane Siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 31–57.
- Barclay W., *New Testament Words*, Louisville 1974.
- Burge G.M., *Pierwociny, zadatek*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, Warszawa 2010, s. 589–591.
- Comfort P. W., *Świątynia*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, Warszawa 2010, s. 831–833.
- Dzik M., „Nie upijajcie się winem..., ale napełniajcie się Duchem” (Ef 5,18). *Relacja „Duch–alkohol” w Biblii*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 10 (2017) nr 1, s. 35–63.
- Fitzmyer J.A., *Pauline theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown i in., Geoffrey Chapman 1997, s. 1382–1416.
- Golubiewski M., „Obluda” i „pieczęć” – dwa przykłady Tomaszowej egzegezy biblijnej w kontekście teologii sakramentów, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015) nr 3, s. 39–54.
- Gombis T.G., *Being The Fullness Of God In Christ By The Spirit: Ephesians 5:18 In Its Epistolary Setting*, „Tyndale Bulletin” 53 (2002) nr 2, s. 259–271.
- Hareźga S., „Modlitwa”, w: H. Witczyk (red.), *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, Lublin–Kielce 2017, s. 577–592.
- Hoehner H.W., *Ephesians*, Grand Rapids 2002.
- Homerski J., *Duch Święty w listach Pawłowych*, w: *Duch, który jednoczy*, red. M. Marczewski, Lublin 1998.
- Jan Paweł II, *Duch Święty sprawcą naszej modlitwy* (17.04.1991), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków–Ząbki 1999, s. 286–290.
- Jan Paweł II, *Duch Święty źródłem jedności Kościoła* (5.12.1990), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków–Ząbki 1999, s. 237–241.
- Jan Paweł II, *Duch Święty źródłem życia wewnętrznego* (10.04.1991), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków–Ząbki 1999, s. 282–286.
- Jan Paweł II, *Działanie Ducha Świętego w nauczaniu świętego Pawła (I)* (3.10.1990), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków–Ząbki 1999, s. 201–203.
- Jankowski A., *Sens trzech przerośni Pawłowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 23–37.

- Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.
- Köstenberger A.J., *What does it mean to be filled with the Spirit? A biblical investigation*, „The Journal of the Evangelical Theological Society” 40 (1997) nr 2, s. 229–240.
- Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998.
- Langkammer H., *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.
- Lesquivit C., Lacan M.F., *Pieczęć*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, pol. tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 656–657.
- Linke W., *Uwierzyć w Chrystusie (Ef 1,13.15)? Jezus Chrystus a wiara Kościoła w Liście do Efezjan*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 28 (2015) nr 4, s. 138–155.
- Lurker M., *Miecz*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 120–121.
- MacDonald M.Y., *List do Efezjan*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1515–1529.
- Mazur R., *Peroracja: Ef 6,10–20 – walka duchowa i modlitwa*, w: „Przekonywał ich o Chrystusie”. *Paweł – apostoł i wojownik Chrystusa*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008, s. 63–76.
- O’Brien P.T., *Tajemnica*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, Warszawa 2010, s. 841–843.
- Ostański P., *Duch jest zadatkami naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie (Ef 1,14). Nowotestamentowe metafory Ducha Świętego jako przedsmak pełni zbawienia w życiu przyszłym*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 31 (2017), s. 31–48.
- Paige T., *Duch Święty*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, Warszawa 2010, s. 159–167.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 2006.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań–Kraków 1999.
- Skrzyp B., *Duch Święty a Królestwo Boże w Ujęciu Św. Pawła*, w: *Duch i Oblubienica Mówią: „Przyjdź!”*. *Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski Warszawa 2001, s. 394–404.
- Słomka J., *Chrzest jako pieczęć*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39 (2006) nr 2, s. 255–271.
- Stępień J., *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979.
- Urbanek B., *Miecz jako metafora słowa Bożego*, w: *Usłyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz. Materiały z XXXVIII Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie 1 marca 2008 r.*, red. A.E. Klich, Kraków 2008, s. 197–212.

**NAZNACZENI PIECZĘCIĄ, DUCHEM ŚWIĘTYM (EF 1, 13; 4,30) –
ZARYS PNEUMATOLOGII LISTU ŚW. PAWŁA DO EFEZJAN****Streszczenie**

Ze wszystkich dzieł św. Pawła List do Efezjan wykazuje największe zainteresowanie Kościołem powszechnym. Eklezjologia zajmuje w nim wprawdzie główne miejsce, ale znajduje się w nim także rys pneumatologiczny. W niniejszym artykule autor podejmuje próbę przedstawienia owej nauki o Trzeciej Osobie Boskiej, analizując fragmenty zawierające greckie słowo *pneuma* (πνεῦμα), będące określeniem Ducha Świętego. W pierwszej części artykułu przedstawiono wyżej wspomniany termin *pneuma* w różnych kontekstach użycia gramatycznego. Druga część tego krótkiego studium przedstawia Ducha Świętego jako osobę, która żyje, jednoczy i buduje Kościół. Zaś w trzeciej części autor analizuje działanie Ducha Świętego w człowieku. Trzecia Osoba Boska napelnia człowieka Sobą i żyje w nim. Człowiek jest „naznaczony pieczęcią Ducha Świętego” (Ef 1,13; 4,30) i jest zaproszony, aby modlić się w Duchu i wziąć „miecz Ducha, którym jest Słowo Boże” (Ep 6,17–18).

Słowa kluczowe: *pneuma*, pneumatologia, Duch Święty, Święty Paweł, List do Efezjan, pieczęć Ducha Świętego, jedność

**Stamped with the seal of the Holy Spirit (Ep 1:13; 4:30) –
outline of the pneumatology of Saint Paul’s letter to the Ephesians****Summary**

Of all the works of St. Paul, it is the Letter to the Ephesians which focuses more than any other on the universal Church. Ecclesiology occupies a superior place in it, but it also teaches us about pneumatology. In this article the author makes an attempt to present these teachings about pneumatology by analyzing passages which contain a Greek word *pneuma* (πνεῦμα), as a term which describes the Holy Spirit. The first part of the article presents the above mentioned term *pneuma* in different contexts of grammatical use. The second part of this short study presents the Holy Spirit as a person who lives, unites and builds the Church. In the third part the author analyses how the Holy Spirit works in a human being. Thus the Third person of God fills man with Himself and lives in him. A man is “stamped with the seal of Holy Spirit” (Ep 1:13; 4:30) and is invited to pray in the Spirit and take “the sword of the spirit, which is the word of God” (Ep 6:17–18).

Keywords: *pneuma*, pneumatology, Holy Spirit, Saint Paul, Ephesians, the seal of the Holy Spirit, unity

DNI W DIECEZJACH JAKO PRELUDIUM PRZED ŚWIATOWYMI DNIAI MŁODZIEŻY W KRAKOWIE. DOŚWIADCZENIE ARCHIDIECEZJI SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKIEJ

Marcin Szczodry*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Światowe Dni Młodzieży (ŚDM) wpiwały się na stałe w kalendarz duszpasterski Kościoła powszechnego. Odbywają się od 1986 roku w wymiarze diecezjalnym oraz co dwa lub trzy lata w wymiarze międzynarodowym¹. Po ponad 30 latach wykształcił się schemat spotkań młodych ludzi pod przewodnictwem papieża, który obejmuje: mszę św. na otwarcie, sprawowaną przez biskupa diecezji, na terenie której odbywają się ŚDM; ceremonię powitania Ojca św., drogę krzyżową, nocne modlitewne czuwanie oraz mszę św. na zakończenie pod przewodnictwem papieża. Program ŚDM obejmuje także katechezy wygłaszane

* Ks. dr Marcin Szczodry – adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Zainteresowania badawcze: teologia moralna, bioetyka początków życia, moralność młodzieży, personalizm. E-mail: marcin.szczodry@usz.edu.pl.

¹ Spotkanie młodych z okazji Nadzwyczajnego Jubileuszu Odkupienia w Rzymie w 1984 r., jak również spotkanie młodych w Rzymie w roku 1985 z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży były wydarzeniami, które poprzedziły ogłoszenie cyklicznych obchodów Światowych Dni Młodzieży (choć czasami mylnie są wliczane jako obchody ŚDM). Pozostając pod wrażeniem spotkania z młodymi z całego świata, Jan Paweł II postanowił kontynuować tę formę towarzyszenia młodym ludziom i nadać jej cykliczny charakter. Swoją ideę dotyczącą Światowych Dni Młodzieży przedstawił podczas spotkania oplatkowego Kurii Rzymskiej 20 grudnia 1985 r., postanawiając, iż święto młodych będzie obchodzone corocznie w Niedzielę Palmową (por. I. Korpyś, *Wszystko o Światowych Dniach Młodzieży*, Częstochowa 2016, s. 17–19).

przez biskupów, możliwość skorzystania z sakramentu pokuty i pojednania (specjalna Strefa Pojednania, w której spowiadają księża w różnych językach), Festiwal Młodych (różne wydarzenia artystyczne i kulturalne, koncerty, wystąpienia teatralne, których protagonistami są uczestnicy ŚDM). Kolejne ŚDM z udziałem papieża w różnych częściach świata były transmitowane przez telewizję i Internet. Relacje z poszczególnych punktów programu przekazywała prasa, powstało wiele publikacji naukowych, które analizowały nauczanie papieskie skierowane do młodych oraz sam fenomen ŚDM. Nie ulega wątpliwości, że ŚDM jako religijne spotkanie tak wielkiej liczby osób zasługuje na pogłębioną analizę naukową, przede wszystkim od strony teologicznej i pastoralnej, jak również socjologicznej, kulturowej, religioznawczej, medialnej itp. Można zaryzykować tezę, że w pewnym stopniu praca ta została już wykonana.

Istnieje jednak duża część wydarzenia, jakim jest spotkanie młodych z całego świata, która pozostaje w cieniu, jest mniej medialna oraz znacznie słabiej poznana i opracowana – chodzi o Dni w Diecezjach (DwD)². Nie są one oficjalnie częścią ŚDM, lecz poprzedzają je, są niejako preludeum, które ma miejsce w diecezjach na terenie państwa-gospodarza ŚDM. Po raz pierwszy taką rozszerzoną formułę spotkania młodych ludzi zaproponowano przy okazji odbywających się w 1997 roku w Paryżu ŚDM³. Francuskie diecezje zaprosiły wówczas grupy młodzieży z zagranicy, aby przed oficjalnym rozpoczęciem ŚDM kilka dni spędziły na ich terytorium, poznając ludzi, historię, kulturę i duchowość różnych regionów. Pomysł spotkał się z tak dużym zainteresowaniem, że na stałe wpisał się w organizację ŚDM w kolejnych państwach.

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie DwD, które miały miejsce na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej w tygodniu poprzedzającym ŚDM w Krakowie. W tym celu przeprowadzono wnikliwą kwerendę w archiwach Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej oraz w Archidiecezjalnym Centrum ŚDM.

² Jedną z prób systematycznego opisu Dni w Diecezjach znajdujemy w: K. Radwańska, A. Siurnicka, *Jak formowały się Wieczernik i Synaj? – przygotowania do Światowych Dni Młodzieży 2016 w Krakowie na przykładzie archidiecezji warmińskiej i diecezji tarnowskiej*, w: *Młodzież nadzieją Kościoła czy Kościół nadzieją młodzieży?*, red. J. Dziedzic, M. Ostrowski, T. Panuś, Kraków 2017, s. 365–376.

³ Por. F. Kohn, *Światowe Dni Młodzieży w Paryżu. Olbrzymie zaskoczenie postawą młodzieży francuskiej*, w: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata*, red. L. Balter i in., Poznań 2008, s. 300.

DwD nie były tylko kilkudniowym wydarzeniem z przygotowanym programem, w którym uczestniczyła polska i zagraniczna młodzież. Stały się okazją, aby uruchomić potencjał dobra, twórczych możliwości⁴ oraz kreatywności wśród młodych oraz ich duszpasterzy. Zdynamizowały duszpasterstwo młodzieży oraz stworzyły szansę, aby zaprosić do uczestnictwa tych młodych, którzy do tej pory stali z daleka od Kościoła. Spoglądając na DwD w takiej szerszej perspektywie, zostaną przedstawione: 1) przygotowania organizacyjne do DwD w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej; 2) przygotowania duchowe; 3) program DwD w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej; 4) uczestnictwo młodzieży w DwD oraz w ŚDM. W zakończeniu sformułowane zostaną wnioski pastoralne.

1. Etap przygotowań organizacyjnych do DwD w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej

Kościół w Polsce podjął wielotorowe przygotowania organizacyjne do ŚDM i DwD, w ramach których powołano w każdej lokalnej wspólnoty Kościoła Diecezjalne Centra ŚDM oraz koordynatorów diecezjalnych. W archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej Archidiecezjalne Centrum ŚDM działało w ramach Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej pod kierunkiem ks. biskupa Henryka Wejmana, dyrektora Wydziału – ks. Piotra Skiby oraz diecezjalnego koordynatora ŚDM – ks. Marcina Szczodrego⁵.

1 lutego 2015 roku ks. arcybiskup Andrzej Dzięga mianował w każdym dekanacie archidiecezji Dekanalnego Koordynatora ŚDM⁶. Zadaniem duszpasterzy pełniących tę funkcję była koordynacja przygotowań grup polskiej młodzieży, tworzenie dekanalnych i parafialnych centrów przygotowań do ŚDM, jak również organizacja przyjęcia gości z zagranicy podczas DwD.

