

wrocławski  
PRZEGLĄD  
teologiczny

---

wrocławski

---

PRZEGLĄD

---

teologiczny

ISSN 1231-1731 Rok XXII 2014 Nr 2

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  
22/2014/nr 2

**WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY**  
ISSN 1231-1731

**RADA NAUKOWA**

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

**REDAKCJA**

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

**KOREKTA**

Ewa Suszko

**SKŁAD I ŁAMANIE**

Andrzej Duliba

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny”  
jest wersja papierowa

**DRUK**

Drukarnia Tumska, zam. 23/2015

## POZNAĆ I ZGŁĘBIĆ OBJAWIENIE

Ostatnie lata są bogate w coraz to nowe badania Papieskiej Komisji Biblijnej, ich owocem są kolejne jej dokumenty. W 2014 r. ukazał się najnowszy z nich, zatytułowany: *Natchnienie i prawda Pisma świętego*. We wstępie do niego Gerhard Kardynał Müller napisał:

Całe życie Kościoła opiera się na Słowie Bożym, które jest przekazywane w Piśmie świętym, czyli w księgach Starego i Nowego Testamentu. Kościół wierzy, że wszystkie te księgi są natchnione, czyli ich autorem jest Bóg, który dla ich napisania posłużył się wybranymi przez siebie ludźmi. Dzięki natchnieniu księgi Biblii komunikują prawdę. Natchnienie i prawda decyduje o ich znaczeniu dla całego życia i posłannictwa Kościoła. Księgi, które nie pochodzą od Boga, nie mogą przekazywać Słowa Bożego, a księgi, które nie zawierają prawdy, nie mogą być źródłem życia i posłannictwa Kościoła.

Służąc poznaniu Słowa Bożego, autorzy kolejnego numeru „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” w sposób wielowymiarowy wpisują się w proces odkrywania Objawienia i dochodzenia do prawdy o Bogu. Każdy z autorów, podejmując na swój sposób badania naukowe i dzieląc się nimi z czytelnikami, buduje życie Kościoła i pozwala odkryć Jego posłannictwo we współczesnym świecie.

Przedkładany numer naszego czasopisma, respektując różnorodność badań nad filozofią, historią Kościoła i teologią skupia się na czterech działach nauki, które odzwierciedlają poszukiwania profesorów i adiunktów pięciu instytutów Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu: filozofii chrześcijańskiej, historii Kościoła, nauk biblijnych, teologii systematycznej i teologii pastoralnej.

W pierwszej części prezentujemy dogłębne opracowanie mistycznych implikacji Arystotelesowskiej koncepcji miejsca naturalnego autorstwa ks. Mirosława Kiwki. Poznanie fundamentów filozoficznych chrześcijaństwa jest równie ważne jak odkrycie historii Kościoła tak powszechnego, jak i lokalnego. Temu służy opracowanie ks. Norberta Jerzaka o życiu i działalności trzynastowiecznego biskupa wrocławskiego, Wawrzyńca. Zmierzenie się z legendami

i odkrycie ich znaczenia dla budowania rzeczywistego obrazu chrześcijaństwa przyświecało mi w poszukiwaniach dotyczących świętego Graala, których owocem jest opracowanie ukazujące relację pomiędzy Ostatnią Wieczerzą a legendami o poszukiwaniu legendarnego Graala. Bez wątplenia Pismo Święte jest fundamentem uprawiania teologii, dlatego też w kolejnej części znalazły się cztery artykuły o tematyce biblijnej. Wrocławski członek licznych ekspedycji archeologicznych w Ziemi Świętej, o. Marian Arndt przedstawił wiele miejsc w aspekcie nazwy, poszukiwań i odkrytych w nich znalezisk. W tego rodzaju poszukiwania wpisuje się również artykuł Anny Rambiert-Kwaśniewskiej, która zaprezentowała świętego Pawła na macedońskim odcinku *Via Egnatia*. Ksiądz Jan Klinkowski zaś omówił tekst Ap 2, 18-29, ukazując Syna Bożego, który wzywa do nawrócenia. Pan Mirosław Rucki w bardzo oryginalnym opracowaniu chce zainteresować czytelników uczniami Jezusa, których obecność, jak dowodzi, świadczy o boskości Mistrza z Nazaretu.

W trzecim dziale, poświęconym zagadnieniom teologii systematycznej, prezentujemy opracowanie ks. Michała Chłopowca, w którym omówiona została nauka Orygenesusa na temat grzechu, a ks. Jacek Froniewski, dzieląc się swoimi doświadczeniami związanymi z życiem Kościoła w Niemczech, ukazał odrodzenie praktyki namaszczenia chorych w niemieckim luteranizmie. Czwarty dział zawiera opracowania ks. Bogdana Gienzy, o. Andrzeja Jastrzębskiego i ks. Rafała Kowalskiego. Pierwszy przypomniał osiemdziesięcioletnią praktykę dnia kapłańskiego. O. Jastrzębski wskazał na bardzo ważne zagadnienie dla współczesnego Kościoła, jakim jest katechumenat, będący drogą ku dojrzałości chrześcijańskiej na kolejnych etapach rozwoju człowieka. Powstanie wielu dokumentów we współczesnym Kościele posiada swoje głębokie inspiracje teologiczne i społeczne. Dowodzi tego ks. Kowalski, który w swoim artykule podzielił się z czytelnikami refleksją na temat inspiracji dokumentu z Aparecidy.

Zaangażowanie w podejmowanie nowych tematów dotyczących Bożego Objawienia, nowych dokumentów Kościoła oraz jego historii, świadczy o żywotności środowiska naukowego, dlatego cieszymy się z możliwości podzielenia się z Państwem wynikami naszych badań w kolejnym zeszycie „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”.

*Ks. Sławomir Stasiak*  
*Redaktor naczelny*

Ks. MIROSŁAW KIWKA\*

## MISTYCZNE IMPLIKACJE ARYSTOTELESOWSKIEJ KONCEPCJI MIEJSCA NATURALNEGO

Niemal od początków kształtowania się myśli filozoficznej podejmowano wiele prób wyjaśnienia zjawiska przemian obserwowanych w otaczającym człowieka świecie. Usiłowania te obejmowały różnorodność koncepcji, w których zasadnicze miejsce zajmowało wyjaśnienie fenomenu ruchu. Proponowane rozwiązania rozciągały się od absolutnego wariabilizmu u Heraklita do zanegowania wszelkiej zmiany u Eleatów. Obok ujęć skrajnych podejmowano też próby wypracowania syntezy pomiędzy tym, co w bycie jawiło się jako zmienne i niezienne (Empedokles, Anaksagoras, Demokryt). Jednym z myślicieli, który w rzeczonych kwestiach wywarł niemały wpływ na myślenie potomnych, był niewątpliwie Arystoteles. Jego prace, zebrane przez Andronikosa z Rodos w formie traktatów *Fizyka* i *O niebie*, określiły pewną wizję świata, która przetrwała aż do czasów Kopernika, Galileusza, Keplera i Newtona. Wywarła ona wpływ nie tylko na rozumienie natury przemian rzeczywistości materialnej, ale także miała pewne znaczenie dla pojmowania rzeczywistości egzystencjalnej samego człowieka. Celem niniejszego artykułu jest omówienie przykładów wykorzystania Arystotelesowskiej teorii miejsca naturalnego do przedstawienia problematyki związanej z życiem duchowym. Przykłady te na przestrzeni wieków znajdujemy w twórczości wybitnych autorów chrześcijańskich: św. Augustyna, Mistrza Eckharta i św. Jana od Krzyża. Zanim jednak omówimy fragmenty ich dzieł inspirowane myślą Arystotelesa, przedstawimy syntetyczne ujęcie poglądów Stagiryty.

---

\* Ks. dr Mirosław Kiwka – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

## 1. Świat według Arystotelesa

Z pism założyciela Likejonu wylania się bardzo konsekwentna wizja świata materialnego. Dzieli się on na dwie zasadnicze sfery: podksiężycową i nadksiężycową. Świat podksiężycowy zbudowany jest z czterech elementów, których dynamiczne natury umożliwiały przechodzenie jedna w drugą. Należą do nich, zestawione już wcześniej przez Empedoklesa, cztery żywioły: ziemia, woda, powietrze i ogień. Świat nadksiężycowy natomiast ma naturę jednorodną. Zbudowany jest bowiem z jednej, niezniszczalnej i niepodlegającej zmianom substancji zwanej eterem<sup>1</sup>. Ciała niebieskie z niej utworzone poruszały się zawsze ruchem jednostajnym po idealnie kolistych orbitach. Obszar nadksiężycowy obejmował więc: słońce, planety i tzw. sferę gwiazd stałych. W centrum zaś przestrzeni podksiężycowej znajdowała się kulista i nieruchoma ziemia, której środek był jednocześnie środkiem całego wszechświata. Właściwością świata podksiężycowego była zmienność – powstawanie i rozpad, na co wskazuje już sama wielość i różnorodność elementów strukturalnych, które wchodziły w skład każdej rzeczy i każdego ciała (zimna i sucha ziemia, zimna i wilgotna woda, gorące i wilgotne powietrze, gorący i suchy ogień)<sup>2</sup>.

Ponieważ dokładne omówienie całej problematyki ruchu u Arystotelesa mija się z celem niniejszego artykułu, stąd też ograniczymy się jedynie do przedstawienia interesującego nas tu szczególnie problemu ruchu naturalnego (niewymuszonego).

Arystoteles swoje rozumienie ruchu dość ściśle powiązał z pojęciami *miejsca* i *czasu*. W księdze VI *Fizyki* czytamy: „[...] wszystko, co z natury jest zdolne do ruchu lub spoczynku, porusza się lub spoczywa w czasie, w miejscu i w sposób odpowiedni do swojej natury [...]”<sup>3</sup>. Wynika z tego, że każdy z elementów naturalnych, a w konsekwencji każda substancja z nich utworzona, ma miejsce właściwe swojej naturze. Stagiryta stwierdza: „z natury bowiem wszelkie ciało postrzegalne zmysłowo gdzieś się znajduje i istnieje właściwe każdemu ciału miejsce [...]”<sup>4</sup>. Miejsce to nie stanowi jedynie jakiegoś punktu topograficznego, ale jest ono także źródłem swego rodzaju „grawitacji”: „zmiana miejsca elementarnych ciał naturalnych, takich np. jak ogień, ziemia itp., wykazuje nie tylko to, że miejsce jest czymś, ale i to, że wywiera ono pewien wpływ; mia-

<sup>1</sup> Ponieważ eter tworzył obok czterech znanych (wody, powietrza, ziemi i ognia), piąty istotowy składnik świata, nazywano go także *quinta essentia*. Nazwa ta jednakże nie występuje w pismach Arystotelesa. Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 450–451.

<sup>2</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 369.

<sup>3</sup> ARYSTOTELES, *Fizyka*, VI, 8, (238b), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, s. 235.

<sup>4</sup> Tamże, III, 5, (205a), s. 127.

nowicie każde ciało elementarne dąży do właściwego sobie miejsca, jeśli tylko nic nie stanie mu na przeszkodzie: jedno do góry, inne na dół”<sup>5</sup>. Przywołane tu „góra” i „dół” nie są czymś względnym, zależnym od naszego położenia, lecz czymś obiektywnym, są rodzajem determinacji naturalnych: „[...] w naturze każdy z tych kierunków jest niezależny od naszej pozycji. Do «góry» nie jest jakimś przypadkowym kierunkiem, lecz jest miejscem, ku któremu się unosi ogień i wszystko, co jest lekkie. Podobnie «na dół» nie jest również przypadkowym kierunkiem, lecz takim, do którego zdążają przedmioty ciężkie i utworzone z ziemi”<sup>6</sup>.

Z powyższych twierdzeń, abstrahując od ich fizykalnej akuratności, wyłania się pewien obraz świata, w którym już na poziomie elementów strukturalnych istnieją pewne kierunkowe dynamizmy, sprawiające, że wszystkie ruchy naturalne (samoistne, niewymuszone) ciał nieożywionych odbywają się po liniach prostych „w górę” lub „w dół”. Każdy z żywiołów posiada w świecie swoje własne, wyznaczone przez naturę, miejsce. Wszystko, co ziemskie, dąży do środka wszechświata (środku Ziemi). Woda dąży do stanu, w którym będzie otaczała ziemię. Powietrze wypełnia przestrzeń otaczającą sferę wody. Ogień zaś dąży do sfery księżycowej, tworząc warstwę bezpośrednio z nią sąsiadującą. Jeżeli jeden z elementów zostanie przeniesiony ze swojego naturalnego miejsca, wówczas naturalnie dąży do przywrócenia stanu pierwotnego. To jest naturalny ruch, który nie wymaga żadnej zewnętrznej przyczyny. Na przykład, w wodzie fragmenty ziemi będą tonąć, podczas gdy bąbelki powietrza będą się wznosić. W powietrzu deszcz spada w dół, a płomień kierują się ku górze.

W swojej strukturalnej budowie rzeczywistość podksiężycowa jawi się jako dynamicznie ukierunkowana w stronę swego rodzaju entropijnego spoczynku. Prawdziwą naturę tego spoczynku ujawnią dopiero analizy metafizyczne Arystotelesa, z których wynika, że dynamizm świata na wyższych poziomach istnienia, w bytach obdarzonych różnymi postaciami życia, polega na stopniowej aktualizacji potencjalności ich formy substancjalnej i znajduje spełnienie swej naturalnej celowości nie tyle w martwym bezruchu, ile raczej w całkowitej samorealizacji. Spoczynek zatem, do jakiego dąży świat Arystotelesa, nie jest więc formą entropijnego ubóstwa, lecz bogactwem doskonałości, która osiągnęła kres swego rozwoju.

Pewne elementy tej dynamicznej wizji rzeczywistości, a szczególnie koncepcja miejsca naturalnego była w różnych epokach w jakimś stopniu obecna w pismach mistyków chrześcijańskich, choć bynajmniej nie służyła tam do wyjaśniania natury świata materialnego, ale stała się jednym z elementów rozumienia świata duchowego człowieka.

<sup>5</sup> ARYSTOTELES, *Fizyka*, dz. cyt., IV, 1, (208b), s. 140.

<sup>6</sup> Tamże.

## 2. *Cor inquietum i pondus św. Augustyna*

Jeszcze za życia Arystotelesa świat kultury Greków przekroczył granice Hellady. W kolejnych stuleciach, jakie mijały od śmierci Stagiryty, swoistej re-interpretacji uległy zadawane przez stulecia pytania i udzielane od wieków odpowiedzi. Z czasem pojawiły się nowe współrzędne dla rozumienia człowieka i otaczającej go rzeczywistości. W nowej perspektywie wiary chrześcijańskiej podejmowano trud ponownego zrozumienia dawnych teorii filozoficznych, niektóre z nich przejęto, zmieniając jednakże dawne ich znaczenie.

Na niespokojnym przełomie wieków IV i V, w dość odległej od Aten Hipponie, jej świątły biskup kończył pisać swoje *Confessiones*. W ostatniej księdze tego słynnego dzieła znalazł się fragment do złudzenia przypominający znane passusy z Arystotelesowskiej *Fizyki*. Czytamy tam:

Ciało swoją siłą ciężenia zmierza do właściwego dlań miejsca. Siła ciężenia nie zawsze pcha w dół, właściwym miejscem nie zawsze jest miejsce najniższe. Podczas gdy kamień spada, płomień się w górę wznosi. Każda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca. Oliwa dolana do wody wypływa na wierzch. Woda włana do oliwy opada na dno. I jedna, i druga, kierowana swą siłą ciężenia, dąży do właściwego jej miejsca. Rzeczy wytrącone ze swego miejsca są niespokojne; gdy się im przywraca porządek, osiągają spoczynek<sup>7</sup>.

Słowa te w sposób zupełnie jasny i wyraźny nawiązują do omówionego wyżej obrazu świata, w którym od fundamentu aż po szczyt wszystkim rządzi wpisana w naturę dynamiczna celowość. Kamień, płomień, woda czytelnie odsyłają do znanych z greckiej tradycji filozoficznej żywiołów świata (ziemia, woda, powietrze i ogień). Nie zmieniła się też zasada rządząca ruchem naturalnym: „każda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca”. Zmienił się natomiast kontekst i perspektywa, a wraz z nimi pojawiło się nowe rozumienie. Dyskretnie zdradza je choćby ta subtelna antropomorfizacja rzeczy tego świata, które „wytrącone ze swego miejsca są niespokojne”. Choć mowa jest ciągle o odwiecznym porządku świata („gdy się im przywraca porządek, osiągają spoczynek”), to jednak nie o martwe rzeczy tu idzie, ale o żywego człowieka i jego *cor inquietum* (niespokojne serce), poszukujące sobie tylko właściwego miejsca spoczynku. Pozycję dawnych żywiołów zajął człowiek, który jak dawne żywioły całą siłą swojej natury dąży do właściwego sobie miejsca. Miejsce to, podobnie jak to było u Arystotelesa, nie tylko jest czymś (a raczej Kimś), ale nadto „wywiera ono pewien wpływ”<sup>8</sup>. Stąd też św. Augustyn otwiera swoje *Wyznania* słynną inwo-

<sup>7</sup> ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania* 13, 9, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 343.

<sup>8</sup> Por. ARYSTOTELES, *Fizyka*, dz. cyt., IV, 1, (208b).

kacją: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”<sup>9</sup>. Ostatecznie więc ten dynamizm tkwiący w ludzkiej duszy stanowi syntezę siły Bożej *gravitacji* i wewnętrznego dążenia człowieka, jest przedziwną wypadkową ludzkiej wolności (miłości) i Bożej łaski. Dlatego swoje odniesienie do Arystotelesowskiej *Fizyki* św. Augustyn konkluduje słynnym wyznaniem: „Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi” (*Pondus meum amor meus eo ferer quocumque ferer*). Łacinskie *pondus* (ciężar) stało się w pewien sposób synonimem człowieka, który jak kamień swoim ciężarem, całą swoją naturą dąży do właściwego mu miejsca. Jednakże w odróżnieniu od kamienia, a także w odróżnieniu od ujęcia Arystotelesa, nie chodzi tu już o ruch czysto naturalny, czyli niewymuszony, powiedzielibyśmy – arefleksyjny. U Stagiryty ruch naturalny był kosmiczną koniecznością, u św. Augustyna taką kosmiczną koniecznością stała się miłość, jednakże nie jakakolwiek miłość, ale *ordo amoris*, czyli pewien „ład serca”<sup>10</sup>. Paradoksalnie Augustyńska konieczność kochania stanowi przedmiot wolnego wyboru, bo tylko w takim kontekście można mówić o miłości<sup>11</sup>.

Arystotelesowską koncepcję „miejsca naturalnego” św. Augustyn umieszcza w nowej perspektywie ludzkiego serca, które posiada zdolność samookreślenia się wyborami swojej wolnej woli, wszak tu chodzi o miłość, a nie o *gravitację*<sup>12</sup>. Wolna wola i dokonywane przez nią wybory umieszczają (lub nie) człowieka na drodze wiodącej do właściwego mu miejsca spoczynku i pokoju, gdzie ustaje wszelka możliwość i potrzeba ruchu-niepokoju, gdyż nie ma potrzeby dążenia dokądkolwiek, gdy osiągnęło się pełnię. Ruch naturalny w przypadku człowieka oznacza możliwość wyboru i świadomego dążenia. A ponieważ drogi tego świata zwykle bywają kręte i wyboiste, dlatego sama dobra wola nie wystarcza. Nie wystarcza też z tego powodu, że droga wiedzie poza horyzont tego świata. Naturalne miejsce człowieka jest bowiem transcendentne jak Bóg sam, dlatego św. Augustyn widzi konieczność wsparcia naturalnego dynamizmu człowieka darem łaski, tym bardziej, że to co w człowieku naturalne, po grzechu Adama przestało być w nim niezawodne i instynktownie nieomyłne. Stąd też biskup Hippony w swojej transpozycji teorii miejsca naturalnego Stagiryty nie może nie umieścić następujących stwierdzeń:

<sup>9</sup> ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania* 1,1, dz. cyt., s. 7.

<sup>10</sup> Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 357.

<sup>11</sup> O znaczeniu miłości w mistyce św. Augustyna zob. B. MCGINN, *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009, s. 371–377.

<sup>12</sup> Zob. J. TORCHIA, „*Pondus meum amor meus*”: *The Significance of the ‘Weight’ Metaphor in St. Augustine’s Early Philosophical Writings*, „*Augustinian Studies*” XXI(1990), s. 163–176.

W darze Twoim znajdujemy spoczynek, w darze Twoim radujemy się Tobą. Ten spoczynek jest naszym miejscem. Miłość nas prowadzi na tę wyżynę, Twój dobry Duch podnosi nas, ubogie istoty, z samych progów śmierci. W dobrej woli jest dla nas pokój. [...] Twój dar, Duch Święty, zapala nas i wnosimy się w górę: płoniemy i idziemy. Sercem wstępujemy na wyżynę i śpiewamy pieśń stopni. [...] W górę idziemy, ku pokojowi Jerozolimy niebiańskiej. [...] gdzie nas umieści dobra wola, abyśmy już tylko jednego pragnęli: pozostać tam na wieczność<sup>13</sup>.

Doktryna miejsca naturalnego, która służyła Arystotelesowi do wyjaśnienia świata materialnego, u św. Augustyna staje się narzędziem służącym do rozumienia człowieka i jego najgłębszych pragnień i dążności. Zauważamy tu zmianę jej podstawowego znaczenia – przejście z teorii tłumaczącej świat empirii w teorię wyjaśniającą dynamizm ludzkiej duszy. Miejsce naturalne Arystotelesa utożsamia się ze środkiem ziemi, a ta z kolei znajdowała się w środku wszechświata, czyli w swego rodzaju absolutnym centrum wszystkich rzeczy. U św. Augustyna naturalnym miejscem człowieka jest Bóg, który jako Stwórca stanowi ontyczne centrum wszechrzeczy. O ile Arystotelesowski Pierwszy Poruszyciel sytuował się w rzeczywistości niematerialnej, poza ostatnią sferą gwiazd stałych, o tyle Bóg – Stwórca św. Augustyna znajduje się w metafizycznym centrum wszystkiego, co istnieje. Dla biskupa Hippony to centrum ludzkiego świata sytuuje się w człowieczej duszy, którą już ojcowie greccy uważali za swoisty mikrokosmos. Mamy tu więc do czynienia ze bardzo oryginalną interioryzacją, antropologizacją i spirytualizacją koncepcji Stagiryty.

### 3. *Stein i Abgescheidenheit* Mistra Eckharta

Bernard McGinn, jeden z wybitnych, współczesnych znawców twórczości Mistra Eckharta, stwierdza w jednej ze swoich licznych publikacji, że nie ma filozofa, którego Eckhart znałby lepiej i cytował częściej niż Arystotelesa<sup>14</sup>. Już z prostej statystyki wynika, że dominikański Mistrz przytaczał słowa Stagiryty dwa razy częściej niż innych myślicieli niechrześcijańskich. Na czwartym zaś miejscu listy najczęściej cytowanych dzieł Arystotelesa znajduje się szczególnie nas interesująca *Fizyka*<sup>15</sup>. Natomiast spośród myślicieli chrześcijańskich najczęściej przywoływanym autorytetem, jak należało się tego spodziewać, jest św. Augustyn<sup>16</sup>. Już z powyższych informacji można wnioskować, że w dziełach Eckharta możemy znaleźć wiele odniesień do interesującej nas w niniejszym artykule kwestii.

<sup>13</sup> ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania* 13, 9, dz. cyt., s. 343.

<sup>14</sup> B. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York 2001, s. 168.

<sup>15</sup> Tamże, s. 268–269, przypis 26.

<sup>16</sup> Tamże, s. 174.

W *Kazaniu 60*, gdzie Mistrz Eckhart komentuje werset z Mądrości Syracha: *In omnibus requiem quaesivi* (Syr 24, 11), mowa jest o Bogu jako miejscu spoczynku. Podejmując temat Boga spoczywającego w duszy i duszy dążącej do swego spoczynku w Bogu, dominikański mistyk nawiązuje bardzo wyraźnie do Augustyńskiej interpretacji Arystotelesowskiej koncepcji miejsca naturalnego. Swoje kazanie kończy słowami, które łączą w jedno Arystotelesowską *Fizykę* i Augustyńskie *Wyznania*:

[...] wszystkie stworzenia, wiedzione wrodzonym instynktem, szukają spoczynku, bez względu na to, czy są one tego świadome, czy nie; poświadczają to swoim działaniem. Kamień, dopóki się nie znajdzie na ziemi, będzie stale wykazywał skłonność do spadania na nią, ogień natomiast dąży ku górze – i tak każde stworzenie poszukuje swego naturalnego miejsca, a w ten sposób dowodzi swego podobieństwa do Bożego spoczynku, które on zaszczylił im wszystkim. Niech nam Bóg dopomóż szukać i w Nim znaleźć podobieństwo Boskiego spoczynku. Amen<sup>17</sup>.

Wprowadzona przez chrześcijaństwo do antycznego rozumienia świata kategoria *Stwórcy* i *stworzenia* oraz, mająca szczególne znaczenie w przypadku człowieka, biblijna koncepcja *imago Dei* stały się ostatecznym uzasadnieniem wewnętrznego dynamizmu świata tak rzeczy, jak i osób. Dynamizm ów zakorzeniony w naturze bytów wyraża się między innymi w poszukiwaniu drogi powrotu do Praźródła wszelkiego istnienia. Widać to doskonale w przytoczonym wyżej fragmencie, w którym poszukiwanie „spoczynku-pełni” staje się powszechnym prawem bytu. Człowiek, postrzegany przez pryzmat swego niespokojnego serca, jawi się w tym kontekście jako element kosmicznego ładu, w którym wszystko, co istnieje, dąży do odpowiadającego swojej naturze miejsca spoczynku, będącego jednocześnie miejscem ostatecznej pełni.

W innym dziele Mistrza Eckharta, w poświęconej poszukiwaniu sensu cierpienia *Księdze boskich pocieszeń*, znajdujemy przykład ruchu naturalnego kamienia w nieco innym, niż wyżej omówione zastosowaniu:

Jego działaniem zewnętrznym jest spadanie – tak długo, dopóki się nie znajdzie na ziemi. Działanie to może ulec zahamowaniu, również kamień nie zawsze spada i nie bez przerwy. Właściwe mu jest jednak inne jeszcze działanie, bardziej wewnętrzne, a mianowicie sama skłonność do opadania. Jest ona mu wrodzona i nie może go jej pozbawić Bóg ani żadne stworzenie. Tego działania kamień dokonuje nieprzerwanie dniem i nocą. I gdyby nawet tysiąc lat leżał gdzieś wysoko, tę skłonność do opadania zachowałby w tym samym stopniu, w jakim ją miał pierwszego dnia<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> MISTRZ ECKHART, *Kazanie 60. In omnibus requiem quaesivi*, w: TENŻE, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 357.

<sup>18</sup> MISTRZ ECKHART, *Księga boskich pocieszeń*, w: TENŻE, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 105–106.

Przykład ten, obrazując niezbywalność wpisanych w naturę tendencji, służy w tym fragmencie do zilustrowania tego, co stanowi istotę cnoty moralnej, a mianowicie „dążenie i skłonność do każdego dobra oraz unikanie i sprzeciw wobec wszystkiego, co złe i niepodobne dobru oraz Bogu”<sup>19</sup>. Cnota, czyli sprawność moralna wypracowana przez powtarzanie tych samych aktów, wytworza w człowieku coś na kształt drugiej natury, z czasem przybierając kształt tendencji naturalnej, czyli stałej wewnętrznej dyspozycji, w tym szczególnym przypadku do „cierpienia dla sprawiedliwości”.

Nieco dalej, w tym samym traktacie, raz jeszcze Mistrz Eckhart posługuje się przykładem kamienia dla zilustrowania niezmiennego gotowości do przyjmowania i znoszenia cierpień: „Wyżej napisałem, że kamień nie traci swojego ciężaru, choć widać, że nie leży na ziemi; cała jego ciężkość doskonale się realizuje w tym, że dąży ku dołowi i gotów jest spaść na ziemię. Podobnie, jak wyżej napisałem, człowiek dobry już teraz, w niebie i na ziemi uczynił wszystko to, co chciał uczynić, i w tym także upodobnia się do Boga”<sup>20</sup>.

Mistyczną myśl Mistrza Eckharta często określa się mianem mistyki „odosobnienia” lub „odcięcia”. W swoich kazaniach i traktatach dominikański mistyk mówił często o potrzebie separacji od wszelkiego ziemskiego przywiązania, po to by osiągnąć wolność pozwalającą na znalezienie Boga i zjednoczenie się z Nim. Odosobnienie (*Abgescheidenheit*), w ujęciu Eckharta, jest procesem dość złożonym, który można opisywać w perspektywie metafizycznej, etycznej i mistycznej<sup>21</sup>. Uzasadniając jego potrzebę, a nawet nagłą konieczność, Mistrz podaje wiele ważkich argumentów. Między innymi w traktacie zatytułowanym *O odosobnieniu*<sup>22</sup> odwołuje się do koncepcji miejsca naturalnego. Czyni to w następujący sposób: „Ze zaś odosobnienie przymusza Boga do mnie, wynika to stąd, że każda rzecz pragnie się znaleźć na swoim, z natury sobie właściwym miejscu. Właściwym zaś i naturalnym miejscem Boga są jedność i czystość – tych zaś miejscem jest odosobnienie. Dlatego Bóg musi się oddać sercu odosobnionemu”<sup>23</sup>.

Jak łatwo zauważyć, mamy tu do czynienia ze swoistą inwersją znaczeń. Mistrz Eckhart odwraca kierunek myślenia: to już nie tyle kamień-człowiek dąży do miejsca swego spoczynku, ale to raczej miejsce spoczynku, czyli Bóg, przyciągane „podobieństwem” natury, dąży niejako do wchłonięcia w swoją przestrzeń kamienia, czyli człowieka o „odosobnionym sercu”.

Jak widać, w twórczości Mistrza Eckharta znajdujemy wiele przykładów różnych zastosowań Arystotelesowskich rozumowań i obrazów. Podobnie jak u św. Augustyna, wszystkie one odnoszą się do życia duchowego człowieka.

<sup>19</sup> MISTRZ ECKHART, *Księga boskich pocieszeń*, dz.cyt.

<sup>20</sup> Tamże, s. 120.

<sup>21</sup> Por. B. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart...*, dz. cyt., s. 131–147.

<sup>22</sup> Wprawdzie autorstwo Eckharta jest współcześnie częstokroć kwestionowane, nie zmienia to jednak faktu, że jego treść dobrze oddaje zapatrywania mistrza dominikańskiego.

<sup>23</sup> MISTRZ ECKHART, *O odosobnieniu*, w: TENŻE, *Traktaty*, dz. cyt., s. 154.

#### 4. *Amor i Piedra św. Jana od Krzyża*

„Miłość jest celem duszy” – to lakoniczne stwierdzenie zanotowane na marginesie jednego z rękopisów *Pieśni duchowej*<sup>24</sup> wyznacza zasadniczy kierunek realizacji człowieczeństwa proponowany przez św. Jana od Krzyża. Człowiek bowiem odkrywa siebie jako rzeczywistość otwartą, dlatego w otaczającym go świecie poszukuje sobie tylko właściwych dróg rozwoju, na których mógłby aktualizować tkwiące w nim potencjalności. By istnieć, musi przekraczać siebie, odkrywać i wchodzić w świat innych ludzi, uczestniczyć w dobru i czynić je swoim, innymi słowy – musi kochać. Właśnie zdolność kochania uruchamia cały skomplikowany dynamizm, którego istnienia i siły bez miłości i poza miłością człowiek nie byłby nigdy świadomy.

Interpretując swoje własne doświadczenie mistyczne, św. Jan od Krzyża odkrywa w najgłębszych pokładach osobowej struktury zasadniczą otwartość i ukierunkowanie ludzkiego ducha ku osobowej Transcendencji<sup>25</sup>. Człowiek nosi wpisane w swoją naturę fundamentalne wezwanie do pełni, które realizuje się jedynie przez zjednoczenie z Bogiem w miłości. To wezwanie stanowi decydujący element rozumienia człowieka, a jego realizacja jest warunkiem osobowego spełnienia. „Przecież dla tej miłości zostaliśmy stworzeni” – napisze hiszpański mistyk w *Pieśni duchowej*<sup>26</sup>. Miłość zatem jawi się jako cel i wiodący dynamizm ludzkiej egzystencji. „Pod wieczór będą cię sądzić z miłości. Naucz się kochać tak, jak Bóg chce być kochany i zapomnij o sobie”<sup>27</sup> – to zdanie można określić mianem programowego. „Dojść do boskiego światła, do możliwie najdoskonalszego w tym życiu zjednoczenia miłości z Bogiem”<sup>28</sup> – to szczyt, ku któremu mistyk z Fontiveros orientuje kroki człowieka, poszukującego ostatecznego spełnienia. Duchowe zjednoczenie z Bogiem w miłości jest bowiem „najwznioślejszym i najwyższym stanem, jaki można osiągnąć w tym życiu”<sup>29</sup>.

Ta właśnie perspektywa miłości łączy ostatecznie św. Augustyna, Mistrza Eckharta i św. Jana od Krzyża oraz wielu innych pisarzy, twórców i mistyków chrześcijańskich. Stanowi ona punkt wyjścia i cel wszelkich rozważań o sensie

<sup>24</sup> Por. A. BALDEON-SANTIAGO, *El camino de la cruz del Esposo Cristo. La otra cara del Cántico Espiritual*, „Monte Carmelo”, 97(1989), s. 17.

<sup>25</sup> Por. M. KIWKA, *Podstawy relacji człowiek – Bóg w myśli św. Jana od Krzyża*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1998, nr 2, s. 123–132; TENŻE, *Teomorficzny charakter bytu ludzkiego w myśli św. Jana od Krzyża*, w: *Służcie Panu z weselem. Księga jubileuszowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza*, red. I. DEC, Wrocław 2000, s. 454–478.

<sup>26</sup> P 29,3. Cytując dzieła św. Jana od Krzyża, stosować będziemy następujące skróty: D – *Droga na Górę Karmel*; N – *Noc ciemna*; P – *Pieśń duchowa*; Ż – *Żywy płomień miłości*. Opieramy się na tłumaczeniu B. Smyraka: *ŚW. JAN OD KRZYŻA, Dzieła*, Kraków 1986.

<sup>27</sup> S I, 59.

<sup>28</sup> D Prolog 1.

<sup>29</sup> D II 7, 11.

ludzkiej egzystencji, jest także punktem wyjścia i celem procesu duchowego rozwoju człowieka. W pismach św. Jana od Krzyża<sup>30</sup> Arystotelesowa teoria miejsca naturalnego stanowi jedynie egzemplifikację nie tyle powszechnej siły ciężenia, nazywanej od czasu I. Newtona grawitacją, ile właśnie, o wiele istotniejszego dla człowieka, przyciągania Miłości, znajdującej się w centrum świata osób i rzeczy, a także w najgłębszym centrum człowieczego ducha. Zanim hiszpański mistyk napisze w *Żywym płomieniu miłości*, że „centrum duszy jest Bóg”<sup>31</sup>, to nieco wcześniej, nawiązując do rozumowania Arystotelesa, powie:

Najgłębszym środkiem jakiejś rzeczy jest to, do czego najbardziej ciąży jej byt, skłonności, siła działania i ruchu, z czego nie może już wyjść; podobnie jak ogień czy kamień, które mają naturalną dążność czy siłę ciężenia do osiągnięcia swojej sfery, od jakiej nie mogą się odchylić, ani przestać w niej istnieć, chyba na skutek jakiegoś gwałtownego przeciwdziałania. Według tego określenia mówimy, że np. kamień, gdy jest w ziemi, choćby nie był w najgłębszym jej punkcie, znajduje się – w pewien sposób – w swym środku, gdyż jest w obrębie swego właściwego dążenia. Lecz nie mówimy jeszcze, że jest już w najgłębszym środku swego dążenia, jakim jest sam środek ziemi; zawsze jeszcze ma siłę i skłonności spadania i dążenia do tego ostatecznego centrum, jeśli się usunie przed nim przeszkody. Gdy zaś dojdzie już do takiego miejsca, gdzie nie ma więcej siły ni skłonności do dalszego ruchu, mówimy, że jest w najgłębszym swym środku<sup>32</sup>.

Z powyższego fragmentu wyłania się obraz ludzkiej egzystencji, widzianej w perspektywie nieustannego, świadomego lub znacznie częściej instynktownego dążenia do miejsca spoczynku, w którym osiąga ona kres swego rozwoju. Miejsce to nie jest jakimś bliżej nieokreślonym punktem, ale miejscem spotkania i zjednoczenia z osobowym Bogiem. Osiągnięcie tego stanu wywołuje w człowieku poczucie egzystencjalnej pełni. W następujących wersetach wyjętych z *Żywego płomienia miłości* pobrzmiewa echo słów św. Augustyna o „niepokojnym sercu” człowieka:

Środkiem duszy jest Bóg, i gdy ona dojdzie do Niego według wszelkich możliwości swej istoty i według siły swych działań i skłonności, wówczas osiągnie ostateczny i najgłębszy swój środek, Boga. Nastąpi to wtedy, gdy wszystkimi

---

<sup>30</sup> Warto w tym miejscu zauważyć, że św. Jan od Krzyża jako młody człowiek przeszedł bardzo gruntowną formację intelektualną. Najpierw przez cztery lata (1559–1563) był uczniem jezuickiego kolegium w Medina del Campo, a następnie już jako karmelita (jeszcze trzewiczkowy) o imieniu Juan de Santo Matía w latach 1564–1568 był studentem słynnego Uniwersytetu w Salamance. Por. CRISOGONO, *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid 1991, s. 25–66.

<sup>31</sup> *Ż* 1, 12.

<sup>32</sup> *Ż* 1, 11.

siłami swymi pozna, ukocha i posiadzie Boga. Jeśli zaś nie doszła jeszcze do tego stopnia, jak bywa w życiu ziemskim, kiedy jeszcze nie można osiągać Boga podług wszystkich sił swoich, to chociaż jest w swym środku, czyli w Bogu przez łaskę i Jego udzielanie się jej, to jednak czując jeszcze siły i pociąg do dalszego dążenia – nie jest zadowolona<sup>33</sup>.

Mamy tu kolejny przykład swoistej interioryzacji i antropocentryzmu koncepcji, która w Arystotelesowskiej *Fizyce* odnosi się do materialnego kosmosu. Gdy jeszcze dodamy, że „miłość jest skłonnością duszy i władzą i siłą pociągającą do Boga, gdyż przez miłość łączy się dusza z Bogiem”<sup>34</sup>, będziemy mieli pełny obraz mistycznego przeniesienia znaczeń: z żywiołów świata na ludzkie serce-duszę, z naturalnej siły ciężenia na miłość, z miejsca naturalnego (kosmicznego centrum) na Boga.

Droga do najgłębszego centrum osobowości jest nie tylko drogą do spotkania ze sobą samym, ale nade wszystko procesem wiodącym do odnalezienia Boga. Proces ów ma kształt i dynamikę miłości, jaka rozwija się, dojrzewa i osiąga swą pełnię w ludzkiej duszy. W tym miłosnym itinerarium dialektyka nieobecności i pragnienia tworzy momenty najwyższej ekspresji i największego napięcia emocjonalnego. Tam najlepiej widać, czym jest to, co św. Jan od Krzyża określa mianem „miłości niecierpliwiej”, która „nie daje najmniejszego spoczynku i wytchnienia, wzmaga wciąż pragnienie, dopóki nie znajdzie pełnego ukojenia”<sup>35</sup>, bo „im większa jest miłość, tym większa jest gwałtowność tęsknoty za posiadaniem Boga, którego oczekuje z największą żądzą”<sup>36</sup>. Literackie obrazy, wyrażające ten specyficzny stan ludzkiej duszy są pełne życia. Tu właśnie znajdujemy dwa fragmenty, w których spotykamy znany nam motyw teorii miejsca naturalnego. Kamień, energicznie opadający ku centrum grawitacji, służy w *Pieśni duchowej* jako ilustracja pasywnej dynamiki miłości<sup>37</sup>:

W tym okresie dusza czuje coraz większą gwałtowność w zbliżaniu się do Boga, jak kamień w miarę zbliżania się do środka przyciągania<sup>38</sup>.

I dalej:

[...] nieobecności Umiłowanego, które dusza odczuwa w stanie zaręczyn duchowych, sprawiają jej wielki ból, czasem tak wielki, że nie ma cierpienia,

<sup>33</sup> Ż 1, 12.

<sup>34</sup> Ż 1, 13.

<sup>35</sup> P 9, 2.

<sup>36</sup> Ż 3, 22.

<sup>37</sup> Por. M. KIWKI, *Pasja miłości według św. Jana od Krzyża*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2001, nr 2, s. 95–108.

<sup>38</sup> P 12, 1.

które by się mogło z nim porównać. Dzieje się to dlatego, ponieważ miłość, jaką dusza płonie ku Bogu w tym czasie, jest wielka i gorąca, a tym samym nieobecność Umiłowanego sprawia jej bardzo bolesne i głębokie cierpienia. Dołącza się do tego zmartwienia wielkie uprzykrzenie, jakie jej zadaje w tym czasie każde zajęcie się czy obcowanie ze stworzeniami. Będąc bowiem przejęta gwałtownym, bezmiernym pragnieniem połączenia się z Bogiem, odczuwa każde zajęcie jako bardzo ciężkie i przykre; podobnie i kamień gdy spada z gwałtownym pędem na ziemię, a spotyka na swej drodze jakąś przeszkodę, usiłującą go zatrzymać w pustej przestrzeni, zderza się z nią z całą gwałtownością<sup>39</sup>.

## Zakończenie

Intelektualny dorobek dwudziestu wieków chrześcijaństwa nie zawsze i niekoniecznie musi się wyrażać w wypracowaniu oryginalnych koncepcji i nowych teorii. Jego niepowtarzalność polega bardzo często na wypracowaniu niespotykanych dotychczas perspektyw i znaczeń, w jakich zaczęto postrzegać dawne rozumienie świata. Arystotelesowska teoria miejsca naturalnego jest tego dobrym przykładem. Przez wiele wieków była ona obowiązującym rozumieniem świata materialnego. Odnosiła się do zagadnień, które stanowią dziś przedmiot filozofii przyrody i nauk empirycznych. Niezależnie od swego pierwotnego znaczenia, została ona wykorzystana także w funkcji eksplikatywnej do przedstawiania różnych aspektów duchowego życia człowieka. Widać to szczególnie we fragmentach starożytnych *Wyznań* św. Augustyna, średniowiecznych dzieł Mistra Eckharta i powstałych w epoce renesansu pism św. Jana od Krzyża.

Wobec postępu nauk przyrodniczych i dokonanych odkryć zmieniło się dziś w sposób zasadniczy nasze rozumienie świata, stąd też kosmologiczne poglądy Arystotelesa straciły na znaczeniu i mają współcześnie wartość jedynie historyczną. Jednakże zastosowane jako przykłady w pismach mistyków chrześcijańskich, nieoczekiwanie zyskały nową warstwę znaczeniową w obszarze mistycznych pryncypiów antropologii chrześcijańskiej, gdzie mogą cieszyć się przywilejem ponadczasowości. Stąd też wydaje się ze wszech miar pożyteczne poznawanie ich treści zarówno w warstwie źródłowej, jak i konkretnych zastosowaniach.

**Słowa kluczowe:** Arystoteles, teoria miejsca naturalnego, św. Augustyn, Mistrz Eckhart, św. Jan od Krzyża, mistyka, życie duchowe.

---

<sup>39</sup> P 17, 1.

## Mystical Implications of Aristotelian Theory of Natural Place

### Summary

The principal object of this paper is to depict a basic outline of the Aristotelian theory of natural place and to analyze its little known adaptations to express mystical thoughts of chosen Christians authors in different periods of history. To achieve a determined purpose in such a way, first there were presented principal assumptions of Aristotelian model of cosmos and in this context fundamental statements of the theory of natural place were sketched. Next there were discussed selected fragments of the writings of Christian authors containing the adaptations of Aristotelian view. There were analyzed fragments of the following texts: *Confessions* of St. Augustin, sermons and treatises of Meister Eckhart and works of St. John of the Cross. In the analyzed fragments Aristotle's theory was adopted in a metaphorical sense to express and explain the spiritual realities of human life in its most fundamental perspective of the union with God. On the grounds of Christian mystical thought Aristotelian model of the world was used by several authors as exemplifications of many different aspects of a mystical process.

**Key Words:** Aristotle, natural place, St. Augustine, Meister Eckhart, St. John of the Cross, mysticism, spiritual life.

Ks. NORBERT JERZAK\*

## KOŚCIELNA DZIAŁALNOŚĆ WROCŁAWSKIEGO BISKUPA WAWRZYŃCA W LATACH 1208–1232

Okoliczności wyboru Wawrzyńca na biskupa są tajemnicze. W wielu źródłach nie ma wzmianki o tym ważnym wydarzeniu w historii Kościoła wrocławskiego. Jedynie Długosz w swoich *Rocznikach* podaje, iż „*Laurencium canonicum Wratislaviensem per canonicam elleccionem, quam dux Henricus Wratislaviensis cum barba gratificavit, habuit successorem*”<sup>1</sup>. Trudno jest dziś jednoznacznie powiedzieć skąd XV-wieczny kronikarz zaczerpnął tę informację. Wiemy, że poprzednik Wawrzyńca – Cyprian został w 1201 r. wybrany przez kapitułę na biskupa wrocławskiego, dlatego wybór Wawrzyńca przez kanoników wrocławskich staje się pewny. Ten pogląd popierają prawie wszyscy historycy, za wyjątkiem J. Maciejewskiego, który stwierdził, iż pierwszym kanonicznie wybranym biskupem wrocławskim był Tomasz I w 1232 r.<sup>2</sup>

Współcześni badacze uważają, iż w wyborze Wawrzyńca na biskupa istotną rolę odegrało poparcie arcybiskupa Henryka Kietlicza<sup>3</sup>, który kilka miesięcy wcześniej przebywał we Wrocławiu i zapewne omawiał z kapitułą katedralną kwestię wolnej elekcji nowego biskupa, na wypadek śmierci biskupa Cypriana. Zapewne nie było to takie trudne, bowiem kapituła wrocławska składała się głównie z przybyszów z Niemiec. Oni, nie będąc uwikłani w rozgrywki między ugrupowaniami możnowładczymi oraz zdecydowanie popierając program reform, szybko i jednogłośnie opowiedzieli się za Wawrzyńcem. Arcybiskup w sprawie wolnej elekcji udał się z Wrocławia do Rzymu, gdzie wpłynął na papieża Innocentego III, aby wydał bullę wzywającą polskich książąt do wy-

\* Ks. dr hab. Norbert Jerzak – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

<sup>1</sup> J. DŁUGOSZ, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. 6, Varsaviae 1973, s. 203.

<sup>2</sup> J. MACIEJEWSKI, *Episkopat polski doby dzielnicowej 1180–1320*, Kraków–Bydgoszcz 2003, s. 50.

<sup>3</sup> K. DOLA, *Dzieje Kościoła na Śląsku*, cz. 1, *Średniowiecze*, Opole 1996, s. 62.

rażenia zgody na wybory kanoniczne<sup>4</sup>. Bulla pojawiła się 24 stycznia 1207 r.<sup>5</sup> Główną treścią było przypomnienie książętom o prawie wolnej elekcji, ale gdyby jednak któryś z nich próbował utrudniać powyższe wybory, musiałby się wtedy przygotować na karę kłatwy, którą byłby obłożony. Księciem, który nie chciał narażać się na ekskomunikę i na oczywisty konflikt z Kościołem, był Henryk Brodaty. Zapewne nie zrzekł się przysługujących mu uprawnień dobrowolnie, lecz został zmuszony zaistniałymi okolicznościami, co zadecydowało, jak należy przypuszczać, iż nie sprzeciwiał się temu wyborowi, a nawet wcześniej wystarał się, aby z wolnej elekcji wyszedł jego kandydat. Taki pogląd popiera B. Zientara, który napisał, że Wawrzyniec „był zapewne człowiekiem miłym księciu Henrykowi i na jego życzenie został w 1207 roku biskupem”<sup>6</sup>. Pewne jest, że Wawrzyniec, będąc kanonikiem kapituły katedralnej, dał się poznać księciu Henrykowi Brodatemu, a ten obdarzył go zaufaniem. We wspomnianych *Rocznikach* Długosza Henryk Brodaty został przedstawiony jako książę popierający idee reformy kościelnej, a biskup Wawrzyniec jako osoba będąca bardziej kandydatem strony kościelnej niż księcia<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca XIV w.*, Warszawa 1953, s. 138.

<sup>5</sup> Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski, (dalej KDW) wyd. I. Zakrzewski, t. I, Poznań 1877, nr 41.

<sup>6</sup> B. ZIENTARA, *Henryk Brodaty i jego czasy*, Warszawa 1997, s. 190.

<sup>7</sup> W ocenie tej części Długoszewego dzieła warto przytoczyć wyniki badań wspólnego historyka W. Barana-Kozłowskiego, który w swej pracy *Arcybiskup gnieźnieński Henryk Kietlicz (1199–1219). Działalność kościelna i polityczna*, Poznań 2005, w przypisie 321 ze s. 128 stwierdził: „Odnosny fragment wydawcy *Roczników* tłumaczy w sposób następujący: „[Cyprian – przyp. nasz] za następcę miał kanonika wrocławskiego Wawrzyńca wybranego zgodnie z prawem kanonicznym i popieranego przez księcia wrocławskiego Henryka Brodatego”, J. Długosz, *Roczniki*, ks. 6, s. 253. Przyjęcie takiego tłumaczenia nie da się utrzymać, ponieważ zaimek *quam* odnosi się do *electio*, *-onis*, które jest rodzaju żeńskiego, a nie do *canonicus Laurentius*, który jest rodzaju męskiego i wymaga zaimka *quem*. Wyraz *gratifico* oprócz użytego przez tłumacza, posiada także znaczenie „zatwierdzić”, „uznać za ważne”, zob. *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. IV, Wrocław 1975–1977, kol. 609 i n., przy znaczeniu „zatwierdzić” podaje przykłady: *gratificare affinitatem* oraz *gratificare electionem*. Drugi przykład wzięty jest z *Katalogu Długosza*, MPH (Monumenta Poloniae Historica) s.n., t. X, cz. 2: *In sedem archiepiscopalem Cracouiensem Poppane mortuo, quintus Gompo Cracouiensis decanus succedit [...] Et cuius electionem Poloniae rex Boleslaus facile gratificaverat*. Biorąc to pod uwagę – naszym zdaniem – przykład powinien raczej brzmieć: „[Cyprian – przyp. nasz] miał za następcę Wawrzyńca, kanonika wrocławskiego, wybranego w wyniku elekcji kapitulnej, którą zatwierdził książę wrocławski Henryk Brodaty”. Za przyjęciem takiego tłumaczenia przemawia ponadto cały układ logiczny zdania mówiący o elekcji przez kapitułę i zatwierdzeniu książęcym. Oczywiście za takim zachowaniem śląskiego księcia kryło się udzielone przez niego „poparcie”, ale w naszym mniemaniu proponowana emendacja lepiej ukazuje rolę strony świeckiej. Koresponduje to ponadto doskonale z zasadami głoszonymi przez jurystów z drugiej połowy XII wieku.

Długoszowy przekaz wprowadził także pewne zamieszanie w kwestii miejsca i daty konsekracji biskupa Wawrzyńca. Długosz w *Rocznikach* napisał, że konsekracja Wawrzyńca odbyła się w Ołoboku: „*Laurencium [...] ab Henrico Gneznensi archiepiscopo confirmatum et in Ołobok consecratum*”<sup>8</sup>, a w żywotach biskupów wrocławskich rozszerzył tę informację o zdanie: „*in coenobio sanctimonialium Ordinis Sancti Benedicti in Ołobok*”<sup>9</sup>. Historyk Baran-Kozłowski stwierdził<sup>10</sup>, że „wiadomość ta jest jednak oczywistym anachronizmem, ponieważ jak wynika z dokumentu Władysława Odonica tamtejszy kościół klasztorny został konsekrowany dopiero 20 października 1213 r.”<sup>11</sup> Błąd ten popełnił Długosz z prostej przyczyny – za jego czasów nazwa „Ołobok” kojarzona była jednoznacznie z klasztorem cysterek. O jaką więc miejscowość chodzi? Prawdopodobnie przekaz *Roczników* dotyczy targowiska leżącego pod Świebodzinem na Śląsku, który w tym czasie stanowił własność klasztoru trzebnickiego. W połowie XIII w. przemianowano je z Ołoboku na Mühlebock<sup>12</sup>. Z dokumentu legata papieskiego Anzelma z 20 maja 1262 r. wynika, iż w owym czasie w Ołoboku znajdował się kościół parafialny, nad którym prawo patronatu wykonywały trzebnickie cysterki<sup>13</sup>. W tym to kościele arcybiskup Kietlicz musiał dokonać konsekracji biskupa Wawrzyńca. Jeżeli chodzi o datę konsekracji, to należałoby przyjąć okres pomiędzy 1 a 28 listopada 1207 r.<sup>14</sup> Na te terminy pewne wskazówki dają nam dwa dokumenty. W pierwszym z nich datowanym na dzień 1 listopada 1210 r. istnieje stwierdzenie: *pontificatus nostri anno tercio*<sup>15</sup>. Wynika więc, że pierwszy rok pontyfikatu rozpoczął się po 1 listopada 1207 r. Drugi dokument z dnia 28 listopada 1221 r. zawiera tekst: *pontificatus nostri anno quintodecimo*<sup>16</sup> – piętnasty rok pontyfikatu Wawrzyńca.

Nowy wrocławski biskup pochodził prawdopodobnie z rodu rycerskiego – panów z Pogorzeli k. Brzegu n. Odry<sup>17</sup> i wyszedł z kapituły. Nie miał wyższego wykształcenia, był jednak człowiekiem o wysokiej kulturze i odznaczał się roz-

<sup>8</sup> J. DŁUGOSZ, *Annales*, lib. 6, s. 203.

<sup>9</sup> J. DŁUGOSZ, *Catalogus episcoporum Wratislaviensium*, wyd. I. Polkowski, Z. Pauli, w: TEGOŻ, *Opera omnia*, t. I, Cracoviae 1887, s. 460.

<sup>10</sup> W. BARAN-KOZŁOWSKI, dz. cyt., s. 129.

<sup>11</sup> Na temat fundacji i konsekracji tego kościoła, zob. KDW, t. I, nr 81.

<sup>12</sup> *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. VII, Warszawa 1880, s. 524; zob. też W. SCHULTE, *Ergänzung zu: Jungitz, Die Grenzen des Bistums Breslau*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens” (dalej ZVSG) 42(1908), s. 284 i n.

<sup>13</sup> *Schlesisches Urkundenbuch* (dalej SUB), t. III, Wien-Köln-Graz 1984, nr 399.

<sup>14</sup> Taką datacją przyjmuje W. BARAN-KOZŁOWSKI, dz. cyt., s. 129.

<sup>15</sup> SUB, t. I, nr 122.

<sup>16</sup> SUB, t. I, nr 209.

<sup>17</sup> Taki pogląd wyraził P. BRETSCHNEIDER, *Studien und Bemerkungen über epigraphische und heraldische Denkmäler Schlesiens*, ZVSG 64(1930), s. 5n. Większość polskich i niemieckich historyków przyjęło ten pogląd B. Zientary, dz. cyt., s. 164.

tropnością, uprzejmością i serdecznością<sup>18</sup>. Wawrzyniec był bliskim krewnym Jarosława i Przeclawa Pogorzelów z elity Henryka I Brodatego i Henryka II Pobożnego<sup>19</sup>. Do tego znaczącego, rodowego grona należy wymienić Gerlacha, syna Przeclawa i brata Mrocza z Pogorzelów, proboszcza kapituły wrocławskiej i lubuskiej, notariusza książęcego i doradcę Bolesława Rogatki<sup>20</sup>. Do grupy rządzącej Władysława salzburskiego należał Elias z Pogorzela z Michałowa, kanonik kapituły wrocławskiej (1288–1305), uprzednio kapelan księcia<sup>21</sup>. W wielu źródłach spotykamy ponadto następujące osoby: Janusz z Pogorzelów, archidiacon kapituły wrocławskiej (1220–1227), Michał Pogorzela z Michałowa, kanonik (1293–1305), Bogusz Pogorzela z Michałowa, także kanonik wrocławskiej kapituły katedralnej (1295–1305), jak również Wincenty z Pogorzelów, prepozyt klasztoru kamienieckiego, a później opat kanoników regularnych z wrocławskiego Piasku<sup>22</sup>.

Od początku swych rządów biskup Wawrzyniec był na ogół w dobrych relacjach z arcybiskupem Henrykiem Kietliczem, który od roku 1206 prowadził wielki spór z Władysławem Laskonogim<sup>23</sup>. Arcybiskup zarzucił Laskonogiemu rzekomo niezgodne z obowiązującym prawem zagarnięcie przez niego dóbr po zmarłym wcześniej biskupie. O tym fakcie dowiadujemy się z pisma papieża Innocentego III z 4 stycznia 1207 r., w którym to papież zwrócił się do księcia, wytykając mu, że „*facultates universas cuiusdam episcopi decedentis a te invasas restituere denegasti*”<sup>24</sup>. Papież nie wymienił tutaj o którego biskupa majątek chodziło w tej sprawie. Prawdopodobnie dotyczyło to zagarnięcia dóbr biskupa poznańskiego Mrokoty, który zmarł w roku 1196. Biskup Wawrzyniec zaistniał w tym sporze jako świadek tego kompromisowego zakończenia.

Pod koniec roku 1208 Henryk Kietlicz zagościł po raz drugi na Śląsku. Obecność nie była przypadkowa. Książę Henryk Brodaty zaprosił zwaśnione

<sup>18</sup> K. DOLA, dz. cyt., s. 62.

<sup>19</sup> P. BRETSCHNEIDER, dz. cyt., s. 6; K. EISTERT, *Beiträge zur Genealogie d. Breslauer Bischofs Preczlaus von Pogorell (1299-1376)*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 20(1962), s. 230n.

<sup>20</sup> P. BRETSCHNEIDER, dz. cyt., s. 4n.; R. SAMULSKI, *Untersuchungen über d. persönliche Zusammensetzung d. Breslauer Domkapitels im Mittelalter, bis zum Tode d. Bischofs Nanker*, cz. 1, Weimar 1940, s. 22n.; K. EISTERT, dz. cyt., s. 243n.; K. MAŁECCZYŃSKI, *Zarys dyplomatyki polskiej wieków średnich*, cz. 1, Wrocław 1951, s. 196 i n.

<sup>21</sup> Zob. J. MULARCZYK, *Władza książęca na Śląsku w XIII wieku*, Wrocław 1984, s. 101.

<sup>22</sup> KDŚ, t. III, nr 311, 312. Zob. A. MAŁECKI, *Studia heraldyczne*, t. II, Lwów 1890, s. 203; P. BRETSCHNEIDER, dz. cyt., s. 4n.; R. SAMULSKI, dz. cyt., s. 29n.; T. SILNICKI, dz. cyt., s. 370n.; K. EISTERT, dz. cyt., s. 230n.

<sup>23</sup> W. ABRAHAM, *Pierwszy spór kościelno-polityczny w Polsce*, Rozprawy Akademii Umiejętności Wydział Historyczno-Filozoficzny 32(1895), 14 n.; J. UMIŃSKI, *Henryk arcybiskup gnieźnieński, zwany Kietliczem 1199-1219*, Lublin 1926, s. 25 n.; R. Grodecki, *O charakterystyce Kietlicza*, „Kwartalnik Historyczny” 1930, nr 44, s. 21 n.

<sup>24</sup> KDW, t. I, nr 42.

strony do Głogowa na dzień Bożego Narodzenia<sup>25</sup>. Bezpośrednim powodem tego zebrania była uroczystość chrzcina syna Henryka Brodatego: „*autem est hoc in Glagou in natali domini, tempore quo baptizavit dux Wladizlaus filium Henrici ducis*”<sup>26</sup>. Wymienionym tutaj ojcem chrzestnym był z pewnością Władysław Laskonogi<sup>27</sup>. Pośród świadków tego wydarzenia znajdowały się takie osobistości: wielkopolscy książęta Laskonogi i Odonic, książę śląski Henryk Brodaty wraz z żoną Jadwigą, najstarszym synem Konradem oraz młodszym Henrykiem, Adelajda żona Dypolda II wraz z synem Dypoldem-Borzywojem<sup>28</sup>, Łucja żona Laskonogiego, a także przedstawiciele Kościoła polskiego: arcybiskup Henryk Kietlicz, biskup poznański Arnold, wrocławski Wawrzyniec, lubuski Wawrzyniec, opat lubiąski Gunter. Z innych osób licznie zebranych w Głogowie mamy poświadczoną obecność także: kanclerza Laskonogiego Wincentego, jego brata Sędziwoja, wojskiego kaliskiego Dzierżykraję oraz kilku wyższych urzędników śląskich. Pojawienie się w Głogowie tylu ważnych osób, po części skłóconych, nie było spowodowane jedynie chęcią uczestniczenia w rodzinnej uroczystości wrocławskiego księcia, ale to chrzciny posłużyły za dogodną okazję do spotkania i zawarcia ugody między walczącymi stronami<sup>29</sup>. Źródła milczą na temat kompromisowej formuły porozumienia. Domyślamy się jednak, iż zebrano się wtedy w celu uregulowania stosunków między metropolitą i Laskonogim oraz zawarcia rozejmu między obu wielkopolskimi książętami. Zapewne po tym fakcie, Henryk Kietlicz, korzystając z papieskich uprawnień, zdjął z księcia Laskonogiego i jego stronników ekskomunię, a ten w zamian zgodził się na powrót arcybiskupa do Gniezna<sup>30</sup>.

Niewątpliwie biskup Wawrzyniec należał do stronników reformy Kościoła w Polsce, jaką arcybiskup Henryk Kietlicz zaczął wprowadzać w życie, z właściwą sobie energią i bezwzględnością. Faktem jest, iż prądy reformatorskie zostały zapoczątkowane w Kościele powszechnym w XI w. przez papieży Leona IX i Grzegorza VII. Trzeba było całego stulecia, aby dotarły do Polski.

<sup>25</sup> O spotkaniu czołowych przedstawicieli obu antagonistycznych stronnictw w Głogowie 25 grudnia dowiadujemy się z dwóch dokumentów Władysława Donica. SUB, t. I, nr 117, 116; KDW, t. I, nr 65, 65; *Kodeks Dyplomatyczny Śląska* (dalej KDS), t. I, Wrocław 1956, nr 132, 133; J. UMIŃSKI, *Henryk arcybiskup gnieźnieński zwany Kietliczem 1199–1219*, Lublin 1926, s. 6; B. Zientara, dz. cyt., s. 155.

<sup>26</sup> SUB, t. I, nr 116.

<sup>27</sup> Księżna Bogusława z Czech wraz z księżną Łucją z Kalisza były matkami chrzestnymi. A. KNOBLICH, *Herzogin Anna von Schlesien 1204–1265*, Breslau 1865, s. 8.

<sup>28</sup> Na temat rodu, zob. K. JASIŃSKI, *Studia nad genealogią czeskich Dypoldowiców*, „Sobótka” 36(1981), s. 67.

<sup>29</sup> J. UMIŃSKI (*Henryk arcybiskup*), na s. 69, przyp. 4, twierdzi, że zjazd ten miał czysto towarzyski charakter, argumentując, że gdyby przyświecały mu cele polityczne, to Odonic w swych dokumentach zamieściłby inną datację, na przykład: *tempore quo reconciliavit se archiepiscopus duci Wladislao*.

<sup>30</sup> W. BARAN-KOZŁOWSKI, dz. cyt., s. 132–133.

Założenia reformy możemy podzielić na dwa nurty. Pierwszy dotyczył szeroko rozumianego życia duchowieństwa. Postulowano przede wszystkim wprowadzenie celibatu oraz podniesienie poziomu obyczajowego, etycznego, dyscypliny i karności pośród duchowieństwa. Drugi nurt podejmował zmiany na linii Kościół – państwo. Reformatorzy podejmowali próby uregulowania na nowych, korzystnych dla Kościoła, warunkach stosunki Kościoła i państwa oraz władzy świeckiej; prawo wolnego wyboru biskupa przez kapituły i obsadzanie urzędników kościelnych wyłącznie przez władze diecezji, prawo spadku po zmarłym duchownym oraz prawo do niezależnego od władzy państwowej sądownictwa kościelnego.

Pomimo wielu podejmowanych działań reformatorzy natrafiali na mało podatny grunt. Przede wszystkim niechętnie nastawiona do wszelkich zmian w tej dziedzinie była władza książęca, jak się później przekonał sam biskup Wawrzyniec w sporze o dziesięcinę. Książę Henryk Brodaty usilnie bronił starego porządku prawno-ustrojowego. Mało podatny grunt stanowiło także, nieprzygotowane do tego, samo duchowieństwo, w większości myślące starymi kategoriami. Zwłaszcza pewną niechęć do reformy przejawiało też niższe duchowieństwo, które z jednej strony z uwagi na brak wykształcenia nie rozumiało nowych założeń reformatorskich, a z drugiej zaś, ze względu na określoną mentalność i przyzwyczajenia w dotychczasowym życiu, odrzucało wszystko, co mogłoby to życie zakłócić. Biskup Wawrzyniec szybko się o tym przekonał, podejmując chęć wprowadzenia zasady celibatu. Rządzący widzieli w programie reform zagrożenie dla swojej władzy w strefie prawno-politycznej. Obawiano się przede wszystkim utraty dotychczasowej najwyższej i nienaruszalnej pozycji w państwie, natomiast związani z nimi politycznie wyżsi duchowni i członkowie *capelli* obawiali się utraty wpływów na dworze książęcym i koźcyści, jakie niosła, również dla nich, egzekucja *iuris ducale*.

Żywym dowodem wielkiego zaangażowania się w proces wprowadzania kościelnych reform był aktywny udział biskupa Wawrzyńca w spotkaniach z arcybiskupem Kietliczem, uczestniczenie w zjazdach, zatwierdzanie dokumentów i zapewne przeprowadzanie wizytacji w diecezji<sup>31</sup>. W Rzymie arcybiskup Henryk i biskup Wawrzyniec mieli wspólnego agenta Jakuba, archidiacona Rawenny, który częstokroć był użyteczny dla diecezji wrocławskiej i całego Kościoła w Polsce, i któremu w nagrodę za wsparcie w roku 1210 wspólnymi staraniami wyjednują u papieża kantorię kapitulną we Wrocławiu<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój*, dz. cyt., s. 148.

<sup>32</sup> *Monumenta Poloniarum Vaticana* (dalej MPV), wyd. J. Pańnik, t. III, Cracovia 1914, nr 14. Dlatego nieuzasadnione wydaje się posądzenie Wawrzyńca o „zdradę sprawy arcybiskupiej” (J. Umiński, dz. cyt., s. 222), jeśli oczywiście przez tę sprawę rozumieć program Kietlicza, nie zaś jego politykę względem książąt i osobiste do nich i do biskupów odnośnienie się. Sam J. Umiński z powyższego dokumentu (s. 223, przyp. 2) wnosi, „że przynajmniej ze strony Wawrzyńca wrocławskiego nie było całkowitego zerwania z ar-

Biskup Wawrzyniec brał też aktywny udział w kościelnej akcji Kietlicza i pozostawał z nim na ogół w częstych i dobrych stosunkach. Za każdym razem, gdy arcybiskup gnieźnieński pojawiał się na Śląsku, następowało spotkanie tych dwóch hierarchów. O spotkaniu w roku 1214 dowiadujemy się z dokumentu, nadającego kościołowi św. Bartłomieja w Trzebnicy po czterdzieści dni odpustu każdy:

[...] *nos Henricus Gnezdzensis archiepiscopus et Laurentius Wratislaviensis et Lamentius Lubusensis episcopi augmentum Christiane religionis pro viribus nostre possibilitatis fovere cum mentis exultatione contendentes et ducis Slesie domini Henrici populique terre sue devotionem fervere considerantes de misericordia dei et de patrocinii omnium sanctorum, quorum reliquie habentur in inferiori cripta ecclesie beati Bartholomei in Trebnic, et de meritis dominarum ad eandem ecclesiam deo clientelam exhibentibus confisi convenientibus in anniversario dedicationis prefate cripte indulgentiam XL dierum unusquisque nostrum singulariter concedimus*<sup>33</sup>.

Przypuszcza się, że pojawienie się w tym czasie arcybiskupa Henryka Kietlicza na Śląsku związane było z chęcią przeprowadzenia wizytacji wrocławskiej diecezji, aby zebrać odpowiedni materiał przed Soborem oraz wprowadzić niezbędne reformy<sup>34</sup>. Po raz ostatni źródła wzmiankują o spotkaniu arcybiskupa Henryka i biskupa Wawrzyńca na terenie diecezji wrocławskiej w roku 1216<sup>35</sup>.

cybiskupem”. My nie dostrzegamy powodu do takiego zerwania, przeciwnie sądzimy, że dobre stosunki pomiędzy Kietliczem a Wawrzyńcem przetrwały nawet w ostatnich latach arcybiskupa. Zob. *Codex Diplomaticus Silesiae*, herausgegeben vom Vereine für Geschichte und Altertum Schlesiens. Breslau. VII Band: *Regesten zur schlesischen Geschichte* (dalej Regesten), hrsg. von C. Grünhagen, t. I do 1250 r., Breslau 1884, nr 182, 215. Wszak Wawrzyniec był jedynym z ówczesnych polskich biskupów, który walczył z księciem, choć walka ta w przeciwieństwie do Kietliczowej pozbawiona była momentów politycznych. Interes Kościoła musiał tedy łączyć biskupa wrocławskiego z jego metropolitą aż do końca, choć nie zawsze zgadzali się oni w akcji politycznej, która wszakże odgrywała rolę środka, nie celu.

<sup>33</sup> SUB, t. I, nr 141. R. Żerelika wysnuł wniosek, że dokument ten wskazuje wpływ formularza trzebnickiego, co dowodzi, iż został on zredagowany w tamtejszym skrytorioium, R. Żerelik, *Kancelaria biskupów wrocławskich do 1301 roku*, Wrocław 1991, s. 74 i n. Z takim poglądem nie zgadza się A. Wałkówski, *Skryptoria cystersów filiacji portyjskiej na Śląsku do końca XIII wieku*, Zielona Góra–Wrocław 1996, s. 206n.

<sup>34</sup> W. BARAN-KOZŁOWSKI, dz. cyt., s. 179.

<sup>35</sup> Istnieje dokument Janusza z Pogorzeli z 1216 r. (R. Samulski, *Untersuchungen über die persönliche Zusammensetzung der Breslauer Domkapitels im Mittelalter bis zum Tode des Bischofs Nanker* (1341), Weimar 1940, s. 29, 149), uposażający klasztor kanoników regularnych w Kamieńcu (SUB, t. I, nr 152). W testacji tego dyplomu wymienieni są oprócz Henryka Kietlicza: biskup wrocławski Wawrzyniec, archidiacon Idzi i kustosz Bartłomiej, kanclerz Leszka Białego Iwo Odrowąż i kanonik płocki Wincenty.

Biskupa Wawrzyńca widzimy na synodzie w Borzykowej<sup>36</sup> zwołanym przez gnieźnieńskiego metropolitę w roku 1210. O miejscu zwołania zjazdu i jego uczestnikach dowiadujemy się z dokumentu wystawionego przez Władysława Odonica z 29 lipca 1210 r. w sprawie fundacji i uposażenia klasztoru cysterskiego w Przemęcie<sup>37</sup>. Na synodzie omawiano sprawy związane z wdrażaniem reformy kościelnej, chociaż dokument podpisany na nim sporządzony został wcześniej<sup>38</sup>. Ze znajdującego się pod dokumentem spisu świadków możemy wysnuć wniosek, że w Borzykowej doszło do zwołania sporego synodu prowincjonalnego, na którym pojawili się przedstawiciele wszystkich diecezji polskich<sup>39</sup>.

Dwa lata później biskup Wawrzyniec udaje się na zebranie biskupów w Mstowie<sup>40</sup> w roku 1212<sup>41</sup>. Nie znamy dokładnej daty tego zjazdu, jedynie w tekście, zachowanego z tego spotkania, dokumentu przechowanego w kopiażu biskupstwa wrocławskiego, znajduje się następująca datacja: *Dat[um] in Mstów, ab incarnatione domini anno MCCXII, tercio post consecrationem domini Pauli die, et anno quartodecimo archiepiscopatus mei*<sup>42</sup>. Według niego w Mstowie nastąpiło spotkanie arcybiskupa Henryka Kietlicza z biskupem krakowskim, wrocławskim, lubuskim oraz biskupem elektem poznańskim, którzy przybyli – *ad consecrationem dicti domini P[auli] Poznaniensis electi in*

<sup>36</sup> Miejscowość leżąca w powiecie radomskim.

<sup>37</sup> KDW, t. I, nr 66; *Urkunden und erzählende Quellen zur deutschen Ostsiedlung des Mittelalters*, Darmstadt 1970, nr 46.

<sup>38</sup> Takiego zdania jest W. BARAN-KOZŁOWSKI, dz. cyt., s. 141, p. 385; K. Malczyński (*Studia nad dyplomami i kancelarię Odonica i Laskonogiego*, Lwów 1928, s. 210n.) twierdzi, iż dokument powstał w Pforcie, gdyż istnieją na nim charakterystyczne potrojenia znaków skróceń typowe dla duktu pontyjskiego, ale po wcześniejszych pertraktacjach z Władysławem Odonicem, arcybiskupem Kietliczem i biskupem Arnoldem. Pogląd ten spotkał się jednak z krytyką J. Frieske – *Pierwsza fundacja klasztoru w Przemęcie z roku 1210*, „Roczniki Historyczne” 14(1938), s. 34n. Zdaniem tego badacza cały dokument sporządzono w Borzykowej podczas synodu, na którym był obecny opat Pforty Winemar, a różnica w dukcie ostatnich wersów wynikała z tego, iż testację wpisał ten sam pisarz, ale kilka dni później (inny atrament), stosując przy tym ściśnięcie liter (z powodu niedostatecznej ilości wolnego miejsca).

<sup>39</sup> Obok fundatora na tym spotkaniu pojawili się: książę krakowski Leszek Biały, jego brat Konrad, książę śląski Henryk Brodaty, arcybiskup Henryk Kietlicz oraz biskupi: poznański Arnold, krakowski Wincenty, płocki Gedko, wrocławski Wawrzyniec, kujawski Ojerz i lubuski Wawrzyniec. Poza nimi wymienieni są także: wojewoda krakowski Wojciech, prepozyt z Krakowa, Łęczycy i Trzemeszna, archidiacon Gerard, kustosz Witus oraz „*alii quam plurimi abbates, prepositi, decani, archidiaconi, canonici, sardotes, elend, et tota sinodus in Boncov celebrata [...] et alii plurimi Polonie nobiliores*”.

<sup>40</sup> Mstów – miasteczko leżące nad Wartą w powiecie częstochowskim. Na temat miejsca zob. M. Kantor-Mirski, *Warowny klasztor w Mstowie. Szkic historyczny z ilustracjami*, Sosnowiec 1929, s. 9.

<sup>41</sup> KDW, t. I, nr 588.

<sup>42</sup> SUB, t. I, nr 133.

*Mstów convenerant*<sup>43</sup>. Wybór miejsca spotkania nie był rzecz jasna przypadkowy. Mstów przecież spełniał nieprzerwanie funkcję prepozytury wrocławskiego klasztoru kanoników regularnych NMP na Piasku, od co najmniej 1193 r.<sup>44</sup> W trakcie zjazdu doszło do podjęcia istotnych decyzji, mających wpływ na dalszy przebieg reform w Kościele polskim<sup>45</sup>, a mianowicie: arcybiskup Henryk wydał postanowienie karne przeciwko członkom kapituł za nieprzestrzeganie tajemnicy obrad pod groźbą ekskomunikacji: „*statui, et sub anathemate posui omnem canonicum vel quemlibet alium religiosam vitam viruin ducentem, qui capituli sui secreta propalare presuinpserit*”<sup>46</sup>. Zapewne podjęto taką decyzję w związku z wypadkami, które zaszły podczas elekcji poznańskiej. Stwarzała ona możliwości śmiałego wypowiadania się członkom kapituł i podejmowania decyzji bez obawy represji z czyjejkolwiek strony. Niewątpliwie był to istotny krok w kierunku usamodzielnienia się kapituł i wyzwolenia ich spod wpływu władzy świeckiej<sup>47</sup>.

Niezwykle ważnym momentem w życiu i działalności duszpasterskiej biskupa Wawrzyńca było uczestnictwo w IV Soborze Laterańskim w roku 1215. Jego zwołanie ogłosił Innocenty III bullą *Vineam Domini Sabaoth* z 19 kwietnia 1213 r.<sup>48</sup> Dzięki odkryciu na początku naszego stulecia listy uczestników soboru wiemy, że wraz z naszym Wawrzyńcem na sobór udali się: Henryk Kietlicz, arcybiskup gnieźnieński, Wincenty, biskup krakowski, Wawrzyniec biskup lubuski oraz Barto – biskup kujawski<sup>49</sup>. Obok polskiej delegacji do Rzymu przybyło 412 biskupów i ponad 800 opatów i przełożonych zakonów<sup>50</sup>. Sobór zajął się sprawą sposobu wyboru ordynariuszy, warunków ich kanonicznej elekcji, poprawą dyscypliny kleru, wzmocnieniem wiary, usunięciem szerzących się herezji, wprowadzeniem pokoju pomiędzy chrześcijańskimi władcami i zorganizowaniem krucjaty do Ziemi Świętej. Ojcowie soborowi zajęli się także ważnym problemem, z którym za niedługo przyjdzie zmierzyć się biskupowi

<sup>43</sup> SUB, t. I, nr 133.

<sup>44</sup> KDS, t.1, nr 71. Por.: A. POBÓG-LENARTOWICZ, *Uposażenie i działalność gospodarza klasztoru kanoników regularnych NMP na Piasku we Wrocławiu do początku XVI w.*, Opole 1994, s. 16; TAŻ, *Kanonicy regularni na Śląsku. Życie konwentów w śląskich klasztorach kanoników regularnych w średniowieczu*, Opole 1999, s. 39 i n.

<sup>45</sup> J. MANDZIUK, *Historia Kościoła na Śląsku. Średniowiecze, t. I, cz. 1 (do 1417 roku)*, Warszawa 2010, s. 229.

<sup>46</sup> SUB, t. I, nr 133.

<sup>47</sup> W. BARAN-KOZŁOWSKI, dz. cyt., s. 176; S. Zachorowski, *Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich*, Kraków 1912, s. 58.

<sup>48</sup> *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad Annum post Christum natum MCXCVIII*, t. I, Lipsiae 1885, nr 4706; *Patrologia Latina*, t. CCXVI, kol. 832n.

<sup>49</sup> S. KĘTRZYŃSKI, *Wiadomość o udziale Polski na IV Soborze Laterańskim*, „Przegląd Historyczny” 1906, nr 3, s. 139–142.

<sup>50</sup> Dokładny spis uczestników, zob. R. Foreville, *Lateran I – IV*, Mainz 1970 (tłum. z wyd. franc.: *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris 1965), s. 456–462.

Wawrzyńcowi, tj. sprawą dziesięcin kościelnych, kiedy to biskup Wawrzyniec wystąpił zdecydowanie przeciw polityce Henryka Brodatego, zwalniającej osadników niemieckich z uiszczania tej należności. Uczestnicy Soboru, wiedząc o podobnych praktykach w innych polskich diecezjach, nakazali osadzać tylko takich ludzi i w takich warunkach, aby nie ucierpiały na tym dochody Kościoła. Zebrani w Rzymie hierarchowie wystąpili też przeciwko praktyce umniejszania wpływów skarbcza kościelnego poprzez opłacanie dziesięciny z dochodów już umniejszonych o wszelkie inne czynsze i daniny. Sobór zdecydował, że obowiązek dziesięcinny jest pierwszy i powinien być regulowany zawsze przed wszelkimi innymi ciężarami, w przeciwnym razie ci, co pobierali czynsze i daniny, sami będą obowiązani uiścić z nich dziesięcinę.

Biskup Wawrzyniec po powrocie rozpoczął systematyczne wprowadzanie postanowień ojców soborowych.

Lata 1217–1218 to czas powolnej utraty przez arcybiskupa Henryka zdobytych wpływów. W tym czasie opuściła go większość dotychczasowych stronników, zwłaszcza w osobach Leszka Białego i Władysława Odonica. Po śmierci Innocentego III Kietlicz utracił także posiadane do tej pory zdecydowane poparcie papieża Honoriusza III, który pomimo, że w sporze z Gedką w zasadzie stanął po stronie metropolity, to jednak obdarzał mniejszą sympatią Kietlicza niż jego poprzednik. Arcybiskupa opuścili także najwierniejsi współpracownicy spośród episkopatu. Wielu historyków przypuszcza, że do tego grona przyłączył się też biskup Wawrzyniec, bowiem, w ostatnich latach życia arcybiskupa, stanął zdecydowanie u boku Henryka Brodatego. Świadczy o tym fakt jego obecności na dworze księcia wrocławskiego, podczas zawarcia umowy z Laskonogim<sup>51</sup>. Przypuszcza się, że w przygotowaniu przymierza brał udział bliski doradca Brodatego, Wawrzyniec, biskup lubuski, a także Paweł – biskup poznański, bliski obydwu książętom oraz pogodzony właśnie z Henrykiem Wawrzyniec, biskup wrocławski<sup>52</sup>. U boku księcia śląskiego spotykamy biskupa Wawrzyńca – wraz z biskupem lubuskim, biskupem poznańskim Pawłem, kujawskim Bartem, pruskim Chrystianem i byłym halbersztadzkiem Konradem – przy okazji poświęcenia kościoła klasztorowego w Trzebnicy 25 sierpnia 1219 r.<sup>53</sup> Biskup Wawrzyniec współpracował z Henrykiem w pierwszym etapie

<sup>51</sup> KDŹ, t. I, nr 95; KDŚ, t. II, nr 202; SUB, t. I, nr 173.

<sup>52</sup> Akt przymierza, pozbawiony daty i miejsca wystawienia, miał regulować wszelkie sprawy, mogące spowodować tarcia między obu książętami w przyszłości. Miał on, jak to już zauważył Roman Gródecki, zapoczątkować trwale współzycie i przyjaźń, o czym świadczą użyte w nim słowa „przyjaźń, wzajemna miłość” itp. Regulował więc sprawę ścigania przestępców i sprawę wzajemnych pretensji o długi między poddanymi obu książąt; nakazywał wydawanie zbiegów, także zbiegłych chłopów. Poręczał wreszcie stan posiadania obu stron, co kierowało się oczywiście przeciw Odonicowi. W. GRODECKI, w: *Historia Śląska*, t. I, s. 202n.

<sup>53</sup> KDŚ, t. II, nr 220; SUB, t. I, nr 187.

jego polityki pruskiej, a nawet wyprawił się już w roku 1218 do Prus<sup>54</sup>. W świetle źródeł nie ma podstaw, aby odważnie posądzać Wawrzyńca o „zdradę sprawy arcybiskupiej”<sup>55</sup>. Oczywiście całą tę sprawę należy analizować w aspekcie wierności programowi Kietlicza, nie zaś jego polityki względem książąt i osobiste do nich i do biskupów odnoszenie się. Sam Umiński jest zdania, „że przynajmniej ze strony Wawrzyńca wrocławskiego nie było całkowitego zerwania z arcybiskupem”<sup>56</sup>. Biskup Wawrzyniec nie miał powodu do takiego zerwania, przeciwnie – sądzimy, że dobre stosunki pomiędzy Kietliczem a Wawrzyńcem przetrwały nawet w ostatnich latach arcybiskupa<sup>57</sup>. Wszak Wawrzyniec był jedynym z ówczesnych polskich biskupów, który walczył z księciem, choć walka ta w przeciwieństwie do Kietliczowej pozbawiona była momentów politycznych. Interes Kościoła musiał tedy łączyć biskupa wrocławskiego z jego metropolitą aż do końca, choć nie zawsze zgadzali się oni w akcji politycznej, która wszakże odgrywała rolę środka, nie celu.

Kolejne kroki biskupa Wawrzyńca wskazują na wzrost kościelnej gorliwości i wzmocnienie jego pozycji wśród polskiego episkopatu i na Stolicy Apostolskiej. Wszak jemu to i wrocławskiemu opatowi kanoników regularnych Witosławowi<sup>58</sup> polecił papież Honoriusz III zajęcie się sprawą obsady arcybiskupstwa gnieźnieńskiego po Henryku Kietliczu i być może, że jemu zawdzięczał swe wyniesienie Wincenty z Niałka, jeden z przywódców stronnictwa wrogiego zmarłemu metropolicie<sup>59</sup>. Oni to w razie niezgodnego wyboru mieli autorytetem papieskim zdecydować o osobie przyszłego arcybiskupa. Zatriumfował kierunek ugody<sup>60</sup>. Do takiego postępowania skłonić mogło Wawrzyńca własne przekonanie, czyli odmienny nieraz od Kietliczowego pogląd na to, co dla Kościoła będzie istotnie lepsze, na pewno zaś polityka Henryka Brodatego, któremu jako poddany nie mógł się sprzeciwić w sprawach czysto politycznych, wykraczających poza granice Śląska. A Henryk Brodaty, zrazu Kietliczowi przychylny, niebawem – bo już od roku 1209 – począł zbliżać się do Laskonogiego, najpierw na tle nieobojętnej dla obu kwestii lubuskiej, aż w końcu połączył się z nim ścisłym przymierzem.

<sup>54</sup> *Annales Pragenses, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, Bd. IX, s. 170; *Fontes rerum Bohemicarum*, Praha 1871, t. II, s. 283; B. ZIENTARA, dz. cyt., s. 188.

<sup>55</sup> J. UMIŃSKI, dz. cyt., s. 222.

<sup>56</sup> Tamże, s. 223, p. 2.

<sup>57</sup> Zob. Regesten, t. I, nr 182, 215.

<sup>58</sup> Obaj przesłali 5 października 1220 r. zawiadomienie papieżowi o wyborze Wincentego z Niałka na metropolitę. KDS, t. II, nr 299, s. 254–255; KDW, t. I, nr 108; SUB, t. I, nr 193.

<sup>59</sup> KDW, t. I, nr 108. – Historia obioru arcybiskupa Wincentego u J. Umińskiego, dz. cyt., s. 140 n.

<sup>60</sup> J. TAZBIROWA, *Pierwsze elekcje kanoniczne biskupów w Polsce*, w: *Wiek średni – Medium Aevum. Prace ofiarowane Tadeuszowi Manteufflowi w 60. rocznicę urodzin*, red. A. GIEYSZTOR i in., Warszawa 1962, s. 121n.

Arcybiskup Henryk Kietlicz zmarł 22 maja 1219 r.<sup>61</sup> znępany niepowodzeniami i schorowany. Sierpniowa narada trzebnicka związana była chyba również ze sprawą wyboru jego następcy. Został nim Wincenty z Niałka<sup>62</sup>, z którym biskup Wawrzyniec utrzymywał dość dobre kontakty. Widzimy go obecnego w roku 1226 na synodzie tegoż arcybiskupa<sup>63</sup>. Nie wiemy, co w szczególności było przedmiotem obrad synodalnych, ani nawet, gdzie się synod odbywał. Długosz wskazuje tylko na tytuł świątyni: „*In ecclesia S. Blasii* (w kościele św. Błażeja)”,<sup>64</sup> nie mówiąc nic o miejscowości. Wiemy natomiast o fakcie gorszącym, który rozegrał się na synodzie: o sporze w sprawie precedencji między biskupem krakowskim Iwonem, a Wawrzyńcem wrocławskim. Wawrzyniec zajął na posiedzeniu pierwsze tuż po arcybiskupie miejsce i nie myślał zeń ustąpić. Miejsce to tymczasem należało się Iwonowi, diecezja bowiem krakowska od dawna już cieszyła się przywilejem pierwszeństwa przed innymi diecezjami, poza metropolią. Iwo zresztą miał za sobą i dokument papieski z roku jeszcze 1186, stanowiący dla biskupów krakowskich drugie, po arcybiskupie, miejsce w szeregu hierarchów polskich<sup>65</sup>. Wawrzyniec powoływał się pewnie na to, iż wiekiem, i sakrą był starszy od Iwona.

Długosz przemilcza, jakie stanowisko w sporze powyższym zajął arcybiskup Wincenty<sup>66</sup>, ale skądinąd wiemy, że decyzję wydał na korzyść Waw-

<sup>61</sup> *Kalendarz katedry krakowskiej*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, MPH, s.n., t. V, Warszawa 1978, s. 35; W. BARAN-KOZŁOWSKI, dz. cyt., s. 240.

<sup>62</sup> Wincenty okazał się zręcznym politykiem, nie usiłował odwrócić biegu czasu, nie sprzeciwiał się wprowadzonym już i wprowadzanym zmianom; nie miał jednak ambicji rządzenia Polską, zadowolając się współpracą polityczną ze swymi protektorami – Laskonogim i Brodatym. Znikła na okres jego rządów jednolita polityka Kościoła polskiego. W innym kierunku działał Iwo krakowski, czy Wawrzyniec wrocławski, a inaczej Paweł poznański czy Wawrzyniec lubuski, nie mówiąc już o biskupach płockich. O inicjatywach samego Wincentego prawie nie słyhać, także sprawa misji pruskiej wymknęła się z jego rąk, stając się obiektem rywalizacji lub współpracy biskupa Chrystiana i zainteresowanych książąt, wśród których na czoło wysunął się Henryk Brodaty. B. ZIENTARA, dz. cyt., s. 206.

<sup>63</sup> Zob. J. UMIŃSKI, *Arcybiskup Wincenty z Niałka, następca Henryka, zwanego Kieczlichem*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. II, Lwów 1931, s. 137–166.

<sup>64</sup> J. DŁUGOSZ, *Annales* t. II, s. 222; tak samo („*ad ecclesiam sancti Blasii*”) ma jeden z katalogów biskupów krakowskich: MPH, t. III, s. 356; A. HELCEL, *Ustawodawstwo Kościoła polskiego*, w: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, wyd. A.Z. HELCEL, t. I, Kraków 1856, s. 335 – wyraził przypuszczenie, że miejscem odprawienia synodu był Sulejów. Przypuszczenie to z próbą motywacji powtórzył I. KORYTKOWSKI, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy*, t. I, Poznań 1898, s. 352. Sprzeciwia się temu jednak skarga bpa Iwona krakowskiego, że synod się odbywał w miejscu bardzo odległym i z powodu wojen oraz wrogich nastrojów trudno dlań dostępem. MPV, t. III, nr 29. Stwierdzenie miejsca synodu tego w związku ze skargą bpa Iwona rzuciłoby może światło pewne na politykę arcybiskupa Wincentego.

<sup>65</sup> *Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej św. Wacława*, wyd. F. Piekosiński, cz. 1, Kraków 1874, nr III (s. 6).

<sup>66</sup> Tamże.

rzyńca, będąc prawdopodobnie nawet sprawcą właściwym sporu. Iwo na znak protestu opuścił zebranie i zaniósł skargę na arcybiskupa do papieża<sup>67</sup>. Uderzające jest to stanowisko Wincentego. Obowiązek nakazywał mu wypowiedzieć się za Iwonem, tego nie zrobił. Miał dług wdzięczności względem Iwona, za polecenie, które mu ten przed sześciu laty w kurii dawał, i o tym również zapomniał. Widocznie dawne rozrachunki, z czasów kanclerskich, były o wiele silniejsze dla Wincentego, aniżeli prawo i dług wdzięczności. Na podstawie pozostawionych dokumentów można zaobserwować, iż nie łączyła arcybiskupa Wincentego z biskupem Iwonem przyjaźń. Do wspomnianej powyżej skargi swojej na metropolitę dodaje Iwo inną jeszcze pretensję, że synod prowincjonalny zwołał metropolita w miejscu nieodpowiednim: „*ad locum desertum et valde remotum, ad quem propter guerrarum discrimina et capitales inimicitias vix absque periculo valebat accedere*”<sup>68</sup>. Spór został rozstrzygnięty w Rzymie na korzyść Iwona<sup>69</sup>.

W roku 1222 biskup Wawrzyniec postanowił wyruszyć po raz kolejny z krucjatą do Prus. Plan tej krucjaty zatwierdził Honoriusz III bullą z 20 kwietnia 1221 r. Traktował ją jako konieczność wobec zagrożenia zagładą zaszczerpionym tam przez misję elementom chrześcijaństwa<sup>70</sup>. W ustawicznie powtarzanych zastrzeżeniach, że krzyżowcy powinni działać w porozumieniu z Chrystianem i wkraczać na ziemie chrześcijańskich Prus tylko za jego zezwoleniem, widać lęk biskupa wobec politycznych planów książąt polskich, nie mających zamiaru uznawać niezależności jego pruskiego dominium. Wyprawa doszła do skutku latem 1222 r., jednak nie wiemy nic o jej przebiegu ani o jej uczestnikach. W początkach sierpnia była już zakończona, a jej uczestnicy pojawili się na wiecu w Łowiczu, gdzie obok Henryka, Wawrzyńca, biskupa wrocławskiego, i Wawrzyńca, biskupa lubuskiego, spotykamy arcybiskupa Wincentego, biskupów: Iwona krakowskiego, Pawła poznańskiego i Michała włocławskiego, oraz książąt: Leszka Białego i Konrada z ich dostojnikami. B. Zientara sugeruje, że nie wszyscy uczestnicy wiecu brali udział w wyprawie do Prus; przeciwnie, zdaje się, że większość pojawiła się dopiero

<sup>67</sup> MPV, t. III, nr 29 i 30; *Kodeks Dyplomatyczny Polski obejmujący królów polskich i Wielkich Książąt Litewskich, bulle papieskie jako też wszelkie nadania prywatne mogące posłużyć do wyjaśnienia dziejów wewnętrznych krajowych dotąd nigdzie niedrukowane, od najdawniejszych czasów do roku 1506*, t. III, wyd. J. Bartoszewicz, Warszawa 1858, nr 9.

<sup>68</sup> MPV, t. III, nr 29.

<sup>69</sup> I. SUBERA, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981, s. 41; J. MANDZIUK, *Historia Kościoła na Śląsku*, dz. cyt., s. 229; Długosz w swym dziele pod r. 1226 pisze o synodzie prowincjonalnym, zwołanym przez arcybiskupa Wincentego, lecz tylko dlatego, żeby mieć okazję do zaznaczenia o sporze, który wybuchł na synodzie między biskupami Iwanem krakowskim, a Wawrzyńcem wrocławskim. O tym, że arcybiskup stanął po stronie Wawrzyńca, Długosz już nie podaje, każe się co najwyżej domyślać. Zob. J. DŁUGOSZ, *Annales*, dz. cyt., s. 222.

<sup>70</sup> Preussisches Urkundenbuch, wyd. R. Philippi, t. I, cz. 1, 1882, nr 40.

w Łowiczu, a ich nieobecność przyczyniła się do fiaska wyprawy<sup>71</sup>. Zjazd łowicki, w którym obok książąt i biskupów wzięli udział wojewodowie i inni dostojnicy zainteresowanych księstw, musiał powziąć postanowienie o przesunięciu krucjaty na rok 1223. I rzeczywiście, latem 1223 r. ogólnopolska wyprawa doszła do skutku<sup>72</sup>.

Biskup Wawrzyniec towarzyszył swemu księciu na różnych zjazdach i spotkaniach. W roku 1227 doszło między Świętopełkiem a Odonicem do nieporozumienia i książę gdański odebrał Odonicowi Nakło. Groźne dla Laskonogiego przymierze Odonica ze Świętopełkiem wyglądało więc na zerwane, a sam wielkopolski junior zwrócił się do Leszka Białego o pomoc w odzyskaniu Nakła. Ponieważ spóźniona pora roku nie wróżyła dobrze ewentualnej wyprawie wojennej, Leszek zdecydował się wystąpić jako pośrednik między Laskonogim i Odonicem i w porozumieniu z Henrykiem Brodatym zaprosił książąt, biskupów i dostojników świeckich całej Polski na międzydzielnicowy wiec do Gąsawy koło Żnina, na drodze do obleganego przez Odonica Nakła. Henryk przybył w towarzystwie dwóch swych biskupów – Wawrzyńca wrocławskiego i Wawrzyńca lubuskiego oraz rycerzy. Szczególną rolę odegrał tu dworzanie książęcy Peregryn z Wiesenburga. Na wiecu gąsawskim omawiano kwestie polityczne i majątkowe. I jak się przypuszcza przy omawianiu owych kwestii zrodził się projekt zbrodni, z której Henryk Brodaty uszedł ledwo z życiem<sup>73</sup>.

