
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

eISSN 2544-6460 Rok XXV 2017 Nr 2

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

eISSN 2544-6460 Rok XXV 2017 Nr 2

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
25/2017/nr 2

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

RADA NAUKOWA

bp Andrzej Siemieniewski (przewodniczący) – Wrocław, Yaakov Deutsch – Jerozolima,
ks. Bogdan Ferdek – Wrocław, ks. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW – Warszawa,
ks. Zbigniew Kulbacki – Warszawa, ks. Krzysztof Pawlina – Warszawa,
Franz Posset – Beaver Dam, Wisconsin, ks. Mariusz Rosik – Wrocław,
ks. René Roux – Lugano, ks. Stefano Tarocchi – Florencja,
ks. Włodzimierz Wołyniec – Wrocław

REDAKCJA

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

KOREKTA

Lucyna Jachym

SKŁAD I ŁAMANIE

Andrzej Duliba

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

DRUK

Drukarnia Tumska – Wrocław

RADOŚĆ PRAWDY

Poszukiwanie prawdy było podstawowym celem działań Kościoła zarówno w sensie instytucjonalnym, jak i akademickim. Wyrazem troski o to poszukiwanie jest ogłoszona przez papieża Franciszka dnia 27 grudnia 2017 roku Konstytucja Apostolska o kościelnych studiach akademickich *Veritatis Gaudium*. Ojciec Święty pisze w niej między innymi: „Zadaniem wydziału teologicznego jest pogłębienie i systematyczne wyjaśnianie, zgodnie z właściwą mu metodą, nauki katolickiej – zaczerpniętej z największą troską z Bożego Objawienia; ponadto poszukiwanie rzetelnych rozwiązań ludzkich problemów w świetle tegoż Objawienia. Studium Pisma Świętego winno być jakby duszą teologii, która opiera się – jako na odwiecznym fundamencie – na Słowie Bożym spisany, łącznie z żywą Tradycją. Natomiast poszczególne dyscypliny teologiczne winny być wykładane w taki sposób, ażeby z wewnętrznych zasad właściwego przedmiotu każdej z nich i w powiązaniu z innymi dyscyplinami, jak prawo kanoniczne i filozofia, jak również z naukami antropologicznymi, jasno wynikała jedność całego nauczania teologicznego, a wszystkie dyscypliny były skierowane do najgłębszego poznania Tajemnicy Chrystusa celem skuteczniejszego głoszenia jej Ludowi Bożemu i wszystkim narodom” (Art. 69–70).

Środowisko naukowe Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu od początku swojego istnienia podejmuje refleksję naukową nad zagadnieniami filozofii chrześcijańskiej, biblistyki, teologii systematycznej, historii Kościoła, nauk społecznych, teologii duchowości i teologii pastoralnej. Wyrazem tych badań są publikacje zamieszczane w kolejnych numerach „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Oddajemy do państwa rąk kolejny zeszyt, który skupia się przede wszystkim na teologii biblijnej, dogmatycznej, pastoralnej oraz historii Kościoła.

W części poświęconej zagadnieniom biblijnym ks. Sebastian Smolarz podjął refleksję translatoryczną i antropologiczną nad znaczeniem ofiary *‘ōlāh* w pierwszym rozdziale Księgi Kapłańskiej. Zagadnienie sprawiedliwości Boga nie jest jedynie domeną listów św. Pawła, lecz także *Księgi Wyjścia*. Zagadnieniu Boga sprawiedliwości i Boga miłosierdzia poświęcony został tekst ks. Tadeusza

Kmiecia-Forstnera. Dyskusję na temat Córek Syjońskich (Iz 3, 16-24), jako przykład ekwiwalencji dynamicznej czy może istnienia nie-masoreckiej Vorlage LXX, podjęła pani Anna Rambiert-Kwaśniewska. O. Marek Daukszewicz natomiast omówił zagadnienie motywacji soteriologicznej w hymnie chrzcielnym w Tt 2, 11-11; 3, 4-7. Pismo Święte jest jakby duszą teologii, o czym przypomniał Benedykt XVI w adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* (nr 31). Studium teologii dogmatycznej stanowi systematyczne wyjaśnienie zagadnień, które zostały przedstawione w Objawieniu Bożym. Stąd druga część naszych badań skupiła się na zagadnieniach dogmatycznych i pastoralnych. Ks. Włodzimierz Wołyniec zaprezentował trydencką naukę o obecności Chrystusa w Eucharystii w ujęciu Josepha Ratzingera, a o. Jan Strumiłowski OCist podjął refleksję nad ikonograficznym przedstawieniem dogmatu trynitarnego na przykładzie ikony Trójcy Świętej Andrzeja Rublowa. Troska o więźniów w nauczaniu papieża Franciszka to zagadnienie pastoralne, które zostało opracowane przez ks. Michała Brodę. Ks. Jarosław Furtan zaś omówił zagadnienie miłosierdzia w aspekcie multikulturalizmu.

Refleksja nad przeszłością stanowi dbałość o przyszłe losy nie tylko wspólnoty Kościoła lokalnego, lecz także powszechnego. Ks. Norbert Jerzak zajął się zagadnieniem historii diecezji wrocławskiej i ukazał udział biskupa Filipa z Fermo we wrocławskim sporze pomiędzy biskupem Tomaszem II a księciem Henrykiem IV. W okresie pięćsetlecia reformacji doniosłą rolę odgrywają badania nad zagadnieniami dotyczącymi protestantyzmu. Ks. Józef Mandziuk bardzo dokładnie opracował temat luteranizmu na Śląsku po pokoju augsburskim z 1555 roku. Równie istotne są badania dotyczące zagadnień szczegółowych, i tak pani Anna Sutowicz opisała fundacje i funkcjonowanie wrocławskiego sierocińca Matki Boskiej Bolesnej od roku 1815. Zagadnienie o nachyleniu kanonicznym stało się przedmiotem badań ks. Jerzego Adamczyka, który opracował kwestię ksiąg w kurii diecezjalnej w aspekcie kanonicznym. Ks. Bogdan Giemza natomiast opracował bieżące zagadnienie, którym były obchody Roku Jadwiżańskiego 2017–2018 w Metropolii Wrocławskiej.

Oddając do rąk czytelników kolejny numer „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”, pragniemy życzyć owocnej lektury. Miło jest nam również poinformować, że podjęte zostały prace nad digitalizacją najstarszych numerów naszego czasopisma oraz kroki prowadzące do wejścia na platformę cyfrową. Życzymy wszystkim radości z poszukiwania prawdy.