Archidiecezjalne Centrum ŚDM organizowało cykliczne spotkania, którym przewodniczył ks. bp Henryk Wejman, podczas których omawiano stan przy-

⁴ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, s. 108.

⁵ Zob. Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski (dalej: AKSK, WD), DM-ŚDM 2016, bez. sygn., Struktura Archidiecezjalnego Centrum ŚDM (20.01.2015); AKSK, WD, DM-ŚDM 2016, bez. sygn., Archidiecezjalne Centrum Świątowych Dni Młodzieży w Szczecinie (1.09.2015).

⁶ Zob. AKSK, WD, sygn. CK 105/2015, Dekret powołujący Dekanalnych Koordynatorów Świątowych Dni Młodzieży – Kraków 2016; AKSK, WD, sygn. DM 4/2015, Dekret powołujący Dekanalnych Koordynatorów Świątowych Dni Młodzieży – Kraków 2016.

gotowań do ŚDM, wypracowywano program DwD oraz podejmowano kwestię duchowego przygotowania młodzieży do międzynarodowego święta młodych⁷. Temat ŚDM i DwD podejmowany był również na konferencjach księży dziekanów oraz podczas spotkań dekanalnych.

Podjęto współpracę z miastami, które miały gościć pielgrzymów podczas DwD, z Urzędem Marszałkowskim oraz Urzędem Wojewódzkim⁸.

W celu pozyskania środków na organizację DwD ks. arcybiskup na wniosek Rady Ekonomicznej, obradującej dnia 14 kwietnia 2015 roku, zarządził przeprowadzenie sześciu zbiórek do puszek (jedna zbiórka raz na kwartał do lipca 2016 r.) w parafiach całej archidiecezji. Kwesty odbywały się przy udziale wolontariuszy ŚDM oraz młodzieży wybierającej się na spotkanie z papieżem do Krakowa.

10 lipca 2016 roku, kilkanaście dni przed rozpoczęciem Dni w Diecezji, ks. arcybiskup Andrzej Dzięga skierował do diecezjan list pasterski, w którym zwrócił uwagę, że „w tym wydarzeniu trzeba uczestniczyć. Będzie to nie tylko piękne doświadczenie duchowe w tym roku, ale na długie lata pozostanie w Waszej pamięci jako źródło bogatych doświadczeń religijnych o charakterze ponadnarodowym. To również będą owoce działania Ducha Świętego⁹”. Zaprosił młodzież, księży, katechetów, rodziny do udziału w Święcie Młodych na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Zachęcał młodych ludzi: „Wy bądźcie gospodarzami tego wydarzenia: dajcie świadectwo Waszej młodzińskiej wiary i radości w Duchu Świętym. Niech Wasi rówieśnicy z zagranicy doświadczą znanej wszystkim polskiej gościnności. Pokażcie – tak jak tylko Wy to potraficie – piękno naszego Kościoła lokalnego, piękno naszego regionu, bogactwo naszej kultury¹⁰”. Ks. arcybiskup zapewniał, że „wspólnie z biskupami naszej archidiecezji: Henrykiem, Janem i Marianem Błazejem, z biskupem Jakubem z Francji, z biskupem Albertem z Kanady oraz z biskupem Ludwikiem z niemieckiej diecezji Bamberg, chcemy być z wami, chcemy wsłuchiwać się w głos młodego pokolenia, w Wasze nadzieje i w Wasze niepokoje. Chcemy towarzyszyć Wam w pięknej drodze wiary z Maryją za Jezusem, który jedyny zna w pełni tajniki Waszego serca i potrafi odpowiedzieć na najbardziej skryte pytania¹¹”. List pasterski był okazją, aby podziękować wszystkim,

⁷ Zob. notatki ze spotkań Archidiecezjalnego Centrum ŚDM z 13.04.2015, 8.06.2015, 28.09.2015, 5.04.2016 oraz 15.06.2016, w: AKSK, WD, DM-ŚDM 2016, bez sygn.

⁸ Zob. AKSK, WD, DM-ŚDM 2016, bez sygn., Propozycje współpracy z miastem i regionem, Dni w Diecezjach w ramach Światowych Dni Młodzieży 2016, 20–25 lipca 2016 r., Szczecin.

⁹ A. Dzięga (abp), *Słowo Pasterskie na XV niedzielę zwykłą – 10 lipca 2016 r.*, „Prezbiterium” 7–8 (2016), s. 189.

¹⁰ Tamże, s. 187–188.

¹¹ Tamże, s. 188.

którzy zaangażowali się w przygotowanie DwD na terenie archidiecezji: wolontariuszom, księżom, katechetom, wychowawcom, opiekunom grup młodzieżowych, rodzinom, które zadeklarowały chęć przyjęcia gości z zagranicy do swojego domu, ofiarodawcom, władzom samorządowym oraz służbom publicznym.

2. Przygotowania duchowe

Papież Benedykt w przemówieniu do Kardynałów Kurii Rzymskiej 22 grudnia 2008 roku zauważył, że Światowe Dni Młodzieży nie ograniczają się tylko do jednego tygodnia, kiedy są zauważalne w mediach i opisywane jako spektakularne zwołanie młodych katolików pod przewodnictwem papieża. Nim dojdzie do takiego spotkania, trzeba odbyć długą drogę zewnętrzną i wewnętrzną¹². Obejmuje ona przygotowania organizacyjne oraz przygotowania duchowe. Jan Paweł II, inicjator ŚDM, bardzo szybko dostrzegł głębszy wymiar tych spotkań. W *Orędziu do Młodych* z okazji V ŚDM w 1990 roku napisał: „Światowy Dzień jest nie tylko świętem, ale także poważnym duchowym zadaniem. Aby był on owocny, potrzebne jest przygotowanie się doń pod kierunkiem pasterzy w diecezjach i w parafiach, w stowarzyszeniach, ruchach i kościelnych wspólnotach młodzieżowych”¹³.

Światowe Dni Młodzieży odbywające się w 2016 roku w Polsce pozwoliły jeszcze bardziej doświadczyć tego, że nie jest to tylko jednorazowa akcja, która odbywa się co 2–3 lata z udziałem papieża w różnych częściach świata, ale że jest to propozycja formacyjna, rozłożona na znacznie dłuższy okres czasu, propozycja do wykorzystania w duszpasterstwie młodzieży. Na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej wiele parafii i wspólnot młodzieżowych skorzystało z propozycji Krajowego Duszpasterstwa Młodzieży, które na poszczególne lata przygotowało do ŚDM w Krakowie opracowało specjalne zeszyty formacyjne¹⁴.

Materiały przygotowane na każdy miesiąc, począwszy od pierwszej niedzieli adwentu 2013 roku aż do spotkania w Krakowie w lipcu 2016 roku, zawierały wpro-

¹² Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia minionego roku wskazują drogę ku przyszłości*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2 (2009), s. 10.

¹³ Jan Paweł II, *Orędzie do młodych całego świata z okazji V Światowego Dnia Młodzieży*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10–11 (1989), s. 32.

¹⁴ Zob. Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży, *Cz@t ze Słowem! Przygotowania duchowe do ŚDM 2016 w Krakowie*, Warszawa 2013; Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży, *Serce 2.0. Przygotowania duchowe do ŚDM 2016 w Krakowie*, Warszawa 2015; Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży, *Deo Profil. Przygotowania duchowe do ŚDM 2016 w Krakowie*, Warszawa 2015.

wadzenie, konspekt spotkania w grupie, medytacje biblijne do indywidualnego wykorzystania, wideokomentarze do niedzielnych Ewangelii (zamieszczane na stronie internetowej KDM) oraz propozycję wspólnotowej celebracji do wykorzystania we wspólnocie parafialnej, dla szerszego grona wiernych. Konspekty pracy w grupach oparte były na metodzie ewangelicznej rewizji życia: widzieć, ocenić, działać. Program formacyjny dla młodzieży uwzględniał również przygotowania do Jubileuszu 1050. rocznicy chrztu Polski. W pierwszym roku formacyjnym skoncentrowano się na przedstawieniu kerygmatu, w drugim roku zaproszono młodzież do odkrycia tajemnicy, piękna i mocy sakramentów pojednania oraz Eucharystii. Trzeci rok podkreślał wymiar *caritas* życia chrześcijańskiego¹⁵.

Ważnym etapem na drodze formacji młodzieży są obchody Niedzieli Palmowej, podczas których świętuje się w Kościołach lokalnych na całym świecie Światowy Dzień Młodzieży. Wieloletnią tradycją archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej jest celebracja tego dnia w wymiarze parafialnym w Niedzielę Palmową, natomiast obchody Dnia Młodzieży w wymiarze diecezjalnym odbywają się corocznie w dniach 1–3 maja w różnych zakątkach archidiecezji¹⁶. W latach 2014–2016, czyli w trzyletnim okresie przygotowawczym do ŚDM w Krakowie, Archidiecezjalne Dni Młodych gościły w Barlinku. Hasłami towarzyszącymi tym dniom były tematy zaproponowane przez papieża Franciszka: w 2014 roku „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5,3), w 2015 roku „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8), natomiast w 2016 roku „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7)¹⁷. Każdego roku uczestniczyło w takich spotkaniach ponad 1000 osób z terenu całej archidiecezji. W 2016 roku, na zakończenie Dni Młodych, odbyło się uroczyste posłanie młodzieży na ŚDM do Krakowa.

Stałym elementem duchowych przygotowań do ŚDM jest peregrynacja Symboli ŚDM w kraju, który jest gospodarzem tego wydarzenia. Peregrynacja rozpoczęła się 13 kwietnia 2014 roku w Rzymie, kiedy to młodzież brazylijska przekazała młodzieży polskiej Znaki ŚDM: Krzyż i Ikonę Matki Bożej Salus

¹⁵ Por. M. Szczodry, *Program formacyjny polskiej młodzieży w kontekście przygotowań do Światowych Dni Młodzieży Kraków 2016*, „Studia Paradyskie” 26 (2016), s. 222–223.

¹⁶ Krótki rys historyczny Archidiecezjalnych Dni Młodych można znaleźć w: P. Fryszka, *Rys historyczny Dni Młodych w Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, w: *Poradnik uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, red. P. Fryszka, Szczecin 2017, s. 58–62.

¹⁷ Por. Franciszek, *Zarażanie radością. Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r.*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2 (2014), s. 10.

Populi Romani. 14 kwietnia 2014 roku Symbole ŚDM rozpoczęły pielgrzymowanie po Polsce, od archidiecezji poznańskiej, aby w kolejnych miesiącach odwiedzić wszystkie diecezje w kraju, jak również zawitać do Kościołów w Europie Środkowo-Wschodniej. Na trasie pielgrzymki znalazła się Białoruś, Litwa, Łotwa, Rosja, Ukraina, Mołdawia, Rumunia, Węgry, Słowacja, Czechy. W archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej peregrynacja odbyła się w dniach 7–20 lutego 2016 roku. W jej trakcie Krzyż i Ikona Matki Bożej odwiedziły: 29 dekanatów (na 36 istniejących), 55 parafii (spośród 273), Arcybiskupie Wyższe Seminarium Duchowne, Karmel, sześć szkół, trzy więzienia, schronisko dla nieletnich, trzy szpitale, hospicjum, dom pomocy społecznej, schronisko dla bezdomnych. W trakcie tego wydarzenia wszyscy kapłani zostali zaproszeni do wspólnej modlitwy na stacjach peregrynacji Symboli ŚDM w ramach Wielkopostnego Dnia Skupienia Duchowieństwa¹⁸.

Istotnym elementem duchowych przygotowań do ŚDM w wymiarze ogólnopolskim było zaproponowanie młodzieży bardzo konkretnej formy czynienia miłosierdzia w ramach projektu Młodzi Misjonarze Miłosierdzia. Propozycja ta wpisywała się w apel papieża Franciszka, który ogłaszając Jubileusz Miłosierdzia, pisał: „Jest moim gorącym życzeniem, aby chrześcijanie przemyśleli podczas Jubileuszu uczynki miłosierdzia względem ciała i względem ducha. Będzie to sposobem na obudzenie naszego sumienia, często uspięnego w obliczu dramatu ubóstwa, a także umożliwi nam coraz głębsze wejście w serce Ewangelii, gdzie ubodzy są uprzywilejowani dla Bożego miłosierdzia”¹⁹. Aby rozpropagować ideę projektu Młodzi Misjonarze Miłosierdzia, Caritas Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej ogłosił konkurs zaadresowany do uczestników grup przygotowujących się do wyjazdu na ŚDM do Krakowa. Celem konkursu była promocja wolontariatu i zachęta do pełnienia miłosierdzia, nagrodą zaś dofinansowanie uczestnictwa w ŚDM w kwocie od 100 do 200 zł na osobę. Zadaniem uczestników konkursu było zaangażowanie się w działanie wolontariackie oraz przygotowanie pracy konkursowej prezentującej podjęte działania w formie filmu, fotografii, strony

¹⁸ Por. AKSK, WD, sygn. CK 2/2016, Komunikat Kurii Metropolitalnej Szczecińsko-Kamieńskiej (14.01.2016 r.); AKSK, WD, DM-ŚDM 2016, bez sygn., Kalendarz peregrynacji Krzyża i Ikony ŚDM 6–20 lutego 2016 r.

¹⁹ Franciszek, *Misericordiae Vultus. Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 5 (2015), nr 15.

internetowej, bloga, fanpage'a, audycji radiowej lub prezentacji multimedialnej²⁰. Ostatecznie Caritas dofinansowało 19 osób kwotą 200 zł, 21 osób kwotą 150 zł, natomiast 14 osób zdobyło nagrodę w wysokości 100 zł²¹.