W roku 1221 widzimy biskupa Wawrzyńca na drodze do Czech, gdzie był obecny jako świadek przy załagodzeniu sporu, jaki wybuchł pomiędzy królem Ottokarem I i biskupem praskim Andrzejem. Zniesiono wtedy klątwę kościelną, którą obłożony został sam Ottokar I<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> B. ZIENTARA, dz. cyt., s. 209.

<sup>72</sup> W. BOCHNAK, dz. cyt., s. 81.

<sup>73</sup> Wykonanie zbrodniczego planu miało miejsce wczesnym rankiem, kiedy książęta Henryk Brodaty i Leszek Biały korzystali z porannej łąźni. Napastnicy uderzyli na namioty rycerzy, szerząc rzeź i popłoch. Wcześniej uprzedzony Leszek Biały dopadł konia i zaczął uciekać w kierunku sąsiedniej wsi Marcinkowo (na zachód od Gąsawy). W pobliżu Marcinkowa dopadli go ludzie Świętopełka i uciekający książę padł pod ich ciosami. Książę Henryk Brodaty nie zdołał uciec z łąźni i tam na bezbronnego posypały się ciosy napastników. Uzbrojeni rycerze Świętopełka napierali na niego. Szczęściem dla niego był towarzyszący mu rycerz, Peregryn z Wiesenburga. Przykrył on Henryka Brodatego swoim ciałem i przyjął na siebie wszystkie pchnięcia mieczem, które przeznaczone były dla księcia; złożył on w ten sposób ofiarę z własnego życia; początkowo księcia Henryka Brodatego uważano za nieżywego; był on jednak tylko ciężko ranny i razem ze zwłokami Peregryna, którego pochowano w Lubiążu, został przewieziony do Wrocławia. Obydwaj zostali uznani przez napastników za zabitych. Po odejściu Pomorzan rycerze śląscy odszukali księcia i opatrzyli jego rany. Natomiast biskup krakowski – Iwo Odrowąż przewiózł martwe ciało Leszka Białego do Krakowa, gdzie go pochowano uroczyście w katedrze wawelskiej. Zob. A. Semkowicz, *Zbrodnia gąsawska*, „Ateneum” 11(1886), t. III, s. 328n.

<sup>74</sup> W. BOCHNAK, *Księżna Anna śląska 1204–1265, W służbie ludu śląskiego i Kościoła*, Wrocław 2007, s. 73.

W czerwcu 1228 roku Henryk Brodaty wziął udział w poświęceniu nowego klasztoru cysterskiego w Henrykowie, którego, obok Wawrzyńca, biskupa wrocławskiego, dokonał Paweł, biskup poznański<sup>75</sup>.

Biskup Wawrzyniec był człowiekiem o prawdziwej gorliwości religijnej i dużej wrażliwości na rozwój chrześcijaństwa na śląskiej ziemi. Dlatego nie dziwi fakt, że za jego rządów zaznaczył się dość znaczący rozwój klasztorów jako ośrodków chrześcijańskiego promieniowania. W tym zakresie znalazł wielkiego sojusznika w osobie samego księcia Henryka Brodatego, który wraz z małżonką, czynił wiele fundacji na rzecz klasztorów, a szczególnie ulubioną była fundacja trzebnicka. Otaczał ją stałą i troskliwą opieką. Budowę kościoła trzebnickiego pw. Panny Maryi i św. Bartłomieja rozpoczęto w roku 1203<sup>76</sup>. Budowla powstawała pod kierownictwem mistrza Jakuba<sup>77</sup>. Biskup Wawrzyniec dokonał w roku 1219 uroczystej konsekracji<sup>78</sup>.

Książę Henryk Brodaty ufundował kościół pw. Panny Marii i św. Jana Chrzciciela w Henrykowie<sup>79</sup>. Konsekracja miała miejsce dnia 6 czerwca

<sup>75</sup> SUB, t. I, nr, 290.

<sup>76</sup> Opis budowy opactwa trzebnickiego znajduje się w *Vita maior* św. Jadwigi, w: MPH, t. IV, s. 544n.

<sup>77</sup> M. KUTNER, *Spoleczne uwarunkowania rozwoju śląskiej architektury 1200–1330*, w: *Sztuka i ideologia XIII wieku*, red. P. SKUBISZEWSKI, Wrocław 1977, s. 210–211.

<sup>78</sup> W. BOCHNAK, dz. cyt., s. 75.

<sup>79</sup> *Liber foundationis claustris Sanctae Mariae Heinrichov oder Gründungsbuch des Klosters Heinrichau*, hrsg. G.A. Stenzel, Breslau 1854. Na s. 2–9 znajduje się opis początków klasztoru, w którym brał aktywny udział biskup Wawrzyniec. Tłumaczenie czerpię z W. Bochnak, dz. cyt., s. 77–80: „W dzień św. Marka 1222 r. kanclerz księcia – kanonik Mikołaj, wydał w Henrykowie koło Ziębic ucztę. Zaprosił na nią księcia Henryka Brodatego i męża Anny, biskupów Wawrzyńca z Wrocławia, Pawła z Poznania i Wawrzyńca z Lubusza wraz ze wszystkimi znacznymi osobami z okolicy. Kanonik Mikołaj zawdzięczał biskupowi lubuskiemu – Wawrzyńcowi, który był jego poprzednikiem na urzędzie, swoje wysokie stanowisko. Pochodził on z zubożałych szlacheckich rodziców, z ziemi krakowskiej. Zaofiarował on swe usługi Wawrzyńcowi. Znał sztukę pisania listów i sposoby załatwiania spraw majątkowych. Zdobył on sobie szczególne względy księcia Henryka Brodatego, który go wynagrodził dobrami. Kanclerz księcia Henryka Brodatego – Mikołaj na krótko przed ucztą zdradził trzem biskupom projekt fundacji klasztoru w Henrykowie. Kiedy biskupi udali się z książętami i szlachtą na ucztę – biskupi przystąpili do niego i powiedzieli mu nieoczekiwanie: «Panie nasz i władco! mamy prośbę do Ciebie, o której nie chcielibyśmy wspominać wcześniej, niż obiecasz, że łaskawie jej wysłuchasz». Książę jednak, jako że był mądrym i rozważnym władcą, odpowiedział: «To nie jest słuszne, by władca coś obiecywał, jeśli wcześniej nie zna przedmiotu i powodu». Biskupi odpowiedzieli na to: «Panie, wiedz, że tak wysoko cenimy honor Twój i Twoich najbliższych, że nie prosilibyśmy o nic, co nie potęgowałoby twego honoru w tym życiu, a w przyszłym nie zwiększałoby zbawienia Twojej duszy». – Na to odpowiedział Henryk: «Wierzę w to mocno i wiem, że nie szukacie niczego więcej, niż spotęgowania mego honoru, dlatego wyjawcie mi swoją prośbę bez obaw, ponieważ dziś bez wątpienia chciałbym wysłuchać waszego życzenia, jeśli jego spełnienie, według waszych zapewnień, dotyczy zbawienia mej duszy». – Biskupi podziękowali księciu z radością i powiedzieli: «Panie, twój

1228 r. Książę Henryk Brodaty zjawił się w Henrykowie wraz z Henrykiem Pobożnym i z trzema biskupami: Wawrzyńcem z Wrocławia, Wawrzyńcem

kapelan Mikołaj przybył ongiś bez znaczenia i biedny do twego kraju, ty jednak w świetny sposób zrobiłeś go ważną osobą przy kapitule katedralnej i na twoim dworze, za co tobie, swemu panu i ojcu niewypowiedzianie dziękuje. Proponuje on, jeśli łaskawie się zgodzisz, dla poparcia zbawienia twojej duszy utworzyć w tym miejscu klasztor szarych mnichów, za twoją zgodą i postawić go na tej ziemi, stosownie do możliwości, dobrami, którymi ich w swojej łasce obdarzysz. Dlatego prosimy cię na klęczkach, najszczodrzej racz wysłuchać życzenia twego kapelana». – Na to książę długo zastanawiał się w milczeniu i później powiedział: «Chociaż zamierzałem założyć tutaj coś innego, mianowicie zamek książęcy, jednak nie chcę być przeciwny waszej prośbie, bo będzie wielu służyć do zbawienia duszy, lecz spełnić ją na cześć Boga, św. Dziewicy i św. Jana, pod warunkiem, że założenie klasztoru które ma nastąpić tutaj w Henrykowie, nie będzie przypisane Mikołajowi, lecz mnie i moim następcom». – Biskupi z radością podziękowali księciu i poprosili go, by przywołał swego syna Henryka i innych możnych, by poinformować ich o planie kapelana Mikołaja i ich prośbach. Tak stało się, a stojąc wśród nich Henryk Brodaty przemówił: «Im wyższe jest stanowisko, które zajmujemy w naszym księstwie, tym więcej jesteśmy wystawieni na spojrzenia wszystkich. Ponieważ nasi poddani przy ciągłym potwierdzaniu swoich ślubów i praw zwracać muszą uwagę na naszą wolę, tak więc jesteśmy dalecy od tego, by kiedykolwiek ganić to, co służy zbawieniu dusz lub ozdobie naszej szanownej matki, Kościołowi. Będziemy raczej, na cześć Boga i św. Jana starać się ciągle potwierdzać pobożne działania. Wiecie dlaczego, ty mój synu i wy, wszyscy obecni, że pan Mikołaj, nasz notariusz proponuje tu w Henrykowie założyć klasztor dla szarych mnichów. Ponieważ jednak wszystko, co posiada, otrzymał od nas w darze i przez naszą łaskę posiada, przeto prosi o naszą zgodę na to. Chociaż ziemskie dochody naszego pana zostaną przez to znacznie ukrócone, jednak na prośby szanownych biskupów, na cześć Boga i św. Jana daję swoje pozwolenie na to, że tu w Henrykowie zostanie wybudowany klasztor, jednak tak, by godność fundacji została przypisana mnie, mojemu synowi i naszym następcom, ponieważ kiedy pan Mikołaj przybył do naszego kraju, nie posiadał żadnej własności. Niech więc dlatego wszyscy obecni i potomkowie wiedzą, że wszystko, co tutaj w Henrykowie uczyniono i co się tutaj stało, składa się z naszej własności i naszego dziedzictwa. Dlatego założenie klasztoru nie może być nikomu bardziej prawnie przypisane niż mnie i moim potomkom. Dobrowolnie zezwalam, by tutaj w Henrykowie założono klasztor szarych mnichów dla zbawienia duszy mojej i moich potomków». – Wszyscy biskupi i szlachcice, którzy to słyszeli, powiedzieli jednogłośnie do księcia: «Panie, ponieważ widzimy, jak rozkwita twa pobożność dla podwyższenia świętego Kościoła, dziękujemy Bogu i tobie, naszemu wielkiemu panu, że niewypowiedzianie ucieszyłeś nas, wszystkich twoich poddanych, miłą Bogu ofiarą, dając tak godnemu szacunkowi zakonowi miejsce, gdzie bezustannie będzie się służyć Bogu dla zbawienia twojego i twoich potomków i gdzie codziennie będzie się powiększać wieczne zbawienie dusz wielu wiernych». Na skinienie biskupów i szlachty Mikołaj z obnażoną głową uklęknął przed oboma władcami i zrezygnował ze wszystkiego co posiadał, na ich rzecz. Na to powiedział Henryk Brodaty: «Mój ojciec Bolesław założył klasztor Lubiąż na odpuszczenie swoich grzechów. Po jego śmierci ufundowałem klasztor żeński w Trzebnicy na cześć Boga i św. Bartłomieja. Wydaje mi się więc na miejscu, jeśli spodoba się to Bogu i wam wszystkim, żeby mój syn, Henryk, przejął opiekę nad tym klaszturem w Henrykowie, bo tak jak później klasztor Lubiąż został pomnikiem mojego ojca, jak Trzebnica ma zostać moim, tak chcę, by fundacją i pomnikiem mojego syna i jego następców stał się klasztor w Henrykowie». Wreszcie Mikołaj zbliżył się pełen szacunku do księcia Henryka młodszego i otrzymał od niego pełnomocnictwo na utworzenie klasztoru, przez co osiągnął swój zamiar”.

z Lubusza i Pawłem z Poznania. Biskupi ci konsekrowali dwa ołtarze ku czci Maryi i św. Jana Chrzciciela. W tym dniu książę Henryk Pobożny, w obecności zaprzyjaźnionych dostojników Kościoła, na życzenie i rozkaz ojca ogłosił jeszcze raz uroczystą fundację klasztoru Henryków, która przez akt poświęcenia otrzymała kościelne zakończenie. Następnie biskup Paweł z Poznania, który z powodu wieku i miłości do dworu, był właściwym gospodarzem – wydał przyjęcie dla całej okolicznej szlachty. Po tym przyjęciu książę Henryk Brodaty obdarował klasztor dodatkowo 100 łanami lasu. Dał także zakonnikom dokument fundacyjny, co nie zawsze się zdarzało, ponieważ za czasów obu książąt, Henryka Brodatego i Henryka Młodszeo, wierność i wiara, były jeszcze tak wielkie, że nikt nie myślał o tym, aby prosić ich o akt darowizny<sup>80</sup>. Wkrótce po jego konsekracji w roku 1229, przybyli tu cystersi z Lubiąża.

Biskup Wawrzyniec w listopadzie 1223 r. oddaje joannitom działającym w Makowie k. Raciborza nowo wzniesiony kościół pw. św. Jana Chrzciciela. Przy tej okazji nadawał dziesięciny<sup>81</sup>. W skład uposażenia wchodziły też dwie pobliskie wsie, Repty i Błotnica Strzelecka, potwierdzone w nadaniu z 1240 roku<sup>82</sup>.

W tym też czasie pojawili się na Śląsku templariusze, których ściągnął książę Henryk wraz z Wawrzyńcem. Działo się to zapewne z pomocą szwagra Ekberta z komendy zakonu, istniejącej wówczas w Bamberdze<sup>83</sup>. Z dokumentu bpa Wawrzyńca z roku 1227 przekazującego templariuszom jego dziesięciny, dowiadujemy się, że w otrzymanej wówczas Małej Oleśnicy templariusze założyli własne gospodarstwo<sup>84</sup>.

W tym czasie kanonicy regularni na Piasku założyli swoje klasztory w Nowogrodzie Bobrzańskim (1217)<sup>85</sup> i w Kamieńcu Ząbkowickim (1209). Data fundacji klasztoru w Nowogrodzie Bobrzańskim jest nieznana. Istnieje wprawdzie dokument księcia Henryka Brodatego z 1217 r.<sup>86</sup>, który mówi,

<sup>80</sup> SUB, t. I, nr 290.

<sup>81</sup> SUB, t. II, cz. 2. nr 249.

<sup>82</sup> Tamże, t. I. cz. 2, nr 234.

<sup>83</sup> H. LÜPKE, *Die Templerkommende Tempelhof. Ein Beitrag zur Geschichte des Templerordens in Ostdeutschland*, „Teltower Kreiskalender” 30 (1933), s. 26; K. EISTERT, *Der Ritterorden der Tempelherren in Schlesien*, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte” 14 (1956), s. 5 n., starał się wyprowadzić templariuszy śląskich z Supplingenburga, ale nie przytoczył godnych uwagi argumentów.

<sup>84</sup> SUB, t. I, nr 283.

<sup>85</sup> M. KOGUT, *Początki klasztoru kanoników regularnych w Nowogrodzie Bobrzańskim*, w: *Kościół na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w XIII wieku*, pod red. Z. LECA i A. PUTA, Szczecin 2012, s. 83–89.

<sup>86</sup> Tekst tego dokumentu brzmi: „*In nomine domini amen. // Nos Heinricus dei gratia dux Zlesie et Cracovie notum facimus tam presentibus / quam futuris, quod beato Bartholomeo in Nouo Castro et fratribus ordinis sancti Augustini ibidem deo seruiantibus / ad honorem dei et predicti patroni villam, que dicitur Popowic contulimus et quicquid ad dextram montis castris / tenuimus a Bresnicha usque ad flavium, qui dicitur Bobr, dedimus predictis fratribus iure perpetuo possidendum. / Dedimus preterea eisdem CXX mansos de terra inculta iure Theutonico locandos cum omnibus emolumentis, / que in prefatis fluuiis*

że on ufundował klasztor, ale ze względu na zastosowaną tam tytulaturę – *dux Zlesie et Cracovie* – jego autentyczność została poddana w wątpliwość<sup>87</sup>. Taka tytulatura daje się zastosować dopiero po roku 1230. Niedługo później papież Honoriusz III w 1219 r. potwierdził zamiar Henryka mówiący o ufundowaniu tam domu klasztorowego i poprosił biskupa Wawrzyńca wraz z kapitułą, aby nadali dziesięciny *fratribus ordinis sancti Augustini* ze 120 łanów ziemi, ofiarowanej zakonnikom przez księcia Henryka<sup>88</sup>. Niedługo po tym fakcie kanonicy regularni otrzymają kolejne 200 łanów w ziemi lubuskiej, a także pustych i czekających na zagospodarowanie<sup>89</sup>. Nie wiadomo, skąd byli wzięci pierwsi zakonnicy. Dokument Henryka Brodatego z 1217 r., jak i bulla papieża Honoriusza III mówią jedynie o ulokowaniu tam braci *ordinis sancti Augustini*. Natomiast wrocławski ordynariusz, biskup Wawrzyniec w roku 1227 przy okazji poświęcenia kościoła pod wezwaniem NMP w Nowogrodzie Bobrzańskim, zakazał umieszczania w tamtejszym klasztorze innych braci niż kanoników regularnych *in ordine Arroasiensi*, nad którymi pieczęć miał sprawować opat klasztoru na Piasku<sup>90</sup>.

Klasztor w Kamieńcu Żąbkowickim powstał w roku 1209 w wyniku sporu<sup>91</sup>. Pod koniec XII w. u kanoników regularnych została przeprowadzona reforma życia zakonnego. Dotyczyła ona ubóstwa, posłuszeństwa i wspólnej modlitwy liturgicznej. Została ona przeprowadzona we francuskim opactwie w Arrouaise, za rządów opata Gauthiera (1180–1193), będącego twórcą tzw. reguły arrowezyjskiej. We Wrocławiu nowe zwyczaje arrowezyjskie próbował zaprowadzić opat Alard w okresie poprzedzającym bezpośrednio bullę Celestyna III z roku 1193<sup>92</sup>. Wywołało to silny opór części członków konwentu,

---

*Bresnicha videlicet et Bobr tam in piscatura quam in molendinis et mellificiis in posterum / possunt provenire. Ut autem hec nostra donatio perpetuo inviolabilis perseveret, presentem cartam sigilli / nostri inpressione duximus munimine roborandam. Actum anno dominice incarnationis M<sup>o</sup>CC<sup>o</sup>XVII<sup>o</sup>C<sup>o</sup>*. KDS, t. II, nr 178; G. STELLER, *Die Anfänge des (Saganer) Augustinerstiftes in Naumburg am Bober (1217–1284)*, „Archiv für schlesischen Kirchengeschichte“ 26 (1968), s. 19–20.

<sup>87</sup> SUB t. I, nr 352 w komentarzach; A. POBÓG-LENARTOWICZ, *Kanonicy regularni na Śląsku*, Opole 1999, s. 45.

<sup>88</sup> KDS, t. II, nr 163; SUB, t. I, nr 184.

<sup>89</sup> KDS, t. III, nr 327; SUB, t. I, nr 264; H. GRÜNGER, *Schlesisches Klosterbuch Naumburg am Bober. Praepositura conventualis, dann Abtei, später Praepositura ruralis der Regulierten Augustiner – Chorherren*, JSFWUB 36–37 (1995–96), s. 28.

<sup>90</sup> „Nulli ergo liceat in loco illo aut alium ordinem ponere aut secularibus personis locum tradere, sed si persone predictae ibi defuerint abbas sanctae Mariae Wratizlaviensis fratres illic servituros provideat et si quid enormatis ibi emerit, sua visitatione cohibeat”, KDS, t. III, nr 340.

<sup>91</sup> J. MANDZIUK, *Historia...* dz. cyt., s. 629–630.

<sup>92</sup> S. TRAWKOWSKI, *Wprowadzenie zwyczajów arrowezyjskich we wrocławskim klasztorze na Piasku*, w: *Wiek średni*, Warszawa 1962, s. 111–116.

którzy odmawiali zmiany zasad ułożonej poprzednio profesji. Spory trwały kilka lat, aż na czele grupy opozycyjnej stanął opat Wincenty z Pogorzeli, uprzednio kanonik wrocławski. Sprawa oparła się o Rzym i papież Innocenty III interweniował u biskupa wrocławskiego Wawrzyńca, który doprowadził do podziału konwentu. Większość zakonników pozostała w zreformowanym klasztorze wrocławskim, natomiast przeciwnicy surowszej dyscypliny udali się do Kamieńca Ząbkowickiego, gdzie około 1207–1208 r. w dobrach rodowych panów na Pogorzeli założyli własną prepozyturę, której przełożonym został Wincenty<sup>93</sup>. Klasztor kamieniecki, wyposażony przez brata Wincentego, komesa Janusza i krewnych ze znakomitego rodu rycerskiego herbu Grzymała, organizacyjnie był niezależny od opata wrocławskiego. Biskup Wawrzyniec w wystawionym 1 października 1210 r. dokumencie nadał mu uposażenie w dziesięciny z trzynastu wsi<sup>94</sup>. Jednak dopiero nadanie czterech wsi w 1216 r. przez wspomnianego komesa Janusza stworzyło trwałą i pewną podstawę materialną egzystencji placówki<sup>95</sup>.

Na zaproszenie biskupa Wawrzyńca pojawili się we Wrocławiu dominikanie. Wraz z grupą współbraci przybył także Czesław, który początkowo pracował jako duszpasterz przy kościele św. Marcina na Wyspie Tumskiej<sup>96</sup>. Następnie został przeorem w nowym klasztorze przy kościele św. Wojciecha, którego biskup Wawrzyniec 17 kwietnia 1226 r. odkupił od opata kanoników regularnych na Piasku, Witosława, za ceną 10 marek srebra i odpowiednią ilość zboża<sup>97</sup>. Następnie przekazał świątynię braciom 1 maja 1226 r. W dokumencie nadania biskup określił status prawny placówki jako instytucji niezależnej od obowiązków parafialnych i wszelkiego patronatu. Prawa parafialne zostały przeniesione z kościoła św. Wojciecha na pobliski kościół św. Marii Magdaleny. W dokumencie fundacyjnym zaznaczono, że nowo przybyli zakonnicy mieli „przykładem swojego życia i słowem prowadzić wiernych biskupstwa wrocławskiego ku zbawieniu”.<sup>98</sup> Czesław z pewnością w stolicy biskupstwa śląskiego prowadził ożywioną pracę organizacyjną i duszpasterską, choć źródła nie podają bliższych szczegółów. We Wrocławiu przebywał Czesław do 1233 r.<sup>99</sup> Przez trzy lata pełnił obowiązki prowincjała. Powrócił

<sup>93</sup> H. GRÜNGER, *Schlesisches Klosterbuch. Kamenz. Augustiner-Propstei, dann Zisterzienserstift*, Jahrbuch der schlesischen Friedrich-Wilhelms Universität zu Breslau 21(1980), s. 85–86; J. MANDZIUK, *Historia...*, dz. cyt., s. 149.

<sup>94</sup> *Urkunden des Kloster Kamenz*, hrsg. P. Pfothenhauer, w: CDŚI, Bd. 10, Breslau 1881, nr 1.

<sup>95</sup> Tamże, nr 2.

<sup>96</sup> W. BOCHNAK, dz. cyt., s. 82.

<sup>97</sup> *Chronica abbatum Beatae Mariae Virginis in Arena*, hrsg. G.A. Stenzel, w: *Scriptores rerum Silesiacarum*, Bd. II, Breslau 1839, s. 171; KDŚ, t. III, nr 330; SUB, t. I, nr 266.

<sup>98</sup> SUB, t. I, nr 266.

<sup>99</sup> J. KŁOCZOWSKI, *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII–XIV w.*, Lublin 1956, s. 149.

w 1236 r. We Wrocławiu przeżył grozę najazdu tatarskiego w roku 1241<sup>100</sup>. Rok później zmarł w opinii świętości<sup>101</sup>.

Szpitalni bracia reguły św. Augustyna przejęli wrocławski szpital Ducha Świętego (1214)<sup>102</sup>, który utworzono staraniem księcia Henryka Brodatego, opata Witosława i komesa Emerama. Objęli także swą opieką szpitale przy przejściach rzecznych w Ścinawie i w Skorogoszczy.

Z zakonów żeńskich magdalenki osiedliły się w Nowogrodźcu n. Kwisą<sup>103</sup>, a norbertanki przeniosły się z Rybnika do Czarnowasów, gdzie nastąpił ich wielki rozkwit. Biskup Wawrzyniec w 1223 r. potwierdził dawne i nadał nowe dziesięciny ze wsi w kasztelanii cieszyńskiej oraz połowę dziesięcin z nowizn, które miały tam powstać i dwie trzecie dochodów dziesięcinnych z okręgu Krawarza<sup>104</sup>. Wolne dziesięciny zostały przekazane kościołowi klasztornemu także przez okoliczne rycerstwo. Mniszki zwróciły się do Stolicy Apostolskiej o uzyskanie specjalnej opieki i 22 IV 1227 r. uzyskały bullę protekcyjną od papieża Grzegorza IX<sup>105</sup>.

Warto wspomnieć, że biskup Wawrzyniec wspierał rozwój klasztorów poprzez uprzywilejowane nadania. Cystersom z Lubiąża, zakonnicom z Trzebnicy oraz kanonikom regularnym z Nowogrodu Bobrzańskiego, nadał dziesięciny ze skolonizowanych przez nie 600 łanów<sup>106</sup>. Na rzecz komandorii templariu-

<sup>100</sup> Wraz z braćmi i okoliczną ludnością schronił się na Wyspie Tumskiej i swoją modlitwą uratował miasto od zniszczenia przez Mongołów. Oto barwny opis wydarzeń podany przez Jana Długosza: „Gdy to oblężenie przeciągało się do dni kilku, a Tatarzyn nie zabierał się jeszcze do dobywania zamku, brat Czesław zakonu kaznodziejskiego, rodem Polak, klasztoru S. Wojciecha we Wrocławiu pierwszy przeor, który także w zamku wrocławskim z braćmi swego zakonu i innymi wiernymi Chrystusowymi szukał był ochrony, modlitwą swoją do Boga i pobożnymi łzami uwolnił miasto od oblężenia. Kiedy bowiem oddawał się modlitwom, słup ognisty z nieba spuścił się na jego głowę, i miasto Wrocław z całą jego okolicą cudownym i nie wysławionym blaskiem oświecił. To zjawisko takim strachem i zdumieniem zdjęło Tatarów, że od oblężenia miasta raczej uciekli niż odstąpili”. Nie ma sposobu na weryfikację tej relacji. Być może Długosz zaczerpnął ją z tradycji klasztoru wrocławskiego. Według późniejszej wersji tego opowiadania w czasie modlitwy nad głową Czesława miała ukazać się jaśniejąca kuła. O dalszych losach Czesława nie zachowały się żadne wiadomości. Należy przypuszczać, że przebywał w zrujnowanym klasztorze, gdzie zmarł prawdopodobnie 15 VII 1242 roku. J. MANDZIUK, *Historia...*, dz. cyt., s. 421.

<sup>101</sup> C. BLASEL, *Der selige Ceslaus*, Breslau 1909, s. 9.

<sup>102</sup> KDS, t. II, nr 163.

<sup>103</sup> J. MANDZIUK, *Biskup Wawrzyniec – bojownik o wolność Kościoła na Śląsku*, „Gość Niedzielny” 76(1999), nr 44, s. 21, wkładka wrocławska.

<sup>104</sup> *Urkunden des Klosters Czarnowanz*, wyd. W. Wattenbach, w: CDŚI, t. I, Breslau 1857, nr 1.

<sup>105</sup> Tamże, nr 3.

<sup>106</sup> KDS, t. III, nr 320, 327; SUB, t. I, nr 260, 264.

szy w Leśnicy<sup>107</sup>, biskup Wawrzyniec przekazał zakonowi w 1229 r. dziesięcinę z tego terenu<sup>108</sup>. Skutecznie zachęcał do takich czynów samego księcia i członków jego rodziny. Dnia 22 kwietnia 1228 r., ozdrowiały księżę Henryk Brodaty zjawił się w Rokitnicy razem ze swoimi siostrzeńcami Sobiesławem i Bolesławem; nazywał ich władcami Czech. Tutaj, za zgodą św. Jadwigi, swego syna Henryka i Anny zamienił na prośbę opata Günthera z Lubiąża – swą wieś Sichów na Kozłów należący do kościoła we Wleniu. Byli przy tym kapelan zamkowy Henryk Bayer, prałaci wrocławscy Bogusław i Waclaw, kasztelan Konrad z Krosna i inni. Kilka dni później biskup Wawrzyniec potwierdził tę zamianę w klasztorze w Lubiążu<sup>109</sup>. Księżę Henryk Brodaty, 11 kwietnia 1229 r., za wiedzą biskupa wrocławskiego Wawrzyńca, zezwolił Annie w zamku Rokitnica na przekazanie dziesięciny z Legnicy oraz bezcłowy przywóz soli i śledzi z Pomorza na rzecz klasztoru lubiąskiego<sup>110</sup>.

Biskup Wawrzyniec przyczynił się do rozwoju organizacji diecezji wrocławskiej, przede wszystkim rozbudowę istniejących elementów organizacyjnych i poprzez powstawanie nowych urzędów i instytucji kościelnych. Ze względu na rozwijającą się akcję kolonizacyjną powiększał liczbę parafii nowo budowanych świątyń, idącą przede wszystkim w kierunku zaspokojenia rosnącym potrzebom polskiej i niemieckiej ludności. Nowe kościoły konsekrował, jak np. w Sławnikowie k. Raciborza, św. Mikołaja we Wleniu<sup>111</sup>, w Oleśnie, Skorogoszczy k. Opola, Nowogrodźcu, Przychowej k. Ścinawy n. Odrą<sup>112</sup>. Po oddaniu dominikanom kościoła św. Wojciecha we Wrocławiu jako ekwiwalent ufundował świątynię św. Marii Magdaleny. Być może do jej powstania przyczynił się również księżę Henryk Brodaty i mieszkańcy lewobrzeżnego miasta<sup>113</sup>. Dla usprawnienia zarządu, zwłaszcza na polu wizytowania, wprowadzony zostaje podział diecezji na 3 archidiakonaty okręgowe nowego typu<sup>114</sup>:

<sup>107</sup> Dowiadujemy się o tym z dokumentu biskupa Wawrzyńca w sprawie dziesięcin, a także z późniejszego dokumentu z r. 1244. *Codex diplomaticus Brandenburgensis*, wyd. A.F. Riedel, Berlin 1838, cz. 1, t. XX, nr 8, s. 182.

<sup>108</sup> SUB, t. I, nr 307.

<sup>109</sup> J. G. BÜSCHING, *Die Urkunden des Klosters Leubus*, Breslau 1821, s. 43, 103 n.

<sup>110</sup> W. BOCHNAK, dz. cyt., s. 97.

<sup>111</sup> Tamże, s. 83.

<sup>112</sup> K. DOLA, dz. cyt., s. 62.

<sup>113</sup> Z. ANTKOWIAK, *Kościoły Wrocławia*, Wrocław 1991, s. 60.

<sup>114</sup> Nazwa archidiakonatu, oznaczającego okręg diecezji podległy władzy archidiakona, pojawiła się w XI w. we Francji i przez Niemcy przybyła do Polski. Początkowo istniał archidiakoniat starego typu, obejmujący całą diecezję. Archidiakon, zajmujący pierwsze miejsce wśród kleru biskupiego, miał władzę delegowaną przez ordynariusza. W XIII w. pojawiło się stanowisko archidiakona nowego typu, gdy diecezja była dzielona na mniejsze okręgi, a archidiakoni otrzymywali władzę zwyczajną. Zob. J. MANDZIUK, *Historia*, dz. cyt., s. 274.

centralny – wrocławski, następnie głogowski w roku 1228<sup>115</sup> i opolski w roku 1230<sup>116</sup>. Oczywiście powstanie archidiakonatów okręgowych podyktowane było przede wszystkim rozwojem osadnictwa i rozbudową sieci parafialnej<sup>117</sup>. Archidiakon miał obowiązek wizytacji parafii na podległym sobie terytorium. Posiadał uprawnienia sędownicze w zakresie dyscypliny życia kleru i wiernych. Czuwał nad klerem parafialnym, jego pracą duszpasterską i nad całością życia zgodnego z powołaniem kapłańskim. W zakresie życia religijnego i obyczajowego wiernych miał przede wszystkim ścigać konkubinariusz, lichwiarzy i uprawiających czary<sup>118</sup>.

Reorganizacji uległy także archiprezbiteraty<sup>119</sup> starego typu. W czasie rządów biskupa Wawrzyńca źródła wzmiankują o istnieniu trzech takich kościelnych okręgów. W roku 1219 mowa była o istnieniu archiprezbiteratu głogowskiego, z roku 1223 – opolskiego, a trzeci z roku 1226 – krośnieńskiego. Wszystkie były podporządkowane centralnemu archidiakonowi wrocławskiemu. Archiprezbiterem w Krośnie n. Odrą był miejscowy pleban, archiprezbiterem opolskim został pierwszy archidiakon okręgowy, a archiprezbiter głogowski otrzymał godność dziekana w utworzonej kolegiacie głogowskiej<sup>120</sup>. Biskup po rozwiązaniu ich i wprowadzaniu nowego podziału na trzy archidiakonaty, powołał do życia archiprezbiteraty nowego typu. Ich ilość zależna była od ilości parafii na danym terenie. Obowiązki archiprezbitera dotyczyły nadzoru nad karnością kleru w podległych sobie parafiach, opieki nad kościołami i majątkiem kościelnym oraz troski o służbę Bożą. Miał też nakaz informowania biskupa o wykroczeniach podwładnych sobie duchownych<sup>121</sup>.

Biskup Wawrzyniec, mając dobre stosunki z kapitułą katedralną, przeprowadził drobne reformy, mające na celu umocnienie się jej struktur organizacyjnych. Przede wszystkim w kapitule wrocławskiej ustalają się wewnętrzne stosunki co do ilości i porządku prałatów i kanoników, wikarych oraz innych kapłanów zajętych przy katedrze. Do początku XIII w. jej skład wyglądał następująco: dziekan, archidiakon, scholastyk, kantor, kustosz i kanonicy. Prepozyt pojawił się po raz pierwszy dopiero w roku 1212 i zajął miejsce po dziekanie<sup>122</sup>. W tym też źródle podany był skład kapituły:

<sup>115</sup> A. WELTZEL, *Das Archidiakonat Oppeln von 1230 bis 1810*, ZGSV 12 (1875), s. 379–394.

<sup>116</sup> K. DOLA, dz. cyt., s. 59.

<sup>117</sup> J. MANDZIUK, *Historia*, s. 274–275.

<sup>118</sup> T. SILNICKI, *Organizacja archidiakonatu w Polsce*, Lwów 1927, s. 39–43.

<sup>119</sup> Mniejszymi od archidiakonatów okręgami administracji kościelnej były dekanaty, zwane na Śląsku archiprezbiteratami.

<sup>120</sup> B. PANZRAM, *Die schlesischen Archidiakonate*, dz. cyt., s. 44, 46, 128.

<sup>121</sup> J. MANDZIUK, *Historia*, dz. cyt., s. 279.

<sup>122</sup> W. ABRAHAM, *Organizacja*, dz. cyt., s. 155; T. Silnicki, *Dzieje i ustrój*, dz. cyt., s. 83.

5 prałatów i 26 kanoników. Wielkim sukcesem ówczesnych czasów było wzmocnienie roli kapituły w zarządzaniu diecezją. Kapituła nie tylko udzielała rady biskupowi, ale niektóre akty podejmowane przez biskupa musiały uzyskać jej zezwolenia. Największe prawo, jakie kapituła uzyskała, to prawo wyboru biskupa<sup>123</sup>.

Prawdopodobnie w pierwszych latach działalności biskupa Wawrzyńca założono kolegiatę w Głogowie, najstarszą ze śląskich.

Warto wspomnieć, że za rządów biskupa Wawrzyńca została rozbudowana kancelaria biskupia<sup>124</sup>, która służyła przede wszystkim prywatnym potrzebom biskupa, a później sprawom kościelnym jego diecezji<sup>125</sup>. Prowadził ją wówczas kanclerz Idzi<sup>126</sup>. Sprawy załatwiane w kancelarii biskupiej były dzielone na nadworne i zadworne. Do tych pierwszych spraw należała prywatna i urzędowa korespondencja biskupa, przygotowanie pism, związanych z aktywnością polityczną biskupa. W zakresie tych spraw było także odpowiednie przygotowanie akt, które dotyczyły kwestii gospodarczych i skarbowych administracji biskupich dóbr stołowych. Pośród akt gospodarczych były nominacje starostw kluczów majątkowych, włodarzy, burgrabiów zamków biskupich, lokacje wsi, ustanawianie generalnego ekonomy, poborców, wydzierżawianie wsi, młynów, karczem itp. W kancelarii biskupiej załatwiano sprawy zadworne, które obejmowały administrację diecezji oraz wszelkie sprawy związane z biskupią władzą patrymonialną nad ludnością w dobrach stołowych. W kancelarii biskupiej załatwiano przede wszystkim te sprawy, które zastrzegł sobie biskup w akcie nominacyjnym oficjała – wikariusza generalnego, jak dobieranie członków kapituły, obsadzanie bogatych beneficjów oraz te, z którymi strony zwracały się wprost do biskupa. Do spraw zadwornych należało też wykonywanie przez biskupa sądownictwa, gdyż strony mogły zgłaszać się do jego sądu. Sam biskup mógł rezerwować dla siebie sądenie spraw ze względu na godność osób wiodących spór i wagę przedmiotu sporu. Ponadto mógł też biskup powołać z urzędu każdą sprawę przed własne forum. Sąd biskupi był ostatnią instancją dla sądów patrymonialnych w dobrach stołowych<sup>127</sup>. Biskup wrocławski sprawował też w najwyższej in-

<sup>123</sup> T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój*, dz. cyt., s. 84.

<sup>124</sup> J. MANDZIUK, *Historia*, dz. cyt., s. 261.

<sup>125</sup> Tamże.

<sup>126</sup> Należy podkreślić, że kanclerzem była zawsze osoba duchowna, ciesząca się zaufaniem biskupa. Do jego obowiązków należało układanie lub czuwanie nad redakcją wychodzących z kancelarii dokumentów. Z urzędu bywał obecny przy sporządzaniu testamentów, zapisów, przyjmował pisma wpływające do kancelarii i ekspediował przygotowane pisma na zewnątrz. Pod jego opieką znajdowały się pieczęcie biskupa i archiwum. Jako przełożony czuwał nad całym personelem kancelaryjnym. Dla siebie prawdopodobnie prowadził terminarz czynności biskupa. Znana też była działalność kanclerzy w zakresie administracji diecezji oraz w służbie dyplomatycznej, tamże, s. 264.

<sup>127</sup> Tamże.

stancji sądownictwo państwowe w swoim księstwie nysko-otmuchowskim<sup>128</sup>. Kancelaria w okresie rządów biskupa Wawrzyńca wydała 32 dokumenty. Ich głównymi odbiorcami były klasztory, duchowni diecezjalni, a tylko w siedmiu wypadkach osoby świeckie. Pod względem treści najwięcej dokumentów dotyczyło obrotów dziesięcinami. Były też dyplomy regulujące sprawy nieruchomości, zakładanie fundacji, zawierające wyroki<sup>129</sup>. Dokumenty spisywane były na pergaminie i co do formy nie odbiegały od przyjętych zasad, tzn. zawierały wstęp, właściwy tekst i zakończenie – *eschatokół*. We wstępie zawarta była inwokacja, intytulacja i inskrypcja. Już w 1219 r. przyjęto inwokację: *In nomine Domini amen* i utrzymywała się ona przez całe stulecie, lecz nie używano jej w listach i mandatach. W intytulacji pisano: *episcopus Wratislaviensis*. W części *subscriptio* występowała pieczęć. Wszystkie zachowane pięć pieczęci biskupa Wawrzyńca miały typ sylwetkę siedzącego hierarchy. Na jednej z nich z roku 1219 widoczna była niska i trójkątna infuła, z dwiema taśmami opadającymi na plecy<sup>130</sup>.

W ocenie historyków biskup Wawrzyniec odznaczał się wysokimi walorami ducha. Był to człowiek roztropny, uprzejmy i serdeczny. Z wielkim zaangażowaniem bronił wolności polskiego Kościoła. Znany był jako dobry gospodarz, wreszcie jako organizator diecezji. Nie dane mu było tylko odegrać politycznej roli wobec tak wybitnego i silnego księcia, jakim był Henryk Brodaty. Ta rola stała się dopiero udziałem następnego biskupa, który sprawował swój urząd w innych warunkach. Lubił róże, uprawiane po raz pierwszy w Polsce w jego ogrodach. Zmarł w Przychowej 7 czerwca 1232 r. na astmę oskrzelową. W lubiąskim katalogu biskupów wrocławskich z XIV w. znajdujemy zapis, jakoby zbyt silny zapach róż był przyczyną jego zgonu<sup>131</sup>. Ciało biskupa pochowano w kościele cysterskim w Lubiążu obok grobów członków rodziny książęcej i jego poprzednika<sup>132</sup>. Obok niego spoczął spowiednik św. Jadwigi, opat Günter<sup>133</sup>.

**Słowa kluczowe:** biskup wrocławski, spór z władzą świecką, reforma Kościoła, klasztory, organizacja Kościoła

<sup>128</sup> H. E. WYCZAŃSKI, *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s. 226–227.

<sup>129</sup> R. ŻERELIK, dz. cyt., s. 59.

<sup>130</sup> L. SCHULZE, *Die Siegel des Bischofs Lorenz von Breslau*, ZVGS 42 (1908), s. 268.

<sup>131</sup> Katalogi biskupów wrocławskich, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. VI, s. 562n. O tym wspomina także F. SCHILING, *Ursprung und Frühzeit des Deutschtums in Schlesien und im Land Lebus*, Leipzig 1938, s. 391n.

<sup>132</sup> J. MANDZIUK, *Historia*, dz. cyt., s. 229.

<sup>133</sup> W. WATTENBACH, *Monumenta Lubensia*, Breslau 1861, s. 12.

## Church activities of Wrocław's Bishop Wawrzyniec in 1208–1232

### Summary

In January 24, 1207 through archbishop Henry Kietlicz, Pope Innocent III issued a bull, which main content was to remind the polish princes of the right of free election, under penalty of excommunication for the opposition. Prince Henry the Bearded in order to avoid the conflict with the church, supported the candidacy of Wrocław's canon Wawrzyniec. The new bishop of Wrocław came probably from the lineage of knights – the lords of Pogorzela near Brzeg nad Odrą and walked out of the chapter. A very important moment in the life and pastoral activity of Bishop Wawrzyniec was to participate in the fourth Lateran council in 1215, convened by Pope Innocent III. The Council fathers occupied i.a. with an important problem, which is going to be occupied by the bishop Wawrzyniec, ie. the matter of ecclesiastical tithes, when the bishop Wawrzyniec come out strongly against the policy of Henry the Bearded, which release German's settlers from payment of this dues. In the last years of his life, prominent archbishop Henry Kietlicz, with whom bishop Wawrzyniec was generally in good relations, was losing slowly the gained influence and was leaving by most faithful collaborators of the episcopate. Many historians believed that this group joined also the bishop Wawrzyniec, because in last years of live of archbishop, he stood firmly at the side of Henry the Bearded.

Bishop Wawrzyniec has contributed to the development of the organization of the diocese of Wrocław. He, who had good relationship with the cathedral chapter held a minor reforms aimed at strengthening its organizational structures. During the reign of bishop Wawrzyniec there was extended an episcopal office, which served primarily the private needs of the bishop and later ecclesiastical issues of his diocese.

It wasn't given to bishop Wawrzyniec to play a significant political role comparing to so prominent and powerful prince, as Henry the Bearded.

**Key Words:** bishop of Wrocław, the conflict with secular power, the reform of the Church, monasteries, church organization,

Ks. SŁAWOMIR STASIAK\*

## OSTATNIA WIECZERZA I POSZUKIWANIE ŚWIĘTEGO GRAALA

Chyba niewiele jest motywów, które doczekały się tak wielu opracowań literackich<sup>1</sup> i artystycznych<sup>2</sup>, a nawet naukowych<sup>3</sup> jak Graal. Spojrzenie na tę rzeczywistość jest pełne kontrowersji i skrajności. Wszystko zależy bowiem od punktu, z którego obserwuje się tę przebogatą rzeczywistość. Pełne tajemniczości opowieści o średniowiecznych rycerzach prowokują do przyglądnięcia się najważniejszym romansom o Graalu (punkt 1). W tych tekstach występuje on pod różnymi postaciami, stąd pojawiło się pytanie: Czym był Graal? (punkt 2). Wśród wielu odpowiedzi pojawiają się opinie bardzo skrajne. Reprezentują je prace dwóch kobiet: Jessie L. Weston z początku XX w. (omówiona w punkcie 3) i Janice Bennett sprzed kilku lat (przedstawiona w punkcie 4). Wszystkie te poszukiwania prowadzą nas do dwóch symboli – „kielich (wina)” i „krew” (punkt 5). Przejdźmy zatem do problemu postawionego w tytule artykułu.

### 1. Przegląd romansów o Graalu

Jak zaznacza R.S. Loomis<sup>4</sup>, najważniejsze teksty o Graalu można podzielić na dwie kategorie: 1) opowiadające przygody rycerzy z czasów króla Artura

---

\* Ks. dr hab. Sławomir Stasiak – profesor nadzwyczajny na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

<sup>1</sup> Dotyczy to zarówno romansów średniowiecznych (o których będzie mowa w pierwszym punkcie niniejszego opracowania), jak i tych znacznie nowszych, które będą sukcesywnie prezentowane.

<sup>2</sup> Na przykład znane misterium muzyczne Richarda Wagnera pt. *Parsifal* czy bliższy młodszemu film z 1989 r., w reżyserii Stevena Spielberga pt. *Indiana Jones i ostatnia krucjata*.

<sup>3</sup> Taką pracą jest między innymi R.S. LOOMIS, *Graal. Od celtyckiego mitu do chrześcijańskiego symbolu* (tłum. J. Piątkowska), Kraków 1998.

<sup>4</sup> R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 13–14.

odwiedzających, przypadkiem lub rozmyślnie, zamek w Brytanii, gdzie przechowuje się naczynie; 2) opowiadające historię naczynia od czasów Chrystusa po czasy Merlina i wyjaśniające, w jaki sposób przeniesiono je z Ziemi Świętej do Brytanii.

Grupa pierwsza obejmuje osiem istotnych tekstów:

1. *Le Conte del Graal* lub *Perceval* ułożony przez Chrétiena z Troyes, poetę z Szpanii, dla Filipa, księcia Flandrii.

2. Cztery kontynuacje tego romansu, dwie anonimowe, trzecia – pióra Manessiera, czwarta – Gerberta z Montreuil.

3. *Parzival* Wolframa von Eschenbach, dzieło bawarskiego rycerza, które zainspirowało Richarda Wagnera do napisania misterium muzycznego *Parsifal*.

4. Walijski poemat prozą, *Peredur*, włączony przez Lady Guest do zbioru tłumaczeń z literatury starowalijskiej pt. *Mabinogion*.

5. *Perceval Didota*, francuski poemat prozą, zwany tak od nazwiska dawnego właściciela rękopisu.

6. *Perlesvaus*, poemat prozą z północnej Francji lub Belgii, przetłumaczony przez Sebastiana Evansa na angielski jako *The High History of the Holy Grail* [„Wspaniała historia Świętego Graala”].

7. Ułożony prozą *Lancelot*, będący trzecim członem kompilacji zwanej cyklem Wulgaty.

8. *La Quest del Saint Graal*, czwarty człon tego samego cyklu. Malory przyswoił literaturze angielskiej *La Quest* oraz większość materiału z *Lancelota* w skróconej wersji zawartej w *Księdze o królu Arturze* (księgi XI–XVII).

Grupa druga obejmuje dwa teksty:

1. *Joseph d'Armathie* burgundzkiego poety Roberta de Boron.

2. *L'Estoire del Saint Graal*, pierwszy człon cyklu Wulgaty, przypuszczalnie jednak skomponowany później niż *Lancelot* i *La Quest*.

Zauważmy jeszcze, że wszystkie te teksty powstały w przeciągu zaledwie 50 lat. Najwcześniejszy z nich, to poemat Chrétiena z Troyes, który powstał około 1180 r. Jego dwie pierwsze kontynuacje (anonimowe) można datować na czas przed rokiem 1200, kontynuację Manessiera pomiędzy 1214 a 1227 rokiem, a Gerberta z Montreuil na około 1230 r. *Parzival* Wolframa von Eschenbach przypada na lata 1200–1210. Daty pozostałych dzieł pozostają nieustalone, lecz przypuszczalnie przypadają na okres przed rokiem 1230. Był to więc czas niezwykle ożywienia intelektualnego i literackiego. Największe arcydzieła miały się dopiero narodzić, ale już wówczas słuchano niezwykle opowieści o wspaniałych przygodach rycerzy, ich wzlotach i upadkach. Można w tym miejscu zaryzykować stwierdzenie, że w żadnym innym okresie historii Europy Zachodniej sztuka i głód wiedzy nie osiągnęły tak wysokiego poziomu. Owocem tego było między innymi powstanie wymienionych wyżej dzieł.

Samo stwierdzenie, że temat Graala, był bardzo żywy w ówczesnej kulturze, to jeszcze mało. Trzeba nam najpierw zapytać: Czym było owo tajemnicze naczynie? A może to wcale nie było naczynie?

## 2. Czym był Graal?

Na przestrzeni wieków „Graal” był rozumiany w bardzo różny sposób. Postrzegany był jako:

1. **Pojemnik na uciętą głowę zbroczoną krwią**<sup>5</sup>. Wówczas byłby to półmisek, na którym córka Herodiady przyniosła Herodowi głowę Jana Chrzciciela (por. Mk 6, 17-29).

2. **Szeroki i dość głęboki talerz wysadzany drogimi kamieniami**<sup>6</sup>. Z jednej strony obraz ten pozostaje w zgodzie z tradycją celtycką i walijską, w której talerz tego rodzaju jest naczyniem obfitości<sup>7</sup>. Z drugiej jednak strony, talerz ten w *Le Conte del Graal* Chrétiena z Troyes zawiera tylko Świętą Hostię, jak wynika z wyjaśnienia pustelnika, którą karmi się gospodarz zamku odwiedzonego przez Pesevala<sup>8</sup>.

3. **Półmisek z Ostatniej Wieczerzy**, z którego Jezus Chrystus z uczniami spożywał baranka paschalnego<sup>9</sup> (*La Quest del Saint Graal*, s. 191).

4. **Przedmiot zrobiony z nie dającego się określić materiału:**

Sir Gawain spoglądał na naczynie i chwalił je wielce w swoim sercu, lecz nie wiedział, z czego je zrobiono; nie było bowiem z drewna, ani z żadnego metalu, ani z żadnego kamienia, ani z rogu, ani z kości, toteż zakłopotał się srodze (*Lancelot*)<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Tak przedstawiony został przede wszystkim w walijskim romansie *Peredur*, pochodzącym z około 1200 r. R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 94, 96.

<sup>6</sup> Ten obraz obecny jest w *Le Conte del Graal* lub *Perceval* Chrétiena z Troyes. R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 43.

<sup>7</sup> Zob. na przykład, co na jego temat napisał Wolfram von Eschenbach w *Parzivalu*: „Powiadają, a ja powiadam wam pod przysięgą (jeśli was okłamię, wówczas zarówno wy, jak i ja będziemy kłamcami), iż jeśli ktoś wyciągnął dłoń po cokolwiek, wszystko to leżało przed Graalem – gorące i zimne potrawy, nowe dania, dokładki, różne mięsiva i dziczyzna” (za R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 202).

<sup>8</sup> „Wierz mi, iż bogaty Rybak jest synem króla, który każe sobie podawać w graalu. Nie sądz wszakże, że bierze z niego szczupaka, minoga czy lososia. Święty mąż pożywia się i orzeźwia jednym opłatkiem. Graal jest tak święty, on sam zaś tak uduchowiony, iż nie potrzebuje innego pożywienia jak tylko opłatek podawany w graalu. Od piętnastu lat przebywa w komnacie, do której wniesiono graala”. Cytat za R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 53.

<sup>9</sup> W *La Quest del Saint Graal* tak prezentuje go sam Chrystus objawiający się Galahadowi i jego towarzyszom: „Jest to – rzekł On na to – święty półmisek, z którego spożyłem baranka w Wielki Czwartek”. Cytat za R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 191.

<sup>10</sup> Cytat za R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 148.

5. **Przepięknie zdobione naczynie na kształt kielicha.** W *Lancelocie* czytamy na temat panny, która wniosła Graala:

„Weszła do komnaty, niosąc w ręku najwspanialsze naczynie, jakie oglądać mogą oczy śmiertelnych ludzi. Uczynione było na podobieństwo kielicha, a trzymała je wysoko nad głową, by wszyscy, którzy tam byli, widzieli je i oddali mu pokłon” (*Lancelot*)<sup>11</sup>.

#### 6. Kielich wypełniony krwią Zbawiciela:

Prawda to, iż Józef kazał go [Graala] zrobić – ten Józef z Arymatei, który przez całe życie tak miłował Pana, że w dniu, gdy umarł On na krzyżu dla zbawienia grzeszników, Józef (którego czyny wielce są chwalebne) przyszedł na Górę Kalwarię z Graalem, którego kazał zrobić, na miejsce, gdzie Boga ukrzyżowano. Smucił się ogromnie w sercu swoim, wszakże nie śmiał tego okazać. Umieścił go zaraz pod Jego stopami mokrymi od spływającej krwi i zebrał ile tylko mógł do tego Graala z czystego złota (pierwsza, anonimowa kontynuacja *Percevala* Chrétiena z Troyes)<sup>12</sup>.

#### 7. Pojawia się również jako mały kamień:

Wiem dobrze, iż wielu rycerzy przebywa wraz z Graalem w Munsalvaesche [zamku Graala]. Często wyjeżdżają oni w poszukiwaniu przygód. Owi Templeisen, czy poniosą porażkę, czy odniosą zwycięstwo, zawsze pokutują za grzechy. Mieszka tam szlachetna kompania, i powiem ci, jak się odżywiają. Żyją dzięki najczystsшему kamieniowi. Jeśli nie znasz jego nazwy, dowiedz się teraz: zwie się on lapis exilis [*mały* lub *lichy* kamień]. Dzięki mocy tego kamienia feniks spala się na popiół, wszelako onże popiół przywraca mu życie. Feniks zrzuca tak pióra i wskutek tego wydziela jasne światło, stając się tak piękny, jak przedtem. Nawet do bardzo chorego człowieka, jeśli ujrzy Graala, śmierć nie ma przystępu przez cały następny tydzień. Co więcej, jego wygląd się nie zmienia, wygląda tak samo, jak w dniu, w którym ujrzał kamień (*Parzival* Wolframa von Eschenbach)<sup>13</sup>.

8. W skutek pewnego błędu Graal nazywany był również *Sankgreal* – Najświętsza Krew Jezusa Chrystusa (*Księga o królu Arturze*, księgi XI–XVII – angielska wersja *La Quest del Saint Graal*, tłumaczenia Malory’ego<sup>14</sup>).

<sup>11</sup> Cytat za R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 148.

<sup>12</sup> Cytat za R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 223.

<sup>13</sup> Cytat za R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 208–209.

<sup>14</sup> Pochodzenie tej błędnej interpretacji, którą upodobał sobie między innymi D. Brown w *Kodzie Leonarda da Vinci*, dość klarownie wyjaśnia R.S. Loomis: „Czytelników Malory’ego mógł dziwić fakt, iż choć często określa on święte naczynie jako *the Holy Grayle*, co jest prawidłowym tłumaczeniem francuskiej nazwy *le saint graal*, określa je również jako *the Sankgreal*, przyjmując, że oznacza «błogosławioną krew Pana Naszego Jezusa Chrystusa», najwyraźniej pod wpływem błędnego wniosku, iż nazwa *Sankgreal* zawiera element *sang* – *rew*”; R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 34. Tu warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną publikację w całości poświęconą historii Rennes Le Château i mistyfikacji

Czym zatem był naprawdę Graal? A może lepiej spytać o to, co oznaczają legendy o Graalu. Interpretowane w najróżniejszy sposób. Począwszy od doszukiwania się w legendach o Graalu śladów zaginionych, tajemnych obrzędów inicjacyjnych przeniesionych z obszaru śródziemnomorskiego na teren Brytanii<sup>15</sup>, aż po na wskroś chrześcijańską, wręcz mistyczną interpretację zaproponowaną przez Janice Bennett<sup>16</sup>.

Sądzę, że warto, jako podsumowanie przytoczyć opinię wielokrotnie już cytowanego Rogera Shermana. Loomisa:

Cóż wreszcie oznaczają legendy o Graalu? Jakie prawdy miały one przekazywać? Na pewno nie ezoteryczne doktryny kultów heretyckich. Na pewno nie wymyślono ich i nie rozwinięto po to, by propagowały opactwo Glastonbury czy przeciwstawiały się papieżom. W najwcześniejszych stadiach, gdy podążały tropem irlandzkich i walijskich mitów i opowieści bohaterskich, odzwierciedlały **mgliście idee i przesady nadal trwającego bałwochwalstwa**. Romanse arturiańskie określano nawet trafnie jako jasną lunę celtyckiego pogaństwa. W późniejszych stadiach błędna interpretacja odegrała, jak widzieliśmy, ogromną rolę, zaś **opowieści o tajemniczym naczyniu przerabiano i rozszerzano, by ilustrowały panujące poglądy dotyczące sakramentalnego opłatka rozumianego jako prawdziwe ciało i krew Boga**<sup>17</sup>.

Zapoznawszy się w ten sposób z najbardziej wyważoną opinią, przejdźmy do omówienia postaw znacznie bardziej skrajnych w dziejach interpretacji legendy o Graalu. Pierwsza neguje całkowicie możliwość związku początków legendy Graala z chrześcijaństwem. Druga wręcz przeciwnie, właśnie z Ostatniej Wieczery, kwintesencji chrześcijaństwa, wyprowadza pochodzenie tej legendy.

### 3. Pozostałości tajemnych obrzędów inicjacyjnych (Jessie L. Weston)

Autorka swoje opinie na temat legendy o Graalu prezentowała w kilku pracach<sup>18</sup>, z których tylko jedna doczekała się tłumaczenia na język polski. Chodzi o przytoczoną już wyżej pracę J. BENNETT, *Święty Graal odnaleziony*.

---

tak zwanego Zakonu Syjonu, niestety nie w języku polskim: M. BIZZARRI, F. SCURRIA, *Sulle tracce del Graal. Alla ricerca dell'immortalità*, Ed. Mditerranee; Roma 1996.

<sup>15</sup> Zob. J.L. WESTON, *Graal. Od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*, tłum. A.H. Bogucka-Eisler, Wrocław 1998, s. 177–179. Do tej pozycji będziemy wracali jeszcze w dalszej części opracowania.

<sup>16</sup> J. BENNETT, *Święty Graal odnaleziony. Prawdziwa historia Świętego Kielicha z Walencji*, tłum. G. Grygiel, Dębogóra 2007. Do tej publikacji również powrócimy w dalszej części opracowania.

<sup>17</sup> R.S. LOOMIS, *Graal*, dz. cyt., s. 269–270.

<sup>18</sup> *Legend of Sir Perceval*, London 1906; *Continuations of the Old French 'Perceval'*, Filadelfia 1950.

*Prawdziwa historia Świętego Kielicha z Walencji*, tłum. G. Grygiel, Dębogóra 2007, której tytuł oryginalny brzmi: *From Ritual to Romance* (1920).

W swoim opracowaniu autorka tłumaczy pochodzenie takich symboli związanych z legendą Graala jak włócznia, kielich, miecz, kamień: „Należy obecnie rozważyć, czy symbole te: sam Graal w postaci Kielicha czy Naczynia, Włócznia, Miecz czy Kamień – otoczone atmosferą nabożnej czci, nawet świętości, wyposażone w niezwykle moce – harmonizować będą z proponowanym przez nas rozwiązaniem, czy da się je dopasować do tego hipotetycznego rytuału”<sup>19</sup>. Odpowiedzi na to pytanie szuka w różnych kulturach: Bizancjum, wśród celtyckich przodków Irlandczyków, w Egipcie, wśród Cyganów, a nawet w kulturze Dalekiego Wschodu – Chiny, a nawet wśród japońskich samurajów<sup>20</sup>.

Poszukiwania autorki zaprowadziły ją do wniosku, że opowieść o Graalu nie jest wytworem czysto literackiej czy ludowej wyobraźni. U jej podstaw znajduje się mniej lub bardziej zmodyfikowany starożytny rytuał, którego celem było wtajemniczenie w sens życia fizycznego i duchowego. Rytuał ten w swej **egzoterycznej** – przeznaczonej dla ogółu, nie dla wtajemniczonych – formie dotyczył rozumienia procesów zachodzących w świecie zjawisk przyrodniczych. Chodziłoby o taki na przykład element jak bezpłodność ziemi, która jest spowodowana utratą sił witalnych jej władcy. W **ezoterycznej** formie misteryjnej – przeznaczonej tylko dla wtajemniczonych – posługiwano się tym rytuałem w celu przekazania wyższej wykładni duchowej, dotyczącej związku człowieka z boskim źródłem jego istnienia oraz możliwością świadomego połączenia człowieka z bogiem. Nauka ta uznawała kosmiczną działalność Logosu. W opinii J.L. Weston motyw ten został w późniejszym okresie wykorzystany przez chrześcijaństwo, które spożytkowało istniejące już środki przekazywania wykładni duchowej. I tak bóg roślinności zostałby zidentyfikowany z Bogiem chrześcijaństwa. W ten również sposób w wyobrażeniu pierwszych chrześcijan Attis (frygijskie bóstwo) był jedynie wcześniejszym wcieleniem (uobowiemieniem) Logosu, którego utożsamiono z Chrystusem. Taki stan rzeczy miałby potwierdzać dokument religijny naseńczyków.

Te wierzenia połączone, jak sądzi autorka, z **kultem Mitry**<sup>21</sup> zawędrowały za pośrednictwem legionów rzymskich, które ten kult wyznawały, do najbardziej odległych części Cesarstwa Rzymskiego – Wyspy Brytyjskie. Kiedy zaś chrześcijaństwo stało się religią dominującą, wielkie misteria mitraizmu – wprowadzenie w misterium życia – przetrwały, były jednak celebrowane

<sup>19</sup> J.L. WESTON, *Graal. Od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*, s. 70.

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 74–81.

<sup>21</sup> Rzymskie bóstwo, które miało zstąpić na ziemię, aby przywrócić życie wszystkim, którzy powstaną z grobów przybierając poprzednią postać, by móc się nawzajem poznać.

w miejscach odległych od osiedli ludzkich, w grotach, twierdzach górskich, na wyspach i na odludnych wybrzeżach morskich.

W jednej z najstarszych wersji opowieści o Graalu, znanej jako *Bleberis*, czytamy o przybyciu poszukującego przygód rycerza do takiej właśnie ukrytej świątyni, gdzie poddany został uwieńczonej sukcesem próbie wtajemniczenia w Małe Misterium, jednak nie udaje mu się przejść próby wtajemniczenia w Wielkie Misterium. Kiedy powieść ta upowszechniała się, stała się motywem do powstania romantycznej legendy. A później jeszcze została schrystianizowana. Jessie L. Weston twierdzi, że powiązanie Graala ze Świętą Krwią nastąpiło w klasztorze Fécamp i to prawdopodobnie przez jakiegoś minstrela związanego z tym opactwem. Tradycja jednak Graala wywodziła się z Wysp Brytyjskich, a Glastonbury od niepamiętnych czasów stanowiło sanktuarium relikwii chrześcijańskich. Tam właśnie znajdował się rzekomy grób króla Artura, z którego dworu wywodziło się poszukiwanie Graala stanowiące ukoronowanie przygód jego rycerzy. Stąd pojawiła się konieczność stworzenia odpowiedniej legendy. Konsekwentnie więc skomponowano wersję odpowiadającą obecnej wersji *Perlesvausa*, która złączyła Nikodema z Fécamp z Józefem z Glastonbury, jako przodków bohaterów Graala<sup>22</sup>.

Jak łatwo zauważamy J.L. Weston podaje wiele cennych informacji dotyczących pochodzenia legendy o Graalu. Jednak jej informacje dotyczące na przykład sekty gnostyckiej naaseńczyków są co najmniej nieścisłe. Trudno jest nazwać kogoś jednocześnie „mistykiem chrześcijańskim” i „heretykiem”. Musimy pamiętać ponadto, że gnostycyzm miał jedynie marginalnie chrześcijański charakter. Trudno zatem twierdzić, jak to czyni autorka tej hipotezy, że chrześcijaństwo niemal całkowicie skoncentrowało się na adaptowaniu już istniejących legend na potrzeby własnej doktryny (Eucharystia i Graal) czy dla usprawiedliwienia istniejącego kultu w jakimś sanktuarium (Fécamp czy Glastonbury).

#### 4. Kult relikwii Kielicha z Valencji (Janice Bennett)

Hipotezę hiszpańskiego pochodzenia legendy o Graalu zaproponowała J. Bennett w swojej publikacji *St. Laurence and the Holy Grail. The Story of the Holy Chalice of Valencia* (2002)<sup>23</sup>. Od pierwszych stron opracowania autorka utożsamia Graala z Kielichem z Valencji i prezentuje go jako relikwię, wyjaśniając, co ma na myśli, używając tego pojęcia:

<sup>22</sup> Streszczenie tej wersji pochodzenia opowieści o Graalu autorka przedstawiła w: J.L. WESTON, *Graal. Od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*, s. 177–179.

<sup>23</sup> Książka ta ukazała się również w tłumaczeniu na język polski: J. BENNETT, *Święty Graal odnaleziony. Prawdziwa historia Świętego Kielicha z Valencji*, tłum. G. Grygiel, Dębogóra 2007.

Samo słowo „relikwia”, pochodzące od łacińskiego *reliquia*, pierwotnie oznaczało – jak wyjaśnia Salvador Antuñano Alea – „to, co było”. Pierwsi chrześcijanie zbierali szczątki, „tego, czym kiedyś byli” ich bracia i siostry, których rzucono na pożarcie lwom lub spalono jak Wawrzyńca. Podobnie Nikodem i Józef z Arymatei zabrali ciało Jezusa, aby je pogrzebać, jednak nie w sensie zwykłego pochówku. Męczennik był świadkiem Chrystusa – takie jest dosłowne znaczenie greckiego źródłosłowa – stąd też ciała tych, którzy przypieczętowali swą wiarę własną krwią i byli wierni do końca, jak Jezus, były dla pierwszych chrześcijan symbolami wiary w Zmartwychwstanie. Dlatego zaczęli oni sprawować mszę świętą przy grobach pierwszych męczenników, aby czerpać nadzieję z siły ich przykładu oraz świadectwa w czasach przesładowań i trudności<sup>24</sup>.

Takim właśnie przedmiotem jest Kielich z Walencji, jako naczynie, według opinii autorki, użyte przez Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy. Jej zdaniem fakt ten potwierdza tradycja wielkiej czci, jaką kielich ten był otaczany przez wieki w Hiszpanii.

W kolejnych rozdziałach swojej pracy J. Bennett odtwarza dzieje kielicha od czasów Chrystusa aż po czasy współczesne. Swoją tezę o obecności kielicha z Ostatniej Wieczerzy w pierwotnym Kościele rzymskim wyprowadza z porównania tekstu liturgii eucharystycznej w tradycji Kościoła Wschodniego i w tradycji Kościoła Zachodniego. W tradycji wschodniej wprowadzenie do formuły konsekracji wina brzmiało: „Podobnie po wieczerzy wziął kielich z winem, mówiąc...”. Podczas gdy w Pierwszej Modlitwie Eucharystycznej, zwanej Kanonem Rzymskim, słowa te mają następującą postać: „Podobnie po wieczerzy wziął ten przesławny kielich w swoje święte i czcigodne ręce, ponownie dzięki Tobie składając, błogosławił i podał swoim uczniom, mówiąc...”. Za Salvadorem Antuñano Aleą, którego wypowiedź po raz kolejny przytacza autorka, należałoby postawić oczywiste pytanie: Dlaczego tradycja rzymska posługuje się formułą „ten przesławny kielich” – *hunc praeclarum calcem*, podczas gdy tradycja grecka używa jedynie określenia „kielich” – *to poterion*? Odpowiedź w opinii naszej autorki jest jeszcze bardziej oczywista – kielich z Ostatniej Wieczerzy był w użyciu w czasie sprawowania Eucharystii w pierwotnym Kościele w Rzymie.

Zatem naczynie, w którym Jezus po raz pierwszy dokonał konsekracji wina, w jakiś bliżej nieokreślony sposób trafiło w ręce św. Marka, a ten przekazał je św. Piotrowi. Pierwszy wśród apostołów używał go do sprawowania Eucharystii. Podobnie czynili jego następcy, aż do Sykstusa II (257–258). Ten papież, dwa dni przed swoją męczeńską śmiercią, oddał Święty Kielich na przechowanie swojemu diakonowi, Wawrzyńcowi. Wawrzyńiec, z pochodze-

<sup>24</sup> J. BENNETT, *Święty Graal*, dz. cyt., s. 20.

nia Hiszpan, aby uchronić Kielich przed profanacją, przekazał go swojemu rodakowi, a ten wywiózł go do swojego rodzinnego kraju. Najpierw trafił do Hueski, później kolejno był przechowywany w Jacy, w grocie Yebra (Mont Ontoria), w San Pedro de Siresa, w San Adrian de Sesabe, w San Juan de la Peña, by wreszcie, przez Saragossę i Barcelonę, trafić do katedry w Walencji, gdzie czczony jest do dzisiaj.

Pierwsza wzmianka o tej relikwii znana jest z dokumentu w języku łacińskim opatrzonego datą 14 grudnia 1134 r.: „W marmurowej szkatule znajduje się Kielich, w którym Chrystus nasz Pan przemienił wino w swoją krew, a który św. Wawrzyniec wysłał do swojej rodzinnej Hueski”<sup>25</sup>. Kolejna wzmianka, to dekret przekazania Kielicha królowi Marcinowi I Ludzkiemu przez przeora klasztoru San Juan de la Peña. Dokument ten datowany jest na 26 września 1399 r. Przechowywany był najpierw w Saragossie, później w Barcelonie. Na krótko przed śmiercią Marcina I, która miała miejsce 31 maja 1410 r., dokonano spisu jego majątku. Tam znajduje się pierwszy opis Świętego Kielicha: „Kielich wykonany z chalcedonu i złota, i który zgodnie z tradycją był użyty przez Jezusa Chrystusa do konsekracji jego świętej i cennej krwi w czasie Ostatniej Wieczery w Wielki Czwartek, którego złota podstawa jest wykładana kamieniami, w tym dwoma rubinami i dwoma szmaragdami oraz 28 perłami; który to kielich jest przechowywany w pokrowcu z białej skóry”<sup>26</sup>. Przed 2 maja 1428 r.<sup>27</sup> został on przeniesiony przez Alfonsa V Wspaniałego do kaplicy pałacowej w Walencji. Później (18 marca 1437 r.) – rzecz kuriozalna – jako zastaw za zaciągnięte przez króla długi, Kielich trafił do katedry w Walencji. Od tej pory, z niewielkimi przerwami, pozostaje w tym miejscu.

Czy kielich, o którym tu mowa jest rzeczywiście naczyniem z Ostatniej Wieczery? Czy jest poszukiwanym Graalem? Odpowiedź uzależniona jest od wiary i przekonań słuchaczy. Warto jednak przytoczyć tu wyniki badań Kielicha z Walencji, przeprowadzonych przez prof. Antonio Beltrána: Badania archeologiczne nie potwierdzają bynajmniej opinii sceptyków negujących prawdziwość Świętego Kielicha, ani nie podważają zasadniczej treści tradycji na jego temat, natomiast dostarczają dowodów na jego historyczną autentyczność, ponieważ na ich podstawie można śmiało sformułować następujące twierdzenia:

1. Święty Kielich z katedry w Walencji – rozumiemy pod tym określeniem jego górną czarkę – mógł znaleźć się na stole podczas Ostatniej Wiecze-

<sup>25</sup> Tekst cytowany za J. BENNETT, *Święty Graal*, dz. cyt., s. 169.

<sup>26</sup> Tekst cytowany za J. BENNETT, *Święty Graal*, dz. cyt., s. 201, tłumaczenie na język polski przyp. 97.

<sup>27</sup> O obecności Kielicha w kaplicy pałacowej świadczy rękopis zachowany w archiwach katedralnych, datowany na 2 maja 1428 r., w którym mowa jest o pokazaniu Kielicha drugiemu synowi króla Portugalii przez Alfonsa V Wspaniałego.

rzy<sup>28</sup>. To właśnie naczynie mogło być użyte przez Jezusa Chrystusa do picia lub konsekracji albo do obu celów.

2. Kielich pochodzi sprzed okresu Ostatniej Wieczerzy i nosi cechy rzemiosła orientalnego; opuścił San Juan de la Peña w 1399 roku, do klasztoru zaś dotarł przed tą datą<sup>29</sup>; to, kiedy i jak to się stało, nie ma żadnego znaczenia w kwestii jego autentyczności jako kielicha z Ostatniej Wieczerzy.

3. Podstawa jest miseczką pochodzenia egipskiego lub mauretańskiego z wieku X lub XI i została dołączona do górnej czarki wraz z bogato zdobioną nóżką i uchwytemi około XIV wieku, ponieważ w tym czasie istniało silne przekonanie o wyjątkowym charakterze tego naczynia. Ponieważ kamienna czarka nie była uważana za wyjątkową ze względu na materiał, sposób wykonania czy zdobienia, trzeba uznać, że jej niezwykłość brała się z faktu, że kiedyś dotykały jej ręce i usta Zbawiciela.

4. Gdyby komuś udało się znaleźć argumenty przemawiające przeciwko któremuś z twierdzeń lub hipotez przedstawionych w niniejszym opracowaniu, prawdopodobieństwo, że Święty Kielich z katedry w Walencji jest czarką z Ostatniej Wieczerzy nadal miałoby silne podstawy<sup>30</sup>.

## 5. Jaki może być związek Graala z Ostatnią Wieczerzą?

Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy Ostatnia Wieczerza była „zwykłym” posiłkiem, który spożył Jezus z dwunastoma uczniami na krótko przed swoją śmiercią, czy też była ucztą paschalną spożywaną w nocy z 14 na 15 miesiąca nisan (przełom marca i kwietnia). Pierwszą tezę wydaje się potwierdzać św. Jan, który konsekwentnie unika nazw „pascha / paschalna” przy opisie uczyty spożytej przez Jezusa z uczniami w przeddzień swojej śmierci. Drugą zaś popierają wszyscy synoptycy, wymieniając tradycyjne potrawy

---

<sup>28</sup> Jak podaje nasza autorka za A. Beltránem, górna czarka została wykonana z chalcyonu utworzonego z mikroskopijnych kryształków kwarcu, a ściślej z jego czerwonej odmiany zwanej krwawnikiem, niekiedy nazywanej też karneolem lub karneolem orientalnym. Pochodzi z okresu pomiędzy IV w. przed Chr. a I w. po Chr.; została wykonana w warsztacie w Egipcie, Syrii lub samej Palestynie; por. J. BENNETT, *Święty Graal*, dz. cyt., s. 228.

<sup>29</sup> W czasie pobytu Kielicha w tym klasztorze (prawdopodobnie pomiędzy XII a XIV w. po Chr.) dodano również podstawę (o której będzie jeszcze mowa niżej), uchwyty, nóżkę z węzłem, złocenia oraz kamienie i perły, które zdobią część środkową. Wszystko to mogło być dziełem gotyckiego złotnika biegłego w technikach orientalnych i śródziemnomorskich, a być może także mauretańskich; por. J. BENNETT, *Święty Graal*, dz. cyt., s. 238.

<sup>30</sup> Tekst oświadczenia prof. A. Beltrána cytowany za J. BENNETT, *Święty Graal*, dz. cyt., s. 238–239.

spożywane w czasie Paschy żydowskiej: „chleb praśny” (por. Mt 26, 17); dwa kielichy „wina” (Łk 22, 17. 20); „pascha”, która mogła oznaczać i często w potocznym języku oznaczała baranka paschalnego<sup>31</sup>.

Jeśli założymy, że jednak Ostatnia Wieczerza była ucztą paschalną, wówczas nasuwa się wniosek, że Graalem mógł być: 1) półmisek, z którego spożywano baranka paschalnego; 2) kielich, z którego Jezus Chrystus spożywał wino w czasie uczty; 3) kielich, w którym Jezus dokonał po raz pierwszy przemieniania wina w swoją krew. Jak się wydaje szczególna moc, która była przypisywana temu naczyniu musiała wynikać z jakichś szczególnych pobudek. Nie wydają się takimi być ani półmisek, ani kielich, z którego spożywano wino. Raczej ten kielich, w którym dokonała się konsekracja mógł posiadać ten przywilej. Warto więc skupić się na dwóch nawiązujących do tego wydarzenia symbolach, do których odwołują się Ewangelisti przy opisie Ostatniej Wieczery i ustanowienia Eucharystii – „kielich” (wina) / *to poterion tou oinou* i „krew” / *to haima*.

#### a. Znaczenie wina w kulturze śródziemnomorskiej

Bujny rozwój winnej latorośli sprawia, że wino otrzymywane z winogron uprawianych w ciepłych krajach jest o wiele mocniejsze, słodsze i bardziej aromatyczne niż to, które uzyskuje się z winogron uprawianych w naszym klimacie. Używane z umiarem, wzmacnia i działa pobudzająco. Księga Mądrości Syracha powiada: „Wino dla ludzi jest życiem, jeżeli pić je będziesz w miarę [...]. Zadowolenie serca i radość duszy daje wino pite w swoim czasie i z umiarkowaniem” (Syr 31, 27-28; por. też Prz 31, 6n). Poganie, którzy oddawali cześć boskim siłom natury, uważali również podniecające i rozweselające działanie wina za boskie. Grecy czcili w Dionizosie (Bachus), bogu uprawy winnej latorośli, jakby wybawiciela, który uwalnia od trosk i obdarza radością życia. Na starożytnym Wschodzie krzew winny utożsamiano z „ziołem życia”, a sumeryjskim znakiem „życia” był pierwotnie liść winogronowy. Krzew winogronowy jest roślinnym motywem wyobrażającym nieśmiertelność, tak jak w archaicznych przekazach wino było zawsze uważane za symbol młodości i wiecznego życia<sup>32</sup>.

#### b. Wino w czasie uczty paschalnej

Od najdawniejszych czasów wino było niezbędnym napojem wchodzącym w skład uczty paschalnej. Było symbolem kraju jako dziedzictwa danego Izra-

<sup>31</sup> Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza nową paschą*, Katowice 1977, s. 81–84.

<sup>32</sup> Por. D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 181.

elitom przez Boga, było wyrazem błogosławieństwa i licznych dobrodziejstw. Nawet sam Izrael był nazywany przez proroków winnicą Jahwe (Iz 5, 7; Oz 10, 1; Ps 80, 9).

Podczas uczy paschalnej wypijano zasadniczo cztery kielichy wina. Pierwszy na samym początku. Drugi przed rytualnym pytaniem najmłodszego chłopca w rodzinie: „Dlaczego ta noc różni się od wszystkich innych nocy?” i przed Haggadą oraz pierwszą częścią *Hallelu*. Trzeci – „kielich błogosławieństwa”, nad którym prowadzący odmawiał cztery błogosławieństwa. Po nich przewodniczący wymawiał jeszcze zwykle błogosławieństwo nad kielichem, upijał z niego nieco wina i podawał go współbiesiadnikom, gdyż kielich błogosławieństwa był jeden dla wszystkich. Czwarty kielich był wypijany na samym końcu uczy paschalnej, po drugiej części *Hallelu*, która następowała po wychyleniu „kielicha błogosławieństwa”<sup>33</sup>. Zatem trzeci kielich byłby tym, o którym wspominają synoptycy i św. Paweł (Mt 26, 27; Mk 14, 23; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25) w kontekście Ostatniej Wieczerzy.

### c. Wino w Nowym Testamencie

W Nowym Testamencie rzeczowniki „kielich” (*to poterion*; 31 razy) i „wino” (*ho oinos*; 34 razy) prawie nigdy nie występują w złożeniu „kielich wina” (*to poterion tou oinou*)<sup>34</sup>. Zwróćmy więc uwagę ogólnie na symbolikę wina w tej części Biblii.

Pierwszy cud, którego Jezus dokonał, polegał na przemianie wody w wino podczas godów weselnych w Kanie Galilejskiej (J 2, 3-10), co miało stanowić aluzję do szczęścia i pełni błogosławieństwa związanego ze zbliżającym się Królestwem Bożym. Miłosierny Samarytanin oliwą i winem zwilżył rany człowieka, który wpadł pomiędzy zbójców (Łk 10, 34). W paralelnym tekście Marka (12, 34) przypowieść o miłosiernym Samarytaninie pozostaje w wyraźnym związku z tematem Królestwa Bożego. Oliwa występuje obok wina także na wielu innych miejscach. Przypisywane im właściwości lecznicze posiadają charakter nie tylko ziemski, lecz także nadprzyrodzony. Dlatego apokaliptyczny jeździec na czarnym rumaku, posłany przez Boga, żeby szkodzić ziemi, otrzymuje taki rozkaz: „A nie krzywdź oliwy i wina!” (Ap 6, 6). Biblijna symbolika wina osiąga punkt szczytowy w słowach, które Jezus wypowiedział podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy podał swoim uczniom kielich: „Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 27-28).

<sup>33</sup> Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza nową paschą*, dz. cyt., s. 38–44.

<sup>34</sup> Z wyjątkiem jednego tekstu z Apokalipsy św. Jana: „I wspomniiał Bóg na Wielki Babilon, by mu dać kielich wina (*to poterion tou oinou*) – gniewu zapalczywości swojej” (Ap 16, 19).

Justyn Męczennik dopatruje się w błogosławieństwie wypowiedzianym przez Jakuba nad Judą aluzji do Chrystusa, którego krew obmyje wszystkich wierzących w Niego. Jak w starotestamentalnych pieśniach śpiewanych przy winobraniu dochodzi do głosu miłość Boga względem narodu wybranego, tak też wino, podawane w błogosławionym kielichu Eucharystii, staje się symbolem oblubieńczego związku między Chrystusem i Jego Kościołem. Chleb i wino na ołtarzu – to tajemnica zjednoczenia z Chrystusem. Niektórzy Ojcowie Kościoła – na przykład Ireneusz – w liturgicznym zmieszaniu wina z wodą widzą symbol zjednoczenia Bóstwa z człowieczeństwem w Jezusie. Woda zmieszana z winem to – według niektórych – także woda i krew, wypływające z boku Chrystusa<sup>35</sup>.

Ojcowie Kościoła odnoszą winnicę, o której wspominają Pisma i Prorocy, którą opiewa Pieśń nad Pieśniami, do Kościoła, w teologicznych rozważaniach rozwijają porównanie Pana przekazane w Ewangelii Janowej (15, 1-11), rozpoznają w gronie wiszącym na drągu, niesionym przez wysłanników do Ziemi Obiecanej, symbol Zbawiciela wiszącego na krzyżu, a w winie dostrzegają, wzięwszy pod uwagę tok myślowy w Dz 2, 15-18 i w Ef 5, 18, zarówno żar Ducha Świętego, jak i obraz jedności, który św. Augustyn w ten sposób przedstawia w jednym ze swych kazań: „Bracia, przypomnijcie sobie, jak powstaje wino. Na gałązce winnej wisi wiele gron, lecz ich sok zlewany jest razem. Tak też przedstawił nas przenośnie Pan; chciał, żebyśmy do Niego należeli. Na swoim stole ofiarnym uświęcił misterium pokoju i naszej jedności”<sup>36</sup>.

#### d. Krew i jej symbolika

Krew zawsze odgrywała podstawową rolę w religijnych wyobrażeniach. „Nie ulega wątpliwości, że od czasu, gdy Miguel Servant (1511–1553) odkrył zasadę krążenia płucnego, a biologowie, lekarze i analitycy szczegółowo ją opracowali i wykorzystują na co dzień, krew straciła nieco ze swej świętości i religijnej wartości”<sup>37</sup>. W najstarszych religiach krew uchodziła za symbol życia. Utrzymywano nawet, że krew zawiera życie, rodzi życie, a poniekąd jest samym życiem: „Bo życie ciała jest we krwi...” (Kpł 17, 11). Ponieważ jest pełna życiodajnych mocy, może wołać do nieba. Tak dzieje się w przypadku krwi Abła: „Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!” (Rdz 4, 10). Ponieważ życie uważano za wyłączną własność samego Boga, dlatego istniał zakaz jej spożywania. Odbicie tych przekonań w całej rozciągłości odnajdujemy w księgach biblijnych, gdzie między innymi czytamy: „Ale się wystrzegaj spożywania

<sup>35</sup> Por. M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, hasło „wino”, s. 267–268.

<sup>36</sup> Cytat za D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 182–183.

<sup>37</sup> J-P. ROUX, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, tłum. M. Perek, Kraków 1994, s. 7.

krwi, bo we krwi jest życie, i nie będziesz spożywał życia razem z ciałem” (Pwt 12, 23; por. Rdz 9, 4n; Kpł 12, 11. 14). Przepisu tego trzymał się ściśle jeszcze Kościół apostołski (Dz 15, 20. 29; 21, 25)<sup>38</sup>.

#### e. Krew w kulcie izraelskim

Krew posiadała bardzo szerokie zastosowanie w kulcie Izraela. Jej rozlanie podczas składania ofiary stanowiło istotny jej element. Za jej pośrednictwem Izraelita z jednej strony oddawał cześć Bogu, a z drugiej szukał dla siebie pomocy duchowej i moralnej i stąd jej charakter ofiarniczy i sakramentalny.

W aspekcie ofiarniczym uznawano, że ponieważ krew jest własnością Boga, dlatego należało Mu ją oddać z powrotem w akcie religijnym i w ten sposób wyrażano dla Niego istotną cześć religijną. Wylewano ją więc na ołtarz lub na jego podstawę, a gdy uboju zwierzęcia dokonywano dla celów użytkowych, mieszano ją z ziemią, aby w ten sposób przeszkodzić w jej znieważeniu.

W aspekcie sakramentalnym, tj. odnoszącym się do zbawienia człowieka, krew stanowiła środek dany przez Boga na oczyszczenie grzechów. „Bo życie ciała jest we krwi, a Ja dopuściłem ją dla was [tylko] na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie.” (Kpł 17, 11). Ta zasada odnosiła się w Starym Testamencie do wszystkich ofiar krwawych bez wyjątku. Zawsze ofiarowana krew usuwała z osoby lub rzeczy jakiś brak moralny i zastępowała go elementem dobra, tak że osoba lub rzecz, poprzednio Bogu niemiła lub mniej miła, stawała się znów pełną wartością wobec Niego.

Wyraz tego przekonania znajdujemy także w późniejszej literaturze judaistycznej. W Talmudzie Babilońskim czytamy: „Bez krwi nie ma pojednania” (*Zeb* 61; *Joma* 5a). Na tym samym stanowisku stoi Nowy Testament: „I prawie wszystko oczyszcza się krwią według Prawa, a bez przelewu krwi nie ma oczyszczenia (grzechów) (Hbr 9, 22). Uzasadnienie tego przekonania jest następujące: Grzech osłabia człowieka i pozbawia go sił moralnych, krew natomiast zawiera życiodajną siłę i dlatego w akcie religijnym wzmacnia ofiarującego, oczyszcza go i uświęca<sup>39</sup>.

#### f. Krew pierwszej Paschy w Egipcie

Pascha była (i jest) największym świętem żydowskim. Była jednocześnie ofiarą i uczną ofiarną, a krew baranka spełniała funkcję ofiarniczą i sakramentalną. Z nakazu Boga Paschę obchodzono według ściśle określonego rytuału:

<sup>38</sup> Por. M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, hasło „krew”, dz. cyt., s. 96.

<sup>39</sup> Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza nową paschą*, dz. cyt., s. 45–46.

Powiedzcie całemu zgromadzeniu Izraela tak: Dziesiątego dnia tego miesiąca niech się każdy postara o baranka dla rodziny, o baranka dla domu. Jeśliby zaś rodzina była za mała do spożycia baranka, to niech się postara o niego razem ze swym sąsiadem, który mieszka najbliżej jego domu, aby była odpowiednia liczba osób. Liczyć je zaś będziecie dla spożycia baranka według tego, co każdy może spożyć. Baranek będzie bez skazy, samiec, jednoroczny; wziąć możecie jagnię albo kozłą. Będziecie go strzec aż do czternastego dnia tego miesiąca, a wtedy zabije go całe zgromadzenie Izraela o zmierzchu. I wezmą krew baranka, i pokropią nią odrzwia i progi domu, w którym będą go spożywać (Wj 12, 3-7).

Krew baranka na odrzwiach domów była znakiem ochronnym, a jego siła pochodziła stąd, że sam Bóg go ustanowił i związał z nim szczególne łaski dla Izraelitów: „A gdy Pan będzie przechodził, aby porazić Egipcjan, a zobaczy krew na progu i na odrzwiach, to ominie Pan takie drzwi i nie pozwoli Niszczycielowi wejść do tych domów, aby [was] zabijał” (Wj 12, 23; por. Wj 12, 13.27)<sup>40</sup>.

#### g. Krew przymierza

Temat Przymierza jest jednym z wiodących w teologii biblijnej, a zatem również jednym z głównych tematów niemal wszystkich ksiąg Starego Testamentu. Jednym z elementów kultu izraelskiego było odnowienie przymierza pomiędzy Bogiem i narodem – po wejściu do Ziemi Obiecanej czyni to Jozue (por. Joz 8, 34-35); po rządach Attalii dokonuje tego kapłan Jozada (2 Krl 11, 17); odnalezienie księgi prawa w 622 r. daje sposobność królowi Jozjaszowi do odnowy przymierza (2 Krl 23, 2-3); staje się to faktem również po niewoli babilońskiej, tym razem aktu dokonał Nehemiasz (Ne 10, 30)<sup>41</sup>. Działo się to zwykle, choć nie zawsze, w kontekście Paschy. Obrzęd zawarcia przymierza u stóp Synaju stanowił do pewnego stopnia wspólne uczestnictwo Boga i ludu izraelskiego w tej samej krwi, przedstawione w sposób rytualno-symboliczny, dzięki któremu nastąpił ścisły związek wewnętrzny między Bogiem a narodem. „Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 5n). Tak więc Pascha egipska i przymierze zawarte pod Synajem stały się dwoma ogniskami, wokół których będą się koncentrować wszystkie opowiadania Księgi Wyjścia i do

<sup>40</sup> Por. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 500–502.

<sup>41</sup> Szerzej na ten temat zobacz: A. JANKOWSKI OSB, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 51–57.

pewnego stopnia całego Pięcioksięgu. Te dwa zdarzenia otrzymają pełną realizację typologiczną podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy to Jezus jako nowa Pascha – Baranek, przelewający Krew w sposób misteryjny, da początek Nowemu Przymierzu<sup>42</sup>.

#### h. Krew w Nowym Testamencie

Grecki termin *to haima*, oznaczający „krew”, w NT występuje 97 razy. Z tego 22 w Ewangeliach Synoptycznych, 6 razy w Ewangelii św. Jana, 33 w *Corpus Paulinum* (z tego 21 razy w Liście do Hebrajczyków), 6 w Listach Powszechnych i 19 razy w Apokalipsie św. Jana. Posiada co najmniej kilka zakresów znaczeniowych.

Uwięzienie człowieka w tym wszystkim, co ziemskie, dochodzi do głosu dość wyraźnie w formule „ciało i krew” (gr. *sarks kai haima*). O tym, że Jezus jest Mesjaszem, Piotr dowiedział się nie od ciała i krwi, czyli nie na drodze czysto ludzkiego rozumowania, lecz objawił mu to Ojciec, który jest w niebie (Mt 16, 17). Ponieważ ciało i krew są ziemskiego pochodzenia, nie mogą osiąść Królestwa Bożego (1 Kor 15, 50). Za dzieci Boże zostaną uznani nie ci, którzy są z krwi, z żądy ciała albo z woli męża, lecz tylko ci, co z Boga się narodzili (J 1, 12-13). I jak w Starym Testamencie przymierzu między Bogiem i Jego ludem towarzyszyło przelanie krwi ofiarnego zwierzęcia, tak też przez krew Jezusa było zawierane nowe przymierze, bo „bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia grzechów” (Hbr 9, 22). Tylko za pomocą nieskalanego i czystego życia można odnowić życie zbezczeszczone grzechem. Ludzie zostali uwolnieni z więzów grzechu za cenę „krwi Chrystusa, jako Baranka niepokalanego i bez zmazy” (1 P 1, 18-19). Mając na uwadze swoją już bliską ofiarę zbawczej śmierci, Jezus, ustanawiając Eucharystię, powiedział: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 25). Krew Chrystusa staje się symbolem całego dzieła odkupienia: „Następnie wziął kielich i odmówiłszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów»” (Mt 26, 27-28). „Ci, którzy oplukali szaty swoje we krwi Baranka”, będą mogli stanąć przed tronem Boga, służąc Mu we dnie i w nocy w Jego przybytku (Ap 7, 14-15)<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Por. J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza nową paschą*, dz. cyt., s. 50-51.

<sup>43</sup> Por. M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, hasło „krew”, dz. cyt., s. 96-97.

## Zakończenie

Rzeczywistość, której staraliśmy się dotknąć w tym opracowaniu, ukazała się nam w bardzo złożonej formie, tak pod względem tekstów, które należało przeanalizować, jak i źródeł pochodzenia samego motywu Graala. Badania mogły być bardzo różnorodne, a wyniki trudne do przewidzenia. Jednak motywy wina i krwi, obecne w opisach ustanowienia Eucharystii w czasie Ostatniej Wieczerzy, stały się dla mnie przewodnikami w poszukiwaniach. Jak się wydaje, coś musiało zdecydować o wyjątkowości naczynia, któremu poświęcono tak wiele dzieł literackich, artystycznych i naukowych. W mojej ocenie było to wino, które zostało przemienione przez Zbawiciela w Jego krew. Rzeczywistość ta może być postrzegana jako motyw literacki wspólny wielu romansom o Graalu. Mogła być również widziana jak kult relikwii Zbawiciela, jak w przypadku historii Kielicha z katedry w Walencji. Niezmiennie jednak pozostaje wciąż tematem niezwykle fascynującym i niech tak pozostanie.

**Słowa kluczowe:** Graal, Ostatnia Wieczerza, chleb, ciało, wino, krew, Eucharystia

## The Last Supper and searching for the Holy Grail

### Summary

In my opinion there are a few themes which succeeded in receiving so many literary, artistic and even scientific analysis as Grail. A look at this reality is full of controversy and extremes. Everything depends on the point from which the reality is observed. Full of mystery tales of medieval knights became the reason of the attentive looking at the most important romantic novels of Grail. In these texts, it appears in various forms, hence came the question: What was the Grail? The most common answers are: 1) a container for a stained with blood, severed head; 2) a wide and fairly deep jeweled plate; 3) the dish of the Last Supper; 4) an object made of difficult to define material; 5) a beautifully decorated dish in the shape of the cup; 6) a cup filled with blood of the Savior; 7) a small stone. As a result of an error Grail was also called Sankgreal. So as we see among many answers to this question, there are very extreme opinions. They are represented by the work of two women: Jessie L. Weston from the early twentieth century and Janice Bennett written a few years ago. All these searches lead to two symbols: "the cup (of wine)" and "blood".