Ks. Sławomir Stasiak
Redaktor naczelny

Ks. WŁODZIMIERZ WOŁYNYEC

TRYDENCKA NAUKA O OBECNOŚCI CHRYSTUSA W EUCHARYSTII W UJĘCIU JOSEPHA RATZINGERA

Katechizm Kościoła Katolickiego naucza, że obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi jest wyjątkowa¹. W ten sposób Katechizm nawiązuje do nauki Soboru Watykańskiego II, w której obecność ta jest określona słowem „szczególna” (łac. *maxime*)², w porównaniu z innymi sposobami Jego obecności w Kościele i w Eucharystii³. Jeśli tak, to możemy zapytać, z czego wynika wyjątkowość tej obecności i jakie są jej teologiczne racje? Aby odpowiedzieć na to pytanie, spojrzmy najpierw na naukę Soboru Trydenckiego, o którym Katechizm mówi, że streszcza wiarę katolicką w eucharystyczną obecność Chrystusa⁴, a następnie spróbujemy ukazać jej interpretację w ujęciu Josepha Ratzingera jako przedstawiciela współczesnej myśli teologicznej.

1. Trydencka nauka o eucharystycznej obecności Pana

Temat obecności Chrystusa podejmuje Sobór w Dekrecie o Najświętszej Eucharystii (1551 r.). W pierwszym rozdziale zatytułowanym „Rzeczywista obecność (*De reali praesentia*)”, czytamy: „Na początku święty sobór uczy oraz otwarcie i wprost wyznaje, że w życiodajnym sakramencie świętej Eucharystii, po dokonaniu konsekracji chleba i wina, nasz Pan Jezus Chrystus, prawdziwy

¹ KKK nr 1374.

² Łaciński termin *maxime* można też przełożyć polskim słowem „najbardziej”: SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 7.

³ Chodzi o obecność w słowie Bożym, w modlitwie Kościoła, tam, „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje” (Mt 18, 20), w ubogich, chorych, więźniach (por. Mt 25, 31-46), w sakramentach, których On jest sprawcą, w ofierze Mszy Świętej i w osobie szafarza: SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Lumen Gentium*, 48; por. KKK nr 1373.

⁴ KKK nr 1376.

Bóg i prawdziwy człowiek, jest obecny prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie, pod postaciami tychże widzialnych rzeczy”⁵. Wyjątkowość eucharystycznej obecności Chrystusa jest związana tutaj z trzema określeniami: „prawdziwie (łac. *vere*), rzeczywiście (łac. *realiter*), substancjalnie (łac. *substantialiter*)”. Sobór nadaje tym trzem określeniom wartość dogmatyczną, przyjmując, że wynikają one z Objawienia Bożego i są z nim zgodne. W kanonie pierwszym, dołączonym do Dekretu, Sobór odrzuca inne interpretacje obecności Chrystusa, które nie uznają, że Ciało i Krew wraz z duszą i bóstwem naszego Pana Jezusa Chrystusa są prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie obecne w Najświętszym Sakramencie⁶. Jeśli więc określenia te wynikają z Bożego Objawienia, to zapytajmy, w którym miejscu słowo Boże mówi o tym, że Chrystus jest prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie obecny w Eucharystii? Ojcowie Soboru wskazują przede wszystkim na słowa Pana Jezusa z Ostatniej Wieczerzy, kiedy – jak piszą – „pobłogosławił On chleb i wino, i jednoznacznie oświadczył, że podaje apostołom swoje własne ciało i swoją własną krew. Słowa te, odnotowane przez ewangelistów (Mt 26, 26-28; Mk 14, 22-24; Łk 22, 19-20), a następnie powtórzone przez św. Pawła (1 Kor 11, 24-25), mają taki właśnie własny i jasny sens, jak rozumieli to ojcowie”⁷.

Wydaje się też, że na soborowe sformułowanie mogły mieć wpływ słowa Pana Jezusa z mowy eucharystycznej w Kafarnaum: „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6, 55). W części rękopisów Ewangelii św. Jana występuje termin grecki w formie przysłówkowej „prawdziwie” (gr. *αληθως*), a nie w formie przymiotnikowej „prawdziwy” (gr. *αληθής*)⁸. Taką formę znają niektórzy ojcowie Kościoła, a także – co ciekawe – jest ona powszechnie znana w średniowiecznych przekładach łacińskich, w których greckie *αληθως* zostaje oddane łacińskim słowem *vere*, czyli tym samym, które znajduje się w soborowym dokumencie. Nie można wykluczyć, że ojcowie Soboru Trydenckiego znali wersję J 6, 55 właśnie ze słowem *vere*, tym bardziej że tylko taką wersję znał św. Tomasz z Akwinu, który wyjaśnia słowa Chrystusa: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (Ciało moje naprawdę jest pokarmem i Krew moja naprawdę jest napojem) w następujący sposób: „Nasz Pan chce powiedzieć: Nie myślcie, że to, co mówię, jest tylko figurą, ponieważ ciało moje naprawdę zawiera się w pokarmie wierzących, a krew moja naprawdę zawiera się w sakramencie ołtarza”⁹. Jeśli ojcowie Soboru Trydenckiego znali ten

⁵ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. IV, układ i opracowanie A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2004, 445–456 (dalej skrót DSP).

⁶ Sobór uznaje za błędne mówienie o obecności w znaku, obrazie lub mocy (*in signo vel figura aut virtuti*): SOBÓR TRYDENCKI, *Kanony o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, DSP IV, 457–459, 457.

⁷ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, DSP IV, 447.

⁸ *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI, Warszawa 1993, s. 424.

⁹ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. BARTOŚ, Kęty 2002, nr 974, s. 456.

komentarz, to mogli uznać, że łacińskie słowo *vere* wyrazi najlepiej sposób obecności Chrystusa w Eucharystii. Dlatego z tekstu J 6, 55 mogli je bezpośrednio przenieść do tekstu dokumentu o Eucharystii. Jak Ciało Chrystusa jest naprawdę (*vere*) pokarmem i Jego Krew jest naprawdę (*vere*) napojem, tak sam Chrystus Pan jest naprawdę (*vere*) obecny w Najświętszej Eucharystii.