3. Program Dwd w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej

Dni w Diecezjach odbyły się na terenie całej Polski w okresie od 20 do 25 lipca 2016 roku, bezpośrednio poprzedzając centralne wydarzenia ŚDM w Krakowie.

Na czas przygotowań do ŚDM Kraków 2016 każda z diecezji w Polsce przybrała nazwę biblijną. Nazwy te nawiązywały do specyfiki danego rejonu Polski, charakteryzowały lokalny Kościół oraz zapowiadały treści, którymi gospodarze chcieli podzielić się ze swoimi gośćmi. Każda z nazw odsłaniała także pewien aspekt Bożego miłosierdzia.

Archidiecezja szczecińsko-kamieńska stała się biblijnym Damaszkiem. W zarysie programu, który został udostępniony na stronach internetowych Archidiecezjalnego Centrum ŚDM w Szczecinie²², znalazło się odniesienie do historii św. Pawła, który podczas drogi do Damaszku przeżył spotkanie ze zmarłym Chrystusem, co zapoczątkowało jego drogę nawrócenia oraz było impulsem do podjęcia misji ewangelizacyjnej. Tematyka poszczególnych dni osnuta była wokół historii opowiedzianej w *Dziejach Apostolskich* i zachęcała gości z zagranicy do wyruszenia śladami św. Pawła, który pod Damaszkiem doświadczył Bożego i ludzkiego miłosierdzia.

Pierwszy dzień został zatytułowany: „W drodze do Damaszku” (por. Dz 9, 3) i był dniem przyjazdu oraz zakwaterowania u rodzin. Tak jak św. Paweł, który wyruszając do Damaszku nie wiedział, że ta podróż odmieni całkowicie jego życie, tak dla młodzieży z zagranicy uczestnictwo w ŚDM w Krakowie oraz w Dwd w Szczecinie mogło stać się okazją do wielu niezapomnianych i ubogających spotkań.

W drugim dniu, 21 lipca, oficjalnie rozpoczęto Dwd. Hasło tego dnia brzmiało: „Pierwsze spotkania” (por. Dz 9, 8–18) i nawiązywało do historii

²⁰ Por. AKSK, WD, sygn. Car-242-04-16.

²¹ Por. AKSK, WD, DM-ŚDM 2016, bez sygn., Informacje Wydziału Duszpasterskiego z dnia 13 września 2016 r.

²² www.sdm.ichtis.info (dostęp: 10.10.2016). Program szczegółowy Dni w Diecezji znajduje się w aneksie, na podst.: *Szczecin. Przewodnik pielgrzyma*, Szczecin 2016, s. 4–6.

Pawła, który po spotkaniu z Chrystusem pod Damaszkiem wkraczał do miasta jako ślepiec. Potrzebował ludzi, którzy trzymając go za ręce, wskazywali mu drogę. Potrzebował pomocy Ananiasza, aby odzyskać wzrok (por. Dz 9, 8–18). Podobnie dla przyjezdnych z zagranicy pierwsze chwile w nowym miejscu, w nowym państwie, w innej kulturze, wśród osób mówiących niezrozumiałym językiem, mogą wydawać się trudne. Polscy gospodarze zapewniali jednak, że już pierwszego dnia goście spotkają ludzi, którzy pomogą im poczuć się jak u siebie w domu.

Dzień inauguracyjny Dni w Diecezji rozpoczął się uroczystą mszą św. w Bazylice Katedralnej pw. św. Jakuba w Szczecinie, podczas której przywitano wszystkie grupy zagraniczne przybyłe do Polski na ŚDM. Po południu młodzież zwiedzała miasto, poznawała kulturę polską, uczestniczyła w Jarmarku Jakubowym odbywającym się przy katedrze. Wieczorem na Zamku Książąt Pomorskich odbył się koncert ewangelizacyjny zespołu „Deus Meus”.

Kolejnego dnia, w piątek 22 lipca, młodzież z zagranicy została zaproszona, aby zapoznać się z pięknem duchowym, kulturalnym oraz turystycznym archidiecezji. Każda grupa mogła wybrać jedną z zaproponowanych tras, które prowadziły do najciekawszych zakątków Kościoła szczecińsko-kamieńskiego. Dzień ten nosił nazwę: „W krainie Damaszku”. Młodzież udała się na północ archidiecezji – do Świnoujścia, oraz na południe – do Myśliborza. Punktem wspólnym programu w obu miejscach było nawiedzenie kościoła stacyjnego Jubileuszowego Roku Miłosierdzia, przejście przez Bramę Miłosierdzia oraz uczestnictwo w nabożeństwie odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych. Nawiązano tym samym do obchodzonego w Polsce jubileuszu 1050-lecia chrztu Polski.

W sobotę 23 lipca zaplanowano dzień jedności w Szczecinie, któremu towarzyszyło hasło: „Z uczniami w Damaszku” (por. Dz 9,20). Autor Dziejów Apostolskich podaje, iż po swoim nawróceniu Paweł „jakiś czas spędził z uczniami w Damaszku i zaraz zaczął głosić w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym (...). Występował coraz odważniej, dowodząc, że Ten jest Mesjaszem, i szerzył zamieszanie wśród Żydów mieszkających w Damaszku” (Dz 9, 20.22). Organizatorzy DwD liczyli, że obecność młodych ludzi w Szczecinie oraz świadectwo ich wiary stworzy pozytywne zamieszanie wśród mieszkańców miasta oraz że uda się na ulicach Szczecina stworzyć ewangeliczny „raban”, do jakiego zachęcał papież Franciszek w Rio de Janeiro²³. Tego dnia wszystkie grupy zagraniczne,

²³ Por. Franciszek, *Niech was będzie słycać*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 8–9 (2013), s. 8.

które przyjechały na DwD, spotkały się w Szczecinie z polską młodzieżą z terenu całej archidiecezji oraz mieszkańcami miasta na Dniu Jedności. Przy katedrze odbyła się prezentacja grup narodowych, które wystąpiły we własnych strojach i z własnymi flagami. Następnie uczestnicy przeszli ulicami miasta z katedry na Jasne Błonia (miejsce, na którym w 1987 r. św. Jan Paweł II odprawił mszę św. podczas swojej pielgrzymki do Polski). Tego dnia goście z zagranicy oraz ich rówieśnicy z Polski poznawali stolicę archidiecezji i województwa w różnych wymiarach: duchowym, kulturalnym oraz turystycznym. Na zakończenie dnia w Sanktuarium Najświętszego Serca Pana Jezusa odbył się koncert ewangelizacyjny zespołu „Clerboyz” oraz msza św. w Bazylice św. Jana Chrzciciela.

Ostatni dzień DwD, niedziela 24 lipca, został zarezerwowany dla parafii i rodzin, które gościły pielgrzymów z zagranicy. Hasło tego dnia brzmiało: „Na ulicy Prostej, w domu Judy” (por. Dz 9, 11) i nawiązywało do historii Pawła, który gdy wszedł niewidomy do Damazku, skierował się pod konkretny adres: na ulicę Prosta, do domu Judy (por. Dz 9, 11). Podczas DwD schronieniem dla pielgrzymów stał się polski dom, z konkretnymi mieszkańcami, pod konkretnym adresem. Dzień ten był okazją, by spędzić czas z rodzinami i parafiami, które ugościły młodzież z zagranicy.

W nocy z niedzieli na poniedziałek (24/25 lipca) młodzież wyruszyła ze szczecińskiego Damazku do Krakowa na wydarzenia centralne ŚDM oraz spotkanie z Ojcem Świętym. Tego dnia oficjalnie zakończyły się DwD w Szczecinie.

4. Uczestnictwo młodzieży w DwD oraz w ŚDM

Podczas DwD teren archidiecezji szczecińsko-kamińskiej odwiedziło ponad 1000 osób z zagranicy, które przybyły w grupach narodowych z Belgii, Brazylii, Danii, Francji, Irlandii, Izraela, Kanady, Meksyku, Niemiec, Ukrainy oraz pojedyncze osoby z jezuickiej grupy Magis, pochodzące z Indonezji, Rumunii, Słowacji i Brazylii. Na wydarzenia DwD zarejestrowało się 1087 młodych mieszkańców archidiecezji²⁴, choć wielu brało udział w poszczególnych punktach programu nie dokonawszy rejestracji. W organizację DwD zaangażowanych było ok. 100 wolon-

²⁴ Na niektóre punkty programu, ze względów bezpieczeństwa, wymagana była bezpłatna rejestracja. Zarejestrowani uczestnicy otrzymywali pakiet pielgrzyma, w którym znajdowały się: identyfikator upoważniający do bezpłatnych przejazdów komunikacją miejską oraz umożliwiający bezpłatny wstęp do muzeów, przewodnik pielgrzyma, specjalnie wydane książeczki przedstawiające historię Polski, materiały promocyjne miasta i regionu, pamiątki.

tariuszy z różnych parafii, wspólnot i grup młodzieżowych. Na centralne obchody ŚDM do Krakowa wyjechało z terenu archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej 1514 osób, zarejestrowanych w makrogrupie archidiecezjalnej²⁵. Należy również wziąć pod uwagę, że kilkadziesiąt osób uczestniczyło w wolontariacie krakowskim, nie rejestrując się w makrogrupie archidiecezjalnej, pewna grupa młodzieży pojechała natomiast na ŚDM do Krakowa nie rejestrując się w systemie.

Liczby pokazują, że w Dniach w Diecezji na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej oraz w ŚDM w Krakowie wzięła udział znaczna grupa młodzieży. Ilościowo liczba ta porównywalna jest z liczbą uczestników Archidiecezjalnych Dni Młodzieży. Pytanie, jakie nasuwa się w tym kontekście, brzmi: czy udział młodzieży w lipcowych wydarzeniach nie mógł być większy, biorąc pod uwagę rangę wydarzenia, towarzyszący mu rozgłos medialny oraz kilkumiesięczne przygotowania we wszystkich parafiach archidiecezji? Czy duszpasterze i katecheci dostrzegli ogromny potencjał duszpasterski tych wydarzeń i czy zrobili wszystko, aby zachęcić młodzież do wzięcia w nich udziału?

Młodzież biorąca udział w DwD podkreślała, że formuła i program tego wydarzenia pozwoliły na bardzo bliski kontakt z gośćmi z zagranicy. Obawy przed trudnościami w komunikacji językowej bardzo szybko znikły – sprzyjał temu klimat otwartości, zaufania i życzliwości. Kontakt z zagranicznymi gośćmi opisywany był jako bardzo pozytywne doświadczenie. Dla polskiej młodzieży oraz goszczących rodzin i parafii była to okazja do spotkania się nie tylko z osobami z innych kręgów kulturowych, ale także do doświadczenia innych form przeżywania wiary i wyrażania jej na zewnątrz²⁶. Także goście z zagranicy mogli poznać kulturę i historię Polski, szczególnie Pomorza Zachodniego. Podczas trwania DwD zagraniczni pielgrzymi ze swoimi rówieśnikami z Polski mogli bezpłatnie zwiedzać szczecińskie muzea oraz korzystać z komunikacji miejskiej (za okazaniem identyfikatora uczestnika DwD).

Wszyscy pielgrzymi, którzy przybyli na teren archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, znaleźli nocleg u polskich rodzin, co sprzyjało nawiązywaniu osobistych znajomości i wymianie doświadczeń. Mieszkańcy archidiecezji, szczególnie parafianie goszczący w swoich wspólnotach gości z zagranicy, mogli w mniejszej skali poczuć atmosferę ŚDM i doświadczyć powszechności Kościoła.

²⁵ Por. AKSK, WD, DM-ŚDM 2016, bez sygn., Informacje Wydziału Duszpasterskiego z dnia 13 września 2016 r.

²⁶ Por. S. Mandes, *Młodzi Polacy przed Światowymi Dniami Młodzieży w Krakowie. Raport z wywiadów pogłębionych z młodymi katolikami*, Warszawa 2016, s. 29–32.

Podsumowanie

Światowe Dni Młodzieży Kraków 2016 oraz poprzedzające je Dni w Diecezjach były wydarzeniami bez precedensu w historii Kościoła w Polsce. Polskie diecezje goszczące pielgrzymów z różnych stron świata miały możliwość zaprezentować swoje duchowe bogactwo oraz podzielić się swoją wiarą z przyszłymi z innych państw, narodów oraz kręgów kulturowych. Z kolei młodzież, będąca żywą częścią Kościoła lokalnego w Polsce, mogła doświadczyć piękna i różnorodności Kościoła powszechnego.

Dni w Diecezjach stanowiły dla wielu obcokrajowców pierwszy kontakt z Polską, jej mieszkańcami, kulturą oraz historią. Podczas kilku lipcowych dni 2016 roku wszystkie diecezje w Polsce stały się gospodarzami radosnego święta młodych, które przygotowywało pielgrzymów na centralne wydarzenia Światowych Dni Młodzieży w Krakowie.

Archidiecezja szczecińsko-kamieńska, jedna z najdalej położonych od Krakowa, przygotowała bogaty program religijno-kulturalny, w którym wzięło udział wielu mieszkańców regionu oraz goście z zagranicy. W organizację tego wydarzenia było zaangażowanych wielu wolontariuszy, jak również władze samorządowe, instytucje kulturalne oraz służby państwowe. Istotnym elementem pracy przed Światowymi Dniami Młodzieży były przygotowania duchowe, spotkania formacyjne we wspólnotach młodzieżowych działających przy parafiach oraz różne rodzaje zaangażowania w wolontariat podjęte przez młodych ludzi. W wielu parafiach etap przygotowań do ŚDM i DwD był okazją do ożywienia duszpasterstwa młodzieży, do znalezienia nowych dróg dotarcia do młodego pokolenia.