The reality, which we try to touch in this study appeared to us in a very complex form, both in terms of texts, which should have been analyzed as well as the source of the theme of Grail. Studies may be very different, and the results difficult to predict. However, the themes of wine and blood present in the descriptions of institution of the Eucharist at the Last Supper, became the guides in the search. It seems that something had to decide on the uniqueness of the dish that has focused an interest of so many literary, artistic and scientific works. In my opinion it was the wine which has been transformed by the Savior into His blood. This reality can be seen as a literary theme shared by many romantic novels of Grail. It could also be seen as the cult of relics of the Savior, as in the history of the Chalice of Valencia Cathedral. Invariably, however, it is still the extremely fascinating subject and let it remain.

**Key Words:** Graal, Last Supper, Bread, Body, Wine, Blood, Eucharist

MARIAN BERNARD ARNDT OFM\*

## ARCHEOLOGIA BIBLIJNA: ODKRYWANIE ŚWIATA, W KTÓRYM POWSTAWAŁA BIBLIA

Każda działalność człowieka pozostawia ślady. Wiele z nich jest nikłych i ulotnych, jednak większość stanowią trwałe dowody ludzkiej bytności. Już dawno stwierdzono, że takie ślady mogą być źródłem informacji dla historyka jako zbiór argumentów i dokumentów na dowód przemian, które zachodziły w konkretnym miejscu. Bazując na tych spostrzeżeniach, rozwijała się archeologia polegająca na stopniowym wydobywaniu na światło dzienne tych śladów i pozostałości. Przeważnie jest to zdejmowanie i odkrywanie kolejnych warstw utworzonych przez następujące po sobie fazy bytności i działalności człowieka, chociaż równie ważna jest obserwacja i analiza widocznych zabytków, głównie w postaci murów i innych elementów budowli lub konstrukcji. Dzięki rozwijającym się możliwościom technicznym coraz częściej i z powodzeniem bada się metodami archeologicznymi pozostałości znajdujące się pod wodą.

Trzeba pamiętać, że bezpośrednie wnioski z wykopalisk są zawężone pod względem terytorialnym do miejsca objętego badaniem, czyli stanowiska archeologicznego. Dopiero porównywanie wyników prac z wielu wykopalisk na wielu stanowiskach na jak najszerszym terenie pozwala na wyprowadzenie ogólniejszych wniosków dotyczących historii regionu. W ten sposób przez wykopaliska poznaje się dzieje i odtwarza społeczno-kulturową przeszłość człowieka. Nieodzowne jest jednoczesne zabezpieczanie, klasyfikowanie, dokumentowanie i interpretowanie napotkanych warstw, śladów i pozostałości kultury materialnej.

---

\* Dr Marian Bernard Arndt OFM – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

## 1. Specyfika archeologii biblijnej

Archeologia biblijna, posługując się tymi samymi metodami co archeologia ogólna, odtwarza społeczno-kulturową przeszłość społeczeństw i narodów, które miały związek z wydarzeniami opisywanymi w Biblii lub wpłynęły bezpośrednio na jej powstanie.

Wykopaliska związane z miejscami historii biblijnej pod względem technicznym i naukowym niczym nie różnią się od klasycznych badań archeologicznych. Kierują się oczywiście naukową obiektywnością, bez jakichkolwiek wcześniejszych założeń, ale z oczywistych powodów dotyczą innego przedmiotu zainteresowania, zakresu przestrzenno-czasowego i religijno-historycznego. Ich specyfika zależna jest też od klimatu i określonych warunków lokalnych (np. *tell* opisywany w wielu publikacjach)<sup>1</sup>.

### Przedmiot archeologii biblijnej

Zakres zainteresowań dla archeologii biblijnej jest wyznaczony przez wątek religijno-historyczny w Piśmie Świętym. Jest to zakres w pierwszej kolejności przestrzenny i czasowy. Zatem przedmiotem archeologii biblijnej są kraje, ziemie i obszary, gdzie rozgrywają się dzieje opisane w Biblii. Natomiast zakres czasowy dotyczy epok, wieków i lat tychże dziejów. Z góry trzeba zaznaczyć, że zarówno zakres przestrzenny, jak i czasowy należy rozumieć w sensie ścisłym, a jednocześnie szerokim<sup>2</sup>.

### Zakres przestrzenny przedmiotu archeologii biblijnej

W zakresie przestrzennym dla archeologii biblijnej istotne są przede wszystkim wykopaliska na terenie samej Palestyny. Oczywiście chodzi o kraj w sensie geograficznym i historycznym, czyli obszar między Morzem Śródziemnym od zachodu a Wielką Pustynią Arabską od wschodu, między górami Libanu i Hermonem od północy a pustynią Synaj od południa. Jest to kraina nazywana Ziemią Obiecaną, zamieszkiwana przez naród wybrany w czasach

<sup>1</sup> Zob. W.F. ALBRIGHT, *Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964; S. GADECKI, *Archeologia biblijna*, t. I-II, Gniezno 1994; E.G. WRIGHT, *Biblical archaeology*, London 1957; J. KUDASIEWICZ, *Biblia a archeologia*, „Znak” 21(1969), nr 186, s. 1650–1660; V. FRITZ, *Introduzione all'archeologia biblica*, Brescia 1991.

<sup>2</sup> Patrz obszerna literatura, np.: *Starożytna Palestyna w badaniach polskich*, red. I. SKUPIŃSKA-LØVSET, P. NOWOGÓRSKI, Łódź 2003; L.W. STEFANIAK, *Nowy Testament w świetle badań współczesnej paleografii i archeologii*, „Znak” 13(1961), nr 85–86, s. 966–981; S. WŁODARCZYK, *Rola odkryć archeologicznych w interpretacji Pisma Świętego*, RBL 53(2000) nr 3-4, s. 161–172; *The Archaeology of Society in the Holy Land*, red. T.E. LEVY, London 1995; W. CHROSTOWSKI, *Polskie podręczniki archeologii biblijnej i archeologii Palestyny*, „Bobolanum” 11(2000) z. 2, s. 475–499.

Starego Testamentu, a przede wszystkim to miejsce narodzin Jezusa Chrystusa i miejsce, gdzie dokonało się nasze zbawienie<sup>3</sup>.

W wykazie zawartym w drugiej części artykułu najwięcej uwagi poświęcono wykopaliskom na tym terenie w sensie ścisłym. Jednak Biblia umiejscawia wydarzenia historii zbawienia również w krajach ościennych, dlatego wykopaliska prowadzone na ich terenie stanowią szerszy aspekt zainteresowania archeologii biblijnej. Mowa tu o Mezopotamii, ze względu na pochodzenie Abrahama, niewolę babilońską oraz wiele innych biblijnych wydarzeń, oraz o Egipcie, biorąc pod uwagę niewolę egipską, dzieje Mojżesza, historię wyjścia narodu wybranego oraz pobyt Świętej Rodziny. Natomiast wykopaliska archeologiczne w Azji Mniejszej i w Grecji mają charakter badań biblijnych ze względu na działalność św. Pawła<sup>4</sup>. Dotyczy to również niektórych wysp na Morzu Śródziemnym, jak i Rzymu.

Bezspeczne znaczenie mają tu wpływy kulturowe pochodzące z tych obszarów, do czego należy powrócić w dalszej części artykułu.

### Zakres czasowy przedmiotu archeologii biblijnej

Ze względu na omawiany wątek teologiczno-historyczny zainteresowania archeologii biblijnej będą również czasowo ograniczały się w sensie ścisłym do okresu od Abrahama do śmierci ostatniego z apostołów. Jednak i pod tym względem należy wziąć pod uwagę zakres szeroki, a nawet bardzo szeroki.

Historia wcześniejsza i późniejsza są ze sobą powiązane. Wydarzenia biblijne lub tło historyczne tych wydarzeń mają zawsze swój kontekst, rozwijały się i były uwarunkowane wydarzeniami poprzedzającymi, a dzieje późniejsze stanowią w większym lub mniejszym stopniu skutki, również świadcząc o przyczynach. Dlatego przedmiotem archeologii biblijnej są nie tylko te warstwy wykopalisk, które pochodzą z okresu między czasami Abrahama i cza-

<sup>3</sup> Zob.: H. HAAG, *Das Land der Bibel. Geographie-Geschichte-Archäologie*, Stuttgart 2000; *Jesus und die Archäologie Galiläas*, red. C. CLAUSSEN, J. FREY, Neukirchen-Vluyn 2008; C. MASOM, P. ALEXANDER, A. MILIARD, *Świat Biblii: miejsca, odkrycia, najważniejsze wydarzenia*, Warszawa 1991; F. VOLKMAR, *Archeologia biblijna*, Warszawa 2005; H. MUSZYŃSKI, S. MĘDALA, *Archeologia Palestyny w zarysie*, Pelplin 1984; *Archéologie, art et histoire de la Palestine*, red. N. AVIGAD, Paris 1988; Y. AHARONI, *The Archaeology of the Land of Israel, from the Prehistoric Beginnings to the End of the First Temple Period*, Philadelphia 1982.

<sup>4</sup> Literatura tematyczna: J.K. KOZŁOWSKI, J. ŚLIWA, *Archeologia wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Palestyna-Syria-Cypr*, Kraków 1977; *Archeologia Palestyny*, red. L.W. STEFANIAK, Poznań-Warszawa-Lublin 1973; L.W. STEFANIAK, *Archeologia palestyńska: termin i zarys jej historii*, w: *Studia z archeologii Azji Przedniej i starożytnego Wschodu*, red. M.L. BERNHARD, L.W. STEFANIAK, Kraków 1970; *Starożytna Palestyna – między wschodem a zachodem*, red. M. MÜNNICH, Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANŃ, „Studia Historico-Biblica” 1, Lublin 2008; W.G. DEVER, *Syro-Palestinian Archaeology „Comes of Age”*, BASOR 290-291(1993), s.127-130.

sami apostołów, lecz w sensie szerokim z epok wcześniejszych oraz późniejszych. Stąd pozostałości, znaleziska, zabytki i świadectwa archeologiczne czy to pochodzące z bardzo starych prehistorycznych epok, czy epok późniejszych stanowią bardziej lub mniej pośredni czy bezpośredni kontekst dla czasów biblijnych.

Nie bez znaczenia są tu względy czysto techniczne. Archeolog nie może pominąć warstw pochodzących z innych epok i kultur, wydawałoby się bardzo odległych, pozornie niemających związku z historią biblijną. Rzetelność badacza każe wszystkie odkrycia i zabytki zabezpieczyć i udokumentować.

## 2. Historia biblijna i współzależność kultur

Wykopaliska, również te dotyczące czasów i miejsc biblijnych, jak już wspomniano, zawsze odkrywają tylko wąską i fragmentaryczną część dziejów. Jest to oczywiście historia tylko tego danego stanowiska. Tym niemniej, poznaje się codzienność starożytnego człowieka, a nie tylko oficjalną i publiczną stronę jego bytności na danym terenie, którą odczytać można na przykład z kronik i oficjalnych dokumentów.

Jak widać, odkrycia, świadectwa i wnioski pochodzące z wielu stanowisk archeologicznych dają coraz pełniejszy obraz historii i kultur z przeszłości. Archeologia wydobywa też na światło dzienne wzajemne zależności, wpływy i konteksty między sąsiednimi stanowiskami, krajami i kulturami, dlatego umieszczony w tym artykule wykaz stanowisk, miejsc i miejscowości, gdzie przeprowadzono wykopaliska archeologiczne, zawiera maksymalnie dużą rozpiętość czasową epok, na których ślady napotymano w trakcie badań<sup>5</sup>.

Archeologia jest biblijną również wtedy, gdy interesuje się nie tylko samą Palestyną, ale również całym regionem. I to nie tylko dlatego, że autor biblijny opisuje wydarzenia w ościennych krajach – jak wspomniano – lub umieszcza tam scenę i kontekst tekstów natchnionych, ale o wiele bardziej, iż obyczaje, kultura, religie i mentalność sąsiednich wysoko rozwiniętych krajów Bliskiego Wschodu wywierały niezaprzeczalny wpływ na obyczajowość i mentalność Izraela, a poprzez to, pośrednio lub bezpośrednio, na teksty Pisma Świętego.

---

<sup>5</sup> A. MAZAR, *Archaeology of the Land of the Bible 10.000–586 B.C.E.*, New York 1990; I. FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988; J. KUDASIEWICZ, *Stary Testament a archeologia*, w: tenże, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1978, s. 220–240; J.B. PRITCHARD, *Lumières sur la Bible. L'Archéologie et l'Ancient Testament*, Paris 1960; R. NORTH, *Problemi cruciali della storia biblica archeologica (cronologica, geografica)*, w: *I libri di Dio*, red. C.M. MARTINI, L. PACOMIO, Torino 1975, s. 366–501; P. ARATA MANTOVANI, *Introduzione all'archeologia palestinese. Dalla prima età del Ferro alla conquista di Alessandro Magno 1200 a.C–332 a.C.*, Brescia 1992.

### 3. Język i literatura

Biblia jest również literaturą, a jej język tworzywem. Wykopaliska archeologiczne, podczas których odkrywa się wszelkiego rodzaju teksty, inskrypcje, pisma, przykłady znanych lub nieznanymi języków starożytnych, rękopisy, nawet pojedyncze litery, sposoby kaligrafii (zapis, kształty liter), wyjaśniają rozwój języków i pisma, znaczenie leksykalne słów, powstawanie starożytnych pojęć, rdzeni wyrazów semickich i tło znaczeniowe. W ten sposób uzyskuje się narzędzie do wyjaśniania starożytnej literatury (gramatyka, słownictwo, rodzaje literackie), a co za tym idzie – również do lepszego zrozumienia Pisma Świętego. Proces rozwoju poszczególnych języków semickich przebiegał równocześnie i podobnie, a zatem odczytanie nieznanymi dotychczas starożytnymi językami pomaga w zrozumieniu procesów charakterystycznych dla języka hebrajskiego, aramejskiego, jak również pośrednio greckiego.

#### Piśmiennictwo

Bardzo cenne dla archeologii biblijnej są odnalezione w wykopaliskach większe zespoły tekstów. Informują one o starożytnych kulturach, ich rozwoju cywilizacyjnym, ważnych wydarzeniach, stosunkach społecznych, a przede wszystkim mniej lub bardziej bezpośrednio wyjaśniają tło faktów przedstawionych w Piśmie Świętym.

Teksty biblijne powstawały w mocno ze sobą powiązanych relacjach kulturowych i historycznych. Poprzez odkrywane zabytki piśmiennictwa poznajemy coraz lepiej kultury i cywilizacje, wierzenia i religie, które wpływały na mentalność narodu, w tym również na autorów natchnionych, a tym samym kształtowały formę literatury biblijnej.

W ramach dóbr kulturowych również odkrywana przez archeologów literatura narodów ościennych, np. mity i epepeje, bardzo pomaga w zrozumieniu treści biblijnych. W polu zainteresowania badaczy są teksty spisane na glinianych tabliczkach w Mezopotamii, inskrypcje na świątyniach egipskich, zapisy utrwalone na papirusach, pergaminach i zwojach pochodzących z Anatolii, kraju Hetytów, Asyryjczyków, Grecji i Imperium Rzymskiego<sup>6</sup>.

### 4. Biblia a historia

Wraz z rozwojem archeologii ogólnej rozwijała się również archeologia biblijna. Jednak ciągle toczy się dyskusja, jaką rolę ma spełniać i czy na pewno jest „biblijna”, a może należałoby nazywać ją „bliskowschodnią”? W tym dyskursie często pojawia się obawa o bezstronność i obiektywność archeologii

<sup>6</sup> M. CIMOSA, *Lambiente storico-culturale delle Scritture Ebraiche*, Bologna 2000.

biblijnej oraz pytanie, czy wiara nie determinuje poszukiwań badacza i nie powoduje nadinterpretacji bądź uprzedzeń<sup>7</sup>.

Rozwój archeologii biblijnej i zapatrywanie się na cel wykopalisk został przedstawiony w wielu publikacjach tematycznych, dlatego nie ma potrzeby przytaczać tu szczegółowych opinii, ale warto w największym skrócie przedstawić główne etapy tego rozwoju<sup>8</sup>.

Gdy w trakcie postępu archeologii ogólnej zaczęto badać przeszłość, poznawać w ten sposób niezaprzeczone fakty historyczne, a lokalnie w wykopaliskach na terenie Bliskiego Wschodu odkrywać pozostałości, które miały niewątpliwie związek z historią biblijną, ogłoszono, iż „jednak Pismo Święte ma rację”<sup>9</sup>. Przytaczano wyniki badań archeologicznych jako **argument na historyczność** Biblii, ale okazało się również, że wiele innych wyników badań archeologicznych nie ma wartości dowodu na historyczność wydarzeń opisywanych w Biblii lub ma wartość wątpliwą. Zaczęto więc przesuwac akcent: jeśli badania te nie są argumentem na historyczność, to może archeologia biblijna przynajmniej wyjaśni **tło historyczne** wydarzeń biblijnych?

Z upływem czasu wykopaliska odkrywały coraz więcej zabytków architektonicznych i przedmiotów, które kojarzono z tymi opisywanymi w Biblii. Przedmioty codziennego użytku, a także dzieła sztuki i odnaleziony sprzęt liturgiczny – wszystko to bardzo dobrze naświetlało **realia Pisma Świętego**. Oczywiście, tak postawiony cel archeologii biblijnej również nie odpowiadał wyczerpująco na pytania i pozostawiał wiele niewyjaśnionych zasadniczych kwestii, np. wygląd i wyposażenie świątyni jerozolimskiej. Stąd wniosek, że wszystkie te poczynania w pewnej mierze pomagają poprzez tło historyczne i realia biblijne zrozumieć same teksty natchnione, lecz nie mogą być traktowane jako wyłączne i jedyne cele archeologii biblijnej<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Zob.: *Archaeology and Biblical Interpretation*, red. J.R. BARTLETT, London 1997; M. MAJEWSKI, *Archeologia biblijna*, Kraków 2012; M. PARCHEM, *Archeologia a historia Starego Testamentu*, Warszawa 2007; M. PEARLMAN, *Digging up the Bible*, London 1980.

<sup>8</sup> K.M. KENYON, *The Bible and Recent Archaeology*, London 1978; J. KUDASIEWICZ, *Biblia a archeologia*, „Znak” 21(1969), nr 186, s. 1650–1660; K. BARDSKI, *Archeologia biblijna, Skrypt dla studentów ATK*, Warszawa 1997; M. CUCCA, G. PEREGO, *Nowy przewodnik po świecie Biblii, Pismo Święte, historia, geografia i archeologia w konfrontacji ze sobą*, Częstochowa 2013; M. ROSIK, *Nowe odkrycia – fałszerstwa czy wyzwania dla wiary?*, Wrocław 2006; R. NORTH, *Problemi cruciali della storia biblica archeologica (cronologica, geografica)*, w: *I libri di Dio*, red. C.M. MARTINI, L. PACOMIO, Torino 1975, s. 366–501.

<sup>9</sup> W. KELLER, *A jednak Pismo Święte ma rację*, tłum. J. Koczolowski, Warszawa 1959 (oryginał niem. *Und die Bibel hat doch recht*, Düsseldorf 1955).

<sup>10</sup> Zob.: A. MILLARD, *Skarby czasów Biblii. Odkrycia archeologiczne rzucają nowe światło na Biblię*, Warszawa 2000; E. ANATI, *Esodo tra mito e storia. Archeologia, esegesi e geografia storica*, Capo di Ponte Valcamonica 1997; E. GALBIATI, *Archeologia biblica*, w: *Introduzione generale alla Bibbia*, red. R. FABRIS, Torino 1994, s. 171–200;

W nowszych publikacjach wydaje się pojawiać nowocześniejsze spojrzenie na to zagadnienie. Archeologia odkrywa starożytny świat, kulturę, cywilizację i sztukę. W tym świecie żył również naród wybrany pielęgnujący wiarę mono-teistyczną, a czynił to poprzez przekaz, tradycję, która przyjęła postać literacką. I właśnie w tamtych realiach, w tamtej rzeczywistości, będącej przedmiotem badań archeologów, powstały treści, a potem teksty składające się na Biblię. Wykopaliska archeologiczne nie mają za zadanie wyjaśniać „świata Biblii”, lecz odkrywać i wyjaśnić „świat, w którym powstała Biblia”<sup>11</sup>. Tym samym są drogą do poznania starożytnej literatury, a następnie do lepszego zrozumienia tekstów biblijnych. Związki te wykopaliska archeologiczne mogą odkryć lub stwierdzić, wyjaśnić i uściślić. W tym kontekście archeologia biblijna niewątpliwie jest częścią archeologii w szerszym znaczeniu, a więc archeologii starożytnej, śródziemnomorskiej, archeologii klasycznej, Bliskiego Wschodu czy chrześcijańskiej.

## 5. Kontekst chrześcijański archeologii biblijnej

W dyskusji nad przedmiotem zainteresowań wykopalisk w miejscach dotyczących historii biblijnej często pomija się związki z archeologią chrześcijańską nie tylko na terenie Palestyny, ale i całego Bliskiego Wschodu. I tak na przykład, obecność judeochrześcijan, a potem epoka bizantyjska są konsekwencją głoszenia Ewangelii, skutkiem i argumentem przemawiającym za autentycznością i historycznością wydarzeń ewangelicznych. Tam gdzie głoszone było Słowo Boże, tam widoczne są owoce tego głoszenia.

Odkrywane podczas badań kościoły, monastypy, chrzcielnice, krzyże, mozaiki, inskrypcje chrześcijańskie świadczą o wierze kolejnych pokoleń świadków Chrystusa, a pośrednio również o Nim samym. Następne epoki (krzyżowców, islamska itd.) są także dalszymi wtórnymi konsekwencjami wydarzeń biblijnych.

Wykopaliska archeologiczne odkrywają lub umożliwiają prześledzenie rozwoju kultu i czci w miejscach, w których wspomina się wydarzenia znane z Pisma Świętego. Szczególnie dotyczy to lokalizacji związanych z życiem i zmartwychwstaniem Chrystusa, czczonych przez pierwsze pokolenia chrześcijan, lub – szerzej – wydarzeń z historii zbawienia. W miejscach tych powstawały sanktuaria. Ponieważ, niestety, w kolejnych epokach niejednokrot-

---

G. PEREGO, *Przewodnik po świecie Biblii. Pismo Święte, geografia, archeologia i teologia w konfrontacji ze sobą*, Częstochowa 2001; H. LANGKAMMER, *Archeologia a Biblia*, w: *Studio lectionem facere* (Materiały pomocnicze dla seminariów i ćwiczeń z biblistyki), red. S. ŁACH, J. SZLAGA, Lublin 1980 s. 25–27; T. WALISZEWSKI, *Archeologia biblijna – kłopoty z terminologią czy spór o istotę rzeczy?*, CT T. 63(1993) nr 1, s. 7–20.

<sup>11</sup> O. KEEL, M. KÜCHLER, C. UEHLINGER, *Methoden und Bedeutung von archäologischen Ausgrabungen*, w: *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land*, t. I, Zürich-Einsiedeln 1984, s. 348–376.

nie burzono je i ulegały zapomnieniu, tylko wykopaliska archeologiczne mogą odnaleźć ślady tradycji związane z wydarzeniami biblijnymi. Innymi słowy, o autentyczności sanktuariów w Ziemi Świętej ostatnie i decydujące słowo ma archeologia, a prowadzone badania stwierdzają ciągłość czci oddawanej w tym konkretnym miejscu, potwierdzając z dużym prawdopodobieństwem jego autentyczność<sup>12</sup>.

W drugiej części artykułu w skrótej formie przedstawiono najważniejsze wykopaliska archeologiczne w krajach związanych z historią biblijną. Miejsca te mają bezpośrednie lub pośrednie odniesienia do Pisma Świętego.

## 6. Miejsca wykopalisk

W wykazie uwzględniono ważniejsze wykopaliska archeologiczne w krajach związanych z historią biblijną<sup>13</sup>. Jest to spis chronologiczny, począwszy od epok najstarszych, i zawiera informacje o miejscach zamieszkałych przez człowieka oraz czasie cywilizacyjnego i kulturowego rozwoju miast na danym terenie. Przyjęta kolejność ma charakter orientacyjny.

Każda pozycja rozpoczyna się od współczesnej nazwy miasta lub stanowiska archeologicznego; często jest to nazwa arabska, ponieważ taka była w użyciu, gdy rozpoczynano wykopaliska. Następnie opisano przybliżone położenie stanowiska lub miejscowości, w której prowadzono badania archeologiczne. Są to również dane orientacyjne, aby każdy mógł z łatwością odnaleźć określone miejsce na mapie. W niektórych przypadkach dodano dodatkowy opis stanowiska archeologicznego. Niejednokrotnie na danym terenie istnieje więcej stanowisk.

Nazwa podana w nawiasie to zrekonstruowana lub zidentyfikowana nazwa starożytna. Bardzo często jest to określenie występujące w Biblii.

Następnie po średniku podano lata prowadzonych wykopalisk archeologicznych, natomiast po myślniku – najogólniej i w największym skrócie – ślady epok lub zabytki odkryte w trakcie wykopalisk i najbardziej reprezentatywne znaleziska.

Należy mieć na uwadze, że zwłaszcza w przypadku starszych wykopalisk nie wszystkie dane są znane, a rezultaty opublikowane. Ponadto w dalszym ciągu prowadzone są prace archeologiczne i ich dokumentacja ukazuje się sukcesywnie.

---

<sup>12</sup> Zob. np.: M. PICCIRILLO, *Vangelo e archeologia. Tracce cristiane in Palestina*, Cinisello Balsamo 1998; J. FINEGAN, *The Archeology of the New Testament. The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*, Princeton 1992.

<sup>13</sup> Zob.: P. KASWALDER, *Onomastica Biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica*, SBF Collectio Minor 40, Jerusalem 2002.

## PALESTYNA – IZRAEL

*Prehistoria, paleolit, mezolit (starsze niż 10 000 przed Chr.), neolit (6000–4000 przed Chr.)*

Pasma górskie Karmel, grotty w dolinie Maarot, zachodnie stoki Góry Karmel, Grota Tanur (Pieca), Grota Gamal (Wielbłąda), Grota Nahal (Doliny), Grota Gedi (Dzieci); lata 30. XX w. – neandertalczyk, człowiek prehistoryczny począwszy od 150 tys. lat przed Chr., paleolit, neolit.

Pasma górskie Karmel, grotty na zachodnich stokach doliny Oren, Grota Hioba, Dolna Grota Oren, Grota Palca; 1941, 1951–1960, 1968 – człowiek prehistoryczny począwszy od 150 tys. lat przed Chr., paleolit, neolit.

Grota Szuqba w Dolinie Natuf w zachodnich górach Judei (Wadi an-Natuf); 1924 – mezolit, od nazwy doliny: „kultura natufijska”.

Hilazon Tachtit, grotty w zachodniej Galilei; badania trwają – kultura natufijska, 12 tys. przed Chr.

Tell es-Sultan, er-Riha, Eriha, Dolina Jordanu (**Jerycho**); 1868, 1907–1913, 1930–1936, 1952–1958, 1962–1967, 1997, od 2005 wykopaliska trwają – od mezolitu, neolityczna wieża, wczesny brąz, fortyfikacje, epoka żelaza, grobowce.

Tell el-Hesi na równinie Szefela (**Eglon?**); 1890–1893 – od neolitu, epoka perska do epoki hellenistycznej, fortyfikacje z IX w. przed Chr., epoka królewska, pierwszy raz zastosowano stratygrafię.

Tell al-Mutesellim, Tell Megiddo, gdzie pasmo górskie Karmel przechodzi w równinę Ezdrelon (**Megiddo**); 1903–1905, 1925–1939, 1960–1972, 1994–1998, 2005, wykopaliska trwają nadal – epoki neolitu, chalkolitu, brązu, fortyfikacje z czasów kananejskich, unikalne podziemne dojście do źródła, sanktuarium, ołtarz, silosy na zboże, stajnie(?) królewskie, miasto zamieszkałe do epoki królów Izraela.

Tell el-Qadi, Tel Dan, na północ u stóp Hermonu (**Dan**); 1968–1970, od 2005 wykopaliska trwają nadal – neolit, we wczesnym brązie rozwija się w miasto, fortyfikacje zburzone w czasie najazdu asyryjskiego, inskrypcja dedykacyjna z II w. przed Chr.

Chirbet Jitach-El, Dolna Galilea (**Jiftach-El**); 2004–2005, 2007–2008 – epoki neolitu, chalkolitu, brązu, ślady zburzenia miasta przez Asyryjczyków, w epoce perskiej na nowo zamieszkane, w epoce rzymsko-bizantyjskiej miasto częściowo zmieniło lokalizację, następnie zostało opuszczone.

*Chalkolit (4000–3100 przed Chr.)*

Be’erota’im, Rogem Be’erotayim na pustyni Negev (**Beerot**); 2000–2001 – w okolicy ślady z epoki neolitu, epoka wczesnego brązu i żelaza, wpływy egipskie, twierdza perska, nabatejski akwedukt.

Timna, Kopalnie Salomona, Słupy Salomona, na północ od Eilat; 1860, 1934, 1959, 1974–1976 – od wczesnego chalkolitu (ok. 5000 lat przed Chr.),

eksploatacja od epoki późnego brązu do żelaza, egipska świątynia bogini Hathor w 1969, kopalnia miedzi, piec do wytopu miedzi, potem epoka rzymska.

Dolina/Wadi Murrabat, grotty na północ od En Gedi; 1952 – od epoki chalkolitu do II w. po Chr., powstania Bar Kochby, teksty.

Grotty na Pustyni Judzkiej; 1960–1961 – „Grota Skarbów”, przedmioty z miedzi, od zabytków chalkolitycznych do II w. po Chr., powstania Bar Kochby, teksty.

Tell Afek, Tell Ras El-A'yin, Abu Butrus, na równinie Szaron, na wschód od Tel Awiwu, źródła Jarkonu (**Afek, Antipatris, Pegae**); 1972–1985 – w chalkolicie ufortyfikowane miasto, w epoce brązu miasto pod panowaniem egipskim, w epoce żelaza filistyńskie i asyryjskie, w kolejnych epokach miasto rozwija się aż po okres bizantyjski, forteca otomańska.

Ein Gedi, Ain Dżidy, Tell Goren, Tell ed-Dżurn (**En-Gedi, Engaddi**); 1961–1962, 1964–1965, 1970–1972, 2003–2005 – sanktuarium chalkolityczne, połowa VII w. przed Chr., epoka perska, rzymska do bizantyjskiej, przedmioty związane z produkcją wonności, fortyfikacje, w Tell Goren: synagoga.

Beitin na północ od Jerozolimy (**Luz, Betel**); 1827, 1934, 1954–1960 – od chalkolitu po okres bizantyjski, kościoły, wieża krzyżowców: Burdzi Baitin.

Bet Szean, Tell Bejsan, w południowo-wschodniej Galilei (**Scytopolis, Bet Szean**); 1949–1957, 1983, 1989–1996 – zamieszkałe nieprzerwanie od chalkolitu (w grotach) do epoki bizantyjskiej i krzyżowców, wpływy egipskie, rzymskie miasto, świątynie, ulice z kolumnadami, teatry, termy, kościoły z mozaikami, twierdza krzyżowców.

Azor, Tell Jasur, w okolicy Jaffy (**Azor**); 1958–1960 – epoka chalkolityczna, grobowce, ossuaria w kształcie domków.

Tell Malchata, Tell el-Milch, Chirbet el-Melah na wschód od Beer Szewy; 1967, 1971 – epoka chalkolityczna, epoka środkowego brązu, żelaza i po epokę bizantyjską.

Tell Esdar na wschód od Beer Szewy; 1963–1964 – od chalkolitu do epoki bizantyjskiej.

Tell as-Seba', Tell as-Sabi, Tel Szeva we wschodniej części współczesnego miasta Beer Szewa (**Beer Szewa**); 1969–1976 – od chalkolitu poprzez wszystkie epoki do epoki arabskiej, fortyfikacje, podziemny system gromadzenia wody, ołtarz z rogami.

Tell Miqne na równinie Szefela, na wschód od Aszdod (**Ekron**); 1981–1996 – od chalkolitu do epoki żelaza, królewska inskrypcja dedykacyjna, wpływy filistyńskie.

Tell Chalif na pograniczu z pustynią Negev na północ od Beer Szewy (**Ziklag?**); 1965, od 1976 r. coroczne wykopaliska – epoka chalkolityczna, brązu, żelaza, aż po epokę bizantyjską.

Tell Sera, na północ od Beer Szewy (**Ziklag?**); 1972–1976 – epoka chalkolityczna, brązu, żelaza, aż po epokę bizantyjską.

Chirbet el-Mezasz, Tel Masos na wschód od Beer Szewy (**Chorma, Horma**); 1972, 1974–1975 – chalkolit, epoki środkowego brązu, żelaza, miasto filistyńskie z XII–XI w. przed Chr., 100 m na zachód od *tellu* znajduje się klasztor.

#### *Wczesny brąz (3100–2100 przed Chr.)*

Dżebel er-Rumeide, Tell Hebron, na terenie miasta (**Hebron**); 1959, 1964–1965, 1984–1986 – zamieszkałe nieprzerwanie od epoki późnochalkolitycznej do epoki bizantyjskiej i islamskiej.

Tell Nagila; 1960–1961 – nieznaczące pozostałości z chalkolitu, epoki wczesnego brązu, żelaza, z następnych epok jedynie ceramika, karawanseraj z epoki mameluków.

Chirbet al-Karak, Kerak, Bet Dżerach, południowo-zachodni brzeg Jeziora Galilejskiego; 1919–1920, 1933, lata 40., 1950–1953, 1960, 1976, 2003, 2010 – ślady chalkolitu, znaczące miasto w epoce brązu, ceramika z epoki wczesnego brązu jest wzorcowa dla Bliskiego Wschodu i stała się kryterium dla datacji w dalszych badaniach, zburzone w epoce średniego brązu, następnie zamieszkałe w epokach hellenistycznej, rzymskiej i bizantyjskiej.

Tell Rechov, 4 km na południe od Bet Szean (**Rechob**); 1997–2008 – zamieszkałe od epok brązu do żelaza, (izraelskiej), hodowla pszczół na wielką skalę, statuetki kultowe, ewidentny najazd asyryjski; w epoce rzymsko-bizantyjskiej powstała miejscowość Horvat Parva 600 m na północny zachód od *tellu*, z synagogą i z inskrypcjami.

Tel Kadesz w Górnej Galilei (**Kedesz**); 1968, 1983, 1985, 1997, 2006, 2008–2010, 2012 – najstarsze zabytki z epoki wczesnego brązu, biblijne miasto ucieczki, epoka hellenistyczna i rzymska.

#### *Brąz (2100–1200 przed Chr.) i epoka żelaza (1200–600 przed Chr.), czyli izraelska*

Chirbet Selun, Tell Szilo w Samarii (**Szilo**); 1922, 1926–1932, 1936, 1980, 1981–1984 – założenie miasta w środkowym brązie, fortyfikacje, rozwój w epoce żelaza, miasto zburzone i znów zamieszkałe w epoce późnego żelaza (VII–VIII w. przed Chr.), opuszczone i następnie zamieszkałe dopiero w epokach rzymskiej i bizantyjskiej, kościoły.

**Jerozolima**, Jeruzłaim, El-Quds, miasto od epoki brązu nieprzerwanie zamieszkałe. Na jego terenie występuje bardzo dużo stanowisk archeologicznych. Wykopaliska prowadzone w różnych częściach miasta dokumentują kolejne epoki mające wpływ na jego historię. Najważniejsze przebadane tereny i obiekty: fortyfikacje, zewnętrzne mury świątyni, Ofel, Miasto Dawida, Eleona, sadzawki Betesda i Siloe, Litostrotos i łuk „Ecce Homo”, *Cardo Maximus* i dzielnica Żydowska, groby królewskie, Bazylika Grobu, Góra Oliwna, cmentarze, Gallicantu, Brama Damasceńska, cytadela, kościoły, synagogi.

Szimron, Semunieh, Szimon, centrum równiny Ezdrelon (**Szimron-Meron, Simonias**); 2004 – początki zamieszkania w epoce chalkolitycznej, czyli kanańskiej, dopiero w późnym brązie miasto się rozbudowało, w epoce izraelskiej objęło całe wzgórze.

Tell Kassis, Kaszisz, równina Ezdrelon (**Chelkat**); 1977–1981, 2010 – obecność ceramiki świadczy o zamieszkaniu w epoce chalkolitycznej, w epoce brązu i żelaza miasto ciągle się rozwijało, naczynia kultowe z epoki brązu, w epoce rzymsko-bizantyjskiej schyłek miasta.

Horwat Gamum, Chirbet Dżumeijma, zachodnia Galilea (**Chukok?**); badania powierzchniowe – epoka brązu, żelaza.

Tell Gezer (**Gezer**); 1873–1874, 1902, 1934, 2006–2011 – od epoki brązu, poprzez epokę żelaza do rzymskiej.

Tell Arad, Arad Rabbah, na północnym wschodzie pustyni Negev (**Arad**); 1962–1976 – nieufortyfikowana osada z epoki chalkolitycznej, 4–3 tys. lat przed Chr., wczesny brąz, fortyfikacje, świątynie i ołtarze z okresu królewskiego, ostraki, epoka żelaza, perska, hellenistyczna i wczesnorzymska.

Et-Tell, 14 km na północny wschód od Jerozolimy na wysokiej skarpie Doliny Jordanu (**Ai**); 1928, 1933–1935, 1964–1970 – wczesny brąz aż do epoki żelaza.

Tell Ta’annek, równina Ezdrelon (**Taanak**); 1902–1904, 1963 – wczesny brąz, fortyfikacje, forma do odlewu figurynek kultowych, teksty klinowe.

Chirbet el-Jarmuk, Tell Jarmuth na równinie Szefera, na południowy zachód od Jerozolimy (**Jarmut**); 1970, od 1980 wykopaliska trwają – wczesny brąz i epoki żelaza i bizantyjska.

Tell Zakarija, w Judzie na równinie Szefera, na południowy zachód od Jerozolimy (**Azeka**); 1898–1900, od 2012 r. wykopaliska trwają – epoka przedizraelska, brązu, żelaza, jedno z ważniejszych miast w Judzie, epoka hellenistyczna, groty używane przez powstańców Bar Kochby.

Tell Zafit, Cafi na równinie Szefera (**Gat**); 1899, 1996–2004 – początki datacji ceramicznej, epoki przedizraelska, brązu, miasto filistyńskie, wpływy egipskie, epoka żelaza, wpływy hellenistyczne.

Chirbat Keila, na północny zachód od Hebronu; 2011 – epoka wczesnego brązu, kolumbaria, epoka bizantyjska.

Tell Erani na równinie Szefera; 1956–1961, 1985–1988 – epoka wczesnego brązu, żelaza, wpływy hellenistyczne.

Tell ed-Duweir, u stóp wzgórz Judei, na skraju równiny Szefera (**Lakisz**); 1932–1938, 1966–1968, 1973–1994 – najstarsze ślady z neolityku, w epoce wczesnego brązu powstaje osada, epoka żelaza, ufortyfikowane miasto, pałace, kompleks świątynny, ostraki, epoka perska, świątynia boga słońca.

Chirbet Machruk, Mahruq, Makherouk, u zbiegu Doliny Fara z Doliną Jordanu; 1993 – obszerne, ufortyfikowane miasto we wczesnym brązie, tzn. w epoce kanańskiej, twierdza z okresu królestwa izraelskiego w epoce żelaza.

Ma'alul, Mahalul, równina Ezdrelon (**Nahalol, Nahalal**); 2004 – od epok brązu, żelaza, izraelskiej, do rzymskiej i bizantyjskiej.

Tell el-Dżudeide, Tell Godet, na równinie Szefela na północny wschód od Lakisz (**Moreszet**); 1899–1900 – początki stratygrafii, epoka przedizraelska, wpływy hellenistyczne i rzymskie.

Tell Akko, Tell el-Fuchar, na wschód od miasta Akko/Acre (**Akko**); lata 70. i 80. XX w., 1999, 2005 – od epoki brązu do hellenistycznej.

Tell Jizreel, Zar'in, równina Ezdrelon (**Jezreel, Izrella, Stradela**); w latach 90. XX w., 2007 – epoka chalkolitu i brązu, epoka żelaza, czyli izraelska, zamieszkałe również w następnych epokach.

Al-Zeeb, Tell Akziv, na północnym wybrzeżu M. Śródziemnego (**Akzib, Kzib**); lata 40–60. XX w., 1975, 1985–1986, 1991, 2002 – zamieszkałe w epoce chalkolitu i brązu, fortyfikacje ze środkowego brązu, epoka żelaza, czyli izraelska, rozkwit w epoce perskiej pod wpływem fenickim, największy rozwój w epoce rzymskiej, epoka bizantyjska i ponowny rozwój w epoce krzyżowców.

Naharija, na północnym wybrzeżu M. Śródziemnego, na terenie współczesnego miasta jest wiele stanowisk archeologicznych; 1947, 1954, lata 70. – świątynia kananejska, statuetka Asztarte, droga rzymska, kościół bizantyjski z mozaikami.

Szawej-Syjon, Shavey-Zion, na północnym wybrzeżu M. Śródziemnego, na południe od Naharija, na terenie współczesnego miasta jest kilka stanowisk archeologicznych; 1955, 1973–1974, 1999 – epoka brązu, fenicka statuetka, epoka żelaza poprzez hellenistyczną do bizantyjskiej, kościół z posadzką mozaikową.

Jabne, Jibna, Mahuz Jibna, Yavne Yam, wybrzeże M. Śródziemnego (**Jamnia**); 1967–1969, 1992; w 1980 r. również badania podwodne – od środkowego brązu do epoki bizantyjskiej, miasto na Tel Yavne, a port w Yavne Yam.

Tell Bet Mirsim, na południowy zachód od Hebronu (**Debir? Aszan? Eglon?**); 1926, 1928, 1930, 1932 – środkowy brąz, wpływy Hyksosów, epoka żelaza, ustalenie chronologii ceramiki.

Aszkelon nad M. Śródziemnym (**Askalon**); 1920–1922, 1985, 1996–1997, wykopaliska trwają, również podwodne – miasto kananejskie, filistyńskie, wpływy egipskie, port, od środkowego brązu po epokę rzymską, bizantyjską i krzyżowców.

Chirbet Burdż es-Sur, na północ od Hebronu (**Bet Zur**); 1931, 1957 – środkowy brąz, twierdza Hyksosów, epoka żelaza, cytadela Machabeuszy.

Tell Mea'mer, el-Amar, Dolna Galilea na równinie Ezdrelon (**Gewa Szemen**), badania powierzchniowe – epoka brązu, epoki: izraelska, hellenistyczna po hasmonejską.

Tell Balata w Nablus w Samarii (**Sychem?**); 1913–1914, 1926, 1934, 1956 – epoka późnego brązu do epoki żelaza.

Tell el-Fara, w Samarii (**Tirsa**); 1946–1960 – od neolitu do podboju asyryjskiego.

Tell 'Azza nad M. Śródziemnym (**Gaza, Anthedon, Maiumas**) i inne stanowiska w Strefie Gazy, np. Tell el-Fara, Tell Jemmeh, Tell el-Adżul (**Szaruchen**), Tell Ruqeisz, Tell Harube, Blachijeh; 1967, 1996–1997 – epoka brązu, panowanie egipskie, epoki żelaza, babilońska i perska do bizantyjskiej.

Tell Zippor na równinie Szefera; 1963–1965 – od epoki środkowego brązu po hellenistyczną.

Chirbet Qeiafa, w okolicy Bet Szemesz (**Netaim?**); 2007, 2010, wykopaliska trwają nadal – twierdza, ostrak.

Tell en-Nasbe, na północ od Jerozolimy (**Mizpa**); 1926, 1927, 1930–1935 – wczesny brąz, epoka żelaza po czasy hasmonejskie.

Tel el-Qedah na północ od Jeziora Galilejskiego (**Hazor, Chasor**); 1956–1958 i 1968–1970, 2013, wykopaliska trwają – w epoce brązu największe miasto w Palestynie, wpływy egipskie, VIII w. przed Chr. do epoki perskiej.

Tell er-Rumeila, 'Ain Szems, Giwat Szarett, na równinie Szefera, na zachód od Jerozolimy (**Bet Szemesz**); 1911–1913, 1928–1931, 1933, 1971, 2003, 2012 – protokananejskie ostraki, środkowy brąz i późny brąz, pieczęć kamienna, fortyfikacje, epoki żelaza, hellenistyczna, rzymska i bizantyjska.

Deir Tell Dżemme na południe od Gazy (**Gerar**); 1922, 1926, od 1970 r. wykopaliska trwają – środkowy brąz, wpływy egipskie, epoka Hyksosów, epoka żelaza, perska, silosy zbożowe, epoka hellenistyczna.

Tel Batasz na równinie Szefera, na zachód od Bet Szemesz (**Timna**); od 1977 r. trwają coroczne wykopaliska – miasto filistyńskie, epoka środkowego brązu aż do epoki perskiej VI–IV w. przed Chr., fortyfikacje.

Qades, Tell Kedesz w Górnej Galilei (**Kedesz Neftalego, Kedesz w Galilei**); 1997, 2008–2010 – miasto powstało w epoce brązu, zamieszkałe do epok hellenistycznej i rzymskiej.

Jafo, Jaffa na wybrzeżu M. Śródziemnego, na południe od Tel Awiwu (**Jaffa, Joppe**); 1948–1950, 1952, 1955, 2013 i trwają nadal – epoka późnego brązu, egipski garnizon, epoki żelaza, perska, hellenistyczna, rzymska, grobowce żydowskie, epoka bizantyjska.

Tell el-Dżib na północ od Jerozolimy (**Gibeon**); 1956–1962 – miasto założone w epoce wczesnego brązu, epoka późnego brązu, żelaza aż do rzymskiej.

Tel Jokneam, Tell Qamun, między pasmem górskim Karmel a równiną Ezdrelon (**Jokneam, Yoqne'am**); 1977–1981 – epoki późnego brązu, żelaza.

Migdal Haemek, Mudżeidal, równina Ezdrelon, stanowiska archeologiczne na terenie współczesnego miasta; 1994 – od epoki brązu aż do rzymskiej.

Chirbet er-Rabud na południe od Hebronu (**Debir?**); 1968–1969 – ufortyfikowane miasto judejskie z IX w. przed Chr., epoki późnego brązu, żelaza, perska i rzymska.

Deir el-Balah w strefie Gazy; 1968–1980 – epoka późnego brązu, wpływy egipskie, sarkofagi antropoidalne.

***Epoka żelaza (1200–600 przed Chr.)***

Sebaste w Samarii (**Samaria, Szomron**); 1908–1911, 1931–1932, 1937–1938 – miasto z epoki żelaza, tzw. Pałac Ahaba i Omriego, ozdoby z kości słoniowej, ostraki, epoka hellenistyczna, miasto rzymskie, forum, drogi z kolumnadami, świątynia rzymska, rzymska bazylika, teatr, hipodrom, epoka bizantyjska, kościoły, świadectwa czci św. Jana Chrzciciela.

Izbet Zartta, Even Ha'Ezer, w Samarii (**Eben Ezer**); 1972, 1976–1978 – wioska z epoki żelaza.

Nebi Samwil w Judei na północ od Jerozolimy (**Mizpa? Nabi Samuel, Mons Gaudii**); 1992–2000 – grobowiec z kompleksem powstał ok. VIII-VII w. przed Chr. W epokach hasmonejskiej i perskiej grobowiec był przedmiotem czci, podobnie w epoce bizantyjskiej, krzyżowcy rozbudowali monastyr, więcej grobów w bezpośrednim otoczeniu.

Tell Qasile, Tel Awiw, na północnym brzegu rzeki Jarkon (**Gat Rimonim?**); 1948–1950, 1980 – epoka wczesnego żelaza, miasto filistyńskie, filistyńskie centrum kultowe, epoka Ommajadów i krzyżowców.

Tel Aszdod, Isdud, Azot, nad M. Śródziemnym (**Aszdod, Azotus**); 1965–1968, od 2013 r. wykopaliska trwają nadal – kananejski port, miasto filistyńskie, od epoki żelaza do bizantyjskiej.

Tel Mor w Aszdod, port obsługujący Aszdod; 1959–1960 – ufortyfikowany port kananejski, filistyński, ceramika z Cypru i Egiptu, w epoce żelaza wioska rolnicza, kolejny etap rozwoju w epoce hellenistycznej, urzędzenia do produkcji purpury, powolny schyłek w epoce rzymskiej, w bizantyjskiej notowany jako wioska.

Tell Zawat, Cwat, Subat, Galilea, miejscowość przy drodze *Via Maris*; 2007 – droga, od epoki izraelskiej aż do epok bizantyjską.

Chirbet Rosz-Zayit, zachodnia Galilea (**Kabul**); 1983-1992 – epoka żelaza, twierdza fenicka, po północnej stronie tellu epoka rzymska, ruiny zwane Chirbet Beza (arab. Baz'awiya, Baz'ua).

Chirbet et Taiyibeh, Ofrat, Galilea (u J. Flawiusza: **Ofrata, Efrat**); 2008 – najstarsze ślady ze środkowego brązu, epoki zamieszkania perska, rzymska, bizantyjska.

Arsuf, środkowe wybrzeże (**Apolonia**); 1950, 1962, 1976, 1998–1999, 2000, 2013, wykopaliska trwają nadal – miasto perskie, fenickie, istniejące aż po czasy bizantyjskie, twierdza krzyżowców.

Akziv na północnym wybrzeżu, na terenie miasta Naharija (**Akziv**); 1970 – miasto fenickie w XVI w. przed Chr., świątynia kananejska, do epoki bizantyjskiej.

Tell el-Ful (**Gibe**a); 1868, 1922–1923 – epoka żelaza, wczesna epoka królów izraelskich.

Fazael, Tell Szeich es-Dhijab, dolina Jordanu (**Atarot, Fasaelis**); 2000 – epoka żelaza, od X w. przed Chr. w epoce królów izraelskich rozwija się miasto, z epoki rzymskiej pochodzi akwedukt i obszerny rezerwuuar na wodę; wioska w epoce bizantyjskiej.

Ghuwein el-Tachta, Horwat Anim, południowa Judea (**Anim**); 1972, 1987, 1988–1989 – forteca z epoki żelaza, ślady kolejnych epok zostały stwierdzone w wykopaliskach aż do czasów współczesnych, synagoga z epoki bizantyjskiej, w czasach arabskich osada rolnicza.

Chirbet el-Qom lub al-Kum, Judea; 1967 – grobowce z inskrypcją z VIII w. przed Chr.

Chirbet Tequ'a na południowy wschód od Betlejem (**Tekoa**); 1968 – epoka królewska, bizantyjska, grobowce, kościół, baptysterium, epoka krzyżowców.

Tell Ira, Chirbet Garre na wschód od Beer Szewy; 1979–1980 – VIII-VII w. przed Chr. twierdza, epoki królewska i perska.

Tell Dor, Chirbet el-Burdż, nad M. Śródziemnym, na południe od Hajfy (**Dor, Dora, Doros**); 1923–1924, 1951, lata 80. – epoki brązu, żelaza, perska, miasto i port fenicki, epoki hellenistyczna, wczesnorzymska.

Tell el-Semak, Tell Szikmona, nad M. Śródziemnym, w Hajfie (**Szikmona, Sycaminum, Porphyreon**); 1939, 1963–1979, 2011 – początki w epoce brązu, epoka żelaza, izraelska, epoka perska, fenicki port, epoka hellenistyczna, rzymska, bizantyjska, arabska, krzyżowców.

Deir Hidzła, św. Gerasimos, Dolina Jordanu, na wschód od Jerycha (**Bet Chogla**) – świadectwa z epoki żelaza, epoka bizantyjska i krzyżowców.

Tubeika, na północ od Hebronu (**Bet Sur**); 1931 – epoka żelaza, czasy machabejskie, cytadela.

Góra Ebal – centrum kultowe.

Sebastia (**Samaria**); 1908–1910, 1931–1935, 1960 – epoka żelaza, perska do rzymskiej, pałac królewski, dekoracje z kości słoniowej.

Tell Kisson, Galilea (**Akszaf? Kabul?**); 1971, 2002, 2005–2006 – najstarsze ślady z chalkolitu, epoki zamieszkania przez człowieka: żelaza, czyli izraelska, perska, rzymska, bizantyjska, arabska.

### *Epoka późnego żelaza (600 przed Chr.) i perska (600–300 przed Chr.)*

Chirbet Jattir, Attir, na południu Judei (**Jattir, Jatir, Ietheria**); 1995–1999 – najstarsza ceramika z epoki chalkolitu, rozwój w epoce późnego żelaza, epoki perska, rzymska, bizantyjska, arabska.

Chirbet es-Sallah, południowe przedmieścia Jerozolimy (**Ramat Rachel**); 1930–1931, 1954–1962, 1984 – epoka żelaza, cytadela z okresu królewskiego, pieczęcie z nazwami geograficznymi, epoki rzymska i bizantyjska, kościoły.

Ain el-Quderat, oazy na pustyni Negev (**Kadesz Barnea**); 1914, 1956, 1976–1979 – twierdza X–VI w. przed. Chr., okres królewski, epoki rzymska i bizantyjska.

Mesad Haszavjahu na południe od Jaffy; 1960 – VII w. przed Chr., twierdza Jozjasza, ostraki.

Aroer Judzkie, na pustyni Negev na południowy wschód od Beer Szewy (**Aroer**); 1975, 1976, 1978, 1980–1982 – epoka żelaza, ufortyfikowane miasto epoki królewskiej.

Tel Magadim nad M. Śródziemnym – epoka perska, miasto.

Tell el-Fara, na południe od Gazy (**Szaruchen? Szur**); 1928–1929 – miasto filistyńskie, egipskie, epoka perska.

Giwat Yonah (Wzgórze Jonasza w **Aszdod**); 1960, 2012 – pozostałości z epoki żelaza, twierdza z okresu królewskiego, ostrak aramejski, epoka hellenistyczna.

Chirbet Kana, Dolna Galilea na północ od Nazaretu (**Kana Galilejska?**); 1998–1999 – najstarsze ślady zamieszkania począwszy od środkowego brązu i w następnych epokach, rozwój w epokach hellenistycznej, rzymskiej, bizantyjskiej, wczesnoarabskiej, synagoga lub kościół.

Tamar, Hazeva, Ir Ovot w dolinie Araba (**Tamar, Tamara**); 1990–1994 – okres królewski, twierdza, epoki nabatejska, rzymska i bizantyjska.

Tell Afek, Ain Afek, Galilea na równinie Akko, źródła rzeki Naaman (**Afek, Afik**) – od środkowego brązu poprzez epokę żelaza, hellenistyczną i rzymską do epoki bizantyjskiej i krzyżowców.

Chirbet Qeijafa w dolinie Terebintu, na zachód od Betlejem, również zwane: Twierdza Terebintu (**Szaaraim**); w 2001 r. badania powierzchniowe, 2007–2008 – w epoce późnego żelaza znaczące miasto, epoki hellenistyczna i rzymsko-bizantyjska.

Dolina/Wadi Abu Szu'la, Nahal Sekaka, Pustynia Judzka, 16 km na południowy wschód od Jerozolimy (**Sekaka?**); 1983, 2000–2006 – kanał wykuty w skale w epoce żelaza II lub na początku epoki hasmonejskiej, na tellu Karem es-Samra (**Sekaka?**) nie było wykopalisk.

*Epoka hellenistyczna (330–64 przed Chr.) – rzymska (64 przed Chr. – 395 po Chr.)*

Abu Szaba, Chirbet es-Saba, Dolna Galilea (**Beer Szewa w Galilei**); 1985, 2000 – epoki hellenistyczna i rzymska.

Chirbet Harithiya, Dolna Galilea (**Gaba, Gewa Paraszim**) – epoki hellenistyczna, rzymska i arabska.

Nahef Galilea na północ od miasta Karmi'el (**Nahf, Nuhf, Nahf**); 1970, 1982, 1986, 2001, 2003 – wioska hellenistyczna, rzymska, krzyżowców i Otomanów.

Tell Sandanna w Judzie na południowy zachód od Jerozolimy (**Maresza, Marisa, Bet Guwrin, Eleuteropolis**); 1898–1900, 1921, 1989–2000 – miasto hellenistyczne, epoki rzymska i bizantyjska, kościoły, grobowce, grotty.

Qal'at el-Husn, Sussita na Wzgórzach Golan na wschodnim brzegu Jeziora Galilejskiego (**Hippos**); 1951–1955, 1999–2009 – ślady z epoki neolitu, następnie dopiero z epoki hellenistycznej i rzymskiej, miasto Dekapolu, epoki bizantyjska i Omajjadów.

Ha-Bonim, pasmo górskie Karmel (**Cafarlet, Kafarlab, Kafer-Lab, Kefar-Lam**); 2007 – najstarsze ślady paleolityczne i neolityczne, potem zamieszkiwane dopiero w epokach rzymskiej, bizantyjskiej, twierdza krzyżowców.

Al-Hamma, Hammat Gader nad rzeką Jarmuk; 1932, 1979–1982 – termy, miasto hellenistyczne, epoki rzymska i bizantyjska, synagoga, mozaiki.

Chirbet el-Ozeiriyat, Chirbet Omrit na północ od Palestyny, na południowy zachód od Baniás (**Azaz**); 1974, od 1999 r. więcej prac wykopaliskowych – epoki hellenistyczna i rzymska, świątynia rzymska, epoka bizantyjska, kościół, synagoga, mozaiki.

Beit Szearim, Szeik Abreik, Bait al-Gurabā, na równinie Ezdrelon (**Besara, Beisara**); 1880, od 1936–1940, 1953–1956, 1960 – miasto hellenistyczne, epoka herodiańska, rzymska, po bizantyjską, nekropolia, synagoga.

Chirbet Ammudim, Dolna Galilea; 1905 – początki hasmonejskie, rozwój w epokach rzymskiej i bizantyjskiej do wczesnoarabskiej, synagoga.

Chaluza, El-Chalasa na pustyni Negev (**Eluza**); 1938, 1973 – miasto Nabatejczyków, epoka rzymska, teatr, świątynie, epoka bizantyjska, kościoły, epoka arabska.

Er-Ruchebe, Rechawot na pustyni Negev; 1975–1976, od 1978 r. wykopaliska podejmowane częściej – miasto Nabatejczyków, epoka rzymska i bizantyjska, kościoły.

Sziwta, Es-Subeta na pustyni Negev (**Subaita, Sobata**); 1905, 1916, 1934–1938, 1958–1960, lata 70., 1981, 2000 – miasto nabatejskie, epoka rzymska i bizantyjska, kościoły.

Tel Nizzana, Chafir el-Audża, na pustyni Negev (**Nissana, Nezana**); 1934–1938, 1949–1956, 1987–1995 – miasto Nabatejczyków, epoka rzymska, w epoce bizantyjskiej ufortyfikowane miasto, kościoły, teksty na papirusach, epoka arabska.

Avdad, Eboda, Chirbet ‘Abde na pustyni Negev (**Oboda**); 1902, 1937, 1958, 1959–1960, 1975–1977, 1993–1994, 1999, 1999–2000 – miasto Nabatejczyków, obóz nabatejski, piec garncarski, epoka rzymska, twierdza, świątynia, bizantyjskie kościoły, epoka arabska.

Mamszit, Kurnub na pustyni Negev (**Mampsis**); 1965–1967 – miasto Nabatejczyków, pałac, epoki rzymska i bizantyjska, kościoły.

Jodfat w Dolnej Galilei (**Jotbah?**, **Jotapata**); 1992–2000 – najstarsze ślady zamieszkania z epoki żelaza, znaczące zabytki z epoki rzymskiej, fortyfikacje.

Chirbet Deiran na południe od Tel Awiwu (**Kerem Doron** z Talmudu Jerozolimskiego); 1939 – epoki hellenistyczna, rzymska, bizantyjska, arabska.

Tell Tannim, Tell al-Milāt (na samym brzegu) i Dżiser ez-Zarka, na wybrzeżu M. Śródziemnego 5 km na północ od Cezarei (**Krokodeilon polis, Turris Salinarum**); 1979, 1996–1999 – ślady wpływów fenickich, epoki perska, hellenistyczna i rzymska, akwedukt, bizantyjski kościół, fortyfikacje krzyżowców.

Mazrat Kanaf, Chirbet Kanaf, na wschód od Jeziora Galilejskiego, Golan; 1885, później badania powierzchniowe – ślady zamieszkania z epok brązu i żelaza, szczyt rozwoju w epoce rzymskiej, synagoga.

Naim, Kfar Nin, Nain, Nein, Nin, na południowy zachód od góry Tabor (**Naim, Nain**); 2007 – najstarsze ślady z epoki brązu, następnie hellenistycznej, wioska z epoki rzymskiej.

Kabul, et-Damun, zachodnia Galilea nad zatoką Akko (**Chabulon, Zabulon**); 2004, 2006 – najstarsze ślady z epoki hellenistycznej, epoka rzymska.

Deir Ajub góry Judei, na zachód od Jerozolimy; 2007–2008 – wioska z epoki późno-hellenistycznej do wczesnorzymskiej.

Tell El-Bir, Tell Bira, Galilea, 8 km na wschód od Akko, miejscowość przy drodze *Via Maris* (**Rehob, Rechob**); 2007-2008 – od epoki brązu aż do hellenistycznej.

### *Epoka rzymska (64 przed Chr. – 395 po Chr.)*

Umm el-Kanater, Qanater, Em-Hakszatot, w południowej części Wzgórz Golan; 1885, 1905, 2007 – epoka rzymska, synagoga ze źródłem.

Droga rzymska w Dolinie/Wadi A'lakah, Nahal Ilan z Doliny Ajalon do Jerozolimy – rzymskie kamienie milowe.

Ma'ale Akrabbim, Droga Skorpionów (Lb 34,4) na pustyni Negev (**Akrabbim**) – droga rzymska i nabatejska, posterunki i karawanseraj.

Mezad Tamar, Qasr Džehunije na pustyni Negev (**Tamar**); 1973–1975 – epoka rzymska, twierdza.

Banias, podnóże Hermonu (**Panias, Cezarea Filipowa**); wykopaliska trwają od 1988 – IV w. przed Chr., epoka rzymska i bizantyjska, świątynie, pałace, kościoły.

Saffuriya, Tzippori, Sippor, Dolna Galilea (**Seforis, Diocezarea**); 1908, 1931, 1982–1983, następnie wykopaliska trwają od 1985 r. – epoka hasmonejska, herodiańska, rzymska, bizantyjska, miasto, kościoły, synagogi, teatr, mozaiki.

Gamala na północny wschód od Jeziora Galilejskiego, Golan (biblijne **Geszur**, u J. Flawiusza: **Gamla**); zidentyfikowano w 1968 r., wykopaliska w następnych latach – ślady zamieszkania z epok brązu i żelaza, szczyt rozwoju w epokach hasmonejskiej i rzymskiej, synagoga, mykwa, kościół bizantyjski Deir Kuruch.

### *Epoka rzymsko-bizantyjska (64 przed Chr. – 636 po Chr.)*

Chirbet Beza, zachodnia Galilea (**Kabul?**); 2007, wykopaliska trwają – wioska z epoki rzymskiej.

Chirbet Szimshit, Dolna Galilea na południowy zachód od Seforis; 2002 – wioska z epok rzymskiej i bizantyjskiej.

Chirbet Qumran i okoliczne grotty, na północno-zachodnim wybrzeżu M. Martwego; 1947, 1951–1956, 1984–1985, 1995–1996, 1999, 2002, 2004–2005, 2010 i nadal trwają – najstarsze świadectwa z epoki żelaza, osada z epoki hellenistycznej, epoka rzymska, osada esseńska, rękopisy.

Nahal Hever, Pustynia Judzka, grotty na ścianach Doliny Hewver, 1953–1955, 1960–1961 – grotty były używane już w chalkolicie, najbardziej znaczące pozostałości pochodzą z czasu rewolty Bar Kochby 132–135 po Chr., szkielety poległych, rękopisy.

Dolina/Wadi ed-Dalije, jaskinie na północ od Jerycha – IV w. przed Chr., rękopisy.

Tulul Abu l-‘Alaiq (**Jerycho**); 1868, 1909, 1911, 1950–1951, 1973, 1997 – epoka hasmonejska, miasto i pałac herodiański.

Tell el Aqabe, w Jerycho (twierdza **Kypros**); 1975, lata 80. – fortyfikacje i pałac herodiański, mozaiki, monaster bizantyjski.

Bethlehem, Betlejem w Galilei, północny zachód równiny Ezdrelon, (**Betlejem** z pokolenia Zabulona); 1882–1888 – wioska z epok rzymskiej i bizantyjskiej, synagoga, kościół.

Dżebel Muntar, Chirbet Mird (**Hyrkania, Horkania**); ekspedycje i badania powierzchniowe 1913–1930, 1960 – twierdza wybudowana przez królów dynastii hasmonejskiej, epoka rzymska, twierdza herodiańska, bizantyjski monaster *Kastellion*, grobowce.

Jotvata w dolinie Araba, na północ od Timny (**Jotbata, Yotveta**); 1975–1976, 2003 – fortyfikacje rzymskie i nabatejskie, inskrypcja odkryta w 1985, posterunek przy drodze do M. Czerwonego.

Al-Chalil, Haram el-Chalil, 32 km na południe od Jerozolimy (**Hebron**); badania powierzchniowe przy Haram el-Chalil przy grobach patriarchów 1920, 1923 – budowla herodiańska, epoka bizantyjska i krzyżowców.

Ramet el-Chalil na północ od Hebronu (**Mamre**); 1926–1928 – budowla herodiańska i konstantyńska, epoki bizantyjska i krzyżowców.

Tyberiada, Tiveria, Tabariyyah, miasto na zachodnim brzegu Jeziora Galijskiego; 1920–1921, 1961–1963, od 2009 wykopaliska trwają nadal – epoka rzymska, termy, mozaiki, epoka bizantyjska, kościoły, epoka krzyżowców, fortyfikacje, epoka arabska.

Masada, Sebbeh, zachodni brzeg M. Martwego; 1963–1965 – I w. przed Chr., twierdza hasmonejska, twierdza i pałac herodiański, synagoga, system obłężniczy, epoki rzymska, bizantyjska, teksty.

En Boqeę, Mezad Boqeę, zachodni brzeg M. Martwego; 1955–1956, 1968–1972 – I w. przed Chr., fortyfikacja herodiańska, zakład farmaceutyczny, epoki rzymska, bizantyjska.

Horwat-Hanut, na zachód od Betlejem; 1985–1986 – epoka rzymska, rzymska „Droga Cesarska”, kościół bizantyjski, mozaiki.

Dolina Terebintu, Dolina Elah, na zachód od Betlejem, w dolinie są położone: Chirbet Qeijafa, Kiafa, (**Soko, Azeka, Szaaraim**); 2007–2008 – rzymska droga, rzymskie kamienie milowe, epoka bizantyjska.

Churbet el Kureitein, Chirbet el-Qaryatein, Horwat Kerioth, południowe wzgórze Judei, na północ od Arad (**Keriot, Kariot**); 1993 – wioska rzymsko-bizantyjska, kościół.

Chirbet Manot, Chirbet Horvah, Górna Galilea (**Manuet**); 1991 – epoki rzymska i krzyżowców.

Łódź kibuz Ginnosar na zachodnim brzegu Jeziora Galilejskiego; 1986 – łódź z I w. po Chr.

Góra Garizim, Dżebel et-Tur, Tell er-Ras, Gerizim, góra na południe od Nablus; 1866, 1875–1876, 1908–1911, od 1982 r. 22 kampanie archeologiczne – miasto Samarytan, świątynia i miasto powstały w epokach perskiej i hellenistycznej, zburzone w epoce hasmonejskiej, ośmiokątny kościół bizantyjski i monastyr.

### *Epoka bizantyjska (395–636 po Chr.)*

Chirbet el-Murassas, Mmonastyr św. Martyriusa, Judea w mieście Ma'ale Adummim (**Chirbet el Murussus**); wykopaliska w latach 80. XX w. – bizantyjski monastyr, kościół, mozaiki posadzkowe.

Chirbet Keraze na północny zachód od Jeziora Galilejskiego (**Korozaïn**); 1905, 1927, 1962 – miasto z I w. do V/VI w. po Chr., synagoga.

Nazaret; 1909, 1956–1970 – czczona grota judeochrześcijan, epoki bizantyjska, krzyżowców.

Dżebal al-Fureidis 15 km na południe od Jerozolimy (**Herodion**); 1962–1967, 1972–1988, 2007–2008 – epoka rzymska, twierdza herodiańska, grobowiec królewski, termy, synagoga, tunele powstańców Bar Kochby, epoka bizantyjska.

Gamla, Wzgórza Golan – twierdza, epoka rzymska.

Kesari, środkowe wybrzeże M. Śródziemnego (**Cezarea Nadmorska, Wieża Stratoną**); 1956, 1960–1963, wykopaliska trwają od 1971 r. – epoki herodiańska, rzymska, bizantyjska, krzyżowców, miasto, port, teatry, kościoły, inskrypcja Piłata.

Migdal na zachodnim brzegu Jeziora Galilejskiego (**Magdala, Tarychea**); 1971–1977, 2006–2013 – epoki hasmonejska, rzymska, bizantyjska, miasto, port.

Huqoq nad Jeziorem Galilejskim; wykopaliska trwają od 2011 r. – epoka rzymska, synagoga, mozaiki.

Betlejem w Judei; 1932–1935, 1948–1951, lata 60. (z przerwami do 1980), 2007 – grobowiec z epoki żelaza, epoka bizantyjska, Bazylika Narodzenia, grotty pod Bazyliką, Grota Mleczna.

Siyar el-Ghanam w Bait Sahur pod Betlejem (**Pole Pasterzy**); 1951–1952 – epoka bizantyjska, monastyr.

Keniset er-Ra'wat w Bait Sahur pod Betlejem (**Pole Pasterzy** prawosławnych); 1972 – epoka bizantyjska, monastyr.

El-Azariyye na wschód od Jerozolimy (**Betania**); 1949, 1952–1953 – od V w. przed Chr. do epoki bizantyjskiej i krzyżowców.

Et-Tell na północnym brzegu Jeziora Galilejskiego (starotestamentalne **Zer** lub **Zed**, stolica Geszurytów, **Julias? Betsaida?**); 1987, 1990 – od epoki żelaza, wioska z epoki hellenistycznej i rzymskiej.

Tell Hum nad Jeziorem Galilejskim (**Kafarnaum**); 1894, 1905–1914, 1921–1926, 1960, 1968–1982, 2000–2007 – wioska z epok rzymskiej i bizantyjskiej, czczony dom (św. Piotra), synagoga.

Kefr Kenna (**Kana Galilejska**); 1969, 1997 – czczony dom Tanhuma.

Tabgha nad Jeziorem Galilejskim; 1936, 1968 – epoki rzymska, bizantyjska, mozaiki.

Chirbet ed-Dikke, Dakka Dakar, na północ od Jeziora Galilejskiego; 1905 – epoka rzymska, synagoga z V w.

Chirbet Kabra Galilea, na północny zachód od miasta Karmi'el (**Qabra**); 2001 – epoki rzymska, bizantyjska, kościoły bizantyjskie, monastyny, po epokę mameluków.

Chirbet Kav Galilea, na zachód od miasta Karmi'el (**Kab, Qav, Qab**); 1990, 2000 – epoka bizantyjska, kościół bizantyjski, monastyr, epoka krzyżowców po epokę mameluków.

Chirbet Zagag Galilea, centrum miasta Karmi'el (**Kazaz, Qazaz**); 2005 – epoka bizantyjska, monastyr bizantyjski, po epokę arabską.

Chirbet Bata Galilea, na wschód od miasta Karmi'el 1991 – epoka bizantyjska, kościoły bizantyjskie, fortyfikacje, po epokę mameluków.

Chirbet el-Kanayis Galilea, wschodnia strona miasta Karmi'el (**Kenes**); 1993 – epoka bizantyjska, monastyr bizantyjski.

Ain Karem na zachód od Jerozolimy; 1937, 1941–1942, 1980 – epoki rzymska, bizantyjska.

Ariha (**Jerycho**); 1936, na wielu stanowiskach wykopaliska trwają – epoka bizantyjska, kościoły, mozaiki, synagoga, epoka krzyżowców.

Givat ha-Mivtar na północny wschód od Jerozolimy; 1968 – szczątki ukrzyżowanego Żyda.

Amwas, Hammat, w Judei na zachód od Jerozolimy (**Nikopolis, Emaus z Mch**); 1924–1930 – forteca hasmonejska, miasto z czasów machabejskich, rzymskich i bizantyjskich, termy, kościoły, mozaiki.

El-Qubeibeh na północny zachód od Jerozolimy (**Emaus?**); 1873–1875, 1881–1889, 1940–1944 – wioska z czasów rzymskich i krzyżowców.

Abu Gosz na zachód od Jerozolimy (**Kiriath Jearim, Emaus?**) – epoka rzymska, kościół bizantyjski, mozaiki, epoka Abbasydów, epoka krzyżowców.

Chirbet Madrasah, Galilea, na północny zachód od miasta Karmi'el (**Madrasa**) – kościoły bizantyjskie, monastyny.

Chan al-Hatrur, gospoda „Dobrego Samarytanina”, na Pustyni Judzkiej; 2000–2009 – epoki bizantyjska i arabska, otomanów, kościół, nieopodal forteca krzyżowców.

Kathisma w Judei, przy drodze do Betlejem; 1992, 1997 – ośmiokątny kościół bizantyjski.

Naaran na północ od Jerycha („wioska Żydów”); 1919–1921, 1932 – synagoga, mozaiki.

Chirbet en-Nabratein (**Giskala?**) – II w. po Chr., synagoga.

Chirbet Szema, Galilea – III w. po Chr., synagoga.

Meiron, Galilea – III w. po Chr., synagoga.

Gusz Halaf, Galilea – III w. po Chr., synagoga.

El-Dżisz w Galilei (**Giskala**) – synagoga.

Arbel, Dżebel Arbiel, wzgórze na zachodnim brzegu Jeziora Galilejskiego; 1905, 2012 – teren zamieszkały w epoce hellenistycznej, rozkwit w epokach rzymskiej i bizantyjskiej, synagoga.

Chirbet el-Ma'in, Maon, na południe od Gazy; 1957–1958 – IV–VI w. po Chr., synagoga, mozaiki.

Chirbet Susiya na południe od Hebronu (**Susja**); 1971 – IV–VI w. po Chr., synagoga, mozaiki.

Es-Samua na południe od Hebronu (**Esztemoa**); 1935–1936, 1969–1970 – IV–VI w. po Chr., synagoga, mozaiki, inskrypcja.

Bet Alfa, Chirbet Beit Ilfa, równina Ezdrelon; 1929, 1962 – synagoga z IV w. po Chr., mozaiki, inskrypcje, w bezpośredniej okolicy również pozostałości rzymsko-bizantyjskie.

Chan el-Ahmar, monastyr św. Eutymiusza w Miszor-Adummim na Pustyni Judzkiej, 1927–1930, lata 70., 1987 – bizantyjski monastyr.

Umm el-Amr (**Gaza**); 1991–1992 – bizantyjski monastyr św. Hilariona.

Laura Faran na Pustyni Judzkiej; 1963 – bizantyjski monastyr św. Charitona i św. Kyriakosa.

Mar Chosiba, monastyr św. Jerzego w Dolinie/Wadi el-Qelt na Pustyni Judzkiej, badania powierzchniowe w 1964–1965, 1978 – bizantyjski monastyr.

Bet Dżemal, Chirbet Fattir na równinie Szefela na południowy zachód od Jerozolimy; 1916, 1989–1991, 1992–1998 – epoka bizantyjska, kościół, mozaiki, czczone groby św. Szczepana i rabiego Gamaliela starszego.

Dżabalija, strefa Gazy; 1996–1997 – kościół bizantyjski.

Kursi, wschodni brzeg Jeziora Galilejskiego (**Gergesa?**); 1970, obecnie wykopaliska wznowiono – kościół bizantyjski.

Kissufim obok Tell Dżemme na południe od Gazy; 1977 – kościół bizantyjski, mozaiki.

Kibbat Bet Qama na północ od Beer Szewy; 2013 – kościół bizantyjski, mozaiki.

Horbat Uza na wschód od Akko; 2013 – epoka bizantyjska, miejscowość rolnicza.

Akka, na zachód od Tell Akko (**Akko, Ptolemais, Acre, Saint-Jean-d'Acre**); 2004, 2007, 2009, 2011, badania podwodne – port w epoce persko-hellenistycznej (IV w. przed Chr.) obsługiwał miasto Tell Akko, akwedukt ze źródła Kabri ok. 14 km z epoki hellenistycznej, kościół bizantyjski, siedziba biskupa, epoka krzyżowców, fortyfikacje.

Tabor, Dżebel et-Tur, góra na równinie Ezdrelon (**Tabor**); 1895–1897, 1897–1900, 1909 – pozostałości bizantyjskie, klasztor krzyżowców, twierdza mameluków.

Kibbuc Sde-Boker, na pustyni Negev, toczy się dyskusja co do identyfikacji, stąd nazwa „Zaginione Miasto” – miasto epoki późnobizantyjsko-arabskiej, inskrypcje.

*Epoka arabska, Ommajadów (636–1099 po Chr.) i krzyżowców (1099–1291 po Chr.)*

Montfort, Kal’at el-Kurein, Mitzpe Hila w Górnej Galilei; 1905, 1926 – twierdzę rzymską przebudowali krzyżowcy.

Chirbet al-Mefdzar w Jerychu (**Hiszam ibn Abd al-Malik**); 1935–1948 – pałac kalifa z epoki Ommajadów, mozaiki.

Atlit, Athlit, na brzegu M. Śródziemnego, 20 km na południe od Hajfy (**Peregrinorum, Château Pèlerin**); 1932–1938 – początki osadnictwa w okresie izraelskim, port fenicki, port i twierdza krzyżowców.

Chirbet Qarta, na brzegu M. Śródziemnego, ok. 20 km na południe od Hajfy (**Qarta, Dustrey**) – posterunek krzyżowców.

Qal’at Namrud, Qal’at Subeiba na wschód od Banias (**Twierdza Banias**) – twierdza krzyżowców, mameluków i otomanów.

Kochav Hayarden na południe od Jeziora Galilejskiego (**Belvoir**); 1963, 1968 – twierdza krzyżowców.

Siah w dolinie/Wadi ‘ain es-Siah na górze Karmel (**Siach**); 1999–2001 – kościół i klasztor Karmelitów z ok. 1200 r.

## TRANSJORDANIA – JORDANIA

Ein Gazal, przedmieścia Ammanu; 1983 – neolit.

Telejlat el-Ghassul, na północny wschód od M. Martwego; 1929–1934, 1936, 1938, 1960, 1970 i kolejne – chalkolit, kultura ghassulska, 4 tys. lat przed Chr., malowidła ściennie.

Bab ed-Dra’, równiny na południowy wschód od M. Martwego, na Półwyspie Lisan; lata 60. XX w., 1975 – cmentarzysko z epoki wczesnego brązu, 4 tys. lat przed Chr.

Numeira, na południe od Bab ed-Dra’ – osada z epoki wczesnego brązu.

Chirbet Iskander w Dolinie/Wadi Wala – epoka wczesnego brązu.

Rużm el-Hiri, Gilgal Refa’im na wschód od Jeziora Galilejskiego; badania powierzchniowe 1967–1968, lata 80. – epoka wczesnego brązu, kręgi megalityczne, grobowce.

Chirbet Faynan, Punon, Fenan, wschodnia strona doliny Araba; badania powierzchniowe 1934, dalsza eksploracja lata 80. i 90. – epoka wczesnego brązu, kopalnie rudy miedzi, epoki późnorzymska i bizantyjska.

Chirbet al-Batrawy, Zarqa, północna Jordania; wykopaliska trwają od 2005 – epoka wczesnego brązu, fortyfikacje, pałac.

Tell Deir Alla, na wschód od środkowego biegu Jordanu (**Sukkot? Pethor?**); 1960–1967 – od epoki późnego brązu do epoki żelaza, inskrypcja.

Tell el-Cheleifeh, Tell el-Chulefi na północny wschód od Zatoki Aqaba, Edom (**Elat? Eilat? Ezion-Geber?**); 1938–1940 – epoka żelaza, X-V w. przed Chr., twierdza, metalurgia.

Safi, Khirbet Sheikh ‘Isa, oraz Deir ‘Ain ‘Abata na południowy wschód od M. Martwego, Ghor al-Safi (**Soar, Zoara**); 1986-1996 – epoka bizantyjska, kościół, mozaiki, cmentarzysko.

Hesban (**Heszbon, Esbous**); 1968, 1986 – miasto do czasów bizantyjskich.

Iraq el-Amir, na zachód od Ammanu; 1961–1962 – II w. przed Chr., pałac.

Al-Bitra (**Petra**); 1929, 1935–1937, 1954, 1958, wykopaliska prowadzone są kompleksowo – miasto Nabatejczyków, grobowce, świątynie, epoka rzymska i bizantyjska, kościoły, teksty.

Amman (**Rabat Amon, Filadelfia**); 1929, wykopaliska trwają – megalityczny menhir, epoka późnego brązu, epoka seleucydów, rzymska, cytadela omajjadów: Dżabal al-Qal’a.

Diban na wschód od M. Martwego, ok. 70 km na południe od Ammanu (**Dibon, Dibon Gat**); 1868 i 1910 badania powierzchniowe, wykopaliska 1950–1953, 1955, 1956, 1965, 2002, 2004, 2005, 2009, 2010, 2012, 2013 – epoka brązu, fortyfikacje z epoki żelaza, stela Meszy, wpływy perskie, hellenistyczne i nabatejskie, epoka rzymska i bizantyjska.

Madaba Jordania (**Medeba**); 1970, 1979, 1981-1982, 1985–1991 – epoka królewska, epoki rzymska i bizantyjska, kościoły, mozaiki.

Qal`at al-Misznaqa, El-Muqawer na wschód od M. Martwego (**Macheront**); 1978–1981, 1997–1998 – twierdza herodiańska, epoka rzymska.

Tabaqat Fahl (**Pella**); 1978–1979, wykopaliska trwają – miasto Dekapolu.

Dżerasz (**Geraza**); wykopaliska prowadzone są kompleksowo – miasto Dekapolu, epoki rzymska, bizantyjska, świątynie rzymskie, kościoły.

Um Qeis (**Gadara**); wykopaliska prowadzone są kompleksowo – miasto Dekapolu, epoki rzymska, bizantyjska.

Ras es-Siagha (**Góra Nebo**) i okoliczne stanowiska; 1933–1937, 1963, 1976–2008 – epoka bizantyjska.

Um er-Rasas na południowy wschód od Madaby (**Mefaat**); 1986–2007 – epoki rzymska i bizantyjsko-omajjadów, identyfikacja nazwy biblijnej.

Dolina/Wadi Charrar, wschodni brzeg Jordanu (**Betania** po tamtej stronie Jordanu, **Betabara**); 1990 – kompleks bizantyjski, czczony chrzest Jezusa.

## EGIPT

Tell el-Amarna (**Achetaton**); 1887, w latach 90. XIX w. i w latach 70. XX w. – epoka późnego brązu, stolica Amenhotepa, teksty, tabliczki z pismem klinowym, nazwy biblijne.

Elefantyna; pocz. XX w. – papirusy.

Karnak – świątynie, inskrypcje.

Edfu (**Behdet, Apollonopolis Magna**) – od Nowego Państwa do czasów ptolemejsko-rzymskich i koptyjskich.

Fayûm; 1900, 1925–1927 – rękopisy.

Tel el-Muqdam (**Leontopolis**); 1915, 1992 – okres perski, ptolemejski, po bizantyjski.

Serabit al-Chadim na południowo-zachodnim Synaju; 1904–1905, 1971–1978, 1993–1995 – świątynia bogini Hathor, inskrypcje w języku protosynajskim.

Nag Hammadi; 1945 – koptyjskie rękopisy gnostyckie.

## MEZOPOTAMIA

Tell el-Muqajjar, południe Iraku (**Ur**); 1853–1854, 1922–1934 – osady z czasów dużej powodzi, epoki wczesnego brązu do żelaza, od 5 tys. lat do 400 r. przed Chr.

Niniwa Tell Kujundzyk, północ Iraku (**Niniwa**); od 1820 do 1965–1984 – stolica Asyrii, teksty, od 4 tys. lat przed Chr. do epok hellenistycznej i perskiej.

Tell el-Hariri nad Eufratem (**Mari**); 1933–1939, 1951–1975, 1979, 1982, 2005, 2008 – epoka środkowego brązu, miasto, pałace, teksty w piśmie klinowym.

Dżurghan Tappa, północny Irak (**Nuzi**); 1920, 1925–1933 – miasto, teksty.

Babilon, Bābilim, Irak (**Babilon**); 1811–1812, 1817, 1827, 1849, 1850, 1852–1854, 1879–1882, 1899–1917, 1956, 1962, 1974, 1987–1989 – miasto zamieszkałe bez przerwy od wczesnego brązu do czasów chrześcijańskich, świątynie, brama Isztar, zamek, ziggurat.

Suza; 1901–1902 – stela z Kodeksem Hammurabiego.

**Persepolis**, Iran; 1933–1934, lata 50. – koniec VI w. przed Chr., miasto perskie, teksty.

Niffar, Nippur, Afak, Irak (**Nippur**); 1851, 1889–1900, 1948–1990 – jedno z najstarszych miast Sumerów, od 6 tys. przed Chr. do epoki chrześcijańskiej, świątynie, forteca, teksty.

Kal-hu, Irak (**Nimrud, Kalach**); 1845, 1846, 1955, wykopaliska zostały wznowione – miasto asyryjskie, od epoki brązu, teksty.

Kalat asz-Szarkat (**Aszur**), północna Mezopotamia; wykopaliska są prowadzone nieprzerwanie od początku XX w. – najstarsze zabytki z epoki wczesnego brązu z okresu wczesnodynastycznego, główne miasto i stolica Asyrii, liczne zabytki ze wszystkich epok, ostatecznie zburzone w III w. po Chr.

## SYRIA – LIBAN

Tadmor, centralna Syria (**Palmira**); wykopaliska prowadzone nieprzerwanie od XIX w., ostatnio ważne kampanie w 2002, 2005, 2010 – zamieszkała od epoki paleolitycznej, w epokach hellenistycznej i rzymskiej ważne centrum handlowe.

Damaszek, Dimaszq Syria (**Damascus**); liczne kampanie archeologiczne – zamieszkaną nieprzerwanie od II tysiąclecia przed Chr.

Dżubajl Liban (**Byblos**); 1921–1924, 1925, wykopaliska trwają – od epoki neolitu, środkowego brązu, wpływy egipskie, fenickie miasto portowe, teksty, epoka rzymska.

Sarafand na wybrzeżu M. Śródziemnego, Liban (**Sarepta**); 1969–1974 – od epoki neolitu, miasto fenickie, epoka rzymska.

Tell Qarqur, zachodnia Syria (**Karkar**); 1983–1984, 1993–1999, 2005–2008 – miasto zamieszkaną nieprzerwanie od epoki neolitu do epoki arabskiej.

Aleppo, północno-zachodnia Syria, stanowiska na terenie miasta: Halab Al-Szaaba, Tallet Alsauda; liczne kampanie archeologiczne – początki zamieszkania od III tysiąclecia przed Chr., ważne centrum we wszystkich epokach.

Tell Tweini i Tell Sukas oraz Tell Sijannu, zachodnia Syria na wybrzeżu (**Gibala** z tekstów Ugarit); od 1999 r. wykopaliska trwają – fortyfikacje, sanktuarium fenickie, grobowiec z epoki środkowego brązu, epoka żelaza.

Umm el-Marra, północna Syria (**Tuba** inskrypcje z Ebla i Mari); lata 70. i 80. 2000, 2002, 2004 – fortyfikacje miejskie, epoka wczesnego brązu, grobowiec królewski(?).

Kamed al-Lauz, Kamid el-Loz w Dolinie Bekaa, Liban; 1963–1981 – epoki paleolitu, neolitu, chalkolitu, teksty klinowe, epoka bizantyjska.

Hama, zachodnia Syria (**Chamat, Epifania**); 1931–1938 – od epoki neolitu, do epoki żelaza, teksty, epoki hellenistyczna, rzymska.

Tell el-Mishrife (**Qatna**); 1924–1927, 1929, od 1999 r. wykopaliska trwają nadal – miasto z epoki brązu, fortyfikacje, pałac królewski, grobowce, teksty.

Tell al-Ahmar w Syrii (hetyckie **Masuwari**, aramejskie **Til Barsip**); 1929–1931, wykopaliska zostały wznowione – początek I tys. przed Chr., stele.

Baalbek, Dolina Beqaa w Libanie (**Heliopolis**); 1898–1905, lata 20. XX w., od 1997 r. wykopaliska trwają – epoka żelaza, epoki perska, hellenistyczna, rzymska, świątynia, epoka bizantyjska.

Sur, Al Mina (**Tyr**); wykopaliska trwają – miasto fenickie, do epoki grecko-rzymskiej.

Sydon, Saïda Liban, nad M. Śródziemnym, wiele stanowisk na terenie miasta (**Sidon**); 1914–1920, lata 60., 1998 – od epoki neolitu i wczesnego brązu, miasto fenickie, do epoki grecko-rzymskiej.

Ras Szamra, północno-zachodnie wybrzeże Syrii (**Ugarit**); 1928 – rozkwit w epoce brązu, miasto portowe, teksty.

Tell Mardich północno-zachodnia Syria (**Ebla**); od 1964 r. wykopaliska trwają nadal – epoka wczesnego brązu, ważny ośrodek od III–II tysiąclecia przed Chr., teksty.

Arslan Tasz; 1836, 1928 i 2007–2008 – miasto, pałac, rzeźby z kości słoniowej.

Salhiyé, we wschodniej Syrii (**Dura-Europos**); 1922–1925, 1928–1937 – miasto hellenistyczne, Partów i rzymskie, synagoga, kościół, baptysterium.

## ANATOLIA

Alaja, środkowa Turcja – epoka wczesnego brązu.

Boğazköy środkowa Turcja (**Hattusa**); 1907–1912, 1931–1939, 1952, 1978, wykopaliska trwają – stolica Hetytów, teksty.

Ta'inyinat, południowa Turcja na południowy wschód od Antiochii (**Kinalua, Calneh**); 1935, 1999, 2012 – epoka wczesnego brązu, miasto Hetytów.

Tars, południowa Turcja (Tarsus) – od epoki neolitycznej, poprzez chalolit i wczesny brąz miasto nieprzerwanie zamieszane, epoka grecka, rzymska i bizantyjska.

Karkamış (po turecku), Dżarabulus (po arabsku), na granicy syryjsko-tureckiej (**Karkemis, Europus**); 1878, 1881, 1911–1914, 1920, 2011–2014, wykopaliska trwają – starożytna stolica Mittani, Hetytów i Asyryjczyków, pałace, świątynie, teksty;

Efez, zachodnia Turcja (**Efesos**); 1868–1874, 1895, 1926, od 1954 r. wykopaliska trwają – miasto hellenistyczne i rzymskie, bramy, fortyfikacje, świątynie, Odeon, teatr, stadion, epoka bizantyjska, kościoły.

Milet, Turcja (**Miletos**); 1899–1914, od 2006 r. wykopaliska trwają – miasto hellenistyczne i rzymskie, fortyfikacje, gimnazjon, teatr, świątynie, termy, agora, bramy, epoka bizantyjska, kościoły.

## Zakończenie

Artykuł ten publikowany w czasopiśmie teologicznym adresowany jest tym samym nie tylko do ścisłej grupy specjalistów archeologii, lecz do szerszego grona odbiorców zainteresowanych historycznym tłem Biblii. Z tego powodu przypomniane zostały tutaj pewne ogólniejsze i zasadnicze sprawy dotyczące archeologii biblijnej. Archeologia odkrywa historię całkiem konkretną, wręcz „namacalną”, natomiast Biblia jest księgą religijną, księgą wiary, stąd wiele nieporozumień w kręgach nie zajmujących się specjalistycznie tymi dziedzinami. W artykule podjęto starania, aby wyjaśnić zakres i przedmiot archeologii biblijnej.

Istotną częścią artykułu jest wykaz stanowisk względnie miejsc i miast, w których przeprowadzono wykopaliska archeologiczne. Ten spis wskazuje na

długą historię miast biblijnych. Spis sygnalizuje, do jakiego stopnia poszczególne epoki miały na siebie wpływ, a cywilizacje i kultury wzajemnie się przenikały. Celem tego wykazu jest nie tylko przegląd wszystkich miejsc badań archeologicznych w Palestynie–Izraelu, oraz ważniejsze miejsca w krajach ościennych, lecz ponadto wskazanie na bardzo szeroki kontekst historycznych czasów biblijnych.

**Słowa kluczowe:** archeologia biblijna, wykopaliska biblijne, geograficzne nazwy biblijne

## **Biblical Archaeology: discovering the world where the Bible developed**

### Summary

The article discusses biblical archaeology from a generic viewpoint. How are we to understand “Biblical Archaeology”, or better still “The Archaeology of the Middle East”? What do we really mean when we talk about biblical archaeology? It is effectively the same as any other type of archaeology, but limited to a particular land and defined in a particular period of time.

As regards scientific methodology, biblical archaeology is not different from any other general archaeology. The only distinguishing feature is the subject of the research. These are: the biblical land – Palestine and the time – from Abraham to the Apostles. These are the narrow parameters. Obviously there is also a wider perspective.

During the excavations one discovers the influences, dependences and contacts with other developed cultures of the Near East (Mesopotamia, Egypt, Asia Minor). These contacts made their mark on the culture and mentality of the People of Israel and indirectly also on the Sacred Scripture.

The same can be said as regards the time factor. The most ancient, at the time of Abraham, even if prehistoric, had an influence on the development of the civilization and culture and therefore on the language and idiom of the Bible.

The post-Apostolic times (the Byzantine and Crusader era) are the consequence of the biblical times. They bear witness to the preaching of the Gospel. This means that biblical archaeology is not only interested in Palestine, neither is it interested only in the time from Abraham to the Apostles. It is interested in all the neighbouring states and in the times prior to the Bible as well as the more recent times.

Biblical archaeology is not a proof of the Bible’s historical authenticity, even when objects and structures that are mentioned in the Bible are brought

to light. It not only discovers the biblical world, but reveals the world in which the Bible was written.

An essential part of the article is the list of archaeological sites. The data for each site is made up as follows:

- The modern name – frequently this is an Arab toponym (the name of the site at the time of excavation, its Arabic name)
- The location
- The ancient name in brackets
- The years of excavations
- A general review of the findings: the periods identified on site, and details of the most important artefacts brought to light.

**Key Words:** biblical archaeology, biblical excavations, biblical toponyms

Ks. JAN KLINKOWSKI\*

## SYN BOŻY WZYWA DO NAWRÓCENIA (Ap 2, 18-29)

Wczytując się w listy do siedmiu Kościołów<sup>1</sup>, powoli, poprzez kolejne odsłony, poznajemy Tego, który czuwa nad wspólnotą wszystkich wierzących, ponieważ siódemka wyraża pełnię. W utworze literackim siódemka stała się wspaniałą formą do zastosowania budowy koncentrycznej, gdzie główna prawda jest objawiona w centrum kompozycyjnym całości, a więc części czwartej, w niniejszej kompozycji jest to List do Kościoła w Tiatyrze. Można zatem pokusić się o odkrywanie objawienia Bożego, czytając listy parami, w kierunku centrum, byłyby to zatem pary listów Kościołów w: Efezie i Laodycei, Smyrnie i Filadelfii, Pergamonie i Sardes i ostatnim jest list do Kościoła w Tiatyrze<sup>2</sup>. Jest godne uwagi, że stan pierwszego i ostatniego z siedmiu Kościołów, Efezu i Laodycei, wydaje się najgorszy. Pozostałe w zasadzie trwają w wierności, choć czynią ustępstwa wobec kultury i religijności pogañskiej. Para Kościołów w Smyrnie i Filadelfii wydaje się być w stosunkowo najlepszym stanie i nie wymaga nagany<sup>3</sup>. W symbolice astralnej pojawia się siedem gwiazd: Słońce, Księżyc (traktowany jako gwiazda), Mars, Merkury,

---

\* Ks. dr hab. Jan Klinkowski – profesor nadzwyczajny na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł poszerza i koryguje treści zaprezentowane przeze mnie w opracowaniu: *Miasta Kościołów Apokalipsy*, Wrocław 2011, s. 68–73.