Według nauki Soboru Trydenckiego wyjątkowość obecności Chrystusa w Eucharystii wynika także z porównania tego sakramentu z innymi sakramentami. Rozdział trzeci soborowego Dekretu mówi o wyższości Najświętszej Eucharystii. Jeśli inne sakramenty posiadają moc uświęcania dopiero wtedy, gdy ktoś je przyjmuje – wyjaśnia Sobór – to w sakramencie Eucharystii obecny jest Sprawca świętości, to jest Chrystus, jeszcze przed jej przyjęciem. Wynika to z ewangelicznych opisów ustanowienia Eucharystii, ponieważ „zanim apostołowie przyjęli Eucharystię z rąk Pana, rzeczywiście im oznajmił, że Ciałem Jego jest to, co im daje (por. Mt 26, 26; Mk 14, 22; Łk 22, 19)”¹⁰. Dlatego zaraz po konsekracji i jeszcze przed przyjęciem sakramentu jest obecny Chrystus pod postaciami chleba i wina (łac. *ante usum*), a nie tylko w momencie przyjmowania tego sakramentu (łac. *in usu*)¹¹. Ojcowie Soboru uznają za logiczny wniosek, wynikający z opisów ustanowienia Eucharystii, że jeśli jest On obecny przed przyjęciem, to jest także obecny po przyjęciu Eucharystii. Kanon czwarty dołączony do Dekretu odrzucił twierdzenie podważające trwałość obecności Pana, a mianowicie, że Ciało i Krew naszego Pana jest obecne tylko wtedy, gdy jest przyjmowane, i potwierdził, że prawdziwe Ciało Pańskie pozostaje w konsekrowanych częściach, które przechowuje się i pozostawia po Komunii¹².

Z nauczania Soboru wynika, że wyjątkowy jest też sposób, w jaki nasz Pan jest obecny pod każdą z postaci eucharystycznych. Jego Ciało jest obecne pod postacią chleba na mocy słów Pana (*ex vi verborum*): „To jest moje Ciało za was wydane” i Jego Krew jest obecna pod postacią wina też na mocy słów Pana (*ex vi verborum*): „To jest moja krew za was wylana”. Ale to samo Ciało jest też obecne pod postacią wina, Krew pod postacią chleba. Natomiast dusza Chrystusa jest obecna pod dwiema postaciami „na mocy naturalnego połączenia i współistnienia (*vi naturalis connexionis et concomitantiae*)” ciała, krwi i duszy, stanowiących człowieczeństwo Chrystusa. Natomiast bóstwo Chrystusa, połączone z Jego człowieczeństwem (ciałem i duszą), jest obecne pod każdą z postaci eucharystycznych „ze względu na przedziwną unię hipostatyczną”¹³. Nie ma wątpliwości, że tak sformułowana nauka soborowa odzwierciedla naukę św. Tomasza z Akwinu, który w komentarzu do J 6, 54 pisze: „Kto przyjmuje

¹⁰ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, DSP IV, 449.

¹¹ Tamże.

¹² Kanon 4 odrzuca *de facto* tezy Marcina Lutra, który nie przyjmował trwałego związku postaci eucharystycznych z Ciałem i Krwią Chrystusa i obecności Pana *extra usum*: SOBÓR TRYDENCKI, *Kanony o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, DSP IV, 457; por J. RATZINGER, *Teologia liturgii*, [w:] TENŻE, *Opera omnia XI*, 262–263.

¹³ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, DSP IV, 449.

komunię ciała, przyjmuje także komunię krwi, jako że pod obydwoma postaciami obecny jest cały Chrystus, także w odniesieniu do ciała i krwi. Lecz pod postaciami chleba znajduje się ciało Chrystusa dzięki sile przemiany (*ex vi conversionis*), krew natomiast ze względu na naturalne współwystępowanie (*ex naturali concomitantia*). Z kolei pod postacią wina znajduje się krew Chrystusa dzięki sile przemiany, ciało zaś ze względu na naturalne współwystępowanie¹⁴. Do Tomaszowego ujęcia Sobór dodaje jednak coś nowego. Kiedy mówi o mocy naturalnego połączenia i współlistnienia ciała, krwi i duszy Chrystusa, wówczas przywołuje prawdę o zmartwychwstaniu Pana. „Dzięki zmartwychwstaniu – czytamy w dokumencie – części Chrystusa Pana [...] łączą się wzajemnie”, ponieważ „Chrystus Pan powstawszy z martwych już więcej nie umiera (por. Rz 6, 9)¹⁵. Sobór przypomina zatem, że Chrystus obecny pod postaciami eucharystycznymi jest Chrystusem zmartwychwstałym, to znaczy Chrystusem, w którym człowieczeństwo w pełni przemienione i uwielbione (ciało, krew i dusza) trwa w zjednoczeniu z bóstwem w osobie Syna Bożego.

O wyjątkowości obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi decyduje ostatecznie przemiana substancjalna chleba i wina, czyli przeistoczenie, o którym traktuje rozdział czwarty Dekretu (*De transsubstantiatione*). Według Soboru nauka o przeistoczeniu nie jest nowa, ponieważ przekonanie o przeistoczeniu eucharystycznym istniało w Kościele Bożym od zawsze. Podstawą tego przekonania był autorytet samego Chrystusa, naszego Odkupiciela, który „powiedział, że prawdziwie ciałem Jego było to, co podawał pod postacią chleba¹⁶. Sobór postanowił natomiast ująć to przekonanie Kościoła w doktrynie o przeistoczeniu (łac. *transsubstantiatio*), która w zwięzły sposób wyraża objawioną prawdę o obecności Chrystusa w Eucharystii. W dokumencie czytamy zatem: „Przez konsekrację chleba i wina dokonuje się przemiana całej substancji chleba w substancję Ciała Chrystusa, naszego Pana, i całej substancji wina w substancję Jego Krwi. Święty Kościół katolicki słusznie i właściwie nazywał tę przemianę przeistoczeniem¹⁷. Do tej doktryny nawiązuje kanon drugi, odrzucając naukę o „konsubstancjacji”, czyli współlistnienia substancji chleba i wina z substancją Ciała i Krwi Pana. W myśl kanonu cała substancja chleba przemienia się w Ciało i cała substancja wina przemienia się w Krew – w sposób przedziwny i jedyny w swoim rodzaju – dlatego po przeistoczeniu substancja chleba i wina nie pozostają wraz z Ciałem i Krwią Pańską¹⁸.

Spojrzenie na naukę Soboru Trydenckiego, streszczającą katolicką naukę o obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii, pozwala nam odkryć wyjątkowość tej obecności. Nasz Pan Jezus Chrystus jest obecny w tym sakramencie prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie, jest obecny w swoim bóstwie

¹⁴ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana...*, nr 970, s. 454.

¹⁵ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, DSP IV, 449.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, 449–451.