Podjęty i przeanalizowany w artykule temat Dni w Diecezjach na przykładzie Kościoła szczecińsko-kamieńskiego prowokuje i zachęca do dalszych szczegółowych badań. Warto byłoby podjąć pogłębioną analizę duszpasterską, jakie owoce przyniosły ŚDM i DwD dla wspólnot parafialnych archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, szczególnie dla szeroko rozumianego duszpasterstwa młodzieży? Czy uczestnikom ŚDM zaoferowano potem dalszą drogę formacji? Czy wraz z upływem czasu entuzjazm i zaangażowanie młodzieży nie osłabło i nie nastąpił powrót do sytuacji sprzed ŚDM-u? Czy dla duszpasterzy i katechetów uczestniczących w tych wydarzeniach były one pomocą w dalszej pracy z młodzieżą?

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Kurii Szczecińsko-Kamieńskiej, Wydział Duszpasterski

DM-ŚDM 2016, bez sygn., Archidiecezjalne Centrum Światowych Dni Młodzieży w Szczecinie (1.09.2015).

DM-ŚDM 2016, bez sygn., Informacje Wydziału Duszpasterskiego z dnia 13 września 2016 r.

DM-ŚDM 2016, bez sygn., Kalendarz peregrynacji Krzyża i Ikony ŚDM, 6–20 lutego 2016 r.

DM-ŚDM 2016, bez sygn., Notatki ze spotkań Archidiecezjalnego Centrum ŚDM z 13.04.2015, 8.06.2015, 28.09.2015, 5.04.2016 oraz 15.06.2016.

DM-ŚDM 2016, bez sygn., Propozycje współpracy z miastem i regionem, Dni w Diecezjach w ramach Światowych Dni Młodzieży 2016, 20–25 lipca 2016 r. Szczecin.

DM-ŚDM 2016, bez sygn., Struktura Archidiecezjalnego Centrum ŚDM (20.01.2015).

Sygn. Car-242-04-16.

Sygn. CK 105/2015, Dekret powołujący Dekanalnych Koordynatorów Światowych Dni Młodzieży – Kraków 2016.

Sygn. CK 2/2016, Komunikat Kurii Metropolitalnej Szczecińsko-Kamieńskiej (14.01.2016 r.).

Sygn. DM 4/2015, Dekret powołujący Dekanalnych Koordynatorów Światowych Dni Młodzieży – Kraków 2016.

Opracowania

Benedykt XVI, *Wydarzenia minionego roku wskazują drogę ku przyszłości*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2 (2009), s. 9–12.

Dzięga A., (abp), *Słowo Pasterskie na XV niedzielę zwykłą – 10 lipca 2016 r.*, „Prezbiterium” 7–8 (2016), s. 186–189.

Franciszek, *Misericordiae Vultus. Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 5 (2015), s. 4–15.

Franciszek, *Niech was będzie słycać*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 8–9 (2013), s. 8–9.

Franciszek, *Zarażanie radością. Orędzie na XXIX Światowy Dzień Młodzieży 2014 r.*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2 (2014), s. 10–13.

Fryszka P., *Rys historyczny Dni Młodych w Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, w: *Poradnik uczestnika Dni Młodych Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, red. P. Fryszka, Szczecin 2017, s. 58–62.

Jan Paweł II, *Orędzie do młodych całego świata z okazji V Światowego Dnia Młodzieży*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 10–11 (1989), s. 32.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995.

- Kohn F., *Światowe Dni Młodzieży w Paryżu. Olbrzymie zaskoczenie postawą młodzieży francuskiej*, w: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata*, red. L. Balter i in. Poznań 2008, s. 297–308.
- Korpyś I., *Wszystko o Świątowych Dniach Młodzieży*, Częstochowa 2016.
- Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży, *Cz@t ze Słowem! Przygotowania duchowe do ŚDM 2016 w Krakowie*, Warszawa 2013.
- Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży, *Deo Profil. Przygotowania duchowe do ŚDM 2016 w Krakowie*, Warszawa 2015.
- Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży, *Serce 2.0. Przygotowania duchowe do ŚDM 2016 w Krakowie*, Warszawa 2015.
- Mandes S., *Młodzi Polacy przed Świątowymi Dniami Młodzieży w Krakowie. Raport z wywiadów pogłębionych z młodymi katolikami*, Warszawa 2016.
- Podręcznik pokolenia JP2. Ojcowskie słowo do młodych świata, Polski i Lednicy*, red. H. Koźmińska, Poznań 2008.
- Program Dni w Diecezji w ramach Świątowych Dni Młodzieży 2016. Archidiecezja Szczecińsko-Kamieńska (Damaszek)*, w: *Szczecin. Przewodnik pielgrzyma*, Szczecin 2016.
- Radwańska K., Siurnicka A., *Jak formowały się Wieczernik i Synaj? – przygotowania do Świątowych Dni Młodzieży 2016 w Krakowie na przykładzie archidiecezji warszawskiej i diecezji tarnowskiej*, w: *Młodzież nadzieją Kościoła czy Kościół nadzieją młodzieży?*, red. J. Dziedzic, M. Ostrowski, T. Panuś, Kraków 2017, s. 365–376.
- Szczodry M., *Program formacyjny polskiej młodzieży w kontekście przygotowań do Świątowych Dni Młodzieży Kraków 2016*, „*Studia Paradyskie*” 26 (2016), s. 219–220.

Źródła internetowe

www.sdm.ichtis.info (dostęp: 10.10.2016).

DNI W DIECEZJACH JAKO PRELUDIUM PRZED ŚWIATOWYMI DNAMI MŁODZIEŻY W KRAKOWIE. DOŚWIADCZENIE ARCHIDIECEZJI SZCZECIŃSKO-KAMIENSKIEJ

Streszczenie

Dni w Diecezjach są integralną częścią Świątowych Dni Młodzieży. Odbywają się na terenie kraju, w którym ma miejsce międzynarodowe spotkanie młodzieży z papieżem – poprzedzają wydarzenia centralne. Po raz pierwszy formuła taka została zaproponowana młodzieży podczas Świątowych Dni Młodzieży we Francji w 1997 roku.

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie Dni w Diecezji, które miały miejsce na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej w tygodniu poprzedzającym Światowe Dni Młodzieży w Krakowie w lipcu 2016 roku. W tym celu przeprowadzono kwerendę w archiwach Wydziału Duszpasterskiego Kurii Metropolitalnej oraz w Archidiecezjalnym Centrum ŚDM. Omówiono przygotowania organizacyjne i duchowe do Dni w Diecezji w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej oraz ich program, jak również uczestnictwo młodzieży polskiej i zagranicznej w Dniach w Diecezji oraz w Światowych Dniach Młodzieży w Krakowie.

Słowa kluczowe: Światowe Dni Młodzieży, Dni w Diecezjach, młodzież, Szczecin, archidiecezja szczecińsko-kamieńska

**DAYS IN THE DIOCESE AS A PRELUDE
TO THE WORLD YOUTH DAYS IN CRACOW.
EXPERIENCE OF SZCZECIN-KAMIEŃ ARCHDIOCESE**

Summary

Days in the Diocese constitute an integral part of the World Youth Days. They take place within a country where the international meeting of the youth and the Pope takes place – they precede the main events. The first time this formula was applied was during the World Youth Days in France in 1997.

The aim of this article is to present Days in the Diocese that took place in the Szczecin-Kamień Archdiocese in the week preceding the World Youth Days in Cracow in July 2016. For that purpose a preliminary archival search was conducted in the archives of Pastoral Department of Metropolitan Curia and in the Archdiocesan Centre of the World Youth Days. The article presents spiritual and organizational preparations for Days in the Diocese in Szczecin-Kamień Archdiocese and the program of the event, as well as participation of Polish and foreign youth in Days in the Diocese and the World Youth Days in Cracow.

Keywords: World Youth Days, Days in the Diocese, the youth, Szczecin, Szczecin-Kamień Archdiocese

Aneks²⁷

Program Dni w Diecezji w ramach Świątowych Dni Młodzieży 2016
Archidiecezja szczecińsko-kamieńska (Damaszek)

20.07.2016 r. – środa**Dzień przyjazdu i zakwaterowania u rodzin**

Grupy dojeżdżają pod wskazany adres parafii, który otrzymają po zarejestrowaniu się na ŚDM. W parafii na gości oczekują wolontariusze, którzy pomagają w zakwaterowaniu.

21.07.2016 r. – czwartek**Powitanie młodzieży i rozpoczęcie Dni w Diecezji w Szczecinie**

Do godz. 9:00 zbiórka w parafiach zamieszkania; wspólne wyjście/przejazd do Katedry

10:00 Katedra: przywitanie grup, zawiązanie wspólnoty, przygotowanie do Eucharystii

10:30 Katedra: Eucharystia rozpoczynająca Dni w Diecezji

12:00 Zamek Książąt Pomorskich: obiad

12:30–18:00 Zwiedzanie miasta w grupach językowych

12:30–18:00 Strefa Ciszy: możliwość modlitwy, adoracji NS i spowiedzi w wyznaczonym kościele (Sanktuarium Najświętszego Serca Pana Jezusa (Plac Zwycięstwa) i Kościoł św. Jana Ewangelisty (ul. Świętego Ducha 9)

18:00 Zamek Książąt Pomorskich: kolacja

18:30 Zamek Książąt Pomorskich: koncert ewangelizacyjny zespołu „Deus Meus”

22.07.2016 r. – piątek**Dzień wyjazdowy: goście z zagranicy oraz młodzież z Archidiecezji udają się do Myśliborza lub Świnoujścia****Myślibórz:**

Ok. 9:00 Wyjazd autokarów ze Szczecina

11:00 Przyjazd do Myśliborza

12:00 Plac przy Sanktuarium: nabożeństwo odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych

²⁷ Opracowano na podstawie: *Program Dni w Diecezji w ramach Świątowych Dni Młodzieży 2016. Archidiecezja Szczecińsko-Kamieńska (Damaszek)*, w: *Szczecin. Przewodnik pielgrzyma*, Szczecin 2016, s. 4–6.

- 13:00 Rynek: obiad
- 14:30 Plac przy Sanktuarium: Koronka do Miłosierdzia Bożego
- 15:15 Czas wolny, zwiedzanie miasta, możliwość celebracji mszy św. w grupach językowych
- 17:00 Rynek: koncert zespołu „Testimonium”
- 18:30 Rynek: kolacja
- 19:00 Wyjazd z Myśliborza do Szczecina

Świnoujście

- 8:20 Dworzec Szczecin Gł. – zbiórka grup
- 8:37 Odjazd pociągu ze Szczecina do Świnoujścia
- 9:55 Przyjazd do Świnoujścia
- 10:20 Przeprawa promowa
- 10:45 Plac Wolności – Muszla Koncertowa: „korowód Mieszka”
- 11:30 Muszla Koncertowa: nabożeństwo odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych
- 12:30 Obiad
- 13:00 Czas wolny, zwiedzanie miasta, możliwość celebracji mszy św. w grupach językowych
- 16:30 Muszla Koncertowa: koncert zespołu „Som Gorski”
- 17:30 Wydanie prowiantu
- 18:20 Przeprawa promowa
- 18:59 Odjazd pociągu ze Świnoujścia do Szczecina
- 20:18 Przyjazd do Szczecina

23.07.2016 r. – sobota

Dzień Jedności w Szczecinie

- Do godz. 9:00 zbiórka w parafiach zamieszkania; wspólne wyjście/przejazd do Katedry
- 10:00 Plac przy Katedrze: prezentacja wszystkich grup (zagranicznych i polskich), prezentacja archidiecezji, miasta i regionu
- 10:30 Marsz Narodów (Katedra – Jasne Błonia)
- 12:00 Jasne Błonia: zakończenie marszu, modlitwa przy pomniku Jana Pawła II
- 12:15 Jasne Błonia: obiad
- 12:30–17:00 Czas wolny, zwiedzanie miasta

- 13:00–18:00 Strefa Ciszy: możliwość modlitwy, adoracji NS i spowiedzi w wyznaczonym kościele (Sanktuarium Najświętszego Serca Pana Jezusa [Plac Zwycięstwa] i Kościół św. Jana Ewangelisty [ul. Świętego Ducha 9])
- 17:00 Sanktuarium NSPJ – wspólne świętowanie: koncert ewangelizacyjny zespołu „Clerboyz”
- 18:15 Park przy Sanktuarium NSPJ – kolacja
- 19:00 Bazylika św. Jana Chrzciciela – msza św.
- 20:00 Bazylika św. Jana Chrzciciela – Adoracja, uwielbienie

24.07.2016 r. – niedziela**Dzień w parafiach i u rodzin**

Do południa: msza św. ze wspólnotą parafialną

Obiad u rodzin

Zwiedzanie miasta i okolicy

23:40 Dworzec Szczecin Gł. – zbiórka grup

25.07.2016 r. – poniedziałek

Dzień wyjazdu do Krakowa

00:15 Odjazd pociągu specjalnego ze Szczecina do Krakowa (przyjazd do Krakowa o godz. 8:59)

POZIOM DUCHOWOŚCI I RELIGIJNOŚCI U KATOLIKÓW ZAANGAŻOWANYCH I NIEZAANGAŻOWANYCH W SŁUŻBĘ LITURGICZNĄ

Ewelina Wojtarkowska*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

Wprowadzenie

Posoborowa odnowa liturgii w swych rozlicznych działaniach kładła niemały nacisk na jednolity i godny charakter sprawowanych celebracji. Zadaniem, jakie stało przed duszpasterzami, było wyjaśnienie i wprowadzenie wiernych w świadome przeżywanie i czynne uczestnictwo w Eucharystii. Zadanie nie należało i nie należy do łatwych, ponieważ z jednej strony spotykamy się z osobami starszymi przywiązanymi do tradycji znanych z ich lat młodości, których zdążyli się nauczyć i które stały się ich sposobem na oddawanie czci Bogu. Z drugiej zaś strony Kościół boryka się z problemem, jaki stworzył rozwój cyfryzacji i indywidualizacja, a wręcz atomizacja osoby ludzkiej, a mianowicie ograniczenie ważnej sfery duchowej. W wyniku powyższych trudności wierni nie tylko są zagrożeni płytkim „przebywaniem” na mszy świętej, ale też zatraceniem w sobie dążenia do transcendencji, która to konieczna jest do pełnego przeżywania własnego czło-

* Ewelina Wojtarkowska – magister psychologii i teologii, specjalista terapii uzależnień, doktorantka na kierunku nauki o rodzinie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. Swoją pracę zawodową wiąże z terapią osób dorosłych oraz z pracą wychowawczą i katechetyczną z dziećmi i młodzieżą. Zainteresowania naukowe związane są z psychologią religii, psychologią osobowości i psychoterapią. Dotychczasowe badania skupiały się nad duchowością i religijnością w kontekście zaangażowania w formację liturgiczną oraz w kontekście terapii osób uzależnionych od substancji psychoaktywnych. E-mail: ewelina.wojtarkowska@gmail.com.

wieczeństwa oraz spłycenia religijności, która z kolei konstytuuje ludzkie dążenia i interpretacje doświadczeń życiowych.