<sup>2</sup> Godnym zauważenia jest zmiana literacka zachodząca właśnie od Listu do Kościoła w Tiatyrze. Począwszy odtąd zmienia się porządek struktury listów. Element motywacyjny (2, 29) zamyka pismo i stoi po wyroczni zwycięstwa. Por. H. LANGKAMMER, *Apokalipsa*, (PŚSiNT), Lublin 2010, s. 68.

<sup>3</sup> Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa św. Jana*, Nowy Komentarz Biblijny, Częstochowa 2012, s. 70.

Jowisz, Wenus i Saturn<sup>4</sup>, którym odpowiadają poszczególne dni tygodnia. Żydzi podzielali pogląd, że ciała niebieskie rządzą dniem i nocą (Rdz 1, 16). Nie jest wykluczone, że obrazy użyte przy charakterystyce kolejnych Kościołów pozostają w luźnym związku z cechami przypisywanymi upersonifikowanym ciałom niebieskim (Efez światło Słońca, Smyrna odrodzenie jak Księżyc, Pergamon miecz Marsa<sup>5</sup>, Tiatyra rozpusta – Wenus, Sardes – Merkury<sup>6</sup>, czyli złodziej, Filadelfia – Jowisz, Laodycea bierność – powolny Saturn)<sup>7</sup>. Słońce i Saturn znalazły się na przeciwległych krańcach, bo w Słońcu jest początek, a Saturn jest końcem, dalej w systemie geocentrycznym jest strefa gwiazd stałych, a później już tylko niebo, strefa obecności Boga<sup>8</sup>. W centrum pojawia się Wenus, która ze względu na swoją jasność<sup>9</sup> i porę ukazywania się na niebie, przez starożytnych Rzymian była traktowana jako zwiastunka nowego dnia. W mitologii była boginią miłości, a więc źródłem nowego życia. Z punktu widzenia teologicznego stopniowo jest objawiana tajemnicza *Postać*, która uczestniczyła w akcie stwórczym (List do Kościoła w Efezie) i jest zasadą funkcjonowania rzeczywistości stworzonej (List do Kościoła w Laodycei). Ta wyjątkowa *Postać* pokonała śmierć (List do Kościoła w Smyrnie) i może otworzyć bramy życia wiecznego (List do Kościoła w Filadelfii). Tej *Postaci* została powierzona władza sędziowska (List do Kościoła w Pergamonie) i moc Boża do jej wypełnienia (List do Kościoła w Sardes). Kim jest ta tajemnicza *Postać*? Z Listu do Kościoła w Tiatyrze dowiadujemy się, że mówiący do nas jest Synem Bożym.

<sup>4</sup> W starożytności pod nazwę planet podciągano siedem ciał niebieskich: pięć „gwiazd błądzących”, bo pozornie zmieniają prędkość, zatrzymują się i poruszają wzdłuż zygzakowatej linii. Stąd wzięła się ich nazwa, bo w języku greckim słowo *πλανήτης* znaczy wędrowiec. Zatem planety to: Merkury, Wenus, Mars, Jowisz i Saturn oraz dodane Słońce i Księżyc. Por. E. RYBKA, *Astronomia ogólna*, Warszawa 1978, s. 156. Egipcjanie dziaili gwiazdy na dwie grupy: „Nieniszczalne” (*ichemu-sek*), czyli gwiazdy okołobiegunowe zawsze widoczne, oraz „Niestrudzone” (*ichemu-urs*), czyli planety wędrujące po niebie. Spośród tych ostatnich w okresie Nowego Państwa znano pięć planet: Jowisza, Saturna, Merkurego, Wenus i Marsa, którego określano jako „Czerwonego Horusa”. Por. G. RACHET; E. PAPUCI-WŁADYKA, *Astronomia*, w: *Cywilizacje śródziemnomorskie. Leksykon*, red. J.-C. FREDOUILLE, G. RACHET, Katowice 2007, s. 109. Warto zauważyć, że babilońscy astronomowie-kapłani błądzące planety postrzegali jako bogów podróżujących po nieboskłonie. Por. J. MARCHANT, *Zagadka komputera sprzed 2000 lat*, Warszawa 2009, s. 189.

<sup>5</sup> Bliskość Marsa i Wenus mogła nawiązywać do mitologii, w której ubóstwione planety są małżeństwem. Por. E. HALLAM, *Bogowie i boginie*, Warszawa 1999, s. 148.

<sup>6</sup> Bliskość Merkurego i Wenus mogła wynikać z ich ułożenia na niebie, obydwie planety są zawsze widoczne w stosunkowo niewielkiej odległości kątowej od Słońca, nie przekraczającej dla Wenus 48°, a dla Merkurego 28°. Planety te nazwano dolnymi. Por. E. RYBKA, *Astronomia ogólna*, dz. cyt., s. 156.

<sup>7</sup> Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Seven Churches and Seven Celestial Bodies (Rev 1,16; Rev 2-3)*, BN 45(1988), s. 48–50.

<sup>8</sup> Por. E. RYBKA, *Astronomia ogólna*, dz. cyt., s. 160.

<sup>9</sup> Wenus jest po Słońcu i Księżycu najjaśniejszym ciałem niebieskim. Por. E. RYBKA, *Astronomia ogólna*, dz. cyt., s. 294.

Oto finał objawienia, proklamacja najważniejszej prawdy wiary, że Syn Boży rządzi Kościołem. Czas zatem określić się w przestrzeni wiary, zmienić orientację na Syna Bożego, i unicestwić kolejne bóstwa astralne, które symbolizują złe duchy, a to oznacza nawrócenie.

## 1. Tło społeczno-religijne miasta Tiatyry

Tiatyra, nieduże miasto w Lidii, w Azji Mniejszej, współczesne Akhisar, położone nad rzeką Lykus, przy trakcie łączącym Pergamon i Sardes, kilkadziesiąt kilometrów na północny wschód od Smyrny<sup>10</sup>. Wcześniejsze nazwy miasta to: Pelopeia, Euhippa i Semiramis. Nazwę obecną zawdzięcza Seleukosowi I Nikatorowi, który w III w przed Chr. założył tutaj kolonię macedońską<sup>11</sup>. Po traktacie pokojowym w Apamei w 188 r. miasto przeszło pod władanie Attalidów z Pergamonu, a w 133 r. w wyniku testamentu ostatniego z Attalidów przeszło pod władanie Rzymian. W 24 r. przed Chr., za panowania Augusta, miasto zostało zniszczone przez trzęsienie ziemi<sup>12</sup>, następnie odbudowane, wróciło do dawnej świetności. Odkryto tutaj trzy gimnazjony, świadczące o przywiązywaniu dużej wagi do kształcenia się obywateli<sup>13</sup>. Tiatyra słynęła w starożytności z rozwoju handlu i rzemiosła. Znajdowały się tutaj stowarzyszenia kupieckie, których członkowie spotykali się zwykle raz w miesiącu i spożywali wspólnie posiłki. Wytwórcy naczyń miedzianych, narzędzi z brązu, wyrobów skórzanych i wełnianych z Tiatyry znani byli szeroko w świecie. W mieście pracowały również grupy farbiarzy, garbarzy, garncarzy, piekarzy i handlarzy niewolników. Przemysł metalurgiczny korzystał z dostaw metali, które wydobywano w niedalekich wzgórzach. Mieszkańcy w szczególności czcili Tyrimnosa (odpowiednik Apollina lub Heliosa)<sup>14</sup> oraz Boreithene (odpowiednik Artemidy). Należy również wspomnieć kult Dionizosa oraz Asklepiosa. Tutaj również przepowiadały wieszczki Sybille. Pliniusz Starszy (23 po Chr. – 79 po Chr.) wspomina, że Tiatyra na tle ówczesnych metropolii była „*inhonora civitas*”, miastem o małym znaczeniu<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Niniejszy artykuł koryguje informację jakoby Tiatyra była stolicą regionu Lidii, podaną w moim opracowaniu: *Miasta Kościołów Apokalipsy*, Wrocław 2011, s. 68. Takim centrum regionalnym Tiatyra stała się dopiero w III w. po Chr. za cesarza Karakalli (211–217).

<sup>11</sup> Por. E. JASTRZĘBOWSKA, *Miasta Apokalipsy*, Warszawa 1999, s. 198.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Por. W. POPIELEWSKI, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19, 1-8)*, Kielce 2001, s. 98.

<sup>14</sup> Pełny tytuł *Helius Pythius Tyrimnaeus Apollo* odzwierciedla jego synkretyczną naturę lidyjsko-macedońsko-grecką. Por. E.C. BLAKE, A.G. EDMONDS, *Biblical sites in Turkey*, Istanbul 1998, s. 131n.

<sup>15</sup> Por. PLINIUSZ, *Historia Naturalna*, 5,33.

W Tiatyrze żyła kolonia żydowska prawdopodobnie osiedlona za Seleukosa lub za Antiocha I. Wspólnota żydowska posiadała synagogę zwaną *sabatheion*<sup>16</sup>. Stąd pochodziła znana z Dziejów Apostolskich Lidia, handlująca purpurą, która pod wpływem nauk św. Pawła w Filipi przyjęła chrześcijaństwo. Barwnik purpurowy uzyskiwano z popularnej w tej okolicy rośliny, zwanej marzanną (*rubia tinctorum*)<sup>17</sup>. W Tiatyrze musiało być niewielu chrześcijan, skoro Epifaniusz twierdzi, że jeszcze pod koniec II wieku nie było w niej uformowanej społeczności chrześcijańskiej (Haer. 51,33)<sup>18</sup>. Niestety wspólnota chrześcijańska w Tiatyrze w II w. po Chr. przeszła na montanizm, formę herezji, w której znaczącą rolę odgrywały kobiety – prorokinie (np. Pryscyła, Massymilla i Quintylla)<sup>19</sup>. Byli rygorystami moralnymi i wiedli surowy tryb życia. Odrzucali filozofię, sztukę i literaturę oraz noszenie biżuterii przez kobiety<sup>20</sup>.

## 2. List do Kościoła w Tiatyrze

2,<sup>18</sup> Aniołowi Kościoła w Tiatyrze napisz: To mówi Syn Boży: Ten, który ma oczy jak płomień ognia, a nogi Jego podobne są do spiżu. <sup>19</sup> Znam twoje dzieła, miłość, wierność, służbę i wytrwałość, i dzieła twoje ostatnie liczniejsze od poprzednich, <sup>20</sup> ale mam przeciw tobie to, że akceptujesz kobietę Jezabel, która nazywa siebie prorokinią, a naucza i zwodzi moje sługi, by uprawiali nierząd i spożywali ofiary składane bożkom. <sup>21</sup> Dałem jej czas, by się mogła nawrócić, a ona nie chce się odwrócić od swojego nierządu. <sup>22</sup> Oto rzucam ją na łożo choroby, a cudzołożących wraz z nią w wielki ucisk, jeśli od dzieł jej się nie odwrócą; <sup>23</sup> i dzieci jej porażę śmiercią. A wszystkie Kościoły poznają, że Ja jestem Ten, co bada nerki i serca; i dam każdemu z was według waszych dzieł. <sup>24</sup> Wam, zaś, pozostałym w Tiatyrze, mówię, wszystkim, co tej nauki nie przyjmują, tym, co nie poznali głębin szatana, jak je nazywają: nie narzucam wam nowego zobowiązania, <sup>25</sup> to jednak, co macie, utrzymajcie, aż przyjdę. <sup>26</sup> A zwycięzcy i temu, co dzieł mych strzeże do końca, przekażę władzę nad narodami, <sup>27</sup> a berłem żelaznym będzie nad nimi sprawował rządy: jak naczynia gliniane są kruszone, <sup>28</sup> a Ja, jak otrzymałem od mojego Ojca, dam mu gwiazdę poranną. <sup>29</sup> Kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów.

<sup>16</sup> Por. E. JASTRZĘBOWSKA, *Miasta Apokalipsy*, dz. cyt., s. 200.

<sup>17</sup> Por. B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas roślin biblijnych*, Kraków 2003, s. 203.

<sup>18</sup> Por. R. RUBINKIEWICZ, *Nawrócenie i pokuta w Księdze Apokalipsy św. Jana*, RT XLIII(1996), nr 1, s. 151.

<sup>19</sup> Por. R. TKACZ, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2, 1–3, 22). Studium historyczno-egzegetyczne*, Warszawa 2003, s. 220.

<sup>20</sup> Por. H. MASSON, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 218.

### 3. Wezwanie do nawrócenia wspólnoty w Tiatyrze

Kościół w Tiatyrze składał się prawdopodobnie w dużej części z członków stowarzyszenia rzemieślników wyrobów z miedzi. Autor przedstawia Chrystusa, wykorzystując atrybuty warsztatu pracy rzemieślników, w którym był obecny płomień ognia i spiz (*χαλκολίβανος*) (2, 18)<sup>21</sup>. Następuje identyfikacja Syna Bożego z pewnym człowiekiem z wizji Daniela, „którego oblicze podobne było do błysku błyskawicy, oczy jego były jak pochodnie ogniste, jego ramiona i nogi jak błysk polerowanej miedzi, a jego głos jak głos tłumu” (Dn 10, 6). Wcześniej ta postać została zidentyfikowana z Synem Człowieczym, który jest obleczony w szaty do stóp i przepasany na piersiach złotym pasem (Ap 1, 13), a więc pełni funkcję arcykapłana. Jego postać charakteryzuje się tym, że: „Głowa Jego i włosy – białe jak biała wełna, jak śnieg, a oczy Jego jak płomień ognia. Stopy Jego podobne do spiżu (*χαλκολιβάνω*), jak gdyby w piecu rozżarzonego, a głos Jego jak głos wielu wód” (Ap 1, 14-15)<sup>22</sup>. Aluzja ma uświadomić czytelnikom, jak wielki i potężny jest Pan. Tylko tutaj w Apokalipsie Jezus jest nazwany tytułem „Syn Boży”. Może być to aluzja do boga Tyriminosa, który był uważany za syna Zeusa i właśnie taki tytuł został użyty wobec Jezusa, aby uzmysłowić, że tylko On jest prawdziwym Synem Bożym<sup>23</sup>.

Spółeczność Kościoła w Tiatyrze spotkała się z uznaniem za realizację drogi życia chrześcijańskiego. Autor wymienia katalog cnót chrześcijańskich, za wypełnianie których wspólnota otrzymuje pochwałę, były to: miłość (*ἀγάπη*), wiara (*πίστις*), posługa (*διακονία*) i wytrwałość (*ὑπομονή*). Święty Paweł analogicznie przedstawia wspólnocie w Galacji owoce ducha w formie katalogu, gdzie występują również miłość i wiara oraz radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, łagodność i opanowanie (Ga 5, 22-23). Święty Paweł przygotowując Tymoteusza do pełnienia funkcji pasterskiej zaleca, by kierował się miłością i wiarą oraz sprawiedliwością, pobożnością, wytrwałością i łagodnością (1 Tm 6, 11). Podobne wskazania otrzymuje Tytus, gdy po wymienieniu katalogu wad, których powinien unikać, słyszy że: „powinien być gościnnym, miłującym dobro, rozsądnym, sprawiedliwym, pobożnym, powściągliwym, przestrzegającym autentycznej nauki” (Tt 1, 8-9). W Drugim Liście Piotra zostaje przedstawiony katalog cnót chrześcijańskich, gdzie również występuje wiara, a więzi miłości zyskują dwa stopnie: przyjaźń (*φιλαδελφία*) i miłość (*ἀγάπη*) (2 P 1, 5-6). Najwyraźniej w pierwotnym Kościele dosyć szybko utrwalił się pewien wzorzec cnót wyznawcy Chrystu-

<sup>21</sup> Określenie *χαλκολίβανος* może odnosić się do stopu miedzi i cynku. Por. C.J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, Grand Rapids, Michigan 2001, s. 116.

<sup>22</sup> Por. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, (I Libri Biblici Nuovo Testamento, 20), Milano 2011<sup>2</sup>, s. 119.

<sup>23</sup> Por. R. TKACZ, *Listy do siedmiu Kościołów*, dz. cyt., s. 224

sa<sup>24</sup>. Model życia chrześcijańskiego mógł się kształtować w oparciu o katalogi cnót wypracowane przez filozofię hellenistyczną. Arystoteles, którego dzieła były w bibliotece w niedalekim Pergamonie, w *Etyce Eudemejskiej* prezentuje katalog cnót: łagodność, męstwo, wstyd, umiarkowanie, słuszne oburzenie, sprawiedliwość, hojność, szczerość, przyjaźń, godność, wielkoduszność, szczodrość (Arist. Eth. Eud II, 1221a)<sup>25</sup>. Katalogi cnót i wad wypracowuje również szkoła stoików, której uczniowie uczą się pokonywać wady i hartować w cnotach, by osiągnąć życie szczęśliwe. Stoicy – tak jak Platon – ustalili, że są cztery cnoty kardynalne: mądrość, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość, a wszystkie inne cnoty, które skrupulatnie wyróżniali, podporządkowywali tym czterem<sup>26</sup>.

W społeczności Kościoła pojawiła się jakaś kobieta, która nauczala odmiennie od już ukształtowanej tradycji i stąd porównanie do postaci starotestamentalnej Jezabel, będącej symbolem odstępstwa od prawdziwej nauki i postawy rozpusty w sensie cudzołożenia z obcymi bogami. Jezabel była pochodzenia fenickiego (córka króla Sydonu i Tyru), małżonka króla Achaba (869–850 przed Chr.), walczyła z prorokiem Eliaszem. Ona właśnie była przyczyną odejścia części Izraela do pogańskich kultów płodności, a w Księgach Królewskich stała się symbolem bałwochwalstwa (1 Krl 16, 31-33; 18, 1–21, 29; 2 Krl 9, 30-37). Według Talmudu kazała rydwan swego męża „zdobić” rysunkami pornograficznymi, aby w ten sposób zagrzewać wojowników do walki<sup>27</sup>. Prawdopodobieństwo, że kobieta porównana do Jezabel, przed nawróceniem była kapłanką lub prorokinią związaną z kultem pogańskim jest duże i stąd może jej wpływy we wspólnocie chrześcijańskiej i próba przeniesienia zwyczajów pogańskich do wspólnoty Kościoła<sup>28</sup>. Przepływ zwyczajów pogańskich mógł się dokonywać poprzez zrzeszenia kupców i rzemieślników. W mieście działała pokaźna liczba korporacji rzemieślniczych i handlowych: piekarzy, garbarzy, garnarzy, krawców, szewców, tkaczy, kowali<sup>29</sup>. Każdej grupie zawodowej patronowało jakieś bóstwo opiekuńcze, stąd także zwyczaj składania ofiar i zanoszenia próśb przed oblicze opiekuńczego bóstwa w czasie spotkań cechów. Ewentualne niepowodzenia w interesach mogły być przypisywane członkom, którzy byli nieobecni na zebraniach. Chrześcijanie

<sup>24</sup> Por. B. MAGGIONI, *Cnoty chrześcijańskie*, Kraków 2012, s. 59–113.

<sup>25</sup> G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 2001, s. 488.

<sup>26</sup> Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, Lublin 1999, s. 411.

<sup>27</sup> Por. A. TRONINA, *Apokalipsa. Orędzie nadziei*, Częstochowa 1996, s. 123.

<sup>28</sup> Kodeksy majuskułowe: Aleksandryjski i 046 oraz wiele dobrych minuskułowych oraz Cyprian i Primasius posiadają zwrot *γυναικα σου* „kobieta twoja”, co może sugerować interpretację „twoja żona”. Stąd niektórzy sądzą, że ową kobietą była żona biskupa. Por. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, dz. cyt., s. 119.

<sup>29</sup> Por. D. KOTECKI, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa 2008, s. 318.

prawdopodobnie szukali jakiegoś rozwiązania w celu pogodzenia uczestnictwa w kulcie pogańskim w ramach stowarzyszeń zawodowych z wiarą w Chrystusa. Z dużym prawdopodobieństwem powstała jakaś forma kultu synkretycznego, na który przyzwałała wpływowa kobieta, którą bardziej radykalne stronnictwo nazywało symbolicznie Jezabel. Zwrot i „rzucam ją na łożo boleści” oraz „i dzieci jej porażę śmiercią” może być wypowiedzianą klątwą jako odwołaniem się do sprawiedliwości Bożej. Potwierdza to kolejne stwierdzenie, które jest aluzją do Jr 17, 10: „A wszystkie Kościoły poznają, że Ja jestem Ten, co bada nerki i serca i dam każdemu z was według waszych dzieł”. Sprawiedliwa zatem zapłata za czyny ludzkie będzie na sądzie Bożym i wówczas ci, którzy się nie nawrócili doznają śmierci<sup>30</sup>. Wymiar kary może nawiązywać do popełnionego wykroczenia w formie uczestnictwa w pogańskim kulcie *lectisternium*, kiedy dla bogów ustawiano łożo ofiarne i odprawiano modły i spożywano rytualny posiłek. Wiemy, że kult ten był związany z wieloma bóstwami, między innymi z czczonym Tiatyrze Apollinem<sup>31</sup>, ale też i z Wulkanem. O przeprowadzeniu misterium decydowały kobiety Sybille. Nie możemy wykluczyć, że symboliczna Jezabel, przed wejściem na drogę życia chrześcijańskiego należała do grona wieszczek sybillińskich i nadal sympatyzowała z tą formą wyrażania wiary. W ceremonii przebłagalnej *lectisternium* brały udział kobiety i dzieci, stąd może wymiar kary również dotyczył dzieci. A może w sformułowaniu „rzucam ją na łożo boleści” jest trochę drwiny w postaci aluzji do wynalezionych przez Domicjana ćwiczeń gimnastycznych zwanych *klinopale*, od greckich słów *kline* – łóżko, i *pale* – zapasy; a więc zapasy łóżkowe, w których partnerkami bywały zwykle nierządnicze<sup>32</sup>. Zatem udział w kulcie cesarskim staje się rozpustą i zasługuje na wymierzenie kary w postaci choroby, która skończy się na łóżku.

Przeciwstawienie poznania Chrystusa, poznaniu „głębin Szatana” (2, 24) może sugerować, że społeczność Tiatyry była zagrożona rodzącą się gnozą, która preferowała wiedzę tajemną na drodze zbawienia<sup>33</sup>. Nie można wykluczyć, że określenie „poznać głębiny Szatana” odnosiło się do jakiejś formy kultu boga kowali Hefajstosa (łac. *Vulcanus*). Mógł być to kult pielęgnowany przez środowisko rzemieślników, niekoniecznie uwidoczny w formie świątyni, ale bardziej jako kult domowy. Hefajstos kojarzył się z podziemiem, stamtąd wydobywano surowce (kopalnie), stamtąd wydobywał się ogień (wulkany)<sup>34</sup>. Według jednego z mitów Hefajstos, strącony z nieba, spadając na ziemię, poła-

<sup>30</sup> Por. R. TKACZ, *Listy do siedmiu Kościołów*, dz. cyt., s. 245.

<sup>31</sup> Por. W. MARKOWSKA, *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 2002, s. 359.

<sup>32</sup> Por. A. KRAWCZUK, *Poczet cesarzy rzymskich*, Warszawa 2004, s. 137.

<sup>33</sup> Por. P. OSTAŃSKI, *Objawienie Jezusa Chrystusa, praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Żabki 2005, s. 108.

<sup>34</sup> Por. R. GRAVES, *Mity greckie*, Kraków 2009, s. 72n;

mał sobie nogi i od tej pory musiał chodzić o kulach ze złota, które sam sobie sporządził<sup>35</sup>. W tym kontekście prezentacja Chrystusa, jako „postaci o nogach jakby ze spizu”, mogła być polemiką z pogańskim kultem Hefajstosa.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden kult, w którym był obecny zarówno Apollin jak i bóstwa podziemia, były to igrzyska sekularne (*ludi Saeculares*). Kult ten związał w szczególny sposób z domem cesarskim August, zarządzając uroczystości latem 17 r. przed Chr.<sup>36</sup> Zresztą sam August kreował się na Apollina, występując w jego przebraniu na uczcie dwunastu bogów. Podobnie zachowywał się Kaligula, przebierając się za różnych bogów i przejmując ich atrybuty<sup>37</sup>. W 63 lata po obchodach stulecia przez Augusta cesarz Klaudiusz postanowił wznowić obrzęd, utrzymując, jakoby August mylnie obliczył termin<sup>38</sup>. W *Apocolocyntosis* Seneka wkłada w usta Apollina pieśń, w której nowy cesarz jest podobny do niego, zarówno pod względem postawy, urody jak też umiejętności gry i śpiewu, tworzenia praw i zapowiada utrudzonym ludziom przywrócić „Złoty Wiek”<sup>39</sup>. W 88 r. po Chr. uroczystość stulecia obchodził cesarz Domicjan, ale nie wiemy, jakie zobowiązania posiadały prowincje<sup>40</sup>. Niewykluczone, że sanktuaria Apollina w całym imperium miały uczcić jubileusz. Może zatem udział części wspólnoty w uroczystościach państwowych pod przywództwem kobiety, być może byłej wieszczki związanej z kultem Apollina, wywołał zgorszenie. W tym przypadku proklamacja Chrystusa Synem Bożym byłaby odpowiedzią na cesarski kult, w którym synem bożym ogłaszał się Domicjan.

Zwrot „nie nakładam na was nowego zobowiązania (*βάρος*)” sugeruje, że, społeczność Kościoła była zobowiązana do przestrzegania Prawa Noahickiego<sup>41</sup> zaakceptowanego na Soborze Jerozolimskim. „*Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego zobowiązania (βάρος) oprócz tego, co konieczne. Powstrzymujcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu*” (Dz 15, 28-29a). Wspólnota w Tiatyrze ma nadal trwać w przyjętej postawie wynikającej z nauki apostoelskiej, zaś do nawrócenia (2, 21a.21b.22) wezwana jest grupa wyznawców związanych z postacią Jezabel<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> Por. W. MARKOWSKA, *Mity Greków i Rzymian*, dz. cyt., s. 77.

<sup>36</sup> Tamże, s. 360.

<sup>37</sup> Por. R. SAJKOWSKI, *Divus Augustus Pater. Kult boskiego Augusta za rządów dynastii julijsko-klaudyjskiej*, Olsztyn 2001, s. 176.

<sup>38</sup> Według Klaudiusza w 47 r. wypadła osiemsetna rocznica założenia Rzymu. Por. R. SAJKOWSKI, *Divus Augustus Pater.*, dz. cyt., s. 187.

<sup>39</sup> Por. R. SAJKOWSKI, *Divus Augustus Pater*, dz. cyt., s. 194.

<sup>40</sup> Por. M. CARY, H.H. SCULLARD, *Dzieje Rzymu*, t. II, Warszawa 2001, s.179.

<sup>41</sup> Wydaje się, że w tych czasach było siedem przykazań: 1. Nakaz unikania bałwochwalstwa. 2. Zakaz bluźnierstwa. 3. Zakaz kazirodztwa. 4. Zakaz zabójstwa. 5. Zakaz kradzieży. 6. Zakaz spożywania mięsa z krwią. 7. Nakaz szanowania władzy. (Pesahim 25a.).

<sup>42</sup> Por. F.P. SZYMAŃSKI, *Znaczenie historii zbawienia w Ap 2–3*, *Colloquia Theologica Adalbertina*, (Biblica, Patristica et Historica), 2(2002), s. 30.

Zastosowany Ps 2 należy do psalmów koronacyjnych, w którym Bóg ogłasza dekret przekazania władzy Dawidowi i jego potomkom (Ps 2, 7-9). Potomkiem, który obejmie panowanie nad narodami będzie oczekiwany Mesjasz<sup>43</sup>. Mesjasz-Chrystus już sprawuje swoją władzę nad narodami (Ap 12, 5; 19, 15; por. Hbr 1, 5)<sup>44</sup>. Teraz udział w panowaniu Jezusa mogą mieć ci, którzy wytrwają w Jego nauce.

Gwiazda poranna oznacza Wenus<sup>45</sup>, która była zwiastunką świtu<sup>46</sup>. Wenus (gr. Afrodyta) była małżonką Hefajstosa<sup>47</sup>. Dla Rzymian Wenus stanowiła symbol suwerenności, ale zarazem była boginią piękna i miłości. Szczególnie czczona była za czasów Cezara i Augusta, ponieważ od niej wywodził się ród Julusów, z którego pochodził Cezar<sup>48</sup>. Dla Żydów gwiazda poranna zapowiadała epokę panowania Mesjasza poprzez realizację proroctwa z Lb 24, 17. Dla chrześcijan stała się symbolem Chrystusa i znakiem uczestnictwa w Jego panowaniu<sup>49</sup>. Być może jednak część wspólnoty chrześcijańskiej, w imię łączności ze środowiskiem pracy, akceptowała udział w kulcie Hefajstosa i była gotowa uczestniczyć w kulcie cesarskim, której zewnętrznym wyrazem były uroczystości ku czci Wenus/Afrodyty. Nie da się wykluczyć, że w tym kulcie pobrzmiewały dawne przekonania, że Wenus to sumeryjska Inana, która stąpiła do „krajiny bez powrotu” *kur-nu-gi-a*, czyli do podziemia i stamtąd wyszła jako zmartwychwstała<sup>50</sup>. Stąd możliwa aluzja o poznaniu głębin szatana przez uczestników tego synkretycznego kultu. Postawa wiary konformistycznej, któ-

<sup>43</sup> Por. S. ŁACH, J. ŁACH, *Księga Psalmów*, (PŚST, VII/2), Poznań 1990, s. 108n.

<sup>44</sup> Ps 2 należał do grupy tekstów w pierwotnym chrześcijaństwie wykorzystywanych do uzasadnienia posłannictwa Jezusa. Por. C.H. DODD, *According to the Scriptures*, London 1952, s. 104n.

<sup>45</sup> Babilończycy nazywali gwiazdę poranną Isztar, Grecy Fosforos, Rzymianie rozróżniali jej różne wschody, gdy poprzedzała słońce nazywano ją Lucifer, a gdy pojawiała się po nim Hesperos. PLINIUSZ, *Historia naturalna*, 2, s. 36–38.

<sup>46</sup> Gwiazda Wenus na nocnym niebie jest widoczna około trzy godziny przed wschodem słońca, stąd nazywana jest Gwiazdą Poranną (Jutrzenką).

<sup>47</sup> Por. G. DOMMERMUTH-GUDRICH, *50 najpiękniejszych mitów greckich*, Warszawa 2005, s. 284.

<sup>48</sup> Według konstrukcji opartej na greckich legendach i mitach założycielem rodu był Iulus, czyli Askaniusz, syn Eneasza, przywódcy trojańskich emigrantów w Italii, wnuk Wenus i dardańskiego króla Anchizesa. Por. V. ZAMAROVSKÝ, *Bogowie i herosi mitologii greckiej i rzymskiej*, Warszawa 2003, s. 461.

<sup>49</sup> Por. F.P. SZYMANSKI, *Władza nad narodami i gwiazda poranna według Ap 2,26-28*, *Colloquia Theologica Adalbertina*, (Biblica, Patristica et Historica), 6 (2005), s. 101.

<sup>50</sup> A. COTTERELL, *Słownik mitów świata*, Katowice 1996, s. 39n; Warto zauważyć, że symbolem Inany/Isztar, identyfikowanej z planetą Wenus, była gwiazda ośmioramienna, czasami sześcioramienna wpisana w koło. Por. J. BLACK, A. GREEN, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, s. 80n; M. Wojciechowski wraz z wieloma egzegetami odrzuca jakikolwiek związek z symboliką babilońską i grecko-rzymską bogini Isztar (Afrodyta, Wenus), TENZE, *Apokalipsa św. Jana*, dz. cyt., s. 153.

rażą reprezentowała Jezabel, była nie do zaakceptowania. Zwycięzca, który nie da się zwieść tej fałszywej nauce, będzie miał udział we władzy Chrystusa, którą zwiastuje gwiazda poranna, zapowiadająca ludziom zmartwychwstanie, a więc jest to udział we władzy nad śmiercią<sup>51</sup>. Ostatnia bitwa, jaką toczy człowiek, to walka ze śmiercią, tylko ci, którzy wytrwają przy Chrystusie na polu walki do końca, będą uczestniczyli w Jego tryumfie nad śmiercią!

#### 4. Aktualizacja orędzia Listu do wspólnoty w Tiatyrze

Kiedy czytamy List do Kościoła w Tiatyrze, to bardzo często koncentrujemy się na problemach, które wydają się nie dotyczyć współczesnego człowieka. Wszakże, mówimy sobie, my nie mamy problemów z synkretycznym kultem, a mity greckie traktujemy z przymrużeniem oka, czyli jako doświadczenie religijne minionej epoki. Nic bardziej mylnego! Tak jak na początku, tak również dzisiaj wyznawcom Jezusa grozi niebezpieczeństwo polegające na próbach godzenia pogańskiego sposobu życia z wyznawaną wiarą. Wielokrotnie przychodzi pokusa, aby z jednej strony przynależeć do wspólnoty uczniów Jezusa, uczestniczyć w kulcie chrześcijańskim, nazywać siebie wyznawcą Chrystusa, ale z drugiej strony pozostawać niejako przy mentalności pogańskiej i żyć według tej mentalności. Przyjęcie Ewangelii Jezusa jest zawsze związane z wezwaniem do nawrócenia, a zatem przemiany, często radykalnej, własnego życia. To nawrócenie dotyczy całej ludzkiej egzystencji: zaczyna się od przemiany myślenia o Bogu, o świecie, o samym sobie, ale potrzebna jest jeszcze konsekwentna przemiana postępowania, która jest zewnętrznym znakiem i wymownym potwierdzeniem przyjęcia Ewangelii i wiary w Jezusa<sup>52</sup>.

Współczesny człowiek zbudował swój nowy świat mitów, które niejednokrotnie próbuje pogodzić z wiarą w Chrystusa. Jednym z wielkich mitów czasów nowożytnych jest przekonanie, że postęp techniczny zmieni świat w idealną przestrzeń życia. Oczywiście, postęp techniczny zgodny z wolą Bożą, jest partycypacją w akcie stwórczym i służy człowiekowi (Rdz 1, 28). Niestety w niektórych środowiskach postęp techniczny i wzrost ekonomiczny został ubóstwiony. Stąd owocem tego postępu i konkurencji ekonomicznej były ofiary dwóch wielkich konfliktów światowych, a zarzewie nowych, często ma to samo źródło, w postaci ludzkiej chciwości i zazdrości. Człowiek współczesny, ubóstwiając siebie w postępie technicznym, jest coraz bliższy

<sup>51</sup> Por. G. Biguzzi dostrzega w symbolice gwiazdy porannej odniesienie do poranka zmartwychwstania poprzez analogię między *πρωί* wczesnym rankiem (Mk 16, 2.9; J 20, 1) a *ἀστέραι τὸν πρωϊνόν* (Ap 2,28), TENZE, *Apocalisse*, dz. cyt., s. 122

<sup>52</sup> Por. P. PODESZWA, *Wspólnota Kościoła w świetle Apokalipsy św. Jana*, w: *Mowa Świątyni*, red. R. DUBLAŃSKI, Wrocław 2012, s. 58.

sięgnięcia w sferę początków życia, by odrzucać źle zapowiadające się „egzemplarze” człowieka. Kolejny kult, który rozwija się coraz bardziej dynamicznie, to ubóstwienie piękna. Starożytny kult Wenus/Afrodyty został zastąpiony kultem idealnego ciała. „Liturgią” tego kultu stały się przeróżne konkursy, w których nie ma miejsca dla osób odbiegających od przyjętych kanonów piękna. Współczesna władza często tworzy prawo sprzeczne z zasadami życia opartymi na Ewangelii. Chrześcijanin staje ciągle przed wyborem pomiędzy współczesnym kultem Hefajstosa w postaci postępu technicznego, czy kultem Wenus w postaci ludzkiego ciała, a wiernością Chrystusowi, który ukazuje wielkość człowieka w miłości, wobec każdego, nawet najbardziej doświadczonego cierpieniem, zniekształconego ciała lub umysłu ludzkiego, bo w każdym jest obraz Boży (Rdz 1, 27). Nawróćcie się! Zmieńcie sposób myślenia i życia, nie można służyć „bóstwom” współczesnego świata, które w imię racji ekonomicznych lub społecznych, chcą pozbawić właściwej godności człowieka, a nawet odebrać mu życie, jeśli nie odpowiada ubóstwionemu ideałowi!

**Słowa kluczowe:** Tiatyra, Apokalipsa, skrucha, Syn Boży, kompromis, Jutrzenka, jeździec Apokalipsy

## Son of God calls to conversion (Rev 2, 18-29)

### Summary

In the literary composition of the Letter to the Seven Churches of the Apocalypse, the central position is occupied by the Letter to the Church of Thyatira. Christ introduces Himself to the community of Thyatira as the Son of God and to this revelation, the remaining six letters' these representations refer to. In the letter to the community of Thyatira, the image of Christ alludes to craft work. The Son of God is revealed in this manner, the human face of Christ, who is similar to us and participates in our human existence; introducing at the same time, a divine element: Hence the ones who joined their fates with Christ are invited to participate in the life of God, and, they must as well overcome this world's lifestyle, which is frequently based on compromises with evil. A symbol of this compromise is the figure of Jezebel and he who adopts this style of life, walks on the path of sin and is called to repentance by the Son of God. All people standing by Christ are free and the boundaries of their freedom were stated at the apostolic meeting in Jerusalem, in the year 49A.D. He who defeats the sin of compromise, with the world's deities, will be the co-

nqueror and will gain full participation in the triumph of the Son of God; i.e. he will participate in His resurrection.

Modern man has built his somewhat newer world of myths and also attempted to reconcile it with the faith in Christ: Thus the Son of God's call to repentance still prevails. Today Christ calls to us: change your way of thinking and living, you cannot serve the modern world's "deities", who are trying for the sake of economical or social reasons, to deprive a man of his rightful dignity; or even to take his life if it does not correspond to the worshipped ideal!

**Key Words:** Tiatyra, Apocalypse, Repentance, Son of God, Compromise, Morningstar symbol, Apocalyptic conqueror

ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA

## ŚWIĘTY PAWEŁ NA MACEDOŃSKIM ODCINKU VIA EGNATIA (Dz 16, 11-12; 17, 1)

Obecność dróg we współczesnym świecie wydaje się czymś oczywistym, kwestią niepodlegającą dyskusji czy refleksji. Choć w ludzkim języku funkcjonuje wiele metafor związanych z drogą – mówimy m.in. o „drodze przez mękę”, „drodze życia” etc. – rzadko kiedy zatrzymujemy się na społecznym czy kulturowym bądź kulturotwórczym znaczeniu dróg. Tym bardziej sporadyczny jest namysł nad kontekstem biblijnym, w jakim drogi mogą być postrzegane. Dziś prędkość poruszania się jak też ilość dróg sprawiają, że doceniamy na pierwszym miejscu ich walory użytkowe. W starożytności jednak przemieszczanie się zajmowało tak wiele czasu, że stawało się pewną osobną przestrzenią egzystencji, nabierało cech kulturowych. Większość wędrowców, handlarzy i żołnierzy przemierzała znane, przetarte szlaki – a w czasach rzymskich specjalnie brukowane drogi, które łączyły ze sobą większe ośrodki miejskie i porty. Droga mogła odegrać również niebagatelną rolę w rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa w pierwszych wiekach, co poświadczają pośrednio Dzieje Apostolskie.

W każdej niemal monografii, która aspiruje do miana wyczerpującej rekonstrukcji życia i działalności Pawła z Tarsu, odnaleźć można lakoniczne informacje o *Via Egnatia*<sup>1</sup>, często pomijanej w kontekście biblijnym drodze, która w I w.

\* Dr Anna Rambiert-Kwaśniewska – doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego, adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

<sup>1</sup> Zob. M.C. TENNEY, *New Testament Times*, London 1965, s. 255. *Egnatią* nazywa drogę np. Strabon–Strab. VII, 7, 4: *ἡ μὲν οὖν πᾶσα Ἐγνατία καλεῖται*. Początkowo sądzono, że nazwa drogi pochodziła od miasta w Apulii, zwanego Gnata albo Egnatia. Dopiero w 1974 r. (F.W. Walbank podaje rok 1973) nieopodal Tesaloniki odkryto, że eponimem drogi był prokonsul rzymskiej prowincji Macedonia – żyjący w II w. przed Chr. *Gneus Engatius*. M. FASOLO, *La Via Egnatia. Da Apollonia e Dyrrachium ad Herakleia Linkestidos*, *Viae Publicae Romanae I*, Roma 2003, s. 97. Na kamieniu milowym, który najprawdopodobniej został znaleziony *in situ* znalazł się napis ΓΝΑΙΟΙΟΣ ΕΝΑΤΙΟΣ ΓΑΙΟΥ | ΑΝΘΥΠΙΑΤΟΣ ΡΩΜΑΙΩΝ | ΣΞ. F.W. WALBANK, *The original extent of the Via Egnatia*, LCM 2(1977), s. 73.

po Chr. stanowiła jeden z najważniejszych szlaków militarnych ówczesnego świata, łącząc wschodnie prowincje Imperium z Rzymem<sup>2</sup>. Powstała ok. 130 r. przed Chr., po klęsce wielkich rywali Rzymu – Kartaginy i Koryntu (w 146 r. przed Chr.). Po zwycięstwie, Imperium zaanektowało ziemie Macedonii, na które wiele znaczących rodów wysyłać zaczęło swych krewnych. Rzymianie szybko wydeptali nowe ścieżki, które z czasem zaczęły zapełniać się osłami i jucznymi mułami. *Via Egnatia* nie narodziła się jednak dla celów handlowych, ale jako trakt militarny, który umożliwiał szybki przerzut wojsk, w wypadku najazdów okolicznych plemion. Miała również usprawnić funkcjonowanie poczty administracyjnej<sup>3</sup>. Rzymscy dowódcy szybko zdali sobie sprawę, zwłaszcza w wyniku klęski poniesionej w 141 r. przed Chr.<sup>4</sup>, że usprawnienie komunikacji w tak trudnym terenie, jak góryste połacie nowej prowincji, jest sprawą priorytetową.

Ponieważ regularny pobór do wojsk wyniszczył rolnictwo na Półwyspie Apenińskim, koniecznością stało się kolonizowanie nowych, żyznych terenów, na których żołnierze-chłopi odgrywać mogli podwójną rolę – zarządców ziem i sił okupacyjnych<sup>5</sup>. Choć cele militarne były główną przyczyną wybudowania drogi, *Via Egnatia* uważana była również za najszybszy szlak handlowy i migracyjny, łączący Azję i Europę. Przebiegała m.in. przez północne wybrzeże Morza Egejskiego. Była pierwszą rzymską drogą zbudowaną po wschodniej stronie Adriatyku. Stanowiła przedłużenie „królowej dróg” – *Via Appia*, która łączyła Rzym z Brundisium<sup>6</sup>. Najwięcej informacji o drodze zawarł Polibiusz w XXXIV księdze swojego dzieła, z której przetrwały dzięki Strabonowi jedynie fragmenty, m.in. informacja, że *Via Egnatia* liczyła sobie od Tesalonik 267 mil rzymskich (Polib. XXXIV,12,8)<sup>7</sup>. W rzeczywistości *Via Egnatia* mia-

<sup>2</sup> J. GNILKA, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 104–105; M.L. SOARDS, *The Apostle Paul. An Introduction to his Writings and Teaching*, New York, 1987, s. 47; J. ALBERT HARRIL, *Paul the Apostle. His Life and Legacy in Their Roman Context*, New York–Cambridge 2012, s. 13–14.

<sup>3</sup> R. KOUSSER, *Hellenistic and Roman Art, 221 BC–AD 337*, w: *A Companion to Ancient Macedonia*, red. J. ROISMAN, I. WORTHINGTON, Malden 2010, s. 526. *Via Egnatia* stanowiła z pewnością alternatywny szlak dla handlarzy, którzy zaniechać musieli żeglugi. Ruch statków, ze względu na niesprzyjające warunki na Morzu Śródziemnym, w okresie zimowym był wstrzymywany. Zob. więcej w: J. BERESFORD, *The Ancient Sailing Season*, Leiden–Boston 2013.

<sup>4</sup> Klęskę Rzymianom zadało plemię Scordisci. J. VANDERSPOEL, *Provincia Macedonia*, w: *A Companion to Ancient Macedonia*, dz. cyt., s. 261.

<sup>5</sup> F. O’SULLIVAN, *The Egnatian Way*, Newton Abbot–Harrisburg, 1972, s. 21–23.

<sup>6</sup> Y. LOLOS, *Via Egnatia after Egnatius: Imperial Policy and Inter-regional Contacts*, „Mediterranean Historical Review” 22(2007), nr 2, s. 273; J. McRAY, *Archeology and the New Testament*, Grand Rapids 1991, s. 283.

<sup>7</sup> Y. LOLOS, *Via Egnatia after Egnatius...*, dz. cyt., s. 274. 530 mil od Dyrrachium do Neapolis. P.E. DAVIES, *Scene of Paul’s Journeys*, „The Biblical Archeologist” 26(1963), nr 3, s. 91.

ła sobie liczyć od Apolonii do Kypseli nad rzeką Hebros 535 mil rzymskich, czyli ok. 750 km (Strab. *Geogr.* VII,7,4)<sup>8</sup>. W pobliżu Salonik, nieopodal rzeki Gallikos, jak referuje John McRay, znaleziono interesujący kamień milowy, na którym zapisano po grecku i łacinie informację, że od dwóch końców drogi dzieli go 260 mil rzymskich, co znaczy, że starożytna Tesalonika znajdowała się dokładnie pośrodku traktu<sup>9</sup>. Niektórzy badacze wnioskują, że powstanie *Via Egnatia* łączyć należy właśnie z Tesaloniką, największym egejskim portem, który chciano skomunikować z Adriatykiem, a dopiero później drogę przedłużono do Kypseli<sup>10</sup>. Droga wiodła więc przez Tesalonikę, Amfipolis i Apollonię, a następnie przez Trację, aż do adriatyckiego portu w Dyrrachium<sup>11</sup>. Powstanie szlaku przyczyniło się do ekonomicznego *boomu* na terenie Macedonii czasów Nowego Testamentu<sup>12</sup>.

Święty Paweł dwukrotnie wędrował po Grecji. Podczas pierwszej z wypraw, powodowany nocnym widzeniem (Dz 16, 9), z Troady przepłynął się do Europy i odwiedził: Samotrakę, Neapolis, Filippi, Amfipolis, Apollonię, Tesalonikę, Bereę, Ateny i Korynt. Podczas drugiej przemierzył północne terytoria Grecji oraz odwiedził wyspy: z Troady do Filippi, z powrotem do Troady, tam przez Assos do Mityleny (na wyspie Lesbos), Chios i do Miletu w Azji Mniejszej<sup>13</sup>. Dz 16-17.20 ukazują Pawła podczas wędrówki z małaazjatyckiej Myzji do Macedonii. Wówczas Paweł wraz z towarzyszami przypłynął, najprawdopodobniej statkiem handlowym<sup>14</sup>, z Troady do Neapolis (co zajęło mu dwa dni), z całonocnym postojem na Samotrace (Dz 16, 11), a następnie udał się do Filippi, gdzie natrafił na niewielką społeczność żydowską<sup>15</sup>. W Filippi wkroczył na *Via Egnatia*, którą opuścił dopiero wówczas, gdy skierował swe kroki do Berei, tymczasowego postoju w drodze do Aten.

Przekaz biblijny pozwala zatem stwierdzić, że aż cztery z odwiedzonych przez Pawła miast, tj. Neapolis, Filippi, Tesalonika i Amfipolis, znajdowały się na tym rzymskim trakcie wojskowym. Na macedońskim etapie wędrówki towa-

<sup>8</sup> F. O'SULLIVAN, *The Egnatian Way*, dz. cyt., s. 26.

<sup>9</sup> Potwierdzając przy tym przekaz Polibiusza. J. McRAY, *Archeology and the New Testament*, dz. cyt., s. 283.

<sup>10</sup> Y. LOLOS, *Via Egnatia after Egnatius...*, dz. cyt., s. 274. Wedle innych badaczy, jak Firmin O'Sullivan, droga powstała z powodu klimatycznych walorów Macedonii, dzięki którym kraina obfitowała w zboża, pastwiska, lasy, a jeziora i rzeki pełne były ryb. F. O'SULLIVAN, *The Egnatian Way*, dz. cyt., s. 21; J. ROISMAN, *Classical Macedonia to Perdiccas III*, w: *A Companion to Ancient Macedonia*, dz. cyt., s. 156.

<sup>11</sup> W.A. McDONALD, *Archeology and St. Paul's Journeys in Greek Lands*, „Biblical Archeologist” 1940, nr 3, s. 20–22.

<sup>12</sup> J. McRAY, *Archeology and the New Testament*, dz. cyt., s. 283.

<sup>13</sup> W.A. McDONALD, *Archeology and St. Paul's Journeys in Greek Lands*, dz. cyt., s. 18.

<sup>14</sup> J. McRAY, *Archeology and the New Testament*, dz. cyt., s. 281.

<sup>15</sup> P.E. DAVIES, *Scene of Paul's Journeys*, dz. cyt., s. 92.

rzyszyło apostołowi trzech współpracowników: Sylas (Dz 15, 40), Tymoteusz (16, 1) i Łukasz (16, 10nn), który przyłączył się do ewangelizatorów w Troadzie<sup>16</sup>. Choć Nowy Testament nie wspomina wprost o *Via Egnatia* i o wydarzeniach mających miejsce w drodze, możemy na podstawie narracji Łukaszej i Pawłowej oraz innych, współczesnych wobec nich dzieł, odtworzyć klimat społeczny otaczający podróżnych: „rzemiosło, targi, tłumy, handel, utarczki religijne, obecność Rzymian, podniecenie, zamieszki, itd.”<sup>17</sup>. To wszystko wiązało się, rzecz jasna, z życiem miast – ale życie miast zależne było również od dróg, które je przecinały. To właśnie drogi były miejscami społecznego fermentu i zwiększonej wymiany informacji, nie ulega więc wątpliwości, że ułatwiły i przyspieszyły ekspansję chrześcijaństwa wewnątrz Imperium Rzymskiego<sup>18</sup>.

Pierwsze z miast – Neapolis – założone zostało w VII w. przed Chr. jako kolonia wyspy Tazos. Około 350 r. przed Chr. miasto zajął Filip II Macedoński. W 42 r. przed Chr. służyło Brutusowi i Kasjuszowi w ich zmaganiach pod Filipi z Oktawianem i Markiem Antoniuszem<sup>19</sup>. Za sprawą wojen Neapolis zostało zdegradowane do rangi portu Filipi. Dzieje poświadczają, że apostoł nie zamierzał w tym miejscu rozpocząć swojej macedońskiej misji ewangelizacyjnej. Paul E. Davies przytacza trzy przemawiające za taką strategią misyjną argumenty: 1) Być może Paweł powodowany był strachem przed malarią, która nękała północne wybrzeża *oikumenē*, a była szczególnie dokuczliwa w miastach portowych; 2) Neapolis nie było w I w. znaczącym ośrodkiem miejskim i apostoł pośpiesznie postanowił udać się do bardziej znaczących miast, znajdujących się na *Via Egnatia*<sup>20</sup>; 3) Neapolis było miastem greckim, w którym nie odnotowano obecności diaspory żydowskiej, dlatego też Paweł postanowił udać się wprost do żydowskiej społeczności w Filipi<sup>21</sup>. W Neapolis (dzisiejszej

<sup>16</sup> W Dz 16, 8. 10 następuje gramatyczna cezura – przejście z trzeciej osoby do pierwszej osoby liczby mnogiej.

<sup>17</sup> F. O’SULLIVAN, *The Egnatian Way*, dz. cyt., s. 206.

<sup>18</sup> Tą drogą – z Antiochii, przez Azję Mniejszą, Troadę, statkiem do Neapolis i stamtąd na zachód – przebył również św. Ignacy, biskup Antiochii, gdy został skazany na pożarcie przez dzikie zwierzęta przez Trajana w 111 r. po Chr. Tamże, s. 207.

<sup>19</sup> J. McRAY, *Archeology and the New Testament*, dz. cyt., s. 282.

<sup>20</sup> Por. A. KLAWEK, *Św. Paweł przybywa do Europy*, RBL 18(1965), s. 177.

<sup>21</sup> Podobnie było z Samotraką, Apollonią i Amfipolis. J. McRAY, *Archeology and the New Testament*, dz. cyt., s. 289. Zarówno Dzieje Apostolskie, jak i sam Paweł, ukazują strategię apostoła, zgodnie z którą pierwszym miejscem głoszenia Dobrej Nowiny była synagoga. P.E. DAVIES, *Scene of Paul’s Journeys*, dz. cyt., s. 92–93. Badacze nie doszli do konsensusu, gdzie znajdowało się żydowskie miejsce kultu, zwane przez Łukasza *προσευχή*. Najprawdopodobniej musiało być ulokowane poza *pomerium* (sakralną granicą miasta rzymskiego), choć wielość obcych kultów, w tym bóstw egipskich i frygijskich, dowodzi, że nie egzekwowano związanego z nim zakazu. Dzieje Apostolskie dostarczają informacji, że żydowska *προσευχή* (16, 13. 16) znajdowała się poza bramą, nad rzeką. Pierwsza grupa badaczy uważa, że bramą nazywa Łukasz łuk

Kavali) zachowało się niewiele zabytków, które pomogłyby nam zrekonstruować wizerunek miasta z czasów Apostoła. Do naszych czasów dotrwały rzymskie mury, wiele kamiennych bloków, inskrypcje, figurki wotywnie i monety. W Kavali zachowały się również fragmenty murów obronnych miasta z czasów greckich, sanktuarium bogini Partenos (patronki miasta) oraz ruiny świątyni jońskiej z V w. przed Chr., którą Paweł najprawdopodobniej mijał, przechodząc przez miasto<sup>22</sup>.

Niedługo po wylądowaniu w Neapolis, przebywszy przełęcz Symbolon, Paweł dotarł, wędrując niecałe 20 km na północ po *Via Egnatia*, wprost do Filipi (Dz 16, 11)<sup>23</sup>. Do dziś pomiędzy miastami zachowały się *in situ* fragmenty drogi zbudowanej z gładzonych kamieni (*vicus* Filipi), na których widać żłobienia pozostawione przez koła starożytnych pojazdów, które świadczą o popularności tego szlaku<sup>24</sup>.

Filippi, podobnie jak Neapolis, zostało założone przez osadników z wyspy Tazos. Początkowo nazywano je Krenides (gr. „źródła”). Gdy w 356 r. kolonia została podbita przez Filipa II Macedońskiego, szybko odkryto jej wartość. W pobliżu miasta, w górach Pangajon, znajdowały się bowiem bogate złoża złota i srebra. Król otoczył Krenides murami i nazwał je od swego imienia

---

tryumfalny, przez który wiodła *Via Egnatia*, prowadzący nad rzekę Gangites. R. PINDEL, *Gminy żydowskie Macedonii i Achai na szlaku Pawła Apostoła*, „Polonia Sacra” 1998, nr 3, s. 118. Przeciwno tej hipotezie świadczy znaczne oddalenie tego miejsca od miasta (ok. 3 km). Trudno sobie wyobrazić, że ludność żydowska przy okazji modlitwy za każdym razem pokonywała taką odległość. Druga grupa lokalizuje to miejsce nad strumieniem przy zachodniej bramie miasta, zwanej Krenides. Trudno jednak znajdujące się tam źródła nazwać rzeką (*ποταμός*). Najbardziej wątpliwą propozycją jest wskazanie na przestrzeń za bramą wschodnią – Neapolis. W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych*, Kraków 2006, s. 71–73, 78. Według Jerome Murphy-O’Connor’a można przedstawić jeszcze jedną hipotezę, według której grupa, z którą zetknął się Paweł, nie należała do społeczności Filipi, a *προσευχή* była jedynie miejscem modlitwy Żydów, przemierzających *Via Egnatia*. Nieobecność gminy żydowskiej mogła być efektem pro-pogańskiej mentalności Filipian. J. MURPHY-O’CONNOR, *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996, s. 213–214; por. B.B. THURSTON, J.M. RYAN, *Philippians and Philemon*, „Sacra Pagina Series” 10, Collegeville 2009, s. 9. Za tą hipotezą przemawiałby fakt, że brakuje epigraficznych dowodów na obecność żydowskiej diaspory w tym mieście. Do tej pory odnaleziono jedną inskrypcję nagrobną, datowaną na III/IV w. po Chr. *The Jewish–Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, s. 60–61.

<sup>22</sup> W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych*, dz. cyt., s. 44–45.

<sup>23</sup> J. GNILKA, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, dz. cyt., s. 105 (wg W. Kica – 15 km). W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych*, dz. cyt., s. 45.

<sup>24</sup> W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych*, dz. cyt., s. 49.

Filippi<sup>25</sup> (Diod. XVI,8,6). W okresie ekspansji macedońskiej Filippi straciło na znaczeniu, do świetności przywrócili je dopiero Rzymianie<sup>26</sup>.

*Via Egnatia* była dla Filippi *decumanus maximus*, główną arterią komunikacyjną miasta (J. McRay). Dzieliła je na pół z południowego wschodu na północny zachód. Paweł wraz z towarzyszami weszli do miasta przez Bramę Neapolis, gdy zaś odchodzili z miasta, przekroczyli najprawdopodobniej Bramę Krenides. Śródmiejski odcinek Egnatii nie liczył więcej niż 800 m, można go było zatem pokonać w ok. 10 min<sup>27</sup>. Biorąc pod uwagę niesprzyjające okoliczności dla misji Pawła w tym ośrodku (Dz 16, 16-24), uznać należy tę informację za istotną, ponieważ poruszanie się główną arterią umożliwiało sprawne opuszczenie Filippi i szybką przeprawę do innego miasta (wg Dz 17, 1 – przez Amfipolis, Apolonię do Tesaloniki). Filippi jest przykładem znaczącego wpływu ruchliwej drogi na rozwój miasta. Przed powstaniem *Via Egnatia* było ono niewiele znaczącym ośrodkiem. O wzroście jego rangi po zaistnieniu szlaku świadczy kilka wydarzeń historycznych związanych z Filippi, przede wszystkim wspomniana już bitwa zabójców Cezara z Oktawianem i Markiem Antoniuszem z 42 r.<sup>28</sup>, następnie przekształcenie miasta w kolonię weteranów rzymskich przez Oktawiana Augusta, a w końcu zmiana nazwy na *Colonia Julia Augusta Philippensis* oraz objęcie go *ius italicum*<sup>29</sup>. Filippi znajdowało się w jednym z czterech okręgów (*μερίς*), na które podzielono Macedonię w 168 r. przed Chr., nie było zaś stolicą prowincji Macedonia (miano to przypadło Tesalonice), co zdaje się wynikać z Dz 16, 12<sup>30</sup>.

W czasach Pawła miasto zamieszkiwało od 5 do 10 tys. ludzi. Trudno stwierdzić, jak wyglądało miasto w czasach Pawła<sup>31</sup> – możemy jednak pokusić

<sup>25</sup> A. KLAWEK, *Św. Paweł przybywa do Europy*, dz. cyt., s. 176.

<sup>26</sup> W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych*, dz. cyt., s. 50.

<sup>27</sup> Tamże, s. 55.

<sup>28</sup> Od zabójstwa Cezara w 44 r. przed Chr. do bitwy pod Filippi w 42 r. minęło osiemnaście miesięcy – tyle czasu potrzebowały wojska maszerujące m.in. *Via Egnatia*, aby dotrzeć na pole bitwy. F. O'SULLIVAN, *The Egnatian Way*, dz. cyt., s. 158.

<sup>29</sup> Włączenie miasta pod *ius italicum* oznaczało nadanie mu statusu identycznego z miastami Półwyspu Apenińskiego, co wiązało się m.in. ze zwolnieniem mieszkańców i ich ziem z obowiązku podatkowego. J. McRAY, *Archeology and the New Testament*, dz. cyt., s. 283–284.

<sup>30</sup> Być może, o ile przyjmiemy obecną w krytycznym wydaniu Nowego Testamentu wersję, Łukasz chciał wyróżnić to miasto ze względu na odniesione weń przez Pawła sukcesy ewangelizacyjne. Wówczas tekst wydaje się w pełni czytelny. W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych*, dz. cyt., s. 44–47. C.K. Barrett podkreśla, że werset należy tłumaczyć „miasto w pierwszym dystrykcie Macedonii” – wskazuje na to brak rodzajnika *ἡ* przed przymiotnikiem *πρώτη*. C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, t. II, Edinburgh 1998, s. 778–779.

<sup>31</sup> P. OAKES, *Philippians. From People to Letter*, SNTS 110, Cambridge 2001, s. 14.

się o kilka uwag natury archeologicznej. Z okresu hellenistycznego nie zachowało się wiele, poza fragmentami murów miejskich i teatru przy wschodnim murze, który w czasach rzymskich przystosowano do walk gladiatorów (*munea*) i widowisk z udziałem dzikich zwierząt (*venationes*)<sup>32</sup>. Niewiele również zachowało się po istniejących w mieście okręgach kultycznych (m.in. ku czci Dionizosa oraz Apollina Komaiosa i Artemidy). Obraz Filippi malują więc głównie zabytki z czasów rzymskich, powstające w mieście do II w. po Chr.

Jak wspomnieliśmy, *Via Egnatia* dzieliła miasto na dwie części. Pierwsza z nich, północno-wschodnia, charakteryzowała się rzadką zabudową. To tam znajdował się wspomniany już teatr oraz liczne świątynie. Centrum administracyjne oraz gmachy użyteczności publicznej, usytuowane na forum, mieściły się natomiast w części południowo-wschodniej. Forum w Filippi od północy przylegało do *Via Egnatia*. W jego północnej części znajdowała się trybuna sędziów, być może ta sama, na której zasiedli pretorzy osądzający Pawła i Sylasa<sup>33</sup>. W części południowej znajdowała się 100-metrowej długości stoa. Warto wspomnieć, że w Filippi odkryto również wiele sanktuariów, poświęconych bogom egipskim, azjatyckim i greckim (m.in. Izydzie, Kybele i Sylwanowi). Choć większość świątyń należy datować na czasy po-Pawłowe, dowodzą one istnienia silnego synkretyzmu religijnego i kulturowego w tym mieście, który charakteryzuje w starożytności głównie ośrodki ulokowane przy większych szlakach lądowych i morskich. Drogi umożliwiały nie tylko sprawny przerzut towarów, ale i przepływ wierzeń i idei (por. Korynt)<sup>34</sup>. Na różnorodność religijno-kulturową z pewnością miało również wpływ zróżnicowanie pośród osadników rzymskich (rekrutowanych spośród szeregowych żołnierzy, legionistów i pretorianów) osiedlanych na terenach macedońskich.

Doświadczenie więzienia (Dz 16, 23; Flp 1, 29-30) oraz naleganie władz miasta (Dz 16, 39) zmusiło Pawła i jego towarzyszy do opuszczenia miasta. Wszedłszy na *Via Egnatia*, skierowali swe kroki ku oddalonej o 150 km Telesalonice. Mijali po drodze dwa macedońskie miasta: Amfipolis, 50 km na południowy wschód od Filippi, i Apollonię, 50 km na południowy wschód od Amfipolis<sup>35</sup>. Chociaż z relacji Łukasza wynika, że apostoł wraz ze współ-

<sup>32</sup> W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych*, dz. cyt., s. 55.

<sup>33</sup> Choć odkryte przez archeologów forum sięga II w. po Chr., należy uznać, że w tym samym miejscu znajdował się w czasach Pawła plac o podobnym znaczeniu administracyjnym i społecznym, który został w momencie rozkwitu miast rzymskich rozbudowany. Podobnie datować należy zespół łaźni, kompleks sportowy palestrą oraz podziemne latryny – największą archeologiczną osobliwość Filippi. W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych*, dz. cyt., s. 57-58.

<sup>34</sup> P. OAKES, *Philippians. From People to Letter*, dz. cyt., s. 14.

<sup>35</sup> W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych*, dz. cyt., s. 155, 162.

pracownikami nie podjęli tam żadnej działalności ewangelizacyjnej, ale tylko minęli miasta, mając na uwadze oddalenie Tesaloniki od Filippi założyć należy, że zatrzymali się w nich choćby na nocleg<sup>36</sup>. Dziwić może fakt pominięcia tak znaczących ośrodków<sup>37</sup>. Mógł mieć na to wpływ brak synagogi i diaspory żydowskiej<sup>38</sup> oraz przykre wspomnienia z Filippi, które również synagogi nie posiadało<sup>39</sup>. W wypadku Amfipolis przytoczyć można jeszcze jeden argument – tuż przed wizytą Pawła miasto zostało częściowo zniszczone przez plemiona trackie, dlatego panujący weń chaos mógł przyczynić się do pominięcia go w apostołskich planach misyjnych<sup>40</sup>. Amfipolis pozostaje wciąż nieodkryte – do tej pory archeolodzy nie odnaleźli agory, która stanowiła centrum hellenistycznego miasta<sup>41</sup>. Z całą pewnością można stwierdzić, że apostoł przechodził obok najstynniejszego zabytku, lwa z Amfipolis, który stał bezpośrednio przy *Via Egnatia*. Uznaje się go za posąg funeralny spoczywający na grobie Laomedona, jednego z admirałów Aleksandra III Macedońskiego<sup>42</sup>.

Podążając dalej drogą do Tesaloniki, Paweł przeszedł przez Apollonię Mygdońską<sup>43</sup> (wg Dz 17, 1: *Διοδεύσαντες δὲ τὴν Ἀμφίπολιν καὶ τὴν Ἀπολλωνίαν ἦλθον εἰς Θεσσαλονίκην*). Miasto znajdowało się kilka kilometrów od *Via Egnatia*, dlatego, żeby je odwiedzić, apostoł musiałby złożyć z głównego szlaku

<sup>36</sup> Nie można również wykluczyć, że wędrowcy robili postoje w innych, nieodkrytych do dziś miejscach. Ani literatura, ani rzymskie itineraria nie przechowały informacji o dokładnym przebiegu drogi. M.B. HATZOPOULOS, *The Via Egnatia Between Thessalonike and Apollonia*, Thessalonike 1997, s. 209.

<sup>37</sup> Amfipolis było stolicą jednej z czterech części rzymskiej prowincji Macedonia – *capita regionum, ubi concilia fierent, primae regionis Amphipolim, secundae Thessalonice, tertiae Pellam, quartae Pelagoniam fecit*. (Liv. Hist. XLV,29).

<sup>38</sup> Epigrafika i archeologia nie poświadczają obecności Żydów we wspomnianych wyżej miastach. Zob. *The Jewish–Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, red. J.K. AITKEN, J. CARLETON PAGET, Cambridge 2014.

<sup>39</sup> Za brakiem synagogi przemawia status Filippi, która jako jedyne miasto określona została terminem *κοινωνία*, który jest *hapax legomenon* Nowego Testamentu. Ponadto sam Paweł nie ma pewności, co do jej istnienia, gdy udaje się do Filippi, czego dowodem jest wyrażający wątpliwość czasownik *voúizō* – „sądzę”, „uważam” (Dz 16, 13). R. PINDEL, *Gminy żydowskie Macedonii i Achai na szlaku Pawła Apostoła*, dz. cyt., s. 117.

<sup>40</sup> W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych*, dz. cyt., s. 156.

<sup>41</sup> Amfipolis było dużym i znaczącym miastem, czego dowodów dostarcza epigrafika. Przy południowo wschodnim wejściu do miejskiego gimnazjonu znaleziono inskrypcję z zapisem praw obowiązujących efebów, która zawiera informacje o ćwiczeniach atletycznych oraz wykaz sprzętów, znajdujących się w gimnazjonie. Zawiera również wzmianki o miejskiej infrastrukturze, fabrykach, teatrze oraz wspomnianej agorze. J. McRAY, *Archeology and the New Testament*, dz. cyt., s. 292.

<sup>42</sup> J. McRAY, *Archeology and the New Testament*, dz. cyt., s. 289–290.

<sup>43</sup> Miasta tego nie należy mylić z Apollonią Illyryjską, ostatni przystanek na *Via Egnatia* na zachodzie.

bądź przez jakiś czas poruszać się mniej uczęszczanymi drogami. Twierdzi się również, że przeszedł jedynie przez rubież miasta, czemu wydaje się przeczyć konieczność odpoczynku po 50-kilometrowej wędrówce z Amfipolis. W Nowym Testamencie nie znajdujemy żadnej informacji o działalności ewangelizacyjnej Pawła w tym mieście<sup>44</sup>.

Opuściwszy Apollonię, Paweł wspólnie z towarzyszami powędrował do Tesaloniki. Tesalonika była w czasach apostoła stolicą jednej z czterech części prowincji Macedonia i znajdowała się niemal dokładnie w połowie długości *Via Egnatia*. Wzniesiona została w 316/315 r. przed Chr. przez Kasandra, jednego z generałów Aleksandra III Macedońskiego, w naturalnym amfiteatrze, na krańcu Zatoki Termejskiej. Dzięki skomunikowaniu miasta ze wschodem i zachodem, Morza Adriatyckiego z Egejskim<sup>45</sup>, za sprawą zbudowanej w II w. przed Chr. *Via Egnatia*<sup>46</sup> oraz ze Śródziemnomorzem, przez morskie szlaki handlowe, w krótkim czasie stała się prężnie rozwijającą się metropolią, najprawdopodobniej „najważniejszą bazą militarną w Królestwie Macedonii”<sup>47</sup>, o zdecydowanie kosmopolitycznym charakterze oraz otrzymała nawet przywilej bicia własnej monety<sup>48</sup>. Pomimo rozkwitu, w mieście wyraźnie zarysowały się różnice pomiędzy klasami społecznymi, kwitł handel niewolnikami. Tesalonikę zamieszkiwała mniejszość żydowska<sup>49</sup>, posiadająca w I w. po Chr. własną synagogę (Dz 17, 1), od której apostoł rozpoczął realizację swojej misji. Wskutek ciągłości zasiedlenia, do dzisiejszych czasów zachowało się niewiele zabytków, pamiętających czasy Pawła, a te, które przetrwały, znajdują się

<sup>44</sup> Niechęć Pawła mógł wzbudzać malaryczny klimat miasta usytuowanego w okolicy dwóch jezior – Bolbe i Koroneia, wzdłuż których, przy ich południowych brzegach, biegła *Via Egnatia*. W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła*, dz. cyt., s. 165; por. J. McRAY, *Archeology and the New Testament*, dz. cyt., s. 292.

<sup>45</sup> Podróźni wędrujący np. z Dyrrachium do Bizancjum mogli w Tesalonice przesiadać się na statki, które stanowiły wygodniejszą alternatywę dla *Via Egnatia*. F. O’SULLIVAN, *The Egnatian Way*, dz. cyt., s. 92.

<sup>46</sup> W wielu opracowaniach pojawia się błąd chronologiczny. Autorzy twierdzą bowiem, że Tesalonika została zbudowana przy *Via Egnatia*. W rzeczywistości było jednak odwrotnie – to *Via Egnatia* została pociągnięta do Tesaloniki albo od Tesaloniki, jeżeli przyjmiemy znaczący wpływ miasta na powstanie tego szlaku. Zob. M. BEDNARZ, *1-2 List do Tesaloniczan*, NKB XIII, Częstochowa 2007, s. 25.

<sup>47</sup> W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła*, dz. cyt., s. 166.

<sup>48</sup> M. BEDNARZ, *1-2 List do Tesaloniczan*, dz. cyt., s. 25.

<sup>49</sup> Archeolodzy odnaleźli kilka żydowskich grobów ze schyłku epoki rzymskiej na terenie starożytnej nekropolii, ułożonej poza murami starożytnego miasta, a znajdującej się obecnie na terenie kampusu uniwersyteckiego. A. PANAYOTOV, *Jews and Jewish communities in the Balkans and the Aegean*, dz. cyt., s. 60. Istnienie synagogi w Tesalonice nie zostało dotąd poświadczane, choć nie jest nieprawdopodobne. Mniejszość żydowska była na tyle mało liczebna i znacząca, że jej obecność nie znalazła odzwierciedlenia w materiałach epigraficznych. W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła*, dz. cyt., s. 190.

prawdopodobnie pod współczesnymi Salonikami. Populacja Tesaloniki w I w., szacowana na podstawie odkrytego teatrustationu z 20 tys. miejsc oraz rekonstrukcji powierzchni miasta, które wielkością przypominać miało Halikarnas (200-250 ha), liczyć miała do 40 tys. mieszkańców. Plan miasta przypominał kwadrat z siecią przecinających się pod kątem prostym ulic, z *decumanus maximus*, tzw. *Via Regia*<sup>50</sup>, zwieńczoną na krańcu zachodnim łukiem wzniesionym dla upamiętnienia zwycięstwa Oktawiana i Marka Antoniusza w 42 r. przed Chr. Łuk archeolodzy utożsamiają ze Złotą Bramą, którą Paweł prawdopodobnie przekroczył, zmierzając do Berei. *Via Egnatia*, natomiast, niemal omijała miasto. Według C. Makaronasa dochodziła ona od zachodu (czyli od strony Pelli) do Tesaloniki na wysokości Złotej Bramy, a opuszczała okolice miasta również od strony zachodniej w pobliżu Bramy Latejskiej<sup>51</sup>.

Opuszczając pod osłoną nocy Tesalonikę, Paweł wraz z Sylasem podążyli dalej na zachód w kierunku Berei. Tym samym tuż za Tesaloniką zbroczyć musieli ze szlaku *Via Egnatia*.

Dzieje Apostolskie nie pozostawiają wątpliwości, że Paweł z towarzyszami przeprawili się do Macedonii na wyraźny rozkaz Ducha Świętego, który zabronił im głoszenia w Azji Mniejszej (Dz 16, 6) oraz pod wpływem widzenia, w którym Macedończyk błagał ich o przybycie (16, 9). Bez wątplenia możemy stwierdzić, że Paweł i jego współpracownicy wędrowali *Via Egnatia*, czego dowodem jest przytaczana przez Łukasza kolejność odwiedzanych przez nich miejscowości. Co ciekawe jednak, autor Dziejów Apostolskich ani słowem nie wspomina o drodze. Dlaczego? Ponieważ apostoł wędrując albo nie nauczał, albo w drodze nie wydarzyło się nic na tyle spektakularnego, co warte by było utrwalenia na piśmie. Wątek podróży po *Via Egnatia* ograniczony jest do czasowników wyrażających ruch: *διοδεύω*, *ἐξέρχομαι*, *ἔρχομαι*, etc. Okoliczności wędrówki, przywoływane wielokrotnie przez autora Dziejów Apostolskich, wskazują na wielki pośpiech, który cechował Pawłową drogę z miasta do miasta. Wydaje się więc, że wykluczyć musimy ewentualną hipotezę o magnetyzmie Pawła, ponieważ najprawdopodobniej podczas podróży cieszył się wyłącznie towarzystwem najbliższych współpracowników, ewentualnie podróżował sam. Droga zatem nie odegrała znaczącej roli jako przestrzeń ewangelizacji, ale stała się najszybszym tranzytem dla różnorodnych idei, myśli i religii, w tym również chrześcijaństwa. To dzięki dobrze poprowadzonej i łatwej do przemierzenia drodze Paweł mógł w Tesalonice szybko komunikować się ze wspólnotą w Filipi, natomiast wspólnota równie szybko mogła odpowiedzieć

<sup>50</sup> *Via Regis* utożsamiana jest z istniejącą obecnie *Odos Egnatia*, drogą, która poza nazwą nie ma nic wspólnego ze starożytną *Via Egnatia*. F. O'SULLIVAN, *The Egnatian Way*, dz. cyt., s. 95.

<sup>51</sup> C. MAKARONAS, *Via Egnatia and Thessalonike*, w: *Μελετες για την αρχαία Θεσσαλονικη*, s. 392–401 (za: W. KIC, *Misja macedońska Pawła Apostoła*, dz. cyt., s. 170).

na potrzeby Pawła, przesyłając mu składki (Flp 4, 16). Okoliczność przesyłania składek może prowadzić nas do jeszcze jednego wniosku – *Via Egnatia* była szlakiem dobrze zabezpieczonym, względnie wolnym od wszelkiej maści złodziei i rzezimieszków.

## Konkluzja

Choć większa część artykułu poświęcona jest *Via Egnatia* i miastom macedońskim, przez które bądź obok których ta droga przebiegała, a więc kwestiom bezpośrednio niezwiązanym z działalnością misyjną Pawła, możemy poczynić kilka uwag na temat misji macedońskiej Apostoła Narodów. Po pierwsze, przytoczona historia drogi i związanych z nią miast pozwala nam wyciągnąć pewne wnioski co do strategii Pawła. W przeciwieństwie do Jezusa, nie nauczał on w drodze, lecz zazwyczaj przemierzał ją w pośpiechu. Za główną przestrzeń jego działalności uznać należy miasta. *Via Egnatia* miała jednak wpływ na misje Pawła, ponieważ pozwalała na szybką komunikację pomiędzy gminami oraz względnie bezpieczną wędrówkę z miasta do miasta. Po drugie, choć sam Paweł nie ewangelizował w drodze, nie można wykluczyć, że inni przedstawiciele wspólnot to robili. Dowodem na to może być dobrze poświadczony, prężny rozwój macedońskich wspólnot<sup>52</sup>. Po trzecie wreszcie, choć to może daleko idący wniosek, *Via Egnatia* miała pośredni wpływ na cele misyjne Pawła, do których należały niemal wyłącznie miasta macedońskie powiązane z tym traktem, które dzięki drodze, na przestrzeni historii, zyskały na znaczeniu i prężnie się rozwijały. Dobrze poprowadzona droga wpłynęła znacząco na rozwój handlu, który, co należy podkreślić, pozwalał Pawłowi jako wytwórcy namiotów, na głoszenie Ewangelii za darmo. Po czwarte wreszcie, infrastruktura w starożytności miała bezpośredni wpływ na przestrzeń, po której „wędrowały” idee i religie. Głoszenie Dobrej Nowiny przy *Via Egnatia* umożliwiło ekspansję chrześcijaństwa nie tylko na ziemiach greckich, ale również jego stopniowe przenikanie do Rzymu, poprzez szlak: Tesalonika – Apollonia Iliryjska/Dyrrachium–Brundisium–*Via Appia*–Rzym.

**Słowa kluczowe:** *Via Egnatia*, trakt wojskowy, droga, wyprawy misyjne Pawła, Filipi, Tesalonika, Macedonia, synkretyzm

<sup>52</sup> Choć obecność chrześcijaństwa na ziemiach macedońskich nie podlega dyskusji, ponieważ pozostaje dobrze poświadczona odkryciami archeologicznymi, niewiele wiemy o życiu codziennym wspólnot macedońskich. Zob. C.S. SNIVELY, *Macedonia in Late Antiquity*, w: *A Companion to Ancient Macedonia*, dz. cyt., s. 559nn; E.-M. BECKER, *Paulus in Philippi: Ethik und Theologie*, „Archiv für Religionsgeschichte” 15(2014), s. 205.

## St. Paul on the Macedonian part of *Via Egnatia* (Acts 16, 11-12; 17, 1)

### Summary

When St. Paul first set foot on the European continent, he travelled along the routes of the ancient province of Macedonia. The cities which he chose as his missionary destinations were not accidental. In fact, almost all of them were located along the Roman military route called *Via Egnatia*, which was laid down to allow for the smooth redeployment of troops through the harsh mountainous stretches of Macedonia. Although the Apostle's journey along *Via Egnatia* was passed over in silence by the author of the Acts, it does not mean that the said road did not play an important role during Paul's missionary journeys. Thanks to historical, archaeological and literary reconstruction, we can now prove that, although *Via Egnatia* was not of great importance for Paul's missionary strategy, it significantly contributed to the expansion of Christianity and the development of the Early Church.

**Key Words:** *Via Egnatia*, military route, road, Paul's missionary journeys, Philippi, Thessalonica, Macedonia, syncretism

MIROŚLAW RUCKI\*

## APOSTOŁOWIE DOWODEM BOSKOŚCI JEZUSA (Mt 10, 2)

### Wprowadzenie

Na pewno Bóg kieruje słowa Ewangelii do każdego narodu, jak uczy Kościół: „Słowo Boże zdolne jest dotrzeć do wszystkich ludzi w kontekście kulturowym, w jakim żyją”<sup>1</sup>. Nie bez znaczenia jednak jest fakt, że pisma Nowego Testamentu zostały napisane przez autorów żydowskich (jedynie Ewangelista Łukasz stanowi wyjątek)<sup>2</sup>, zawierają mnóstwo pojęć judaistycznych i odniesień do kultury i mentalności żydowskiej.

Chrześcijaństwo organicznie wyrasta z wiary Izraela<sup>3</sup>, a Bóg chrześcijan jest Bogiem Izraela<sup>4</sup>. „Jezus rodzi się pośród tego ludu, wzrasta w jego kulturze i religii. Jest prawdziwym Izraelitą, myśli i mówi po aramejsku [...], zachowuje zwyczaje i obyczaje swojego środowiska. Jako Izraelita jest dziedzicem Starego Przymierza i dziedzictwu temu dochowuje wierności”<sup>5</sup>. Co więcej, aż do lat 70. I wieku, czyli w okresie napisania większości ksiąg Nowego Testamentu, chrześcijaństwo rozwija się jako jeden z wielu nurtów judaizmu<sup>6</sup>. Świadomość tego kontekstu może rzucić inne światło na wiele wypowiedzi i działań Jezusa Chrystusa.

\* Dr hab. Mirosław Rucki – pracownik wydawnictwa Agape w Poznaniu.

<sup>1</sup> *Verbum Domini*, nr 114.

<sup>2</sup> Jeśli rozumieć, że wymienieni przez św. Pawła Arystarch, Marek i Jezus zwany Justem są jedynymi Żydami spośród jego współpracowników, to nazwany dalej Łukasz musiałby należeć do wiernych spośród pogan (Kol 4, 10-14).

<sup>3</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 219.

<sup>4</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Kielce 2002, s. 46–52.

<sup>5</sup> JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*. Warszawa 1991, s. 21.

<sup>6</sup> A. PROZOROWSKI, *Duchowość judaizmu. Wykłady przeprowadzone dla Carmelitanum*. Poznań 2013, s. 58.

Kiedy czytamy Ewangelię, często odbieramy występujące tam słowa w naszych kategoriach językowo-kulturowych, bez właściwego uwzględnienia kontekstu nadawca – adresat<sup>7</sup>. Tymczasem „sposób rozumienia wielu, a prawdopodobnie nawet wszystkich komunikatów, zależy od kontekstu, czyli od sytuacji, w których te komunikaty są nadawane”<sup>8</sup>. Istotą aktu komunikacyjnego jest „rozumienie przez odbiorcę intencji nadawcy”<sup>9</sup>, dlatego warto włożyć wysiłek w zrozumienie intencji Mateusza Ewangelisty, który umieścił w swoim opowiadaniu relację o dwukrotnym nazwaniu Jezusa „księciem demonów”. Wydarzenie to bowiem rozpatrywane w kategoriach myślowych ówczesnego judaizmu dobitnie świadczy o boskości Jezusa Chrystusa.

Święty Jan Paweł II uczył: „W lepszym zrozumieniu niektórych aspektów życia Kościoła może nam pomóc wzięcie pod uwagę wiary i życia religijnego narodu żydowskiego”<sup>10</sup>. Popatrzmy więc na zagadnienia uczniostwa i apostołstwa w kategoriach żydowskich.

## 1. Pojęcie „apostół”

Łukasz Ewangelista podaje ważny szczegół powołania Apostołów, pominięty przez Mateusza: „Z nastaniem dnia przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami” (Łk 6, 13). Dwunastu mężczyzn z grona uczniów Jezusa zostało wybranych do innej posługi niż pozostali, i nazwano ich apostołami. W języku greckim jest to wyraz *ἀπόστολος*, oznaczający „posłaniec, wysłannik”<sup>11</sup> i powiązany z pojęciem *ἀποστέλλω* „posyłam, wysyłam”.

Interesującym spostrzeżeniem początkującym rozważania może być to, że spośród 80 wystąpień tego wyrazu w Nowym Testamencie, zaledwie jedno ma miejsce w Ewangelii Mateusza, w połączeniu *δώδεκα ἀποστόλων*, czyli „dwunastu apostołów” (10, 2). W pewien sposób świadczy to o małym zainteresowaniu Mateusza funkcjami apostołskimi tych dwunastu uczniów, zwłaszcza że on ich konsekwentnie nazywa po prostu *δώδεκα* – „Dwunastu” (6 razy) lub „dwunastu uczniów” (2 razy). Istnieje prawdopodobieństwo, że dzieje się tak dlatego, że w czasach napisania Ewangelii Mateusza słowem „apostół” nazywano również innych „wysłanników Jezusa”, jak np. św. Pawła lub Barnabę (Dz 14, 14), zapewne też Andronika i Juniasa „którzy się wyróżniają między

<sup>7</sup> M. TOKARZ, *Argumentacja, perswazja, manipulacja*, Gdańsk 2006, s. 15.

<sup>8</sup> Tamże, s. 30.

<sup>9</sup> Tamże, s. 58.

<sup>10</sup> Cyt. za: KOMISJA STOLICY APOSTOLSKIEJ DO SPRAW STOSUNKÓW RELIGIJNYCH Z JUDAIZMEM, *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła Katolickiego*, 3 (Warszawa 1990).

<sup>11</sup> R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 68.

apostołami” (Rz 16, 7), a nawet sam Jezus w Liście do Hebrajczyków został nazwany apostołem – wysłannikiem Boga (Hbr 3, 1). Poza tym, skoro mogli istnieć „fałszywi apostołowie [...] udający apostołów Chrystusa” (2 Kor 11, 13; zob. też Ap 2, 2), to najwyraźniej pojęcie „apostoł” nie ograniczało się tylko do grona Dwunastu, choć ewidentnie grono to było traktowane i nazywane w sposób szczególny (np. Gal 1, 19).

Niewykluczone, że jednokrotne użycie słowa „apostoł” w Ewangelii Mateusza wynika również z faktu, iż Jezus wyznaczył Dwunastu Apostołów, polecając im głoszenie Ewangelii na cały świat. Zagadnienie to ewidentnie leży poza obszarem zainteresowań św. Mateusza, który napisał swoje dzieło dla Żydów w ich własnym języku<sup>12</sup>. Według tradycji bowiem Mateusz, Żyd z pokolenia Lewiego, napisał swoją Ewangelię po hebrajsku<sup>13</sup> lub aramejsku<sup>14</sup>. Za wersją aramejską przemawiałby fakt, że był to powszechnie znany język używany przez Żydów w Izraelu oraz w Mezopotamii<sup>15</sup>. Możliwe jednak, że Mateusz posłużył się językiem hebrajskim, gdyż w umysłach ówczesnych Żydów język hebrajski był językiem świętych pism<sup>16</sup> i ery mesjańskiej<sup>17</sup>. W Ewangelii Mateusza pojawiają się zagadnienia przykazań Bożych nadanych Izraelowi (np. 5, 19; 19, 17-19), ofiar (5, 23), dziesięciny (23, 23),

<sup>12</sup> Można podejrzewać, że pierwotnie Mateusz w ogóle nie brał pod uwagę możliwości czytania jego Ewangelii przez nie-Żydów, skoro umieścił w niej takie słowa, jak „nie idźcie do pogan [...] idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (10, 5-6) oraz „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” (15, 24).

<sup>13</sup> Mówi się o świadectwach Papiasza, Ireneusza (*Przeciw herezjom* III,1,1), Pantanusa (Pantajnos), Orygenesisa i innych Ojców Kościoła (Euzebiusz, *Historia Kościelna* V,10,3 oraz VI,25,4). Epifaniusz (ok. 310–420) w swojej pracy *Panarion* XXX,3,7 stwierdza, że „w Nowym Testamencie tylko Mateusz spisał i głosił Ewangelię po hebrajsku, pismem hebrajskim” (*Ἑβραϊστί καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν*).

<sup>14</sup> R. POPOWSKI, dz. cyt., s. 151, podaje, że wyraz *Ἑβραϊστί* w Nowym Testamencie jest używany w stosunku języka aramejskiego. Ewidentnie aramejskie toponimy Gabbata (J 19, 13) i Golgota (J 19, 17) są opisane jako *Ἑβραϊστί*.

<sup>15</sup> Również Józef Flawiusz napisał swoje dzieło *Wojny żydowskie* w języku aramejskim, jak stwierdzają Safrai i Stern: „To, że [Józef] pisał po aramejsku, a nie po hebrajsku, generalnie uważa się za udowodnione na podstawie licznych aramejskich form żydowskiej terminologii religijnej, znajdującej się w greckich tekstach jego prac” (*The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, red. Sh. SAFRAI, M. STERN, t. II, Philadelphia 1987, s. 1029).

<sup>16</sup> Talmud odnotowuje spór wskazujący na niechęć co do używania języka aramejskiego: „Rabbi powiedział: «Dlaczego używacie języka syryjskiego w ziemi Izraela? Używajcie albo świętego języka [hebrajskiego], albo greki!». Zaś rabbi Josef powiedział: «A dlaczego używacie syryjskiego w Babilonie? Używajcie świętego języka albo perskiego!»” (*Sota* 49b).

<sup>17</sup> Bar Kochba oficjalnie używał języka hebrajskiego w czasie powstania w latach 132–136, które uważał za nadejście ery mesjańskiej (zob. M. MANSUR, *The Dead Sea Scrolls: A College Textbook and a Study Guide*, Leiden 1964).

*tfilin* i *cicit* (23, 5)<sup>18</sup> i innych kwestii, które mogą interesować jedynie Żydów, natomiast dla nie-Żydów są w większości niezrozumiałe. Ewangelista podkreśla, że zbawienie dotyczy przede wszystkim Izraela (np. Mt 10, 6 i 15, 24) i sporo uwagi poświęca zagadnieniom dotyczącym Tory (np. 5,17-19). Jak żaden inny Ewangelista zajmuje się spełnieniem prorocत्व w osobie Jezusa, stosując znane w ówczesnym judaizmie metody egzegezy<sup>19</sup>.

Dlaczego więc Mateusz serwuje swoim rodakom, żydowskim adresatom swojej Ewangelii, pojęcie „apostoł” tylko jeden raz, i to właśnie w tym miejscu, w wersecie 10, 2? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, spróbujmy przyrzeć się powołaniu i roli apostołów Jezusa Chrystusa w tym kontekście, w jakim miało to miejsce: w izraelskim judaizmie pierwszego wieku.

## 2. Dalszy kontekst

Ewidentnie, „sposób pisania i komponowania [Ewangelii Mateusza] odpowiada [...] mentalności ludzi pochodzących z kręgu kultury semickiej i hebrajskiej”<sup>20</sup>. Za wieloma badaczami przyjmujemy, że autorem i głównym adresatem jest Żyd żyjący krótko przed zburzeniem Świątyni Heroda<sup>21</sup>. Cała struktura Ewangelii Mateusza wskazuje, że autor kierował swoje dzieło przede wszystkim do religijnego czytelnika żydowskiego, głęboko osadzonego w wartościach judaistycznych. Pięć przemówień Pana Jezusa, oddzielonych od siebie formułą przejścia<sup>22</sup> typu: „gdy Jezus skończył przemawiać”<sup>23</sup> z drobnymi modyfikacja-

<sup>18</sup> Są to pudełka z tekstem *Szma* przywiązywane na czoło i na lewe przedramię, oraz frędzle na szalu modlitewnym. Zarówno w Qumran, jak i w innych jaskiniach nad Morzem Martwym znaleziono bardzo dużą liczbę tekstów *tfilin* (J.C. VANDERKAM, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, Warszawa 1996, s. 43).

<sup>19</sup> Mateuszowe „tak spełniło się słowo przekazane przez proroków” (np. 2, 23) jest podobne do ówczesnej metody układania komentarzy do Pism świętych nazywanych *peszarim*, gdzie zakładano, że autor biblijny pisał o czasach przyszłych, zaś komentator zakładał, że on właśnie żyje w owych późniejszych czasach, i starożytne prorocत्व jest skierowane do jego współczesnych (J.C. VANDERKAM, dz. cyt., s. 53–54). W tym miejscu warto odnotować, że komentatorzy z Qumran wskazywali na prorocтва mesjańskie Iz 11, 1-5; 2 Sm 7, 12-14 oraz Am 9, 11 jako te, które jeszcze zostaną spełnione „w dniach ostatnich” (P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, rękopis 4Q161 *Peszer do księgi Izajasza*, s. 109 oraz 4Q174 *Midrasz na czasy ostateczne*, s. 121). Mateusz natomiast podkreśla, że wszystko się „spełniło”.

<sup>20</sup> *Ewangelia wg św. Mateusza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. T. LOSKA SJ, s. 12.

<sup>21</sup> H. LANGKAMMER, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1993, s. 119 – ustala datę napisania najpóźniej na rok 69.

<sup>22</sup> Tamże, s. 27.

<sup>23</sup> Mt 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; po ostatnim przemówieniu Mateusz odnotował: „Gdy Jezus skończył całe swoje nauczanie” (26, 1) (cyt. wg. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008).

mi, wyraźnie nawiązują do znanych w judaizmie ksiąg objawionych. Z pięciu części bowiem składa się *Chumasz* (Pięcioksiąg Mojżeszowy)<sup>24</sup>, *Chamesz Megillot* (Pięć zwojów)<sup>25</sup> oraz pięć ksiąg Psalmów, z których każda kończy się doksologią<sup>26</sup>.

Nie sposób nie zauważyć, że Mateusz rozpoczyna swoją Ewangelię wrazem *Βιβλος*, oznaczającym „zwoj księgi”, ewidentnie nawiązując do me-sjańskiego tekstu Ps 40, 8 zacytowanego również w Hbr 10, 7: *ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ* („w zwoju księgi napisano o Mnie”). Normalnie bowiem nikt nie zacząłby pisanie księgi od oczywistego stwierdzenia, że jest to księga.

Wydaje się, że podając listę Dwunastu, Mateusz również świadomie nawiązuje do żydowskiego sposobu myślenia. Inni Ewangelisci bowiem prezentują apostołów następująco:

- „ustanowił więc Dwunastu: Szymona, któremu nadał imię Piotr...” (Mk 3, 16),
- „przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami: Szymona...” (Łk 6, 13),
- „weszli do sali na górze i przebywali w niej: Piotr i Jan...” (Dz 1, 13).

Jan Ewangelista z kolei w ogóle nie podaje listy imion Dwunastu Apostołów, a w rozdz. 6 mówi o nich jako już wcześniej wybranych przez Jezusa: „Na to rzekł do nich Jezus: Czyż nie wybrałem was dwunastu?” (J 6, 70). Zresztą, u Jana nie pojawia się ani razu wyraz *ἀπόστολος*, który oznaczałby osoby należące do grona Dwunastu.

Dla kontrastu, u Mateusza jedyne wystąpienie słowa „apostoł” ma miejsce w zdaniu: „A oto imiona dwunastu apostołów: pierwszy Szymon...” (10, 2). Pierwsze, z czym się kojarzy takie zdanie żydowskiemu odbiorcy, to początek Księgi Wyjścia: „Oto imiona synów Izraela, którzy razem z Jakubem przybyli do Egiptu” (Wj 1, 1). Zresztą w tradycji żydowskiej Księga ta nosi nazwę *Schemot* („Imiona”), według pierwszego słowa.

Moim zdaniem, nierozsądne byłoby przypuszczenie, że Mateusz pisząc „nową Torę”, podzielił swoją Ewangelię na pięć części, wzorem „starej”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Wyraz *Chumasz* jako skrót wyrażenia *chamisha chumszej Tora* (dosł. „pięć piątych Tory”) jest podany w *Słowniku historii i kultury Żydów polskich* (Warszawa 2000) jako potoczny. Niemniej jednak, używa się go również w opracowaniach rabinicznych, np. S. PECARIC, *Hagada na Pesach i Pieśń nad Pieśniami*, Kraków 2002.