¹⁸ SOBÓR TRYDENCKI, *Kanony o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, DSP IV, 457.

i człowieczeństwie. Cały jest obecny w swoim Ciele i cały jest obecny w swojej Krwi. Dokonuje się to przez przeistoczenie chleba i wina, które mocą słów Pana stają się Jego Ciałem i Krwią. Po przeistoczeniu w czasie konsekracji nie ma już substancji chleba i wina, ale jest i pozostaje substancja Ciała Chrystusa i substancja Jego Krwi.

2. Obecność eucharystyczna we współczesnej teologii katolickiej

Po przedstawieniu nauki Soboru Trydenckiego postawmy pytanie: co nowego wnosi współczesna myśl teologiczna w klasyczną naukę o obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi? Odpowiedzi będziemy szukać w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jako czołowego reprezentanta współczesnej teologii katolickiej.

Obecność substancjalna

Najwięcej kłopotu sprawia współczesnej teologii określenie obecności substancjalnej, ponieważ pojęcie substancji utraciło swój pierwotny sens. Pod wpływem nauk przyrodniczych substancja jest rozumiana jako złożona struktura chemiczna, która obejmuje jednostki składowe, takie jak atomy i cząsteczki małych i średnich rozmiarów¹⁹. Tymczasem w teologii i nauczaniu Kościoła substancja była i jest pojęciem metafizycznym. W klasycznym rozumieniu substancja (gr. οὐσία, łac. *substantia*) nie jest zewnętrznym przejawem rzeczy, fizycznym jawieniem się rzeczy, widzialnym fenomenem, ale trwała podstawą tego, co widzialne w rzeczy, i ostatecznie jest tym, co najważniejsze w rzeczy, to znaczy jest rzeczą w sobie, istniejącą w sobie i dla siebie, a nie w czymś innym i dla kogoś innego (*esse in se, non in alio*)²⁰.

Joseph Ratzinger próbuje zachować pierwotny sens tego pojęcia, dlatego nazywa substancję „metafizyczną rzeczywistością istnienia realnego bytu, a nie ukazywaniem się rzeczy jako takiej”²¹. Aby zrozumieć, czym jest substancjalna obecność Chrystusa, trzeba – jego zdaniem – zachować istotne rozróżnienie między niewidoczną rzeczywistością metafizyczną a widzialnym zjawiskiem fizycznym, pomiędzy rzeczą jako taką (rzeczą w sobie, istniejącą samodzielnie) a ukazywaniem się tej rzeczy (zjawiskiem fizycznym)²². Oczywiście takie rozróżnienie zakłada uznanie za prawdę, że widzialny przejaw czy fenomen rzeczy nie

¹⁹ Por. J. ZON, *Substancja. W naukach przyrodniczych*, EK 18, 1145–1146.

²⁰ Por. J.H.J. SCHNEIDER, *Substanz*, LThK³ 9, 1077–1080; G. SZUMERA, *Substancja. W filozofii*, EK 18, 1143–1145.

²¹ Odwołując się do Kanta, J. Ratzinger przyjmuje, że substancja należy do obszaru noumenów, a nie fenomenów: J. RATZINGER, *Teologia liturgii...*, 270.

²² Tamże, 271.

mówi o niej wszystkiego i nie wyraża jej w pełni, ale że istnieje też niewidoczna, metafizyczna głębia bytu, czyli właśnie substancja, określająca rzecz w sobie. Jeśli więc nasz Pan Jezus Chrystus staje się obecny w sakramencie Eucharystii przez zmianę substancji chleba i wina w substancję Jego Ciała i Krwi, to zmiana ta, czyli przeistoczenie (transsubstancjacja), „nie jest absolutnie procesem fizykalnym, ponieważ istota, substancja, o której tu mowa, znajduje się poza obszarem fizyki i przedmiotów widzialnych fizycznie”²³. Transsubstancjacja dotyczy zatem nie tego, co się ukazuje i jest widoczne na zewnątrz, lecz tego, co nigdy nie może się ukazać, ponieważ znajduje się poza obszarem fizykalnym. Ratzinger pisze: „Z fizycznego i chemicznego punktu widzenia w ofiarowanych darach eucharystycznych absolutnie nic się nie zmienia, nawet w wymiarze mikroskopijnym”²⁴. Niemniej jednak fizyka i chemia nie wyjaśniają całej rzeczywistości i dlatego nie można mówić, że tam „gdzie fizycznie i chemicznie nic się nie dzieje, tam w ogóle nic się nie dzieje”²⁵.

Co się zatem „dzieje” podczas eucharystycznego przeistoczenia? Szukając odpowiedzi na to pytanie, zwróćmy uwagę na dwie teologiczne przesłanki Josepha Ratzingera. Pierwsza dotyczy istnienia podwójnej substancjalności: substancjalności wspólnej dla wszystkich stworzeń i substancjalności osoby. Cechą charakterystyczną substancjalności wspólnej dla wszystkich stworzeń jest autonomiczne istnienie, to znaczy istnienie rzeczy w sobie i dla siebie. Dodatkową jej cechą, bardziej ukrytą, jest bycie znakiem obecności Boga, od którego wszystkie stworzenia otrzymują swoje istnienie. Do tego rodzaju substancjalności należą substancje każdego stworzonego bytu, w tym oczywiście substancje chleba i wina, które są darami ofiarnymi w sakramencie Eucharystii. Natomiast cechą charakterystyczną drugiej substancjalności, to jest substancjalności osoby, jest – w przeciwieństwie do pierwszej – istnienie nie dla siebie, lecz dla kogoś innego²⁶. Druga przesłanka dotyczy sposobu istnienia rzeczy, który Joseph Ratzinger, za Tomaszem z Akwinu, nazywa istnieniem na sposób substancji czy też według substancji (*per modum substantiae vel secundum substantiae*)²⁷, w odróżnieniu od sposobu istnienia rzeczy na sposób natury czy według natury. Tak więc, podczas przeistoczenia w sakramencie Eucharystii dokonuje się zmiana substancjalności – od substancjalności rzeczy do substancjalności osoby. Chleb i wino jako dary ofiarne istnieją najpierw autonomicznie w sobie i dla siebie, a po przeistoczeniu tracą właściwą sobie autonomię i zaczynają istnieć już tylko dla Boga, przez Niego i w Nim istnieją jako substancje Ciała i Krwi Chrystusa²⁸.

²³ Tamże, 272.

²⁴ Tamże, 273.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, 274.

²⁷ W *Sumie Teologii* Tomasz wyjaśnia, że Ciało Chrystusa w sakramencie Eucharystii nie jest zlokalizowane w jednym miejscu jak inne byty cielesne, lecz istnieje na sposób substancji: S. Th. III, q 76, a 5, w: Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. 28, przekł. S. PIOTROWICZ, Londyn 1974, 71.