Odpowiedzią na powyższe problemy stało się przybliżanie wiernym bogactwa liturgii w ramach katechez i proponowanych form posługi we wspólnocie parafialnej. Najbardziej owocne w tym kontekście wydają się być działania zmierzające do wychowywania młodych ludzi, a nawet dzieci do brania odpowiedzialności za wspólnotę Kościoła, w której nie tylko rozwijają siebie jako osoby, ale spotykają się w sposób pełny z Bogiem. Konkretną formą aktywizowania wiernych w ramach przeżywania liturgii i angażowania się w życie Kościoła jest zapraszanie ich do pełnienia służby liturgicznej. Kościół katolicki daje wiernym możliwość pełnienia wielu funkcji, jakie mogą podejmować świeccy. Są nimi między innymi: lektorat, akolit, ministrantura, schola, posługa komentatora. Podejmowanie czynności liturgicznych budzi u wiernych nie tylko poczucie odpowiedzialności, ale angażuje również sferę poznawczą, emocjonalną i behawioralną, które są konieczne w procesie uczenia się, a w kontekście wiary w dążeniu do zbawienia. Posługujący, poza nabywaniem nowych umiejętności, poszerza również swoje rozumienie i interpretację zarówno znaków liturgicznych, jak i Słowa Bożego, oraz staje się nośnikiem tych treści dla wspólnoty. Innym aspektem, który rozwija się u posługujących, jest ich kondycja psychiczna wyrażająca się między innymi w ich duchowości i religijności.

1. Rozumienie duchowości

Duchowość jako element opisu osoby rozumiany i interpretowany jest na różne sposoby. Pojęcie to bada się z jednej strony jako pojęcie opisujące myśli, uczucia i zachowania religijne związane z określoną tradycją i uwarunkowane kulturowo. W ramach innego nurtu duchowość oderwana jest od religijności i interpretowana jako konstrukt związany z osobistymi doświadczeniami transcendentnymi¹.

Jednym z podejść wskazujących na składowe konstruktów duchowości prezentuje Elkins, który prezentuje sześć cech duchowych: uniwersalność,

¹ P.C. Hill, *Measurement in the psychology of religion and spirituality: Current status and evaluation*, w: *Handbook of the psychology and spirituality*, red. R.F. Paloutzian, C.L. Park, New York, 2005, s. 45–46.

wyjątkowość i unikalność istoty ludzkiej, współczucie, obecność i związek ze świętością².

Postawą teoretyczną do przeprowadzonych badań nad poziomem duchowości było rozumienie jej jako dyspozycji człowieka, którą można rozwijać. Rozwój ten może zachodzić przez całe życie osoby, ale nie musi być systematyczny i proporcjonalny. Zauważyć można okresy wyrazistego wzrostu duchowości, które często związane są z kryzysami. W badaniach nad duchowością opierano się na ukierunkowaniu osoby na Istotę Wyższą, inną osobę i wszechświat. Z powyższych założeń wyklarowało się kilka wymiarów duchowości: rozwój, wolność wewnętrzna, otwartość, postawy religijne, wrażliwość etyczna, sprzeciw wobec zła, stosunek do innych, zaangażowanie, sens, harmonia.

Rozwój w rozumieniu badaczy transcendencji ujmowany jest jako znajomość siebie, samodoskonalenie oraz korzystanie z nowych doświadczeń i twórczość. Wolność wewnętrzna jest kierowaniem się własnymi standardami w dążeniu do wyznaczonych celów. Jest ona również brakiem wewnętrznego przymusu. Postawy religijne ujmowane są jako wpływ przeżyć religijnych na wybory moralne i stosunek do Boga. Otwartość związana jest wrażliwością, spontanicznością i akceptacją tego, co przydarza się człowiekowi. Wrażliwość etyczna łączy się z refleksją i wysokim poziomem etyki w hierarchii wartości osoby. Sprzeciw wobec zła to nic innego jak występowanie w opozycji do przemocy i niesprawiedliwości. Stosunek do innych w kontekście wymiaru duchowego człowieka wiąże się z szacunkiem, tolerancją i gotowością do służenia innym. Zaangażowanie przejawia się w poczuciu wspólnoty i współodpowiedzialności za różne przedsięwzięcia. Sens to poszukiwanie ogólnej zasady rządzącej światem, własnego w nim miejsca oraz podejmowanie próby zrozumienia przytrafiających się wydarzeń. Harmonia to nic innego jak poszukiwanie spójności w sobie i ze światem³.

Wielu badaczy poddaje analizom związki pomiędzy poziomem duchowości a różnymi aspektami ludzkiego życia. Heszen i Sęk przeprowadziły badania na pięciuset osobach w różnym wieku. Najwyższy poziom wskaźników duchowości zaobserwowano w najstarszej grupie osób badanych, czyli po 60. roku życia. Ana-

² D.N. Elkins, *Beyond religion: toward a humanistic spirituality*, w: *The handbook of humanistic psychology: Leading edges in theory, research, and practice*, red. K.J. Schneider, J.T. Bugental, J.F. Pierson, Thousand Oaks 2001, s. 203–205.

³ I. Heszen-Niejodek, E. Gruszczyńska, *Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar*, „Przegląd Psychologiczny” 47 (2014), s. 17.

logiczne badania przeprowadzone przez Peralta i Duarte-Silvē w Portugalii na grupie 112 osób w wieku 65–93 lata potwierdziły hipotezę o wyższym poziomie poczucia sensu życia u osób w podeszłym wieku⁴.

Kolejnym wymiarem życia psychicznego powiązaniem z duchowością osoby jest płęć. Z badań przeprowadzonych przez Mateusiak wynika, że powiązania między duchowością a kobiecością mają umiarkowaną siłę i wskazują na to, że im wyższy jest poziom kobiecości, tym wyższy jest również poziom duchowości. U mężczyzn zaś nie wykazano związku między męskością a poziomem duchowości⁵.

2. Rozumienie religijności jako systemu znaczeń

Pojęcie religijności jest ujmowane w różnorodny sposób ze względu na swą złożoność oraz interdyscyplinarny charakter. W psychologii wiąże się ono z zaangażowaniem w praktyki i postawy zawierające się w ramach określonej tradycji⁶. W badaniu religijności na gruncie psychologii nieodzowne jest odwoływanie się do świadomości, uczuć, więzi wspólnotowych czy praktyk religijnych. Dzięki swej mierzalności elementy te pozwalają na analizy powiązań religijności z innymi obszarami życia osoby⁷. Religijność w świetle psychologii religii rozumiana jest również jako podmiotowy i zindywidualizowany stosunek do Boga i transcencji, który wyraża się w pojęciach, przekonaniach, uczuciach i zachowaniach osoby. Jest to subiektywne odniesienie się do rzeczywistości opisywanej i wyjaśnianej w religii⁸. W opisie religijności zwraca się uwagę na to, że nie obejmuje ona wyłącznie zachowań czy przeżyć emocjonalnych związanych z daną religią. Religijność obejmuje sądy jednostki, przekonania co do przedmiotu religijnego, doznania emocjonalne, predyspozycje do określonych zachowań, czyli praktyk religijnych. Elementy te wzajemnie się przenikają i polaryzują wokół przedmiotu religijnego. Istotne w patrzeniu na religijność i jej badaniu jest to, że jest ona

⁴ S. Kędziora, *Duchowość i religijność osób starszych*, w: *Spoleczne wymiary starzenia się*, red. A. Fabiś, M. Muszyński, Bielsko-Biała, 2011, s. 152–153.

⁵ J. Mateusiak, *W poszukiwaniu przejawów duchowości*, „Przegląd Psychologiczny” 47 (2004), s. 40.

⁶ J.R. Pettet, *Approaching spirituals problems in psychotherapy: A konceptual framework*, „Journal of Psychotherapy Practice and Researches” 3 (1994), s. 238–240.

⁷ C. Walesa, *Wyjaśnianie religijności człowieka (analiza psychologiczna)*, w: *Studia z psychologii w KUL*, red. P. Francuz, P. Oleś, W. Otrębski, t. 11, Lublin, 2003, s. 23–26.

⁸ Z. Golan, *Pojęcie religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 74.

wkomponowana w całokształt życia psychicznego człowieka i podlega tym samym procesom, którym podlegają także inne elementy osobowości. Ponadto wymiar ten jest indywidualny dla konkretnego człowieka i podlega mu również religijność, której rola będzie różna dla danej jednostki⁹.

Poziom religijności ujmowany w prowadzonych badaniach własnych zmierzono, opierając się na koncepcji Religijnego Systemu Znaczeń sformułowanej przez C.L. Park. Koncepcja ta cieszy się dużym zainteresowaniem badaczy, zwłaszcza tych, którzy poszukują związków religijności z radzeniem sobie ze stresem.

Religia jest systemem pozwalającym człowiekowi na zrozumienie istoty cierpienia i straty. Według koncepcji wspomnianej badaczki religijność jest fundamentem sensu nadawanego zdarzeniom dotyczącym jednostkę. Dzięki temu osoba może stworzyć spójną i logiczną interpretację tego, co ją dotyka i co przeżywa. Religia często stanowi dla osób wierzących indywidualny schemat poznawczy określający postrzeganie siebie samego, świata oraz interakcji, jakie zachodzą między własnym „ja” a światem, oraz rozumienie naturalnych i nadnaturalnych wydarzeń.

Park wyznacza poznawcze, afektywne i motywacyjne komponenty tego systemu znaczeń. Komponenty te składają się na trzy czynniki: globalne przekonania, globalne cele i poczucie sensu życia, które z kolei te umożliwiają prawidłową orientację w świecie oraz równowagę psychiczną jednostki¹⁰. Do grupy globalnych przekonań zalicza się: uczciwość, sprawiedliwość, przewidywalność i inne. Pełnią one funkcję tworzenia racjonalnych struktur znaczenia wyjaśniających w sposób satysfakcjonujący zachodzące w świecie zdarzenia. Swoją rolę odgrywają szczególnie w obliczu trudnych wydarzeń, takich jak np. śmierć bliskich. Religia dostarcza pojęć zarówno dotyczących sfery sacrum, czyli Boga, zbawienia itp., oraz należących do norm ogólnoludzkich, np. sprawiedliwości, troski, uczciwości. Globalne cele związane są z ideałami, stanami i obiektami, które są przez osobę uważane za najważniejsze i to na nie skierowane są ludzkie dążenia. Są one ułożone w postrzeganiu osoby hierarchicznie i spełniają funkcję regulacji zachowań i planów.

⁹ W. Prężyna, *Funkcja motywacyjna wartości religijnych w osobowości człowieka*, w: *Wykłady z psychologii w KUL w roku akademickim 1985/86*, red. A. Biela, Lublin 1988, s. 263.

¹⁰ C.L. Park, *Religion and meaning*, w: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, red. R.F. Paloutzian, C.L. Park, New York 2005, s. 302.

Religia dostarcza człowiekowi ostatecznych celów i motywacji, które oscylują wokół świętości, poświęcenia dla świata, poznania Boga i osiągnięcia zbawienia. Zauważa się w tym zagadnieniu również wymiar indywidualny, objawiający się w procesie uświęcenia osoby, czyli przypisania duchowego znaczenia i charakteru poprzez dążenie do celu z pozoru niezwiązanego z religią. Poczucie sensu życia określane jest jako stan dążenia do osiągnięcia najważniejszych rzeczy w życiu oraz odkrywania tego, co nadaje życiu wartość i cel¹¹.

Zgodnie z powyższą koncepcją religijność pozwala nie tylko odnaleźć swoje miejsce w świecie i sens własnego życia, ale też zrozumieć ukryty sens wydarzeń. System religijny pozwala osobie wierzyć, że Bóg kieruje życiem i jednocześnie czyni je sensownym. Człowiek dzięki poczuciu sensu życia jest w stanie rozwijać się i na kolejnych etapach rozwoju widzieć związek między sobą a całością bytu. Park wskazuje na to, że ogólne systemy znaczeń są nabywane zarówno ze środowiska, jak i kształtują się na kanwie osobistych doświadczeń. Co istotne, pozostają one poza świadomością jednostki. Przekonania i cele wpływają poprzez interpretacje, dążenia i zadowolenie z życia na ludzkie myśli, działania i uczucia¹².