<sup>25</sup> Do *megillot*, czyli „zwojów” tradycja judaistyczna zalicza Pieśń nad Pieśniami oraz księgi Rut, Lamentacji, Koheleta i Estery. Są one czytane w synagogach w określone święta, np. Lamentacji w czasie postu *Tisza b-Aw*, Rut w święto *Szawuot*, Estery na *Purim* itp.

<sup>26</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1992<sup>3</sup>, s. 112.

<sup>27</sup> Można, oczywiście, dopatrzeć się w pierwszych słowach Mt 1, 1 *Βιβλος γενέσεως* aluzji do Księgi Rodzaju, której grecka nazwa *Genesis* była powszechnie znana w diasporze żydowskiej. Na siłę można też znaleźć odniesienie do nazw innych ksiąg biblijnych, np. o pustyni jest mowa w Mt 11, 7 i 14, 13 (*Bemidbar* „W pustyni” to hebrajska nazwa Księgi

Wydaje się jednak, że obracając się w żydowskim sposobie myślenia, pełnym aluzji i skojarzeń biblijnych, Mateusz widzi powołanie Apostołów jako punkt zwrotny w akcji, podobny do tego, jaki miał miejsce w historii Izraela opisanej w Księdze Wyjścia. Zgodnie z żydowskim rozumieniem egzegezy tekst biblijny zazwyczaj zawiera *remez*<sup>28</sup>, czyli aluzję lub wskazówkę dotyczącą użycia jakiegoś rzadkiego wyrazu w nawiązaniu do czegoś szczegółowo opisanego w innym miejscu Biblii<sup>29</sup>. Możemy więc spodziewać się, że rozpoczynając perykopę słowami „Oto imiona” i używając w niej słowa „apostołowie” jeden jedyny raz w swojej księdze, Mateusz chce szczególnie uwypuklić jakiś aspekt działalności lub tożsamości Jezusa Chrystusa w oczach żydowskiego adresata.

### 3. Uczniowie

Rabini żydowscy zazwyczaj mieli uczniów. Talmud podaje, że rabbi Jose opowiadał:

Wcześniej w Izraelu nie było zbyt wielu uczniów. Był jeden Sąd (hebr. *Bet Din*) składający się z 71 członków zasiadających w Sali Ciosanych Kamieni, i dwie izby sądowe po 23 osoby: jedna przy wejściu na Górę Świątynną, i jedna przy wejściu do Sądu. We wszystkich miastach żydowskich były też sądy z 23 osób. W razie problemów zwracano się do sądu lokalnego, [...] jeśli nie znał on rozwiązania, sprawę przekazywano dalej [...]. [Kiedy sprawa nie mogła być rozwiązana, trafiała ostatecznie do Sanhedrynu] i jeśli Sanhedryn miał rozwiązanie, było ono stosowane, a jeśli nie – zarządzano głosowanie. Jeśli większość uznawała coś za nieczyste, ogłaszano to jako nieczyste, jeśli za czyste, to ogłaszano, że jest czyste. Ale kiedy zaczęła się mnożyć liczba uczniów Hillela i Szammaja, którzy nie posiadali głębokiej wiedzy, Tora jakby rozdzieliła się na dwie Tory” (*Sanhedryn* 88b)<sup>30</sup>.

Liczb, zaś o nieprzemijających słowach Jezusa w Mt 24, 35 (*Dwarim* „Oto słowa” to hebrajska nazwa Księgi Powtórzonego Prawa). Jednak dzielenie dzieła Mateusza według tego klucza byłoby problematyczne.

<sup>28</sup> Termin ten nie pojawia się w Biblii Hebrajskiej, ale np. w traktacie *Sanhedryn* 81b jest użyty w dyskusji rabinicznej przy omawianiu znaczenia wersetu Lb 4, 20.

<sup>29</sup> Zob. np. <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/497649/remez>> (*Encyclopaedia Britannica* hasło „Peshat (hermeneutics)”), [dostęp 25.04.2014].

<sup>30</sup> W niniejszej pracy przytaczam teksty z Talmudu w tłumaczeniu własnym, opartym na hebrajskim tekście źródłowym (m.in. *Talmud Bawli*, Wiedeń 1872) oraz dostępnych tłumaczeniach i komentarzach w języku angielskim (m.in. *Soncino Babylonian Talmud*, ed. Rabbi Dr. I. Epstein, London 1934) i rosyjskim (m.in. *Талмуд, русский перевод с комментариями р. П. Кеэати, Иерусалим* 1994), by w zrozumiałym sposób oddać sens zawitych wypowiedzi talmudycznych.

Faktycznie, Hillel Starszy miał 80 uczniów (*Bawa Basra* 134a).

Z drugiej strony, traktat *Awot* 1,1 utrzymuje, że już mężowie Wielkiego Zgromadzenia<sup>31</sup> nakazali mnożyć liczbę uczniów. Apokryficzny *Testament Lewiego* (tekst aramejski z II w. przed Chr. znaleziony w Qumran, papirus 4Q213, 4,1,8-17) wkłada w usta patriarchy Lewiego takie pouczenie: „Księgi, dyscypliny i mądrości uczcie waszych synów [...]. Nie zaprzestawajcie nauki mądrości. [...] Tego, kto uczy mądrości, wszystkie dni są długie i wielka jest jego sława. [...] Wszyscy obsypują go zaszczytami, wszyscy bowiem pragną uczyć się jego mądrości”<sup>32</sup>.

W Talmudzie wyrażenie *talmide chachamim* (תלמידי חכמים) oznaczające „uczniów mędrców” jest czasami używane jako synonim wyrażenia „mężowie sprawiedliwi” (np. *Bawa Basra* 75a). Uważano, że więzi między uczniem a jego nauczycielem są mocniejsze niż między synem a ojcem. Np. rabbi Jochanan ben Zakkaj nazywał swoich uczniów synami (*Bawa Basra* 10b). Talmud sugeruje pierwszeństwo nauczyciela przed ojcem w takich sytuacjach jak pomoc w noszeniu ciężarów, a nawet w wykupieniu z niewoli (*Bawa Mecija* 33a). Uzasadnienie przytacza się następujące: „Ojciec wprowadził cię w ten świat, zaś mistrz nauczający mądrości wprowadza cię w świat przyszły”. Rabbi Jochanan, powołując się na anonimową Misznę, wyjaśnia, że przekazywana „mądrość” oznacza większą wiedzę na temat Tory (tamże). Uczniowie rabiego Eliezera nazywali swojego mistrza „zwojem Tory” (*Sanhedryn* 101a). Rabbi Eleazar ben Szammua posunął się jeszcze dalej, uważając, że szacunek dla nauczyciela Tory musi być tak wielki jak bojaźń Boga (*Awot* 4,12).

W społeczności eseneńczyków natomiast funkcje nauczyciela wypełniał *maskil*, który oprócz przekazywania mądrości miał „kierować w wiedzy i tak samo wyjaśniać im cudowne i prawdziwe sekrety” (*Reguła zrzeszenia* 8,18)<sup>33</sup>. Dla tej sekty bowiem objawienie o charakterze apokaliptycznym było równie ważne, jak Tora.

Uczeń musi być też naśladowcą swojego mistrza, jak mawiał Hillel: „Bądź uczniem Aarona, [jak on] kochaj pokój i wprowadzaj pokój” (*Awot* 1,12). Uczeń wypracowuje nawet ważniejsze cechy charakteru swojego mistrza: „Uczniowie Abrahama, naszego praojca, mają dobre oko (są hojni), skromność ducha oraz pokorną duszę. Uczniowie występnego Balaama z kolei mają złe oko (są skąpi), pychę ducha oraz zbyt ambitną duszę” (*Awot* 5,19).

<sup>31</sup> „Mężowie Wielkiego Zgromadzenia – po hebrajsku *Anszej Knesset haGedolla* – byli niezwykle grupą żydowskich osobistości, która objęła przywództwo nad narodem żydowskim w latach 410–310 przed n.e.” (K. Spiro, *History Crash Course #26: The Great Assembly*). Tekst dostępny w dniu 25.04.2014 r. na stronie <<http://www.aish.com/jl/h/cc/48939022.html>>.

<sup>32</sup> Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 154–155.

<sup>33</sup> Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 34.

Z dyskusji rabinów Hisdy i Huny wynika, że nauczyciel nie potrzebuje uczniów, ale uczeń potrzebuje nauczyciela (*Bawa Mecija* 33a), ale z drugiej strony, dyskutując na temat wersetu Lb 27, 8 rabini Jochanan i Jeszua ben Lewi wyartykułowali opinię, że gniew Boży wywołuje człowiek, który nie pozostawia po sobie syna lub ucznia (*Bawa Basra* 116a).

Uczniowie zwracali się do swoich nauczycieli z różnymi pytaniami, np. pytali rabiego Josego ben Kismę, kiedy przyjdzie Mesjasz, syn Dawida (*Sanhedryn* 98a). W procesie nauczania mistrzowie siedzieli na ławce, a uczniowie zazwyczaj siedzieli na ziemi przed nimi, zadając pytania i dając wyjaśnienia. Talmud opowiada o takiej sytuacji, wspominając, że rabini Szymon ben Gamliel oraz Jozua ben Karha uznali, że powinni zejść z ławek i usiąść wśród swoich uczniów, od których też uczą się sami (dosł. „pijemy ich wodę”) (*Bawa Mecija* 84b). Nie nazwany z imienia Mistrz (Rabbi) mawiał: „W dużej części nauczyłem się Tory od moich mistrzów, więcej nauczyłem się od moich kolegów, z którymi studiowałem, ale najwięcej nauczyłem się od moich uczniów!” (*Mas. Makkot* 10a).

Dosyć powszechnie zdarzało się, że mistrz brał na siebie odpowiedzialność za błędy uczniów i nie dochodząc, który z nich jest naprawdę winny, próbował naprawić popełniony błąd. Postępował tak np. rabbi Samuel, rabbi Hija oraz rabbi Meir (*Sanhedryn* 11a). Rabbi Eleazar ben Szammua uczył: „Niech honor twojego ucznia będzie dla ciebie tak samo drogi, jak twój własny” (*Awot* 4,12).

Ciekawe wiadomości o uczniostwie żydowskim zawiera tekst znaleziony w Qumran nazwany *Reguła całego zgromadzenia* (papierus 1Q28a). Zaleca on, by Żyd uczył się „od młodości [...] o ustawach Przymierza. Powinien pobierać naukę o ich prawach przez dziesięć lat” (1,6-8)<sup>34</sup>. Dalszy tekst zdaje się sugerować, że ten okres nauki kończy się, gdy uczeń osiągnie lat 20, czyli oznaczałoby to, że systematyczne nauczanie miało obejmować już chłopców w wieku 10 lat (przynajmniej w gminie qumrańskiej w czasach Jezusa).

Jest całkiem oczywiste, że Jezus z Nazaretu, gromadząc wokół siebie uczniów, zachowywał się jak typowy rabin tamtych czasów. Rozmawiał z nimi w języku aramejskim, studiował z nimi Torę i modlił się w języku hebrajskim, w ich obecności głosił swoje nauki tłumom oraz dokonywał cudów, a także brał ich w obronę, kiedy popełniali coś, co nie podobało się innym rabinom. Żydowski uczeń (hebr. *talmid*) nie tylko przychodził słuchać wykładów swojego mistrza, ale z reguły mieszkał razem z nim (J 1, 37-39), wędrował wszędzie za nim (Mt 8, 19) i naśladował jego zachowania i styl życia (1 Kor 11, 1). Pod tym względem uczniowie Jezusa niczym się nie różnili od innych zwolenników różnorodnych rabinów tamtych czasów. Jednak żaden z żydowskich rabinów ani przedtem, ani potem, nie wyznaczał spośród uczniów nikogo na rolę „wysłannika”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz.cyt., s. 38.

<sup>35</sup> Obecnie w Izraelu trwa akcja rozsyłania *szlichim* (wysłanników) do wspólnot żydowskich na całym świecie, by umocnić więzi Żydów diaspory z państwem Izrael (zob. np.

## 4. Wysłannicy

Rzecz w tym, że judaizm z natury swojej nie jest religią misyjną. Rabini nie mieli na celu nawracania na swoją religię innych narodów, i niewiele w historii znajdziemy masowych konwersji na judaizm. Również posyłanie swoich uczniów do innych Żydów w czasach Jezusa nie miało najmniejszego sensu – jeśli rabin był mądry, ludzie sami do niego przychodzili; zaś jeśli głupi, to i tak wszyscy wiedzieli, że jest głupi, nawet bez konieczności wysyłania uczniów do ludzi.

Odpowiednikiem greckiego wyrazu *ἀπόστολος* jest hebrajskie słowo *שליח* (*szaliach*) Jastrow podaje, że w Talmudach *שליח* – „wysłannik, przedstawiciel” występuje w zwykłych znaczeniach, np. jako człowiek posłany z jakąś misją<sup>36</sup>. Wyraz pojawia się wielokrotnie w liczbie mnogiej (*שליחים*) w Talmudzie Babilońskim (*Zewachim* 116a), gdzie np. mowa o zwiadowcach wysłanych przez Jozuego (Joz 2, 1-10), mimo że w Biblii nie są oni bezpośrednio nazwani „wysłannikami” (*שליחים*). Mogą to być również wysłannicy ojca i wysłannicy męża załatwiający sprawy zaręczyn, ślubów lub rozwodów, np. *Ketuwo*t 48b, lub wysłannik mający załatwić sprawę majątkową, jak np. *Ketuwo*t 84b. Może to być człowiek, przekazujący np. *lulaw* w imieniu swojego nauczyciela (*Sukka* 41b), albo też wysłannicy sądu oraz arcykapłana (*Joma* 18b). Kapłani są nazwani wysłannikami Boga<sup>37</sup> (*Joma* 19a); pojawia się w tym miejscu ciekawe pytanie: „Czy nasz wysłannik może zrobić więcej niż my?” (*Joma* 19b). W nawiązaniu do tekstów o aniołach rabini rozważają kwestię tego, że wysłannicy Boga nie są jak wysłannicy człowieka (dosł. „wysłannicy ciała i krwi” – *שליחי בשר ודם*) (*Bawa Basra* 25a). Bardzo istotne tutaj jest to, że wysłannik zawsze powraca do tego, który go wysłał.

Jeśli chodzi o jakieś specjalne znaczenie wyrazu „wysłannik”, to warto odnotować dwa ciekawe połączenia, w których takie znaczenie występuje.

Jedno z nich to *szaliach cibur* (*שליח ציבור*) – „wysłannik społeczności żydowskiej”, oznaczające osobę, która czyta fragment Tory lub prowadzi modlitwę; może też to być ogólnie reprezentant kahału (*Chullin* 24b). Drugie natomiast to *szluchej micwa* (*שליחי מצוה*). Rabbi Eleazar wielokrotnie używa tej formuły ewidentnie w odniesieniu do osób studiujących Torę i spełniających przykazania, jednak nie da się wyodrębnić tutaj wskazania na jakieś szczególne funkcje związane z tym posłannictwem (*Pesachim* 8b, *Chullin* 142a, *Joma*

<sup>36</sup> <http://www.jewishagency.org/shlichim> dostęp 26.04.2014). W ostatnich latach uaktywnili się również *szluchim* – wysłannicy ruchu ChaBaD z Lubawicz, których zadaniem jest przyciągnięcie zsekularyzowanych i zasymilowanych Żydów do praktykowania judaizmu (zob. np. <http://lubavitch.com/about.html?h=631> dostęp 26.04.2014).

<sup>36</sup> M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London – New York 1903, s. 1583.

<sup>37</sup> Wydaje się, że w tym samym kontekście, traktując Jezusa jako Arcykapłana, autor Listu do Hebrajczyków nazywa Go wysłannikiem Boga (Hbr 3, 1).

11a). To samo wyrażenie (שלוחי מצוה) w traktacie *Sukka* 10b oznacza raczej kogoś, kto jest w błędzie – być może użyto je ironicznie lub w przenośnym znaczeniu.

Można zatem stwierdzić, że nie było w zwyczaju rabinów wyodrębnianie wśród uczniów grupy „wysłanników” do zadań specjalnych. Po co więc Jezus wynalazł to stanowisko – *apostol*, zupełnie obce kulturze i tradycji judaizmu?

Z perspektywy 2000 lat chrześcijaństwa wydaje się, że znamy odpowiedź na to pytanie: Jezus miał zamiar posłać ich „na cały świat”, czyli do nas, nie Żydów. Problem jednak polega na tym, że oni sami o tym swoim posłannictwie nie wiedzieli aż do chwili zmartwychwstania Jezusa (Mt 28, 19). Jezus bowiem nakazał im iść tylko do Żydów, omijając pogańskie i samarytańskie miejscowości: „Tych to Dwunastu wysłał Jezus, dając im następujące wskazania: Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego! Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10, 5-6). Co prawda, inne Ewangelie nie zawierają takich kategoriycznych stwierdzeń, jednakże nie ma w nich również żadnej sugestii, jakoby rozesłanie miało wykroczyć poza granice Izraela (zob. Mk 6, 7 czy Łk 9, 2). Dodatkowo pośrednio Marek i Łukasz potwierdzają tezę, że Apostołowie nie zostali posłani do pogan, gdyż obaj Ewangelisci sugerują wchodzenie do domów i pozostawanie w tych domach (zob. Mk 6, 10 oraz Łk 9, 4). Z opowieści o wizycie św. Piotra w Cezarei u Korneliusza wynika bowiem, że nawet kilka lat po Zmartwychwstaniu Jezusa Apostołowie uważali wchodzenie do domu pogan za coś niewłaściwego: Piotr bowiem potrzebował specjalnego objawienia, by zmienić swoje przekonanie, „że zabronione jest Żydowi przestawać z cudzoziemcem lub przychodzić do niego” (Dz 10, 28)<sup>38</sup>.

Dlaczego więc On wybrał ich i nazwał apostołami na samym początku swojej działalności? Jaka była ich misja?

## 5. Misja Dwunastu Apostołów

Otóż zadanie Dwunastu Apostołów było wyjątkowe pod wieloma względami. Mieli oni wykonać co najmniej trzy rzeczy, których nie mogli wykonać żadni inni uczniowie nawet największego rabina wszechczasów. **Wykonanie tych zadań tak naprawdę miało świadczyć o Osobie Jezusa: kim On jest i po co przyszedł.** Żaden zwykły rabin po prostu nie odważyłby się powołać grupy wysłanników z zadaniem podobnym do tego, jakie otrzymali apostołowie

---

<sup>38</sup> Bardziej szczegółowo problem początków ewangelizacji pogan omawiam w książce M. RUCKI, *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, Wrocław 2014, s. 115–117 oraz 145–147.

Jezusa. A nawet gdyby powołał, nie miałby władzy udzielić im jakiegokolwiek nadprzyrodzonej mocy do wykonania tych zadań.

Bo właśnie udzielenie mocy wypędzania złych duchów było czymś, co wyraźnie odróżniało apostołów spośród wszystkich innych uczniów Jezusa oraz uczniów innych rabinów. Jezus im po prostu powiedział: „Uzdrowiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy! Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie!” (Mt 10, 8). A oni poszli, i ze zdumieniem widzieli, jak na ich słowo ludzie doznają uzdrowienia, a demony z wrzaskiem opuszczają opętanych. Wbrew pozorom, takie udzielenie mocy wcale nie miało zbudować wiary samych apostołów<sup>39</sup>, nie było też podstawą i celem ich misji. Miało być świadectwem tożsamości Jezusa, który ma moc udzielania ludziom władzy, otrzymanej od Boga.

### 5.1. Świętość kontra nieczystość

Przyjrzyjmy się dyskusji z faryzeuszami, która miała miejsce po powrocie apostołów z pierwszej „podróży misyjnej”:

Wówczas przyprowadzono Mu opętanego, który był niewidomy i niemy. Uzdrowił go, tak że niemy mógł mówić i widzieć. A wszystkie tłumy pełne były podziwu i mówiły: Czyż nie jest to Syn Dawida? Lecz faryzeusze, słysząc to, mówili: On tylko przez Belzebuba, władcę złych duchów, wyrzuca złe duchy. Jezus, znając ich myśli, rzekł do nich: [...] jeśli Ja przez Belzebuba wyrzucam złe duchy, to przez kogo je wyrzucają wasi synowie? Dlatego oni będą waszymi sędziami. Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże (Mt 12, 22-28).

Nie sposób nie zauważyć, że faryzeusze już mieli przygotowany argument przeciwko Jezusowi. Z ich punktu widzenia, Jezus notorycznie łamał jakieś przepisy Ustnej Tory lub przynajmniej interpretacje rabiniczne owych przepisów<sup>40</sup>. Tak naprawdę argument ten już został użyty przez nich wcześniej (Mt 9, 34) w kontekście uzdrowienia dwóch niewidomych, i wówczas Jezus nic na ten zarzut nie odpowiedział. Dlaczego jednak faryzeusze przypisywali Jezusowi moc demoniczną?

Odpowiedź jest bardzo prosta: z punktu widzenia judaizmu moc czynienia cudów ma tylko Bóg albo demon. Moc Boga może się przejawiać jedynie przez człowieka pobożnego i sprawiedliwego, jak zostało to ujęte w podobnej sytuacji uzdrowienia niewidomego: „Wiemy, że Bóg grzeszników nie wysłu-

---

<sup>39</sup> Jezus mówi jednoznacznie: „Jednak nie z tego się cieszcie, że duchy się wam poddają, lecz cieszcie się, że wasze imiona zapisane są w niebie” (Łk 10, 20).

<sup>40</sup> Przykład zarzutów stawianych Jezusowi w oparciu o nauki rabinów o nieprzestrzeganie szabatu został omówiony szczegółowo w książce M. RUCKI, dz.cyt., s. 38–39.

chuje, natomiast Bóg wysłuchuje każdego, kto jest czcicielem Boga i pełni Jego wolę” (J 9, 31). Faryzeusze jednak nie mogli odbierać Jezusa jako czciciela Boga, ponieważ jego zachowania odbiegały od przyjętych w ich środowisku norm. Mówiąc dokładniej, Jezus pogwałcił całą serię przepisów dotyczących czystości rytualnej, najpierw dotykając trędowatego (Mt 8, 1-4), potem odwiedzając dom celnika i spożywając z nim posiłek (9, 10), następnie dotykając kobietę z krwotokiem (9,20) i w końcu trzymając za rękę zmarłą dziewczynkę (9, 25). Z punktu widzenia faryzeuszów Jezus totalnie się zanieczyścił i nie powinien nawet wchodzić do miasta, nie mówiąc już o dotykaniu innych ludzi. Tymczasem Jezus po tym wszystkim dotyka oczu dwóch niewidomych, i oni odzyskują wzrok (9, 27). Na domiar „tego złego” jeszcze wypędza demona z niemowcy (9, 33).

Faryzeusze więc mieli dylemat: oto przed nimi rabin, który „kpi sobie” z przepisów o czystości rytualnej, i jednocześnie dokonuje oczywistego cudu, demonstrując władzę nad demonami. Czy jednak Bóg może działać przez kogoś, kto gardzi przepisami Jego Prawa? Np. rabbi Hisda uważał, że jak tylko Izrael zgrzeszył, wprowadzając do obozu nieczystość, Szechina (Boża obecność) opuściła naród (*Sota* 3b). Stąd jedyny możliwy do zaakceptowania wniosek brzmi: „Wyrzuca złe duchy mocą ich przywódcy” (Mt 9, 34).

Wbrew pozorom, logika faryzeuszów jest nie do zbicia. Dotknięcie trędowatego oznacza, że Jezus stał się nieczysty rytualnie (*tame* – נטף), i powinien pozostać poza miastem, póki nie przejdzie „badań” u arcykapłana i nie złoży ofiary oczyszczenia (Kpł 14, 2-20). Tymczasem sytuacja wygląda odwrotnie: dotknięcie spowodowało fizyczne oczyszczenie trędowatego z choroby.

Z punktu widzenia żydowskiego rozumienia Tory jest to niemożliwe. U proroka Aggeusza jest omówiona podobna sytuacja: „Zapytaj no kapłanów o rozstrzygnięcie takiej kwestii: Gdyby ktoś zawinął poświęcone mięso w róg swej szaty i dotknął tą szatą chleba albo gotowanej strawy, albo wina czy oliwy, albo w ogóle jakiegoś pokarmu, czy wówczas on stanie się poświęcony»? Na to kapłani odrzekli: «Nie». Aggeusz więc pytał dalej: «Gdyby ktoś zanieczyszczony przez zmarłego dotknął się którejs z tych rzeczy, czy będzie zanieczyszczona?» Na to kapłani odrzekli: «Tak. Będzie zanieczyszczona» (Ag 2, 11-13). Najprościej rzecz ujmując, nieczystość zawsze kała święte, zaś święte nie ma mocy oczyszczania nieczystego.

Talmud ujmuje tę obserwację następująco: „Skoro *mykwa*, która oczyszcza nieczyste i czyni czystym, nie może jednak zachować czystego przed zanieczyszczeniem, to tym bardziej człowiek, który nie może uczynić nieczystego czystym, nie jest w stanie uchować czyste przed zanieczyszczeniem” (*Nedarim* 75b).

Tymczasem Jezus, oczyszczając trędowatego, **musiał** go dotknąć, by pokazać, że Jego świętość jest **ponad świętością Tory**. Jednak, ponieważ Tora nie przewiduje takiego rozwiązania, że trędowaty nagle stanie się czysty po

dotknięciu jakiegoś człowieka, a nawet Mesjasza, faryzeusze musieli uznać, że dotyk ów był dla Jezusa zanieczyszczający.

Co innego opętanie. Każdy widzi, że do wypędzenia demonów potrzeba władzy, władza natomiast pochodzi od Boga. I Bóg może tej władzy udzielić ludziom (zob. np. Mt 9, 8).

Co więc zrobił Jezus, powołując apostołów? Jezus dał im władzę wypędzania demonów (Mt 10, 8). Gdyby była to władza „księcia demonów”, cała akcja nie miałaby sensu, oznaczałaby bowiem, że Belzebub zaczął działać sam przeciwko sobie, przekazując ludziom władzę wypędzania demonów. Jednak, jeśli jest to władza Boża, musimy pójść o krok dalej niż po prostu przyjąć, że Jezus wypędzał demony mocą Boga.

Normalnie bowiem niejedyn rabin czynił cuda mocą Boga. Najśłynniejszym charyzmatykiem I wieku po Chr. był Chanina ben Dosa<sup>41</sup>, który uzdrowił syna Rabbana Gamliela (*Berachot* 34b). Chanina ben Dosa jednak uzdrawiał mocą Boga, który wysłuchiwał jego modlitwę, zaś Jezus uzdrawia własną mocą i wypędza złe duchy własną władzą. Co więcej, **przekazuje** swoją moc uzdrawiania i wypędzania demonów innym Żydom, a dokładniej dwunastu wybranym uczniom, których nazywa apostołami.

W ten sposób Jezus dowodzi, kim naprawdę jest. Jest Bogiem, który ustanowił przepisy dotyczące czystości, ponieważ sam jest ponad tymi przepisami. Jest Bogiem, któremu posłuszne są nawet demony – i to w takim stopniu, że będą uciekać nawet przed apostołami przez Niego posłanymi.

## 5.2. Sędziowie Izraela

**Drugi cel**, do jakiego Jezus potrzebował Dwunastu Apostołów, dotyczył eschatologicznej przyszłości. Mianowicie, w dniu sądu ostatecznego oni mieli zostać sędziami narodu żydowskiego. Jest o tym wzmianka już w zacytowanym wyżej Mt 12, 27, gdzie jest wyraźne odniesienie do sądu ostatecznego: „będą sędziami waszymi”. Później Jezus również o tym mówi, zapewniając Dwunastu: „Zaprawdę, powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela” (Mt 19, 28). Zaczynamy więc rozumieć, dlaczego Jezus nie wyznaczył 10

---

<sup>41</sup> Rabbi Chanina ben Dosa urodził się w Galilei w wiosce Araba niedaleko Cipporej (Seforis w dzisiejszym Izraelu), był uczniem rabiego Jochanana ben Zakkaja (30 r. przed Chr. – 90 r. po Chr.), najprawdopodobniej zmarł przed zburzeniem Świątyni w 70 r. po Chr. Według Talmudu, był człowiekiem modlitwy i wręcz „hurtowym” cudotwórcą: nie przerywał modlitwy nawet wtedy, kiedy zmija owinęła się wokół jego nogi. O modlitwę za syna prosił go również rabbi Jochanan ben Zakkaj. Swoją modlitwą Chanina potrafił wstrzymać i wywołać deszcz (*Joma* 53b). Był znany z ubóstwa, za które ciągle mu wierciła dziurę w brzuchu jego żona (*Taanit* 24b-25a).

apostołów lub 613. Potrzebował dwunastu pomocników<sup>42</sup> na Sąd Ostateczny – dla każdego pokolenia swojego narodu po jednym, by samemu w całości poświęcić się sądeniu wszystkich pozostałych narodów.

W Ewangelii Łukasza to zagadnienie ma jeszcze bardziej radykalny wydźwięk: „Dlatego i Ja przekazuję wam królestwo, jak Mnie przekazał je mój Ojciec: abyście w królestwie moim jedli i pili przy moim stole oraz żebyście zasiadali na tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela” (Łk 22, 29). Jezus powołał Apostołów, by **przekazać** im Swoje królestwo.

Ten obraz eschatologicznego przeznaczenia Apostołów uzupełnia słynne powiedzenie Pana Jezusa: „uczynię was rybakami ludzi” (Mt 4, 19). Co to znaczy być „rybakiem ludzi”? Czy Żydzi w czasach Jezusa używali takiego określenia w stosunku do uczniów rabinów?

Przede wszystkim nie da się przecenić wagi tego sformułowania: na 5 wystąpień wyrazu *ἄλιεύς* „rybak” w Nowym Testamencie, aż 2 razy (czyli 40%) pojawia się ono w połączeniu *ἄλιεύς ἀνθρώπων* – „rybacy ludzi”, obydwa razy w odniesieniu do powoływanych apostołów Szymona i Andrzeja<sup>43</sup>. Keener komentując werset Mt 4, 19 zwraca uwagę tylko na to, że zwyczajowo uczniowie przychodzili do rabina, a nie odwrotnie<sup>44</sup>.

W Starym Testamencie „łowienie ludzi” w nawiązaniu do łowienia ryb pojawia się niejednokrotnie. Np. u Jeremiasza obraz ten nawiązuje do sprowadzenia Żydów z wygnania: „I sprowadzę ich znów do ziemi, którą dałem ich przodkom. Oto posyłam po wielu rybaków [hebr. דַּגַּיִם *dajajim*] – wyrocznia Pana – by ich wyłowili” (Jr 16, 15-16). Szerszy kontekst dotyczy sądu Bożego na narodem żydowskim, o czym świadczy werset 16, 18: „Odpłacę im przede wszystkim w dwójnasób za nieprawość i ich grzech”. Podobnie w kategoriach odpłaty za grzech pojawia się nawiązanie do rybaków u Amosa: „Oto dni na was nadchodzą, że pochwycą was hakami, resztę was – rybackimi wędkami [hebr. כְּסִיףֵי דַגַּיִם]” (Am 4, 2).

Obraz rybaków w kategoriach odnowy eschatologicznej widoczny jest też u Ezechiela, gdzie „Będą nad nimi stać rybacy począwszy od Engaddi aż do En-Eglaim, będzie to miejsce na zakładanie sieci i będą tam ryby równe rybom z wielkiego morza, w niezliczonej ilości” (Ez 47, 10). Wprawdzie Engaddi (עֲגַדִּי) leży nad Morzem Martwym, jednak jest duże prawdopodobieństwo,

<sup>42</sup> Prawdopodobnie liczba 12 była głęboko osadzona w umysłach ówczesnych Żydów, gdyż np. w radzie zrzeczenia eseneńczyków miało być 12 mężczyzn plus trzech kapłanów (*Reguła zrzeczenia* 8,1, papirus 1QS z I w. przed Chr.; za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 32), zaś *Peszer do Księgi Izajasza* wspomina o 12 przywódcach kapłanów (papirus 4Q164, 1,4, tamże, s. 112).

<sup>43</sup> *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI, Warszawa 1993, s. 14.

<sup>44</sup> C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*. Warszawa 2000, s. 16.

że cudowne połowy ryb w jeziorze Galilejskim za przyczyną Jezusa (Łk 5, 6, szczególnie Łk 5, 9-10<sup>45</sup>; a także J 21, 6) były odebrane jako potwierdzenia Jego władzy powoływania „rybaków ludzi”.

Obraz łowienia ludzi w sieci, jak ryby, można znaleźć też w Księdze proroka Habakuka 1, 14-15, i obraz ten zastanawiał rabinów. Rozważania w traktacie *Awoda Zara* 3b zawierają, w nawiązaniu do tego fragmentu Biblii, porównanie człowieka odrzucającego Prawo Boże z rybą wyciągniętą z wody i umierającą na suchym lądzie, a także odniesienia do sądu ostatecznego i do „przyszłego świata” (ery mesjańskiej, która nastąpi po zmartwychwstaniu).

Udało mi się znaleźć w pismach żydowskich dwa ciekawe odniesienia do „łowienia ludzi”. Jedno znajduje się w Talmudzie Babilońskim, traktat *Joma* 84b. Dotyczy ono rozważań nad możliwościami ratowania życia dziecka bez względu na pewne zakazy. Przykładowo, jeśli dziecko wpadło do studni w szabat, wolno zrobić drabinę i wyciągnąć to dziecko<sup>46</sup> nawet bez zezwolenia sądu rabinackiego (Bet Din). Podobnie, jeśli dziecko wpadło do wody, wolno bez zezwolenia Bet Dinu wyciągnąć je za pomocą sieci, mimo że tą siecią łowiono ryby<sup>47</sup>. Sieć rybacką bowiem uznawano za potencjalnie nieczystą (por. *Kelim* 23, Miszna 5). Można zatem przyjąć, że normalnie „łowienie ludzi” nie było odbierane pozytywnie<sup>48</sup>, jednak dla ratowania życia ludzkiego rybak mógł wykorzystać sieci rybackie. Mimo że rabini nie stosowali takiej przenośni, powołani Apostołowie mogli ją zrozumieć następująco: rabbi Jezus woła ich, by ratować życie ludzkie.

Drugie natomiast wykorzystanie obrazu „rybaków ludzi” znalazłem w dokumencie pochodzącym z Qumran (tekst hebrajski z I w. przed Chr.) umownie zatytułowanym *Hymny*. Pojawia się tutaj wyraźny kontekst sądu Bożego: „w Twym ręku jest sąd nad wszystkimi [...], osądziłeś mnie [...], lecz uratowałeś me życie od zatracenia”<sup>49</sup>, po czym autor hymnu mówi: „Umieściłeś mnie w osadzie wraz z licznymi rybakami, rozciągającymi sieć na wodzie,

<sup>45</sup> „I jego bowiem, i wszystkich jego towarzyszy w zdumienie wprawił połów ryb, jakiego dokonali; jak również Jakuba i Jana, synów Zebedeusza, którzy byli współnikami Szymona. Lecz Jezus rzekł do Szymona: «Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił»”.

<sup>46</sup> Papyrus 4Q265 (11,16-18) z I w. przed Chr. stwierdza coś przeciwnego: „Żadnego żywego człowieka, który [w szabat] wpadnie do miejsca z wodą [...], nikt nie powinien wydostawać za pomocą drabiny, liny, ani żadnego narzędzia” (Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz.cyt., s. 202).

<sup>47</sup> W traktacie *Menachot* 64a roztrząsa się podobny przypadek, ale pod kątem tego, czy jeśli razem z dzieckiem zostanie wyłowiona ryba, a jest szabat, to czy wyłowienie tej ryby jest złamaniem szabatu, czy jednak nie.

<sup>48</sup> W traktacie *Nedarim* 20a pojawia się nawet motyw zwolnienia kogoś od przysięgi, jeśli przysięgał na sieci rybackie.

<sup>49</sup> Papyrus 1QH, kol. 13,4-6. Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 71.

łowiącyymi synów bezprawia. Tam ustanowiłeś mnie na sąd”<sup>50</sup>. W odróżnieniu od poprzedniej sytuacji z Talmudu, mamy tutaj do czynienia z „łowieniem niesprawiedliwych”, ale łatwo zauważyć, że osoba „łowiąca synów bezprawia” w sieci rybackiej została ustanowiona na sąd przez Boga. Nie da się, oczywiście, stwierdzić, czy ten obraz z hymnów recytowanych nad Morzem Martwym był znany galilejskim rybakom, możemy jednak z dużą dozą prawdopodobieństwa uznać, że tak. Przecież natychmiast porzucili oni sieci, i poszli za rabinem, który powołał ich w taki nietypowy sposób – i żaden nie powiedział: „A o co mu chodzi?”.

Jest oczywiste, że żaden inny żydowski rabin nie jest w stanie, i nawet nie ma zamiaru sądzić żywych i umarłych, więc nie potrzebuje wyznaczać do tego celu „rybaków ludzi” w postaci dwunastu zastępców. Rabini wprawdzie bardzo intensywnie zajmowali się kwestią tego, kto w ogóle będzie mógł wejść do królestwa Bożego, ale żaden z nich nie odważyłby się powiedzieć o nim „moje królestwo”, ani utrzymywać, że zostało ono mu przekazane, lub że je przekazuje komuś ze swoich uczniów.

By nie przytaczać tutaj całej dyskusji rabinicznej na temat Królestwa Bożego nazywanego w judaizmie „światem przyszłym” (*olam haba*), przedstawię tylko końcowy wniosek takiej analizy:

Rabbi Neusner docenia znajomość Tory przez Jezusa, co samo w sobie eliminuje możliwość uznania Go za wariata, nieuka lub poganina. Słuchacz powinien przyjąć, że Jezus świadomie wybiera kontekst dla swojego nauczania, doskonale znając Torę i mentalność swoich słuchaczy, by jednoznacznie umiejscawić siebie w miejscu Boga i Tory, i czyni to w pełnej świadomości konsekwencji takiego postawienia sprawy. Stawia nas przed nieuchronnym wnioskiem, że to On ma uprawnienia do wpuszczania lub niewpuszczania Żydów do *olam haba*; to On narzuca nam kryteria, według których tylko nieliczni z nas tam wejdą<sup>51</sup>.

W tym świetle Jezus powołując Dwunastu Apostołów, ewidentnie wskazuje na swoją tożsamość Kogoś, do Kogo należy Królestwo Boże, i Kto ma władzę nie tylko wprowadzania tam ludzi, ale też i przekazywania władzy sądenia – sądenia przede wszystkim narodu izraelskiego...

### 5.3. Głoszenie Ewangelii

Trzecia funkcja, rzecz jasna, polegała na głoszeniu Ewangelii wszystkim narodom. Tak samo, jak w przypadku dwóch pierwszych funkcji apostoelskich, żaden zwykły rabin nie odważyłby się udzielić swoim uczniom takiego pełno-

<sup>50</sup> Tamże, 13,7-8.

<sup>51</sup> M. RUCKI, *Uczeń Jezusa rozmawia z rabinem*, Poznań 2012, s. 74–75.

mocnictwa. Dlaczego? Dlatego, że posłać grupę Żydów do pogan może tylko i wyłącznie Bóg, jak napisano:

Ustanowię u nich znak i wyślę niektórych ocalałych z nich do narodów Tarszisz<sup>52</sup>, Put, Lud<sup>53</sup>, Meszek<sup>54</sup> i Rosz, Tubal<sup>55</sup> i Jawan<sup>56</sup>, do wysp dalekich, które nie słyszały mojej sławy ani nie widziały mojej chwały. Oni ogłoszą chwałę moją wśród narodów. Z wszelkich narodów przyprowadzą jako dar dla Pana wszystkich waszych braci – na koniach, na wozach, w lektykach, na mułach i na dromaderach – na moją świętą górę w Jeruzalem – mówi Pan – podobnie jak Izraelici przynoszą ofiarę z pokarmów w czystych naczyniach (Iz 66, 19-20).

Nie ma potrzeby dokładnego określania lokalizacji i współczesnych nazw wymienionych narodów. Najwyraźniej Izajasz po prostu chciał wymienić ludy zamieszkujące cały znany mu świat, plus do tego jeszcze „wyspy dalekie”.

Jak już wspomniałem, judaizm nie jest religią misyjną. Strona internetowa poświęcona konwersjom na judaizm podkreśla: „Generalnie żydzi nie starają się skłaniać nie-żydów do przejścia na judaizm. W rzeczywistości, zgodnie z zasadami *halachy* (prawa żydowskiego), rabini powinni podjąć trzy intensywne próby przekonania potencjalnego konwertyty na judaizm, by tego nie robił”.<sup>57</sup> Talmud uczy, że potencjalnego konwertytę należy zapytać: „Dlaczego chcesz przyjąć judaizm? Czy nie wiesz, że obecnie Izrael jest prześladowany i uciskany, wzgardzony, gnębiony i ciężko doświadczany?” (*Jewamot* 47a). Omawiając postać Jana Hirkana<sup>58</sup>, rabbi Ken Spiro ubolewa: „Starając się poszerzyć granice Izraela i umocnić kraj, zaczął on siłą nawracać podbite narody. Nic takiego judaizm nie czynił wcześniej ani później –

<sup>52</sup> Możliwa lokalizacja miasta Tarszisz to wybrzeże dzisiejszej Hiszpanii (zob. komentarz do Iz 2, 16, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, dz. cyt., s. 1562).

<sup>53</sup> Put i Lud są najprawdopodobniej narodami afrykańskimi mieszkającymi na zachodnim brzegu Morza Czerwonego (zob. komentarz do Iz 66, 19, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład...* dz. cyt., s. 1699). Oba te narody wymieniane są obok Etiopczyków w Jr 46, 9 i Ez 30, 5, ale w Ez 27, 10 są one nazwane wraz z Persją.

<sup>54</sup> J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela* (księga I, VI, 1), uważa, że Mescheńczycy „obecnie zwą się Kapadocejczykami”.

<sup>55</sup> J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela* (księga I, VI, 1), twierdzi, że potomkowie Tubala to Iberowie mieszkający na Kaukazie.

<sup>56</sup> „Od Jawana wywodzą się Jonowie i wszyscy Grecy” (J. FLAWIUSZ, dz. cyt.).

<sup>57</sup> <[www.jewfaq.org/gentiles.htm](http://www.jewfaq.org/gentiles.htm)>, [dostęp 26.04.2014].

<sup>58</sup> J. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela* (księga 13, IX, 1) opowiada o judaizacji Idu-mej przez Hirkana, zaś w 13, X, 6 wspomina o opuszczeniu przez niego stronnictwa faryzejskiego na rzecz saduceuszów.

Żydzi raczej zniechęcają innych do konwersji niż zachęcają do niej”<sup>59</sup>. Rabbi Helbo nawet stwierdził, że „prozelici są dla Izraela jak wrzód” (*Jewamot* 47b), zaś rabbi Izaak ogłaszał: „zło za złem spada na tych, którzy przyjmują prozelitów” (*Jewamot* 109b). Mając to na uwadze, możemy zrozumieć, że wcale nie aż tak ostro, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka, brzmią słowa Jezusa: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy, bo obchodzicie morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę. A gdy się nim stanie, czynicie go dwakroć bardziej winnym piekła niż wy sami” (Mt 23, 15).

Rabini talmudyczni przejmowali się również niewłaściwą motywacją konwertytów. Mówili: „Ani mężczyzna stający się prozelitą dla kobiety, ani kobieta przyjmująca judaizm ze względu na mężczyznę, ani konwertyta starający się o godność królewską [...] nie są właściwymi prozelitami” (*Jewamot* 24b). Rabbi Eleazar przywołując Iz 54, 15, gdzie rozumie wyrazy *gor jagur* (גור גור) jako „prawdziwy prozelita”, utrzymuje, że żaden prozelita nie zostanie przyjęty w okresie dobrobytu Izraela, gdyż prozelityzm liczy się tylko „ze względu na Pana” (*Jewamot* 24b).

Jak zatem mają Żydzi wypełnić to proroctwo Izajasza, zapowiadające, że „ogłoszą chwałę Bożą wśród narodów”? Sytuacja jest patowa, i ani jeden rabin nie zna odpowiedzi na to pytanie. Tylko Bóg może coś zrobić w tej materii, jak zresztą sam zapowiada własne działania w Iz 66, 19-20.

I właśnie Bóg to robi w osobie Jezusa Chrystusa.

„Wyśle ich” – mówi Bóg. „Oto Ja was posyłam” – mówi Jezus do tych, których wybrał spośród swoich uczniów i nazwał „wysłannikami”. A oni nie tylko nie oburzyli się („jak może człowiek czynić coś, co ma uczynić sam Bóg?”), lecz poszli i dokładnie wykonali to proroctwo, przyprowadzając do Boga całe narody, z nami włącznie. Musieli naprawdę być przekonani, że Jezus jest Bogiem.

Bo właśnie po to Jezus ich powołał, by udowodnić wszystkim, że jest Bogiem.

## 6. Podsumowanie

Z punktu widzenia judaizmu I wieku powołanie „wysłanników” przez rabina spośród swoich uczniów jest raczej dziwnym aktem wymagającym wyjaśnienia. Uczniowie bowiem nie zajmowali się szerzeniem nauk swojego rabina, powracając do niego po ogłoszeniu całemu światu lub tylko Żydom jego nauk. Co najwyżej opuszczali rabina i zakładali własne szkoły, spotykając się z innymi rabinami w „domach nauki”.

<sup>59</sup> K. SPIRO, *History Crash Course #29: Revolt of the Maccabees*. Tekst dostępny na stronie <<http://www.aish.com/jl/h/cc/48942121.html>> [dostęp 25.04.2014].

Mateusz Ewangelista, który zdaje się pomijać funkcje Apostołów związane z ich posłannictwem, na sposób żydowski ukazuje ich rolę w określeniu tożsamości Jezusa jako Boga. Nie mówiąc tego wprost, doprowadza żydowskiego adresata swojej Ewangelii do wniosku, że kontakt Jego świętości z ludzką nieczystością prowadzi do oczyszczenia nieczystego. Momentem kulminacyjnym tego dowodzenia jest wypędzenie ducha nieczystego, zaś wcześniejsze udzielenie Apostołom władzy wypędzania demonów jest potwierdzeniem, że Bóg przyznaje się do wszystkiego, co Jezus mówi i czyni.

Dodatkowo, nadając Apostołom funkcje sędownicze w Swoim Królestwie, Jezus wskazuje na siebie jako eschatologicznego Króla, czyli kogoś, do kogo należy Królestwo Boże. Wysyłając natomiast Apostołów do pogan, Jezus spełnia ważne proroctwo mesjańskie, wykonując to, co Bóg powiedział o sobie, że wykona.

**Słowa kluczowe:** Trójca Święta, apostołowie, uczniostwo żydowskie, Talmud, proroctwo mesjańskie

## Apostles as an evidence of Jesus' divinity (Matt. 10, 2)

### Summary

In the paper, the idea and the functions of Apostles is discussed in the context of 1<sup>st</sup> century Judaism. The main characteristics for the rabbis' disciples are presented according Talmudic writings and the documents found in Qumran. It was found that it was not customary to appoint 'messengers' from among the disciples for any specific purpose apart of usual things that a messenger could do in the name of someone who sent him. Since the word "apostles" appears only once in the Matthew Gospel (which is proved to be the most 'Jewish' New Testament book) in the specific context, it could be considered as a *remez* (a hint) pointing out some important issue. In fact, three main functions assigned to Apostles by their Master, seen in Jewish context of 1<sup>st</sup> century discipleship, were the clear evidence of Jesus' divinity.

**Key Words:** Holy Trinity, apostles, Jewish discipleship, Talmud, Messianic prophecy

Ks. MICHAŁ CHŁOPOWIEC\*

## NAUKA ORYGENESA O GRZECHU

Twórczość Orygenesa należy do bardziej znaczących we wczesnym okresie patrystycznym zarówno w zakresie rozległości poruszanych zagadnień, jak i proponowanego kierunku rozwiązań. Dotyczy to różnych kwestii, gdzie wszakże tematyka pokuty zajmuje miejsce uprzywilejowane. Nie ulega wątpliwości bowiem, że to właśnie Orygenes przyczynił się na sposób pionierski do przesunięcia refleksji teologicznej z płaszczyzny prostego przepowiadania na poziom teologii usystematyzowanej, gdzie ścisłość naukową koryguje już sam respekt dla przyjętych założeń.

### 1. Rola sumienia w drodze ku doskonałości

Jakkolwiek nietrudno doszukać się zależności pomiędzy poglądami etycznymi Orygenesa i Plotyna, to jedną z kwestii ich różniących stanowi pogląd na genezę zła, które dla drugiego z nich zespolone jest z materią, przechodząc za jej pośrednictwem na człowieka, niezależnie od poczynionych działań<sup>1</sup>. Aleksandryczyk natomiast, nawiązując do założeń biblijnych, przyjmuje zasadę, że żadne stworzenie nie jest ze swojej istoty ani dobre ani złe, lecz nabywa takiej cechy w formie przypadłości (De princ. I praef.<sup>2</sup> 5; I 2, 4<sup>3</sup>I 5, 3<sup>4</sup>). Dobro i zło jako wartości moralne stanowią więc dane zmienne pozostające w stanie nieustannej możliwości (4 I 8,4<sup>5</sup>; Sel. in Ps. 41, 4<sup>6</sup>), zaś formę aktu przyjmują nie

---

\* Ks. prof. Michał Chłopowiec – *professor emeritus* na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

<sup>1</sup> *Plotins Schriften*, Leipzig 1930, t. I, s. 130 n.

<sup>2</sup> SCh 252, 82 n.; I 2,4 V 31, 16-19.

<sup>3</sup> SCh 252, 117 n.

<sup>4</sup> SCh 252, 179 n.

<sup>5</sup> SCh 252, 229 n.

<sup>6</sup> PG 12, 1416.

automatycznie, lecz drogą dokonywanego w głębi duszy wyboru<sup>7</sup>. Swoboda z kolei wyboru znaczy czyn znamieniem odpowiedzialności, zakładając tym samym istnienie wolnej woli jako daru pośredniczącego w osiągnięciu doskonałości (De or. 29)<sup>8</sup>.

W tym wszakże miejscu jawi się oczekujące na odpowiedź pytanie o subiektywne instrumentarium rozstrzygające o dobru lub złu, określane zbiorczo (choć nie zawsze w nawiązaniu do tej samej treści) terminem „sumienie”. Orygenes w odnośnej kwestii posługiwał się słowem *συνειδεσις* czy też *συνειδος*, znaczeniowo wprawdzie odpowiadającym pojęciu sumienie, lecz niekoniecznie merytorycznie identyczne z terminem używanym dzisiaj, jako że jego specyfikę może u Aleksandryjczyka zmieniać również kontekst występowania. Ów stan rzeczy ilustruje dobrze sformułowanie z czwartej homilii do Księgi Liczb, gdzie nasz autor mówi: „Jeśli ktoś jest naprawdę kapłanem<sup>9</sup>, któremu powierzone zostały naczynia święte, to znaczy tajemnice misterium Mądrości, niech się w tym fragmencie nauczy i niech przestrzega sposobu, w jaki trzeba je strzec pod osłoną<sup>10</sup> sumienia” (IV, 3)<sup>11</sup>. Innym kontekstem dla tego pojęcia jest wskazanie na kryteria stosowane przy ocenie kandydata na biskupa, jakimi powinny być wcześniejsze zasługi i wola Boża, a nie próżne dążenie do zaszczytów (IX,1)<sup>12</sup>. Wymienione przypadki nie oznaczają oczywiście, że Orygenes słowa „sumienie” nie odnosi do moralnego osądu postępowania, co wyraźnie na przykład widać w postawionym kapłanom i świeckim żądaniu, aby badali swoje sumienie w celu stwierdzenia stopnia ich grzeszności (Com. in Rom. II,2)<sup>13</sup>. W rzeczy jednak samej przy *συνειδεσις* nie można u Orygenesusa jeszcze mówić o takiej funkcji, jaka sumieniu będzie przypisywana w przemyśleniach późniejszych (począwszy od teologów średniowiecza)<sup>14</sup>. W rozumieniu Aleksandryjczyka spełnia ono raczej rolę wychowawcy naprostowującego moralne nieprawidłowości w przypadku opowiedzenia się za złem, oskarżając natomiast przy zaciągniętej winie, spełniając rolę karzącego sędziego (II,9)<sup>15</sup>. Wprawdzie

<sup>7</sup> Com. In Joan. XXX 18, 218 IV 455, 17-20.

<sup>8</sup> PG 11, 532 n.

<sup>9</sup> Nie wchodzimy tutaj w dyskusję nad rozumieniem adresata tak sformułowanego upomnienia, którego A. v. Harnack (*Der Kirchengeschichtliche Ertrag der Exegetischen Arbeiten des Origenes, Texte und Untersuchungen* [42,3], Leipzig 1918, s. 74) widzi w kapłanach i doktorach. G. Capitaine (*Origenis Ethica*, Münster 1898, s. 8) interpretuje tekst w sensie pierwszych śladów dyscyplinarnych dotyczących sekretu, zaś A. Mēhat (SCh 29, s. 106) przychyła się do opinii o inspiracji tekstu duchową pedagogią.

<sup>10</sup> Chodzi tu o niewątpliwe nawiązanie jako swoistego wzorca do Mojżeszowego Namiotu Spotkania, która to myśl kontynuowana jest w homilii VII, 1-6 (SCh 29, 133 n.).

<sup>11</sup> SCh 29, 106.

<sup>12</sup> SCh 29, 167 n.

<sup>13</sup> PG 14, 873.

<sup>14</sup> Przekonanie takie wyraża, chyba słusznie, G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre des Origenes*, Regensburg 1958, s. 87.

<sup>15</sup> PG 14, 893.

można się w podjętym działaniu opowiedzieć za Logosem, bądź (przy wyborze własnej przyjemności) wystąpić przeciw niemu, lecz nie uciszy to napomnień wewnętrznych nieustannie przypominających o konieczności skonfrontowania dokonanego wyboru z normami moralnymi (Hom. in Gen. 3, 7)<sup>16</sup>. Stwierdzenie to nie wyklucza wszakże ewentualności, że niepokojąc i karząc (Hom. in Jerem. XX, 9)<sup>17</sup> sumienie w pewnym stopniu grzeszności może się w ocenie skutków popełnionego czynu mylić (C. Cels. III, 65)<sup>18</sup>, czy nawet czyn o negatywnej moralnej wartości potraktować jako wydarzenie przynoszące chlubę (Sel. in Psalm 51, 3)<sup>19</sup>. Jak widać z powyższego, określenie kryteriów subiektywnych stopniujących grzeszność czynu pozostaje u Orygenesesa zagadnieniem otwartym, o treści niekoniecznie jednoznacznej, niejednokrotnie oczekującej na uzupełnienia.

## 2. Natura grzechu

Orygenes był daleki od poglądów współczesnej mu gnozy, uzależniającej moralną przyszłość człowieka od wnoszonych przez ludzką jednostkę naturalnych danych predestynujących z góry ku dobru lub złu już w momencie narodzenia. Jego natomiast punkt wyjścia stanowiła teza, że każdy przychodzący na świat człowiek posiada skłonności do zła, nawet w przypadku życia ograniczonego do małej chwili (Sel. in Ps. 21, 10-11)<sup>20</sup>, z tej też racji nie stanowi dla niego wyjątku w tym względzie także Matka Boża (Hom. in Luc. 17, 7)<sup>21</sup>. Już bowiem sam fakt konieczności podjęcia walki z szatanem powoduje, że przy wręcz odniesionym zwycięstwie znaczy człowieka pochodzący od złego ducha ślad w postaci brudu (synonimu zła) przekazywanego po prostu drogą kontaktu (Hom. in Num. XXV, 6)<sup>22</sup>.

Aleksandryczyk posiada własny sposób interpretacji biblijnego źródła grzechu, co swój wyraz znajduje także w założeniach prezentowanej przez niego teologii pokuty. Czyn Adama nie posiada w jego rozumieniu wartości aktu przeciwstawienia się Bogu o konsekwencjach brzemiennej zła wprowadzonego w dzieje całej ludzkości (jak to później zostanie zdefiniowane), lecz pozostaje jedynie prototypem grzechu osobistego (C. Cels. IV, 40)<sup>23</sup>. Opis Boga przechadzającego się po raju nie jest bowiem niczym więcej niż podobieństwem człowieka stanowiącego z siebie przestrzeń przechadzek Ducha Bożego, który

<sup>16</sup> SCh 7 bis, 143.

<sup>17</sup> SCh 238, 291 n.

<sup>18</sup> SCh 136, 148 n.

<sup>19</sup> PG 12, 1457.

<sup>20</sup> PG 12, 1256.

<sup>21</sup> SCh 87, 258.

<sup>22</sup> SCh 29, 486 n.

<sup>23</sup> SCh 136, 289.

wszakże w stanie grzechu przyjmuje postać karzącego sumienia (C. Cels. VI, 64)<sup>24</sup>. Do przełomowych więc momentów historii człowieka nie należało nieposłuszeństwo okazane Bogu przez pierwszych rodziców, lecz zespół specyficznych wydarzeń sięgających początków istnienia istot rozumnych, kiedy to wchodziły one w preegzystencjalną całość wielkiej dynamicznej duchowej substancji (Sel. in Ps. 5,7)<sup>25</sup>. Pozostawanie z nią w jedności odzwierciedlającej doskonałość Boga stawiało wymóg nieustannie wkładanego wysiłku, który był warunkiem utrzymania miejsca najbliższego Stwórcy i Jego poznania, co jednak przez te istoty nie zostało właściwie zrealizowane z racji sukcesywnie słabnącego zaangażowania (z udziałem zresztą rozumianej negatywnie pewności siebie). W konsekwencji doszło już u początków do gigantycznej katastrofy, ze skutkiem rozpadnięcia się wspomnianej jedności oraz obniżenia rangi owych (rozumnych) istot (De princ. II 1, 1; 1-5)<sup>26</sup>. Rozpoczęty proces prowadził do progresywnego różnicowania cech tychże istot na gorsze lub lepsze, a także powodował ich wyniesienie lub postępującą degradację, co się wszakże działo nie na skutek decyzji samego Boga (ponieważ mniemanie takie nie byłoby do pogodzenia z przynależnymi istocie Stwórcy przymiotami sprawiedliwości i dobroci), lecz za przyczyną zaciągniętej przez owe istoty winy (De princ. III 1, 22)<sup>27</sup>. Według miary wyznaczonej stopniem oddalania się od Stwórcy wolności wyboru, powstawały wyższe i niższe porządki, ze zmianami sięgającymi samego wnętrza owych istot, czego znakomitą ilustracją są wymieniane w Biblii chóry anielskie, bądź po przeciwnej stronie – szeregi zwolenników szatana (De princ. I 5, 1)<sup>28</sup>. Powstała w następstwie dokonujących się przemian sytuacja wpłynęła w zasadniczy sposób na egzystencję duszy ludzkiej, jako że ta, oderwana od pełnej gorąca miłości Boga, weszła na drogę postępującego ochładzania tak drastycznego, że w końcu przyjęła formę zlodowaciałą (De princ. II 8, 3)<sup>29</sup>. Zewnętrzny tego wyraz stanowi u człowieka połączenie materialnego ciała z duszą, gdzie ów preegzystencjalny brak przekłada się na wnoszone (nieraz już od urodzenia) ułomności w postaci kalectwa, cielesnych wad, ślepoty itp., jako następstwa wspomnianego sprzeciwu, przybierającego u niektórych charakter pierwszej (bądź kolejnej) kary (De princ. I 8, 3)<sup>30</sup> lub cierpienia o bardzo zróżnicowanych kształtach.

Z zarysowanego obrazu istoty ludzkiej wynika, że człowiek posiada wszelkie cechy produktu grzechu, w którego stawianiu się od początku aktywnie uczestniczy. W następstwie działań przez niego podejmowanych dochodzi więc nieustannie do trwającego pasma nieszczęść, możliwego do przerwa-

<sup>24</sup> SCh 147, 338.

<sup>25</sup> PG 12, 1170.

<sup>26</sup> SCh 252, 234 n.

<sup>27</sup> SCh, 252, 268 n.

<sup>28</sup> SCh 252, 174.

<sup>29</sup> SCh 252, 344.

<sup>30</sup> SCh 252, 228.

nia (a przynajmniej złagodzenia) jedynie za pośrednictwem proponowanego wysiłku nawrócenia. Przekonanie takie przybiera wręcz u Aleksandryjczyka charakter imperatywu przesądzającego o konieczności przepowiadania pokuty, przywracającej w końcowym efekcie stan odniesień pierwotnych do Boga, o oczekiwanym skutku progresywnego ocieplania wyzięblej (w różnym stopniu zależnie od przypadku) duszy<sup>31</sup>.

Grzech – według naszego autora – nie pojawia się w życiu człowieka na zasadzie przychodzącego z zewnątrz przymusu, nie posiada formy wewnętrznej nacisku duchowo-cieleśnej ludzkiej natury, nie ma również charakteru rzeczywistości ontycznej, lecz na bazie odpowiedzialności osobistej określają go uwarunkowania etyczne. Jego pojawienie się ma miejsce w wyniku podejmowanych wolnych decyzji, poza którymi nie byłoby warunków do jego zaistnienia (C. Cels. IV, 66)<sup>32</sup>. Stąd znaczenie przypisywane woli ludzkiej (C. Cels. 3, 69.)<sup>33</sup>, miejscu wyboru dobra lub zła (Com. in Matt. X, 12<sup>34</sup>; Hom. in Num. VII, 6<sup>35</sup>). Grzech nie tyle pozbawia człowieka łaski<sup>36</sup>, ile przyczynia się do utraty istotnych, przynależnych ludzkiej naturze uzdolnień, eliminując tym samym możliwość osiągnięcia właściwych jej wysokich celów<sup>37</sup>, z najwyższym spośród nich – progresywnego zgłębiania tajemnic Boga w procesie stawania się gnostykiem<sup>38</sup>. Człowiek w takich warunkach nie jest w stanie wydobyć się ze

<sup>31</sup> Szerzej i bardziej dogłębnie zagadnienie to w aspekcie pokuty w połączeniu z problematyką grzechu pierworodnego u Orygenesa analizuje G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre*, dz. cyt., s. 96 n.

<sup>32</sup> Sch 136, 348.

<sup>33</sup> Sch 136, 158.

<sup>34</sup> Sch 162, 185.

<sup>35</sup> Sch 29, 152.

<sup>36</sup> Da się w tym miejscu zauważyć u Aleksandryjczyka brak nieznanego w tamtym czasie, bo wprowadzonego przez późniejszą teologię, rozróżnienia pomiędzy *status naturae* i *status gratiae* oraz niezasłużonego daru łaski, dlatego obecność Logosu – Chrystusa stanowi w jego ujęciu część istoty ludzkiej.

<sup>37</sup> Por. G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre*, dz. cyt., s. 187.

<sup>38</sup> Treść nadawana przez Orygenesa słowu „gnostyk” stanowi rozwinięcie teorii gnozy u Klemensa Aleksandryjskiego, dla którego prawdziwy gnostyk łączy w sobie wszystkie doskonałości życia duchowego, etycznego i intelektualnego. Gnoza według niego zakłada doskonałą jedność z wiarą dostarczającą twierdzeń i dowodów wprowadzanych przez gnozę w życie. Odnacza się ona doskonałym rozumieniem wiary i dąży do upodobnienia się do przedmiotu poznania. Wiara Logosu (wcielonego) słucha, gnoza doprowadza do udziału w Jego chwale. W rozumieniu Orygenesa prawdziwa gnoza pochodzi od Chrystusa i identyfikuje się z Jego nauką. Logos jest stwarzającym gnostyka „chlebem, który zstąpił z nieba”. Najpierw doprowadza On do głębszego poznania Pisma Świętego, a kresem tego poznania jest ogląd Boga w sensie nie tyle racjonalnym, ale raczej bliższym doświadczeniu mistycznemu. Lecz mimo wszystko jest to ogląd pośredni poprzez obraz (*eikon*) Jezusa Chrystusa. Perykopa biblijna opowiadająca o przemienieniu Pańskim wskazuje, że na szczyt duchowego poznania dojdą tylko wybrani (doskonali), obdarzeni zdolnością oderwania się od spraw ziemskich, dostępując udziału w Jego chwale (*doxa*). Por. W. MYSZOR, *Gnoza*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. V, kol. 1211.

swojego poniżenia (Fragm. XX z katen proroków do Lamentacji. Jerem. 1,7 III 243, 25n.)<sup>39</sup>, ponieważ przeszedł z przestrzeni światła Logosu do strefy panujących ciemności (Hom. in Jerem. V, 9)<sup>40</sup>. Przez udział w grzechu, uczyniony na obraz Boży homo-homo<sup>41</sup> przyjmuje wtedy postać homo, co go wyłącza z najwyższych celów życia (Hom. in Num. 24, 2)<sup>42</sup>. Stwierdzenie ewangeliczne anonsujące niemożność równoczesnego służenia dwom panom ilustruje dobrze prawdę, że z chwilą podjętej decyzji o popełnieniu grzechu Bóg opuszcza człowieka (Com. in Jo. X 34, 221)<sup>43</sup>, przesądzając tym samym o jego duchowej śmierci, ponieważ wspólnota z Bogiem w rzeczy samej warunkuje istnienie osoby ludzkiej.

### 3. Rodzaje grzechu

Orygenes nie podaje ujętych w czytelny system kryteriów określających wagę grzechów<sup>44</sup>, lecz w stwierdzeniu „*peccati enim natura haec est, si fiat, quod lex fieri vetat*” (Com. in Rom. IV 9 PG 14, 994; VI 6 PG 14, 1082) nie pozostawia wątpliwości, że będącym synonimem grzechu złem moralnym jest każdy czyn dokonany decyzją wolnej woli, łamiący prawo Boże, bądź też, jak mówi w innym miejscu, „*nequitiam spontaneam vel voluntariam esse malitiam*” (In Ps. 36 II, 4)<sup>45</sup>. Wraz więc z nową obiektywną rzeczywistością, niez-

<sup>39</sup> SCh 238, 360 n.

<sup>40</sup> SCh 232, 303. Tak sformułowana teza odzwierciedla wpływy etyki stoickiej z jej radykalnym przeciwstawieniem moralnego dobra i zła, co swój wyraz praktyczny znajduje w przekonaniu, że człowiek nie może być cnotliwy tylko w części lub czynić zło tylko w części (por. G. PATZIG, *Die Religion In Geschichte und Gegenwart*, t. VI, kol. 384). Cnota jest zdobyczą trwałą, bo równoznaczną z naturą podmiotu, a więc raz się za nią opowiadając, nie sposób potem zająć stanowiska przeciwnego. Wolna zaś wola realizuje się przez pozostawanie w raz dokonanym wyborze. Analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku przeciwnym, a więc w życiu naznaczonym złem. Taki stan rzeczy obrazuje u Aleksandryjczyka ostre przeciwstawienie ciemności i światła, które to rzeczywistości ze względu na krańcową od siebie odmiennosc nie dadzą się ze sobą pogodzić (Hom. in Lev. IV, 4 – SCh 286, 170).

<sup>41</sup> Powtórzenie terminu „homo” odpowiada hebraizmowi tłumaczonemu „cały człowiek, człowiek”. Orygenes słowo to rozumie w pełnym sensie, w znaczeniu opisu Rdz 1, 27: „ten, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga”, lub w znaczeniu zawartym w stwierdzeniu: „każdy byt uczyniony według obrazu Boga, czy też każdy byt duchowy (*logikos*)”. SCh 157, 536. Nie chodzi więc tutaj o człowieka cielesnego, ulepionego „z mułu ziemi” – Rdz 2,7, lecz o człowieka wewnętrznego, niewidzialnego, nie podlegającego zepsuciu, nieśmiertelnego. Por. SCh 352 (*notes complémentaires*), s. 462.

<sup>42</sup> SCh 29, 462 n.

<sup>43</sup> SCh 157, 515.

<sup>44</sup> H. VORGLIMMLER, *Busse und Krankensalbung*, Freiburg–Basel–Wien 1978, s. 60.

<sup>45</sup> SCh 411, 106.

leżnie od podejmowanych działań zewnętrznych, grzech wprowadza właściwe mu następstwa, jako że stan winy przyporządkowuje regule «*ieictus*» *est tamen ipsa conscientia peccati*” (In Lev. 12, 6)<sup>46</sup>.

Ustalenie bardziej precyzyjnych kryteriów grzechu napotyka u Orygenesusa na przeszkody nie tylko formalne, lecz także interpretacyjne. Na pierwszym bodaj miejscu wśród tych przeszkód należałoby wymienić bliższy plastyczności opisu niż naukowej ścisłości język katechezy, którym się Orygenes (poza nielicznymi wyjątkami) posługuje. Użyte słowo przyporządkowane jest wtedy bardziej potrzebom retorycznym niż rzeczywistym intencjom autora, dywersyfikując tym samym możliwości interpretacyjne. Widoczne jest to na przykład w stosowaniu jednoznacznych na pozór terminów, takich jak „*culpa mortalis*” i „*crimen mortale*”, sprawiających wrażenie synonimów, gdy w rzeczy samej wartość rzeczywistą nadaje im dopiero kontekst: *sermonis vel morum vitium* bądź *communis quae frequenter incurrimus*, przesądzający o nadaniu pierwszemu znaczenia grzechu lekkiego, gdy *crimen mortale* zawsze odnosi się do czynów o najwyższym stopniu winy w rodzaju *blasphemia fidei*. Dlatego w przypadku *crimen mortale* osiągnięcie pojednania uwarunkowane jest dokonaniem pokuty publicznej, gdy przy *culpa mortalis* wymóg zadośćuczynny może mieć miejsce w ramach pokuty prywatnej<sup>47</sup>. Owa znaczeniowa płynność ciężkości winy przełoży się rzecz jasna na ocenę skutków popełnionych grzechów.

Inną właściwą tekstom Aleksandryjczyka trudnością (podobnie zresztą jak u Tertuliana) jest określanie identycznych treści pojęciami paralelnymi zmieniającymi swój zakres zależnie od odmiennych konstelacji, co komplikuje zrozumienie zawartego w wypowiedzi przesłania. Do jego zrozumienia nie przyczynia się również ewoluująca zawartość pojęć poszerzających lub zawężających znaczeniowy zasięg, zależnie od charakterystycznych dla epoki preferencji.

Względy najwyraźniej pastoralne sprawiły, że spektrum nazw określających rodzaj grzechu jest u Orygenesusa wyjątkowo szeroki, co się da dostrzec w stosowanych przez niego przeciwstawieniach: grzechu przeciwko człowiekowi i przeciwko Bogu, brudu duszy i śmierci duszy, choroby sprowadzającej śmierć i nie sprowadzającej śmierci „[...] *peccatum ad damnium* przeciwstawny grzechowi ku śmierci lub *ad interitum*”<sup>48</sup>. Nawet przymiotnik wydawałoby się o treści jednoznacznej *θανατος* (śmiertelny) nie przesądza jeszcze o jakości dokonanego wykroczenia (o znaczeniu odrzucenia od Boga), ponieważ każde tego typu stwierdzenie nabiera znaczenia relatywnego wobec reprezentowanej

<sup>46</sup> SCh 287, s. 190.

<sup>47</sup> SCh 287 (*notes complementaires*), 310 n.

<sup>48</sup> Zagadnieniu temu więcej miejsca poświęca G. Teichtweier (*Die Sündenlehre*, dz. cyt., s. 230 n.) w kontekście także współczesnych Orygenesowi teologów Tertuliana i Klemsa Aleksandryjskiego.

przez Orygenesza tezy o ostatecznym dostąpieniu zbawienia<sup>49</sup> przez każdego członka ludzkiej społeczności (In Lev. hom. 15,2)<sup>50</sup>.

Do wymienionych trudności trzeba także zaliczyć stopniowanie wykroczeń o formie porównań zobrazowanych słomą, sianem i drewnem, gdzie decydująca rola przypisywana jest sile płomieni poddawanego spalaniu materiału (synonimu kary i pokuty)<sup>51</sup>. Wiązana z nimi symbolika oznaczająca jakość grzechu wydaje się z pozoru oczywista, w rzeczywistości jednak stanowi przykład wieloznaczności terminologii stosowanej przez Orygenesza, jako że doświadczanie ogniem spotyka się u niego na każdym innym stopniu grzeszności, nie zaś tylko pokuty symbolizowanej płomieniami o najbardziej intensywnej sile.

Porównywalną wieloznaczność znaleźć wreszcie można w określeniach grzechu lekkiego, jakkolwiek w tym zakresie problematykę dokonywanego zróżnicowania zaciemnia mnogość stosowanych określeń: *peccatum* bądź *delictum modicum* przeciwstawione wykroczeniom najcięższym typu zdrady małżeńskiej bądź nierządu<sup>52</sup> (Com. in Mat. XIII, 30)<sup>53</sup>, *peccata communia*

<sup>49</sup> Jak wyżej wspomniano, nie ocena stanu faktycznego wyznaczała najważniejsze punkty odniesienia nauki Orygenesza o pokucie, lecz założenia filozoficzno-teologiczne, z postawioną tezą o oczyszczeniu i doskonałości przynależnym naturalnemu procesowi, w który jest włączony cały świat. Chrystus-Logos bowiem otwiera wszystkim duchom podlegający prawu nieustannego postępu powrót do pierwotnej doskonałości. Ten ruch sięga początkami wieczności i nie dochodzi do kresu z chwilą zakończenia istnienia świata, jako że poszerzony o eony – przypomnijmy, że słowo „eon” lub „aion” ma w użytym przez Orygenesza sensie znaczenie pokrewne z nadawanym mu przez pogańską gnozę, określającą nim istoty stojące w hierarchii bytów pomiędzy najwyższym bóstwem a światem materialnym, bądź też istoty stworzonej przez Boga i stwarzającej inne byty, por. J. SEKULSKI, *Aion*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, kol. 202–203 – nie podlega warunkowanemu przez świat ograniczeniu. Osiągnięcie doskonałości wpisane jest więc w naturę stworzenia, a działania świadome jedynie przyczyniają się do przyśpieszenia (lub opóźnienia) tego procesu.

<sup>50</sup> SCh 257, 287. Takie też wydaje się być panujące w tamtym czasie przekonanie (za przykład może posłużyć Tertulian), przy zacieśnieniu oczywiście możliwości pojednania do jednego razu.

<sup>51</sup> Nie jest to porównanie pochodzące znikąd, lecz stanowi nawiązanie do 1 Kor 3, 11 n., gdzie mowa jest o budowaniu na fundamencie, jakim jest Jezus Chrystus. Wznoszona budowla może być ze złota, srebra, drogich kamieni, ale również z drewna, trawy lub ze słomy. Ogień w dniu Pańskim sprawdzi, jaki ten fundament jest.

<sup>52</sup> Poddaje się w wątpliwość opinię, jakoby triada grzechowa (zabójstwo, bałwochwalstwo i zdrada małżeńska) była uważana za stojącą na szczycie katalogu najcięższych przestępstw, owych *crimina*. Nie ma bowiem żadnych dowodów na to, żeby już w trzecim wieku istniał w Kościele jakikolwiek, względnie precyzyjny katalog, a o jego zarysie można mówić jedynie u Tertuliana i to w kontekście tylko polemicznym. Orygenes wprawdzie wspomniane grzechy wymienia jako bardzo ciężkie, ale w połączeniu z innymi. Por. J. RAGER, *Die Lehre von den Sündenvergebung bei Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*. Diss. Freiburg/Br. 1917, s. 141; B. POSCHMANN, *Busse und letzte Ölung*, Freiburg/Br. 1951, Th. Deman, Péché, DThC 12, s. 225; G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre*, dz. cyt., s. 234 n.

<sup>53</sup> SCh 162, 248.

zestawione z *crimina mortalia, levis culpa* (In Jos. Hom 7,6)<sup>54</sup>, *peccatum leve* (In Lev. hom. 15, 2 n)<sup>55</sup>, *minus peccatum, parvum peccatum* (In Jer. hom. 2,2)<sup>56</sup>, *peccatum tenue* przeciwstawione *peccatum pingue*.

Stając przed pytaniem o aspekt obiektywny grzechów ciężkich [a więc nie tych mierzonych stopniem zaangażowania podmiotu] (In Ez. IX, 2)<sup>57</sup> oraz koniecznością ostrzeżenia przed skutkami wykroczeń najcięższych, Orygenes pozostaje także tutaj daleki od stosowania kryteriów o ostrych granicach, lecz wykroczenia łączy po prostu z popełniającymi je podmiotami typu *masculorum concubitor, adulter, homicida, mollis, fornicarius, avarus, idolorum cultor* (In Matth. tom. XIII 30)<sup>58</sup> popełniający blasfemię (In Lev. hom 15, 2)<sup>59</sup>, *maledictus in Deum et proximum*, zabójca, przygotowujący truciznę, pederasta (In Math. XIII, 30) oraz (w odpowiedzi na zarzuty Celsusa) wykraczający przeciwko sprawiedliwości, dokonujący kradzieży z włamaniem, bezczeszczący groby (C. Cels. III 59)<sup>60</sup>. Nietrudno dostrzec, że kanwę przedstawionego katalogu stanowi klasyfikacja czynów wykluczających z Królestwa Niebieskiego sformułowana w Pierwszym Liście do Koryntian (6, 9 n.), gdzie ich rodzaje wyszczególnia św. Paweł – W De or. 28, 10 są wyliczone *λαιδωρια, φυσιωσις, πολυποσια, λογος ψευδης και αργος* – (In Lev. hom. 14, 2)<sup>61</sup>.

Wprowadzone przez poszczególne działania zło posiada swoją specyfikę, ale niektórym z owych działań (zabójstwo, cudzołóstwo, kradzież, krzywoprzysięstwo, nierząd czy dokonanie gwałtu) przypisuje Aleksandryczyk szczególną rangę, dostrzegając w nich akt przejścia pod własność szatana (In Ex. hom. 6, 9)<sup>62</sup>. Jeszcze inne czyny, objęte nazwą *εθνικωσ βιοσ* (Com. in Joh. 28, 56)<sup>63</sup>, zalicza on do kategorii grzechów (śmiertelnych) z następstwem odpadnięcia od wiary, co się ostatecznie wyraża w pogańskim sposobie bycia. Posiadany przez nie poziom zła znajduje oczywiście swoje przełożenie w stawianych wymogach na drodze do pojednania.

Grzechy najcięższe, jak wspomniano wyżej, można w zasadzie traktować u Orygenesesa jako równoznaczne ze sformułowaniem „grzech ku śmierci”, nawet jeżeli wątpliwa jest (w niektórych przypadkach) jednoznaczność tego terminu. Porównanie go jednak z innymi wymienianymi przez Aleksandryczyka wykroczeniami zaliczanymi do najpoważniejszych czyni prawdopodobnym

<sup>54</sup> SCh 71, 208 n.

<sup>55</sup> SCh 287, 256.

<sup>56</sup> SCh 232, 242 n.

<sup>57</sup> SCh 352, 302 n.

<sup>58</sup> Ze wskazaniem na 1 Kor. 5, 11 wylicza on jeszcze *fonos, farmakia, paidofthoria...*  
Por. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, dz. cyt., s. 384.

<sup>59</sup> SCh 287, 256.

<sup>60</sup> SCh 136, 139.

<sup>61</sup> SCh 287, 232 n.

<sup>62</sup> SCh 321, 195.

<sup>63</sup> SCh 385, 90.

twierdzenie, że ma on w posiadanym zakresie znaczenie zamienne z określeniem nadawanym dzisiaj grzechowi ciężkiemu, choć te treści nie muszą się ze sobą pokrywać w szczegółach<sup>64</sup>. Grzechy owe potępia Aleksandryczyk z użyciem określeń o najostrzejszym teologicznym tonie, jako te, które prowadzą do zguby, stanowią bramę do piekła i śmierci (C. Cels. VI, 36)<sup>65</sup>, podporządkowują szatanowi.

Niektórzy<sup>66</sup> w refleksji Orygenesa dopatrują się pomiędzy „grzechem ku śmierci” i *peccatum leve* istnienia trzeciego rodzaju winy, wprawdzie ciężkiej, lecz nie powodującej śmierci, w nawiązaniu do diskutowanych nie od dzisiaj kilku fragmentów Janowej Ewangelii i jego listów (J 3, 15-16; 5, 24; 6, 47; 1 J 3, 14; 5, 1; 5, 11-12).

Wprawdzie wyżej sformułowanemu przypuszczeniu trudno odmówić cech prawdopodobieństwa, to jednak jest ono przez teologów powszechnie negowane. Podstawowy kwestionujący takie przekonanie argument stanowi teza, że dla Jana umieszczone w kontekście ewangelicznym pojęcie śmierci ma swoją specyfikę, jako że oznacza przeciwstawienie jakimkolwiek śladom życia, którego nośnikiem jest po prostu wiara w Jezusa Chrystusa. Wobec powyższego pojęcie śmierci odnosi się głównie do ludzi zaprzeczających posłannictwu Syna Bożego (J 8, 24; 3, 36; 3, 18). „Grzech ku śmierci” nie oznacza więc w takim sensie niczego innego, niż uporczywe trwanie w niewierze<sup>67</sup>, co z kolei stoi w oczywistej opozycji do sformułowania przypisywanego „grzechowi śmiertelnemu” dzisiaj.

<sup>64</sup> J. RAGER, *Die Lehre von den Sündenvergebung*, dz. cyt., s. 12.

<sup>65</sup> SCh 147, 266.

<sup>66</sup> Z najbardziej znanych teologów uważających trójdzielność grzechu u Aleksandryczyka za nie budzący wątpliwości pewnik wymienić należy Teichtweiera. Jako dowód na poparcie swojej tezy powołuje się on na fakt, że u Orygenesa możliwość odpuszczenia grzechów podlega gradacji. Aleksandryczyk mianowicie przypisuje grzechom najlżejszym możliwość odpuszczenia za pośrednictwem ofiary i modlitwy kapłańskiej, na następnym zaś stopniu umieszcza znajomość praw Bożych, gdy odpuszczenie najcięższych przewinień upatruje jedynie w mocy Boga (Hom. in Ex. IV 8). Innym miejscem mającym dowodzić owej trójdzielności są interpretowane przez Orygenesa teksty z Księgi Jeremiasza (Hom. in Jer. II, 2), gdzie w jednej z homilii nawiązuje on do wzorca leczonych ran, z których najlżejsze leczyć można słowem *nitre*, inne słowem o sile *ziola*, jeszcze inne *saleté*, ale są wśród nich także wymagające zastosowania *soufle de la cautérisation*, gdzie dochodzi do wahań, czy leczenie takich zranień nie należałoby powierzyć tylko uczniowi, w wymagającej użycia noża poważniejszej chorobie posyła się już doświadczonemu lekarza, stwierdzając natomiast martwicę, interwencji dokonuje sam lekarz prowadzący. Teichtweier dowodzi ponadto, że również w innych miejscach pojawiają się przy określaniu grzechów potrójne zestawienia, choćby słomy, siana i drewna (Hom. In Lev. XIV, 3), pomyłki, błędu i kazusu (Sel. In Psalm 29, 2PG 12, 1292), śmierci, choroby, ukarania duszy (Com. In Johan XIX, 14), słabości, choroby, uśpienia duszy (Com. In Matth. X 24X 33 25-29).

<sup>67</sup> J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg 1955, s. 244 n.

Rodzajem podsumowania wyliczanych przez Aleksandryczyka zaciąganych przez człowieka win<sup>68</sup> jest grzech przeciwko Duchowi Świętemu, interpretowany w nawiązaniu do teologicznej prawdy o obecności Trzeciej Osoby Boskiej przekazanej chrześcijaninowi podczas obmycia wodami chrztu. W takim kontekście i w świetle sformułowania u Mk 3, 29 oraz Mt 12, 31-32 stan winy tworzy sytuację grzechu niewybaczalnego (Com. in Jo. XIX 14, 84, 85)<sup>69</sup>. Swoje stanowisko w tej kwestii Orygenes uzasadnia, odwołując się do werse-  
tów 6, 4-6 Listu do Hebrajczyków, gdzie w poczynionym przez siebie komentarzu stwierdza on: „Jest niemożliwe, aby ci, którzy raz zostali oświeceni [...] i dostąpili uczestnictwa w Duchu Świętym [...] lecz później odpadli, mogli zostać odnowieni przez pokutę” (Com. in Jo. XXVIII, 15)<sup>70</sup>. Słowo wszakże „niewybaczalny” (względnie „nieodpuszczalny”) ma z pewnością również tutaj formę zwrotu kaznodziejskiego, nie zaś bezwzględne zakazu przyznania obciążonemu ciężką winą prawa do pojednania, jak sugerowałaby to literalna interpretacja przytoczonego tekstu. Pomijając nawet fakt, że cytowany wyżej przez Aleksandryczyka fragment Listu do Hebrajczyków nie posiada charakteru pouczenia o warunkach odpuszczalności grzechu ciężkiego, trzeba powiedzieć, że Orygenes w innym miejscu w sposób jednoznaczny przeczy absolutyzacji użytego pojęcia (In Jo 28,7)<sup>71</sup>, porównując mianowicie wskrzeszenie Łazarza do człowieka przywróconego do życia po duchowej śmierci spowodowanej grzechem ciężkim<sup>72</sup>. Gdy się poza tym odniesie tę wypowiedź do całości nauczania Orygenesesa, narzuca się wniosek, że użytemu zwrotowi „grzech przeciwko Duchowi Świętemu” nie należy przypisywać znaczenia tak czy inaczej rozumianej grzechowej cezury, lecz raczej oznajmienia prawdy o grzechu śmiertelnym człowieka ochrzczonego, począwszy od przestępstw najcięższych typu zaparcia się wiary, na uchybieniach mało znaczących kończąc (Com. in Matth. ser. 114)<sup>73</sup>. Wypowiedź Orygenesesa z homilii do Pieśni nad Pieśniami (Com. in Cant. III 12, 12)<sup>74</sup> upoważnia ponadto do postawienia tezy, że obietnica Ducha Świętego odnosi się przede wszystkim do ludzi „z wysokości”, czyli gnostyków, których prototyp stanowią apostołowie obdarowani działaniem Trzeciej Boskiej Osoby nie od razu, lecz po zrealizowaniu się tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa.

<sup>68</sup> Przy uwzględnieniu dalszych subtelności można wyróżnić w nauczaniu Orygenesesa jeszcze inne rodzaje grzechów, choćby takie jak *iuvenilia peccata*, zależnych nie tylko od wieku, lecz również od uwarunkowań oznaczonych wyrażeniem „*morum instabilitas*” – Sel. in Ps. 14, 7: PG 12, 1381 A). Por. J. Grotz, *Die Entwicklung*, s. 204.

<sup>69</sup> 290, 98.

<sup>70</sup> Sch 385, 222 n.

<sup>71</sup> Sch 385, 87 n.

<sup>72</sup> B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, s. 428.

<sup>73</sup> PG 13, 1762.

<sup>74</sup> Sch 376, 619.

#### 4. Kryterium subiektywności przy ocenie grzechu

O wielkości grzechu obok aspektu obiektywnego decyduje (w równorzędnej przynajmniej mierze) aspekt subiektywny, czego nie mógł nie zauważyć także Orygenes, uznający za sztandarowy cel nawrócenia czystość serca (Sel. in Ps. 57, 3)<sup>75</sup>, zakładającą z kolei ze względów oczywistych zaangażowanie podmiotu. Takie warunkujące stan niewinności zaangażowanie odgrywa rolę paralelną przy wyborze zła, gdzie miarę zaciągniętej winy wyznaczają moralne źródła czynu. Orygenes ich nie systematyzuje, lecz (w sposób niekoniecznie formalny) uwzględnia.

Wśród warunkujących wielkość winy czynników na czołowym bodaj miejscu stawia on zakres posiadanej wolności. Pełne bowiem dysponowanie sobą podnosi stopień odpowiedzialności za popełniony czyn, ale także pogłębia jego zło (Com. in Rom. 2, 3)<sup>76</sup>. Podmioty, których dotyczy całkiem po prostu *nequiter agunt*, dlatego też *exterminabuntur*. Zachowania owe charakteryzuje świadoma pogarda dla przykazań oraz niechęć do nauki Bożej (Com. in Rom. IV, 11, 2)<sup>77</sup>.

Nie każde jednak identyczne z pozoru zło posiada jednakową wartość moralną, ponieważ wielu z jego sprawców *per ignorantiam mala agunt, velut vinci sunt a malo* i wówczas złość czynu, a także waga powiązanej z nim odpowiedzialności ulega pomniejszeniu, zrelatywizowaniu, a bywa, że osiąga jedynie poziom aktu materialnego (w przeciwieństwie do formalnego), gdyż woła ograniczona słabościami oraz ignorancją działa wtedy w przestrzeni wolności pozornej (Hom. in Ps. 36 II 4)<sup>78</sup>. Orygenes określając zakres odpowiedzialności za tego rodzaju czyny, mówi, że ludzie ci „znając Boga i chcąc zachować jego przykazania, zostają zwyciężeni przez słabość ciała, zwiedzeni powabem obecnego życia, co ich (w nawiązaniu do Rz 5, 5) stawia w rzędzie istot bezsilnych (Sel. in Ps. 118, 52)<sup>79</sup>.

Trzeci określający wielkość zła czynnik poruszany przez Orygenes nie wykracza poza słowne sformułowanie prostego ludzkiego doświadczenia, że nie ma czynu moralnie złego o skutkach negatywnych lecz dobrym zamiarze, oraz czynu moralnie dobrego o skutkach pozytywnych (C. Cels. IV, 70)<sup>80</sup>, ale niegodziwej inspiracji (C. Cels. IV, 3<sup>81</sup>; Sel. in. Ps. 4,6<sup>82</sup>). W takim właśnie znaczeniu pierwszym z nich przypisuje Aleksandryjczyk wartość działania nieświadomego o ważności prostego potknięcia (De or. 28, 9)<sup>83</sup>.

<sup>75</sup> PG 22, 1474.

<sup>76</sup> SCh 532, 86–88.

<sup>77</sup> SCh 539, 326.

<sup>78</sup> SCh 411, 106.

<sup>79</sup> PG 12, 1597.

<sup>80</sup> SCh 136, 356.

<sup>81</sup> SCh 136, 191 n.

<sup>82</sup> PG 12, 1160.

<sup>83</sup> PG 11, 522 n.

Pozostawanie w stanie małego nawet grzechu sprawia, że udział w nim powoduje sytuację wewnętrznego rozdarcia analogiczną do wahań tych Izraelitów przebywających na pustyni, którzy z jednej strony dosięgali już swoim pragnieniem Ziemi Obiecanej, lecz z drugiej ciągle jeszcze sposobem bycia pozostawali w niewoli egipskiej (Hom. in Lev. XIV, 2)<sup>84</sup>. Pamiętać trzeba ponadto, że każde z niewielkich nawet wykroczeń niesie ze sobą niebezpieczny potencjalnie ładunek destrukcji na tyle poważny, że każdy kolejny obciążony winą czyn pogłębia ranę duszy i może się okazać uderzeniem ostatnim, bo niosącym ze sobą śmierć (Hom. in Num. VIII, 1)<sup>85</sup>. Nie chodzi tu z pewnością o symptomy grzechu ciężkiego, bowiem jeżeli nawet Orygenesowi nie jest obcy wątek wzrastania ciężkości winy wraz ze stopniem zaangażowania podmiotu w zło czynu (Com. in Mat. ser. 33 Mat. 24, 4-5 XI 60)<sup>86</sup>, to jednak (przynajmniej w założeniach teoretycznych) nie szuka on, jak się wydaje, uzasadnień w kwestii przechodzenia grzechu lekkiego w ciężki, gdzie jak mówi, zadośćuczynienie przyjmuje charakter nałożonej kary ognia o dużej intensywności, różnego od łagodnego „ognia Ducha”, synonimu „ognia chrztu” (In Jer. hom. 2, 3)<sup>87</sup>.

## 5. Kryteria pozasubiektywne określające wagę grzechu

Już sama Orygenesowska klasyfikacja przewinień moralnych wskazuje na trudności napotykaną przez będącą u początku rozwoju chrześcijańską teologię w ocenie rodzaju grzechu tak, aby regułom postępowania nadać względnie przejrzystą strukturę. Z drugiej wszakże strony trudno jest oceniać wartość moralną ludzkich zachowań bez dysponowania miarami obiektywnymi oraz sposobem ich interpretacji. Z uwarunkowań owych zdawał sobie z pewnością sprawę także Orygenes, zamykając tego rodzaju sytuację w pytaniu w gruncie rzeczy retorycznym: „*Quae autem sunt species peccatorum ad mortem, quae vero non ad mortem, sed ad damnum, non puto facile a quoquam domini posse discerni. Scriptum namque est: delicta quis intelligit?*”.

Najważniejszym punktem odniesienia w ocenie wielkości grzechu była dla Orygenesowa Biblia, co swoje odzwierciedlenie znajduje w wyrażonym przekonaniu, że „w najdrobniejszych pytaniach co do tego, w co się wierzy, odpowiedzi poszukiwać należy w Piśmie Świętym” (Com. in Joh. XXXII 6,68)<sup>88</sup>. Stwierdzenie takie nie może być oczywiście rozumiane w sensie zamknięcia konkretnych ocen w szczegółowych wskazaniach biblijnych, ponieważ ze swojego

<sup>84</sup> SCh 287, 231 n.

<sup>85</sup> SCh 29, 158.

<sup>86</sup> SCh 162, 258 n. i 358 n.

<sup>87</sup> SCh 232, 245.

<sup>88</sup> SCh 385, 216.

przeznaczenia nie spełniają one funkcji kodeksu etycznego z przygotowanymi odpowiedziami na stawiane dotyczące moralności pytania, lecz ich celem jest przede wszystkim wytyczenie drogi dla poszukiwań o szerszym zasięgu, „*ex parte aliqua*” (In Ex. hom. 10, 3)<sup>89</sup>.

W nawiązaniu do Biblii w katalogu najcięższych grzechów umieszcza Aleksandryczyk przewinienia zasługujące na najwyższą karę u Żydów, ale w wyraźnym odniesieniu do Biblii rozpatruje również kwestię ludzkich słabości, kiedy wbrew czynionym staraniom grzesznik nie jest już w stanie w wystarczającym stopniu kierować swoimi poczynaniami, dotykając tym samym granicy niewinności (Prz 24, 16). W odniesieniu zaś przede wszystkim do ksiąg Nowego Testamentu najchętniej korzysta on ze wskazań moralnych listów św. Pawła, których dogmatyczno-pastoralny charakter wprowadza w cały kompleks postulatów i realizacji etycznych. Charakteryzująca jego naukę o grzechu nomenklatura oparta o wzorzec drewna, słomy i siana przejęta została przecież w niemal identycznych terminach z wyjaśnień i oceny zła grzechu zawartych w Pierwszym Liście do Koryntian 3, 12, gdzie werset 11, 30 z kolei stał się podstawą do przeprowadzenia rozróżnień stanu duszy według ciężaru winy jako słabość, choroba czy uśpienie (Com. in Matth. X, 24)<sup>90</sup>, w odniesieniu zaś do 1 Kor 6, 9-10 została określona ranga grzechów języka z zakresu oszczerstw i wypowiedzanych bluźnierstw (Hom. in Lev. XIV, 2)<sup>91</sup>. Przenoszenie wzorców biblijnych na ocenę jakości grzechów leżało zresztą w ramach preferencji poszukującej swojej naukowej tożsamości teologii, która bez wsparcia modelu o uznanym autorytecie skazana by była na bezradność, czego echem są także rozwiązania proponowane przez Orygenesusa.