²⁸ J. RATZINGER, *Teologia liturgii...*, 274.

„Były rzeczami – pisze Joseph Ratzinger – teraz są czystym znakiem obecności Boga wśród nas, ponieważ zostały zmienione w substancji, w swej głębi, w swej tożsamości i w swoim bycie”²⁹.

Substancjalna obecność naszego Pana Jezusa Chrystusa w Eucharystii jest zatem obecnością na sposób osoby i w relacji do osób. Substancja Ciała Chrystusa i substancja Krwi Chrystusa oznaczają obecność osoby, która jest Boską osobą wcielonego Syna Bożego. W swoim Ciele i w swojej Krwi jest On obecny w istotnym byciu sobą. A tym, co najistotniejsze w Jego byciu sobą, jest – zdaniem Josepha Ratzingera – „Jego miłość okazana na Krzyżu, w której daje On siebie samego (substancję siebie samego), swoje naznaczone śmiercią i zmartwychwstaniem ‘Ty’ jako rzeczywistość sprawiącą zbawienie”³⁰. Jeśli więc Chrystus jest obecny substancjalnie, oznacza to, że jest w tym sakramencie na sposób Boskiej osoby wcielonego Syna Bożego, który cały jest obecny w swoim Ciele i w swojej Krwi dla nas i dla naszego zbawienia.

Dynamiczna obecność zbawcza

Substancjalnej obecności Pana nie można rozumieć statycznie, lecz dynamicznie. Dynamizm tej obecności wynika najpierw z kontekstu uczty paschalnej, kiedy Pan zasiada do stołu ze swoimi uczniami. Jednak sakrament Eucharystii nie jest wyłącznie powtarzaniem paschalnej uczty. Jezus Chrystus wnosi do paschalnej uczty radykalne *novum*, ponieważ daje nie „coś”, ale siebie samego, ofiaruje swoje Ciało i przelewa swoją Krew, i w ten sposób daje całą swoją egzystencję³¹. Dlatego też w Eucharystii – pisze Benedykt XVI – „nie tylko otrzymujemy w sposób statyczny wcielony Logos, ale zostajemy włączeni w dynamikę Jego ofiary”³².

Radykalnym *novum* eucharystycznej obecności Chrystusa jest zatem obecność Jego Ofiary, którą On wprowadza w kontekst paschalnej uczty. Uczta łączy się tu z Ofiarą Krzyża. Dlatego – jak pisze Joseph Ratzinger – w sakramencie Eucharystii nasz Pan rozdaje siebie samego jako podzielonego, rozerwanego na Ciało i Krew³³. Jego obecność w Eucharystii jest obecnością dynamiczną i zbawczą. Uczta paschalna i Ofiara Krzyża tworzą w tym sakramencie jedno dynamiczne wydarzenie zbawcze, w którym „Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały zasiada ze swoimi do stołu [...], pozwala uczestniczyć w swoim życiu naznaczonym Ofiarą Krzyża”³⁴. W Eucharystii jest On prawdziwym chlebem z nieba i prawdziwym barankiem złożonym w ofierze³⁵.

²⁹ Tamże, 275.

³⁰ Tamże, 276.

³¹ BENEDYKT XVI, adh. *Sacramentum caritatis*, nr 7.

³² Tamże, nr 11.

³³ J. RATZINGER, *Teologia liturgii...*, 289.

³⁴ TENŻE, *O nauczaniu Soboru*, [w:] TENŻE, *Opera omnia VII/1*, 290.

³⁵ BENEDYKT XVI, adh. *Sacramentum caritatis*, nr 10.

Na dynamiczną obecność zbawczą Chrystusa wskazują sakramentalne słowa Pana: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje [...]. Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 26-28; par). Według Josepha Ratzingera słowa: „To jest moje Ciało, to jest moja Krew”, są wzięte z języka ofiarniczego Izraela, a dokładnie z Pieśni o Słudze Pańskim z Izajasza 53. Dlatego Pan Jezus, wypowiadając te słowa, pokazuje siebie jako prawdziwą Ofiarę. Ile razy sam Chrystus wypowiada te słowa przez usta szafarza sakramentu, to uobecnia się Jego Ofiara złożona na krzyżu, której istotą jest miłość³⁶. Papież Benedykt podkreśla, że w śmierci Chrystusa objawia się miłość Boża w najbardziej radykalnej formie, ponieważ kiedy w śmierci ofiaruje On siebie samego, aby człowieka podnieść i zbawić, to Bóg zwraca się przeciwko sobie. I to właśnie jest wyrazem miłości Boga w najbardziej radykalnej formie, która uobecnia się nadal w sakramencie Eucharystii³⁷.

Słowa Pana o nowym Przymierzu w Jego Krwi, nawiązujące do Jr 31, 31, wskazują z kolei na nowe braterstwo krwi, czyli na nową wspólnotę Boga z człowiekiem, do której bramą jest śmierć Pana³⁸. Krew Chrystusa przelana na krzyżu i uobecniania w sakramencie Eucharystii jest znakiem nowego Przymierza i nowego życia. Dlatego w Eucharystii, przez Ofiarę Chrystusa, całe Boże życie dociera do nas i udziela się w formie sakramentu³⁹. W ten sposób śmierć Chrystusa uobecniata w Eucharystii ma fundamentalne znaczenie zbawcze; staje się źródłem życia dla nas⁴⁰.

Obecność Chrystusa w Eucharystii okazuje się ostatecznie mocą, która nas ogarnia i włącza w trynitarnie życie Boga. „Dzięki temu – jak zauważa Joseph Ratzinger – zostajemy wyrwani z nas samych, tak że stajemy się z Nim jedno, a przez Niego – z braćmi”⁴¹. Ponadto zbawcza obecność Chrystusa w Eucharystii wpływa na przemianę całego kosmosu. Fundamentem tej przemiany o zasięgu kosmicznym jest substancjalne przekształcenie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, które papież Benedykt porównuje do „nuklearnego rozszczepienia”. Chrystus obecny w Eucharystii dotyka w jakiś najskrytszy sposób rzeczy stworzone, wywołując proces ich przekształcenia, którego kresem będzie przemienienie całego świata, aż do stanu, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28)⁴².

³⁶ J. RATZINGER, *Teologia liturgii...*, 292–293.

³⁷ BENEDYKT XVI, adh. *Sacramentum caritatis*, nr 9.

³⁸ J. RATZINGER, *Teologia liturgii...*, 296n.

³⁹ BENEDYKT XVI, adh. *Sacramentum caritatis*, nr 8.