Cechą konstytutywną religijnego systemu znaczeń jest ukierunkowanie na świętość. Pierwszym z czynników związanych z tym ukierunkowaniem są przekonania dotyczące „ja” oraz świata. Wynika to z faktu, że religia określa poglądy nie tylko na temat Boga, ale także na temat człowieka i świata oraz ich wzajemnych relacji. Zgodnie z tym osoba jest ukierunkowana na Boga i na wspólnotę, co skłania ją do rozwoju i tworzenia kultury. Religijne treści dotyczące powstania i struktury świata w świadomości człowieka współwystępują z danymi biologicznymi i odkryciami naukowymi. Dzięki temu jednostka buduje swój światopogląd.

Kolejnym czynnikiem religijnego systemu znaczeń są założenia i przekonania, które odnoszą się do teraźniejszości i przyszłości jednostki. Dotyczą one postaw, jakie powinien przyjąć człowiek wierzący, oraz konsekwencji, jakie mogą go spotkać za przestrzeganie lub przekraczanie norm moralnych zawartych w systemie religijnym. Mówią również o tym, jakie będą dalsze losy świata i jak będzie wyglądał jego koniec. Pozwalają jednostce na stworzenie systemu zachowań względem innych ludzi i świata oraz zmniejszyć lęk przed kresem życia.

¹¹ K. Popielski, *Psychologiczno-egzystencjalna interpretacja problematyki sensu i sensowności*, w: *Człowiek – wartości – sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996), s. 51.

¹² D. Krok, *Religijność a jakość życia w perspektywie mediatorów psychospołecznych*, Opole 2009, s. 53.

Następny czynnik to cele religijne, inaczej dążenia duchowe. Mają one charakter osobistych aspiracji ukierunkowanych na Siłę Wyższą i nakierowujących na dostrzeżenie Transcendencji w codzienności. Religia jest ostatecznym uzasadnieniem ludzkich dążeń.

Emocje są istotnym czynnikiem w religijnym systemie znaczeń, ponieważ już sam język religijny jest nimi silnie nacechowany. Religia wzbudza emocje i skłania do celebrowania również za ich pomocą tajemnic wiary. Reguluje również poziom i rodzaj emocji, jakie wierzący powinien okazywać i w jakich okolicznościach.

Ostatnim czynnikiem są ludzkie działania, które są regulowane przez nakazy i zakazy w systemie moralnym wyznawanej religii. Działania w tym rozumieniu przyjmują charakter kultu i stają się prototypiczne, np. modlitwa. Jeśli wziąć pod uwagę poziom zaangażowania, to widać, że osoby wierzące więcej go wykazują w przypadku działań kojarzonych ze świętością¹³.

3. Badania własne

Psychologia mówi o tym, że środowisko i aktywność człowieka wpływają na jego postrzeganie świata, na działania, emocje i motywacje. Formacja służby liturgicznej jest procesem, w którym osoba nie tylko uczy się nowych czynności czy poszerza swój poziom rozumienia treści religijnych, jest to też czas, w którym dojrzewa do relacji z Bogiem, wspólnotą i odkrywa siebie samego. Przeprowadzone badania miały na celu sprawdzenie oddziaływań, jakie może mieć formacja do służby liturgicznej na psychiczne dyspozycje i postawy jej uczestników. Analizie poddano dwa złożone wymiary, którymi są duchowość i religijność. Badania przeprowadzono wśród katolików, którzy podejmują służbę liturgiczną i tych, którzy takiej służby nie podejmują. Celem badań było wykazanie różnic w poziomie duchowości i religijności osób znajdujących się w pierwszej i drugiej grupie.

3.1. Opis metody

Narzędziem użytym do badania poziomu duchowości jest Kwestionariusz Samoopisu Heszen-Niejodek, Gruszczyńskiej i Metlak. Liczy on 20 stwierdzeń, które badany ocenia na pięciostopniowej skali. Narzędzie zawiera trzy podskale

¹³ D. Krok, *Religijność a jakość życia...*, s. 59.

o zgodności α -Cronbacha między 0,90 a 0,81 i są to: religijność – 7 stwierdzeń, wrażliwość etyczna – 7 stwierdzeń, harmonia – 6 stwierdzeń. Rzetelność kwestionariusza zróżnicowana pod względem płci, wieku i wykształcenia wynosi 0,88 dla wskaźnika ogólnego, –0,94 dla religijności, –0,77 dla wrażliwości etycznej oraz –0,80 dla harmonii. Wyniki otrzymuje się poprzez sumowanie wyborów na skali w ramach poszczególnych czynników oraz finalnie z sumy czynników częściowych otrzymuje się wskaźnik ogólny, czyli duchowość¹⁴.

Drugim zastosowanym w badaniu narzędziem jest Skala Religijnego Systemu Znaczeń, skonstruowana przez Dariusza Kroka, a służąca do pomiaru poziomu religijności. Składa się ona z 20 stwierdzeń, do których badany ustosunkowuje się na siedmiostopniowej skali. Narzędzie zawiera dwa czynniki: orientacji i sensu o zgodności wewnętrznej odpowiednio α -Cronbacha = 0,92 i 0,89. Rzetelność skali wynosi 0,81. Trafność sprawdzono ze Skalą Centralności Postawy Religijnej Prężyny i wyniosła dla wskaźnika ogólnego 0,79, dla orientacji 0,80 i dla sensu 0,77. Wyniki otrzymuje się poprzez zsumowanie wartości obu czynników z uwzględnieniem pytań odwróconych¹⁵.

3.2. Grupa badawcza

W badaniu wzięło udział 50 osób zaangażowanych w posługę liturgiczną, w tym 37 kobiet i 13 mężczyzn w wieku od 16 do 50 lat (średnia $M = 24,7$; odchylenie standardowe $SD = 7,51$). Osób z wykształceniem wyższym było 42%, z wykształceniem średnim 50%, z gimnazjalnym 6%, z podstawowym 2%. Osób niezaangażowanych w posługę liturgiczną również było 50, w tym 31 kobiet i 19 mężczyzn w wieku od 15 do 70 lat ($M = 25,16$; $SD = 10,47$). Średnio osoby te podejmowały posługę od 6 lat. Osób z wykształceniem wyższym było 30%, z wykształceniem średnim 50%, z gimnazjalnym 6%, z podstawowym 10% i z zawodowym 4%. Osoby podejmujące posługę liturgiczną spełniały rozmaite funkcje, których rodzaje i częstotliwość przedstawiono w tabeli 1. Osoby badane formowały się w ramach wspólnot i spotkań prezentowanych w tabeli 2. Wszystkie badani byli katolikami.

¹⁴ I. Heszen-Niejodek, E. Gruszczyńska, *Wymiar duchowy człowieka...*, s. 17.

¹⁵ D. Krok, *Religijność a jakość życia*, s. 187.

Tabela 1. Rodzaje funkcji liturgicznych podejmowanych przez osoby badane

Funkcje liturgiczne	Liczba osób	Procent grupy
Ministrant	6	5,7
Lektor	11	10,4
Schola	14	13,3
Lektor i dczytywanie modlitwy powszechnej	2	1,9
Lektor i Schola	10	9,5
Lektor, dczytywanie modlitwy powszechnej, posługa darów	2	1,9
Lektor, ministrant	2	1,9
Ministrant, lektor, schola	1	0,9

Tabela 2. Miejsca formacji

Miejsce formacji	Liczba osób	Procent grupy
Ruch Światło-Życie	27	25,7
Formacja ministrantów	8	7,6
Rekolekcje wyjazdowe	1	0,9
Dni skupienia organistów	1	0,9
Warsztaty	1	0,9
Schola	3	2,8
Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży	1	0,9

Osoby podejmujące służbę liturgiczną i związaną z nią formację mają możliwość nie tylko nabywać nowe umiejętności, ale też poszerzyć swoją wiedzę i kształtować określone postawy względem Boga i ludzi. Formacja liturgiczna w swych założeniach ma kształtować dojrzałą relację z Bogiem, co ma odniesienie do duchowości człowieka wierzącego, zwłaszcza w wymiarze religijności rozumianej jako stosunek do Transcendencji. Posługujący w procesie formacji internalizują, czyli przyjmują jako swoje etyczne normy i ukierunkowanie wspólnotowe, a także jako „narzędzia Boga” poszukują Jego woli i obecności w świecie. Elementy te są składowymi religijnego systemu znaczeń¹⁶.

¹⁶ D. Krok, *Religijność a jakość życia...*, s. 186–188.

3.3. Wyniki

Celem badań było sprawdzenie poziomu religijności i duchowości u osób zaangażowanych w służbę liturgiczną w odróżnieniu od osób, które jej nie podejmują. Hipotezy postawione w badaniu są następujące:

1. Osoby uczestniczące w formacji liturgicznej cechuje wyższy poziom duchowości i religijności od osób nieuczestniczących w tym procesie.
2. Istnieje korelacja dodatnia między czasem podejmowania posługi a wzrostem poziomu duchowości.
3. Istnieje dodatnia korelacja między długością formacji a wzrostem poziomu religijności.
4. Wraz z wiekiem rośnie religijność i duchowość.
5. U osób bardziej wykształconych wyższy jest poziom religijności i duchowości.
6. Kobiety charakteryzuje wyższy poziom duchowości i religijności.

W celu weryfikacji hipotezy pierwszej mówiącej o tym, że uczestnicy formacji liturgicznej cechują się wyższym poziomem duchowości i religijności niż osoby niepodejmujące takiej formacji, użyto testu U Manna-Whitneya (ze względu na brak rozkładu normalnego zmiennych zależnych). Otrzymane wyniki zaprezentowano w tabelach 3 i 4.

Tabela 3. Poziom duchowości w grupie zaangażowanych i niezaangażowanych.

Skale Kwestionariusza Samoopisu	Grupa z formacją M (SD)	Grupa bez formacji M (SD)	Test U	p
Religijność	4,42 (0,71)	3,38 (1,35)	-4,24	0,000
Wrażliwość etyczna	4,24 (0,51)	3,85 (0,73)	-2,94	0,000
Harmonia	3,71 (0,78)	3,30 (0,88)	-2,18	0,02
Duchowość	12,38 (1,71)	10,54 (2,49)	-3,75	0,000

Z otrzymanych wartości wynika, że osoby formujące się prezentują wyższy poziom duchowości niż osoby niezaangażowane w formację liturgiczną. Różnice w ramach wszystkich podskal są istotne statystycznie, jednak nie są one duże.

Tabela 4. Poziom Religijności w grupie zaangażowanych i niezaangażowanych.

Skale Religijnego Systemu Znaczeń	Grupa z formacją M (SD)	Grupa bez formacji M (SD)	Test U	p
Orientacja	47,4 (10,3)	38,31 (15,5)	-2,89	0,000
Sens	47,2 (9,05)	43,2 (12,35)	-1,5	0,11
Religijność	94,6 (18,5)	81,5 (26,67)	-2,26	0,02

Otrzymane wyniki wskazują na to, że osoby podejmujące formację liturgiczną prezentują wyższy poziom orientacji i religijności i są to różnice istotne statystycznie. Poziom sensu u osób formujących się również jest wyższy, jednakże różnica między grupami w ramach tej podskali nie jest istotna statystycznie ($p = 0,11$).

Do weryfikacji hipotezy drugiej, mówiącej o tym, że istnieje dodatnia korelacja między czasem podejmowania posługi liturgicznej a wzrostem poziomu duchowości, użyto korelacji r-Pearsona. Otrzymane wyniki zaprezentowano w tabeli 5.

Tabela 5. Związek między duchowością a czasem zaangażowania w funkcje liturgiczne

Skale Kwestionariusza Samoopisu	Czas pełnienia posługi
Religijność	0,39
Wrażliwość etyczna	0,38
Harmonia	0,36
Duchowość	0,43

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Otrzymane wyniki wskazują na brak istotnych statystycznie związków między skalami duchowości i długością czasu pełnienia posługi liturgicznej.

Do zweryfikowania hipotezy trzeciej, mówiącej o tym, że istnieje dodatni związek między długością formacji liturgicznej a wzrostem religijności, użyto korelacji r-Pearsona. Otrzymane wyniki zaprezentowano w tabeli 6.

Tabela 6. Związek między długością formacji a poziomem religijności

Skale RSZ	Czas formacji
Orientacja	0,15
Sens	0,12
Religijność	0,14

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Otrzymane wyniki wskazują na brak istotnych statystycznie związków między długością odbywanej formacji a wzrostem poziomu religijności.

W celu weryfikacji hipotezy czwartej, mówiącej o tym, że im osoby są starsze, tym wyższy jest u nich poziom duchowości i religijności, zastosowano korelację r-Pearsona. Otrzymane wyniki zaprezentowano w tabeli 7.

Tabela 7. Związek pomiędzy wiekiem a duchowością

Skale duchowości	Wiek
Religijność	0,17
Wrażliwość etyczna	0,24
Harmonia	0,31*
Duchowość	0,27

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Otrzymane wyniki wskazują na istotny statystycznie, dodatni związek między harmonią a wiekiem osób badanych. Pozostałe wyniki nie były istotne statystycznie.

Tabela 8. Związek religijności z wiekiem

Skale religijności	Wiek
Orientacja	0,25
Sens	0,12
Religijność	0,20

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Otrzymane wyniki wskazują brak istotnych związków między skalami religijności a wiekiem.