Aleksandryczyk jako myśliciel był zależny również od narzędzi kształtujących życie intelektualne epoki, w sensie zarówno poszerzonych jak i zawężonych możliwości poznawczych. Chodzi głównie o filozofię, w szczególności zaś o filozofię stoicką, anonsującą w wydaniu głównie Epikteta z Hierapolis (+ ok. 130) dążenie do odrodzenia moralnego, ujmowanego progresywnie w reguły, uwidocznione najpierw w zdobywaniu przewagi etyki nad logiką, potem w podniesieniu sfery filozoficznej do poziomu religijnego, z zasadą „naśladowaj naturę”, przechodzącą w postulat „naśladowaj Boga”. „Jesteśmy potomstwem Boga i [...] każdy z nas może się nazywać dzieckiem Bożym” (I 9 6. 3.)<sup>92</sup> – mówi Epitet w swoich *Dissertationes*. Podobnie jak ciało powiązane jest z kosmosem, tak dusza powiązana jest z Bogiem, stanowi Jego część, fragment Jego istoty (I, 4 6; por. I, 17 27; II, 8 11). Jesteśmy ołtarzami Boga, Jego żyjącą świątynią, a nawet Nim samym w ciele (II 8 12-14), dzięki temu

<sup>89</sup> SCh. 321, 318.

<sup>90</sup> SCh 162, 258 n.

<sup>91</sup> SCh 287, 232.

<sup>92</sup> *Epicteti dissertationes ab Arriano digesta*, Ed. Minor 1916.

z przywilejem pierwszeństwa wśród stworzeń (I 9 5; por. II 8 11). Traktując poważnie Boże dziecięstwo, jesteśmy w stanie opanować nasze niskie i trywialne pożądania (I, 3 1). Otrzymaliśmy bowiem moc znoszenia bolesnych doświadczeń i poszukiwania tego, co czyni nas szczęśliwymi. Obdarowani duchem łagodności, męstwa i rozumnego działania, potrafimy przeciwstawić stojącym przed nami wymogom zdobytą cnotę, w której naśladowujemy Boga. Trzeba się Jemu całkowicie podporządkować. „Jeżeli jest taka Jego wola, niech się tak stanie” (I, 29 18).

Widać z powyższego, jak wygodnych narzędzi dostarczał stoicyzm Orygenesowi w definiowaniu jakości i wielkości grzechu. Cnota w filozofii greckiej miała wprawdzie rysy pogańskie, bezosobowe, przedmiot stanowiący cel etycznych wysiłków człowieka doskonałego realizującego znany już od Arystotelesa ideał moralny wyznaczony czterema cnotami kardynalnymi: sprawiedliwości, wstrzemięźliwości, męstwa i umiarkowania, niemniej nieznaczną korektę jej treści prawdami chrześcijańskimi przywołuje z siebie prawdę o Bogu będącym osobową istotą dobra i prawdy i właśnie dlatego stanowiącego główny motyw moralnych ludzkich działań<sup>93</sup>.

Miejsce życia i czas działalności Orygenesusa wskazują także na korzystanie w jego teologicznych dyskursach z rozwiązań wypracowanych już przez (według wszelkiego prawdopodobieństwa zaprzyjaźnionego z nim) mistrza i teologa Klemensa Aleksandryjskiego. Obu dość wyraźnie charakteryzowało woltarystyczne podejście do grzechu (z naciskiem położonym na wolną wolę jako czynnik rozstrzygający o moralnym dobru lub złu) i intelektualistyczne (oparte przynajmniej w części o tezę grzechu jako konsekwencji niewiedzy, co tym samym wskazuje na kontynuację myśli platońskiej, obecnej również w stoicyzmie).

Współzależność pomiędzy Orygenesem i Klemensem Aleksandryjskim jest bodaj najwyraźniej widoczna przy interpretacji roli odgrywanej w genezie zła moralnego przez sferę afektywną (*παθος*). Dla Klemensa bowiem u podstaw rodzącego się grzechu stoi dążenie do przyjemności, *ηδονη* (Strom. II 20 106, 2)<sup>94</sup> przeradzające się następnie w pożądanie, *επιθυμια* (Strom. II 20 106, 2)<sup>95</sup>, oddziaływujące z kolei za pośrednictwem postrzeżeń na duszę (*αισθησεις*), a te rodzą niegodziwe wyobrażenia, *φαντασια* (Strom. II 20 111, 3)<sup>96</sup>, które ozywają nieustannie podsuwany mi mamidlami marzenia, czego ostatecznym wy-

<sup>93</sup> Nie bez dużej dozy wnikliwości zagadnienie odniesień pomiędzy stoicyzmem zreformowanym a chrześcijaństwem analizuje E. Hatch (*Griechentum und Christentum*, Aalen 1985), zwłaszcza w wykładzie szóstym zatytułowanym *Griechische und christliche Ethik*, s. 101 n.

<sup>94</sup> SCh 38, 115.

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> Tamże.

nikiem jest wprowadzenie człowieka w stan niepokoju (Strom. II 120, 3)<sup>97</sup>. Jednak nie uczucia pochodzące z człowieka nakierowują na zło, lecz siły demoniczne posługujące się nimi jako narzędziem, kusząc oszukańczo atrakcyjnością bogactw, czarem piękna bądź dbałością o własną cześć (Strom. II 20 111, 3)<sup>98</sup>. W takim też sensie walka z grzechem nie różni się niczym od prowadzonej walki z uczuciami.

Podobnie negatywną ocenę sferze czuciowej nadaje Orygenes, dostrzegając tam (jak się wydaje) nie tylko podniecie do grzechu, lecz rozciągające wręcz władzę nad ludzkim sercem zło w sobie (Expos. in Prov. Salom. XXV, 17)<sup>99</sup>. Za przyczyną uczuć człowiek nie podąża za głosem Boga, lecz się po prostu całkiem poddaje gniewowi, smutkowi bądź przyjemnościom seksualnym (Fragm. in Prov. Salom. II, 3)<sup>100</sup>. Afekty owe, posiadając postać pożądania i strachu, rozkoszy i smutku, chciwości i żądzy zaszczytów, powodują zamęt w duszy (Sel. in Jerem. XLIX, 35)<sup>101</sup> w rodzaju swoistego jej upojenia uniemożliwiającego przytomne i proste kroczenie obraną drogą, niemal siłą namiętności pozerając duszę<sup>102</sup>. Nie dziwi więc w powyższym kontekście (właściwa także stoicyzmowi) negatywna u obu myślicieli ocena (czy wręcz pogarda) dla doznań zmysłowych. Znajduje to swój wyraz w pełnej wprawdzie odpowiadającej woli Boga akceptacji małżeństwa, lecz niekoniecznie aktu małżeńskiego, chyba że cel jego stanowi przekazanie życia.

## 6. Pokuta jako warunek odpuszczenia grzechów

Właściwe człowiekowi uzdolnienie sumienia *interitus carnis* skłaniające go do reagowania na spowodowane przez siebie zło, (De or. 29, 13)<sup>103</sup> stanowi szczególny rodzaj wezwania do nawrócenia, o charakterze głównie terapeutycznym (In Jer. hom. 20,1)<sup>104</sup> (w przeciwieństwie do windykacyjnego), a więc dotyczy raczej początku procesu pokutnego niż jego zakończenia rozumianego w sensie zadośćuczynienia zamiennego z wymierzeniem kary. Treść tego pojęcia staje się tym samym bliższa wymogowi nie wykluczającemu możliwości odrzucenia, niż zadośćuczynieniu o formie wyrównania długu za wyrządzoną krzywdę. Działanie owego *interitus carnis* ukierunkowanego na ludzkie wnętrza objawia się w różnych formach, żalu za grzechy, przeżywanej goryczy (In

<sup>97</sup> SCh 38, 124.

<sup>98</sup> SCh 38, 119.

<sup>99</sup> PG 17, 236 „bowiem *παθος*, które opanowuje serce jest *κακια*”.

<sup>100</sup> PG 13, 28.

<sup>101</sup> PG 13, 593.

<sup>102</sup> Por. w tej kwestii także G. Teichtweier, *Die Sündenlehre*, dz. cyt., s. 110.

<sup>103</sup> PG 11, 534.

<sup>104</sup> SCh 238, 255.

Ps. 37 I 6)<sup>105</sup>, pokory (C. Cels. 3,64.)<sup>106</sup>, czy też gotowości do zakwestionowania swojej postawy wobec spowodowanego zła (In Lev. I 5, 4)<sup>107</sup>. Jego nawiązujący do poprawy głos zwraca ku Bogu, zaś przyjęty w takim charakterze sprawia, że szukający w Nim ucieczki dostępują odpuszczenia zaciągniętych win (Fragment IX do Jo 1, 14)<sup>108</sup> pod warunkiem wszakże niezachwianej wiary w wolę dokonania takiego czynu przez Stwórcę (De or. 13)<sup>109</sup>. Grzech bowiem, powstając na obrzeżach ludzkiej natury, nie może sam z siebie spowodować jakiegokolwiek w niej zmiany, dlatego pozostając przypadłością jest zawsze uleczalny (Com in Rom. IV, 12, 1)<sup>110</sup>. Gdyby się jednak takim nie okazał, to nie ze względu na wielkość zaciągniętej winy, lecz mocą decyzji grzesznika, nadającego mu cechę nieodwracalności (Com. in Jo. XIX, 13)<sup>111</sup>. Wezwanie do nawrócenia pozostaje więc zagadnieniem otwartym w takim sensie, że Orygenes używając terminu „grzech nieuleczalny” odnosi go do ludzi popełniających grzechy uleczalne (*ευθεραπευτα*) w świadomości otrzymania łatwego ich przebaczenia, podnosząc tym samym taki rodzaj winy na poziom nieuleczalności. Ta nieuleczalność, nie wynikając z natury grzechu, stanowi przede wszystkim przestrzeżenie przed pokusą trwania w winie doprowadzonej aż do stanu nieuleczalności (De or. 29)<sup>112</sup>. Nic więc dziwnego, że zajmujący ważne miejsce w nauce o pokucie u Orygenesza aniołowie opuszczają wtedy grzesznika, podobnie jak lekarze oddalają się od nieuleczalnie chorych, nie chcąc uczestniczyć w ich umieraniu. Kto odrzuca własne uzdrowienie, musi wiedzieć, że zasługuje na jedyny wyrok: nieuleczalny (Fragm. XXXVII z *Prophetenkatene Jer. 28, 8-10*)<sup>113</sup>. W takiej właśnie sytuacji znaleźli się Żydzi, przeciw którym wypowiedziana została groźba Jezusa, że pomrą w grzechach swoich. Śmiertelne niebezpieczeństwo wtedy uaktualniło się, kiedy choroba uleczalna z własnej ich woli sprowadzona została do stanu nieuleczalności (Com. in Jo. 19, 13)<sup>114</sup>.

Jeżeli jednak wezwanie do pokuty zostanie pozytywnie przyjęte, to posiadać musi także czytelne dla podmiotu oznaki. Wśród nich należałoby chyba na początku wymienić dążenie grzesznika do uporania się ze szkodami wniesionymi przez grzech (C. Cels. 3, 64)<sup>115</sup>, co swoje odzwierciedlenie znajduje

<sup>105</sup> SCh 411, 290.

<sup>106</sup> SCh 136, 149.

<sup>107</sup> SCh 286, 224.

<sup>108</sup> *Komentarz do Ewangelii św. Jana cz. 2*, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, wstęp i oprac. S. Kalinowski, t. XXVIII, Warszawa 1981, s. 103.

<sup>109</sup> PG 11, 454 n.

<sup>110</sup> SCh 539, 334.

<sup>111</sup> SCh 290, 52.

<sup>112</sup> PG 11, 540.

<sup>113</sup> SCh 238, 360 n.

<sup>114</sup> SCh 290, 52.

<sup>115</sup> SCh 136, 148.

w postawie dużej pokory oraz bolesnego uświadamiania sobie skutków popełnionego grzechu (Hom. in Ps. 37 I 6)<sup>116</sup>. Ale nawrócenie nie polega wyłącznie na odwróceniu się od zła ograniczonego do ludzkiego wnętrza, lecz również przekłada się na dokonane dzieła, czego skutki widać w korygowaniu popełnionych błędów czy eliminowaniu posiadanych wad (Hom. in Lev. V, 4)<sup>117</sup>. Symptodem jednak nawrócenia o najwyższej randze jest gotowość do wybaczenia doznanych krzywd bliźniemu (De or. 8)<sup>118</sup>.

Spoiwem wszelkich działań pokutnych jest zawsze wiara, której siła stanowi o jakości nawrócenia (Hom. in Lev. IX, 7)<sup>119</sup>. U Orygenesza pogląd taki ma tym mocniejsze, jak się wydaje, uzasadnienie, że Bóg wiary nie inicjuje, lecz ją wspomaga, przyczyniając się jedynie do osiągnięcia właściwego jej sukcesu (Com. in Matth. X, 19)<sup>120</sup>. Przypisywana wierze rola zmienia się ponadto zależnie od uwarunkowań w takim sensie, że człowiek przygotowujący się do chrztu, uzyskuje jej mocą odpuszczenie grzechów bez wymogu potwierdzenia swojej postawy czynami na wzór jawno grzesznicy, bądź też jako otrzymującego na krzyżu odpuszczenie win złoczyńcy. Tam przecież świadectwem dokonanej konwersji jest tylko decyzja o zmianie sposobu życia (Hom. in Libr. I Reg. I 5)<sup>121</sup>, gdy przed ludźmi już ochrzczonymi dobre czyny stanowią wymóg posiadanej wiary, ponieważ dokonane dzieła są kryterium jej autentyczności, mają świadczyć o Chrystusie i na niego wskazywać (Sel. in Ps. 24, 17-18)<sup>122</sup>, natomiast *interitus carnis* staje się wtedy udziałem w śmierci Chrystusa (Com. in Rom. V 7, 4)<sup>123</sup>, nawrócenie zaś otrzymuje charakter współukrzyżowania. W alegorycznym nawiązaniu do powieszzonego po poniesionej klęsce na drzewie króla Aj, symbolu szatana (In Jesu Nave 8, 2)<sup>124</sup>, prawda ta zostaje zilustrowana obrazem dwóch krzyży. Na pierwszym zajmuje miejsce wraz z niewidzialnie duchowo ubogimi i słabymi członkami Kościoła cierpiący i umierający Chrystus, walczący zwycięsko przeciw pokonywanemu na sąsiednim z kolei krzyżu szatanowi (In Jos. hom. 8, 3)<sup>125</sup>. Ta walka o oczyszczenie ze zła przez Bożego Baranka trwa nieustannie w każdym grzeszniku i nie zakończy się, do kąd jakimkolwiek życiu zagrażać będzie grzech (Com. in Jo. I 32)<sup>126</sup>. W takim znaczeniu jednym z oblicz pokuty staje się udział w losie Jezusa Chrystusa<sup>127</sup>.

<sup>116</sup> SCh 411, 284 n.

<sup>117</sup> SCh 286, 222 n.

<sup>118</sup> PG 8, 442.

<sup>119</sup> SCh 287, 103.

<sup>120</sup> PG 13, 884.

<sup>121</sup> PG 12, 99 n.

<sup>122</sup> PG 12, 271.

<sup>123</sup> SCh 539, 456.

<sup>124</sup> SCh 71, 220.

<sup>125</sup> SCh 71, 222 n.

<sup>126</sup> SCh 120, 170.

<sup>127</sup> Naświetlenie szersze poruszanego tutaj zagadnienia patrz: K. RAHNER, *Schriften*, dz. cyt., s. 415 n.

Patrząc od strony ludzkiego wnętrza, żywa wiara daje grzesznikowi możliwość docenienia dystansu dzielącego jego małość od świętości Boga, budząc tym samym lęk przed staniem wobec Stwórcy z ciężarem zawinionego zła, sprowadzającego zasłużoną karę. Rahner nie waha się wręcz dopatrywać w tym wątku początków u Orygenesusa teologii żalu w sensie *attritio*<sup>128</sup> (z zastrzeżeniem wszakże nieidentyfikowania tego pojęcia z treścią żalu niedoskonałego wypracowaną w teologii średniowiecznej). Ale jeżeli nawet mające źródło w przeżywanym lęku przed karą uświadomienie sobie swojego stanu nie skutkuje zwróceniem się ku dobru, to sam przeżywany wstyd i łączący się z nim żal stanowią ważne etapy na drodze do nawrócenia, prowadząc po prostu do autorefleksji (Fragm. LXXXI do Lament. Jerem. 3, 40)<sup>129</sup>.

## 7. Pośrednictwo Kościoła w odpuszczeniu grzechów

Jakiegokolwiek jednak by było osobiste zaangażowanie grzesznika w czynienie pokuty, wydaje się ona osiągać pełną wartość dopiero w akcie zewnętrznym, przy dokonaniu wyznaniu popełnionych grzechów. Każdy grzesznik bowiem wchodzący do Chrystusowego królestwa pokoju otwiera swoje serce „*in confessione scilicet et paenitentia paecedentium daelictorum*” (Com. in Cant. II 1, 29)<sup>130</sup>, bądź też jak mówi Orygenes w innym miejscu, „*omnes qui sacrificia contribulati spiritus et humiliati cordis offerunt Deo, confessione scilicet et paenitentiae titulo ad eum converse, non repelluntur ab eo*” (II 1, 44)<sup>131</sup>. Obie te wypowiedzi poświadczają, że wzmiankowane w nich wyznanie grzechów nie posiada treści nieokreślonej, przypadkowej, lecz wydzwięk doprecyzowany słowem *scilicet* (oczywiście), wskazujący nań nie tylko jako na praktykę już w trzecim wieku znaną i powszechnie stosowaną, lecz podkreślający przede wszystkim charakter kościelny tej czynności. Inaczej rzecz formułując, powiedzieć można, że doświadczana po grzechu ciężkim skrucha serca nabywa pełnej wartości dopiero po poddaniu jej pod osąd Kościoła.

<sup>128</sup> Tamże, s. 403.

<sup>129</sup> Fragment ów w tłumaczeniu brzmi następująco: „Nie może się wszakże nawrócić do Pana ten, kto nie zna samego siebie. Poznaje zaś siebie ten, kto rozum kojarzy z uczynkami, kto pilnie zastanawia się nad nimi oraz wypełnia to, co dobrze rozważył. Bo wtedy «z odkrytym obliczem oglądamy chwałę Pańską jak w zwierciadle» i wyznając dawne uczynki powiemy: «Zgrzeszyliśmy i popełniliśmy nieprawość, bo odstąpiliśmy od Ciebie», oraz «Bo sprawiedliwy jesteś we wszystkim, co nam uczyniłeś», *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarze do Lamentacji Jeremiasza. Homilie o Księdze Samuela i Księgach Królewskich*, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, wstęp i oprac. S. Kalinowski, t. XXX, Warszawa 1983, s. 274.

<sup>130</sup> SCh 375, 276.

<sup>131</sup> SCh 375, 286.

Tezie powyższej wtóruje wypowiedź Orygenesa w homilii do Księgi Kapłańskiej (II, 4)<sup>132</sup>, w której to komentując ostatni z wcześniej wymienionych rodzajów<sup>133</sup> odpuszczenia grzechów, prezentuje on swoje stanowisko w słowach: „Istnieje jeszcze siódmy rodzaj odpuszczenia grzechów, wprawdzie twarde i trudny, mianowicie przez pokutę, kiedy to grzesznik obmywa swe «łóże łzami» (por. Ps. 6, 7), gdy «w dzień i w nocy łyzy stają się jego chlebem», kiedy wstyd nie powstrzymuje go (*non erubescit*) przed wyznaniem grzechów wobec kapłana Pańskiego oraz szukania remedium (*medicinam*) według tego, który oznajmił: «Powiedziałem, wyznam niesprawiedliwość moją Panu, a ty odpuszcisz nieprawość serca mego»” (Ps. 31, 5)<sup>134</sup>.

Odwołując się do metody alegorycznej, Aleksandryczyk także tą drogą przekazuje nierzadko prawdę o kościelnym charakterze pokuty. Wymownym tego przykładem (w odniesieniu do wyznania grzechów) jest interpretacja motywu kary śmierci w Starym Testamencie zarządzana wobec winnych najcięższych przestępstw (Kpł 20, 9-17). Rozwijając ów temat, Orygenes twierdzi, że odbieranie życia za przewinienia o najcięższej wadze stanowi wbrew pozorom (w spojrzeniu eschatologicznym) akt miłości bliźniego. Taki wniosek wyprowadza z prostej przesłanki, mianowicie zakazu podwójnego karania winnego za identyczny czyn. Reguła owa przedłużona o wymiar pozagrobowy oznacza, że grzesznik już raz ukarany na ziemi nie będzie powtórnie karany przez Boga w wieczności. Ewangelia w tej kwestii poszła jedynie o krok naprzód, przenosząc punkt ciężkości z cielesnego, przepojonego okrucieństwem wymierzenia kary, na płaszczyznę duchową, otwierając w ten sposób możliwość oczyszczenia z grzechów drogą pokuty (XI, 2)<sup>135</sup>. Uwypuklona tu prawda dotycząca konsekwencji grzechu ciężkiego, którego ostatecznym skutkiem jest duchowa śmierć grzesznika, odzwierciedla także rozłąkę z Kościołem potwierdzoną rzeczywistą ekskomuniką, spełniającą rolę nie tyle sankcji karnej, co działania pomocniczego zmierzającego do skłonienia winnego do odzyskania utraczonego życia, właśnie za pośrednictwem pokuty. Wydobyty został tutaj także ten aspekt, że samo podjęcie wezwania do nawrócenia nie oznacza przez się aktu powrotu do życia, gdyż taki rodzaj przejścia może się dokonać tylko za pośrednictwem przedstawiciela Kościoła. Ów stan rzeczy ilustruje Aleksandryj-

<sup>132</sup> SCh 286, 111.

<sup>133</sup> Orygenes wyróżnia siedem rodzajów odpuszczenia grzechów: chrzest, cierpienia męczeństwa, jałmużna, wybaczenie win bliźniemu, sprowadzenie błądzącego grzesznika na właściwą drogę, obfitość miłości i nieustanne oplakiwanie grzechów, SCh 286, 108 n.

<sup>134</sup> „*Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per paenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator «in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrimae suae panes die ac nocte», cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum et querere medicinam, secundum eum, qui ait: Dixi: «pronuntiabo adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei»*” (SCh 286, 111).

<sup>135</sup> SCh 287, 151 n.

czyk porównaniem z funkcją lekarza dopomagającego choremu w powrocie do zdrowia. Rolę podstawową spełnia w tym względzie lekarz prowadzący, którym na duchowej płaszczyźnie jest oczywiście Jezus Chrystus (*archiater*). On wszakże przewidział w swoim zbawczym planie również przygotowanie i obdarzenie mocą uzdrowicielską następców, w pierwszej kolejności wybranych przez siebie uczniów z Piotrem i Pawłem na czele oraz prorokami<sup>136</sup>, a także innymi posłanymi na przestrzeni wieków z podobną misją ludźmi. Uczynił w ten sposób zadość zapowiedzi ewangelicznej, że Syn Boży przyszedł nie do zdrowych, lecz do tych, którzy się źle mają (Mt 9, 12). Oczekiwana wtedy od grzesznika odpowiedzią ma być podjęcie pokuty oraz gorliwe trwanie w modlitwie (Hom. in Ps 36 – 38, [Ps. 37, 1])<sup>137</sup>.

Ów terapeutyczny aspekt relacji pomiędzy wyznającym winy grzesznikiem a stojącym na straży procesu pojednania Kościołem uwypukla wreszcie Orygenes w interpretacji różnych ewangelicznych scen o tematyce namaszczenia Jezusa przez niewiasty: wylaniem drogiego olejku na głowę Jezusa u Mateusza (26, 6-13) i Marka (14, 3-9); namaszczeniem Jego nóg u Łukasza (7, 36-38), zaś u Jana (12, 1-10) z dodatkową uwagą, że był to olejek drogocenny o zapachu rozchodzącym się po całym domu. Nadając wszystkim wymienionym wydarzeniom znaczenie alegoryczne, Aleksandryczyk dokonuje ich klasyfikacji pod kątem odmiennych upostaciowień określonych grup chrześcijan.

Punktem odniesienia dokonywanej przez Orygenesusa typologii jest dom Szymona, gdzie w obecności podejrzanego gospodarza obsypywane pocałunkami, ubogacone olejem namaszczenia, obmywane łzami i ocierane włosami przez jawnogrzesznicę są stopy Jezusa. Szymon zobowiązany do posługi namaszczenia według zwyczaju (jako wyrazu okazywanego mu szacunku) wobec gościa z użyciem przynajmniej zwykłej oliwy, reprezentuje aspekt negatywny dziejących się wydarzeń, przez niedopełnienie prostego wymogu naturalnej sprawiedliwości, przyjmując tym samym rysy grzesznika stojącego poza Kościołem, reprezentującego typicznie poganina, a przynajmniej katechumena.

Na jakkolwiek jednak przyjazną ocenę zasługiwałby czyn jawnogrzeszniczicy, jest ona ciągle osobą obciążoną winą, dlatego w interpretacji Orygenesusa przedstawia typ człowieka wierzącego, czyniącego wprawdzie pokutę, lecz jeszcze ciągle dalekiego od godności uzdalniającej go do brania udziału w kościelnym zgromadzeniu (symbolizowanym przez Betanię). Wbrew więc posia-

<sup>136</sup> Proroków jako uzdrowicieli ran duchowych w Kościele (*curandorum vulneru in ecclesia sua*) wymienia tutaj Orygenes jako tych, którzy nawoływali do czynienia pokuty. Kontekst bowiem nie wskazuje, aby miało tu chodzić o proroków starotestamentalnych, lecz zwykłych chrześcijan, którzy potwierdzili swoją wierność w szczególnie trudnych doświadczeniach, takich choćby, jak uczynili to wyznawcy podczas prześladowań, por. A.V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 441 A. 1 [S. 442].

<sup>137</sup> Sch 411, 260.

daniu statusu osoby wierzącej, jej miejsce podobnie jak u Szymona jest ciągle poza Kościołem, wśród niewierzących bądź katechumenów.

Trzeba w powyższym kontekście zwrócić wszakże uwagę na fakt, że każdy z opisów ewangelicznych wprowadzający temat korzającej się przed Jezusem i namaszczałej jego nogi grzesznicy, nadaje jej w podtekście rysy wyidealizowane, rodzaj wzorca zagubionego, powracającego do Boga człowieka. Orygenes taki sposób myślenia przeorientowuje z zamiarem wykazania nadrzędności pokuty kościelnej nad prywatną.

Ów alegoryczny sposób odczytania kontynuuje on także w odniesieniu do namaszczałych Jezusa kobiet nie oliwą (o przeznaczeniu przypisanym Szymonowi), lecz olejem namaszczenia, w interpretacji Orygenesusa symbolizujących dobre dzieła dokonywane kolejno *propter homines vel secundum homines*, oraz *propter Deum et secundum Deum*, przy czym wyróżnia on w *propter Deum* czyny *ad usum hominum* i *ad gloriam Dei*. Wymienionym kategoriom odpowiadają właściwe im dzieła pokutne: pierwszej (*ad usum hominum*) jałmużna, nawiedzanie chorych, użyczenie gościny podróżującym, pokora, łagodność i wszystko co służy dobru człowieka, drugiej zaś (*ad gloriam Dei*) zachowanie czystości, trwanie w postach i modlitwie, cierpliwe znoszenie przeciwności, męstwo w wyznawaniu wiary itp. Charakter tych czynów określają z kolei czynniki „*quo praecipue solent facere paenitentes pro remissione peccatorum suorum*”, lub też „*opus proprium non paenitentium*”, przeciwstawiające sobie obie pokutujące grupy wiernych. Sens więc dokonanego rozróżnienia zależy od znaczenia nadawanego terminowi „*paenitentes*”. Nic nie wskazuje na to, by dotyczył on pokutników prywatnych wnoszących zadośćuczynienie za drobne przewinienia, gdyż w takim przypadku nie byłoby już miejsca dla jakiegokolwiek osoby, która by pokuty nie podejmowała. Poza tym przyjmując taki wariant, Orygenes zaprzeczałby własnym słowom użytym choćby w następującym stwierdzeniu: „*Omnes enim potest fieri ut peccaverint, etiamsi sancti fuerint, quia «nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerit vita eius». Quis enim est, qui non aut in facto, aut in verbo, aut qui cautissimus certe est, vel in cogitatione peccaverit?»* (Com. in Rom. V 5, 3)<sup>138</sup>. Obie te okoliczności przemawiają za tezą, że Aleksandryjczyk pod terminem „*paenitentes*” rozumie pokutników przyporządkowanych pokucie kościelnej, przeciwstawiając ich innym ochrzczonym do takiego rodzaju pokuty nie zobowiązanych. Słowo to wydaje się więc merytorycznie odpowiadać pojęciu „metanowa” nawet wówczas, gdy jego znaczenie nie zostało dość dokładnie przez autora sprecyzowane<sup>139</sup>.

<sup>138</sup> Sch 539, 436 n.

<sup>139</sup> Zagadnienie to dość szeroko i szczegółowo omawia J. GROTZ w *Die Entwicklung*, dz. cyt., s. 183 n.

## 8. Kościół osądający i pojedynujący

Pokuta jest dla Orygenesusa dziełem Boga uświadamiającego człowiekowi stan jego zatracenia za pośrednictwem trawiącego go ognia doświadczanego nie tylko w formie wyrzutów sumienia i obrzydzenia, lecz także odczuć cielesnych i zmysłowych. *Carnis interitus* i *afflictio corporis* (In Lev. hom. 14, 4)<sup>140</sup> przyjmują wszakże jakość pokuty wówczas, gdy grzesznik ją zaakceptuje i dobrowolnie w formie zadośćuczynienia za grzechy wprowadzi w swoje życie. Czyn pokutny jest więc w powyższym znaczeniu zgodą skruszonego grzesznika na przyjęcie i cierpliwe znoszenie zsyłanych przez Boga kar za grzechy.

Grzech zaś ma charakter eklezjalny, przynosi bowiem szkodę nie tylko pełniącej go jednostce, lecz także całemu Kościołowi, pomnażając swoje negatywne skutki samym zaistnieniem niegodziwego czynu. Jego odwrotnością jest oczywiście świętość, w której określeniu wyróżnia Orygenes dwa aspekty: moralny, dotyczący świętości mierzonej stopniem wierności Bożym przykazaniom, oraz instytucjonalny, odnoszący się do uznawanej za posiadającą boskie pochodzenie instytucji, co się rzecz jasna na pierwszym miejscu odnosi do Kościoła. Świętość w pierwszym znaczeniu nie posiada trwałości bezwzględnej, w przeciwieństwie do drugiego, co sprawia, że nie można ich traktować zamiennie. Oznacza to w konsekwencji, że utrata świętości przez kogokolwiek z ochrzczonych nie znajduje przełożenia na utratę świętości przez Kościół<sup>141</sup>. Założenie takie prowadzi Orygenesusa do wniosku, że ten sam grzesznik może równocześnie przynależeć do Kościoła i być z niego wyłączonym, choć sposoby tego wyłączenia nie są sobie równe. Aleksandryjczyk mianowicie w formie pewnej gradacji wyróżnia trzy ich rodzaje: wyłączenie ze społeczności Kościoła „pneumatycznego”, odsunięcie od społeczności kościelnej widzialnej oraz łązoną z każdym ciężkim przestępstwem ekskomunikę.

Pierwszym krokiem rozpoczynającego proces pokutny grzesznika jest wyznanie ciężających na nim win. Orygenes w nawiązaniu do tej kwestii mówi, że „prawo Boże żąda od grzesznika, by nie tylko nie łątał swojej odzieży, lecz także nie przykrywał swojej głowy, aby gdy posiada grzech główny, to znaczy, gdy dokonana została wielka obraza Boga, gdy ma miejsce grzech we wierze, nie należy go trzymać pod przykryciem, lecz ujawnić wobec wszystkich w takim celu, aby grzesznik dzięki pośrednictwu i skarceniu przez wszystkich otrzymał przebaczenie” (In Lev. hom. VIII, 10)<sup>142</sup>. Fragment ów i jego kontekst wskazu-

<sup>140</sup> SCh 287, 248.

<sup>141</sup> K. RAHNER, *Schriften*, dz. cyt., s. 418.

<sup>142</sup> „Vult ergo lex divina peccatorem non solum „vestimenta” non assuere, sed et „caput” non contegere, ut, si quod est capitus delictum, id est si in Deum aliquid comissum est, si in fide peccatum est, nec haec fidem habeantur obtecta, sed omnibus publicentur, ut inventu et correptione omnium emendetur et veniam mereatur”, SCh 287, 44. Wy-

ją, że Orygenes wyznaniu grzechów przypisuje najwyższą rangę, podnosząc ją wręcz do poziomu prawa Bożego. Nie wydaje się jednak, by chodziło w tym przypadku o nadawanie stwierdzeniu owemu charakteru dogmatycznego, lecz o podkreślenie powinności moralnej zagrożonej w swojej integralności trudnościami typu psychologicznego, jako że popełnione grzechy mają być *omnibus publicentur, ut interventu et correptione omnium emendetur et veniam mereatur* (8, 10)<sup>143</sup>. Jeżeli nawet wyjść z założenia, że przy *crimina* i *capitis delicta* (np. *fornicatio*) na forum publicznym nie dokonywano wyznania szczegółowego, a „spowiedź” z racji znanej obecnym na ogół jej przyczyny nie pozbawiona była właściwości aktu bardziej formalnego niż wyjawienia skrywanej przez spowiadającego się tajemnicy, to jednak już sam fakt pełnienia roli sędziego przez konkretną wspólnotę wobec osoby ze środowiska sprawiał, że wyznanie tego rodzaju było wydarzeniem o dużym ładunku upokorzenia, dlatego podejmowanym przez stosunkowo ograniczoną liczbę wiernych, jako że w takich sytuacjach mniej zaangażowani wstrzymują się z reguły przed wypełnieniem stawianych trudnych do zrealizowania wymogów.

Wyznanie grzechów w sposób naturalny pociąga za sobą pytanie o podmiot, przed którym owego aktu należy dokonać. Stawia je także sam Orygenes (Hom. in Ps. 37, II 6)<sup>144</sup>, udzielając równocześnie odpowiedzi, bardzo jednak enigmatycznej i niejasnej. Radzi on mianowicie „penitentowi” dokonanie wyboru takiego lekarza, który byłby zdolny odkryć przyczynę choroby, był z przychodzącym do niego człowiekiem solidarnie słabym, umiał płakać z płaczącym, wzruszać się oraz współczuć. Jeżeli rozpoznał, że zło popełnione ma być przedstawione Kościołowi i uleczone przez całe jego zgromadzenie – dzięki czemu, być może, doznają wzmocnienia i uzdrowienia inni – trzeba przez tę naradę wielu i bardzo rozsądne wskazanie (owego lekarza) zostać uzdrowionym.

Już na pierwszy rzut oka widać, jak bardzo opis powyższy jest ogólnikowy do tego stopnia, że trudno na podstawie wymienionych cech zidentyfikować, przed kim wspomniane wyznanie grzechów powinno być dokonane, jako że samo nawet przesunięcie akcentów zmienić może rysy adresata, wskazując na prezbitera, laika, zgromadzenie kościelne bądź wręcz na człowieka zupełnie anonimowego.

Zasadnicza jednak linia podziału w tej kwestii przebiega pomiędzy opowiadającymi się za koniecznością wyznania grzechów przed kapłanem oraz takim samym stanowisku przeciwnymi. Obie strony mają swoje racje i w porusza-

---

powieź ta stanowi przedłużenie wątku akapitu poprzedniego, gdzie autor stan ciężkiego grzesznika porównuje do człowieka chorego na trąd ze wszystkimi oznakami tę chorobę obwieszającymi, poszarpanym ubraniem, zasłoniętymi ustami czy zawstydzającą nagością ciała. Podobną siłą nawoływania posiadają według Orygenesza określone kategorie grzechów. Rzecz jedynie w tym, aby nie zmieniać ich wymowy pomniejszaniem zaciągniętej winy, czy jej usprawiedliwianiem.

<sup>143</sup> SCh 287, 44.

<sup>144</sup> SCh 411, 318.

nym zakresie popierają je uznane autorytety<sup>145</sup>. Ci ostatni twierdzą, najogólniej rzecz ujmując, że w cytowanym tekście nie chodzi o skierowane do grzesznika polecenie „wysповідania się”, lecz o zwerbalizowanie w pierwszym rzędzie intencji pastoralno-wychowawczych autora.

Zwraca się przede wszystkim uwagę na fakt, że podane przez Orygenesusa cechy podmiotu mającego przyjąć wyznanie grzechów niekoniecznie charakteryzują kapłana, lecz odnoszą się również do szeroko rozumianego „męża zaufania” tym bardziej, że w żadnym miejscu cytowany tekst nie nawiązuje do urzędu kościelnego. Na opcję tego rodzaju wskazuje także styl napomnienia, umieszczenia mianowicie prezbitera w kontekście poleceń kierowanych głównie do laików, co w przypadku odniesienia takich żądań do kapłana odczytywać by trzeba było jako druzgocące potępienie ówczesnego duchowieństwa z ukrytą wręcz sugestią stosowania przy dokonywanym wyborze któregoś z nich w funkcji przyjmującego wyznanie grzechów, zasady ograniczonego zaufania. W takiej konstelacji chodziłoby bez wątpienia o celowy atak na autorytet prezbitera, co w konfrontacji z całościowym nauczaniem Orygenesusa uznać należy za niedorzeczność. Za zbyt również pośpieszne uznać trzeba, na podstawie opisu kompetencji osoby udzielającej porad na drodze do świętości<sup>146</sup>, że chodzi tu wyłącznie o cechę właściwą funkcjom kapłańskim, ponieważ kompetencje takie przypisać można również człowiekowi świeckiemu, nawet przy uwzględnieniu wątpliwości dotyczących podjęcia pokuty publicznej<sup>147</sup>. Dobrą ilustracją w tym względzie jest dotycząca gnostyków teologia Klemensa Aleksandryjskiego zawarta w *Stromate*, tak przecież bliska Orygenesowi z racji wspólnoty miejsca i czasu<sup>148</sup>. Wspomniany motyw pojawia się zresztą u naszego autora częściej, o treści choćby takiej, jak pochwała dobroci Bożej (w Jesu Nawe 3, 4)<sup>149</sup> ratującej Kanaana drogą poddania go Semowi i Jafetowi (Rdz 9, 18-27), czy też w przypadku analogicznym przyporządkowania Ezawa jego bratu Jakubowi (Rdz 33, 1-17) w takim celu, aby jednostki owe pomimo dokonanego przez nie błędnego wyboru nie pozostawiać samym sobie, gdyż to pogrzyżyłoby je w spowodowanym przez siebie złu, natomiast w sytuacji

<sup>145</sup> Z bardziej znanych nazwisk opinię, że chodzi tu o prezbitera reprezentują P. GALTIER (*De paenitentia*, Roma 1950, s. 123 n.), A. d'ALÈS (*L'édit de Calliste*, s. 278 n.), J. HÖRMANN (*Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*, Donauwörth, s. 110 n), J. STUFLER (*Die Sündenvergebung bei Origenes*, „Zeitschrift für Katholische Theologie”, 31(1907), s. 200 n. Zdania przeciwnego są B. POSCHMANN (*Paenitentia secunda*, s. 452), K. RAHNER, (*La doctrine d'Origène sur la pénitence*, „Recherches des sciences religieuses” 37(1950), s. 46-97, 252-286, 422-456), K. HOLL (*Enthusiasmus und Bussgewalt bei griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898, s. 235 n.), W. VÖLKER (*Das vollkommeneheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, s. 171 n.).

<sup>146</sup> Jak to ma miejsce u P. GALTIER, *De paenitentia*, Roma 1950.

<sup>147</sup> Por. dowody przedstawione przez B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, dz. cyt., s. 452.

<sup>148</sup> Poszerzone omówienie tego zagadnienia przedstawia W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952.

<sup>149</sup> Sch 71, 136.

przeciwnej dochodzi do wskazania im drogi ku służbie czemuś lepszemu. „... *sed ut salutem melioribus oboediendo conquireret. Praestatur enim malis plurimum et peccatoribus, qui semet ipsos regere nesciunt, et non sibimet ipsis committantur, sed ut servi fiant sanctorum et subiaceant melioribus, ut non suo sensu malo, sed illorum bono regantur*”<sup>150</sup>. Rozumowanie powyższe prowadzi do takiej oto konkluzji: Termin „wyznanie grzechów” określany jako uzdrawiający niekoniecznie jest u Orygenesa równoznaczny ze „spowiedzią” przed kapłanem. Najbardziej bodaj wymownym tego przykładem jest jego wypowiedź w homilii do Księgi Liczb. (14, 2.10)<sup>151</sup>, gdzie nawiązując do uzdrowicielskiego czynu archanioła Rafaela poleca Aleksandryczyk, by w przypadku człowieka zranionego grzechem, przebitego diabelską strzałą, wyjść mu naprzeciw z uzdrawiającym przesłaniem słowa Bożego, wypełniając tym samym skierowany do każdego z ochrzczonych nakaz, *ut peccati vulnera per paenitentiam sanes et medicinam confessionis ostendas*. Zarysowany kontekst upoważnia do wyciągnięcia wniosku, że słowo *paenitentia* nie posiada znaczenia pokuty kościelnej, lecz wskazuje na pożądany efekt podejmowanych oddziaływań doprowadzających do żalu za grzechy, o skutku uzewnętrznionym w ich wyznaniu. Przekonanie takie może potwierdzać fakt, że w cytowanym tekście nie ma nawiązania do samego aktu przyjmowania spowiedzi. Nie stanowi to oczywiście samo przez się wskazania, kto miałby być podmiotem przyjmującym wyznanie grzechów jako pośrednik w akcji pojednania, gnostyk czy pneumatyk, czego potwierdzenie znajduje się w sformułowanym przez Aleksandryczyka przestrzeżeniu (Hom. in Ez. 4, 8)<sup>152</sup> skierowanym do grzeszników liczących wbrew życiu w nieprawości na wstawiennictwo ojców męczenników, świętych matek, czy braci czystych. Groźbę tak sformułowaną zamyka ponadto następujące stwierdzenie (4, 8): „*Ad eos autem qui in sanctis fidutiam habent, non in congrue proferimus exemplum: Maledictus homo qui spem habent in homine et illud: Nolite confidere in ho minibus*” (Ps. 145,3).

Przeciwną do powyższej opcję reprezentują zwolennicy tezy, że wprowadzany przez Orygenesa temat wyznania grzechów oznacza zawsze „spowiedź” przed prezbiterem (bądź biskupem). Na taki sposób interpretacji według nich wskazuje szereg wypowiedzi Aleksandryczyka<sup>153</sup> przekonujących tym bardziej, że usytuowanych w różnych kontekstach.

<sup>150</sup> SCh 71, 140.

<sup>151</sup> SCh 442, 174 n.

<sup>152</sup> SCh 352, 182.

<sup>153</sup> Co wcale nie oznacza, że nie są przytaczane również dowody pomocnicze, choćby w sensie tego przedstawionego przez A. EHRHARD’A (*Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und Leistungen*, München 1932, s. 51), który przez analogię do znanej nam z listu papieża Korneliusza do biskupa Fabiana z Antiochii stosunkowo pokaźnej liczby ludzi przynależnych do wyższej lub niższej kościelnej hierarchii w Rzymie (46 prezbiterów, 7 diakonów, 7 subdiakonów, 42 akolitów, 52 egzorcystów, lektorów i ostiariuszy) wyciąga wniosek, że musiała ona odzwierciedlać potrzeby ówczesnego Kościoła, gdzie porady duchowe stanowią podstawową część działalności duszpasterskiej.

Wśród pierwszych zwolenników takiej opinii o dowodach najbardziej usystematyzowanych wyróżnić trzeba J. Hörmanna<sup>154</sup>. Powołując się mianowicie na własne badania i znaczne podobieństwo w przebiegu procesu pokutnego u Aleksandryjczyka z rytem zachodnim, a także ukształtowany w okolicach drugiej stacji wymóg odpowiadający Cyprianowej *paenitentia satisfactionis*, traktowanej jako wynagrodzenie za grzechy śmiertelne (gdy w grę nie wchodziło „doradzanie” grzesznikowi w kwestii pokuty publicznej) twierdzi on, że przy wszelkich zastrzeżeniach można by działaniu tego rodzaju przypisać właściwości odnoszące się nie tylko do kapłana, lecz również do laika. Ale w przypadku poruszonym przez Orygenesa nie chodzi jedynie o „poradę”, lecz co najmniej o podjęcie decyzji, czy ma mieć miejsce nakaz pokuty publicznej czy nie, a rozstrzygnięcia tego rodzaju nie były nigdy podejmowane przez kogoś anonimowego (nawet jeżeli zasługiwał na miano pneumatyka), lecz przedstawiciela urzędowego Kościoła<sup>155</sup>. Na poparcie swoich racji Hörmann odwołuje się do wypowiedzi z pierwszej homilii Orygenesa do psalmu 37<sup>156</sup>, gdzie autor dokonuje swoistej identyfikacji uzdrowicieli, najpierw wymieniając następców Zbawiciela z Piotrem i Pawłem na czele oraz „*hi omnes qui post apostolos in ecclesia positi sunt quibusque curandorum vulnerum disciplina comissa est, quos voluit Deus in ecclesia sua esse medicos animarum*” [...].

Podobną myśl dostrzec można według Hörmanna przy spojrzeniu od strony penitenta, czego obrazem jest opis Orygenesa prowadzącej do odpuszczenia grzechów siódmej drogi, „najtrudniejszej i pełnej łez”, polegającej na tym, że pokutnik osiąga taki poziom, gdy jest już w stanie *non erubescit sacerdote Domini indicare peccatum et querere medicinam* (Hom. in Lev. 2, 4)<sup>157</sup>.

Ważnym wymienionym przez Hörmanna miejscem wskazującym na prawdziwość reprezentowanej przez niego tezy jest nawiązanie do wypowiedzi zawartej w 17 homilii Orygenesa do Ewangelii Łukasza (17, 8)<sup>158</sup> traktującej o duchowych korzyściach samego faktu wyznania grzechów. Aleksandryjczyk formułuje tam zdanie o treści następującej: *si enim ... revelaverimus peccata nostra non solum Deo, sed et his qui possunt mederi vulneribus nostris atque peccatis, delebuntur peccata nostra ab eo, qui ait: ecce, delebo ut nubem iniquitates tuas et sicut caliginem peccata tua* (Iz. 44, 22). Nie ulega w przekonaniu Hörmanna wątpliwości, że sformułowanie powyższe zakładać musi uznanie za powiernika grzechów prezbitera.

---

<sup>154</sup> *Untersuchungen zur Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte*, Donauwerth 1913. Jakkolwiek podobnego zdania jest żyjący dużo wcześniej J. MORINUS (*Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae, Antwerpiae* 1682, s. 88), to jednak przyjmuje on to w rzeczy samej jako oczywistość, nie podejmując jakichś pogłębionych dyskusji.

<sup>155</sup> J. HÖRMANN, dz. cyt., s. 113.

<sup>156</sup> SCh 411, 260.

<sup>157</sup> SCh 286, 110.

<sup>158</sup> SCh 87, 258 n.

Wskazuje się także (niezależnie od Hörmanna) na inne miejsca, gdzie w pismach Orygenesza wyznaczenie grzechów (o kształcie spowiedzi) zamiennie jest mniej lub bardziej jednoznacznie z nadawaną mu formą urzędową. Należy do nich niewątpliwie sytuacja, gdy Aleksandryczyk, ilustrując kwestię władzy odpuszczania grzechów niejako ją hierarchizuje, stawiając na przykład w nawiązaniu do posłuszeństwa Jezusa retoryczne pytania: „*Si Filius Dei abicitur Joseph et Mariae, ego non subiciar episcopo, qui michi a Deo constitutus est pater? Non subiciar presbytero, qui michi Domini dignatione praepositus est?*” (Hom. in Luc 20, 5)<sup>159</sup>. Nie znajdujemy tu wprawdzie dość czytelnego wyjaśnienia, o jakim rodzaju pierwszeństwa Aleksandryczyk mówi, lecz przez analogię do podobnego motywu w komentarzu do Ewangelii Mateusza (16, 8), traktującej o dokonaniu roztrópnego wyboru przewodnika duchowego spośród reprezentujących nie zawsze najwyższy poziom prezbiterów (bądź biskupów), sugeruje on, że podtekstem jednej i drugiej wypowiedzi jest władza odpuszczania grzechów. W takim właśnie sensie kieruje Orygenes do owych przewodników napomnienie (Lev. 5, 3)<sup>160</sup>: „[...] *secundum imaginem eius, qui sacerdotium Ecclesiae dedit, etiam ministri et sacerdotes Ecclesiae peccata populi accipiant et ipsi imitantes magistrum remissionem peccatorum populo tribuant. Debent ergo et ipsi Ecclesiae sacerdotes ita perfecti esse et in officiis sacerdotalis eruditi, ut peccata populi in loco sancto, in atriis tabernaculi testimonii ipsi non peccando consumant*”.

Zwrócić wreszcie należy uwagę na fakt, że w In Jesu Nave 7, 6<sup>161</sup> Aleksandryczyk mówi o konieczności wysokiego poziomu wymogów stawianych przez stojących na czele ludu kapłanów, których w tej dziedzinie nie może odstraszać lęk przed złośliwym językiem złoczyńców obawiających się, aby czegoś złego pod ich adresem z surowością właściwą kapłanowi nie powiedziec. Każdy prezbiter, wstrzymując się od zastosowania odpowiedniej do czynu kary, o funkcji także odstraszenia od zła innych, nie pała gorliwością Bożą i nie naśladuje Apostoła (Pawła), który nakazuje „wydajcie takiego na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha”.

## 9. Oddzielenie grzesznika od Kościoła (ekskomunika)

Dla Orygenesza Kościół ma dwa wzajemnie na siebie oddziałujące oblicza, jedno idealne, bezgrzeszne, reprezentowane przez świętych, drugie obciążone winą, stanowiące przeszkodę na drodze ku doskonałości, synonim słabości i wołania o nawrócenie. Oczyszczony przez Zbawiciela otrzymał on więc dar świętości, lecz po przeciwnej stronie obciąża go atrybut grzeszności skłania-

<sup>159</sup> SCh 87, 284.

<sup>160</sup> SCh 286, 218.

<sup>161</sup> SCh 71, 209.

jący nieustannie do prośby o przebaczenie (Jos. 21, 1)<sup>162</sup>. Odzwierciedlenie tego stanowi powstała pomiędzy grzesznikiem i Kościołem relacja skłaniająca do zastosowania szczególnego rodzaju dialektyki. Z jednej bowiem strony każdy człowiek ochrzczony, nawet po zaciągnięciu najcięższej winy, pozostaje częścią Kościoła i na gruncie przyjętego chrztu przynależy do jego widzialnej struktury, z drugiej zaś przynależność taka posiada wszelkie cechy pozorów, ponieważ życie sprzeczne z moralnymi zasadami Kościoła stawia grzesznika w pozycji „na zewnątrz”, „wyjścia poza”. Wyłączenie to może się dokonać w sposób potrójny: odłączenia od wspólnoty kościelnej „pneumatycznej”, zdystansowania się tejże wspólnoty wobec grzesznika, oraz postawienie go w stan ekskomuniki<sup>163</sup>. O sytuacji takiego grzesznika Aleksandryczyk mówi: „*exiit enim a veritate, exiit a timore Dei, a fide, a caritate (...), quomodo per haec quis exeat de castris Ecclesiae, etiamsi per episcopi vocem minime abiciatur*” (Hom. in Lev. 14, 3)<sup>164</sup>. Wyłączenie więc człowieka obciążonego ciężką winą z grona członków wspólnoty stanowi wymóg obrony świętości Kościoła z takim założeniem, że każdy, również pojedynczy grzesznik, stać się może przyczyną odejścia Logosu od świętego swojego Ludu (Hom in. Iz. V 2)<sup>165</sup>. Podwójna zaś struktura Kościoła, „pneumatyczna” i widzialna wskazuje, że utrata łaski, kwestionując jeden wymiar, z natury rzeczy podważa jej wymiar drugi.<sup>166</sup>

Jakkolwiek Orygenes nie odwołuje się do pojęć o treści z wersetu Mt 16, 19, to jego poglądy usprawiedliwiają wniosek, że władzę „związania” i „rozwiązania” w odniesieniu do ekskomuniki przypisuje on biskupowi, nawet nawiązując w jednym z tekstów do rytu nałożenia rąk (Hom. in Lev. 2, 4)<sup>167</sup>.

W kwestii stosowania ekskomuniki Orygenes wykazuje się dużą ostrożnością, relatywizując w dużym stopniu granice jej obowiązywalności, która po prostu powinna być według niego regulowana duszpasterską roztropnością – to samo zresztą dotyczy okresu jej trwania (Hom. in Jer. 20, 9)<sup>168</sup>. Wprawdzie oddając cześć bożkom, ciężki grzesznik w taki czy inny sposób doprowadza do profanacji przestrzeni uświęconej przez Boga (Hom. in. Jesu Nave VII, 4)<sup>169</sup>,

<sup>162</sup> SCh 71, 433.

<sup>163</sup> Zaznaczyć w tym miejscu trzeba, że pojęcie ekskomuniki nie posiada u Orygenesza znaczenia dzisiejszego, wyspecjalizowanego, o czym niech świadczy fakt, że używa on tego terminu jedynie raz, preferując raczej określenia „odłączenie od Ciała Chrystusowego” czy przez kapłana „usunięcie z Kościoła” itp. Terminu „ekskomunika” użył Orygenes tylko w zwrocie „*propter peccata ... excommunicare*”. Por. H. VORGRIMLER, *Busse und Krankensalbung*, Freiburg–Basel–Wien 1978, s. 62.

<sup>164</sup> SCh 287, 238.

<sup>165</sup> PG 13, 235 n.

<sup>166</sup> Por. K. RAHNER, *La doctrine d'Origène*, art. cyt., s. 253 n.

<sup>167</sup> SCh 286, 111.

<sup>168</sup> SCh 238, 290 n.

<sup>169</sup> SCh 71, 204.

to jednak samo podobieństwo dokonanych czynów niekoniecznie musi nieść ze sobą analogiczne natężenie złości choćby dlatego, że czyny dokonane różnią się zaangażowaniem nadającego im jakość moralną podmiotu. Jedni bowiem przypisywanego im zła się wstydzą, inni je lekceważą, jeszcze inni otrzymywane napomnienia przełożonych różnych szczebli ignorują (Hom. in Ez. VIII 1)<sup>170</sup>. Nie wszyscy więc zasługują na tę samą surowość, nawet jeżeli zróżnicowanego do nich podejścia nie potwierdzają osiągnięte skutki. Bywa bowiem tak, że nałożona ekskomunika ma tylko pozory zastosowanej sprawiedliwie kary, w rzeczywistości zaś stanowi jej zaprzeczenie i wówczas podobnie do przynależności do Kościoła tylko zewnętrznej, może ona mieć także skutki jedynie zewnętrzne, nie dotyczyć zaś z racji niesłusznego jej zastosowania ludzkiego wnętrza (Hom. in Lev. XIV, 3)<sup>171</sup>.

Wysunięte wyżej zastrzeżenia wcale nie oznaczają, że Orygenes nie docenia siły uzdrawiającej ekskomuniki. Znajduje ona przecież swój pierwowzór w Biblii, zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie. W Księdze Jonasza na przykład Bóg daje odczuć bliskość zatrąty Niniwitom (Hom. in Jer. 19, 15)<sup>172</sup>, aby osądzeni nie zostali poddani sądowi, lecz mieli udział w Bożym miłosierdziu. Tę samą linię argumentacji przejmują św. Paweł, mówiąc o wyłączeniu grzesznika ze wspólnoty w takim celu, „aby duch okazał się zdrowy w dniu przyjścia naszego Pana Jezusa Chrystusa” (1 Kor 5, 5). Doświadczenie ekskomuniki jest oczywiście sytuacją bolesną samą w sobie, którą jednak Bóg może się posłużyć jako środkiem uzdrawiającym dla skłonięcia grzesznika do wybrania drogi pokuty jako swego skarbu, pozyskiwanego wszakże drogą pozyskiwania go w nieustannym wysiłku i zapewnienia w ten sposób trwałości dokonanego nawrócenia (De princ. III 1, 17)<sup>173</sup>.

Pierwszym celem ekskomuniki jest uświadomienie grzesznikowi powagi jego duchowego stanu i pobudzenie do działania, lecz ważniejszym jak się wydaje, jest w ocenie Orygenesesa ochrona przed złem Kościoła jako całości. Przedstawia ona bowiem w pierwszym rzędzie rodzaj zapory przed przynależnymi do Kościoła ludźmi, autorami wielkich zgorzeń, którym się całkiem po prostu odmawia udziału w świętych czynnościach. Tym samym zabezpieczona zostaje należna godność modlitwie, której wartość i należne jej miejsce źli ludzie obniżają. Naznaczona bowiem grzechem modlitwa nie może podobać się Bogu, jako że „*orantium totam unitas conspersionem et consensus corumpat*” (In Matth. ser. 89)<sup>174</sup>.

Zło rządzi się ponadto właściwą sobie dynamiką. Jego sposób rozprzestrzeniania porównywalny jest z dynamiką groźnej zakaźnej choroby. Myśl tę ukonkretnia Orygenes obrazem znajdującej się w stadzie chorej owcy,

<sup>170</sup> SCh 352, 278.

<sup>171</sup> SCh 287, 238.

<sup>172</sup> SCh 238, 242.

<sup>173</sup> SCh 268, 101.

<sup>174</sup> PG 13, 1740.

uruchamiającej przez sam fakt swojej obecności w grupie proces chorobowy o kierunkach i skutkach nie do przewidzenia. Fakt ten dlatego wymaga wszystkich dostępnych środków ostrożności, których stosowanie na terenie duchowym powierzone zostało trosce i odpowiedzialności przewodniczących gmin i biskupom.

Nie zawsze jednak kontekst stawianych wymogów jest przejrzysty i jednoznaczny, a czasem dotkliwe skutki dla osoby zainteresowanej mogą skłaniać do stosowania rozwiązań zbyt łagodnych, w dalszej perspektywie jednak szkodliwych. W takich odniesieniach dobre zamiary i gesty litości nie zasługują rzecz jasna na pochwałę, lecz na naganę. Orygenes nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości, a swoje zarzuty formułuje w formie choćby tak postawionych pytań: „Cóż to za dobro i co za miłosierdzie pojedynczych oszczędzać, a wszystkim innym gotować zgubę?”. Jeżeli biskup jest strażnikiem powierzonej mu przez Chrystusa trzody, to jego troska musi obejmować wszystkie aspekty jej życia. „*Pastor es, vides oviculas Domini ignaras periculi ferri ad praecipitia et per praerupta pendere: non occurris? Non revocas? Non voce saltim cohibes et correptionis clamore deterres?*” (In Jesu Nave 7,6). Pozostając na poziomie koniecznej ogólności, nasz autor przytacza w zakresie nakładania ekskomuniki już wypracowane z pewnością wówczas przez Kościół dyscyplinarne kryteria. Wyraża on mianowicie przekonanie, że oddzieleniu od Kościoła podlegają przede wszystkim ci ludzie, „*qui manifesti sunt in magnis delictis*” (In Matth. ser 89)<sup>175</sup>. Ponadto czyn zasługujący na potępienie musi mieć cechy bezdyskusyjnej oczywistości, po prostu dlatego, że w przeciwnym wypadku zaistniałoby niebezpieczeństwo usuwania kąkolu i szkodenia równocześnie pszenicy.

Analizując sytuację, bardziej z pewnością doniosłą duszpastersko niż kwestionującą założenia teoretyczne, kiedy mianowicie zasługująca na ekskomunikę wina w taki czy inny sposób zostaje ukryta, Orygenes odpowiedzialności za tego rodzaju czyn nie łączy, rzecz jasna, z działaniami urzędowych przedstawicieli Kościoła, lecz ostrzega grzesznika, że to Bóg jest sędzią i On „przekazuje” obciążonych takim grzechem „szatanowi” (In Iud. 2, 5)<sup>176</sup>. O pełnej odpowiedzialności biskupa można natomiast mówić w przypadku, gdy tajemność podlegającego ekskomunice grzechu ma miejsce wskutek zbyt daleko sięgającej łagodności podejmowanych przez niego decyzji. Kara wyłączenia dokonuje się wtedy „*ipsa conscientia peccati*” (In Lev. 12, 6)<sup>177</sup>.

Przypomnieć w tym miejscu należy, że stosowanie ekskomuniki ma w ocenie Orygenesusa charakter wyjątkowy, co swoje odzwierciedlenie znajduje w jego sprzeciwianiu się uznawania kogoś za wyłączonego z Kościoła przez sam fakt popełnienia zasługującego na taki krok grzechu, bez podejmowania prób na-

<sup>175</sup> PG 13, 1740.

<sup>176</sup> SCh 389, 89.

<sup>177</sup> SCh 287, 190.

kłonicia winnego do poprawy napomnieniami czy perswazją. Uważa on mianowicie, że postawienie grzesznika w stan ekskomuniki jest usprawiedliwione tylko wtedy, gdy trwanie w złu naznaczone zostało wybitnie złą wolą i nie rokuje z tego powodu nadziei na poprawę. Zła wola zresztą zmienia u Orygenesusa ciężar wykroczenia tak bardzo, że może w określonych przypadkach być przyczyną ekskomuniki (przy procedurze przewidywanego przez Aleksandryjczyka trzykrotnego upomnienia) u człowieka wcale o nie najwyższym stopniu grzeszności (Hom. in Jesu Nave. 7, 6)<sup>178</sup>.

Nieustanne podkreślanie przez Orygenesusa wielkiej ostrożności przy decyzjach o nakładaniu ekskomuniki znajduje swoje uzasadnienie w pierwszym rzędzie nie w osobistych osądach autora, lecz w kontekście teologicznym epoki. Nie rozporządzano bowiem w tamtym czasie wyraźnym rozróżnieniem pomiędzy grzechem i karą za grzech, co tym samym dawało pierwszeństwo rozwiązaniom starotestamentowym, gdzie na przykład sądowe uwolnienie od kary śmierci było równoznaczne z anulowaniem zaciągniętej winy także przez Boga, nie wyłączając z tej reguły rozliczeń na sądzie ostatecznym (Com. in Rom. II, 1)<sup>179</sup>. W terminach pokutnych oznaczało to, że wypełnianie warunków kończących czas ekskomuniki przebiegało równoległe z wewnętrznym oczyszczeniem z odnośnego grzechu. (Hom. in Lev. XI, 2)<sup>180</sup>. Wina bowiem, jak twierdzono, nie jest sama w sobie substancją, lecz przypadłością, dlatego odpokutowana podlega zwykłemu unicestwieniu (Com. in Cant. III).

Ekskomunika jako kara o charakterze publicznym regulowana była określonymi procedurami i obowiązującym rytym. Orygenes czyni do nich odniesienia, wprawdzie fragmentaryczne, lecz pozwalające na zrekonstruowanie w tej kwestii przybliżonego przynajmniej obrazu.

Należenie ekskomuniki odbywało się na wzór instytucji sądowniczych, a więc przedstawiany był tam akt oskarżenia, przesłuchiwanie świadków wydarzenia oraz wysłuchiwanie argumentów obrony [w oparciu o ten schemat opisuje Aleksandryczyk również przebieg odbywającego się sądu przed Bogiem – Com. in Rom. 2, 10)<sup>181</sup>. Wydanie wyroku należało w całości do władzy biskupa (In Jer. 14, 14)<sup>182</sup>. On wyznaczał czas trwania ekskomuniki, biorąc pod uwagę rodzaj i ciężar (In Ex. 12, 4)<sup>183</sup> znanych na ogół w otoczeniu ekskomunikowanego popełnionych przez niego przestępstw, ich liczbę (In Lev. 11, 2)<sup>184</sup>, stan

<sup>178</sup> SCh 71, 208.

<sup>179</sup> SCh 532, 276.

<sup>180</sup> SCh 287, 151. Por także B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, dz cyt., s. 456. Por. także Hom. in Cant. II 12 n.: «sectio » remissio peccatorum est, SCh 37, 101 n.

<sup>181</sup> SCh 532, 418 n.

<sup>182</sup> SCh 238, 99.

<sup>183</sup> SCh 16, 266.

<sup>184</sup> „*Quotiens commiserit quis tale peccatum, totiens moriatur [...]. Est enim apud iudicem iustum poene moderatio, non solum pro qualitate, verum etiam pro quantitate*”. SCh 287, 156. 158.

duchowy oskarżonego i okazywaną gotowość do odpokutowania zaciągniętych win. „Czym bardziej (bowiem) pali go ogień bólu, tym łatwiej dostępuje on miłosierdzia i skutecznia się dopełnienie czasu jego kary, jak temu (chodzi o kazirodcę z 1 Kor 5), na którego nałożony została kara za grzech cudzołóstwa i który był tym bardzo przygnębiony” (In Jer. 20 [19?], 9)<sup>185</sup>.

Nie wydaje się jednak, by wpływ wyżej wymienionych czynników na czas trwania ekskomuniki czy jej dokuczliwość był znaczący, jako że tego rodzaju decyzje były podejmowane na ogół wcześniej<sup>186</sup>.

Wyłączeni z Kościoła dzielili los katechumenów bądź podobnych sobie ekskomunikowanych, o statusie zredukowanym do najniższego szczebla, czyli stopnia *sluchających*. Bardziej dotkliwy był jednak aspekt społeczny ekskomuniki, gdyż w wymiarze tego rodzaju przybierała ona znaczenie dosłowne w sensie wyobcowania winnego z kościelnej społeczności, uznania go wręcz za duchowo trędowatego, skazanego tym samym na wyłączenie z kontaktów międzyludzkich, otoczonego atmosferą wstydu i hańby. Członkowie wspólnot nie mogli w takiej sytuacji zadawać się rolą biernych świadków, lecz być aktywnymi uczestnikami dziejących się wydarzeń. Stawiane im wymogi brzmiały jednoznacznie: z wyłączonymi z Kościoła nie należy pozostawać w żadnych kontaktach towarzyskich, ani wręcz zasiadać do wspólnych posiłków (In Lev. 3, 3)<sup>187</sup>, co odnosi się także do przypadków, kiedy z jakichś powodów za znany grzech nie doszło do nałożenia ekskomuniki (In Jesu Nave 21, 1)<sup>188</sup>. Należy po prostu zrobić wszystko, aby grzesznik *seipsum affligit et humiliat, sicut et ille publicanus* (In Ps. 37 I 6)<sup>189</sup>.

Ekskomunikowanych starających się o przywrócenie członkostwa w Kościele zobowiązywano do godnego przeżywania *tormenta et supplicia* (In Ez. 12, 3)<sup>190</sup> wspieranym umartwieniami ciała. Musieli oni odpowiedzieć oczekiwaniom dotyczącym postępów w życiu przede wszystkim moralnym (C. Cels. III 51)<sup>191</sup>. Zrównani z nieochrzczonymi byli zobowiązani do uczestnictwa w nauczaniu katechetycznym (na ogół prywatnie), co poświadczali zdany egzaminem. Jako ochrzczonym przysługiwał im jednak widoczny z zewnątrz przywilej, mianowicie oddzielenia przy wprowadzaniu do Kościoła już po odbyciu nałożonej kary od katechumenów. Stanowili więc oni grupę autonomiczną, złożoną już tylko z podobnych do nich pokutników, niekoniecznie zresztą wcześniej tak jak oni ekskomunikowanych.

<sup>185</sup> Podobną myśl porusza Aleksandryczyk w In Iud. 3, 5 (SCh 389, 108): „*Certum est autem quo secundum peccati modum et conversionis nostrae moram etiam cogitationis tempora terminantur*”, SCh 389, 108.

<sup>186</sup> J. GROTZ, *Die Entwicklung des Busswesens*, dz. cyt., s. 275.

<sup>187</sup> SCh 286, 131.

<sup>188</sup> SCh 71, 433.

<sup>189</sup> SCh 411, 292.

<sup>190</sup> SCh 352, 388.

<sup>191</sup> SCh 136, 121.

Przywrócenie ekskomunikowanego do jedności z Kościołem porównywane jest u Orygenesza ze wskrzeszeniem człowieka z martwych. Narzucającym się odniesieniem tak rozumianego powrotu jest tłumaczone alegorycznie przez Aleksandryjczyka wskrzeszenie Łazarza, którego martwe ciało stanowiło symbol pozostawania poza Kościołem (Com. in Jo. 28, 6 [5] 43 n.)<sup>192</sup>. Ciało to za przyczyną wyprowadzających ze śmierci własną siłą słów Jezusa zaczyna z chwilą ich wypowiedzenia dawać oznaki życia. Fakt ów interpretuje Aleksandryjczyk jako inicjowane pod wpływem łaski działania pokutne stanowiące warunek odzyskania życia. Wypowiedziane zaś nad martwym ciałem polecenie Jezusa powołujące Łazarza do opuszczenia świata zmarłych i stanięcia wśród żywych, obrazuje włączenie we wspólnotę Kościoła uzależnione od rozwiązania wszystkich więzów uniemożliwiających dokonanie tego aktu (Com. in Jo. XXVIII, 6 (5) – 7 (6))<sup>193</sup>.

Zakończenie czasu ekskomunikacji stanowi rodzaj wyleczenia rany, lecz równocześnie nie dochodzi tam do usunięcia blizny. Człowiek bowiem obciążony grzechem powodującym wyłączenie z Kościoła zostaje nim naznaczony przez całe życie. Nie jest on mianowicie już godzien tego, by powierzony mu został urząd kościelny, nie może kandydować na żadne kierownicze kościelne stanowisko (C. Cels. III, 51)<sup>194</sup>. Ponieważ dysponuje jedyną szansą powrotu do Kościoła, którą już wykorzystał, dlatego po raz drugi taka możliwość mu udostępniona nie będzie (In Lev. 15, 2)<sup>195</sup>. To jednak nie oznacza, że wszystkie drogi do pojednania zostają przed nim zamknięte. Jedność z Kościołem może on bowiem odzyskać jeszcze innym, najbardziej wymagającym sposobem, oddaniem swojego życia jako dowodu wierności Chrystusowi.

## 10. Udział męczeństwa w odpuszczeniu grzechów

Jakkolwiek cała w zasadzie Apokalipsa poświęcona jest chwale męczenników, nadając ich dziełu najwyższą na drodze ku świętości rangę (z kontynuacją zresztą obecną w redagowanych już bardzo wcześniej ku czci męczenników żywotach świętych, choćby Polikarpa, Perpetuy i Felicyty), to jednak męczeństwo w ramy teologiczne ujmuje dopiero wiek trzeci.

Najbliższe Orygenesowi w tej kwestii musiały być poglądy jego nauczyciela (według wszelkiego prawdopodobieństwa) Klemensa Aleksandryjskiego, który męczeństwo umieszcza w kategoriach kary za grzechy, jako dzieło po-

<sup>192</sup> SCh 385, 81 n.

<sup>193</sup> SCh 385, 81 n.

<sup>194</sup> SCh 136, 121.

<sup>195</sup> *In gravioribus enim criminibus semel tantum paenitentiae conceditur locus...*, SCh 287, 256.

kutne oczyszczające samego męczennika, jednak po śmierci pomnażające jego chwałę (Strom. IV, 9)<sup>196</sup>. Decyzja o oddaniu życia wszakże może być podjęta w imię miłości do Chrystusa<sup>197</sup> i wówczas jakość takiej ofiary uzyskuje poziom najwyższej wartości, ponieważ wtedy nabiera cech podobieństwa do mąk naszego Pana, wysługując tym samym przywilej partycypacji w osiągniętych przez Niego skutkach (Strom. IV,6)<sup>198</sup>. Do takiego wniosku prowadzą przedstawione w jednym z wyliczonych przez Klemensa powodów przesłanki, gdzie szatan sięga niejednokrotnie do form kuszenia o najwyższym stopniu uciążliwości, wśród których znajdują się także prześladowania. Te jednak obok ciemnej i tragicznej strony przynoszą również, w sposób oczywiście niezamierzony skutki pozytywne, ponieważ stanowią dla członków Kościoła test wierności Chrystusowi (Strom. IV,12)<sup>199</sup> na przekór zamiarom Złego, doprowadzającego do „czasu próby” w takim właśnie celu, aby „oderwać nas od wiary” (4, 12)<sup>200</sup>. Ale Klemens dopuszcza również możliwość bezgrzeszności męczenników oraz przeniesienie ich zasług na innych, zaznaczając wszakże, że w przeciwieństwie do zasług Chrystusa posiadających zasięg uniwersalny, ich zasługi są w oddziaływaniu ograniczone do określonych jedynie wspólnot bądź osób, wobec których wiąże męczenników rodzaj posiadanych zobowiązań do szczególnej opieki<sup>201</sup>.

W sposobie spojrzenia na męczeństwo swoją rolę u Orygenesusa odgrywały z pewnością względy emocjonalne, jako że męczennikiem był jego ojciec, którego syn podziwiał i uważał za wzór do naśladowania. W założeniach teologicznych jednak idzie Orygenes śladami Klemensa, wskazując na interwencję męczenników w powiązaniu z zadaniami, jakie święci ogólnie, a męczennicy (w sensie wyróżniającej się wśród świętych grupy) w szczególności, mają do spełnienia wobec chrześcijańskich wspólnot (Com. in Jo. 2, 34, 210)<sup>202</sup>. W takie kategorie ujęte męczeństwo nie mogło, rzecz jasna, mieć charakteru

<sup>196</sup> PG 8, 1284.

<sup>197</sup> Dotyczy to szczególnie apostołów. Klemens mówi: „Apostołowie naśladowując Go (Pana) poddali się torturom, jako prawdziwi gnostycy i ludzie doskonali dla dobra Kościołów, które założyli i umocnili. Zatem tak samo i gnostycy, idąc w ślad apostołów winni zachowywać stan bez grzechu i z miłości do Pana miłować bliźniego, aby jeśli wezwie ich do tego sytuacja zewnętrzna, potrafili bez przykrości, znosząc udręki w obronie Kościoła, kielich wypić” (Strom. IV, 75, 1-2). Wypowiedź tą uzupełnia jeszcze inny tekst ze Stromateis (IV 14, 3): „Nazywamy też dzieło męczeństwa dziełem dopełnienia nie dlatego, że człowiek znalazł w nim koniec swojego życia, jak inni znajdują, lecz że wykazał się pełnią dzieła miłości”.

<sup>198</sup> PG 8, 1252.

<sup>199</sup> PG 8 1294.

<sup>200</sup> Tamże.

<sup>201</sup> E. DASSMANN, *Sündenvergebung*, dz. cyt., s. 176.

<sup>202</sup> SCh 120, 350.

kary, spełniało natomiast warunki ofiary wynagradzającej (Com. in Cant. III 8, 16 n.)<sup>203</sup>. Wydaje się, że taką właśnie tezę reprezentuje Orygenes, czego ilustrację znajdujemy najpierw w opisie postawy szlachetnych pogan, poświęcających podczas szalejącej cholery swoje życie dla ratowania innych. Takiego rodzaju był też czyn Chrystusa, jako Baranka Bożego oddającego swoje życie już nie za pojedyncze osoby, lecz za cały świat, gdy męczennicy w ponoszonych cierpieniach kończonych śmiercią stają się współuczestnikami Jego mąk. W tej to roli przyjmują oni na siebie jad węża na tyle skutecznie, że chronią innych przed trwałymi skutkami jego ukąszeń (Com. in Jo. 6, 54, 281)<sup>204</sup>. Męczeństwo dlatego według koncepcji Orygenesusa na wzór chrztu Zbawiciela uczestniczy również w funkcji wynagradzającej za grzechy świata (In Num. Hom. X, 2, 2)<sup>205</sup>.

Jeżeli opis udziału męczenników w ofierze Chrystusa jest u Aleksandryjczyka, ogólnie rzecz biorąc jednoznaczny, to nie można tego powiedzieć o opisanej relacji pomiędzy wysłużonymi przez nich łaskami, a odpuszczeniem grzechów u współchrześcijan, choć łączone z tą tematyką wątki u naszego autora istnieją. Porównuje on mianowicie męczenników do kapłanów Starego Testamentu, którzy składając Bogu ofiary, byli z nakazu Prawa pośrednikami w dziele odpuszczenia grzechów ludowi. Apokalipsa zaś przedstawia męczenników w obrazie o rysach liturgicznych, jako ludzi otaczających ołtarz w niebie, sprawujących tym samym zadania właściwe kapłanom, których właśnie główną funkcją jest zanoszenie modlitw za grzechy ludu (Exhort. ad mart. 30<sup>206</sup>; Hom. in Num. X 2, 2<sup>207</sup>). Innymi słowy, ofiara męczenników uczestnicząc w jej mocy odpuszczenia grzechów staje się ofiarą Chrystusa, w sensie wprawdzie osłabionym, niemniej dotyczącym ludzi zasługujących wraz z apostołami na miano „synów Najwyższego Kapłana” Jezusa Chrystusa (Hom. in Num. X 2, 2<sup>208</sup>; Exhort. ad mart. 50<sup>209</sup>, z powołaniem się na Jo. 12, 32 i 21, 19). Wypowiedź ta uwiarygodnia tezę, że męczeństwo nie dysponuje wprawdzie siłą odpuszczenia grzechów analogiczną do prośb Chrystusa, lecz ma u tronu Bożego charakter wstawienniczy. W opisie więc owym nie chodzi w żadnym wypadku o odpuszczenie grzechów w prawnym sensie tego słowa<sup>210</sup>, ale uznanie w męczeństwie siły sprawczej pojednania w znaczeniu ogólnym, z odniesieniem do całej wspólnoty wierzących, a miejsce ma to zwłaszcza w przypadkach użycia owych sformułowań w liczbie mnogiej, kiedy na przykład są eksponowane działania

<sup>203</sup> SCh 376, 577.

<sup>204</sup> SCh 157, 342.

<sup>205</sup> SCh 415, 283.

<sup>206</sup> PG 11, 600 n.

<sup>207</sup> SCh 415, 282.

<sup>208</sup> Tamże.

<sup>209</sup> PG 11, 636.

<sup>210</sup> B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, dz. cyt., s. 464.

destrukcyjne wobec planów i sił demonów, którzy udaremniają prześladowanie chrześcijan nie w celu ich obrony, lecz uniemożliwienia pełni radości należnej wiernym do końca (C. Cels. 8, 44<sup>211</sup>; Hom. in Num. X, 2, 2)<sup>212</sup>.

Podsumowując nauczanie Orygeneses, przypomnijmy raz jeszcze, że jego sposób myślenia uwarunkowany był w dużej mierze fermentem spowodowanym powszechną krytyką upadającej jakości obyczajów, nie bez wpływu również wnoszącego radykalnie nowe wartości prężnie się wtedy rozwijającego chrześcijaństwa. Wnosiło ono świeże idee współbrzmiające ze zmianą myślenia filozoficznego w wyraźnym sprzeciwie wobec wchodzącego w okres schyłkowy pogrążonego w chaosie religijnym i moralnym pogaństwa.

Nie ulegało wątpliwości, że toczące coraz dotkliwiej tkankę społeczną zło skłaniało do poszukiwania najskuteczniejszych środków do jego wyeliminowania. Trzeba więc było przed zastosowaniem środków je zwalczających określić właściwą mu naturę. Diagnozy były różne, lecz najogólniej sprowadzały się one do przekonania o jego charakterze dualistycznym. Rozumiane więc ono było jako zasada przeciwstawna dobru o bezwzględnej w pewnych dziedzinach władzy oraz zajmowanym na stałe miejscu w ciele i ożywiających je siłach. Przypisywano mu również atrybut części człowieka. Widziano w nim element porządku świata o bliżej nieokreślonej roli do spełnienia. W opisanej więc konstelacji posiadało ono wartość samoistną, co oznaczało, że z jego istnieniem człowiek jakoś powinien się ułożyć i niechętnie wprawdzie, lecz jako rzecz w całości nie pożądaną „z bogactwem inwentarza” zaakceptować.

Filozofia Orygeneses wsparta danymi objawienia miała przede wszystkim inny punkt wyjścia. Dla niego zło nie posiadało wartości samoistnej i tym samym traciło cechę samoistnej substancji, było więc w zestawieniu z bytem Boga niebytem, czyli nie posiadało statusu zasady nośnej w strukturze świata, natomiast zajmowało pozycję radykalnej sprzeczności z porządkiem wprowadzonym w świat przez Logos. Miejszem zaś dokonywanego zła są dla Orygeneses istoty obdarzone władzami duchowymi, dysponujące wolną wolą, zdolne do opowiedzenia się za dobrem lub czynem grzesznym. W przypadku wyboru zła, poddane mocom szatańskim działania ludzkie wchodzą w dramat walki, gdzie mogą jednak liczyć na sprzymierzeńców dobra, jakimi są aniołowie.

Nieco rzecz upraszczając, można powiedzieć, że nauczanie Orygeneses o pokucie określone jest zarysowanym właśnie wyżej modelem, ubogaczonym oczywiście uszczegółowionymi założeniami, których następstwem będą zastosowania praktyczne.

**Słowa kluczowe:** grzech, Orygeneses, nawrócenie, pokuta, sumienie, odpuszczenie grzechów.

<sup>211</sup> SCh 150, 269.

<sup>212</sup> SCh 415, 282.

## Orygenes' teachings on sin

### Summary

Social upheavals in the 3rd century AD, caused by the decline of the paganism, growth of the influence of Gnosticism and strengthening of Christianity, as well as the decline of morals accompanying these social changes, led Orygenes to deep reflection on the subject of evil and towards searching for the best ways to eliminate it. To have a chance of victory, the nature of evil and sin had to be described first. The author proposes that humans have an innate tendency to evil, that evil is a natural attribute of humanity and sin appears in human existence naturally, as an external compulsion. The only way to free oneself from this series of misfortunes is to make an effort towards the conversion to good. Evil that affects human beings is dualistic: it's not a gradual phenomenon but an opposite of good. And thus, if humans are inclined to evil, one needs to accept it as an inherent part of the world and learn how to both reluctantly coexist with it, and how to battle it with the help of spiritual beings. Orygenes' analysis of sin is based on an allegorical interpretation of the Revelation of the Holy Scriptures. He gives the reader specific directions and describes the process of reconciliation with the Church.

**Key Words:** sin, Origen, conversion, penance, conscience, remission of sins.

Ks. JACEK FRONIEWSKI\*

## ODRODZENIE PRAKTYKI NAMASZCZANIA CHORYCH W NIEMIECKIM LUTERANIZMIE

W środowiskach katolickich istnieje dość powszechne przekonanie, że Kościoły luterańskie nie praktykują namaszczenia chorych. Źródłem takiego przeświadczenia jest nauczanie zawarte w pismach M. Lutra i innych reformatorów, gdzie stanowczo została zakwestionowana sakramentalność katolickiego „ostatniego namaszczenia”. Choć Luter nie uznawał namaszczenia chorych za sakrament, to jednak za swojego życia dopuszczał jeszcze długo stosowanie tego rytu w duszpasterstwie, aczkolwiek wyłącznie na zasadzie pobożnego zwyczaju<sup>1</sup>. Później jednak pod wpływem jego doktryny, a szczególnie krytycznego wykładu o namaszczeniu chorych w dziele *O niewoli babilońskiej Kościoła*<sup>2</sup> (1520) nastąpił praktycznie całkowity zanik tej praktyki w świecie luterańskim. Tymczasem współcześnie, zwłaszcza od połowy XX wieku, obserwujemy w wielu Kościołach luterańskich (Niemcy, Skandynawia, USA<sup>3</sup>) powrót do rytu namaszczenia jako poświęconej nowotestamentalnie formy posługi Kościoła wobec chorych. Zjawisko to jest w dużej mierze efektem wzajemnego ekumenicznego otwarcia różnych wyznań chrześcijańskich. W niniejszym artykule zaprezentowany zostanie ten proces w obrębie niemieckiego luteranizmu, gdzie ma on najdłuższą historię i bogate formy liturgiczne.

\* Ks. dr Jacek Froniewski – mgr geografii UW, doktor teologii dogmatycznej, adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

<sup>1</sup> Zob. szerzej na ten temat w poprzednim numerze WPT – J. FRONIEWSKI, *Sakrament namaszczenia chorych w nauczaniu XVI-wiecznych Ojców reformacji*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2014, nr 1, s. 51–66.

<sup>2</sup> Zob. M. LUTHER, *De captivitate Babylonica ecclesiae*, w: TENŻE, *Werke*, Bd. 6, Weimar 1888, s. 497–573 (*De sacramento extramae unctionis* – [Weimarer Ausgabe =] WA 6, s. 567–573).

<sup>3</sup> Zob. J.C. KASZA, *Understanding Sacramental Healing: Anointing and Viaticum*, Chicago – Mundelein 2007, s. 114–115.

## 1. Historia procesu powrotu do biblijnej praktyki namaszczenia chorych w niemieckim luteranizmie

Temat namaszczenia chorych w niemieckim luteranizmie powrócił po reformacji dopiero w połowie XIX wieku. Pierwsze impulsy pochodziły tutaj z kręgów pietystycznych, gdzie zdarzały się cudowne uzdrowienia poprzez modlitwę połączoną z nakładaniem rąk. Prekursorem i propagatorem takiej charyzmatycznej praktyki w luteranckim duszpasterstwie chorych był od roku 1845 Johann Christoph Blumhardt<sup>4</sup>. Również niektórzy teologowie, jak J.W. Thiersch i A. Bengel uznawali namaszczenie chorych za ryt ustanowiony przez Chrystusa i pytali, kto dał prawo Kościołowi protestanckiemu do jego zniesienia? Ponadto modny wówczas „magnetyzm”<sup>5</sup> stosowany w medycynie połączony był z nakładaniem rąk na chorych. Te doświadczenia spowodowały zainteresowanie duszpasterzy luteranckich powrotem do biblijnej praktyki nakładania rąk na chorych, a w konsekwencji także do namaszczenia ich olejem<sup>6</sup>.

Postacią szczególną jest tu Wilhelm Löhe, który w 1856 r. sprawował po raz pierwszy namaszczenie chorych. Rok później opublikował on ułożony przez siebie rytuał, będący owocem jego praktycznych doświadczeń, oparty na danych biblijnych i wczesnochrześcijańskich, zatytułowany *Der apostolische Krankenbesuch. Ein liturgischer Versuch*<sup>7</sup>. Obrzęd rozpoczynają, po pozdrowieniu i rozmowie duszpasterza z chorym, wezwania z Kyrie, „Ojcze nasz”<sup>8</sup> oraz modlitwa zakończona kolektą, po której chory może wyznać grzechy i uzyskać

<sup>4</sup> Szerzej zob. M.E. MARTY, *Health and Medicine in the Lutheran Tradition*, New York 1983, s. 88–89. Por. O. JORDAHN, *Die Gegenwart*, w: *Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit*, Bd. I. *Reformatorische Traditionen*, Hrsg. H. Becker u.a., Tübingen–Basel 2004, s. 161.

<sup>5</sup> Magnetyzm zwany też mesmeryzmem (od nazwiska twórcy tej metody niemieckiego lekarza F.A. Mesmera 1734–1815) to teoria mówiąca o możliwości leczenia poprzez rzekomo istniejący „fluid uniwersalny”, który w postaci tzw. „magnetyzmu zwierzęcego” emanującego z człowieka może wpływać regulująco na układ nerwowy i leczyć różne choroby. Terapeuta oddziaływał tu głównie poprzez dotyk lub ruchy rąk nad chorym miejscem. Brak jest udowodnionych podstaw naukowych dla tej metody, współcześnie zaliczana jest ona do bioenergoterapii – por. hasła *magnetyzm* (s. 770) i *mesmeryzm* (s. 812), w: *Wielki słownik wyrazów obcych*, red. M. BAŃKO, Warszawa 2011.

<sup>6</sup> Zob. W. WALTHER, *Salbung der Kranken in der evangelischen Kirche*, „Anzeiger für die Seelsorge” 1995, nr 6, s. 310; A. SKOWRONEK, *Chorzy i ich sakrament*, Włocławek 1997, s. 94; O. JORDAHN, *Erneuerung der Feier der Krankensegnung und Krankensalbung in ökumenischer Perspektive*, w: *Sakramente ökumenisch feiern*, Hrsg. D. Sattler, G. Wenz, Mainz 2005, s. 451.

<sup>7</sup> W. LÖHE, *Der apostolische Krankenbesuch. Ein liturgischer Versuch* w: TENŻE, *Gesammelte Werke*, Hrsg. K. Ganzert, Bd. VII/2, Neuendettelsau 1960, s. 539–542.

<sup>8</sup> Ciekawy szczegół: modlitwa ta odmawiana jest po cichu aż do prosby „i nie wódź nas na pokuszenie” – tamże, s. 539.

absolucję<sup>9</sup>. Potem pastor zwraca się do chorego i, odczytując klasyczny tekst o namaszczeniu chorych z Listu św. Jakuba (5, 14-15)<sup>10</sup>, wyjaśnia istotę obrzędu nałożenia rąk i namaszczenia olejem, który będzie sprawował „posłuszny nakazowi apostołskiemu”. Samo namaszczenie dokonywane jest na „cierpiącej części ciała” albo na czole, rękach i stopach (lub zamiast stóp na piersi) wraz z formułą: „*Gehorsam heiligem Befehle salbe ich dich hiemit im Namen des Herrn, des Vaters+, des Sohnes+, des heiligen Geistes+. Ihm, dem dreieinigen ewigen Gott, sei Dank und Ehre! Dir aber geschehe Heilung und Friede, wenn es sein heiliger Wille ist*”<sup>11</sup>.

Po namaszczeniu pastor odmawia modlitwę o uzdrowienie i udziela błogosławieństwa.

Pierwotny komentarz odredakcyjny do tej publikacji wyraźnie podkreślał, że Löhe, sprawując namaszczenie chorych, bazował na wypowiedzi Lutra z *Wyznania o Wieczery Pańskiej* (1528), przyzwalającego na tę praktykę, a zaprezentowany ryt nie jest rozumiany tu w sensie sakramentalnym, a już „na pewno nie w sensie [rozumienia sakramentalności] Kościoła rzymskiego”<sup>12</sup>. Mimo to, konsystorz w Monachium, któremu podlegał Löhe, choć doceniał niektóre elementy jego liturgicznych poszukiwań, zabronił sprawowania tych obrzędów w jakiegokolwiek formie, właśnie głównie z obawy przed wprowadzeniem tendencji katolickich do praktyki luteranckiej. Starania o rewitalizację namaszczenia chorych w Kościele luteranckim zostały tym samym wstrzymane na kilkadziesiąt lat. Dopiero w latach 20. XX wieku pojawiły się na nowo w obrębie niemieckiego protestantyzmu pierwsze pojedyncze głosy opowiadające się za powrotem do biblijnej praktyki namaszczenia chorych<sup>13</sup>.

Jako pierwszy w Niemczech, współczesną, protestancką propozycję formularza namaszczenia chorych (*Vorschlag für eine Ordnung der Krankensalbung*)

<sup>9</sup> Zob. szerzej nt. luteranckiego rozumienia spowiedzi – *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 49–51 (*Mały katechizm*), s. 128–131 (*Duży katechizm*), s. 145 (*Wyznanie augsburskie*, XI), s. 153–154 (*Wyznanie augsburskie*, XXV), s. 235–237 (*Obrona wyznania augsburskiego*, XI). Zasadniczy akcent położony jest tu na absolucję, której może udzielić nie tylko ordynowany pastor, ale na mocy powszechnego kapłaństwa wiernych także każdy ochrzczony. Szczegółowe wyznanie grzechów nie jest konieczne – najczęściej stosuje się ogólny akt skruchy. Por. hasło *Beichte*, w: *Das Luther-Lexikon*, Hrsg. V. Leppin, G. Schneider-Ludorff, Regensburg 2014, s. 104–106.

<sup>10</sup> „Chorujcie ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (BT).

<sup>11</sup> W. LÖHE, dz. cyt., s. 541 – „Posłuszny świętemu nakazowi namaszcza cię niniejszym w imię Pana, Ojca, Syna, Ducha Świętego. Jemu, Trójjedynemu wiecznemu Bogu, niech będą dzięki i cześć! Tobie natomiast niech dane będzie zdrowie i pokój, jeśli jest to Jego świętą wolą” (tłum. własne).

<sup>12</sup> Tamże, s. 730–731.

<sup>13</sup> Zob. O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 452–453.

przedstawił W. Lotz w 1949 r. Tekst ten został opublikowany jako załącznik do agendy poświęconej duszpasterstwu chorych i umierających ewangelickiego bractwa św. Michała (*Michaelsbruderschaft*), które kładło duży nacisk na odnowę życia liturgicznego<sup>14</sup>. W uwagach wstępnych zaznacza się, że obrzęd ten powinien być sprawowany przez duszpasterzy wobec wszystkich poważnie chorych. Olej do namaszczenia powinien być wcześniej przygotowany i pobłogosławiony, ale formularz nie zawiera tekstu błogosławieństwa oleju. Sama celebracja jest bardzo prosta. Rozpoczyna ją rozmowa duszpasterska lub spowiedź poprzedzona pozdrowieniem, psalmem i trzema oracjami. Następnie odczytywany jest tekst z Listu św. Jakuba 5,14-15 i bezpośrednio po nim udziela się namaszczenia na czole w formie znaku krzyża. Formuła towarzysząca nawiązuje tu do ówczesnej praktyki katolickiej: „*So salbe ich dich mit dem Öl des Friedens im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Vergebung aller deiner Sünden und das ewige Heil verleihe Dir der allmächtige und barmherzige Gott. Amen*”<sup>15</sup>.

Co ciekawe, zachowana tu została średniowieczna praktyka wytarcia oleju z czoła po namaszczeniu. W końcowej oracji skierowana jest do Boga prośba o udzielenie zdrowia duszy i ciała choremu, a potem duchowny udzielał błogosławieństwa.

Te pierwsze sygnały i próby powrotu do namaszczenia chorych w niemieckich środowiskach ewangelickich oraz doświadczenia z coraz intensywniejszych kontaktów ekumenicznych doprowadziły do przygotowania formularza obrzędu namaszczenia chorych przez Luterańską Konferencję Liturgiczną Niemiec. Ukazał się on w 1958 r., jednak jedynie jako suplement do *Handreichung für den seelsorgerlichen Dienst* („Wytycznych do posługi duszpasterskiej”), gdyż Luterańska Konferencja Biskupów uznała, że liturgicznie uregulowane może być tylko to, co rzeczywiście jest praktykowane, a ten formularz miał jedynie status eksperymentalny. Jednocześnie we wprowadzeniu do tego tekstu wprost stwierdzono, że w Kościołach protestanckich wyraźnie wyczuwalne jest zubożenie wobec wczesnochrześcijańskiej różnorodności posługi wobec chorych oraz, że mimo iż słusznie ostatnie namaszczenie zostało odrzucone jako sakrament, to wszak zarazem zatracono tu nowotestamentalną praktykę namaszczenia i nakładania rąk na chorych<sup>16</sup>. Koncepcja tego formularza została wyraźnie oparta w swojej strukturze na tekście opracowanym przez *Michaelsbruderschaft* (pozdrowienie, Ps 23, ko-

<sup>14</sup> Zob. R. KACZYNSKI, *Feier der Krankensalbung*, w: *Gottesdienst der Kirche*, t. 7,2, Hrsg. B. Meyer, Regensburg 1992, s. 331; O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 455.

<sup>15</sup> R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 331 – „I ja namaszczę cię olejem pokoju w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Przebaczenia wszystkich twoich grzechów i wiecznego zbawienia niech ci udzieli wszechmogący i miłosierny Bóg. Amen” (tłum. własne).

<sup>16</sup> Zob. O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 455–456; R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 332.

lekta, czytanie z Mk 6, 7. 12-13 lub Jk 5, 14-16, litania, namaszczenie, oracja, błogosławieństwo), przy czym przygotowano tu dwie wersje modlitw, w zależności od tego, czy namaszczano chorego, czy już umierającego. Spowiedź przewidziano tu fakultatywnie przed czytaniem. Namaszczenia dokonywano na czole w formie znaku krzyża, wypowiadając formułę: „*Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Der allmächtige und barmherzige Gott stehe Dir bei in Deiner Not. Er vergebe Dir alle Deine Sünden und schenke Dir das Ewige Heil*”<sup>17</sup>.

Dopiero po namaszczeniu następowało nałożenie rąk, gdzie wraz z celebransem mogli to czynić pomagający mu, a przy tym wypowiadano następującą formułę: „*Der Gott aller Gnade, der dich berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu, der wolle dich, der du eine kleine Zeit leidest, vollbereiten, stärken, kräftigen, gründen. Ihm sei Ehre und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der Friede des + Herrn sei mit dir. Amen*”<sup>18</sup>.