⁴⁰ J. Ratzinger pisze, że Chrystus w sakramencie Eucharystii uczynił swoją śmierć Słowem i Miłością po to, aby Jego śmierć mogła się uobecniać przez wszystkie czasy jako źródło życia dla nas: J. RATZINGER, *Teologia liturgii...*, 304.

⁴¹ Tamże, 325.

⁴² BENEDYKT XVI, adh. *Sacramentum caritatis*, nr 11.

Obecność cielesna

Jeśli Chrystus – wcielony Syn Boży – jest obecny w Eucharystii prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie, to musi być w niej obecny cieleśnie. Mówiąc o cielesnej obecności Chrystusa, Joseph Ratzinger mówi o zmartwychwstaniu Chrystusa. Według niego „realizm eucharystyczny i realizm zmartwychwstania należą do siebie i mogą być zrozumiałe tylko razem”⁴³. Jeśli zmartwychwstanie można nazwać radykalnym „skokiem ontologicznym”, który otwiera nowy wymiar życia i człowieczeństwa, to Zmartwychwstały Pan ze swoim ciałem i duszą należy teraz całkowicie do nowej rzeczywistości, do sfery tego, co Boskie i wieczne⁴⁴. Zmartwychwstały Pan uwolnił się od ograniczeń ziemskiego ciała (gr. *sarks*) i dlatego ma możliwość dawania siebie wszędzie i wszystkim w nowej egzystencji, której istotą jest otwartość obecności wykraczającej poza wszelką przestrzeń⁴⁵.

Rozważając 1 Kor 15, 35-53, w którym św. Paweł zapewnia, że ciało i krew nie mogą posiąść królestwa Bożego i to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa z tym, co niezniszczalne, Joseph Ratzinger wyjaśnia, że Ciało Chrystusa po zmartwychwstaniu istnieje w nowy sposób, który nazywa istnieniem na sposób chrystologiczny, w przeciwieństwie do wcześniejszego istnienia ciała na sposób adamowy⁴⁶. Ciało istniejące na sposób adamowy stanowi z jednej strony granicę w relacjach z innymi, ale może też być pomostem do spotkania z innymi. Jeśli człowiek przeżywa cielesność w sposób zamknięty, to jego ciało jest granicą, ale kiedy przeżywa cielesność w sposób bardziej wspólnotowy, otwierając się na innych, to jego ciało staje się pomostem. Tymczasem zmartwychwstałe ciało Chrystusa jest już tylko pomostem w spotkaniu. Dzięki zmartwychwstaniu ludzkie ciało przestaje być granicą, a pozostaje w nim tylko i wyłącznie to, co jest wspólnotą⁴⁷. W odniesieniu do słów Pana podczas mowy eucharystycznej, że „Duch daje życie, a ciało na nic się nie przyda” (J 6, 63), Joseph Ratzinger wyjaśnia, że ciałem, które nie przydaje się na nic, jest ciało stanowiące granicę. Natomiast – w paradoksalny sposób – duch dający życie jest w Eucharystii „ciałem”, to znaczy takim ciałem, które nie stanowi granicy, lecz wspólnotę⁴⁸.

Jeśli w języku Biblii ciało oznacza całą osobę, w której ciało i duch (dusza) stanowią nierozłączną jedność, to w Ciele Chrystusa jest obecna cała osoba

⁴³ J. RATZINGER, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, [w:] TENŻE, *Opera omnia X*, przekł. J. KOBIENIA, Lublin 2014, 172.

⁴⁴ Por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu*, [w:] TENŻE, *Opera omnia VI/1*, przekł. M. GÓRECKA, W. SZYMONA, Lublin 2015, 570.

⁴⁵ TENŻE, *Teologia liturgii...*, 277–278.

⁴⁶ TENŻE, *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, 165–166.

⁴⁷ TENŻE, *Teologia liturgii...*, 327.

⁴⁸ Dlatego w sakramencie Eucharystii „Ciało Chrystusa jest ‘duchem’, ale też duch Chrystusa jest ‘ciałem’ i tylko w takim napięciu, na przekór wszystkim naturalizmom i spirytualizmom, ukazuje się szczególnie i nowy realizm Zmartwychwstałego”: J. RATZINGER, *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, 166.

Jezusa Chrystusa. W Eucharystii Chrystus jest obecny z nami w sposób najbliższy z możliwych. Rozważając ewangeliczny opis Wniebowstąpienia, Joseph Ratzinger zwraca uwagę na to, że uczniowie doświadczają nowej bliskości Pana, której nie doświadczali nigdy wcześniej. Jest to nowa i trwała obecność Pana, która przynosi prawdziwą radość (por. Łk 24, 50-53)⁴⁹.

Podsumowanie

Katolicka nauka o obecności Chrystusa w Eucharystii nie rezygnuje z mówienia o obecności substancjalnej i o transsubstancjacji. Musi jednak podejmować trud wyjaśniania, na czym ta obecność polega i jaki jest sens sakramentalnego przeistoczenia. Jeśli zatem mówimy, że nasz Pan jest obecny w sposób substancjalny, to należy przez to rozumieć, że jest On w pełni sobą, to znaczy w swoim byciu i działaniu jest całkowicie dla drugiego jako wcielony Syn Boży. Jest całkowicie dla Ojca i jest całkowicie dla nas. Jego substancjalna obecność oznacza też, że jest On sobą jako ukrzyżowany, naznaczony męką i śmiercią, oraz zmartwychwstały, żyjący u Boga w nowej rzeczywistości.

Obecność substancjalna dokonuje się w niezwykle sposób. Jezus Chrystus przemienia materialne rzeczy chleba i wina w substancję swojego Ciała i w substancję swojej Krwi, to znaczy zmienia istotę tych rzeczy, istniejących dla siebie, w istotę swojej Boskiej osoby, istniejącej dla innych.

Jezus Chrystus w Najświętszej Eucharystii rozdaje całkowicie siebie, daje swoje rozdarte Ciało i przelaną Krew jako prawdziwy pokarm. Mocą Bożej miłości i mocą słowa („To jest moje Ciało i to jest moja Krew) uobecnia On swoją Ofiarę krzyżową, a w niej czyni obecną swoją śmierć, która staje się dla nas źródłem nowego życia. Dlatego Jego obecność jest dynamiczna. Dając nam całego siebie i całą swoją egzystencję, Chrystus Pan wrywa nas z ograniczeń własnego „ja” i pomaga otwierać się na innych, włączając nas w trynitarne życie Boże.