W celu weryfikacji hipotezy piątej, mówiącej o tym, że istnieje dodatni związek między poziomem wykształcenia, duchowością i religijnością, zastosowano korelację r-Pearsona. Otrzymane wyniki zaprezentowano w tabeli 9.

Tabela 9. Związek poziomu duchowości i wykształcenia

Skala duchowości	Wykształcenie
Religijność	0,18
Wrażliwość etyczna	0,13
Harmonia	0,02
Duchowość	0,14

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Otrzymane wyniki wskazują na brak istotnych związków między poziomem wykształcenia a duchowością.

Tabela 10. Związek między religijnością a wykształceniem

Skale Religijności	Wykształcenie
Orientacja	0,09
Sens	0,03
Religijność	0,06

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$.

Otrzymane wyniki wskazują na brak związku między poziomem wykształcenia a religijnością.

W celu weryfikacji hipotezy szóstej, mówiącej o tym, że kobiety cechują się wyższym poziomem duchowości i religijności niż mężczyźni, wykorzystano test U Manna-Whitneya (ze względu na brak rozkładu normalnego zmiennych zależnych). Otrzymane wyniki zaprezentowano w tabelach 11 oraz 12.

Tabela 11. Płeć a duchowość

Skala duchowości	Kobiety M (SD)	Mężczyźni M (SD)	U	P
Religijność	3,93 (1,24)	3,84 (1,10)	0,63	0,52
Wrażliwość etyczna	4,10 (0,61)	3,93 (0,73)	1,06	0,28
Harmonia	3,52 (0,80)	3,48 (0,96)	-0,00	0,99
Duchowość	11,56 (2,23)	5,21 (2,51)	0,65	0,51

Otrzymane wyniki wskazują na znacznie wyższy poziom ogólnie rozumianej duchowości u kobiet niż u mężczyzn. W ramach poszczególnych podskal różnice między płciami nie są znaczące.

Tabela 12. Płeć a religijność

Skale religijności	Kobiety M (SD)	Mężczyźni M (SD)	U	p
Orientacja	42,75 (14,12)	43,43 (13,38)	0,00	1,00
Sens	45,87 (10,65)	43,93 (11,52)	0,42	0,42
Religijność	88,63 (23,93)	87,37 (23,65)	0,31	0,75

Otrzymane wyniki wskazują na nieznacznie wyższy poziom religijności i sensu u kobiet niż u mężczyzn. Natomiast zauważa się nieznacznie wyższy poziom orientacji u mężczyzn niż u kobiet.

3.4. Dyskusja

Przeprowadzone badania miały na celu sprawdzenie zależności, jakie mogą zachodzić między podejmowaniem posługi liturgicznej, formacją liturgiczną a takimi wymiarami ludzkiego życia, jak duchowość i religijność. Jest to istotne z punktu widzenia duszpasterzy przygotowujących młodych ludzi do świadomego i dojrzałego życia chrześcijańskiego, które opiera się na wzajemnym słuźeniu sobie we wspólnocie oraz na oddawaniu czci Bogu¹⁷. Badanie, które stało się istotną częścią niniejszej pracy, ma charakter ogólny i pilotażowy. Godne uwagi jest to, jak przebiega formacja, jakie czynniki życia wspólnotowego wpływają na rozwój religijności i duchowości oraz jakie znaczenie dla powyższych wymiarów ma wiek i płeć respondentów.

Przechodząc do weryfikacji hipotezy pierwszej, mówiącej o tym, że uczestnicy formacji liturgicznej charakteryzują się wyższym poziomem duchowości i religijności niż osoby niezaangażowane w formację, zauważamy na podstawie analizy średnich, że postawione założenie potwierdziło się w przebadanej populacji. Fakt odbywania formacji ma znaczenie dla poziomu duchowości, co wynika z koncepcji atrybutu będącego tak naprawdę rozwojem, czyli transcendencją. Formacja liturgiczna daje człowiekowi przestrzeń do zdobywania nowych umiejętności, przekraczania własnych ograniczeń i egoizmu¹⁸. Niejednokrotnie uczestnik formacji w imię miłości i gotowości słuźby Bogu walczy z tremą podczas wykonywania czynności liturgicznych czy też troszczy się o samodyscyplinę i koncentrację w trakcie liturgii. Podczas celebracji dochodzi do spotkania osoby

¹⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Słuźby Liturgicznej*, Częstochowa 2008, ustęp 18.

¹⁸ F. Błachnicki, *Liturgia a wspólnota*, Kraków 2015, s. 5–19.

z Tym, Który Przekracza to, co Ludzkie. Wymiar religijności będący składową duchowości wiąże się u osób zaangażowanych w formację z poszerzaniem świadomości na temat prawd wiary i praktyki życia chrześcijańskiego. Dokonuje się to w ramach spotkań opartych na analizie tekstów biblijnych i na świadectwie życia animatorów prowadzących spotkania. Nabyta świadomość ukierunkowuje osobę na dokonywanie moralnych wyborów w świetle tego, czego oczekuje i uczy Bóg. Wymiar wrażliwości etycznej opiera się na sprzeczności wobec zła. Refleksja nad tym, co w życiu dobre i złe również ma swoje zakorzenienie w obserwowaniu społeczeństwa przez pryzmat prawa bożego i opartych na nim zasad życia wspólnoty parafialnej, a szczególnie grupy formacyjnej. Poczucie harmonii będące poszukiwaniem jedności i spójności w samym sobie oraz w świecie klaruje się w osobie dzięki relacji z Bogiem i z członkami wspólnoty¹⁹. Odnajdowanie własnego miejsca w społeczności wierzących i głęboka więź ze Stwórcą pozwalają człowiekowi na kształtowanie i odkrywanie własnej tożsamości. Podsumowując, otrzymane wyniki są zgodne z koncepcją zarówno duchowości, jak i z istotą procesu formacji liturgicznej posługujących.

W ramach hipotezy pierwszej zbadano również różnice w poziomie religijności i jej wymiarów w kontekście podejmowanej formacji i jej braku. Założenie mówiące o tym, że religijność jest wyższa u osób formujących się, również potwierdziło się w wymiarze orientacji i religijności jako systemu znaczeń, natomiast nie potwierdziło się w wymiarze sensu. Orientacja religijna w świetle religijności jako systemu znaczeń rozumiana jest jako rozumienie siebie i świata. Religia jest swoistą „mapą poznawczą”, która umożliwia jednostce interpretację i przetworzenie tego, co ją otacza i tego, jak wyglądają jej zachowania w tym kontekście. Staje się ona siłą motywująca do różnych działań i dążeń²⁰. W kontekście formacji widzimy wyraźnie, że aby wyznawana religia stała się orientacją w życiu wewnętrznym i zewnętrznym, musi zostać poznana i zinterioryzowana. Osoby niezaangażowane mają mniejsze możliwości dogłębnego studiowania Pisma Świętego i nauki Kościoła oraz praktykowania nabytych idei w posłudze, będącej nieodłącznym elementem wyznawania wiary²¹.

¹⁹ I. Heszen-Niejodek, E. Gruszczynska, *Wymiar duchowy człowieka...*, s. 17.

²⁰ D. Krok, *Religijność a jakość życia...*, s. 186.

²¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa...*, ustęp 25.

Poczucie sensu życia określane jest jako stan dążenia do osiągnięcia najważniejszych rzeczy w życiu oraz odkrywanie tego, co nadaje życiu wartość i cel²². Religijność pozwala nie tylko odnaleźć swoje miejsce w świecie i sensowność własnego życia, ale też zrozumieć ukryty sens wydarzeń. System religijny pozwala osobie wierzyć, że Bóg kieruje życiem i jednocześnie czyni je sensownym. Dzięki poczuciu sensu życia człowiek jest w stanie rozwijać się i na kolejnych etapach rozwoju widzieć związek między sobą a całością bytu. Poczucie sensu religijnego w perspektywie teorii religijności jako systemu znaczeń jest ujmowane jako traktowanie wiary tożsamej z sensem i celem życia. Umożliwia ono człowiekowi budowanie znaczenia doświadczeń życiowych. Hipoteza nie potwierdziła się w tym wymiarze prawdopodobnie ze względu na brak danych dotyczących aktualnej sytuacji życiowej respondentów. Sens religijny zakłada określoną filozofię życia, która na różnych etapach rozwoju ulega przemianom i jest wrażliwa na przeżywane kryzysy. Religijność staje się systemem znaczeń dzięki głębokiemu przeżywaniu i praktykowaniu religii oraz dzięki stawianiu jej na ważnym miejscu w interpretacji otaczającego świata. Dzięki wprowadzaniu w świat symboli i znaczeń zaczerpniętych z Biblii i praktyki życia Kościoła formacja liturgiczna poszerza w osobie poznawczy aspekt poszukiwania działania Boga w życiu ludzi. Podsumowując trzeba stwierdzić, że religijność jako system znaczeń wzrasta w osobie dzięki formowaniu się do dojrzałego posługiwania i współtworzenia wspólnoty eucharystycznej²³.

Wyniki otrzymane z weryfikacji hipotezy drugiej, mówiącej o dodatnim związku między duchowością a długością okresu, w którym osoba podejmowała posługę, świadczą o braku istotnych powiązań. Jako że duchowość jest z jednej strony dyspozycją zmieniającą się w czasie, im dłużej osoba podejmuje służbę liturgiczną, tym bardziej rozwija swoją duchowość i odwrotnie, czyli im głębsza duchowość człowieka, tym gorliwiej może trwać w posłudze. Duchowość jest niejednokrotnie ujmowana w kategoriach relacji. W wypadku chrześcijanina jest to relacja z Bogiem i ze wspólnotą. Posługiwanie podczas zgromadzenia liturgicznego, które jest niewątpliwie centralnym elementem życia osób wierzących i miejscem spotkania z Transcendencją, powoduje wzrastanie w obu tych relacjach, które się przenikają²⁴. Osoba ma określone miejsce we wspólnocie,

²² K. Popielski, *Psychologiczno-egzystencjalna interpretacja...*, s. 51.

²³ G. Jung, *Symbol przemiany w mszy*, Warszawa 1998, s. 85.

²⁴ Por. KL nr 14.

jest ono szczególne i zobowiązujące. Im dłużej trwa owo udzielanie siebie, tym bardziej osoba staje się świadoma własnego „ja” i stawia sobie coraz wyższe cele rozwojowe będące stopniami przekraczania, czyli transcendencji własnego „ja”. Jak każda relacja, tak i duchowość zbliża swoich członków. Dlatego też Bóg staje się coraz bliższy człowiekowi i dla niego ważniejszy. Duchowość rodzi również zaangażowanie i wytrwałość w postanowieniach, szczególnie tych zapewniających harmonię w życiu, która to zapewnia stałość i bezpieczeństwo. Brak istotnych wyników w tym obszarze może być spowodowany małą rozpiętością czasową podejmowanej formacji.

Hipoteza trzecia, mówiąca o dodatnim związku między czasem formacji a wzrostem religijności jako systemu znaczeń, nie potwierdziła się. Otrzymany wynik może być związany z brakiem danych na temat etapu formacji i jej ciągłości w przypadku zaangażowanych w posługę liturgiczną. Warto w celu ponownego sprawdzenia owej hipotezy poprosić respondentów o wskazanie na cele życiowe, jakie im przyświecają na określonym etapie rozwoju. Może być tak, że osoby w młodszym wieku nie mają jeszcze wyznaczonych dążeń lub nie utworzyła się u nich rozbudowana struktura nadawania znaczeń. Wynikać to może z małego doświadczenia życiowego respondentów (średnia wieku to ok. 25 lat). Trzeba jednak pamiętać, że na otrzymane wyniki mogą mieć wpływ także czynniki związane z rozwojem struktur poznawczych i rodzajem doświadczeń życiowych.

Po zweryfikowaniu hipotezy czwartej, mówiącej o tym, że wraz z wiekiem wzrasta poziom duchowości i religijności, zauważyć można, że osoby starsze cechują się wyższym poziomem wrażliwości etycznej, harmonii i ogólnej duchowości. Potwierdza to założenia teoretyczne, wskazujące na to, że wraz z rozwojem osobowościowym i kolejnymi doświadczeniami życiowymi wzrasta poziom duchowości²⁵. Wrażliwość etyczna budować się może na kanwie przyswajanych w cyklu rozwoju norm moralnych oraz na bazie kształtującej się empatii i zinternalizowanych wskazań etycznych wyznawanej religii. Harmonia wzrastać może w wyniku interpretacji kolejnych etapów życia w kontekście całości i sensowności podejmowanych decyzji. Wiąże się ona także z wiarą w Bożą Opatrzność. W ramach religijnego systemu znaczeń wraz z wiekiem nie zauważono istotnych statystycznie powiązań. Może być to spowodowane małą rozpiętością wieku badanych, a dla dyspozycji rozwojowej, jaką jest religijność jest to istotny warunek do podejmowania analiz.

²⁵ U. King, *The Dance of Life. Spirituality, Ageing and Human Flourishing*, w: *Ageing, Spirituality and Well-being*, red. A. Jewell, London 2004, s. 131.

Hipoteza piąta, mówiąca o tym, że osoby bardziej wykształcone prezentują wyższy poziom religijności i duchowości, nie potwierdziła się. Otrzymane wyniki mogą być związane z małą liczebnością osób z poszczególnych poziomów wykształcenia.