Jeżeli choremu udzielano komunii, to w tym miejscu rozpoczynała się liturgia eucharystyczna, tzn. pastor zgodnie z luterąską zasadą *in usu* odnośnie obecności eucharystycznej<sup>19</sup> musiał wypowiedzieć słowa ustanowienia poprzedzone prefacją, a potem następowały obrzędy komunii. W kolejnym wydaniu luterąskiej Agendy z 1966 r. nadal ryt namaszczenia chorych utrzymany został jako opcjonalny załącznik, ale już tylko jako alternatywa do obrzędu nakładania rąk<sup>20</sup>.

Sprawa przywrócenia namaszczenia chorych została podjęta w Kościele luteranckim w Niemczech w szerszym zakresie dopiero od połowy lat 80. XX wieku. Znaczącym impulsem były tu doświadczenia odnowy tej praktyki w innych Kościołach chrześcijańskich. Pierwszą, konkretną inicjatywą, zasługującą na szczególną uwagę, było opublikowanie w lutym 1987 r. projektu nowego, luteranckiego formularza namaszczenia chorych. Został on jednak wydany jedynie w formie druku powielaczowego przez Ewangelicko-Luterancki Kościół Krajowy Północnej Łaby (*Nordelbische Kirche*) w ramach wytycznych komisji

<sup>17</sup> R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 332 – „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Niech wszechmogący i miłosierny Bóg wspomóż Cię w Twojej niedoli. Niech odpuści Ci wszystkie Twoje grzechy i obdarzy Cię wiecznym zbawieniem” (tłum. własne).

<sup>18</sup> O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 457 – „Bóg wszelkiej łaski, który powołał cię do swojej wiecznej chwały w Chrystusie Jezusie, niech zechce ciebie, który przez krótki czas cierpisz, udoskonalić, pokrzepić, wzmocnić, ugruntować. Jemu niech będzie cześć i moc na wieki wieków. Pokój Pański niech będzie z tobą. Amen” (tłum. własne) – jest to właściwie parafraza tekstu 1 P 5, 10.

<sup>19</sup> Zasada *in usu* oznacza, że dla luteranów obecność Chrystusa w Eucharystii występuje tylko podczas liturgii Wieczerzy Pańskiej, a nie poza nią i stąd, aby udzielić komunii choremu należy przy nim odprawić Wieczerzę Pańską, a przynajmniej wypowiedzieć słowa ustanowienia – por. S. NAPIÓRKOWSKI, *Eucharystia. V. Doktryna protestancka*, EK t. IV, Lublin 1985, k. 1262.

<sup>20</sup> Zob. O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 457.

ds. nabożeństw kierownictwa tegoż Kościoła<sup>21</sup>. Zwierzchnictwo tego Kościoła oceniło tę inicjatywę jako pomocną w duszpasterstwie chorych i umierających, ale jednocześnie uznało, że nie oznacza to, iż namaszczenie chorych wejdzie już do oficjalnej agendy liturgicznej. Doceniono przypomnienie po stuleciach tej zapomnianej w Kościele luterańskim praktyki i ukazanie na nowo jej podstaw biblijnych oraz zwrócenie uwagi na jej pozytywne przykłady w innych Kościołach. Jednocześnie jednak uznano, że mimo to, dla wielu wiernych wydaje się ona jeszcze ciągle obca i dlatego potrzeba czasu, żeby mogła być przywrócona do powszechnego zastosowania. Tekst ten tymczasem powinien służyć przede wszystkim do wewnątrzkościelnej dyskusji nad wprowadzeniem tej praktyki, ale także do praktycznego wypróbowania w duszpasterstwie.

Natomiast sam redaktor formularza O. Jordahn, podkreślając walory duszpasterskie namaszczenia chorych, zwrócił tutaj uwagę, nie tylko na potrzebę odkrycia na nowo kościelnej praktyki potwierdzonej świadectwem z Listu św. Jakuba, ale przede wszystkim na względy czysto praktyczne w przypadku osób ciężko chorych, które już nie mogą przyjmować komunii, gdzie namaszczenie staje się konkretnym środkiem umocnienia duszy i ciała. Ta opinia spotkała się z bardzo pozytywnym echem ze strony wielu duszpasterzy ewangelickich, szczególnie mających doświadczenie posługi wśród chorych podlegających opiece paliatywnej czy też będących już w stanach terminalnych<sup>22</sup>.

Początek rytu namaszczenia wygląda tu podobnie jak w formularzu z 1958 r: po pozdrowieniu i wprowadzeniu odmawia się Ps 23 i modlitwę zawierającą tekst Jk 5, 14-15. Potem następuje liturgia Słowa, która może być poprzedzona spowiedzią. Nowością jest tu spora możliwość wyboru tekstów czytań i modlitw w zależności od sytuacji chorego<sup>23</sup>. Następnie rytuał przewiduje albo błogosławieństwo chorego z nałożeniem rąk, albo namaszczenie olejem połączone z nałożeniem rąk. Jeśli jest sprawowane namaszczenie, to bezpośrednio wcześniej poprzedza je krótka modlitwa, która spełnia tu właściwie funkcję błogosławieństwa oleju, choć czyni to w dość ogólnikowy sposób: „*Herr, unser Gott, du nimmst deine Schöpfung in den Dienst deines Erbarmens. Wir bitten dich: Laß dieses Öl zum Zeichen deiner heilenden und rettenden Kraft an diesem Kranken werden*”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> *Krankensegen und Krankensalbung. Eine Handreichung des Ausschusses der Kirchenleitung für Fragen des gottesdienstlichen Lebens in der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Hrsg. O. Jordahn, Kiel 1987 (mps. powielony) – zob. O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 458, przypis 68; R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 332–333.

<sup>22</sup> O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 458–460. Por. R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 333; W. WALTHER, dz. cyt., s. 310, 314; G. WENZ, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988, s. 132.

<sup>23</sup> O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 459; R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 334.

<sup>24</sup> R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 334 – „Panie, nasz Boże, Ty przyjmujesz Twoje stworzenie na służbę Twojego zmiłowania. Prosimy Cię: niech ten olej stanie się znakiem Twojej zbawczej i wybawiającej mocy wobec tego chorego” (tłum. własne).

Samo namaszczenie sprawowane jest w formie znaku krzyża na czole lub, jeśli przemawiają za tym okoliczności, na dłoniach, wraz z bardzo lakoniczną formułą: „N., ja namaszczam + ciebie w imię Pana”. Z kolei, przy następującym bezpośrednio potem nałożeniu rąk wypowiedziane są słowa bardzo zbliżone do katolickiej formuły sakramentalnej namaszczania chorych: „*Der allmächtige Gott helfe dir in seinem reichen Erbarmen. Er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes. Er richte dich auf in seiner Gnade*”<sup>25</sup>.

W nawiasie podane jest tu jeszcze opcjonalne zdanie do dodania: „*Der Engel des Herrn geleite dich auf deinem Wege und bringe dich an den Ort, den er für dich bestimmt hat*”<sup>26</sup>.

W tym momencie może być udzielona komunია. Na końcu obrzędu znajduje się dziękczynna kolekta, „Ojcze nasz” i błogosławieństwo<sup>27</sup>.

## 2. Namaszczenie chorych we współczesnej agendzie liturgicznej Kościołów luterskich w Niemczech

Liczne starania ewangelickich duszpasterzy i gremiów kościelnych, dla których ważnym impulsem były przemiany we współczesnej mentalności zachodnich społeczeństw zorientowanych coraz bardziej na doświadczeniu przeżyć oraz nowe możliwości teologicznej reinterpretacji biblijnych podstaw rytu namaszczania wynikające z ekumenicznego otwarcia na praktykę innych Kościołów<sup>28</sup>, doprowadziły w końcu do podjęcia prac nad przygotowaniem oficjalnego rytuału namaszczania chorych, który miały się znaleźć w agendzie liturgicznej VELKD<sup>29</sup>. Jego wstępny projekt został opublikowany w 1990 r. i w dużej mierze wzorowano go na powyższym formularzu *Nordelbische Kirche* z 1987 r.<sup>30</sup> Ostatecznie w 1994 r. ryt namaszczania chorych wprowadzono do

<sup>25</sup> O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 459 – dla porównania aktualnie stosowana katolicka formuła namaszczania w niemieckim obszarze językowym (delikatnie różniąca się od używanej w języku polskim): „*Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem reichen Erbarmen, er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes: Amen. Der Herr, der dich von Sünden befreit, rette dich, in seiner Gnade richte er dich auf. Amen*”.

<sup>26</sup> Tamże – „Anioł Pański niech ci towarzyszy w twojej drodze i doprowadzi cię na miejsce, które on ma na pewno dla ciebie” (tłum. własne).

<sup>27</sup> Tamże; R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 334.

<sup>28</sup> Szerzej na temat tła wprowadzenia rytu namaszczania do Agendy luterskiej zob. P. ZIMMERLING, *Krankheit und Krankenheilung. Ein Vergleich zwischen der lutherischen Agende „Dienst an Kranken” und dem pfingstlich-charismatischen Programm der Krankenheilung*, w: *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Hrsg. G. Thomas, I. Karle, Stuttgart 2009, s. 564–569.

<sup>29</sup> *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands* – Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterski Niemiec, który grupuje większość luterskich Kościołów krajowych (*Landeskirchen*) na terenie Niemiec.

<sup>30</sup> Zob. szerzej R. KACZYNSKI, dz. cyt., s. 334–336; A. SKOWRONEK, dz. cyt., s. 94–95.

oficjalnej luterkańskiej agendy liturgicznej, umieszczając go w rytuale zatytułowanym *Dienst an Kranken*<sup>31</sup>, w części zatytułowanej *Krankensegnung [mit Krankensalbung]* (s. 87–102). To, co go zasadniczo różni od pierwowzoru, to podział na część dotyczącą chorych (forma A) i drugą odnoszącą się do posługi wobec umierających (forma B). Obie części mają wspólne obrzędy wstępne obejmujące: pozdrowienie, wprowadzenie zawierające tekst Jk 5, 14-16, psalm<sup>32</sup>, spowiedź z absolicją (opcjonalnie, zasadniczo jako spowiedź ogólna), czytanie biblijne (do wyboru: z NT lub ST)<sup>33</sup>. Dalej przebieg celebracji dla każdej z części jest nieco inny, nie tylko, co do treści, ale także co do samej struktury. Formularz w opcji dla chorych rozpoczyna się od modlitwy za chorego, potem udzielane jest błogosławieństwo z nałożeniem rąk i opcjonalnie namaszczenie<sup>34</sup>, następnie może być sprawowana Wieczerza Pańska (w całości lub w formie skróconej ograniczającej się głównie do słów ustanowienia i komunii<sup>35</sup>), a na zakończenie odmawia się modlitwę dziękczynną, „Ojczy nasz” i udziela błogosławieństwa końcowego. Forma dla umierających najpierw przewiduje możliwość Wieczerzy Pańskiej, dalej właściwe obrzędy rozpoczyna modlitwa dostosowana do sytuacji chorego oraz „Ojczy nasz” (odmawiane, gdy nie było Wieczerzy Pańskiej) i dopiero potem błogosławieństwo z nałożeniem rąk i opcjonalnie namaszczenie. Błogosławieństwo końcowe ma tu wiele wariantów<sup>36</sup>. Modlitwa za chorego może być zastąpiona dłuższą litanią<sup>37</sup>.

Sam obrzęd namaszczenia przebiega następująco: pastor/pastorka w ciszy nakłada obie ręce na chorego, potem udziela namaszczenia na czole i dłoniach chorego w formie znaku krzyża. W przypadku namaszczenia chorych wypowiada się formułę: „N., *du wirst gesegnet (und gesalbt mit Öl) im Namen unse-*

<sup>31</sup> *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. III, Die Amtshandlungen, Teil 4, Dienst an Kranken*, Hrsg. Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Hannover 1994, 2006<sup>5</sup> (tutaj wszystkie odniesienia do na nowo opracowanego, ostatniego, piątego wydania tego rytuału z 2006 roku, gdzie zasadnicza treść formuł jest zachowana z wydania 1994, ale nieco poszerzona rubryki i inna jest numeracja stron). Warto zwrócić tu uwagę na Objasnienia (*Erläuterungen*) we wprowadzeniu do tego rytuału, które zawierają podstawy teologiczno-biblijne oraz historię namaszczenia chorych w luteranizmie. Zob. także istotne fragmenty tego formularza w: O. JORDAHN, *Die Gegenwart*, dz. cyt., s. 138–149.

<sup>32</sup> Jeżeli jest sprawowane namaszczenie to zaleca się Ps. 23 – dzieje się to nieprzypadkowo, gdyż w tekście tego psalmu jest mowa o namaszczeniu olejem: „namaszczasz mi głowę olejem” (Ps 23, 5) – por. O. JORDAHN, *Die Gegenwart*, dz. cyt., s. 158.

<sup>33</sup> Zob. *Dienst an Kranken*, dz. cyt., s. 87–92.

<sup>34</sup> Ta opcjonalność namaszczenia, rozumiana jako propozycja jedynie dla tych, którzy go pragną, jest bardzo mocno podkreślona we wstępie do rytuału, co argumentuje się tu trudnością dla niektórych wiernych do przyjęcia tego obrzędu ze względu na historyczne kontrowersje wyznaniowe – tamże, s. 8. Por. P. ZIMMERLING, dz. cyt., s. 569–570.

<sup>35</sup> *Dienst an Kranken*, dz. cyt., s. 49–56.

<sup>36</sup> Tamże, s. 92–102.

<sup>37</sup> Tamże, s. 201–203.

*res Herrn Jesus Christus. Er richte dich auf durch die heilende Macht seiner Liebe. Friede + sei mit dir*<sup>38</sup>.

Alternatywnie mogą być tu użyte jeszcze trzy inne formuły, które wszak w swojej treści nie wspominają literalnie o namaszczeniu i raczej bardziej pasują do samego błogosławieństwa z nakładaniem rąk na chorych. Niemniej jednak w pierwszej z nich, która jest dokładnie modlitwą przy nałożeniu rąk wziętą z rytuału *Nordelbische Kirche* z 1987 r., podobnie jak w formule podstawowej, mamy wyraźne odniesienie do tekstu Jk 5, 15 („Pan go podźwignie”)<sup>39</sup> oraz w jej treści odnajdujemy bezpośrednie konotacje z katolicką formułą sakramentalną namaszczenia chorych. Pozostałe formuły do wyboru to formuła wzięta z konfirmacji<sup>40</sup> oraz błogosławieństwo Aarona (Lb 6, 24-26). Natomiast w przypadku umierających przy namaszczeniu wypowiada się formułę: „N., *du wirst gesegnet (und gesalbt mit Öl) im Namen unseres Herrn Jesus Christus. Er erbarme sich deiner. Er sei dir gnädig und nehme dich auf in sein ewiges Reich*”<sup>41</sup>.

Tutaj może bezpośrednio nastąpić pożegnalne błogosławieństwo końcowe. Niestety, w agendzie nie umieszczono modlitwy nad olejem, ale co ciekawe znalazła się ona w wersjach formularza przedrukowanych w dodatkach do śpiewników (książeczkach do nabożeństw) dla wiernych Kościołów w Bawarii, Turynii i Meklemburgii, gdzie ma ona treść wziętą z rytuału *Nordelbische Kirche* z 1987 r.<sup>42</sup> Należy także zauważyć, że z treści rubryk w obrzędzie jasno wynika, iż zwyczajnym szafarzem namaszczenia chorych jest jedynie ordynowany pastor<sup>43</sup>, aczkolwiek w znajdujących się przed formularzem objaśnieniach (*Die Segnung der Kranken* – punkt 3) wspomina się także o nieordynowanym szafarzu (*Helfer*), a nawet (punkt 8) stwierdza się, że po odpowiednim przygotowaniu każdy członek wspólnoty parafialnej (*Gemeindeglied*) może udzielić choremu błogosławieństwa z namaszczeniem<sup>44</sup>.

Tuż po opublikowaniu rytuału z formularzem namaszczenia chorych okazało się, że zapotrzebowanie na przywrócenie tej praktyki w Kościele lute-

<sup>38</sup> Tamże, s. 95 – „N., zostajesz pobłogosławiony (i namaszczony olejem) w imię naszego Pana Jezusa Chrystusa. Niech On cię podźwignie uzdrawiającą mocą swojej miłości. Pokój niech będzie z tobą” (tłum. własne). Por. A. SKOWRONEK, dz. cyt., s. 95.

<sup>39</sup> Por. *Dienst an Kranken*, dz. cyt., s. 85 – objaśnienia wstępne do formularza błogosławienia i namaszczenia chorych pt. *Die Segnung der Kranken* – punkt 4.

<sup>40</sup> „Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist gebe dir seine Gnade: Schutz und Schirm vor allem Argen, Stärke und Hilfe zu allem Gutem, dass du bewahrst wirst zum ewigen Leben. Friede + sei mit dir” – zob. *Dienst an Kranken*, dz. cyt., s. 95.

<sup>41</sup> Tamże, s. 101 – „N., zostajesz pobłogosławiony (i namaszczony olejem) w imię naszego Pana Jezusa Chrystusa. Niech On zmiłuje się nad tobą. Niech będzie ci łaskawy i przyjmie cię do swego wiecznego Królestwa” (tłum. własne).

<sup>42</sup> O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 461–462; tenże, *Die Gegenwart*, dz. cyt., s. 159; W. WALTHER, dz. cyt., s. 314.

<sup>43</sup> Zob. *Dienst an Kranken*, dz. cyt., s. 95, 101. Por. O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 463.

<sup>44</sup> *Dienst an Kranken*, dz. cyt., s. 85–86.

rańskim było bardzo szerokie. Świadczy o tym choćby fakt, że agenda *Dienst an Kranken* w wersji opracowanej w 1994 roku, w ciągu zaledwie trzech lat miała aż trzy wznowienia. Wynikało to, nie tylko z zaangażowania duszpaste-rzy w nową formę posługi, ale przede wszystkim z potrzeby odczuwanej przez wielu wiernych<sup>45</sup>. Jednocześnie, poza formą indywidualnego sprawowania namaszczenia chorych, pojawiło się zainteresowanie nabożeństwami, na których udzielano namaszczenia zbiorowo i to nie tylko w obrębie wspólnot o inklinacjach charyzmatycznych, czy też okazjonalnie w ramach ogólnokościelnych zjazdów typu *Kirchentag*<sup>46</sup>. Tutaj agenda nie oferowała jakiegoś specjalnego formularza, ale dawała dodatkowe wskazania, co do istniejących tekstów, oraz opcjonalne teksty do wykorzystania. Takie nabożeństwo zbiorowego błogosławienia i namaszczenia chorych może być, według wskazań agendy, albo wkomponowane w całość jakiegoś innego nabożeństwa, albo stanowić samodzielną liturgię sprawowaną dla chorych. Ponieważ różne mogą być sytuacje, a tym samym formy, w jakich takie nabożeństwa będą celebrowane, dlatego właśnie agenda nie daje tutaj konkretnego formularza, a jedynie prezentuje teksty, które mogą służyć do konstrukcji takiej liturgii<sup>47</sup>. Sam ryt nałożenia rąk i namaszczenia chorych ma tutaj taki sam przebieg oraz formuły, jak w przypadku namaszczenia indywidualnego<sup>48</sup>.

Zupełnie nowy kierunek dyskusji w zakresie problematyki namaszczenia chorych w niemieckim Kościele luterańskim wyznaczyła publikacja *Salbung in der Evangelischen Kirche* przygotowana w 2004 r. w dużej mierze przez Instytut Liturgiczny (*Gottesdienstinstitut*) *Nordelbische Kirche*, będąca pewną alternatywną propozycją wobec obowiązującego rytuału *Dienst an Kranken*. Jest to właściwe rodzaj swoistego zestawu, który zawiera oprócz tekstów wytycznych proponowanych odnośnie namaszczenia, także teksty biblijne, ilustracje, ale również buteleczkę z olejem przygotowanym według biblijnej receptury na podstawie tekstu Wj 30, 23-25. Materiał ten, w sposób nieobciążony wąskim myśleniem konfesyjnym, podejmuje temat namaszczenia w szerokim kontekście, poczynając od namaszczenia chrzcielnego, poprzez namaszczenie chorych i umierających, aż po praktykę namaszczenia zmarłych, jako symbol tego, że cały człowiek jest przeprowadzany przez bramę śmierci do życia wiecznego w Bogu. W związku z tym przygotowano propozycje czterech nowych formuł

<sup>45</sup> Por. *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, Hrsg. A. Brummer u.a., Gütersloh 2010<sup>8</sup>, s. 817.

<sup>46</sup> Por. O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 462–463. Przykładem mogą tu być tzw. *Thomasmessen*, czyli nabożeństwa dla chorych, które pojawiły się w Niemczech w 1993 r., a swój pierwowzór wzięły z Kościoła luterańskiego w Finlandii, gdzie sprawowano je od 1988 r., podczas których istniała możliwość przyjęcia namaszczenia – P. ZIMMERLING, dz. cyt., s. 567; H.K. KRECH, *Worship in the Evangelical Lutheran Church in Germany*, w: *Worship Today: Understanding, Prattice, Ecumenical Implications*, red. T.F. BEST, D. HELLER, Geneva 2004, s. 50.

<sup>47</sup> *Dienst an Kranken*, dz. cyt., s. 103–109. Por. tamże, s. 86, punkt 7.

<sup>48</sup> Tamże, s. 108–109.

przy namaszczeniu: (A) „N., *nimm hin das Zeichen deines Erlösers, Jesus Christus [następuje namaszczenie olejem] zum Zeichen, dass du gesegnet bist von deinem Gott. Fürchte dich nicht. Geh hin in seinem Frieden. Gott ist mit dir*”; (B) „N., *ich salbe dich im Namen des Dreieinigen Gottes [następuje namaszczenie olejem]. Dein Leib, deine Seele und dein Geist haben Gutes und Böses empfangen, sie haben Gutes und Böses bewirkt. Gott aber spricht: «Das Alte ist vergangen. Siehe, ich mache alles neu! So geh nun hin (und führe dein Leben) als Gesalbte(r) Gottes»*”; (C) „N., *ich salbe dich im Namen des Dreieinigen Gottes*” [następuje namaszczenie olejem]. Potem następuje formuła używana przy konfirmacji; (D) „N. [następuje namaszczenie olejem], *ich segne und salbe dich im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes Jesus Christus und des Heiligen Geistes. Fürchte dich nicht. Geh hin im Frieden Gottes; er ist mit dir*”<sup>49</sup>.

Inną istotną sugestią jest tu możliwość szerokiego dopuszczenia udzielania namaszczenia przez świeckich, co argumentuje się głównie tym, że w rozumieniu luteranckim namaszczenie chorych nie jest sakramentem<sup>50</sup>. Widzimy więc, że zagadnienie namaszczenia chorych to temat w niemieckim Kościele luteranckim ciągle bardzo dynamiczny, zarówno w wymiarze praktyki duszpasterskiej, jak i poszukiwań teologicznych.

### 3. Podsumowanie teologiczne – perspektywy ekumeniczne

Zaprezentowana tutaj historia powrotu Kościołów luteranckich w Niemczech do biblijnej praktyki namaszczenia chorych pozwala nam przedłożyć wyniki podsumowujące tę analizę źródeł liturgicznych, dające obiecujące rezultaty na płaszczyźnie ekumenicznej. Przede wszystkim należy zauważyć, że liturgiczna forma sprawowania namaszczenia chorych we współczesnych formularzach luteranckich jest bardzo zbliżona do posoborowego formularza rzymskokatolickiego. Szczególnym przykładem jest tu druga, spośród czterech formuł modlitw przy namaszczeniu umieszczona w agendzie *Dienst an Kranken*, która jest właściwie parafrazą katolickiej formuły sakramentalnej. Pewnym mankamentem na płaszczyźnie liturgicznej jest tu brak lub zmarginalizowanie w luteranckich obrzędach błogosławieństwa oleju, a także epiklezy w rycie namaszczenia.

<sup>49</sup> O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 463-464. Tłum. (własne) formuł: (A) „N., przyjmij znak twój Zbawiciela, Jezusa Chrystusa jako znak tego, że jesteś pobłogosławiony przez twój Bóg. Nie lękaj się. Idź w Jego pokoju. Bóg jest z tobą”; (B) „N., ja namaszczałem cię w imię Trójjedynego Boga. Twoje ciało, twoja dusza i twój duch przyjmowały dobro i zło, one też dobro i zło powodowały. Ale Bóg mówi: «Stare przeminęło. Patrz, oto czynię wszystko nowe!» Tak więc teraz idź (i prowadź swoje życie) jako pomazaniec Boży”; (C) „N., ja namaszczałem cię w imię Trójjedynego Boga”; (D) „N., ja błogosławię i namaszczałem cię w imię Boga, Ojca, Syna Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Nie lękaj się. Idź w pokoju Bożym; On jest z tobą”.

<sup>50</sup> Tamże, s. 464.

Ciągle jednak kluczowym problemem na drodze do zbliżenia ekumenicznego jest trwająca od początków reformacji kontrowersja odnośnie sakramentalności namaszczenia chorych. Z nią wtórnie powiązane jest także współczesne pytanie o szafarza tego obrzędu w luteranizmie. Trzeba tu jednak zauważyć, że ostrze krytyki XVI-wiecznych reformatorów skierowane było zwłaszcza przeciw sprowadzeniu sakramentu namaszczenia chorych do „ostatniego namaszczenia” oraz zagrożeniu posługiwania się poświęconym olejem na sposób magiczny<sup>51</sup>. Dzisiaj, gdy katolicy posługują się obrzędem zorientowanym dużo bardziej biblijnie oraz uznają, że jednym z podstawowych celów praktyki namaszczenia olejem jest przywrócenie zdrowia choremu, kontrowersja ta postrzegana jest w zupełnie innej perspektywie. Zresztą z drugiej strony warto zauważyć, że niemieckie Kościoły luterkańskie w swojej agendzie przywróciły również namaszczenie umierających, a nawet, jak to wyżej wspominaliśmy, pojawiają się tutaj propozycje wprowadzenia namaszczenia ciał zmarłych (*Todessalbung*), co jednak musi być rozważane na zupełnie innej płaszczyźnie niż biblijna praktyka namaszczenia chorych<sup>52</sup>.

Stanowisko Kościoła luterkańskiego w Niemczech odnośnie kwestii sakramentalności namaszczenia chorych reasumuje na płaszczyźnie ekumenicznej dokument dialogu bilateralnego z katolikami *Communio Sanctorum* z 2000 r. Luteranie potwierdzają tutaj, że sprawują akty liturgiczne (*gottesdienstliche Handlungen*) odnoszące się do konkretnych sytuacji życiowych, odpowiadające katolickim sakramentom bierzmowania, małżeństwa i namaszczenia chorych (*Krankensegnung mit Krankensalbung*), ale nazywają je aktami błogosławieństwa (*Segenshandlung*), przez co odróżniają je od chrztu i Wieczerzy Pańskiej, które są dla nich sakramentami w sensie ścisłym. Jednocześnie jednak zwracają uwagę, powołując się na zapis dotyczący sakramentu kapłaństwa w *Obrońce wyznania augsburskiego*<sup>53</sup>, że Kościół luterkański nie zdefiniował w sposób ostateczny pojęcia sakramentu, ani też nie odrzucił kategorycznie innych poglądów na ten temat, pozostając otwarty w tym względzie na objęcie tym terminem także innych aktów liturgicznych Kościoła (*kirchliche Handlungen*)<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Zob. H.-M. BARTH, *Heilende Seelsorge. Wort und Sakrament als Heilmittel im therapeutischen Zusammenhang*, „Una Sancta” 42(3)/1987, s. 218.

<sup>52</sup> Por. O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 465; Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Hrsg. K. Lehmann, W. Pannenberg, Freiburg im Br.–Göttingen 1988<sup>3</sup>, s. 136–138; G. WENZ, dz. cyt., s. 131; W. WALTHER, dz. cyt., s. 314.

<sup>53</sup> *Obrońca Wyznania augsburskiego*, XIII,11-13, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterkańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 263.

<sup>54</sup> Zob. Bilateralne Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn – Frankfurt a.M. 2000, nr 83, s. 48-49 oraz tamże, nr 81, s. 48. Por. *Obrońca Wyznania augsburskiego*, XIII,17, dz. cyt., s. 263; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 140; *Evangelischer Erwachsenekatechismus*, Hrsg. A. Brummer u.a., Gütersloh 2010<sup>8</sup>, s. 785.

Na obecnym etapie otwartym pozostaje tu pytanie, jaka jest waga różnicy pomiędzy pojęciem „sakrament” a „*Segnungshandlung*” w rozumieniu luteraniskim. Kwestia ta wymaga dalszych badań na gruncie historycznego rozwoju liturgii i teologii poszczególnych obrzędów. Wspólny dokument wyraża tutaj nadzieję, że w ten sposób możliwe będzie dojście do dyferencjalnego pojęcia sakramentu, które doprowadziłoby w tym zakresie do konsensusu<sup>55</sup>.

Warto tu na marginesie zauważyć, bardzo znaczący postęp ze strony luteranów w tym obszarze dialogu z katolikami, jeśli zestawimy bardzo ostrożną wypowiedź dokumentu dialogu *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*<sup>56</sup> z 1984 roku z późniejszym jedynie o 16 lat omówionym powyżej tekstem w *Communio Sanctorum* tej samej komisji. Pewnym ważnym tropem w dalszych poszukiwaniach w tym zakresie może być podejście współczesnej sakramentologii do kwestii bezpośredniego ustanowienia sakramentów przez Chrystusa, która dla Lutra stanowiła główną przeszkodę do uznania zapisu z Listu św. Jakuba (5, 14-16) za biblijną podstawę sakramentalności namaszczenia chorych. Tutaj, jak pisze D. Sattler, proces powielkanocnego tworzenia tradycji sakramentalnej jest możliwy do opisanie w perspektywie pneumatologicznej – to Duch Święty powodował w Kościele wybór znaków symbolicznych urzeczywistniających pamiątkę (anamnezę) Jezusa Chrystusa<sup>57</sup>.

Pozostaje jeszcze otwarte w Kościołach luteraniskich zagadnienie szafarza namaszczenia chorych, powiązane z uznaniem sakramentalności tego obrzędu oraz rozumieniem terminu „starsi Kościoła” w tekście Jk 5, 14. Otóż, jak to przedstawiliśmy, analizując agendę *Dienst an Kranken*, zasadniczo w świetle rubryk szafarzem jest pastor, ale dopuszcza się tu także możliwość udzielania namaszczenia przez świeckich, co przez stronę luteraniską argumentowane jest właśnie niesakramentalnością tego obrzędu. Tutaj wskazuje się też na taką właśnie praktykę w obrębie Kościoła katolickiego w pierwszym tysiącleciu. Jednak coraz bardziej w świadomości, nie tylko teologów, ale zwłaszcza wielu wiernych ewangelickich obrzęd ten znajduje się tak blisko czynności sakramentalnych, że oczekują oni, iż szafarzem będzie tu osoba ordynowana. Ma

<sup>55</sup> *Communio Sanctorum*, nr 85, dz. cyt., s. 49-50. Por. O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 465-466.

<sup>56</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn-Hannover 1984, nr 49, s. 55.

<sup>57</sup> Zob. D. SATTLER, *Sakramententheologie heute. Eine Standortbestimmung in ökumenischer Perspektive*, „Theologie und Glaube” 2011, nr 1, s. 12. Por. L. LIES, *Die Sakramente der Kirche*, Innsbruck-Wien 2005<sup>2</sup>, s. 151-152. Podobną ideę znajdujemy już u św. Bonawentury – BONAVENTURA, *Opera omnia*, t. IV, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. In quartum librum Sententiarum* (IV, d. XXIII, a. 1, q. 2), Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1889, s. 591-592. Por. A. CUSCHIERI, *Anointing of the Sick. A Theological and Canonical Study*, Lanham-New York-London 1993, s. 58.

to ogromne znaczenie duszpasterskie, gdyż obecność ordynowanego szafarza przy chorych daje im poczucie wspólnoty i troski Kościoła o nich<sup>58</sup>.

Na koniec należy odnotować, że Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w swojej agendzie do tej pory nie przewiduje żadnej formy obrzędu namaszczenia chorych<sup>59</sup>.

**Słowa kluczowe:** namaszczenie chorych, liturgia luterańska, teologia ekumeniczna

## Revival of the anointing of the sick practice in the German Lutheranism

### Summary

In catholic circles there is a rather common belief that Lutheran Churches do not practice the anointing of the sick. The source of such a belief is the teaching contained in the M. Luther works, where the sacramental nature of the anointing of the sick is categorically denied. In modern times however, and especially since the middle of the 20th century, in many Lutheran Churches we have been able to notice a come back to the anointment rite, seen as a form of service of the Church towards the sick testified in the New Testament. This process is also a fruit of the development of mutual ecumenical links. The paper presents this phenomenon within the German Lutheranism, where is has the longest history and rich liturgical forms. A detailed analysis of the development of the liturgical forms of the anointing of the sick in the Lutheran Churches of Germany since the 19<sup>th</sup> century leads to optimistic theological conclusions as to the ecumenical prospects in this domain.

**Key Words:** anointing of the sick, Lutheran liturgy, ecumenical theology

---

<sup>58</sup> Por. O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 464–465; G. WENZ, dz. cyt., s. 131–132; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 139; H.-M. BARTH, dz. cyt., s. 218.

<sup>59</sup> Por. A. SKOWRONEK, dz. cyt., s. 100. Zob. także informacja na temat posługi chorym na oficjalnej stronie internetowej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce: <[http://www.luteranie.pl/materialy/rozne\\_pisma/o\\_posludze\\_chorym,373.html](http://www.luteranie.pl/materialy/rozne_pisma/o_posludze_chorym,373.html)> (dostęp: 07.10.2014).

Ks. BOGDAN GIEMZA SDS\*

## „PROŚCIE PANA ŻNIWA”. OSIEMDZIESIĄT LAT PRAKTYKI DNIA KAPŁAŃSKIEGO

### Wstęp

Punktem wyjścia orędzia na 51. Światowy Dzień Modlitw o Powołania w 2014 r. papież Franciszek uczynił fragment Ewangelii wg św. Mateusza o działalności Pana Jezusa (Mt 9, 35-38)<sup>1</sup>. Nawiązując do prośby Pana Jezusa: „Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało. Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo”, Ojciec św. zwraca uwagę, że słowa te zaskakują, bo najpierw trzeba przygotować w sposób właściwy glebę, by później mówić o zbieraniu plonów. Tymczasem Jezus mówi, że „żniwo jest wielkie”, nie wspominając nic o przygotowaniach. Ten obfity owoc jest działaniem Bożej łaski, natomiast Jezus oczekuje od Kościoła modlitwy, by wzrastała liczba osób gotowych poświęcić się Jego służbie i odpowiedniego duszpasterstwa pozwalającego odczytać Boże wezwanie. Papież konstatuje swój wywód stwierdzeniem, że „żadne powołanie nie rodzi się samo z siebie ani nie żyje dla siebie. Powołanie rodzi się z serca Boga i kiełkuje na dobrym gruncie wiernego ludu, w doświadczeniu miłości braterskiej. [...] A żniwo będzie obfite, proporcjonalnie do łaski, którą pokornie potrafimy w sobie przyjąć”<sup>2</sup>.

W świetle papieskiego nauczania łatwiej zrozumieć ważność i aktualność praktyki dnia kapłańskiego, która została zapoczątkowana 8 września 1934 r. w katedrze św. Jadwigi w Berlinie. Polega ona na ofiarowaniu w oznaczonym

---

\* Ks. dr hab. Bogdan Giemza – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

<sup>1</sup> FRANCISZEK, *Powołania, świadectwo prawdy. Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania 2014 r.*, „L'Osservatore Romano” 35(2014) nr 2, s. 4–6.

<sup>2</sup> Tamże, s. 5–6.

dniu każdego miesiąca – przez orędownictwo Matki Najświętszej – mszy i komunii św. oraz innych modlitw, prac, cierpień i radości w intencji uświęcania kapłanów i osób zakonnych oraz uproszenia nowych powołań do służby Bożej. Warto nadmienić, że chodzi tu o praktykę, która pierwotnie nosiła nazwę „soboty kapłańskiej” (*Priestersamstag*), później „czwartku kapłańskiego”, a w końcu „dnia kapłańskiego” lub „miesięcznego dnia kapłańskiego”<sup>3</sup>. Jej inicjatorem był ks. Paschalis Schmid (1887–1957), salwatorianin, który sam siebie określał jako „ojca soboty kapłańskiej” (*Priestersamstagpater*), podpisując w ten sposób niektóre swoje pisma i listy<sup>4</sup>.

W niniejszym opracowaniu najpierw zostanie ukazana geneza dnia kapłańskiego (1), następnie przedstawiona kościelna aprobata (2), najważniejsze elementy, które sprawiły tak szybką akceptację i rozwój idei (3) oraz zwróci się uwagę na niektóre aktualne ważne wyzwania dla duszpasterstwa powołań, ze szczególnym akcentem na kontynuację praktyki (4).

## 1. Geneza dnia kapłańskiego

Inicjatywę ks. Schmidta trzeba widzieć w kontekście rozwoju duszpasterstwa powołań w Kościele na przestrzeni wieków. Znał on dotychczasowe formy troski o powołania kapłańskie i zakonne, ale dojrzewało w nim przekonanie, że mimo wszystko czyni się zbyt mało dla tak ważnej dla Kościoła sprawy. Znacząca w jego wewnętrznym dojrzewaniu okazała się także jego praca jako nauczyciela i wychowawcy w salwatoriańskich szkołach i internatach w Lochau (Austria) i Bad Wurzach (Niemcy), jaką podejmował w latach 1919–1930. Szczególnie w Bad Wurzach był on świadkiem, jak wielu zdolnych chłopców zgłaszających się do kolegium nie mogło być przyjętych z tego tylko powodu, że ich rodzice byli biedni i nie mogli pokryć kosztów nauki. Wtedy jeszcze nie wiedział, jak temu zaradzić, ale był przekonany, że w ten sposób traci się wiele dobrych powołań.

---

<sup>3</sup> Czytelników chcących szerzej zapoznać się z tą problematyką odsyłam do opracowań: B. GIEMZA, *Monatlicher Gebetstag für geistliche Berufe. Paschalis Schmid SDS und sein Lebenswerk*, München 2009; TENZE, *Dlaczego modlimy się za kapłanów? Znaczenie dnia kapłańskiego*, Kraków 2010.

<sup>4</sup> Zachowało się wiele autentycznych świadectw po ks. Schmidzie w postaci licznej korespondencji, jaką prowadził w sprawie dnia kapłańskiego oraz jego osobiste zapiski. Znajdują się one głównie w archiwum prowincjalnym salwatorianów w Monachium, a także m.in. w archiwum generalnym salwatorianów w Rzymie, w archiwach prowincjalnych w Wiedniu i w Krakowie. Niektóre z tych notatek Schmidta zostały opublikowane na łamach czasopisma „Forum SDS. Süddeutsche Provinz” 5(1970) nr 4, s. 266–322. Pozwalają one prześledzić jego drogę poszukiwań, wątpliwości a także pragnienie, by być wiernym Bożym natchnieniem i posłusznym pasterzom Kościoła. Bogata jest także literatura przedmiotu w postaci książek i broszur wydawanych głównie przez wydawnictwa salwatorianów w Niemczech i w Polsce.

Decydujące w dojrzewaniu idei dnia kapłańskiego były dla ks. Schmida lata 1930–1934. W lutym 1930 r. brał on udział w rekolekcjach kapłańskich w Tisis w Austrii. Uświadomił sobie wówczas, że powinien całkowicie zaangażować się w służbie dla Boga. Dotychczasowe praca wychowawcza w Lochau i Bad Wurzach nie dawała mu wewnętrznej satysfakcji. W czasie tych rekolekcji doszedł on do przekonania, że musi coś uczynić dla pozyskania wszystkich wiernych Kościoła do troski o pomoc materialną dla kandydatów do kapłaństwa. Uważał, że każdy katolik z tytułu, że jest członkiem Kościoła, winien włączyć się w taką działalność. Powinni w nią być zaangażowani wszyscy, zdrowi i chorzy, cierpiący i samotni<sup>5</sup>. Rok 1930 był znaczący w życiu ks. Schmida jeszcze z jednego powodu. Został przeniesiony do Berlina, gdzie powierzono mu obowiązki przełożonego wspólnoty zakonnej w Berlinie i dyrektora tamtejszej zakonnej drukarni oraz wydawnictwa „Salvator”. Pobyt w stolicy pozwolił mu na kontakty z wieloma osobami, co ostatecznie miało istotny wpływ na kształtowanie się jego zamierzeń.

W lecie 1931 r. przedstawił swoje plany pierwszemu ordynariuszowi nowo utworzonej diecezji berlińskiej (13 sierpnia 1930 r.), bp. Christianowi Schreiberowi (1872–1933). Biskup wyraził swoje uznanie dla zamiarów ks. Schmida i polecił mu, aby w tej sprawie porozmawiał z księżną Marią Immaculatą (1874–1947). Z jej inicjatywy w dniu 12 lipca 1926 r. we Fryburgu w Bryzgowii zostało powołane do życia „Dzieło Pomocy Kobiet dla powołań kapłańskich” (*Frauenhilfswerk für Priesterberufe*), przemianowane później na „Dzieło Pomocy Kapłańskiej” (*Priesterhilfswerk*). Celem Dzieła było gromadzenie kobiet, które przez modlitwę i ofiarę materialną miały wspierać kandydatów do kapłaństwa. Kontakty księżnej Immaculaty z ks. Schmidem były bardzo znaczące w okresie kształtowania się idei dnia kapłańskiego<sup>6</sup>. Kolejną osobą mającą znaczenie w tym względzie było jego spotkanie i rozmowy z biskupem Warmii, Maximilianem Kallerem (1880–1947) w czasie rekolekcji kapłańskich odprowadzanych w listopadzie 1931 r. w Berlinie. Biskup Kaller okazał duże zainteresowanie sprawą pomocy materialnej dla kandydatów do kapłaństwa, ale zwrócił uwagę, że bardziej istotna jest sprawa świętości kapłanów. Rozmowy z bp. Kallerem wniosły bardzo istotną korektę do zamierzeń ks. Schmida: sprawa dzieła dla ubogich chłopców zaczęła schodzić na drugi plan, a na czoło zaczęła wysuwać się myśl o uświęceniu kapłanów, o modlitwie i ofiarach zanoszonych do Boga w ich intencji. Dojrzewał on do przekonania, że gdzie jest pozyskane serce dla modlitwy i ofiary, tam również jest otwarta droga do pomocy materialnej<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Zob. P. SCHMID, *Etwas aus den Anfängen des Priestersamstags*, „Forum SDS. Süddeutsche Provinz“ 5(1970) nr 4, s. 270–272.

<sup>6</sup> Zob. *Eine Frau ergreift die Initiative*, „Wegbereiter“ 46(1998) nr 3, s. 24.

<sup>7</sup> P. SCHMID, *Etwas aus den Anfängen des Priestersamstags*, dz. cyt., s. 276–277.

W lecie 1933 r. przygotował ks. Schmid trzy różne wersje „Modlitwy za mojego duszpasterza i wszystkich kapłanów”. Propozycje osobiście przejrzał, własnoręcznie dokonał pewnych poprawek i zatwierdził na dwa dni przed swoją śmiercią ciężko już chory bp Schreiber<sup>8</sup>. Modlitwa ta stała się prekursorem soboty kapłańskiej. Reakcja, z jaką wierni przyjęli inicjatywę, wskazywała, że nadszedł dogodny czas i klimat do tak ukierunkowanej modlitwy i ofiary. Jesienią 1933 roku ks. Schmid spotkał się ponownie z księżną Marią Immaculatą. Rozmowa dotyczyła uświęcenia kapłanów i stanowiła kolejny ważny krok w krystalizowaniu się dnia kapłańskiego. Wtedy bowiem zrodził się u ks. Paschalisa projekt, by jeden dzień w miesiącu poświęcić modlitwie i ofiarom wiernych Kościoła w intencji uświęcenia kapłanów i kandydatów do kapłaństwa. Wybór padł na sobotę po pierwszym piątku miesiąca. Pragnieniem ks. Schmidy było, by w tym dniu jak najwięcej wiernych mogło przystąpić do komunii św. Wykluczył on piątek i niedzielę: piątek bowiem był już poświęcony czci Serca Pana Jezusa, a niedziela – chociaż jest dniem, w którym wierni licznie uczestniczą we mszy św. – ma swój specyficzny charakter świąteczny. Pozostał więc wybór pomiędzy czwartkiem i sobotą po pierwszym piątku miesiąca. Pod względem teologicznym i biblijnym czwartek był dniem bardziej odpowiednim. Po długich rozważaniach ks. Schmid zdecydował się jednak na sobotę. Nie chciał bowiem, by praktyka dnia kapłańskiego była dodatkowym ciężarem dla duszpasterzy i była wprowadzona wbrew ich woli. A tak mogłoby być w przypadku czwartku. Zachodziła wtedy przecież konieczność dodatkowego czasu spowiedzi, oprócz pierwszego piątku, w środę po południu lub w czwartek rano. Byłoby to jednak dla pewnej części duszpasterzy, zwłaszcza w krajach odczuwających brak kapłanów, dużym ciężarem. Ksiądz Schmid nie chciał podejmować inicjatywy wbrew księżom, zdawał sobie bowiem sprawę, że w praktyce wiele od nich zależy. Wybór soboty był więc podyktowany względami praktycznymi: kto przystąpił w pierwszy piątek do sakramentu pokuty i uczestniczył we mszy św., mógł w sobotę po raz drugi – bez dodatkowych obciążeń spowiedzią dla kapłanów – w pełny sposób uczestniczyć we mszy św.

---

<sup>8</sup> Ostateczna wersja modlitwy była następująca: „Boski Zbawicielu Jezu Chryste, któryś szczęście i pomyślność swego świętego Kościoła powierzył kapłanom, jako naszym duszpasterzom, z całą gorącością swego serca polecam Ci wszystkie apostołskie potrzeby mego duszpasterza i wszystkich kapłanów. Pozwól im wzrastać coraz więcej w prawdziwej kapłańskiej świętości. Daj im wielkie, głębokie i apostołskie serce, pełne świętej miłości ku Tobie i wszystkim powierzonym im duszom, aby sami w Tobie się uświęcili, nas wszystkich także uświęcali i do nieba bezpiecznie prowadzili. Zlej na nich wszystkie potrzebne im łaski. Najmiłociwszy Jezu, błogosław ich kapłańskiej działalności i poświęceniu. Błogosław modlitwom ich i słowom przy ołtarzu i w konfesjonale, na ambonie i w szkole, w stowarzyszeniach i u łoża chorego. Ochraniaj ich i zachowuj od wszelkich niebezpieczeństw ciała i duszy. Boski Zbawicielu, daj swemu Kościołowi wielu świętych kapłanów. Wezwij jak najwięcej pobożnych młodzieńców do stanu kapłańskiego i zakonnego. Amen”. S. PAŹDZIERNIOK, *W służbie nowego apostołstwa*, Mikołów 1937<sup>2</sup>, s. 71.

i przyjąć komunię św., ofiarując jej owoce w intencji kapłanów i kandydatów do kapłaństwa.

Inną sprawą było nazwanie całej idei. Nazwę „sobota kapłańska” (*Priestersamstag*) wybrał ks. Schmid spośród wielu innych, gdyż wydawała mu się ona prosta i dużo mówiąca sama w sobie, a poza tym podobna do pierwszego piątku poświęconego czci Serca Pana Jezusa.

Idąc za radą ks. Pankracego Pfeiffera (1872–1945)<sup>9</sup>, przełożonego generalnego salwatorianów, w lecie 1934 r. przedstawił ks. Schmid ideę soboty kapłańskiej biskupowi Mikołajowi Baresowi (1871–1935), ordynariuszowi Berlina. Biskup Bares z radością przyjął propozycję soboty kapłańskiej i jako pierwszy biskup udzielił jej błogosławieństwa w piśmie z 4 września 1934 r.<sup>10</sup> 8 września 1934 r. pod przewodnictwem ks. Bernharda Lichtenberga (1875–1943)<sup>11</sup>, proboszcza katedry i prepozyta kapituły, obchodzono pierwsze nabożeństwo soboty kapłańskiej w katedrze św. Jadwigi w Berlinie. Ksiądz Schmid ułożył też specjalną modlitwę na dzień kapłański, którą aprobował bp Bares<sup>12</sup>. Salwatorianie propagowali tę praktykę za pomocą książek, broszur, artykułów a przede wszystkim obrazków z wyjaśnieniami i wspomnianą modlitwą.

Idea dnia kapłańskiego szybko znalazła uznanie u innych biskupów, najpierw z terenu Niemiec i Polski, o co zabiegał sam ks. Schmid i inni salwatorianie. Przewidując, że przy właściwej propagandzie będzie można pozyskać dla praktyki liczniejsze kręgi duchowieństwa i wiernych, przełożony generalny salwatorianów ks. Pfeiffer uważał za stosowne przedstawić jej założenia papieżowi. Dlatego prosił o osobistą audiencję u Piusa XI, która została mu udzielona 21 listopada 1934 r. Papież przyjął ideę z dużą życzliwością i udzielił

---

<sup>9</sup> Był on przełożonym generalnym salwatorianów w latach 1915–1945. W okresie II wojny światowej aktywnie współpracował z papieżem Piusem XII w pomocy mieszkańcom Rzymu. W dowód wdzięczności jedna z ulic miasta nosi jego imię *Via Pfeiffer*.

<sup>10</sup> Archiwum Prowincjalne Salwatorianów w Monachium: Bares do Schmida, Berlin 4.09.1934 r.

<sup>11</sup> Zmarł 5 listopada 1943 r. w Hof w drodze do obozu koncentracyjnego w Dachau; beatyfikowany przez Jana Pawła II w 1996 r.

<sup>12</sup> Tekst modlitwy: „O Boski Zbawicielu, Jezu Chryste, który powierzyłeś kapłanom, jako Twoim zastępcom, całe dzieło odkupienia, ratowania i uświęcania świata, ofiaruję Ci wszystkie modlitwy, prace, radości, ofiary i cierpienia dnia dzisiejszego, przez ręce Twej Przenajświętszej Matki, w intencji uświęcenia kapłanów i kandydatów do stanu kapłańskiego. Daj nam kapłanów prawdziwie świętych, pałających ogniem Twej Boskiej miłości, którzy by szukali jedynie Twojej większej czci i zbawienia naszych dusz. Strzeż ich od niebezpieczeństw duszy i ciała, a ochraniaj ich szczególnie od tego, co zagraża ich cnocie i obniża w nich ideał świętości kapłańskiej. A Ty, o Maryjo, dobra Matko kapłanów, ochraniaj ich w niebezpieczeństwach ich świętego powołania i przyprowadź do Dobrego Pasterza także tych biednych kapłanów, którzy zbłądzili i sprzeniewierzyli się przyjętym na siebie obowiązkom. Amen”. S. PAZDZIERNIOK, *W służbie nowego apostołstwa*, dz. cyt., s. 67–68.

jej ustnego błogosławieństwa<sup>13</sup>. Uznanie praktyki przez papieża zaowocowało kolejnymi aprobatami biskupów.

## 2. Encyklika *Ad catholici sacerdotii* i msza wotywna o Jezusie Chrystusie Najwyższym i Wiecznym Kapłanie

Ogłoszona z datą 20 grudnia 1935 r. encyklika Piusa XI *Ad catholici sacerdotii* przyczyniła się w znaczny sposób do popularyzacji dnia kapłańskiego. Papież ukazał w niej godność kapłaństwa i spoczywający na księżach obowiązek troski o odpowiednią wiedzę i własne uświęcenie. Pius XI wezwał też do powszechnej modlitwy za kapłanów. W tejże encyklice zapowiedział również wprowadzenie nowej mszy wotywnnej na cześć Najwyższego i Wiekuistego Kapłana Jezusa Chrystusa, która mogła być odprawiana w czwartki z uwzględnieniem przepisów liturgicznych<sup>14</sup>. Tekst formularza mszalnego został ogłoszony dekretem Kongregacji Obrzędów z dnia 24 grudnia 1935 r.<sup>15</sup>

Po ogłoszeniu przez Piusa XI encykliki o kapłaństwie, w Anglii, Hiszpanii, a szczególnie we Włoszech pojawiły się życzenia, by w nawiązaniu do dokumentu papieskiego i nowej mszy wotywnnej jako dzień kapłański wybrać czwartek zamiast soboty. Podkreślano argumenty biblijne i teologiczne przemawiające za czwartkiem oraz fakt, że we Włoszech sobota jest dniem pokuty i wynagrodzenia Matce Bożej za zniewagi. Dla uniknięcia nieporozumień, postanowiono przedłożyć papieżowi do rozstrzygnięcia powstałe wątpliwości, który dzień jest odpowiedni: czwartek czy sobota. Uczynił to ks. Pfeiffer w piśmie skierowanym do kard. Eugenio Pacelli, sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej, z dnia 20 stycznia 1936 r.<sup>16</sup> W odpowiedzi, pismem z 28 stycznia 1936 r., kard. Pacelli poinformował, że papież – po przedstawieniu mu całej sprawy – ponownie udzielił błogosławieństwa dla praktykujących sobotą kapłańską<sup>17</sup>. Pismo to nie rozstrzygało jednak, który dzień jest właściwy. Ponownie więc zwrócił się ks. Pfeiffer do kard. Pacelli z zapytaniem, jak należy interpretować jego odpowiedź. Ten zaś stwierdził, że według papieża czwartek jest stosowniejszy, ale gdzie przyjęła się sobota i nie chce się od niej odejść, to może ona nadal pozostać jako obowiązująca<sup>18</sup>. To stwierdzenie wyjaśniało zaistniałą

<sup>13</sup> Zob. List okólny P. Pfeiffera do przełożonych wspólnot salwatoriańskich z 26.11.1934 r., „Annales Societas Divini Salvatoris” 4(1935), nr 3, s. 114.

<sup>14</sup> Encyklika papieża Piusa XI „O kapłaństwie katolickim”, Poznań 1936, s. 37.

<sup>15</sup> „Acta Apostolicae Sedis” 28(1936), s. 54–56. Omówienie tekstu wotywy: S. PAŹ-DZIERNIOK, *Msza święta kapłańska*, Mikołów 1938.

<sup>16</sup> Pfeiffer do Pacellego, Roma 20.01.1936 r., „Annales Societas Divini Salvatoris” 4(1936), nr 4, s. 172.

<sup>17</sup> Archiwum Prowincjalne Salwatorianów w Monachium: Pacelli do Pfeiffera, Dal Vaticano. Segreteria di Stato N° 152236, 28.01.1936 r.

<sup>18</sup> „Annales Societas Divini Salvatoris” 4(1936), nr 4, s. 173.

wątpliwość, pozostawiało biskupom możliwość wyboru czwartku lub soboty jako miesięcznego dnia kapłańskiego.

Po tych rozstrzygnięciach ks. Schmid prosił przełożonego generalnego, ks. Pfeiffera, by zabiegać u Stolicy Apostolskiej o uznanie mszy św. wotywniej o Jezusie Chrystusie Najwyższym i Wiecznym Kapłanie jako oficjalnej mszy św. dnia kapłańskiego. Ksiądz Pfeiffer wystosował więc specjalne pismo do papieża z datą 22 lutego 1936 r. Ostatecznie dzień kapłański został zaaprobowany dekretem *Urbis et Orbis* z dnia 11 marca 1936 r. wydanym przez Kongregację Obrzędów<sup>19</sup>. Dekret był uroczystym uznaniem i oficjalnym wprowadzeniem dnia kapłańskiego do wspólnego skarbcza modlitwy liturgicznej Kościoła i ważnym impulsem w pobożności chrześcijańskiej. Korzystając z przywileju, jaki dawał dekret *Urbis et Orbis*, biskupi w poszczególnych krajach wybierali na miesięczny dzień kapłański pierwszy czwartek lub pierwszą sobotę miesiąca. I tak np. we Włoszech, Francji, Hiszpanii i Anglii wybrano czwartek, natomiast w Niemczech, Austrii i w Polsce pozostano przy sobocie. W związku z poświęceniem narodu polskiego w 1946 r. Niepokalanemu Sercu NMP i coraz większą popularnością nabożeństw pierwszosobotnich połączonych z mszą wotywą o Niepokalanym Sercu NMP, od 1950 r. w większości diecezji polskich dzień kapłański zaczęto obchodzić w pierwszy czwartek miesiąca.

Tak więc w bardzo krótkim czasie praktyka dnia kapłańskiego zyskała kościelną aprobatę. Otrzymała też liczne przywileje i odpusty, jakie dotychczas miała tylko praktyka pierwszego piątku miesiąca. Uznanie to potwierdzono w kolejnych decyzjach papieża, m.in. w statucie Papieskiego Dzieła Powołań Kapłańskich, które zostało erygowane przez Piusa XII w roku 1941.

### 3. W czym tkwiło powodzenie dnia kapłańskiego?

Patrząc z perspektywy osiemdziesięciu lat, łatwiej znaleźć odpowiedź na postawione pytanie: w czym tkwiło powodzenie dnia kapłańskiego, polegające na szybkim uznaniu władzy kościelnej i przyjęciu go przez wiernych?

Interesująca jest interpretacja ks. Karla Hoffmanna SDS, który zastanawia się dlaczego akurat w takim czasie i w Berlinie została zapoczątkowana praktyka dnia kapłańskiego. Prosta odpowiedź brzmi: dlatego, że ks. Schmid akurat w tych latach przebywał w Berlinie. Ale ks. Hoffmann idzie dalej w swoim poszukiwaniu odpowiedzi i wyraża przekonanie, że było w tym celowe działanie Opatrzności. Bóg wybrał Berlin, w którym ścierały się w latach trzydziestych dwa światy: jeden to świat ludzi oddanych Bogu, drugi to świat bezbożnych. Trzeba bowiem pamiętać o sytuacji społeczno-politycznej panującej wówczas w Berlinie i w Niemczech. Związana była ona z dojściem do władzy Hitlera oraz prześladowaniami i krwawymi represjami wobec tych, którzy ośmielili się

<sup>19</sup> „Acta Apostolicae Sedis” 28(1936), s. 240–241.

sprzeciwić ideologii nazistowskiej. Sytuacja ludzi Kościoła, zwłaszcza jego pasterzy, stawała się coraz tragiczniejsza. Potrzebny był wspólny front katolików: pasterzy i wiernych, oparty zwłaszcza na fundamencie modlitwy i zaufania Bogu, aby nie popaść w rezygnację<sup>20</sup>. Warto w tym miejscu zauważyć, że obecna sytuacja Kościoła jest podobna. Musi się on zmagać z różnymi fałszywymi ideologiami, które próbują narzucić swoje idee, korzystając z nowoczesnych środków społecznego przekazu.

Comiesięczny dzień kapłański nie miał być według ks. Schmida dniem, w którym wierni tylko określony czas poświęcają sprawie budzenia i uświęcania powołań duchownych, np. poprzez uczestnictwo w Eucharystii, poprzez wspólną lub osobistą modlitwę. O wiele bardziej chodziło o to, żeby wierni byli gotowi do poświęcenia Panu całego dnia i uczynienia z niego dnia ofiary ze wszystkimi zadaniami i trudami modlitwy. W praktyce tej nie chodziło tylko o odmawianie modlitw za kapłanów i nowe powołania, ale także o pracę wewnętrzną, o właściwe nastawienie duchowe katolików, o zainteresowanie się sprawą uświęcenia kapłanów i nowych powołań kapłańskich. Poza tym wiedział on również o znaczeniu, jakie ma wstawiennictwo Maryi i chciał, aby wierni wszystkie modlitwy, prace, radości i cierpienia składali przez Jej ręce Boskiemu Zbawicielowi, Jezusowi Chrystusowi.

Należy też zauważyć, że ks. Schmid pragnął na wiele lat przed Soborem Watykańskim II, by wszyscy katolicy włączyli się w to dzieło. Dziś wydaje się to normalne, ale w jego czasach było to spojrzenie nowatorskie i pionierskie. Uważał on, że każdy uczeń Chrystusa – począwszy od dzieci, przez młodzież, rodzinę a na chorych i cierpiących skończywszy – winien włączyć się w ten apostolat dla apostołów. Podkreślał on, że sobota kapłańska nie potrzebowała tworzenia nowego bractwa czy stowarzyszenia, lecz była praktyką religijną nie wymagającą formalnego przyjęcia ani zarejestrowania nazwy. Miała być wspólną własnością katolików całego świata.

Podkreślając zaangażowanie wszystkich wiernych świeckich w praktykowanie dnia kapłańskiego, należy wskazać na szczególną rolę rodziny, gdyż jest ona pierwszym i najważniejszym seminarium duchownym. Tam gdzie rodzice i wraz z nimi dzieci mają prawidłowe pojęcie o kapłaństwie, właściwy stosunek do kapłanów i zadań kapłańskich, tam też jest najlepsza atmosfera dla budzenia nowych powołań kapłańskich. Takie podejście jest i pozostanie normalnym i najwłaściwszym klimatem. Rodzice modlący się o świętość kapłanów tak mogą ukształtować własną rodzinę, że stanie się ona żywną glebą dla powołań kapłańskich i przyczyni się do odnowienia rodzin<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> K. HOFFMANN, *Berufungspastoral im Spannungsfeld zweier Welten*, „Informationen und Gedankenaustausch” 12(2008), nr 3, s. 12–15. Zob. także: S.O. HORN, *Vorbild in der Stunde der Prüfung. Dompropst Lichtenberg führte den Priestersamstag ein*, „Deutsche Tagespost” nr 108, 10.09.1994, s. 5.

<sup>21</sup> Zob. G. HEGELE, *Kaplan a rodzina*, w: *Święte kapłaństwo. Kazania o kapłaństwie i o Sobocie Kapłańskiej*, red. P. SCHMID i inni, Trzebinia 1939, s. 133–147.

Innym powodem tak szybkiego uznania i rozwoju dnia kapłańskiego wydają się być starania związane z propagowaniem idei. Polegało ono na staraniach o aprobatę biskupów, publikowaniu w prasie artykułów przybliżających jego założenia oraz na rozprowadzaniu broszur i obrazków z informacjami na ten temat. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na starania ks. Schmida o jedność z pasterzami Kościoła. Propagowanie dnia kapłańskiego w poszczególnych diecezjach polegało na zwracaniu się do biskupów o ich opinię, aprobatę i błogosławieństwo. Do stycznia 1936 r. za sobotą kapłańską opowiedziało się ponad 200 biskupów z całego świata. W samych Włoszech na specjalne pismo w sprawie soboty kapłańskiej skierowane do biskupów przez ks. Pfeiffera, przełożonego generalnego salwatorianów, z datą 11 listopada 1935 r. pozytywnie zareagowało 86 biskupów<sup>22</sup>.

Nie bez znaczenia dla przyjęcia dnia kapłańskiego była jego prostota, zmysł praktyczny ks. Schmida i starania o uświadomienie znaczenia kapłanów dla życia Kościoła.

#### 4. Dzień kapłański dzisiaj

Dzień miesięcznej modlitwy i ofiar w intencji powołań duchownych, w 80 lat po jego zaistnieniu, wydaje się być bardziej konieczny i potrzebny niż kiedykolwiek. Dzień ten powinien zostać na nowo ożywiony i odnowiony we wszystkich wspólnotach i parafiach. Tylko ruch modlitewny, który obejmuje wielu wiernych i w którym mają udział wspólnoty modlitewne i parafie – wspierany przez biskupów i księży – doprowadzi do przełamania kryzysu powołań duchownych i dostarczy nowej radości, której źródłem jest powołanie do naśladowania Jezusa i do służenia w Winnicy Pana. Modlitwa i liturgia należą do istotnych i najważniejszych momentów duszpasterstwa powołań, jak podkreślił św. Jan Paweł II w adhortacji *Pastore dabo vobis* (zob. PDV 38). Modlitwa nie jest jednym ze środków w tym duszpasterstwie, ale jest środkiem zasadniczym, zalecanym przez Pana. Kościół musi każdego dnia podejmować nakaz Chrystusa: „Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo” (Mt 9, 39).

Należy zwrócić uwagę na postrzeganie dnia kapłańskiego i duszpasterstwa powołań w ramach duszpasterstwa zwyczajnego. Sobór Watykański II sformułował fundamentalną zasadę, że „obowiązek budzenia powołań ciąży na całej społeczności chrześcijańskiej” (DFK 2). Zalecił ponadto, by pouczać wiernych o współuczestnictwie w tym obowiązku przez nieustanną modlitwę i inne dostępne środki. Sobór wymienił także tych, którzy w szczególniejszy sposób mogą i powinni się przyczyniać do budzenia i pielęgnowania powołań:

<sup>22</sup> Takie liczby pozytywnych opinii biskupów podaje Pfeiffer w liście do kard. E. Paccelli z dnia 20.01.1936 r. Zob. „Annales Societas Divini Salvatoris” 4(1936) nr 4, s. 172.

biskupów, kapłanów i rodziny chrześcijańskie. Dalsza refleksja nad duszpasterstwem powołań pozwoliła na sformułowanie ważnego wniosku, iż duszpasterstwa powołań nie można prowadzić inaczej, jak tylko w integralnej łączności z całą działalnością duszpasterską. Duszpasterstwo zwyczajne winno mieć zawsze wymiar powołaniowy.

Niestety, wspólnotowa odpowiedzialność za powołania jest ciągle niezadawalająca. Wielu wiernych przyzwyczało się do możliwości korzystania z posługi kapłańskiej, bez poczuwania się do jakichkolwiek obowiązków wobec obecnych czy przyszłych kapłanów i osób zakonnych. Co więcej, ta odpowiedzialność nie zawsze jest rozumiana przez samych kapłanów i osoby zakonne, którzy osobiste trudności w przeżywaniu własnego powołania przenoszą na innych, powodując dystans wobec sprawy powołań kapłańskich i zakonnych. Kryzysowi powołań towarzyszył i towarzyszy często kryzys kapłanów i zakonników. Wielu kapłanów nie troszczy się prawie w ogóle o apostołat powołaniowy, pozostawiając tę troskę jedynie tym, którym bezpośrednio zlecono to zadanie w diecezji czy zakonie. Wielu kapłanów nie czuje się przygotowanych do tego, by towarzyszyć powołaniom. Spotyka się też przypadki nachalnego werbowania do określonej diecezji czy zakonu.

Mimo różnych przemian cywilizacyjnych podstawową strukturą Kościoła pozostaje parafia. Kardynał Kurt Koch zwraca uwagę, że kryzys powołań kapłańskich jest najpierw kryzysem parafii i stylu ich eklezjalnego życia. Podkreśla przy tym, że w wielu częściach świata Kościół cierpi nie tylko na brak powołań, ale także na brak wspólnot parafialnych<sup>23</sup>.

Istnieje potrzeba pobudzającego i zachęcającego działania, aby w parafiach ożywić lub wprowadzić praktykę dnia kapłańskiego. W kalendarzach liturgicznych poszczególnych diecezji bywa zwykle zaznaczany pierwszy czwartek miesiąca. O ile jednak pierwszy piątek miesiąca jest zapowiadany w niedzielnych ogłoszeniach duszpasterskich i biuletynach parafialnych, o tyle pierwszy czwartek bywa nieraz pomijany. Być może wynika to ze wspomnianego już braku zrozumienia wśród duszpasterzy, ale wymaga zmiany na lepsze. Potrzeba więc odpowiednich działań ze strony wydziałów duszpasterskich w diecezjach, by we wszystkich parafiach odbywały się comiesięczne nabożeństwa w intencji powołań. Rozwój dnia kapłańskiego w znacznym stopniu zależy od właściwej propagandy w parafii, od zaangażowania duszpasterzy. W zależności od warunków miejscowych należy wypracować stałą tradycję tegoż dnia. Najwłaściwszy jest pierwszy czwartek miesiąca. Staje się rzeczą zrozumiałą, że duszpasterz obsługujący kilka kościołów lub kaplic, nie będzie mógł zaprowadzić praktyki pierwszego czwartku miesiąca we wszystkich punktach duszpasterskich równocześnie. W takiej sytuacji trzeba wybrać dla kościołów lub

---

<sup>23</sup> Zob. R. BIEL, *Kościół Wielkiej Soboty. Paschalna wizja Kościoła w ujęciu kardynała Kurta Kocha*, Tarnów 2013<sup>2</sup>, s. 132, 387.

kaplic filialnych inny dzień tygodnia. Można wtedy dzień kapłański związać z pierwszą środą, pierwszym piątkiem lub innym dniem, stosownie do konkretnych warunków. Ustaliwszy taki dzień dla każdego kościoła lub kaplicy, trzeba się go systematycznie trzymać, przypominać o nim w ogłoszeniach duszpasterskich. Wprowadzenie dnia kapłańskiego w parafiach, w których praktyka nie jest jeszcze znana, należy poprzedzić odpowiednimi działaniami. Najlepiej omówić praktykę w kazaniu w niedzielę poprzedzającą ustalony dla danego kościoła lub kaplicy dzień. Także w ramach katechez dzieci i młodzieży można przedstawić główne jej założenia i podać konkretne sposoby oraz motywy uczestnictwa. Godne polecenia jest też zamieszczenie na ten temat krótkich wiadomości w ogłoszeniach duszpasterskich, w biuletynie parafialnym, w gablocie parafialnej. Warto także zadbać o rozpowszechnienie w parafii tekstów modlitw za kapłanów i o nowe powołania.

## Zakończenie

Wiele dziś mówi się i pisze o kryzysie powołań i kryzysie tożsamości powołanych. W 2014 r. w jednej z diecezji w Polsce (łowickiej) nie wyświęcono żadnego kapłana. To sytuacja nie spotykana u nas od lat. W tym kontekście należy zwrócić uwagę, że chociaż od zapoczątkowania przez ks. Paschalisa Schmida w 1934 r. dnia kapłańskiego w Kościele powszechnym minęło 80 lat, to zachowuje on wciąż swoją aktualność. W międzyczasie zostały podjęte w Kościele powszechnym, w Kościołach lokalnych czy wspólnotach kościelnych różnorakie inicjatywy związane z budzeniem nowych powołań do służby Bożej, troską o świętość kapłanów i osób zakonnych. Jednakże sprawa budzenia nowych powołań kapłańskich i zakonnych oraz świętości życia kapłanów i osób konsekrowanych wciąż pozostaje żywotna dla życia i misji Kościoła.

**Słowa kluczowe:** Kościół, duszpasterstwo powołań, uświęcenie kapłanów

*„Pray to the Lord of the harvest”.*

**Eighty years of celebrating the Priest's Day**

Summary

The number and quality of priestly and religious vocations is the key issue for the life of the Church. The practice of so – called first Thursdays of the month originated in the Church in 1934. It involves offering within a given day of every month of the mass and Holy Communion as well as other prayers,

work, suffering and joy through the intercession of Mary, for the sanctification of priests and religious persons, and for the numerous and good vocations to the service of God. The initiator of this practice was a Salvatorian priest, Fr. Paschalis Schmid (1887–1957). The article “*Pray to the Lord of the harvest*”. *Eighty years of celebrating the Priest’s Day* shows an overview of the origins and the essential elements of this pastoral initiative, highlighting its timeliness, which is not so much due to the respect for history, but because it touches the sensitive element of the vocation Ministry.

**Key Words:** Church, pastoral care of vocations, the sanctification of priests

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI\*

## KATECHUMENAT JAKO DROGA DO DOJRZAŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NA KOLEJNYCH ETAPACH ROZWOJU CZŁOWIEKA

### Wstęp

Człowiek, będąc drogą Kościoła, pozostaje jednocześnie Jego pierwszorzędną troską. Wychowanie dojrzałego chrześcijanina, a ostatecznie świętego, to zasadnicze zadanie wychowawcze wspólnoty chrześcijańskiej.

Proces dojrzewania oraz wychowania człowieka dokonuje się na wielu płaszczyznach. Można wyróżnić pośród nich wymiary naturalne i nadprzyrodzone. Płaszczyzna naturalna zawiera w sobie elementy biologiczne (w tym genetyczne), psychiczne i społeczne. Rozwojem człowieka w tych wymiarach zajmują się nauki przyrodnicze (medycyna i jej pochodne) oraz nauki społeczne (psychologia, socjologia, pedagogika i in.).

Dojrzewanie człowieka na płaszczyźnie nadprzyrodzonej dokonuje się dzięki łasce uświęcającej w środowisku sprzyjającym do jej przyjęcia, jakim jest wspólnota wierzących. Uprzywilejowanymi kanałami przekazu łaski człowiekowi są sakramenty, a zasadniczą sprawą dla dojrzałości chrześcijanina jest wychowanie go do owocnego ich przyjmowania. W Kościele pierwotnym i współczesnym wychowaniu temu miała i ma służyć droga katechumenalna.

Problematyka katechumenatu zyskała na nowo uwagę teologów na początku XX wieku. Miało to miejsce szczególnie we Francji (H. Godin, Y. Daniel), a następnie została podniesiona w czasie obrad Soboru Watykańskiego II. Po Soborze na temat katechumenatu powiedziano w teologii bardzo wiele, a owocem tej refleksji było opracowanie specjalnego dokumentu na temat katechumenatu dorosłych: *Ordo initiationis christianae adultorum*.

---

\* Dr Andrzej Jastrzębski OMI – dr filozofii KUL (2006), profesor na Papieskim Uniwersytecie Św. Tomasza z Akwinu (2009–2012), wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Również w środowisku polskim nie brakowało, i nie brakuje, opracowań dotyczących teologii katechumenatu dorosłych. Na szczególną uwagę zasługuje tu monografia ks. Czesława Krakowiaka<sup>1</sup>. Tematyką tą zajmowali się także biskup Z. Kiernikowski, siostra A. Sielepin i inni.

Niniejsze opracowanie nie stawia sobie za cel pogłębienia teologii katechumenatu, co zostało już po mistrzowsku dokonane przez wyżej cytowanych autorów polskich. Ma ono stanowić raczej fragment refleksji egzystencjalno-pastoralnej. O ile na temat katechumenatu powiedziano po Soborze bardzo dużo i bardzo trafnie, o tyle implementacja słusznej intuicji Ojców Soborowych pozostaje wciąż do pewnego stopnia wyzwaniem duszpasterskim.

Jedną z proponowanych form wykorzystania pedagogiki katechumenalnej jest tzw. wtórny katechumenat, czyli ewangelizacja oraz katecheza już ochrzczonych. Zagadnienie to, tj. wielokrotny katechumenat, jest też zasadniczym tematem poniższych refleksji.

Udane próby zastosowania koncepcji wtórnego katechumenatu do formacji chrześcijańskiej ochrzczonych miały miejsce w ramach drogi neokatechumenalnej oraz Ruchu „Światło-Życie”<sup>2</sup>. W tym drugim przypadku przeżycie ponownego katechumenatu (deuterokatechumenatu w języku Ruchu) jest proponowane chrześcijanom w pewnym sensie wielokrotnie (oaza Dzieci Bożych, oaza młodzieżowa, Domowy Kościół).

W prezentowanym artykule będziemy się starali uzasadnić następującą tezę: biorąc pod uwagę psychologiczne uwarunkowania rozwoju człowieka, pedagogia wielokrotnego katechumenatu<sup>3</sup> mogłaby się stać jedną z trafnych odpowiedzi na ewangelizacyjne wyzwania współczesności.

## 1. Zarys historii katechumenatu

Nie jest naszym celem wyczerpujące przedstawianie historii katechumenatu, ponieważ została ona już bardzo dobrze opracowana. W ramach ogólnego wprowadzenia do interesującej nas tematyki ograniczymy się jedynie do przypomnienia wybranych informacji ważnych z punktu widzenia dalszych analiz.

Katechumenat był obecny w Kościele od samego początku Jego historii. Swoją szczególny rozkwit przeżył w II i III wieku, kiedy to przybrał formę instytucjonalną. Niekiedy wiek IV uznaje się za złoty okres katechumenatu<sup>4</sup>. Po tym okresie nastąpiło stopniowe wycofywanie katechumenatu. Najpierw zo-

---

<sup>1</sup> Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele Posoborowym*, Lublin 2003.

<sup>2</sup> Tamże, s. 30.

<sup>3</sup> W KKK 1231 mówi się o katechumenacie pochrzcielnym.

<sup>4</sup> Por. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 38.

stał on ograniczony do okresu Wielkiego Postu<sup>5</sup>, a następnie prawie całkowicie zaniknął. Przyczyną tego było wiele zjawisk – przede wszystkim wolność wyznawania wiary, a następnie upaństwowienie chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim, a przez to niereligijne motywacje przyjmowania chrztu<sup>6</sup>.

Poza tym duża liczba przyjmujących chrzest sprawiła, że gruntowne przygotowanie do jego przyjęcia stało się utrudnione. W następnym okresie chrzczono już prawie wyłącznie niemowlęta, choć na początku rodzice przeżywali w zastępstwie swoich dzieci pewną formę katechumenatu<sup>7</sup>.

Kolejne wieki rozwoju chrześcijaństwa, a jeszcze bardziej dynamika transformacji wspólnoty wierzących – nie bez wpływu owoców grzechu pierworodnego – przyniosły takie nadużycia jak krzewienie krzyża za pomocą miecza, a także reformacyjną zasadę wyznawania religii swego władcy (*cuius regio eius religio*). W tym też okresie charyzmat wychowywania ku dojrzałej wierze, jaki został zapisany w katechumenacie, w dużej mierze został zapoznany.

Potrzeba katechumenatu ujawniła się na nowo w kontekście nowożytnych misji *ad gentes*. W krajach misyjnych praktykowano chrzest dużych grup ludzi po bardzo krótkim przygotowaniu. Tak działał na przykład św. Franciszek Ksawery w Azji. Skutkowało to częstym powrotem ludzi ochrzczonych do wcześniejszych praktyk pogańskich. Mimo to misjonarze starali się przywracać katechumenat w celu zapobiegania szybkiemu zubożeniu w wierze. Proces powrotu do idei katechumenatu został wzmocniony poprzez powołanie do życia w 1622 r. Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, która wspierała wysiłki misjonarzy na tym polu<sup>8</sup>.

Właściwy powrót do katechumenatu nastąpił wraz z Soborem Watykańskim II. Wyrazem tego powrotu było pojawienie się Obrzędów Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych (OCIA)<sup>9</sup>, czyli faktyczne przywrócenie instytucji katechumenatu. Obrzędy te wprowadzane są w życie przede wszystkim w Kościele misyjnym, gdzie przygotowuje się do chrztu dorosłych kandydatów. Od czasu opublikowania OCIA tematyka katechumenatu była podejmowana w wielu dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła np. w *Ogólnym Dyrektorium Katechetycznym* (1971), czy też w *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji* (1997)<sup>10</sup>.

Przywrócenie odpowiedniego miejsca katechumenatowi w Kościele posoborowym zaowocowało zapisem w Katechizmie Kościoła Katolickiego mówiącym wprost o konieczności katechumenatu pochrzcielnego dla tych, którzy przyjęli sakrament chrztu jako niemowlęta. Chodzi w tym wypadku nie tylko

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 126–127.

<sup>6</sup> Por.: KKK 1229–1230.

<sup>7</sup> Por. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 21.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 128–129.

<sup>9</sup> *Ordo initiationis christianae adultorum* z 1972 r.

<sup>10</sup> Por.: Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 152.

o niezbędne nauczanie, czyli katechizację, ale przede wszystkim o wdrożenie chrześcijanina w życie łaską chrztu świętego, czyli rozwój łaski chrztu w życiu całego człowieka<sup>11</sup>. Zachęcał do tego już Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (nr 52), potem także Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* stwierdzając, że powtórnego katechumenatu potrzebują dziś ochrzczeni, którzy nie przeszli wystarczającej formacji religijnej w swoim życiu (nr 44).

## 2. Cel katechumenatu

Owoce katechumenatu w życiu chrześcijanina ma być zdolność do pełnego zaufania Bogu, a nawet do bezwarunkowej miłości w wymiarze krzyża, miłości zdolnej do przebaczenia, zwyciężającej zło dobrem. Na tym ma polegać chrześcijańska dojrzałość, doskonałość w wierze<sup>12</sup>.

Jeśli na podstawie takiego kryterium określilibyśmy kogoś chrześcijaninem, to z pewnością nie jest łatwo ich dziś znaleźć. Przeciętny katolik zapewne nie wpisze się w taki wzór<sup>13</sup>. Wysiłek katechetyczny wspólnoty Kościoła w obecnych czasach nie owocuje zastępami „dzielnych żołnierzy Chrystusa” (św. Ignacy), ale raczej – w najlepszym wypadku – niemowląt w Chrystusie. Z kolei w człowieku uwolnionym od lęku przed śmiercią rodzi się miłość chrześcijańska, miłość aż do śmierci, miłość w wymiarze krzyża, miłość nieprzyjaciół. Właśnie w taki sposób miłował Jezus Chrystus. Katechumenat pochrzcielny dorosłych stwarza odpowiednie warunki dla rozwoju świadomego i odpowiedzialnego bycia chrześcijaninem<sup>14</sup>.

Wobec zarysowanego powyżej stanu rzeczy jawi się potrzeba rozwijania chrześcijańskiej pedagogii wychowania, prowadzącej ku doświadczeniu nowego narodzenia w wierze, nowej motywacji życia<sup>15</sup>; ponieważ stary człowiek, bazując wyłącznie na swej naturze, nie jest w stanie dojść do pełni wiary i miłości. Katechumenat wychowuje całego człowieka – nie tylko jego sferę intelektualną, poznawczą<sup>16</sup>. Jest to wdrażanie kandydata do chrztu albo już ochrzczonego chrześcijanina do życia słowem, modlitwą, sakramentami, świadectwem, służbą (diakonią), w końcu całościową przemianą rozumianą jako zdolność podejmowania decyzji w świetle Słowa Bożego<sup>17</sup>.

W okresie rozkwitu katechumenatu kandydatom stawiano bardzo wysokie wymagania. Świadczy o tym na przykład tekst *Tradycji Apostolskiej* św. Hipolita Rzymskiego:

<sup>11</sup> KKK 1231.

<sup>12</sup> F. BLACHNICKI, *Sympatycy czy chrześcijanie*, Krościenko 2002, s. 13.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 14.

<sup>14</sup> Por. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 157.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 158.

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 279.

Należy ponadto zadbać, jakie rzemiosło lub zawód uprawiają przyprowadzeni na katechizację. Jeśli ktoś prowadzi dom publiczny i utrzymuje prostytutkę, musi z tego zrezygnować albo odejść. Jeśli jest malarzem lub rzeźbiarzem, należy mu zwrócić uwagę, że nie wolno mu sporządzać wizerunków bóstw, a gdyby nie zechciał tego zaprzestać, trzeba go odprawić. Jeśli jest aktorem lub występuje w teatrze, ma tego zaprzestać lub odejść. Jeśli jest nauczycielem kształcącym dzieci w naukach świeckich, byłoby lepiej, gdyby z tego zajęcia zrezygnował; o ile jednak nie ma innego zawodu, niech ostatecznie pozostanie. Woźnica cyrkowy, zawodnik publiczny, gladiator, [...] muszą albo porzucić zawód, albo odejść. [...] Zarówno katechumena, jak wiernego, który by chciał wstąpić do wojska, należy wyrzucić, gdyż byłoby to lekceważeniem Boga. [...] Guślarz, astrolog, wróżbita, wykładacz snów, kuglarz, wytwórca amuletów muszą albo zaprzestać swych zajęć, albo odejść<sup>18</sup>.

W przeszłości naszego kraju utrwalił się bardzo niedobry model chrześcijaństwa, który jest właściwie odwróceniem intencji katechumenatu. W Kościele w czasach socrealizmu można było na przykład należeć do partii komunistycznej, a jednocześnie posyłać po kryjomu dzieci do kościoła. Dziś mentalność ta przerodziła się w „katolicyzm ale”. W takim katolicyzmie można odrzucać nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w wielu kwestiach dotyczących na przykład moralności, a jednocześnie uważać się w pełni za katolika.

### 3. Pedagogia i dynamika katechumenalna

Sercem katechumenatu przed- oraz pochrzcielnego są trzy elementy: Słowo, Liturgia i Wspólnota.

W jaki sposób dokonywało się to przygotowanie w ramach katechumenatu? Są trzy istotne czynniki, bez których nie może dokonać się przemiana w człowieku, która prowadzi do nowego sposobu życia, tzw. Życia w Duchu, czyli życia poddanego prawu miłości w wymiarze krzyża. Te trzy elementy to: słowo Boga, liturgia sakramentów oraz wspólnota chrześcijańska<sup>19</sup>.

R. Blázquez dodaje:

Słowo Boże jest pokarmem wiary; przy stole eucharystycznym, błogosławiąc Boga, wchodzimy w dynamizm Jezusa Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego i w ten sposób rodzi się Kościół jako Ciało Pana. [...] Słowo Boże jest głoszone w jedności z biskupami, następcami apostołów, którzy byli pierwszymi świadkami Zmartwychwstałego; eucharystia sprawowana jest w tej samej jedności i dlatego wspólnota lokalna jest jest Kościołem w pełnym tego słowa znaczeniu. To znamię apostoelskie w trzech istotnych dla życia Kościoła rze-

<sup>18</sup> Cyt. za: M. DUJARIER, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań 1990, s. 42–43.

<sup>19</sup> F. BLACHNICKI, *Sympatycy...*, dz. cyt., s. 18.

czywistościach: Słowa Bożego, liturgii i wspólnoty, uwierzytelnia eklezjalność wspólnoty. Oczywiście Słowo Boże, liturgia i braterska jedność są rzeczywistościami zdolnymi uobecnić misterium Jezusa Chrystusa, ponieważ w nich Duch Święty jest obecny i działa<sup>20</sup>.

W katechumenacie akcent nie pada wyłącznie na treść, lecz przede wszystkim na kształtowanie postawy dojrzałego chrześcijanina – stąd każde spotkanie katechumenalne powinno zawierać elementy liturgii, dalej powinno być w nim obecne słuchanie Słowa oraz dzielenie się nim, a w końcu także modlitwa<sup>21</sup>. Dynamika ta opiera się to na przekonaniu, że wiara rodzi się raczej z głoszenia i ze słuchania Słowa, niż z jego czytania.

Dynamika katechumenalna jest obrazowana za pomocą schodzenia po stopniach do sadzawki chrzcielnej, co symbolizuje poznawanie własnej grzeszności człowieka (7 stopni – 7 grzechów głównych, gdzie najważniejszym etapem jest odkrycie swej pychy), a następnie wchodzenia w górę (7 darów Ducha Świętego). Na dole znajdują się wody chrztu, w których rodzi się nowy człowiek zdolny do pełnego zaufania Bogu oraz do miłowania swych nieprzyjaciół<sup>22</sup>. Przejście, czyli pascha chrześcijanina, dokonuje się, podobnie jak w przypadku Izraelitów na pustyni, dzięki odpowiedniemu czasowi oraz intensywności tego doświadczenia.

Ważnym elementem katechumenatu jest skrutynium. Jego istota polega na tym, że znajdujący się na drodze katechumenalnej zdaje sprawę ze swego postępu w dziedzinach, które są przedmiotem jego szczególnej formacji w danym okresie. Celem skrutyniów jest uwolnienie od grzechu oraz umocnienie przyłgnięcia do Chrystusa<sup>23</sup>. W OICA mówi się o trzech skrutyniach. Przy okazji skrutyniów również wspólnota ma prawo wypowiedzieć się na temat postępów katechumenów<sup>24</sup>.

Drogę katechumenatu wyznaczają także egzorcyzmy, mające na celu pomoc nawracającym się w uwolnieniu od uwikłań grzechowych i zniewoleń<sup>25</sup>. Z kolei w katechumenacie pochrzcielnym ważnym doświadczeniem odnowy jest celebrowany wspólnotowo sakrament pokuty i pojednania.

Katechumenat jest oparty zasadniczo na posłudze ludzi świeckich, którzy najpierw ewangelizują, a potem patronują (ojciec, matka chrzestna) rozwojowi swoich duchowych dzieci. Kapłan pełni w katechumenacie zwyczajnie funkcje związane z celebracjami liturgicznymi.

<sup>20</sup> R. BLAZQUEZ, *Wspólnoty Neokatechumenalne*, Lublin 1989, s. 42.

<sup>21</sup> Zob. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 282.

<sup>22</sup> Por. R. BLAZQUEZ, *Wspólnoty Neokatechumenalne*, dz. cyt., s. 18.

<sup>23</sup> OICA nr 25.

<sup>24</sup> Zob. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 339–358.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 257.

## 4. Etapy i czas drogi

Katechumenat można podzielić na następujące okresy:

- kerygmat,
- didache,
- didaskalia.

Pierwszym etapem dla kandydatów do przyjęcia chrztu, ale także dla ochrzczonych „pogan” jest ewangelizacja – słuchanie kerygmatu Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego, który pragnie wejść w grzeszne życie człowieka jako Pan i Zbawiciel<sup>26</sup>. Następnie kandydaci podejmują decyzję o wejściu na drogę katechumenatu. Służy temu obrzęd wpisania imienia. Didache to okres nauczania i przyjmowania w życiu podstawowych prawd wiary. Z kolei didaskalia (mistagogia) mają na celu wyjaśnienie znaczenia obrzędowości sakramentalnej, co ma miejsce już po przyjęciu chrztu świętego.

Sam katechumenat można umieścić w całej działalności wspólnoty Kościoła w następującym schemacie: kerygmat – katechumenat – diakonia. Katechumenat powinien prowadzić do służby w Kościele, czyli do podjęcia określonej diakonii, a ostatecznie do gotowości umierania dla innych w sensie szerokim (oddanie swego życia na służbę), a nawet dosłownym (*martyria*). Taką dyspozycję człowieka F. Blachnicki nazywa zdolnością do miłości w wymiarze krzyża.

Struktura katechumenatu przedstawia się następująco:

I. Ewangelizacja i dopuszczenie kandydatów

II. Katechumenat

1. Obrzędy przyjęcia do katechumenatu
2. Wieloletnie nauczanie oparte na liturgii, Słowie, wspólnocie (skrutynia, egzorcyzmy)
3. Intensywny katechumenat wielkopostny (okres oczyszczenia i oświecenia)
  - a. Uroczyste wpisanie imienia
  - b. Intensywna katecheza
  - c. Trzy uroczyste skrutynia: „Samarytanka” – „Niewidomy” – „Łazarz” (3. – 5. Niedziela Wielkiego Postu)
  - d. Obrzędy przekazania i oddania: Symbolu Wiary, Modlitwy Pańskiej
4. Obrzęd *Ephetha* i ostatni egzorcyzm
5. Post paschalny przed chrztem<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 172.

<sup>27</sup> B. MOKRZYCKI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 172.

Jeśli chodzi o czas katechumenatu, to powinien on być dostosowany do tempa dojrzewania każdego kandydata indywidualnie. Starożytny katechumenat w swoim klasycznym okresie trwał zasadniczo trzy lata<sup>28</sup>. W deuterokatechumenacie Ruchu Światło-Życie jego czas powinien zależeć od tempa rozwoju grupy i może trwać do 24 miesięcy<sup>29</sup>.

W każdym razie pracę w katechumenacie lepiej rozłożyć na dłuższy czas<sup>30</sup>, uwzględniając możliwość przeprowadzania skrutynium, czy celebracji nabożeństw Słowa Bożego. Najważniejsze jest rzeczywiste i osobiste przyswojenie przez katechumenów treści danego etapu (kroku) tak, aby zaczął on kształtować ich życie. Należałoby zatem za wszelką cenę unikać mentalności „zaliczania” kolejnych etapów, czy nawet całego katechumenatu<sup>31</sup>. Droga formacji w Neokatechumenacie trwa około 20 lat, z kolei katechumenat misyjny 3-4 lata. Wprowadzenie do OICA słusznie podaje, że długość trwania katechumenatu zależy od działania łaski Bożej i wielu innych okoliczności naturalnych<sup>32</sup>.

## 5. Katechumenat wielokrotny

Przejdźmy teraz do meritum zagadnienia. Rozwój wiary człowieka należałoby postrzegać jako stopniową unifikację wartości ewangelicznych w życiu wierzącego, biorąc pod uwagę, że istnienie człowieka osiąga swój najwyższy sens w przyłgnięciu do Boga jako swego najwyższego Dobra. Nie chodzi przy tym jedynie o samodoskonalenie się człowieka (tj. ascezę, wzrost w cnotach), ale, nie pomijając wspomnianych aspektów, o istotowe zorientowanie się na Chrystusa, którego uczucia i sposób myślenia wierzący przyjmuje jako swoje za pośrednictwem łask płynących z sakramentów. Przemiana, jaka dokonuje się w wierzącym, obejmuje elementy teologalne, moralne, eklezjalne oraz psychologiczne i prowadzi ostatecznie do świętości<sup>33</sup>.

Rozwój w wierze odbywa się do pewnego stopnia w zgodzie z naturalnym (psychologicznym) cyklem rozwoju człowieka, obejmując okres dorastania (do 20 roku życia), wczesnej dorosłości (20–35 lat), kryzysu wieku średniego (35–45 lat), dojrzałej dorosłości w dynamicznej równowadze (45–70) oraz wieku sędziwego, w którym ma szansę pojawić się spełnienie duchowe (ponad 70 lat). Na każdym z tych etapów występują odmienne cele rozwojowe, co nakłada się także na rozwój życia duchowego, ale istotą każdego z nich jest przyzwo-

<sup>28</sup> Por. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>29</sup> F. BLACHNICKI, *Sympatycy...*, dz. cyt., s. 214.

<sup>30</sup> Por.: Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 140.

<sup>31</sup> *Wprowadzenie ogólne*, w: *Dziesięć kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej*, red. I. CHŁOPKOWSKA, Krościenko 2000, s. 12.

<sup>32</sup> *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 1988, s. 25.

<sup>33</sup> B. GOYA, *Psicologia e vita spirituale. Sinfonia a due mani*, Bologna 2001, s. 54–55.

lenie na bycie prowadzonym przez wymagania miłości wyrażonej najbardziej poprzez ofiarę Jezusa na krzyżu. Zakłada to nieustanny proces oczyszczania motywacji człowieka<sup>34</sup>.

Ważną wskazówką dotyczącą katechumenatu jest to, że ma on być katechumenatem dorosłych. W tradycji kościelnej mamy do czynienia z różnym rozumieniem dorosłości. W Kodeksie Prawa Kanonicznego dorosły to zasadniczo ten, kto ukończył osiemnasty rok życia, z kolei dzieci to osoby, które nie ukończyły siódmego roku życia (kan. 97). Ważniejsze dla naszych analiz wydaje się jednak kanoniczne określenie „osiągnięcie używania rozumu” (kan. 852 §1), które ma się pojawiać wraz z przekroczeniem siódmego roku życia, a także przyrównanie do rangi dorosłego osobę, która ukończyła czternasty rok życia (kan. 863). Ostatecznie samodzielna decyzja o przyjęciu chrztu zostaje umożliwiona osobie, która kończy 14 rok życia (kan. 111 §2)<sup>35</sup>.

Powyższe cezury temporalne związane z naturalnym rozwojem człowieka mogą stać się jednocześnie okresami wprowadzania odpowiednich form katechumenatu pochrzcielnego. W praktyce duszpasterskiej tak też się dzieje. Po siódmym roku życia dziecko przygotowuje się zwykle do I Komunii św., a około czternastego – do bierzmowania. Na ile jest to formacja typu katechumenalnego zależy jednakże od konkretnych warunków lokalnych. Przygotowanie do pierwszego pełnego uczestnictwa w Eucharystii oraz do bierzmowania są na pewno momentami, w których zastosowanie pedagogii katechumenalnej byłoby bardzo wskazane, skoro, jak mówi bp Świerżawski, stanowi on najbezpieczniejszą metodę ewangelizacji<sup>36</sup>.

O ile zastosowanie dynamiki katechumenalnej w przygotowaniu dzieci do pełnego uczestnictwa w Eucharystii oraz młodzieży do przyjęcia bierzmowania nie budzi większych wątpliwości<sup>37</sup>, o tyle wielkim wyzwaniem współczesnego Kościoła pozostaje permanentna formacja dorosłych chrześcijan, szczególnie żyjących samotnie<sup>38</sup>.