Zmartwychwstały Pan nie ma najmniejszej trudności w przekraczaniu przestrzeni i w byciu obecnym w najmniejszych cząstkach konsekrowanych i każdym miejscu, gdzie sprawowana jest Eucharystia. Nowa cielesność Chrystusa nie stanowi żadnej przeszkody, żadnej granicy do bycia dla drugiego i we wspólnocie z innymi. W Eucharystii jest On najbliżej nas, ponieważ jest w nas bez ograniczeń ziemskiego ciała.

Słowa kluczowe: obecność Chrystusa, postaci eucharystyczne, transsubstancjacja, konsubstancjacja, Ciało Chrystusa, Krew Chrystusa, substancja, ofiara Chrystusa, śmierć Chrystusa, cielesność, zmartwychwstanie

⁴⁹ TENŹE, *Jezus z Nazaretu...*, 576.

Tridentine Teaching about the Presence of Christ in the Eucharist by Joseph Ratzinger

Summary

From the teaching of the Council of Trent four reasons stem for which the presence of Christ under Eucharistic forms is special and exceptional. First the Council speaks that this presence is “true, real and substantial” (*vere, realiter, substantialiter*). This way of the presence of Our Lord results of the divine revelation transferred in evangelical stories about the establishment of Eucharist (Mt 26,26-28; Mk 14,22-24; Łk 22,19-20). One can, however, suppose that on the conciliar formulation, first of all, on the formulation about “the true” (*vere*) presence, also had the text of J 6,55 an influence. The second reason to the state prior and permanent presence of Christ under Eucharistic forms. The council notices that as far as Christ the Lord is present in other sacraments during their reception, all the more under Eucharistic forms He is present right after the transubstantiation and before the reception of the Holy Sacrament by the faithful, and also remains present in them after the taking of the sacrament. The third reason is the presence of the entire Christ with the flesh and blood, with the soul and the deity under every from the figure. Your flesh and Your blood are present on the strength of sacramental words, the soul of Christ is present on the strength of the natural connection and the coexistence of the flesh and the soul in human nature, whereas the deity of Christ is present on the strength of the hypostatical union of two natures in the person of the Son of God. The last reason concerns transformation that is the transubstantiation. The council underlines that the entire substance of the bread changes into the substance of the Body of Christ and the entire substance of wine changes into the substance of Blood of Christ, therefore, there are no consubstantiation.

Joseph Ratzinger concentrates attention on the substantial presence. In his opinion, modern theology must restore the original sense of the concept of the substance, which means the existence of the thing in itself and that is, what is most important, though invisible in contrasted with the external sign of the thing and the visible phenomenon. Therefore, what happens during the transubstantiation in Eucharist, takes place outside the physical realm and is not perceptible by the eye. However, what is most important changes, that is the substance of the thing (the bread and wine) into the substance of the Person. While the substance of the thing exists for itself in an autonomous way, in as much the substance of the Person – to the contrary – exists not for itself, but for the other and in relation to the second. The substantial presence of Christ cannot be understood statically, but dynamically. Christ the Lord puts into the context of the paschal feast the novel of his beneficial offering. His death becomes for us a source of new life. Crucified and risen from the dead our Lord introduces us in the life of the trinitary God permitting to transgress ourselves. In Eucharist the transformation of the entire cosmos also begins. The substantial presence of Christ is a bodily presence. The body of the

Resurrected Lord belongs to the new reality, exceeding all the space. As contrasted with Adam's body which can be a limit or a community, the new body of the Resurrected is only a community, which means not the state of a border separating us from one another, but is a platform connecting Christ with others. Therefore, the new resurrected body is called the spirit giving life, while the earthly Adam's body may be of no use (J 6,63).

Keywords: the presence of Christ, Eucharistic forms, the transubstantiation, the consubstantiation, Body of Christ, Blood of Christ, the substance, the offering of Christ, the death of Christ, the corporeality, the Resurrection

BIBLIOGRAFIA

- BENEDYKT XVI, adh. *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI, Warszawa 1993.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- RATZINGER J., *Teologia liturgii*, [w:] TENŻE, *Opera omnia XI*, red. K. GÓZDŹ, M. GÓRECKA, przekł. W. SZYMONA, Lublin 2012.
- RATZINGER J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, [w:] TENŻE, *Opera omnia X*, red. K. GÓZDŹ, M. GÓRECKA, przekł. J. KOBIEŃCZA, Lublin 2014.
- RATZINGER J., *Jezus z Nazaretu*, [w:] TENŻE, *Opera omnia VI/1*, red. K. GÓZDŹ, M. GÓRECKA, przekł. M. GÓRECKA, W. SZYMONA, Lublin 2015.
- RATZINGER J., *O nauczaniu Soboru*, [w:] TENŻE, *Opera omnia VII/1*, red. K. GÓZDŹ, M. GÓRECKA, przekł. W. SZYMONA, Lublin 2016.
- SCHNEIDER J.H.J., *Substanz*, LThK³ 9, kol. 1077–1080.
- SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. IV, układ i opracowanie A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2004, 445–456.
- SOBÓR TRYDENCKI, *Kanony o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, DSP IV, 457–459.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o Liturgii świętej (*Sacrosanctum Concilium*), [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań [b.r.], s. 40–69.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele (*Lumen Gentium*), [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań [b.r.], s. 105–167.
- SZUMERA G., *Substancja*. W *filozofii*, EK 18, kol. 1143–1145.
- ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. 28, przekł. S. PIOTROWICZ, Londyn 1974.
- ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. BARTOŚ, Kęty 2002.
- ZON J., *Substancja*. W *naukach przyrodniczych*, EK 18, kol. 1145–1146.

O. JAN PAWEŁ STRUMIŁOWSKI OCIST

IKONOGRAFICZNE PRZEDSTAWIENIE TREŚCI DOGMATU TRYNITARNEGO NA PRZYKŁADZIE IKONY TRÓJCY ŚWIĘTEJ ANDRZEJA RUBŁOWA

Wprowadzenie

Tradycja Kościoła sankcjonuje przekazywanie prawd objawionych zarówno za pośrednictwem środków werbalnych, jak i ikonicznych. Wyrażanie prawdy wiary czy przybliżanie historii zbawienia za pomocą obrazów znajduje nie tylko swoją bogatą tradycję w tzw. biblii ubogich, ale także w orzeczeniach soborowych. Spory ikonoklastyczne w konsekwencji doprowadziły do usankcjonowania zasadności plastycznego (ikonicznego) wyrażania prawd wiary. Ukoronowaniem sporów sankcjonującym prawomocność sporządzania świętych wizerunków ze względu na odniesienie ich do prawdy objawionej, przez co są one w pełni wyrazem tradycji, są uchwały II Soboru Nicejskiego¹. Również późniejsze dokumenty, wspierające się na teologii Ojców wyrażonej w dokumentach wspomnianego soboru, potwierdzają i syntetycznie wyrażają tę prawdę, że tak jak słowo pisane (Ewangelia) poucza o wydarzeniach zbawczych, tak w ikonie substytutem słowa są środki wyrazu plastycznego².