Weryfikacja hipotezy szóstej, mówiącej o tym, że kobiety prezentują wyższy poziom duchowości i religijności niż mężczyźni wykazała, że faktycznie ogólny poziom duchowości jest znacznie wyższy u kobiet, ale w obrębie poszczególnych podskal nie wystąpiły różnice. W ramach RSZ zauważa się wyższy poziom ogólnej religijności i sensu religijnego u kobiet niż u mężczyzn. Potwierdzają to wyniki badań, w których zauważono, że kobiety w kontekście poznawczym częściej podporządkowują cele życiowe treściom wyznawanej religii.

W celu zweryfikowania otrzymanych prawidłowości należałoby przebadać populację bardziej liczną i bardziej zróżnicowaną. Ciekawym zagadnieniem byłoby także sprawdzenie związków między podejmowaniem posług liturgicznych i formacji z wybieranymi zawodami i wyznaczanymi celami żywotnymi osób badanych.

Przebieg formacji liturgicznej dostosowany do wieku i poziomu rozwoju uczestników przynosi w ich życiu wiele pozytywnych skutków. Z przedstawionych w niniejszej pracy badań wynika, że osoby podejmujące formację w ramach służby liturgicznej cechują się wyższym poziomem. Wyższy poziom zorientowania religijnego, będącego siłą warunkującą wyznaczanie celów żywotnych i stylów postępowania, oraz ogólnej religijności, stanowiącej cechę człowieka, otwierają na wypełnianie konkretnych zadań w ramach wspólnoty i własnego życia. Osoby formujące się prezentują również wyższy poziom duchowości, stanowiącej zdolność człowieka do przekraczania samego siebie, a w konsekwencji pełnego i świadomego funkcjonowania w otaczającym świecie.

Zarówno religijność, jak i duchowość nie są statyczne, ale rozwijają się w trakcie życia, dlatego też należy zapewnić młodzieży i dorosłym posługującym w parafiach dostęp do stałej i głębokiej formacji, prowadzącej do doskonalenia umiejętności posługiwania oraz do głębszego rozumienia zarówno dokonującego się misterium, jak i do świadomości własnej roli w ramach wspólnoty eucharystycznej.

W celu głębszej analizy predyspozycji psychicznych członków służby liturgicznej należałoby przebadać większą grupę posługujących z różnych diecezji w Polsce. Interesujący również byłby pomiar poczucia sensu życia, który koreluje w prowadzonych przez innych badaczy badaniach z religijnością i duchowością.

Warty uwagi jest również etap życia i sytuacja egzystencjalna osób badanych w kontekście wrażliwej na kryzysy religijności. Z punktu widzenia dokładności i rzetelności pomiaru byłoby ważne wykorzystanie także innych skal pomiarowych. Badania tego typu pozwolą nie tylko na poznanie zjawiska, ale też lepsze dostosowywanie procesu formacyjnego do członków służby liturgicznej.

Bibliografia

- Blachnicki F. *Liturgia a wspólnota*, Kraków 2015.
- Elkins D.N., *Beyond religion: toward a humanistic spirituality*, w: *The handbook of humanistic psychology: Leading edges in theory, research, and practice*, red. K.J. Schneider, J.T. Bugental, J.F. Pierson, Thousand Oaks 2001, s. 201–212.
- Golan Z., *Pojęcie religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 71–79.
- Heszen-Niejodek I., Gruszczyńska E., *Wmiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar*, „Przegląd Psychologiczny” 47 (2014), s. 15–31.
- Hill P.C., *Mearsuement in the psychology of religion and spirituality: Current status and evaluation*, w: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, red. R.F. Paloutzian, C.L. Park, New York 2005, s. 43–61.
- Jung G., *Symbol przemiany w mszy*, Warszawa 1998.
- Kędziora S., *Duchowość i religijność osób starszych*, w: *Spoleczne wymiary*, red. A. Fabiś, M. Muszyński, Bielsko-Biała 2011, s. 147–156.
- King U., *The Dance of Life. Spirituality, Ageing and Human Flourishing*, w: *Ageing, Spirituality and Well-being*, red. A. Jewell, London 2004, s. 130–132.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*, Częstochowa 2008.
- Krok D., *Religijność a jakość życia w perspektywie mediatorów psychospołecznych*, Opole 2009.
- Mateusiak J., *W poszukiwaniu przejawów duchowości*, „Przegląd Psychologiczny” 47 (2004), s. 33–46.
- Park C.L., *Religion and meaning*, w: *Handbook of the psychology*, red. R.F. Paloutzian, C.L. Park, New York 2005, s. 45–48.
- Pettet J.R., *Approaching spirituals problems in psychotherapy: A conceptual framework*, „Journal of Psychotherapy Practice and Research” 3 (1994), s. 237–245.
- Popielski K., *Psychologiczno-egzystencjalna interpretacja problematyki sensu i sensowności*, w: *Człowiek – wartości – sens*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 50–53.

Prężynka W., *Funkcja motywacyjna wartości religijnych w osobowości człowieka*, w: *Wykłady z psychologii w KUL w roku akademickim 1985/86*, red. A. Biela, Lublin 1988, s. 260–265.

Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, Wrocław 1997.

Walesa C., *Wyjaśnianie religijności człowieka (analiza psychologiczna)*, w: *Studia z psychologii KUL*, red. P. Francuz, P. Oleś, W. Otrębki, t. 11, Lublin 2003, s. 21–38.

POZIOM DUCHOWOŚCI I RELIGIJNOŚCI U KATOLIKÓW ZAANGAŻOWANYCH I NIEZAANGAŻOWANYCH W SŁUŻBĘ LITURGICZNĄ

Streszczenie

W artykule opisano badania nad relacjami między duchowością i religijnością a zaangażowaniem w formację liturgiczną oraz takimi czynnikami, jak płeć, wiek i wykształcenie badanych. Teoretyczną podstawą do badania poziomu duchowości jest koncepcja traktowania go jako zdolności człowieka podlegającego rozwojowi. Poziom ten składa się z wrażliwości etycznej, harmonii i religijności, a także ogólnego poziomu duchowości. Religijność rozumiana jest jako system znaczeń, który składa się z orientacji, sensu i ogólnie rozumianej religijności. Do uzyskania wyników wykorzystano ankietę autorską I. Heszen-Niejodek, E. Gruszczyńskiej i A. Metlaka oraz Kwestionariusz Religijny Systemu Znaczeń D. Kroka. Wyniki badań wskazują, że osoby podejmujące formację liturgiczną charakteryzują się wyższym poziomem duchowości i religijności niż osoby niezaangażowane. Wyższy poziom obu zmiennych prezentują także kobiety w porównaniu z mężczyznami. Badania te mają charakter pilotażowy i mogą stanowić podstawę dla działań duszpasterskich i dalszych badań w zakresie tych ludzkich dyspozycji.

Słowa kluczowe: duchowość, religijność, służba liturgiczna, formacja

**THE LEVEL OF SPIRITUALITY AND RELIGIOUSNESS
IN THE CATHOLICS BEING INVOLVED AND NOT INVOLVED
IN THE LITURGICAL SERVICE**

Summary

This article describes research on the relationships between Spirituality and Religiosity with the involvement in liturgical formation and with such factors as: sex, age and education of the respondents. The theoretical basis for studying the level of Spirituality is the concept of treating it as human's ability subject to development. It consists of ethical sensitivity, harmony and religiosity, as well as the general level of spirituality. Religiosity is understood as a system of meanings, that consists of: orientation, sense and generally understood religiosity. The Self-Written Questionnaire authored by I. Heszen-Niejodek, E. Gruszczyńska and A. Metlak and the Religious Questionnaire of the Significance System by D. Krok were used to obtain the results. The research results indicate that people undertaking liturgical formation are characterized by a higher level of Spirituality and Religiosity than non-committed people. The higher level of both variables is also presented by women in comparison with men. These studies are of a pilot nature and can form the basis for pastoral activities and further research in the scope of these human dispositions.

Keywords: spirituality, religiousness, liturgical service, formation



**JAN OKOŃ, WYCHOWANIE DO SPOŁECZEŃSTWA
W TEATRACH SZKOLNYCH JEZUITÓW
W RZECZYPOSPOLITEJ OBOJGA NARODÓW,
KRAKÓW 2018**

Jan Okoń* – autor

Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie

Wychowanie przez teatr – była to nowość, którą jezuita wprowadzili w swoim systemie szkolnictwa. Nie oni oczywiście wymyślili teatr: przed nimi i równocześnie z nimi działały w tym zakresie zwłaszcza gimnazja protestanckie, przygotowywano też występy w Akademii Krakowskiej – jezuita w Polsce sięgnęli

* Ks. prof. dr hab. Jan Okoń – historyk literatury dawnej i teatru. Autor m.in. *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku* (Wrocław 1970), *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce* (Warszawa 2006), *Rzym polskim piórem opisany* (Kraków 1997). Wydawca *Historii o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim* (Wrocław 1970; 2004), poezji Samuela Twardowskiego (1976; 1980; 2002; 2006) i Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1980) oraz poezji i dramatów Karola Wojtyły – Jana Pawła II (1979; 1986; 1998; 2004). E-mail: j02.okon@gmail.com.

jednak po ten sam rodzaj teatru, co na Zachodzie, i wyszli z nim na daleką nawet prowincję; tam, gdzie nie było dotąd nie tylko teatru, ale nawet szkół.

Była to u nas jezuicka nowość. Dramat, co prawda, nie był wcześniej w Polsce nieznanym. Kodeks z komediami Terencjusza znajdował się już w roku 1110 w bibliotece kapitulnej na Wawelu. Terencjusza i Plauta „czytali” swoim słuchaczom profesorowie Akademii Krakowskiej w XV wieku. Czytali, to znaczy: wykładali.

Przyjmujemy dzisiaj, że ów teatr szkolny wprowadzał nową jakość wychowawczą: dostosowany do zasad psychologii rozwojowej, odwoływał się do marzeń i ambicji wieku dojrzewania. Przygotowywał także młodzież do życia w społeczeństwie – takim, jakim ono wówczas było. Społeczeństwo to kształtował, ale z niego też wyrastał, tak jak i same szkoły – jego myślami myślał, nawet jeśli ujmował to w nowy, humanistyczny sposób.

Nie ulega wątpliwości, że był teatr jedną z najbardziej spektakularnych form działalności jezuitów. Możemy to lepiej zrozumieć dzisiaj, w epoce nie tylko już telewizji, ale Internetu, telefonów komórkowych i smartfonów, gdy młodzież podobnie, choć w nowy sposób, otwiera się na nowości, żyje nimi i cała im się oddaje, by przeżyć atrakcję bytowania w świecie wirtualnym swoich marzeń i wyobraźni – tyle że odczytuje rzecz nie po łacinie, lecz po angielsku, i raczej bez udziału rodziców, którzy nie zawsze rozumieją sprawy swoich dzieci i mogą tylko przeszkadzać w poruszaniu się po portalach społecznościowych i koleżeńskich.

Teatr, nawet ów teatr uczniowski, stawał się zatem kulturową atrakcją. Jeśli zdobywał uznanie możnych protektorów to dlatego, że otwierał w nich i zarazem zaspokajał potrzebę piękną i duchowego przeżycia. Taka zresztą była reakcja otoczenia w całej Europie: do wszystkich kolegiów płynęły prośby o przedstawienia i o teksty sztuk. Na tak rozbudzone zapotrzebowanie zakon nie mógł wręcz w pełni odpowiedzieć, a nawet z czasem zaczął zakazywać teatru – by nie przeszkadzał w nauce i nauczaniu. Jeśli zaś działał, mimo formalnych utrudnień, włączał do udziału wszystkich uczniów i stawał się obowiązkowym czynnikiem kształtowania osobowości oraz przygotowania do życia publicznego.

To kilka myśli przewodnich zawartych w książce i rozwijanych na prawie 470 stronach tekstu, w sześciu częściach, 24 rozdziałach i różnego rodzaju aneksach źródłowych, prezentujących zwłaszcza sumariusze/programy teatralne; wraz z licznymi zdjęciami ilustrują one różne aspekty i działalność tak złożonej instytucji, jaką był teatr szkolny – wśród nowości już na okładce pierwowzór latarni magicznej jako przykład możliwości technicznych teatru szkolnego.

**JAN OKOŃ, *WYCHOWANIE DO SPOŁECZEŃSTWA
W TEATRACH SZKOLNYCH JEZUITÓW
W RZECZYPOSPOLITEJ OBOJGA NARODÓW, KRAKÓW 2018***

Streszczenie

Nie ulega wątpliwości, że teatr był jedną z najbardziej spektakularnych form działalności jezuitów. O tej ich szczególnej działalności traktuje nowa książka prof. Jana Okonia *Wychowanie do społeczeństwa w teatrach szkolnych jezuitów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów*. Autor na prawie 470 stronach tekstu, w sześciu częściach, 24 rozdziałach i różnego rodzaju aneksach źródłowych prezentuje różne aspekty i działalność tak złożonej instytucji, jaką był teatr szkolny.

Słowa kluczowe: Jezuici, teatr szkolny, książka, wychowanie

**JAN OKOŃ, *UPBRINGING TO SOCIETY.
IN JESUIT SCHOOL THEATRES IN THE POLISH-LITHUANIAN
COMMONWEALTH, KRAKÓW 2018***

Summary

There is no doubt that the theatre was one of the most spectacular forms of Jesuit activity. A new book by Prof. Jan Okoń *Upbringing to society. In Jesuit school theatres in the Polish-Lithuanian Commonwealth* deals with this particular activity of them. The author presents various aspects and activities of such a complex institution as the school theatre on almost 470 pages of the text, in 6 parts, 24 chapters and various addenda that contain sources.

Keywords: Jesuits, school theatre, book, upbringing