O ile w wieku młodzieńczym człowiek zazwyczaj za bardzo opiera się na własnych siłach, to w czasie kryzysu wieku średniego jest wezwany, aby rzeczywiście oprzeć się na Bogu oraz przyłgnąć do motywacji ewangelicznych i do obiecanej przez Jezusa radości paschalnej. Czas kryzysu wieku średniego może zakończyć się tzw. drugim nawróceniem. Dochodząc do dojrzałej dorosłości, człowiek przyjmuje coraz spokojniej swoje ograniczenia i zaczyna skupiać się bardziej na swoim wnętrzu niż na przekształcaniu swego otoczenia. Okres kry-

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 57–62.

<sup>35</sup> Por.: Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>36</sup> W. ŚWIERŻAWSKI, *Dlaczego i jak wprowadzać katechumenat w diecezjach i parafiach?*, „Anamnesis” 1996, nr 3, s. 35; cyt. za: Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>37</sup> Por. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>38</sup> Istnieje wiele ruchów formujących rodziny, ale nie ma wiele propozycji formacyjnych dla samotnych dorosłych.

zysu wieku średniego byłby więc idealnym kontekstem dla kolejnego przejścia drogi katechumenalnej (tritokatechumenatu, jeśli jako pierwszy przyjmiemy katechumenat eucharystyczny, a jako drugi katechumenat wieku młodzieńczego związany z bierzmowaniem lub nieco późniejszy w ramach ruchów młodzieżowych, czyli deuterokatechumenat ks. Blachnickiego). Dobrze przeżyty tritokatechumenat mógłby zaowocować znaczącą liczbą dojrzałych chrześcijan gotowych do pełnego i konsekwentnego zaangażowania się w życie Kościoła i parafii z jednoczesnym dobrym wyczuciem rzeczywistości współczesnego świata oraz złożonych życiowych dylematów ludzkich. Trzeci katechumenat byłby więc odpowiedzią na naturalny proces psychologiczny, który rozgrywa się w człowieku, a jednocześnie niezwykle cenną propozycją Kościoła wobec egzystencjalnych zmagania ludzkich.

Egzystencjalne zmagania człowieka trafnie ujmował wiedeński psychiatra, Viktor Frankl. Twierdził on, że człowiek odnajduje sens życia poprzez tworzenie czegoś nowego, dobre czyny, poprzez doświadczenie dobroci, prawdy, czy też piękna natury lub kultury; poprzez spotkanie innego człowieka, unikalnej osoby ludzkiej i obdarzenie jej miłością. Jednakże najwyższym przejawem sensu jest ten, kiedy ludzie pozbawieni możliwości realizacji wyżej wymienionych celów, poprzez swoją postawę, są w stanie przekraczać samych siebie i przekształcać swoje cierpienie w osiągnięcie, tryumf, a w końcu w akt heroizmu, czyli dzielne odniesienie się do własnego często niezawinionego cierpienia<sup>39</sup>. Właśnie tego typu wyzwania życia człowieka niejako „wołają” o nadzieję, którą może dać tylko Jezus Chrystus.

Również wiek sędziwy może być, choć nie zawsze jest, czasem dalszego rozwoju duchowego. Pomimo degradacji i osłabiania się ciała i jego witalności, duch człowieka osiąga coraz to wyższe stadia rozwojowe, co może prowadzić do pogłębionego i pełnego pokoju rozumienia ludzkiego losu oraz oczekiwania na całkowite spełnienie w spotkaniu z Bogiem „twarzą w twarz”. Również i ten okres ludzkiego życia mógłby doczekać się własnej formy katechumenatu, który byłby jednocześnie przygotowaniem „Bożych przewodników”. Współcześnie spotykamy się z wielką potrzebą duchowych przewodników, którzy w swoim własnym życiu doświadczyli łaski Bożego prowadzenia oraz nawrócenia, a teraz w duchu radości i pokoju są gotowi dzielić się tym doświadczeniem z tymi, którzy są wciąż na etapie zmagania oraz wątpliwości.

Biorąc pod uwagę pedagogię katechumenatu, mógłby on być powtarzany na początku każdego z przełomowych okresów życiowych człowieka, aby w ten sposób pomóc mu w przyjęciu łaski, której Bóg obficie udziela na każdym etapie jego życiowej drogi. Analogicznie jakaś forma katechumenatu mogłaby też służyć przygotowaniu chrześcijanina do przyjęcia sakramentu święceń kapłańskich oraz sakramentu małżeństwa. O katechumenalnym (w sensie

---

<sup>39</sup> Por. V.E. FRANKL, *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*, New York 1988, s. 69–70.

szerokim) przygotowaniu do małżeństwa wspominał Jana Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*, nazywając przygotowanie do sakramentu małżeństwa „jakby katechumenatem” (nr 66). Takie przygotowanie miałoby wspomóc pełne przyjęcie łaski sakramentu małżeństwa. Przygotowanie do sakramentu małżeństwa oparte na dynamice katechumenalnej rozwijał we Włoszech na przykład C. Rocchetta<sup>40</sup>.

Podsumowując, możemy za Janem Pawłem II stwierdzić, iż katecheza osób ochrzczonych powinna być prowadzona właśnie w duchu katechumenalnym w celu odkrycia oraz adekwatnego przeżywania przez dorosłych katolików całego bogactwa a zarazem odpowiedzialności złączonych z łaską sakramentu chrztu świętego<sup>41</sup>.

OCIA może być pomocą w wypracowaniu ogólnych metod formacji chrześcijańskiej czy też ewangelizacji ochrzczonych, gdzie główny akcent pada na głoszenie orędzia chrześcijańskiego dostosowane do stopnia rozwoju kandydatów oraz ich konkretnej sytuacji egzystencjalnej<sup>42</sup>.

## Zakończenie

Katechumenat jako droga ku dojrzałości chrześcijańskiej przetrwał długie i zmienne koleje swej historii, a dziś na nowo odradza się w Kościele. Jest to wielki dar, który wydaje się odżywać w ważnych okresach historii Kościoła. Czy nasze czasy są takim szczególnym okresem powrotu pedagogii katechumenalnej? Jeśli rozwój katechumenatu byłby takim probierzem, to trzeba by odpowiedzieć na to pytanie pozytywnie. Katechumenat może przyczynić się do nadejścia „wiosny Kościoła”.

Każdy charyzmat przekłada się bardzo różnie na potrzeby konkretnych wspólnot, aby go jednak w pełni przyjąć, trzeba go dobrze poznać. Każda wspólnota w Kościele czy też ruch odnowy, który pragnie żyć charyzmatem katechumenatu, powinien zatem wejść głębiej w jego logikę oraz dynamikę.

Człowiek potrzebuje mądrego prowadzenia. Jako wewnętrznie podzielony, zraniony grzechem pierworodnym, potrzebuje odpowiedniej pomocy, świętej pedagogii, aby łaskę Bożą przyjąć, a nadto, aby wydać jej owoce, tj. owoce nawrócenia. Dzieje się tak wielokrotnie w jego życiu, szczególnie w ważnych momentach jego rozwoju, przy podejmowaniu nowych wyzwań, urzędów i zadań. Każda z tych zmian może być okazją do przeżycia jakiejś formy katechumenatu, jako przygotowania do pełnego przyjęcia *kairosu*, jaki Bóg dla każdego wciąż na nowo przygotowuje. Wiara jest rzeczywistością dynamiczną, a pedagogia katechumenalna doskonale tej dynamice odpowiada oraz ją wspomaga.

<sup>40</sup> Por.: Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 179–181.

<sup>41</sup> *Christifideles laici*, nr 61.

<sup>42</sup> Zob. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat...*, dz. cyt., s. 423–424.

Stary człowiek zмага się wciąż z człowiekiem nowym, a łaska chrztu świętego, łaska usynowienia może być lepiej albo gorzej przyjęta. Ideałem byłaby całkowita przemiana serca człowieka. Temu ma właśnie służyć pedagogia katechumenalna i to na każdym etapie życia człowieka.

**Słowa kluczowe:** katechumenat, pedagogia katechumenalna, rozwój, nawrócenie, dojrzałość

## **Catechumenate as a way towards Christian maturity in the given moments of human life**

### Summary

From the very beginning of the Church's history the catechumenal pedagogy played a crucial role. Its aim is to foster the development of mature Christians able to show concrete signs of conversion, i.e. trust in God and love of enemies. There were times when catechumenate was abandoned but in the most important periods of Church's history it was fully bloomed. The pedagogy of catechumenate is based on quite simple principles: the Word of God, liturgy, and community. This pedagogy leads a candidate for baptism or an already baptized person to be able to fully receive the grace of it, which is the surrender to God's love and forward it into the world where he or she lives.

The pedagogy of catechumenate seems to be universal and applicable for many purposes: for religious education and formation, for reviving faith, for new evangelization and for reinforcing a believer on different stages of human development over time.

**Key Words:** catechumenate, catechumenal pedagogy, development, conversion, maturity

Ks. RAFAŁ KOWALSKI

## „NIE JESTEŚMY PROROKAMI NIESZCZĘŚCIA”, CZYLI INSPIRACJE HOMILETYCZNE DOKUMENTU Z APARECIDY

Kiedy papież Pius XII prosił biskupów europejskich o wysłanie misjonarzy do Ameryki Południowej zapewniał, iż przyjdzie dzień, kiedy ten kontynent będzie mógł oddać całemu Kościołowi to, co otrzymał<sup>1</sup>. W kontekście ostatniego konklawe i nauczania papieża Franciszka można usłyszeć głosy, iż jesteśmy świadkami spłacania długu, zaciągniętego przez chrześcijan z Ameryki Południowej. Trudno zatem nie zwrócić uwagi na dokument, o którym mówi się wprost, że stanowi klucz do zrozumienia nauczania, pontyfikatu i rewolucji, jaką Jorge Bergoglio zapoczątkowuje w Kościele<sup>2</sup>. Utwierdzić w takim myśleniu powinien fakt, że wstępem tekst dokumentu opatrzył Benedykt XVI, co stanowi jasną sugestię, iż powinien on zostać poddany refleksji nie tylko na terenie lokalnych wspólnot.

Zgodnie z Kodeksem Prawa Kanonicznego Konferencja Episkopatu jest „zebraniem biskupów jakiegoś kraju lub określonego terytorium, wypełniających wspólnie pewne zadania pasterskie [...] w celu pomnożenia dobra udzielonego ludziom przez Kościół, głównie przez odpowiednio przystosowane do bieżących okoliczności czasu i miejsca formy i sposoby apostołatu, z zachowaniem przepisów prawa”<sup>3</sup>. Ma ona zatem charakter pastoralny. Oznacza to, że nie należy oczekiwać od niej pełnego i systematycznego wykładu na temat podejmowanych zagadnień. Raczej priorytetem są tutaj praktyczne wskazania dotyczące możliwości wypełniania misji Kościoła w „tu i teraz” wspólnoty. Z tego względu można się spodziewać, że język dokumentu, przygotowanego w czasie takiego zebrania będzie bardziej nosił cechy języka kaznodziejskiego

\* Ks. dr Rafał Kowalski – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

<sup>1</sup> Por. PIUS XII, *List Apostolski Ad Ecclesiam Christi*, nr 8.

<sup>2</sup> Por. <http://gosc.pl/doc/2014287.Klucz-do-zrozumienia-Franciszka>.

<sup>3</sup> KPK 447.

niż normatywno-prawnego. Nie oznacza to wprawdzie całkowitej rezygnacji z nakreślenia tła teoretycznego dla omawianych kwestii. Ustępuje ona jednak zdecydowanie miejsca prakesologii<sup>4</sup>. Nie inaczej jest w przypadku prezentacji przez autorów omawianego dokumentu tak ważnej kwestii, jaką jest przepowiadanie Dobrej Nowiny.

## 1. Terminologia

Powyższą tezę potwierdza już sama terminologia używana przez autorów dokumentu na określenie głoszenia Słowa Bożego. Próżno szukać wyraźnego rozróżnienia pomiędzy poszczególnymi jednostkami przepowiadania w zależności od kontekstu ich wygłoszenia czy podejmowanej tematyki. Nie znajdziemy także przyznania uprzywilejowanej roli homilii, na co wyraźne wskazywali ojcowie Soboru Watykańskiego II oraz autorzy wielu tekstów posoborowych<sup>5</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że można założyć, iż biskupi pracujący nad Dokumentem z *Aparecidy* rozumieли „przepowiadanie” jako „publiczne, oficjalne świadczenie o Chrystusie za pośrednictwem żywego słowa”<sup>6</sup> i doceniali jego wagę w procesie przekazywania wiary.

Najczęściej używanymi terminami dla określenia tej posługi są: głoszenie<sup>7</sup> i ewangelizacja<sup>8</sup>, wskazywane jako główne zadania całego Kościoła. Zdaniem autorów omawianego dokumentu, ponieważ osoba i dzieło Jezusa są Dobrą Nowiną o zbawieniu, „głoszone powinno być to, co Jezus czynił i czego nauczał”<sup>9</sup>. Spełnianie tego zadania wypływa z faktu obecności zmartwychwstałego Chrystusa we wspólnocie Kościoła i powinno być realizowane w taki sposób, by uświadamiać związek pomiędzy wiarą a życiem<sup>10</sup>. Ten aspekt głoszenia zostaje podkreślony stwierdzeniem, że nie do pomyślenia jest, iż można „głosić Ewangelię, jeśli ona nie oświeca, nie daje zachęty i nadziei, ani nie podsuwa właściwych rozwiązań problemów życiowych”<sup>11</sup>.

Trudno jednak uznać termin „głoszenie Ewangelii” w takim kształcie jak rozumieją je biskupi CELAM jako synonim homilii. Z jednej strony bowiem pojawia się ono wśród najważniejszych zadań biskupów, którzy mają być „mi-

<sup>4</sup> Por. G. SIWEK, *Przepowiadanie słowa Bożego w Dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: „Przegląd homiletyczny” 8(2004), s. 17.

<sup>5</sup> Por. KL 52, OWMR 65, KPK 767.

<sup>6</sup> G. SIWEK, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków 2007, s. 209.

<sup>7</sup> Zob. *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Dokument Końcowy* (dalej AP), nr 144, 172, 199, 279, 348, 385, 480, 485.

<sup>8</sup> Tamże, nr 100, 171, 248, 369, 543.

<sup>9</sup> Tamże, nr 172.

<sup>10</sup> Tamże, nr 279, 331.

<sup>11</sup> Tamże, nr 333.

strzami wiary”, a co za tym idzie głosicielami Dobrej Nowiny<sup>12</sup>. Z drugiej – zadanie to powierza się także „szafarzom i świadkom Słowa, których Duch Święty budzi i inspiruje”<sup>13</sup>. Szerzej kwestię podmiotu przepowiadania omówimy w dalszej części rozważań. Tutaj jednak warto zasugerować, iż brak jest w dokumencie wyraźnego rozróżnienia na zadania zarezerwowane dla wyświęconych szafarzy. Za takowe można jedynie uznać stwierdzenie, że „jest rzeczą konieczną proponowanie słowa Bożego wiernym jako daru Ojca umożliwiającego spotkanie z żywym Jezusem”<sup>14</sup>, przyjmując, iż zadanie to powinni spełniać biskupi, prezbiterzy i diakoni wobec wiernych świeckich. Interpretacja taka może jednak narazić się na zarzut, iż autorzy dokumentu nie precyzują kogo rozumieją przez pojęcie „wierni”, tym bardziej, że w dalszej części swojego wywodu podkreślają konieczność karmienia się chlebem Słowa przez „uczniów Jezusa” oraz stawiają wymóg wobec biskupów, kapłanów, diakonów oraz świeckich szafarzy słowa, aby nie traktowali Pisma Świętego w sposób wyłącznie intelektualny i instrumentalny<sup>15</sup>.

W podobnym duchu wypowiadają się autorzy „Aparecidy” na temat ewangelizacji. Jej źródłem na być słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym<sup>16</sup>, a odpowiedzialność za wypełnianie tego zadania spoczywa na wszystkich członkach wspólnoty parafialnej<sup>17</sup>. Ogromny nacisk położony jest również na konieczność poszukiwania nowych sposobów ewangelizowania, odpowiednich dla kultury i okoliczności, w jakich zadanie jest spełniane<sup>18</sup>.

Inne terminy, które pośrednio odnoszą się do posługi słowa, pojawiające się w dokumencie to: „zasiewanie we współczesnej kulturze ziaren Ewangelii”<sup>19</sup>, „zanoszenie Ewangelii na wielką scenę nauk”<sup>20</sup>, „komunikowanie ludziom o swoim spotkaniu z Jezusem”<sup>21</sup>, „katecheza”<sup>22</sup>.

<sup>12</sup> AP, nr 187.

<sup>13</sup> Tamże, nr 172. Źródłem takiego rozumienia podmiotu przepowiadania należy upatrywać w eklezjologii dokumentu, który wyraźnie nawiązuje do ukazania Kościoła jako Ludu Bożego, akcentując sakrament chrztu świętego, jako moment obdarowania jednostki powszechnym kapłaństwem, w którego misję wpisane jest świadczanie o Jezusie.

<sup>14</sup> Tamże, nr 248.

<sup>15</sup> Tamże. Przypisywanie terminowi „wierni” jedynie znaczenia „świeccy” jest o tyle problematyczne, że dokument nie wprowadza rozróżnienia na laikat i duchowieństwo. Wprowadza natomiast kategorię: „uczeń–misjonarz”, zwracając tym samym uwagę, że każdy uczeń Jezusa powinien być jednocześnie tym, który dzieli się z innymi swoim doświadczeniem spotkania z Bogiem, a każdy misjonarz wypełnia swoje zadanie o tyle skutecznie, o ile sam czuje się uczniem, gotowym by dać się ewangelizować.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże, nr 171.

<sup>18</sup> Tamże, nr 369.

<sup>19</sup> Tamże, nr 194.

<sup>20</sup> Tamże, nr 465.

<sup>21</sup> Tamże, nr 548.

<sup>22</sup> Tamże, nr 100, 485.

Osobną kategorią działalności, którą autorzy dokumentu wymieniają obok ewangelizacji i głoszenia jest świadectwo o przynależności do Jezusa. Wyraża się ono m.in. w dziełach miłosierdzia czy trosce o sprawiedliwość i służbę życiu<sup>23</sup>. Warto podkreślić, że jest ona prezentowana jako działalność wzmacniająca przekaz ustny, albo uprzedzająca głoszenie Słowa oraz jako czynnik przyczyniający się do wzrostu i rozwoju Kościoła. Autorzy „Aparecidy” zauważają bowiem, że „Kościół wzrasta nie przez prozelityzm lecz przez przyciągnięcie”<sup>24</sup>.

## 2. Teologia

Z teologicznego punktu widzenia warte odnotowania jest wyraźne podkreślenie, że to Jezus Chrystus jest pierwszym ewangelizatorem, będąc jednocześnie Ewangelią Boga<sup>25</sup>. W tym kontekście oczywiste jest pojawienie się postulatu, by nie tyle nauczać o Jezusie, ile głosić Jezusa obecnego i działającego w świecie. Misjonarz ma – zdaniem biskupów CELAM – głosić „Ewangelię Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie”<sup>26</sup>. Wypełnianie tego zadania jest rozumiane jako przepowiadanie Dobrej Nowiny o ludzkiej godności, życiu, rodzinie, pracy, nauce i solidarności ze stworzeniem<sup>27</sup>. Jest to wyraźna sugestia, by odejść od kaznodziejstwa wyjaśniająco-pouczającego a zwrócić szczególną uwagę na interpretowanie życia słuchaczy w kontekście słowa Bożego. Potwierdza to zachęta do przyglądania się światu, historii, narodom i poszczególnym osobom oczami oświeconymi światłem Zmartwychwstałego<sup>28</sup>.

Zadanie to w praktyce powinno być – jak wynika z „Aparecidy” realizowane przez wszystkich ochrzczonych, którzy jawią się jako ogniwa w łańcuchu posłania: Jezus jest świadkiem miłości Ojca, uczniowie – świadkami śmierci i zmartwychwstania Pana do chwili Jego ponownego przyjścia. Można domniemywać, iż termin „uczniowie” nie odnosi się jedynie do osób duchownych, tym bardziej, że w dalszej części swojego wywodu autorzy dokumentu podkreślają, iż wypełnianie tego zadania jest integralną częścią tożsamości wszystkich chrześcijan i dodają, że doświadczenie związane z wyda-

<sup>23</sup> AP, nr 385.

<sup>24</sup> Tamże, nr 159.

<sup>25</sup> Tamże, nr 103.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, nr 18. Sam dokument został podzielony na 3 części, zgodnie z metodą: widzieć – oceniać – działać, sprowadzając tym samym pierwszy krok w działalności pastoralnej do spojrzenia na rzeczywistość, w której Kościół ma głosić Dobrą Nowinę. Por. J.O.R. ARENAS, *Dokument z Aparecidy a wskazówki pastoralne papieża Franciszka*, przemówienie wygłoszone w siedzibie Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie 22.10.2014 r. podczas konferencji „Od konserwacji do misji. Wokół *Evangelii Gaudium*”. Tekst w posiadaniu autora, s. 5.

rzeniem spotkania z Chrystusem powinno być komunikowane na zasadzie: „człowiek człowiekowi, wspólnota wspólnocie, Kościół wszystkim zakątkom świata”<sup>29</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że omawiany dokument zawiera rozsiiane w wielu miejscach wzmianki o celu, jaki powinien przyświecać głoszącym Dobrą Nowinę. Można zauważyć, iż zmienia się w zależności od stanu ducha słuchacza. Najpierw chodzi o doprowadzenie człowieka do spotkania z Jezusem, tak, by mógł On być poznany, naśladowany, kochany i adorowany przez wszystkich. Kolejnym krokiem jest wejście do wspólnoty. Słowo Boże jest tutaj określone mianem chleba, dzięki któremu buduje się jedność Kościoła. Ostatnim etapem staje się uczynienie z ucznia misjonarza<sup>30</sup>.

Swoistego rodzaju nowością, którą wnosi dokument, a której nie można pominąć w kontekście rozważań homiletycznych jest kategoria „nawrócenia pastoralnego” rozumiana jako przejście od duszpasterstwa zachowawczego do duszpasterstwa misyjnego z założeniem stałego wsłuchiwanie się i rozpoznawania tego, co mówi Duch do Kościołów poprzez znaki czasów<sup>31</sup>. Wymaganie dyspozycji nawrócenia od biskupów, kapłanów, diakonów, zakonników i zakonnic oraz wiernych świeckich wyraźnie umiejscawia nie tylko duchownych jako nadrzędne podmioty głoszenia słowa Bożego, ale zwraca uwagę, że problem braku skuteczności w działaniach ewangelizacyjnych leży po stronie tych, którzy te działania podejmują. Kategoria „nawrócenia” każe bowiem założyć, iż pewne działania powinny zostać zaniechane na rzecz innych<sup>32</sup>.

Wprawdzie w Dokumencie z Aparecidy trudno znaleźć wyraźne stwierdzenie o uprzywilejowanej roli duchownych w misji głoszenia Ewangelii, niemniej jednak pewne znaki takiego rozumowania odnajdziemy zarówno w wypowiedziach wskazujących na biskupów jako wezwanych do tego, by być mistrzami wiary<sup>33</sup>, jak i wzywających kapłanów do poznawania kultury, by zasiewać w niej ziarno Ewangelii na tyle skutecznie, aby stawało się sensowną, zrozumiałą i pełną nadziei interpelacją w życiu współczesnego człowieka<sup>34</sup>. Przemawiają za tym również specjalne wskazania dotyczące formacji seminarzysty, która – zdaniem biskupów CELAM – realizowana na płaszczyźnie ludzkiej, wspólnotowej, duchowej, intelektualnej oraz duszpastersko-misyjnej powinna zmierzać do tego, by prezbiterzy byli „w adekwatny sposób obecni

<sup>29</sup> AP, nr 144–145. Por. tamże, nr 362: „Konieczne jest, by każda wspólnota chrześcijańska przemieniła się w potężny ośrodek emanujący życiem w Chrystusie”.

<sup>30</sup> Por. tamże, nr 14, 158, 362.

<sup>31</sup> Tamże, nr 366, 370.

<sup>32</sup> Por. PAWEŁ VI, *Evangelii nuntandii*, nr 80: Papież zwraca uwagę, że jedną z najważniejszych przeszkód w ewangelizowaniu jest brak gorliwości, a zwłaszcza braku radości i nadziei u wielu głosicieli Ewangelii. Nazywa ten problem domowym, a zatem takim, który rodzi się i rozwija wewnątrz wspólnoty Kościoła.

<sup>33</sup> AP, nr 187.

<sup>34</sup> Tamże, nr 194.

w świeckim życiu” oraz potrafili głosić wiarę w całej jej integralności, zgodnie z nauczaniem Kościoła, wyczuleni na kontekst kulturowy oraz główne nurty myślenia i działania, które muszą ewangelizować<sup>35</sup>. Nie bez znaczenia jest pojawiający się także postulat wzmocnienia studiów nad słowem Bożym tak, by nie było ono redukowane jedynie do pojęć, ale stawało się duchem i życiem, oświecając oraz karmiąc całą egzystencję kapłana oraz wezwanie do budzenia w przyszłych duchownych świadomości, że ich formacja kończy się dopiero ze śmiercią<sup>36</sup>.

O szczególnej roli duchownych w dziele ewangelizacji może świadczyć również podkreślenie, że Lud Boży odczuwa potrzebę kapłanów–uczniów, którzy „mają głębokie doświadczenie Boga, są przemienieni według serca Dobrego Pasterza, spolegliwi natchnieniom Ducha Świętego, karmią się słowem Bożym, Eucharystią i modlitwą”<sup>37</sup>. Tak uformowani prezbiter i biskup powinni troszczyć się o powierzona im owczarnię, a jednym z wyrazów tej troski obok służby najbiedniejszym, ochrony praw najsłabszych i działania na rzecz kultury solidarności jest głoszenie słowa Bożego. Duchowni mają formować się jako misjonarze bez granic gotowi iść tam, gdzie Chrystus nie jest uznawany i gdzie Kościół nie jest obecny<sup>38</sup>.

Powyższe stwierdzenia nie są w stanie pomniejszyć roli, jaką świeckim w procesie głoszenia słowa Bożego wyznaczają autorzy Dokumentu z Aparecidy. W sposób jednoznaczny dowartościowują oni obecność wiernych, którzy nie przyjmowali święceń w ewangelizowaniu świata, czego apogeum stanowi stwierdzenie, że dziś ewangelizacja nie może być realizowana bez ich udziału<sup>39</sup>. Oni mają bowiem w sobie właściwy sposób przyczyniać się do przemiany takich dziedzin, jak: polityka, życie społeczne, gospodarka, kultura, nauka, sztuka czy środki społecznego przekazu. Ich też zadaniem jest stosowanie kryteriów Ewangelii w miejscach szczególnie otwartych na ewangelizację, takich jak: miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienie<sup>40</sup>.

Wartym zauważenia jest wyraźne przyznanie świeckim prawa propagowania Dobrej Nowiny nie tylko poprzez czyny i świadectwo chrześcijańskiego życia, ale również ewangelizowanie poprzez nauczanie. Świadczyć o tym może spostrzeżenie, że osoba i dzieło Jezusa powinny być głoszone przez „szafarzy i świadków Słowa, których Duch Święty budzi i inspiruje”<sup>41</sup>. Autorzy dokumentu nie precyzują jednak, kiedy Ewangelia powinna być głoszona przez

<sup>35</sup> Szerzej zob. AP, nr 280, 323.

<sup>36</sup> Tamże, nr 326.

<sup>37</sup> Tamże, nr 199.

<sup>38</sup> Por. tamże, nr 376.

<sup>39</sup> Tamże, nr 213.

<sup>40</sup> Tamże, nr 210.

<sup>41</sup> Tamże, nr 172.

szafarzy, a kiedy przez tych, którzy szafarzami nie są. Przyjąć zależy zatem, iż oznacza to potwierdzenie obowiązujących przepisów, szczególnie dotyczących głoszenia homilii oraz nauk w kontekście liturgicznym<sup>42</sup>.

### 3. Prakseologia

Wskazania praktyczne, jakie autorzy „Aparecidy” zalecają w procesie głoszenia słowa Bożego oscylują wokół wspomnianego już „nawrócenia pastoralnego”. Ono, stawiając wymóg przejścia od duszpasterstwa konserwującego do misji, wskazuje na konieczność wychodzenia na spotkanie ludzi, rodzin, wspólnot i narodów, aby im komunikować i dzielić się z nimi darem spotkania z Chrystusem, który napelnia sensem, prawdą, miłością, radością i nadzieją życie głosicieli Słowa. „Nie możemy być spokojni i czekać biernie w naszych świątyniach, lecz rzeczą pilną jest, abyśmy poszli we wszystkich kierunkach i głosili, że zło i śmierć nie mają ostatecznego słowa, że miłość jest silniejsza, że zostaliśmy wyzwoleni i zbawieni, dzięki zwycięstwu paschalnemu Pana historii”<sup>43</sup>.

Taka prezentacja głównego zadania świadków Ewangelii pociąga za sobą konieczność zwrócenia uwagi zarówno na treść głoszonych nauk, jak i na sposób ich prezentowania. Na pierwszy plan wysuwa się w tym kontekście wezwanie do głoszenia kerygmatycznego. Ono ma być zaproszeniem do uświadomienia sobie życiodajnej miłości Boga i przypominać wszystkim, że są kochani przez Jezusa, który nie stanowi żadnego zagrożenia dla człowieka. Wręcz przeciwnie – ze zbawczą i uwalniającą mocą Swojego Królestwa jest On bliski każdemu, nieustannie podtrzymuje jego nadzieję pośród różnych doświadczeń. Wezwanie: „My chrześcijanie jesteśmy tymi, którzy przynoszą Dobrą Nowinę ludzkości. Nie jesteśmy prorokami nieszczęścia”<sup>44</sup> staje się w tym momencie naczelną zasadą obowiązującą głosicieli Bożego słowa.

Skupienie się na głoszeniu kerygmatycznym powinno przede wszystkim prowadzić słuchaczy do spotkania z Jezusem Chrystusem, osobistego nawrócenia i zmiany całego życia. Autorzy „Aparecidy” przypominają, że kerygmat jest motywem przewodnim w procesie stawania się dojrzałym uczniem Jezusa. Bez niego inne aspekty „skazane są na sterylność bez serc prawdziwie nawróconych do Pana”<sup>45</sup>.

W tym kontekście zwracają uwagę na konieczność głoszenia pozytywnego wartości ewangelicznych, podkreślając, że wielu słuchaczy razi nie tyle doktryna Kościoła, ile sposób jej przekazywania. Biskupi CELAM nawet sugerując

<sup>42</sup> Por. KPK 767; OWMR 66.

<sup>43</sup> AP, nr 548.

<sup>44</sup> Tamże, nr 30. Por. tamże, nr 348, 548.

<sup>45</sup> Tamże, nr 226, 278a.

przywrócenie uprawianej przez Ojców Kościoła apologetyki rozumianej jako tłumaczenie wiary piszą, że nie powinna być ona negatywna lub wyłącznie defensywna. Ma raczej jasno i przekonująco wyrażać to, co jest w umyśle i sercu głoszącego. Pozwala to na sformułowanie kolejnego postulatu, by w procesie głoszenia Ewangelii przyjąć raczej strategię prezentacji korzyści, uświadamiając wiernym, kim są dzięki łasce Bożej, kim mogą się stawać dzięki Chrystusowi, zamiast informowania ich o zakazach lub nakazach<sup>46</sup>.

Domaga się to również dostosowania języka, którym głosi się Słowo. Autorzy „Aparecidy” przestrzegają przed stosowaniem w ewangelizacji, katechezie i duszpasterstwie języka, który niewiele znaczy dla współczesnej kultury, a szczególnie dla ludzi młodych. Zauważają – zresztą słusznie – że „używany język często ignoruje zmianę rejestrów językowych, mających znaczenie egzystencjalne w społeczeństwach, na które wpływ wywarła rzeczywistość postmodernistyczna i naznaczonych pluralizmem społecznym i kulturalnym”<sup>47</sup>. Osoba posłana do głoszenia Ewangelii nie może ignorować tych zmian. Powinna je śledzić, poznawać, oceniać i w pewnym sensie przyjmować, by interpretować je współczesnemu człowiekowi językiem dla niego zrozumiałym<sup>48</sup>.

Rysem, którego pominięcie byłoby poważnym zaniedbaniem w kontekście naszych rozważań, jest docenienie wagi środków społecznego przekazu w głoszeniu słowa Bożego. Poza rozsianymi w całym Dokumencie z Aparecidy wzmiankami o konieczności zaangażowania się katolików w kształtowanie świata mediów biskupi CELAM zauważyli, że głoszenie i katecheza nie mogą się dziś obyć bez środków społecznego komunikowania. Jakkolwiek nie zastąpią one osobowych relacji ani życia wspólnotowego, to jednak rozszerzają obszar słuchania Ewangelii, pozwalając dotrzeć z Dobrą Nowiną do milionów słuchaczy<sup>49</sup>.

Podsumowaniem niejako wskazań praktycznych jest apel skierowany do wszystkich chrześcijan, by odzyskali apostołski zapał i śmiałość oraz zachęta do tego, by świat współczesny „przyjmował Ewangelię nie od jej głosicieli zgnębionych lub pozbawionych nadziei, nie od niecierpliwych lub bojaźliwych, ale od sług Ewangelii, których życie jaśniałoby zapałem, od tych, co pierwsi zaczerpnęli swą radość od Chrystusa i nie wahają się poświęcić życia, byle tylko głosić Królestwo i zaszczepić Kościół w sercu świata”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> AP, nr 229, 497, 513: „Z odwagą i radością możemy prowadzić ewangelizację we współczesnym świecie”.

<sup>47</sup> Tamże, nr 100. Por. tamże, nr 510: „Miasto stało się właściwym miejsce powstawania nowych kultur, które używają nowego języka nowej symboliki, jednocześnie je narzucając”.

<sup>48</sup> Por. tamże, nr 480.

<sup>49</sup> Tamże, nr 485, 489.

<sup>50</sup> Tamże, nr 552. Por. PAWEŁ VI, *Ewangelii nuntiandi*, nr 80.

## Zakończenie

Analizując zadania, jakie Kodeks Prawa Kanonicznego stawia przed Konferencją Episkopatu założyliśmy, że trudno oczekiwać od Dokumentu z *Aparecida* pełnego i systematycznego wykładu na temat podejmowanych zagadnień. Zatem przystępując do poszukiwania inspiracji homiletycznych, jakie zawiera dzieło biskupów CELAM, oczekiwaliśmy przede wszystkim praktycznych postanowień, umożliwiających realizację we współczesnym świecie wezwania Chrystusa: „Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody” bez ustalania stopnia ich jurydycznej obligatoryjności.

„*Aparecida*” jest o tyle ważna, że stanowi z jednej strony cenne uzupełnienie wydanych dotychczas dokumentów, dotyczących głoszenia Dobrej Nowiny współczesnemu światu, przede wszystkim uwzględniając uwarunkowania, ograniczenia i szanse, jakie w realizacji tego zadania spotkają misjonarza XXI w., z drugiej wprowadzając wiele elementów, dotychczas nieznanymi lub pomijanych, które – jeśli głoszenie ma z osób niezainteresowanych Ewangelią uczynić uczniów Jezusa – powinny stać się nie dodatkiem, a fundamentalnym elementem w procesie głoszenia Słowa, wyznacza nowe kierunki, stając się inspiracją badań współczesnej homiletyki. Do takich niewątpliwie należą takie terminy, jak: „nawrócenie pastoralne”, czy „uczeń–misjonarz” oraz zwrócenie uwagi na wagę przepowiadania przez ludzi świeckich.

Warto dostrzec, że autorzy dokumentu nie tylko mówią, w jaki sposób należy dziś głosić Słowo Boże, ale poprzez stosowane słownictwo sami stanowią przykład wypełniania tego zadania. Jednym z przykładów jest obszerny fragment wskazujący na konieczność troski o współczesnych ubogich i odrzuconych. Pisząc o problemie narkomanii, biskupi CELAM zauważają, że „problem narkotyków jest jak plama oleju, która wdziera się wszędzie. Nie uznaje granic, ani geograficznych, ani ludzkich. Atakuje zarówno kraje bogate, jak i biedne, dzieci i młodzież, dorosłych, osoby starsze, mężczyzn i kobiety. Kościół nie może pozostać obojętny wobec tego bicia, który niszczy ludzkość, a szczególnie nowe pokolenia”<sup>51</sup>. Trzeba przyznać, że tego rodzaju porównania to element rzadko spotykany dotychczas w oficjalnych dokumentach Kościoła. Spełnia jednak postulat głoszenia obrazowego i przekazywania nauczania w sposób dostosowany do percepcji współczesnego człowieka.

Reasumując można stwierdzić, że zaangażowanie ówczesnego papieża Benedykta XVI w proces przygotowania omawianego dokumentu było działaniem o tyle proroczym, że po kilku latach od jego wydania nie ulega wątpliwości, iż zdecydowana większość wskazań w nim zawartych w rzeczywistości powinna być realizowana nie tylko w Ameryce Południowej czy w Kościele na Karaibach, ale również w Kościele europejskim. Dla współczesnych chrześcijan w Europie „*Aparecida*” jest tuż za rogiem.

<sup>51</sup> AP, nr 422.

**Słowa kluczowe:** Nowa Ewangelizacja, przepowiadanie słowa Bożego, papież Franciszek, Dokument z Aparecidy

## **“Wir sind keine Unglückspropheten” Homiletische Inspiration vom Dokument von Aparecida**

### Zusammenfassung

Das Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik wird als Schlüssel zum Verständnis des ganzen Pontifikats von Papst Franziskus dargestellt. Man betont, dass es die große Ähnlichkeit zwischen diesem Dokument und dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* und den päpstlichen Predigten gibt. Im Artikel wurde die Spezifik des Blicks auf die Verkündigung von Gottes Wort im Dokument von Aparecida beschrieben.

Als Ergebnis unserer Analyse darf man zu drei wichtigen Schlussfolgerungen kommen. Erstens muss man klar feststellen, dass die alle Gläubigen, kraft ihrer Taufe, dazu berufen sind, Jünger und Missionare Jesu Christi zu sein. Als Jesus seine Jünger ruft, damit sie ihm folgen, gibt er ihnen den eindeutigen Auftrag, das Evangelium vom Reiche Gottes allen Völkern zu verkünden. Bischöfe von Lateinamerika bemerken, dass diesem Auftrag nachzukommen, ist keine Sache der Wahl, sondern gehört wesentlich zur Identität des Christen. Zweitens soll man betonen, dass alle Gläubigen aufgerufen sind, pastoral immer neu umzukehren. Diese Behauptung zeigt deutlich, dass das Haupthindernis, die sich in unserer Zeit stellt, wenn wir das Evangelium vom Reiche Gottes verkünden möchten, nicht außer uns, sondern in uns (in der Kirche) liegt. Letztendlich gibt Dokument von Aparecida viele Beispiele wie man heute predigen soll. Es geht hier um bildliche Sprache, die führt dazu, dass der Leser oder der Zuhörer die geschilderte Probleme mit einem bestimmten Bild assoziiert und natürlich besser in Erinnerung behält.

**Key Words:** New Evangelization, preaching, Pope Francis, The Aparecida Document, The final document of the V General Conference of the Episcopate of Latin America and the Caribbean

**Stephen Mansfield**

***Killing Jesus. The Unknown Conspiracy Behind the World's Most Famous Execution***

Worthy Publishing. New York 2013, ss. 255.

Problematyka biblijna jest nadal szczególnie interesująca i popularna, i to w bardzo zróżnicowanych środowiskach; chyba już tak pozostanie na długi czas. Trudno się temu dziwić, przecież Biblia jest nadal najpopularniejszą księgą świata, i to dla najszerszej grupy ludzi, rozprzestrzenionych we wszystkich zakątkach świata. Oczywiście, tematem wiodącym i centralnym dla całego Pisma Świętego jest „sprawa Jezusa z Nazaretu”, jak wskazują – szczególnie mocno – Apostołowie po Jego zmartwychwstaniu.

Zainteresowanie Jezusem Chrystusem, obok licznych prób całościowych zyciorysów (także obrazów literackich), koncentruje się raczej na bardziej szczegółowych kwestiach i wydarzeniach, na słowach czy dłuższych tekstach biblijnych. Ze zrozumiałych względów męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu są często poddawane analizom, badaniom i opisom. Autor najnowszej próby Stephen Mansfield jest związany zawodowo z „New York Times”. Jest autorem wielu dość zróżnicowanych opracowań z zakresu problematyki relacji między religią i kulturą, w tym książek m.in.: *The Faith of Barack Obama*, *The Faith of George W. Bush*, *The Search for God and Guinness* i *Lincoln's Battle with God*.

Książkę otwiera dedykacja (s. 3), spis treści (s. 5–6), mapa Izraela z czasów Jezusa (s. 7) oraz plan Jerozolimy (s. 9 – te strony nie są numerowane). Natomiast zasadniczy korpus rozpoczyna prolog (s. 1–6), pewne wskazania odnośnie do badaczy i źródeł (s. 7–8) oraz schematyczna chronologia wydarzeń (s. 9–12). Książka została podzielona na 21 rozdziałów opatrzonych tytułami jednowyrazowymi w języku łacińskim i angielskim: I. *Inceptum*: Początek (s. 13–20); II. *Piaculum*: Ofiara (s. 21–25); III. *Illegitimus*: Nielegalny (s. 27–34); IV. *Urbs*: Miasto (s. 35–41); V. *Imperium*: Cesarstwo (s. 43–50); VI. *Regnum*: Królestwo (s. 51–58); VII. *Pontifex*: Kapłan (s. 59–67); VIII. *Advenae*: Cudzoziemiec (s. 69–76); IX. *Coniuratus*: Konspiracja (s. 77–83); X. *Occursus*: Spotkanie (s. 85–94); XI. *Oraculum*: Nauczanie (s. 95–102); XII. *Proditio*: Zdrada (s. 103–110); XIII. *Vindicta*: Zemsta (s. 111–121); XIV. *Judicium*: Sąd (s. 123–131); XV. *Excoriare*: Tortury (s. 133–141); XVI. *Crucio*: Ukrzyżowanie (s. 143–153); XVII. *Lamen-*

ta: Płacz (s. 155–161); XVIII. *Iniuria*: Niesprawiedliwość (s. 163–170); XIX. *Damnatus*: Skazanie (s. 171–180); XX. *Centurio*: Centurion (s. 181–187); XXI. *Excessum*: Zgon (s. 189–195). Dodano jeszcze epilog (s. 197–206). Przywołano fragmenty tekstów kilku starożytnych autorów mówiących o śmierci Jezusa (s. 207–211), przypisy (s. 213–245), bibliografię (s. 247–250), podziękowania (s. 251–254) i notę o autorze (s. 255).

Wymowna jest ta prosta terminologia łacińska i angielska, która stara się wychwycić pewne istotne elementy ukazujące zawartość treściową rozdziałów i zarazem wskazane w tytule wydarzenie: zabójstwo Jezusa. Z pewnością swoistą atmosferę ukazują także łacińskie terminy, które wpisują się w rzymską tradycję, także prawa rzymskiego. To przecież Rzymianie byli wykonawcami wyroku. Symboliczne jest także wielokrotne, równoległe wskazywanie trzech dat poszczególnych wydarzeń: żydowskiej, rzymskiej (A.U.C.) i chrześcijańskiej (A.D.).

W prezentowanej książce jest jeszcze jedna próba ukazania procesu, męki i śmierci oraz zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. To propozycja czerpiąca treści przede wszystkim z Pisma Świętego, ale także i z niektórych tradycji pozabiblijnych, m.in. rzymskiej. Uderza jednak minimalne sięganie do Starego Testamentu, zwłaszcza prorocत्व.

Autor stara się nakreślić ludzki dramat Jezusa, jego wpisanie w polityczne i religijne intrygi przedstawicieli ówczesnej władzy żydowskiej oraz jej różnorodnych orientacji. Zostaje jakby ukazana swoista kryminalna siatka, która ma doprowadzić – za wszelką cenę – do ostatecznego zabójstwa. Jest to misteryjnie budowana w czasie i z wykorzystaniem różnych ludzi oraz ich układów zaplanowana zbrodnia.

Warto może wskazać choćby tylko niektóre błędy, nieścisłości czy kuriozalne interpretacje obecne w prezentowanej książce. Autor podaje błędne dane odnośnie do miejsca i daty koronacji, a dokładniej namaszczenia króla Dawida (s. 19). Faktycznie miało to miejsce w Hebronie ok. 1000 r. przed Chrystusem. Autor powtarza modne dziś informacje o synach i córkach Maryi, nie biorąc zupełnie pod uwagę całej wschodniej tradycji rodzinnej (s. 29). Wydaje się, że Jan Chrzciciel był nie w drugim, ale w trzecim pokoleniu kuzynem Jezusa (s. 31). Królestwo Boże postrzega jako ciało, które ma zastąpić imperium rzymskie, a tymczasem nie jest ono ciałem politycznym (s. 98–99).

Faktem jest, że starożytny Rzym dawał poddanym wszystkie możliwe religie, i to na każdą okazję czy okoliczność, choć nie oznacza to totalnej tolerancji (s. 127–128). Wydaje się, że dziś w USA czyni się coś podobnego, działają np. Jehowici, Mormoni i wiele różnorodnych sekt. Natomiast ciekawa jest uwaga, że większość rzymskich żołnierzy stacjonujących w Jerozolimie to nie byli Rzymianie. Tutaj bowiem chętnie umieszczano legionistów z ościennych narodów, np. Samarytan czy Syryjczyków, gdyż oni bardziej nienawidzili Żydów i stosunkowo chętnie stawali się dobrym narzędziem represji (s. 137, 179). Szkoda także, że autor nie podał angielskiego określenia łacińskiego terminu „*ius gladii*”, z którego *de facto* skorzystał Pilat podczas procesu przeciw Jezusowi (s. 155).

Ważnym materiałem źródłowym i zarazem pogładowym jest przywołanie pięciu fragmentów tekstów starożytności wspominających o procesie i śmierci Jezusa z Nazaretu, choć jednocześnie zaznaczono, że jest ich o wiele więcej (s. 207–211). S. Mansfield podchodzi do nich z należąą powagą i szacunkiem badawczym. Czyni z nich ważny materiał, tak rzymski jak i żydowski, potwierdzający autentyczność przekazu biblijnego i osadzający go twórczo w ówczesnej świeckiej historii (s. 207). Sam dobór tych tekstów jest subiektywnym wyborem autora.

Autor przyjmuje trzy podstawowe stwierdzenia w sprawie Jezusa z Nazaretu: 1. Jezus istniał; 2. Został ukrzyżowany za Poncjusza Piłata; 3. Ruch Jezusa powstał po Jego śmierci, co potwierdzają także liczne źródła pozabiblijne starożytności pogańskiej, a więc ukazują to tak chrześcijanie, jak i niechrześcijanie, a często wprost wrogowie (s. 208). To dziś już generalnie powszechnie przyjęte opinie, oczywiście, jeśli nie ma motywacji ideologicznej czy wręcz ahisterycznej.

Interesujące jest zestawienie bibliograficzne. Uderza jednak brak niektórych publikacji np. takich autorów jak J. Guitton, H. Daniel-Rops, G. Ricciotti, J. Ratzinger – Benedykt XVI czy Jan Paweł II. Oczywiście, każdy dobór w tym względzie jest sprawą indywidualną. Szczególnie uderza także całkowite ignorowanie dokumentów Kościoła katolickiego, np. Papieskiej Komisji Biblijnej. Wydaje się, że te materiały mogłyby być kolejnym cennym dopowiedzeniem.

Ze stron prezentowanego dzieła zdecydowanie wybrzmiewa obraz sensacji i kryminalnego wydarzenia. Autor wskazuje na korupcję i wielką niesprawiedliwość (to niezwykle mechanizmy, które wręcz trudno logicznie usystematyzować). Jego zdaniem śmierć Jezusa to polityczne morderstwo, znaczone szczególną przemocą, okrucieństwem i niezwykłym spiskiem. Zdaniem Stephena Mansfielda to śmierć najsłynniejszego człowieka w dziejach ludzkości. Ten niezwykły fakt, według niego, będzie dyskutowany i godny uwagi aż do skończenia czasów (s. 197).

Stephen Mansfield proponuje bardzo emocjonalne przeanalizowanie procesu, męki i śmierci oraz pewnych elementów zmartwychwstania Jezusa. Interesujący i często emocjonalny jest język narracji, który w wielu miejscach w znacznym stopniu kształtuje proponowane treści. Autor stwarza pewne narastanie dramatyizmu Jezusa – człowieka, zwłaszcza wobec wielu konkretnych ludzi, np. Judasza czy Piotra, którzy są aktorami, a wielu z nich twórcami tych wydarzeń. Poprzez tę Jezusową drogę cierpienia i śmierci, w prezentowanej książce, proponuje jeszcze jedno spojrzenie, jeszcze jeden punkt widzenia. Warto i z nim się zapoznać, choć ze zdecydowanie krytycznym nastawieniem.

Zachęta do krytycyzmu jest wręcz oczekiwanym elementem lektury książki Stephena Mansfielda. Dopiero takie spojrzenie pozwala na uniknięcie wejścia w kryminalną sensacyjność tej niezwyklej egzekucji. Zresztą sam autor swym stylem narracji, jakby doprasza się takiego podejścia krytycznego. Wydaje się, że dla biblisty, czasem książka ta może być mecząca. Z pewnością także specjaliści z teologii fundamentalnej, a zwłaszcza chrystologii fundamentalnej, zechcą się odnieść krytycznie do tego opracowania.

*Bp Andrzej F. Dziuba*

## Józef Kardynał Glemp. Prymas Polski *Rozwijać Kościół dzień po dniu. Czynności pasterskie 2001–2007*

Redaktor ks. Mirosław Kreczmański,

Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”. Warszawa 2011, ss. 511.

Dzieje Kościoła w Polsce są szczególnie wyraźnie związane z dziejami społecznymi, kulturowymi, a często i politycznymi kraju. Oczywiście, odnosi się to zwłaszcza do szeroko pojętej sfery wzajemnych spotkań i oddziaływań, przy jednoczesnym zachowaniu właściwej autonomii. Jednak nie zawsze te twórcze realia wybrzmiewały pozytywnie, bowiem niekiedy jawiły się tutaj, mówiąc bardzo delikatnie, napięcia.

Rozpoczęta w 1981 r. – po śmierci kard. Stefana Wyszyńskiego – posługa prymasowska kard. Józefa Glempla jest szczególnie interesującym, a zarazem trudnym, okresem w dziejach Polski oraz Kościoła w Polsce. To wyjątkowy czas po Prymasie Tysiąclecia i jego heroicznej, znaczonej także więzieniem, błogosławionej posłudze dla Kościoła i Ojczyzny. Oby jak najszybciej stanął on na ołtarzach świata, okazuje się jednak, że jawią się tutaj także pytania.

Natomiast czas posługi Prymasa J. Glempla, to lata intensywnych oraz wielopłaszczyznowych procesów przemian, formacji i zabiegów pedagogicznych, a w tym usilne zabieganie o demokratyzację życia społecznego i politycznego. W tym jest także miejsce dla Kościoła, dla jego zadań, a zwłaszcza misji ewangelizacyjnej. Warto, choćby schematycznie, popatrzeć na te liczne dzieła.

Prezentowaną książkę otwiera „Wstęp do trzeciego tomu «Czynności pasterskie»” napisany przez kard. Józefa Glempla (s. 5–6). Następnie w kolejności chronologicznej zamieszczono poszczególne bloki, podzielone na lata: Czynności pasterskie Prymasa Polski w 2001 roku (s. 7–109), w 2002 roku (s. 111–168), w 2003 roku (s. 169–229), w 2004 roku (s. 231–291), w 2005 roku (s. 293–351), w 2006 roku (s. 353–438) oraz w 2007 roku (s. 439–453).

Następnie zamieszczono obszerny indeks osób (s. 455–497), indeks miejscowości (s. 499–510) i spis treści (s. 511). Warto jednocześnie zauważyć, iż między stronami 96–97, 176–177, 256–257, 320–321, 400–401 zamieszczono kilkadziesiąt fotografii ukazujących wielorakie dzieła posługi prymasowskiej kard. Józefa Glempla.

Omawiane dzieło poprzedzają dwa wcześniej wydane tomy czynności. Pierwszy z nich o tytule *Piętnaście lat posługi prymasowskiej* wydany został w 1997 r. i obejmuje czas od 7 lipca 1981 r. do końca grudnia 1995 r. Dzieło to ukazało się staraniem ks. Andrzeja F. Dziuby, ówczesnego kierownika Sekretariatu Prymasa Polski. Kolejny tom nosi tytuł „*Caritati in iustitia*” i obejmuje czynności w latach 1996 do końca 2000 r. i przygotowany został bardzo

starannie przez ks. Mirosława A. Kreczmańskiego, długoletniego pracownika Sekretariatu Prymasa Polski, a później osobistego sekretarza Prymasa Polski. Już tutaj należy wyrazić uznanie także za ten kolejny tom, w którym widać wielką pieczołowitość edytorską.

Jak zauważa sam autor, myśląc zapewne o wszystkich trzech tomach, „Wspomniane publikacje przekazują historyczną wiedzę o zakresie pracy Kościoła w Polsce, o stylu podejmowanej pracy i o ciągłym rozwoju relacji Kościoła do Państwa i do świata” (s. 6). Jest to bardzo słuszna opinia, a szczegółowa lektura tego i poprzednich tomów potwierdza to bardzo wyraźnie. Owe odniesienia i wręcz konieczne relacje znaczone były niejednokrotnie trudami wzajemnego zrozumienia niesionej misji, a niekiedy były to tylko trudy współistnienia. Może w sucho brzmiących notatkach mało wybrzmiewa osobowe zaangażowanie kard. J. Glempa, zwłaszcza w jego posłudze prymasowskiej.

Generalnie prezentowane dzieło zawiera zapis czynności Prymasa J. Glempa prowadzonych z dnia na dzień. Oczywiście, czasem są to dłuższe informacje, a niekiedy tylko bardzo ogólnikowe stwierdzenia, zwłaszcza nawiązujące do danego dnia czy nawet dni poprzednich. Książka ta, jak słusznie stwierdza autor, może być „znakomitym świadectwem pracy Kościoła” (s. 5), w danych czasach i okolicznościach. Ważne jest bowiem zawsze dostrzeganie tego swoistego środowiska, owego osadzenia w realizmie, w którym oczywiście najważniejsze są poszczególne osoby.

Autor sam zauważa, że czasem podaje „subiektywną ocenę wydarzeń” (s. 5). Oczywiście, ma do tego pełne prawo, co więcej niejednokrotnie wydaje się to wręcz oczekiwanym i nadającym dodatkowego smaku całemu dziełu. Wydaje się, że te opinie wskazują na samego autora i jego postrzeganie rzeczywistości oraz jej rozeznawanie. Zresztą stanowią one szczególnie cenne elementy całych czynności i nadają im większego autentyzmu. Wówczas nawet skąpe informacje zaczynają żyć i stają się wyraźniejszym nośnikiem informacji.

W innym miejscu, odnosząc się do prezentowanego tomu, sam kard. Józef Glemp zauważa: „Podjąłem się spisać czynności ostatniego okresu mojej posługi prymasowskiej, to znaczy do końca marca 2007 roku [...]. Ten tom, dość obszerny, może posłużyć do ustalenia dat i okoliczności danej czynności, a także do naprowadzenia na poszerzenie wątku w innych źródłach. Może być przydatny do odczucia klimatu prac duszpasterskich na samym początku XXI stulecia” (s. 5–6). Dobrze, że autor widzi siebie w wielkich dziełach Kościoła, które podejmowali także inni hierarchowie, zwłaszcza jego poprzednicy w posłudze prymasowskiej, szczególnie kard. A. Hlond i Prymas Tysiąclecia, każdy na swym odcinku i swej odpowiedzialności. Wszystko to jednak tworzy wspólny znak ewangelizacyjnej posługi Kościoła i ludzi Kościoła, także w Polsce.

Oczywiste jest, że każde czynności, każdy zapis odnotowany poszczególnego dnia, będą zawsze doborem subiektywnym autora. Niemniej przy dość szczegółowym obrazie każdego dnia można odnieść wrażenie, iż oddają one

wielość podejmowanych przez Prymasa Polski zajęć oraz ukazują bogactwo spotykanych ludzi, a to już tworzy szerszy i zarazem interesujący obraz. Wydaje się jakoś zrozumiałe, że niejednokrotnie występuje w tekście brak konkretnych nazwisk, a tylko ogólne wskazania poszczególnych osób, np. „ks. pallotyn” (s. 9), „czołowi aktorzy” (s. 293).

Zamieszczone obydwie indeksy są niezwykle cenną pomocą w lekturze prezentowanych czynności. To właśnie konkretne osoby czynią je tak interesującymi i cennymi dla dziejów Kościoła w Polsce. Zostały one sporządzone z dużą dokładnością, wręcz subtelnością. Niemniej jednak w indeksie nazwisk zakradły się nieścisłości czy braki. Oto przykładowo: ks. Borkowski i ks. Ryszard Borkowski z Siedlec to ta sama osoba (s. 13, 458). Natomiast Renato Raffaele Martino, były nuncjusz przy ONZ jest kardynałem (s. 477), a Zygmunt Zimowski jest arcybiskupem (s. 496).

Prezentowane czynności pasterskie są ważnym materiałem źródłowym, co więcej zapewne w tej płaszczyźnie staną się także nieodzownym narzędziem badawczym dla dziejów Polski i Kościoła końca XX i początku XXI wieku. Taka bowiem była pozycja Prymasa Polski i ranga podejmowanych przez niego czynności. Idąc śladami czynionych zapisków, zapewne będzie można łatwiej dotrzeć do wielu innych składowych elementów bogatego procesu badawczego określonych zagadnień, wydarzeń, osób czy czasów.

Wydaje się, że dla najnowszych dziejów, nie tylko Kościoła, szczególnie ważny jest każdy zachowany ślad, zwłaszcza czyniony ze świadomością jego rangi oraz osobowej odpowiedzialności autora. Można odnieść wrażenie, że kard. Józef Glemp, Prymas Polski z takim duchem czynił zapiski o swoich czynnościach i z pewnością staną się one cennym darem, wręcz oczekiwanym. Zresztą poszerzanie ich z czasem, nie są to bowiem tylko już luźne informacje, świadczy także o świadomości wagi spisywanych treści. Trzeba pamiętać, że kard. J. Glemp nie pozostawił zapisków podobnych do tych, z jakimi mamy do czynienia u kard. S. Wyszyńskiego.

Mając do wglądu prezentowany tom, a także poprzednie, już dziś można wyrazić nadzieję na kolejny, niemniej interesujący ukazujący dalsze lata posługi, która owocnie trwała niemal do samej niespodziewanej śmierci. Upłynęły już bowiem kolejne lata, które bez wątplenia są godne podobnego utrwalenia. Można sądzić, że kard. Józef Glemp prowadził jak to tylko było możliwe dalsze notatki. W świetle tych dalszych zapisów i prezentowany tom zapewne będzie bardziej zrozumiały.

*Bp Andrzej F. Dziuba*

ks. Janusz Czerski

*Literatura epistolarna Nowego Testamentu*

*Część II: Listy deuteropawłowe – List do Hebrajczyków*

*– Listy katolickie*

Opolska Biblioteka Teologiczna 146, Opole 2014, ss. 241.

Książka ks. Janusza Czerskiego na temat literatury epistolarnej Nowego Testamentu ukazała się w serii wydawniczej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego „Opolska Biblioteka Teologiczna”. Autor, emerytowany profesor tego wydziału, przedstawia w kolejnych rozdziałach zagadnienia związane z listami deuteropawłowymi, Listem do Hebrajczyków i listami katolickimi. Do tej raczej obszernej pracy (241 stron) dołączono streszczenie w języku niemieckim. Jest to druga część publikacji poświęconej listom Nowego Testamentu. Pierwsza książka, która ukazała się w tej samej serii wydawniczej w 2013 r., przedstawia w kolejnych rozdziałach epistolografię starożytną, środowisko św. Pawła, jego życie, działalność i osobowość oraz charakterystykę literacką jego listów.

W tomie drugim, przedstawiając bardziej szczegółowo treść omawianej publikacji, należy zauważyć, że analizując poszczególne listy, Autor uwzględnił tło literackie, historyczne i teologiczne ich powstania. Książd Czerski zajął się najpierw charakterystyką literacką tych listów, akcentując ich oryginalny charakter, omawiając strukturę, język, słownictwo, styl i obecne w listach podgatunki literackie. Autor przybliży adresatów listu, sytuację Kościołów lokalnych, do których adresowane są pisma, a także omawia zagadnienia literackie i teologiczne poszczególnych listów.

Książd Janusz Czerski operuje poprawnym i bogatym słownictwem, język książki jest naukowy, aczkolwiek zrozumiały. Trzeba zauważyć znakomitą kompetencję Autora w posługiwaniu się językami biblijnymi, nie tylko greckim (co w tym wypadku jest absolutną koniecznością), ale także hebrajskim.

Książka ks. Czerskiego zawiera obszerny, podzielony na kilka części wykaz skrótów i bardzo rozległą bibliografię naukową. Ta ostatnia również podzielona została na kilka części: teksty źródłowe (biblijne i pozabiblijne), komentarze, słowniki oraz bibliografia ogólna. Taki podział jest niezwykle klarowny. Pojawia się on przed każdym z rozdziałów. Ilość zgromadzonej literatury jest imponująca. Autor dotarł do wielu pozycji trudno dostępnych. Należy podkreślić, że bazuje przede wszystkim na literaturze obcojęzycznej, przez co udostępnia polskiemu czytelnikowi wyniki badań nad epistolografią w zagranicznych ośrodkach. Co więcej, zebrana literatura jest stosunkowo nowa; po dawniejsze pozycje Autor sięga jedynie wtedy, gdy staje się to niezbędne.

Praca zawiera dużo przypisów, które wskazują na umiejętne posługiwanie się literaturą. Przejrzystość i zrozumiałość stylu jest dużym walorem pracy. Wnioski są formułowane w sposób zrozumiały i kompetentny; są dobrze uargumentowane i uzasadnione w treści pracy. Odznaczają się logicznością wyводу. Wynikają bezpośrednio z przeprowadzonych badań, a nie są – jak to się czasem zdarza – zbyt daleko idące bądź nie mające podstaw w przeprowadzonych badaniach.

Należy cieszyć się, że książka ks. Czerskiego ukazała się drukiem i wzbogaciła polski rynek teologiczny. Jest to opracowanie niezwykle rzetelne i pod każdym względem naukowe; uwzględnia najnowsze badania i światową literaturę dotyczącą epistolografii Nowego Testamentu. Książka może pełnić rolę podręcznika dla studentów kierunków teologicznych, aczkolwiek przeznaczona jest nie tylko dla studentów. Jej odbiorcami z powodzeniem mogą być zawodowi teologowie.

Konkludując, należy stwierdzić, że książka ks. Czerskiego jest w pełni wartościowym opracowaniem egzegetycznym i teologicznym, które prowadzi Autora do twórczych wniosków. Wnioski są dobrze uargumentowane, a poszczególne partie wyводу poparte fachową literaturą dotyczącą omawianego zagadnienia. Nie ulega wątpliwości, że tekst ten może stać się impulsem do dalszych badań nad listami zawartymi w Nowym Testamencie.

*ks. Mariusz Rosik*

## Konferencja „Od konserwacji do misji. Wokół *Evangelii Gaudium*”

Warszawa, Konferencja Episkopatu Polski, 22 października 2014 r.

Termin „nowa ewangelizacja” jawi się jako jedna z naczelných kategorii opisujących misję Kościoła we współczesnym świecie. Od momentu, kiedy Jan Paweł II po raz pierwszy sformułował wezwanie do głoszenia Ewangelii „z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu”<sup>1</sup>, pojęcie to ewoluowało, a w zależności od kontekstu jego pojawienia się określano nim coraz to inne aspekty działalności ewangelizacyjnej: od wskazywania adresatów, poprzez skupienie się na osobie podejmującej się dzieła głoszenia Ewangelii, skończywszy na sposobach i metodach docierania z Dobrą Nowiną do najszerszych kręgów społeczeństwa. Efektem tego był pewien chaos, w wyniku którego trudno było jednoznacznie stwierdzić czy dana działalność wpisuje się w „nową”, czy jest raczej „starą” ewangelizacją.

Poszukiwaniem odpowiedzi na pytania, jak rozumieć wezwanie do „nowej ewangelizacji” oraz w jaki sposób realizować je we współczesnym świecie w kontekście nauczania papieża Franciszka, zajęli się uczestnicy konferencji zorganizowanej w Warszawie 22 października 2014 r. przez Zespół Konferencji Episkopatu Polski do spraw Nowej Ewangelizacji. W spotkaniu, które odbywało się w sali plenarnej KEP uczestniczyło prawie 200 osób z całej Polski. Trwające cały dzień wykłady i dyskusje oscyływały wokół adhortacji *Evangelii Gaudium* oraz tekstu wieńczącego obrady biskupów Ameryki Południowej i Karaibów w 2007 r., którym w Aparecidzie przewodniczył ówczesny kard. Jorge Bergoglio.

Inaugurując konferencję bp Grzegorz Ryś, przewodniczący Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji KEP, podkreślił, że nie bez znaczenia jest fakt, iż spotkanie odbywało się w kontekście wyniesienia na ołtarze papieża Pawła VI. Przywołał przy tym dwa dokumenty jego autorstwa: encyklikę *Ecclesiam suam* oraz adhortację *Evangelii nuntiandii*, określając je mianem klucza do zrozumienia nauczania „Franciszkowego nauczania”. Wskazał jednocześnie na punkt 80 wspomnianej adhortacji, podkreślając iż jako główną przeszkodę w ewangelizacji Paweł VI wskazał na brak gorliwości, radości i nadziei u wielu głosicieli Ewangelii. Hierarcha zauważył, że papież nazwał ten problem „domowym”, podkreślając, że przeszkód utrudniających głoszenie słowa Bożego należy nie tyle szukać na zewnątrz Kościoła, tzn. prądach typu modernizm czy liberalizm, mediach lub nieprzychylnych ideach, ile wśród samych chrześcijan.

Pierwszym prelegentem był abp Jose Octavio Ruiz Arenas, sekretarz Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. Ten pochodzący z Kolumbii

<sup>1</sup> JAN PAWEŁ II, *Encyklika Veritatis Splendor*, nr 106.

hierarcha brał czynny udział w tworzeniu Dokumentu z Aparecidy w 2007 r. W swoim wystąpieniu przybliżył kontekst kulturowy i historyczny, w jakim powstał omawiany tekst. Zauważył przy tym, że kiedy papież Pius XII zwrócił się do narodów europejskich o wysłanie misjonarzy do Ameryki Łacińskiej zapewniał, że przyjdzie dzień, kiedy Ameryka będzie mogła oddać całemu Kościołowi to, co otrzymała. Prelegent wskazał na tezy zawarte w „Aparecidzie” jako na pierwsze symptomy spłacania długu zaciągniętego wobec świata przez Kościół w Ameryce Łacińskiej. Tłumaczył jednocześnie, że dokument został podzielony na trzy części, zgodnie z metodą: „widzieć – oceniać – działać”. Po naświetleniu sytuacji społeczno – kulturowej kontynentu jego autorzy zaznaczyli, że Jezus Chrystus, będąc centrum wszechświata i historii, stanowi odpowiedź na wszystkie pytania człowieka i jest kluczem do zrozumienia rzeczywistości. W tym kontekście hierarcha podkreślił, że punktem centralnym przesłania z Aparecidy jest wyraźne stwierdzenie, iż początek wiary stanowi spotkanie z Jezusem Chrystusem. Ono jest punktem wyjścia każdego ucznia i każdej misji w Kościele.

Swoistego rodzaju *novum*, jakie – zdaniem arcybiskupa – niesie dokument jest położenie nacisku na konieczność ciągłego stanu misyjnego, który mocno angażuje świeckich, tak by żaden członek Kościoła nie pozostawał na zewnątrz. Jego autorzy podkreślili, że nie można być uczniem Jezusa, nie będąc jednocześnie misjonarzem. Zdaniem hierarchy nie chodzi tu o nowy program, ale o nową samoświadomość chrześcijan, w których tożsamość wpisane jest świadczanie o Ewangelii. Wyrazem tego jest wezwanie do: przejścia od duszpasterstwa zachowawczego do zdecydowanie misyjnego, zwrócenia uwagi na ubogich i odrzucanych, głoszenia kerygmatu oraz zaproszenie do stałego wychodzenia naprzeciw innym, by dzielić się ze wszystkimi darem spotkania z Jezusem.

Temat eklezjologii *Evangelii Gaudium* był przedmiotem wystąpienia drugiego z prelegentów dr. Andrzeja Sionka, który punktem wyjścia swojego przedłożenia uczynił stwierdzenie, iż na pierwszy plan w nauczaniu papieża Franciszka wysuwa się wizja Kościoła jako Ludu Bożego. To skłania do wyakcentowania w tym nauczaniu takich tematów, jak: powszechne kapłaństwo wiernych, promowanie kultury spotkania, chrzest jako fundament życia chrześcijańskiego oraz uczniostwo wynikające ze spotkania z Jezusem Chrystusem.

To właśnie temat uczniostwa zdominował wypowiedź dr. Sionka, który zwrócił uwagę, iż droga ucznia to więcej niż doświadczanie obecności Jezusa w swoim życiu, to stała orientacja na tę obecność i uczenie się z tej obecności. Wymaga to – zdaniem prelegenta – stałej gotowości chrześcijanina do tego, by być ewangelizowanym przez innych. To pozwoli mu dbać o jakość swojego bycia uczniem, gdyż „jesteśmy w stanie formować innych na tyle, na ile sami zostaliśmy uformowani, możemy czynić innych uczniami w takiej mierze, w jakiej sami zostaliśmy pouczeni”. Troska o swoje uczniostwo nie wynika bynajmniej z dążenia do zamykania się w swoim chrześcijaństwie. Ona ma stanowić pierwszy krok w kierunku wychodzenia Kościoła od centrum ku peryfe-

riom. Zdaniem A. Sionka Dokument z Aparecidy, a za nim *Evangelii Gaudium* wprowadzają nową kategorię: „uczeń-misjonarz”, która nie tylko zobowiązuje wszystkich chrześcijan do ewangelizowania, ale także wskazuje, że każdy sługa Słowa pełni swoją misję z poziomu ucznia Jezusa.

Dużym zainteresowaniem cieszyło się wystąpienie kolejnego prelegenta s. Małgorzaty Chmielewskiej, która mówiła na temat „Socjalny wymiar ewangelizacji”, podkreślając, że skoro świat jest rozdarty, a ludzie podzieleni, to zadaniem chrześcijan jest „posługa jednania”. Krytykowała przy tym struktury, procedury i programy, które – jak mówiła – stają się ważniejsze od człowieka i tworzą nowe bariery. Zakonnica tłumaczyła jednocześnie, że osoby, które przeszły przez cierpienie, mogą być dla wszystkich chrześcijan doskonałymi nauczycielami miłości, stąd „Franciszkowe” wezwanie do tego, by ewangelizację połączyć z troską o człowieka. Postulowała przy tym konieczność zmian procedur i struktur wykorzystywanych przy głoszeniu słowa Bożego, które nie przynoszą owoców.

Ostatnim punktem konferencji była otwarta debata, w której poza panelistami: Zbigniewem Nosowskim, o. Kacprem Kaproniem, Zbigniewem Słupem, bp. Grzegorzem Rysiem oraz Andrzejem Sionkiem mogli wziąć udział wszyscy uczestnicy spotkania. W jej trakcie zwrócono uwagę na konieczność dowartościowania pobożności ludowej oraz pokonania lęku przed dokonaniem zmian w przyjętych dotychczas procedurach wyznaczających reguły działalności Kościoła.

Posługujący kilka lat temu wśród Indian Chiquitos o. Kaproń zauważył, że lud ten, zewangelizowany przez jezuitów, ponad 150 lat żył bez wsparcia osób duchownych. Mimo to kolejne pokolenia dbały o przekaz żywej wiary. Zakonnik podkreślił, że bez nadbudowy teologicznej jego parafianie spotykali się na wspólnych modlitwach, a w każdą niedzielę wspólnie sprawowali liturgię. Zaznaczył przy tym, że Kościołowi w Europie grozi przeintelektualizowanie, podczas, gdy we współczesnym świecie priorytetem, który otwiera drogę do ewangelizacji jest doświadczenie świadka, który wiarą żyje.

Podsumowując konferencję, bp Grzegorz Ryś skupił się na postulacie nawrócenia pastoralnego ze szczególnym uwzględnieniem osobistej odnowy współczesnych głosicieli Ewangelii. Zaznaczył przy tym, że nowa ewangelizacja to nie kwestia geografii. Jego zdaniem nie chodzi o to, gdzie jest głoszone słowo Boże, kim jest Jego odbiorca, ani nawet jakimi metodami przekazuje się Je słuchaczowi. Najważniejsze jest kto głosi i czy jest to osoba, która odkryła w sobie nowość wiary chrześcijańskiej. Hierarcha zauważył, że nawet głosząc Ewangelię osobom obojętnym wobec Chrystusa, wymyślając nowe sposoby zainteresowania ludzi Jego nauką, możemy mieć do czynienia nie z „nową” ale „starą” ewangelizacją. Wszystko zależy od misjonarza. On ma mieć w sobie nową gorliwość i stałe pragnienie dzielenia się swoim doświadczeniem spotkania z Jezusem.

ks. Rafał Kowalski

## Sprawozdanie z seminarium naukowego w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie pt. *Il Pentateuco* („Pięcioksiąg”)

Rzym, 20–24 stycznia 2014 r.

W dniach 20–24 stycznia 2014 r. w Papieskim Instytucie Biblijnym (PIB) w Rzymie miało miejsce seminarium naukowe na temat Pięcioksięgu. W konferencjach i warsztatach wzięli udział badacze i wykładowcy Pisma Świętego z całego świata. Koordynatorem sesji był o. prof. Jean-Louis Ska SJ, wieloletni wykładowca rzymskiego *Biblicum*, a zarazem jeden z najwybitniejszych znawców Starego Testamentu.

Wykłady zainicjował o. prof. J.-L. Ska prelekcją zatytułowaną *Vecchi modelli e nuovi metodi: lo stato attuale degli studi sul Pentateuco* („Stare modele i nowe metody: aktualny status badań naukowych nad Pięcioksięgiem”). Punkt wyjścia przedłożenia stanowiła teza o „nieśmiertelności” teorii źródeł Juliusa Wellhausena. Prelegent stwierdził, że nadal dyskutuje się nad kwestiami chronologii czterech klasycznych warstw Pięcioksięgu, tj. jahwistycznej, elohistycznej, deuteronomistycznej i kapłańskiej, oraz że uczeni nadal nie są w stanie zaprezentować jednoznacznego stanowiska odnośnie do czasu finalnej redakcji Tory. W kontekście zagadnienia kształtowania się ostatecznej formy Pięcioksięgu podnosi się z kolei problem jego wewnętrznej jedności i spójności. J.-L. Ska bardzo szeroko omówił najnowsze stanowiska J. Wöhrle, K. Schmidta oraz G.D. Martina, a dodatkowo wskazał na konieczność prowadzenia badań przy zastosowaniu całego spektrum metod synchronicznych i diachronicznych. W badaniach nad Pięcioksięgiem nie powinno się „kanonizować” żadnej z nich, ale należy je łączyć. Ponadto ciągle niedostatecznie przebadaną kwestią jest *Vorlage* tekstu masoreckiego, który w wielu miejscach różni się od wersji znanej z Septuaginty, Pięcioksięgu Samarytańskiego, tekstów odnalezionych w Qumran, ale też wersji *Vetus Latina*.

W drugim dniu wykładów uczestnicy seminarium mogli wysłuchać prelekcji na temat Księgi Rodzaju *Il libro della Genesi tra vecchio e nuovo: per uno „status questionis” dell’attuale dibattito* („Księga Rodzaju pomiędzy starym i nowym: w odniesieniu do *status questionis* aktualnej polemiki”), którą zaprezentował prof. Federico Giuntoli. Uczony doszedł do wniosku, że końcowy etap redakcji Księgi Rodzaju można przesunąć na czas po okresie perskim.

Kolejnym prelegentem był prof. Daniele Garrone, który przedstawił zagadnienie *Il libro dell’Esodo oggi: la discussione sulla sua storia letteraria* („Księga Wyjścia dzisiaj: dyskusja nad historią literacką”). Wykład tego wybitnego biblisty z Wydziału Teologicznego Waldensów w Rzymie koncentrował się na zagadnieniu źródeł tradycji obecnych w Księdze Wyjścia. Uczony poruszył problem nadmiernej fragmentaryzacji tekstu i poszukiwania źródeł w małych sek-

cyjach, co ostatecznie nie jest możliwe do zweryfikowania. Profesor D. Garrone zauważył również, że tekst biblijny stanowi źródło dla kształtowania postawy religijnej wielu wspólnot i jednostek oraz normę wiary, a nadmierna fragmentaryzacja tekstu może osłabiać jego wiarygodność i zmniejszyć siłę oddziaływania. Niemniej prelegent postawił istotne pytania o spójność Księgi Wyjścia oraz o czas ostatecznego ukształtowania się tradycji o Mojżeszu.

Kolejny wykład, zatytułowany *Lv 1 – 26 (27) + Nm 1,1 – 10,10 e la pericope sinaitica* („Kpł 1 – 26 [27] + Lb 1,1 – 10,10 a perykopa synajska”), przedłożył prof. Innocenzo Cardellini, który specjalizuje się w zakresie starożytnych praw i ich relacji do treści obecnych w Piśmie Świętym. Prelegent zwrócił uwagę na to, że tekst biblijny transponuje nie tylko idee religijne, ale jest również świadkiem towarzyszących jego powstaniu uwarunkowań polityczno-społecznych. W tym kontekście zastanawiający jest fakt, że bardzo często aspekty „pozabiblijne” zostały dobrze zharmonizowane z tym, co ma podłoże ściśle teologiczne. Poznanie tych aspektów pozwala jednak lepiej zinterpretować tekst.

W ostatnim dniu seminarium wystąpił prof. Jean-Pierre Sonnet, który w wykładzie zatytułowanym *Il Deuteronomio nella sua recezione recente: domande antiche, nuove risposte* („Pięcioksiąg w jego ostatniej recepcji: stare pytania, nowe odpowiedzi”) przedstawił następujące zagadnienia: pochodzenie księgi Powtórzonego Prawa, elementy politycznej struktury zapisane w księdze i jej poetykę. Z punktu widzenia aktualności poruszanych zagadnień, na szczególną uwagę zasługuje zestawienie dotychczasowych propozycji odnośnie do genezy Księgi Powtórzonego Prawa z traktatem o sukcesji Asarhadona oraz niedawno odkrytymi w Tell Tayinat prawami hetyckimi i innymi. Ponadto J.-P. Sonnet przedstawił najnowszy stan badań w odniesieniu do prezentacji Księgi Powtórzonego Prawa jako paradygmatu egzegezy wewnątrzbiblijnej oraz jej poetyki narracyjnej. W podsumowaniu podkreślił on wielkie znaczenie Pwt jako tekstu, który pozwala lektorom komunikować się z historią zapisaną w innych starożytnych podaniach, jak również z tym, co otacza ich we współczesnym świecie.

Każdego dnia dopełnieniem konferencji były popołudniowe seminaria w grupach, które prowadzili wybitni znawcy tematu, tacy jak: J.-P. Sonnet, D. Markl, F. Cocco, L. Lappore, J.-L. Ska, I. Cardellini, G. Rizzi, B. Rzepka, F. Giuntoli, D. Garrone, I. Hruša, B. Velčić, A. Wiśniewski.

Seminaria naukowe przygotowywane każdego roku przez Papieski Instytut Biblijny pozwalają usystematyzować i zaktualizować stan badań nad najważniejszymi zagadnieniami z zakresu biblistyki.

## *Second International Conference on Christian Hebraism in Eastern Central Europe*

Budapeszt, 10–12 czerwca 2014 r.

W dniach 10–12 czerwca 2014 r. na Uniwersytecie im. Károli Gáspára w Budapeszcie (Károli Gáspár Reformed University) miała miejsce druga międzynarodowa konferencja poświęcona studiom hebraistycznym w Europie Centralno-Wschodniej. Pierwsza konferencja poświęcona tej tematyce odbyła się w 2012 r. na Uniwersytecie im. Macina Lutra w Wittenberdze. Wtedy też zawiązał się międzynarodowy zespół badaczy, którzy postanowili spotykać się co dwa lata, aby prezentować wyniki swoich badań. Podobnie jak dwa lata temu konferencja odbyła się w kameralnym gronie ok. 20 osób reprezentujących 7 krajów (Niemcy, Polska, Słowenia, Słowacja, Węgry, Francja, Rumunia).

W pierwszym dniu, po przywitaniu gości przez gospodarza konferencji, Józsefa Zsengelléra, miał miejsce wykład Stefana Schorcha z Uniwersytetu im. Marcina Lutra w Halle-Wittenberg, pomysłodawcę i inicjatora poprzedniej i obecnej konferencji. Profesor Schorch zaprezentował na przykładach różne rodzaje i sposoby posługiwania się językiem hebrajskim w niemieckiej luteranckiej literaturze religijnej („*Christian Hebrew among the Followers of the Lutheran Reformation – Which Genres, and Which Language?*”). Pierwszy z nich pochodził z *Malego katechizmu* Marcina Lutra, gdzie została wydrukowana obok wersji niemieckiej, łacińskiej i greckiej, również hebrajska wersja luteranckiego wykładu dziesięciu przykazań. Kolejny sposób wykorzystania hebrajszczyzny to tłumaczenia niemieckich pieśni religijnych, np. psalmów z ich niemieckiej adaptacji z powrotem na język hebrajski, w taki sposób, aby zachować ich niemiecką linię melodyczną. Niemiecka literatura luterancka знаła również zwyczaj tworzenia poezji po hebrajsku, ale także obfitowała w piśmiennictwo naukowe w tym języku, szczególnie w zakresie lingwistyki. Kolejny sposób wykorzystywania języka hebrajskiego, to inskrypcje zamieszczane na obiektach sakralnych. Język hebrajski był używany, trochę na zasadzie ciekawostki lub prezentacji własnej erudycji, np. w rękopiśmiennych dedykacjach książek darowanych uczniom i przyjaciołom (np. przez Marcina Lutra). Hebrajszczyzna tych tekstów pozostawiała wiele do życzenia, często naśladowała składnię i terminologię niemiecką typową dla piśmiennictwa chrześcijańskiego i stanowiła swoisty rodzaj języka hebrajskiego używanego bez konfrontacji ze środowiskiem ortodoksyjnych Żydów wygnanych z terenów Niemiec.

W drugim dniu konferencji wygłoszono osiem wykładów. Pierwszy z nich („*The Wording of the Freising Manuscripts (cca. 1000 AD), Originating in the Hebrew Old Testament Tradition*”) zaprezentowała Franca Premek (Slovenska Akademija Znanosti i Umetnosti z Ljubljany). W drugim – David Benka (Uni-

verzita Komenského z Bratislavy) zaprezentował postać XVII-wiecznego słowackiego hebraisty Jána Hrabského („*Ján Hrabský – Notes on the Christian Hebraist and Orientalist of the 17th Century and his Era*”). Kolejną prelekcję poświęconą okazjonalnej poezji w języku hebrajskim (gratulacje, dedykacje, epitafia itd.) tworzonej w wittenberdzkim środowisku akademickim przez studentów i profesorów w ramach ćwiczeń lingwistycznych („*Poesie im Kontext. Hebräische akademische Gelegenheitsgedichte als Zeugnisse für europäische Bildungsbeziehung und Identitätskonstruktionen*“) wygłosił Johannes Thon (Martin Luther Universität Halle-Wittenberg).

Polskę podczas konferencji reprezentował Rajmund Pietkiewicz (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), który w swoim wystąpieniu („*The Significance of Pagninus Bible for the Brest Bible translation*”) podzielił się wątpliwościami odnośnie do 450-letniej tradycji uważającej Biblię brzeską (1563 r.) za pierwszy przekład całej Biblii z języków oryginalnych. Według prelegenta podstawowym źródłem stanowiącym podstawę tego przekładu (przynajmniej jeśli chodzi o Stary Testament) była nie wersja hebrajska, ale łacińskie tłumaczenie Biblii hebrajskiej dokonane przez Satesa Pagniniego w opracowaniu Roberta Stephanusa (Genewa 1556–1557).

Po przerwie obiadowej wygłoszono kolejne cztery wykłady. Eran Shuali (Université de Strasbourg) poświęcił swoje wystąpienie prezentacji przekładu na język hebrajski Listu do Galatów i Efezjan św. Pawła. Autorem tych tłumaczeń był György Thúry („*György Thúry’s Hebrew Translation of Paul’s Epistles to the Galatians and the Ephesians (1598)*”). Tego typu tłumaczenia były sporządzane dla chrześcijan, którzy uczyli się hebrajskiego. Ich celem było ćwiczenie językowe i być może demonstracja znajomości języka hebrajskiego wobec Żydów.

Anna Premek zaprezentowała prelekcję nieobecnego brata Janeza Premka (Director at Research and Documentation Center Jewish Archive Slovenia) poświęconą pracom słoweńskiego orientalisty i hebraisty Angela Viviana („*Angelo Vivian (1942-1991) Orientalist and Professor of Biblical Philology and the Early Hebrew Manuscripts in Slovenia*”), badacza hebrajskich manuskryptów starożytnych (Qumran) i średniowiecznych, przechowywanych w słoweńskich bibliotekach, potwierdzających obecność Żydów w tym okresie w Słowenii.

Kornélia Koltai (Eötvös Loránd Tudomány Egyetem Budapest) w swoim referacie („*Hebrew Language Knowledge of Christian Hebraists Dealing with Hungarian Linguistics*”) przedstawiła hebraistyczne aspekty *Ratiocinatio* (1684) autorstwa Miklósa Tótfalusia Kisa i *Antiquitates* (1803) Miklósa Révaia – dwóch węgierskich prac lingwistycznych powstałych po łacinie. Celem wykorzystania wątków hebraistycznych (świętego języka) w studium języka węgierskiego (studium porównawcze obu języków) było m.in. wykazanie prestiżu języków uważanych, jak węgierski, za barbarzyńskie.

Ostatni wykład („*Two Unusual Christian Hebraists in Romania: Gala Galaction and Ioan Alexandru*”) drugiego dnia konferencji zaprezentowała Felicia

Waldman (Universitatea din București), kreśląc biogramy dwóch rumuńskich hebraistów. Pierwszy z nich, Gala Galaction, prawosławny duchowny, działał w pierwszej połowie XX w., a drugi, Ioan Alexandru, żył w drugiej połowie tego samego wieku. Obydwaj pozostawili po sobie obszerne studia hebraistyczne oraz używane do dziś i cenione tłumaczenia hebrajskich tekstów biblijnych. Obydwaj byli zaangażowani w politykę i przeciwstawiali się antysemityzmowi.

W ostatnim dniu konferencji miał miejsce tylko jeden wykład („*Shifts in the paradigm – Past and Future of Teaching Classical Hebrew at Károli Gáspár Reformed University*”). Wygłosił go Egeresi László Sándor (Károli Gáspár Református Egyetem Budapest). Prelegent zaprezentował zmiany, jakie zaszły w nauczaniu hebrajszczyzny biblijnej na Węgrzech. Do tej pory Węgrzy używali niewielkich rozmiarów podręczników, które nie zawierały ćwiczeń praktycznych, nie były zorientowane na hebrajszczyznę biblijną i ignorowały historię badań nad językiem. Prelegent zaprezentował nowy węgierski podręcznik do nauki języka hebrajskiego biblijnego własnego autorstwa (E.L. Sándor, *A bibliai Héber nyelv tankönyve*, wyd. 1, Budapest: ÚMK, 2009, 359 ss.; wyd. 2, Budapest: Bibliophilia KFT, 2010, 353 ss.). Podręcznik odznacza się dużą przejrzystością, zawiera wiele schematów graficznych ułatwiających zrozumienie i zapamiętanie materiału, zręcznie wykorzystuje kolor druku i techniki mnemotechniczne. Autor w swoim podręczniku zaproponował dużą ilość ćwiczeń. Wykład gramatyki został zaopatrzony w noty odsyłające do literatury przedmiotu. Bardzo szybko praca E.L. Sándora stała się najpopularniejszym podręcznikiem do biblijnej hebrajszczyzny na Węgrzech. Książka doczekała się dwóch wydań, których nakład za każdym razem szybko wyczerpywał się. Obecnie autor przygotowuje aplikację komputerową, która umożliwi naukę języka hebrajskiego przez Internet i planuje napisane aplikacje na urządzenia mobilne.

Po wykładzie miała miejsce interesująca dyskusja na temat miejsca nauczania języka hebrajskiego w systemach edukacyjnych w Europie. Nauczanie hebrajszczyzny przeżywa pewien kryzys np. w Niemczech i na Węgrzech z powodu traktowania nauki hebrajskiego jako przedmiotu pomocniczego w studium teologii (spadek liczby osób zainteresowanych teologią). Inna sytuacja ma miejsce np. w Polsce, gdzie judaistyka rozwija się niezależnie od teologii, stanowiąc oddzielne kierunki studiów, a nawet instytuty (np. w Warszawie, Krakowie, Poznaniu i we Wrocławiu), które proponują naukę różnych języków żydowskich.

Poruszony został również problem publikacji materiałów z konferencji. Do tej pory nie ukazały się materiały z konferencji sprzed dwóch lat. Mają się one ukazać pod koniec 2014 r. lub na początku 2015. Kolejna konferencja poświęcona hebraistyce w Europie Centralno-Wschodniej będzie miała miejsce w marcu 2016 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

Ks. Rajmund Pietkiewicz

## SPIS TREŚCI

KS. SŁAWOMIR STASIAK	
Poznać i zgłębić objawienie .....	5

### FILOZOFIA I HISTORIA KOŚCIOŁA

KS. MIROSŁAW KIWKA	
Mistyczne implikacje Arystotelesowskiej koncepcji miejsca naturalnego .....	7
Mystical Implications of Aristotelian Theory of Natural Place .....	19

KS. NORBERT JERZAK	
Kościelna działalność wrocławskiego biskupa Wawrzyńca w latach 1208–1232 ..	21
Church activities of Wrocław's Bishop Wawrzyniec in 1208–1232 .....	45

KS. SŁAWOMIR STASIAK	
Ostatnia Wieczerza i poszukiwanie świętego Graala .....	47
The Last Supper and searching for the Holy Grail .....	63

### TEOLOGIA BIBLIJNA

O. MARIAN BERNARD ARNDT OFM	
Archeologia biblijna: odkrywanie świata, w którym powstawała Biblia .....	65
Biblical Archaeology: discovering the world where the Bible developed ...	93

KS. JAN KLINKOWSKI	
Syn Boży wzywa do nawrócenia (Ap 2, 18-29) .....	95
Son of God calls to conversion (Rev 2, 18-29) .....	105

ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA	
Święty Paweł na macedońskim odcinku <i>Via Egnatia</i> (Dz 16, 11-12; 17, 1) .....	107
St. Paul on the Macedonian part of <i>Via Egnatia</i> (Acts 16, 11-12; 17, 1) .....	118

MIROSŁAW RUCKI	
Apostołowie dowodem boskości Jezusa (Mt 10, 2) .....	119
Apostles as an evidence of Jesus' divinity (Matt. 10, 2) .....	137

### TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

KS. MICHAŁ CHŁOPOWIEC

Nauka Orygenesusa o grzechu . . . . .	139
Orygenes' teachings on sin . . . . .	176

KS. JACEK FRONIEWSKI

Odrodzenie praktyki namaszczenia chorych w niemieckim luteranizmie . . . . .	177
Revival of the anointing of the sick practice in the German Lutheranism . .	190

### TEOLOGIA PASTORALNA

KS. BOGDAN GIEMZA SDS

„Proście Pana żniwa”. Osiemdziesiąt lat praktyki dnia kapłańskiego . . . . .	191
„Pray to the Lord of the harvest”. Eighty years of celebrating the Priest's Day	201

O. ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI

Katechumenat jako droga do dojrzałości chrześcijańskiej na kolejnych etapach rozwoju człowieka . . . . .	203
Catechumenate as a way towards Christian maturity in the given moments of human life . . . . .	214

KS. RAFAŁ KOWALSKI

„Nie jesteśmy prorokami nieszczęścia” czyli inspiracje homiletyczne Dokumentu z Aparecidy . . . . .	215
„Wir sind keine Unglückspropheten” Homiletische Inspiration vom Dokument von Aparecida . . . . .	224

### SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Stephen Mansfield, <i>Killing Jesus. The Unknown Conspiracy Behind the World's Most Famous Execution</i> , Worthy Publishing, New York 2013, ss. 255. (bp Andrzej Dziuba) . . . . .	225
Józef Kardynał Glemp, Prymas Polski, <i>Rozwijać Kościół dzień po dniu. Czynności pasterskie 2001–2007</i> . Redaktor ks. Mirosław Kreczmański, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”. Warszawa 2011, ss. 511 (bp Andrzej Dziuba) . .	228
ks. Janusz Czerski, <i>Literatura epistolarna Nowego Testamentu, Część II: Listy deuteropawłowe – List do Hebrajczyków – Listy katolickie</i> , Opolska Biblioteka Teologiczna 146, Opole 2014, ss. 241 (ks. Mariusz Rosik) . . . . .	231
Konferencja „Od konserwacji do misji. Wokół Ewangelii Gaudium”. Warszawa, Konferencja Episkopatu Polski, 22 października 2014 r. (ks. Rafał Kowalski)	233
Sprawozdanie z seminarium naukowego w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie pt. <i>Il Pentateuco</i> („Pięcioksiąg”) (Rzym, 20–24 stycznia 2014 r.) (ks. Piotr Kot)	236
<i>Second International Conference on Christian Hebraism in Eastern Central Europe</i> (Budapeszt, 10–12 czerwca 2014 r.) (ks. Rajmund Pietkiewicz) . . . . .	238

**RECENZENCI WPT 22(2014) nr 2**

Ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr (UAM, Poznań)

Dr Joanna Jaromin (UO, Opole)

Dr hab. Kazimiera Jaworska (PWSZ, Legnica)

O. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP (UAM, Poznań)

Ks. dr Sławomir Kunka (KUL, Lublin)

Ks. dr hab. Paweł Landwójtowicz (UO, Opole)

Ks. dr hab. Piotr Łabuda (UPJPII, Kraków)

Ks. dr hab. Hubert Łysy (UO, Opole)

Ks. prof. dr hab. Bogusław Migut (KUL, Lublin)

O. dr hab. Piotr Piasecki (UAM, Poznań)

Ks. dr hab. Paweł Podeszwa (UAM, Poznań)

Dr hab. Stanisław Rosik (UWr, Wrocław)

Dr hab. Jacek Zieliński (UWr, Wrocław)

## INFORMACJE DLA AUTORÓW

Artykuły, recenzje i sprawozdania, przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron (55 tys. znaków ze spacjami). Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii, nie powinna przekraczać 5 stron maszynopisu (14 tys. znaków ze spacjami). Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość maksymalną 8 stron (22 tys. znaków ze spacjami).

Do tekstu (poza sprawozdaniami i recenzjami) należy dołączyć **streszczenie** w języku polskim oraz w jednym z języków kongresowych (preferowane jest streszczenie w języku angielskim), które nie może przekraczać 200 słów maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu, podtytuł. Należy także dołączyć **słowa kluczowe** – w języku polskim i angielskim.

**Informacja o autorze** powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon.

**Przypisy** należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Nazwiska autorów winny być napisane kapitalikami a cytowane strony poprzedzone literą s. i oddzielone kropkami. Redakcja przyjmie ewentualnie tekst z przypisami zapisanymi w tzw. systemie amerykańskim. Wówczas bibliografię w układzie alfabetycznym należy umieścić na końcu artykułu.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (w programie Word) pocztą na adres:

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY  
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław  
oraz drogą elektroniczną: [przeglad@pwt.wroc.pl](mailto:przeglad@pwt.wroc.pl)

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.