¹ Por. SOBÓR NICEJSKI II, *Dekret wiary*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. BARON, H. PIETRAS, tłum. T. WŃĘTRZAK, Kraków 2005, s. 330–341.

² Por. SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI IV, *Kanony*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, red. A. BARON, H. PIETRAS, tłum. A. BARON, H. PIETRAS, T. WŃĘTRZAK, Kraków 2003, nr III, 1.

Stwierdzenie, że obraz może być wyrazem prawdy Objawionej, wiąże ją w sposób bezpośredni z prawdą dogmatyczną. Dogmatem bowiem w szerokim znaczeniu jest każda prawda objawiona przez Boga³. Z tego względu w ogólnym znaczeniu wolno nam powiedzieć, że ikona, będąc pewną formą wyrazu prawd ewangelicznych i teologicznych, jest swego rodzaju nośnikiem dogmatu⁴.

Historia sporów ikonoklastycznych dowodzi również, że w sposób szczególny sztuka ikoniczna związana jest z dogmatem chrystologicznym. Właściwie całe teologiczne uzasadnienie prawomocności sporządzania ikon i oddawania im czci zasadza się na dogmacie chrystologicznym. Skoro bowiem Syn Boży, który jest obrazem Ojca, stał się widzialny, to możliwe jest wyrażanie prawd objawionych, a nade wszystko przedstawienie samego Chrystusa, który jest centrum i szczytem Objawienia w wizerunkach godnych czci⁵.

W takim kontekście warto jednak zadać sobie pytanie, czy rzeczywiście dogmatyczny aspekt ikony wspiera się tylko na jej istotowym związku z prawdą o wcieleniu, czyli że w ścisłym znaczeniu jej wewnętrzna, ontologiczna struktura jest związana z konkretnym dogmatem chrystologicznym, natomiast jej estetyczna treść jest wyrazem prawdy dogmatycznej rozumianej w znaczeniu ogólnym jako prawda historii zbawienia? Czy może jednak wewnętrzna struktura ikony wyraża również inne, fundamentalne dogmaty chrześcijańskie, jak na przykład dogmat trynitarny, natomiast sama ikona w swojej treści może być wyrazem konkretnego i tak wysublimowanego dogmatu, jak dogmat trynitarny? Z teologicznego punktu widzenia na taką możliwość wskazuje wewnętrzna spójność prawd objawionych.

W niniejszym artykule poddamy analizie dogmatycznej ikonę Trójcy Świętej Rublowa, by odczytać zawarty w niej potencjał epifanijny wyrażający treść dogmatu trynitarnego. Jest to jedno z najbardziej znanych przedstawień ikonicznych Trójcy Świętej, malowane w latach 1422–1427. Samo przedstawienie ma swój rodowód we wcześniejszych wizerunkach obrazujących wizytę trzech aniołów u Abrahama. Rublow jednak, interpretując wcześniejsze ikony, dokonał silnej modyfikacji, tzn. usunął postacie Abrahama i Sary, przez co zaakcentował, iż owe anioły reprezentują trzy osoby Boskie. Ponadto sama kompozycja i ułożenie trzech postaci kryje w sobie teologiczną prawdę o ontologii Trójcy. Geniusz Rublowa polegał więc na tym, że z wydarzenia ekonomicznego (historycznego) w swoim dziele odczytał on ontologię Trójcy. Prawdę o naturze Trójjedynego zawartą w tymże dziele poddamy analizie w ostatnim punkcie niniejszego artykułu, gdyż sama analiza wizerunku Trójcy w ikonie domaga się

³ Por. A. CZAJA, *Dogmat*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. RUSECKI i in., Lublin–Kraków 2002, s. 316.

⁴ Por. J.P. STRUMIŁOWSKI, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 150–151.

⁵ Por. J.J. PELIKAN, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, tłum. M. PIĄTEK, Kraków 2009, s. 111–160.

wcześniejszej analizy trynitarne aspektu ikony rozumianej jako całość (a nie tylko jako przedstawienie).

Zatem, aby analiza treści mogła być osadzona na mocnym fundamencie wskazującym na możliwość wyrażania przez sztukę ikoniczną prawdy trynitarnej, zastanowimy się najpierw, czy istnieją przesłanki trynitarne uzasadniające estetykę ikony, tzn. czy oprócz argumentów chrystologicznych uzasadniających epifanijny charakter sztuki sakralnej istnieją również argumenty trynitarne i w jaki sposób determinują one możliwość estetycznego wyrażania prawdy dogmatycznej, by następnie odczytać już z konkretnej ikony prawdę dogmatu trynitarnego.

Analiza dzieła ikonicznego, ze względu na jego strukturę w pełni opartą na teologicznych przesłankach, nie może być jedynie analizą plastycznego przedstawienia. Ikona sama w sobie jest dziełem nie tylko estetycznym i dotyczy to nie tylko treści, ale także formy estetycznej oraz wewnętrznej struktury dzieła. Zatem, jeśli chcemy odczytać treść dogmatu trynitarnego wyrażonego przez ikonę (nawet jeśli jest to konkretna ikona), to sama treść owego dogmatu zawarta w przedstawieniu jest najbardziej zewnętrznym aspektem uobecnienia prawdy dogmatycznej w ikonie. Jeśli jednak cała ikona ma w pełni wyrażać prawdę trynitarne, to należy również zbadać, czy sztuka ikoniczna sama w sobie (a więc także w tej konkretnej ikonie) ma usankcjonowanie trynitarne. Tylko wtedy bowiem ikona jest spójna, tzn. jej treść będzie przystająca względem jej ontologii i teologii, podobnie jak to jest z każdą ikoną, w której rozpoznajemy treść i strukturę chrystologiczną.

Trynitarne podstawa związku prawdy i piękna w dogmacie

Ikona rozumiana jako estetyczny wyraz prawdy winna charakteryzować się spójnością na wszystkich poziomach formy i treści. Dziełem sztuki (dziełem estetycznym) możemy bowiem nazwać nie tylko dzieło, które jest graficznym przedstawieniem jakiejś prawdy objawionej, ale której estetyka jest także zgodna z tą prawdą. Estetyka niewątpliwie bowiem jest również ufundowana teologicznie⁶, z tego względu Kościół, wypowiadając się na temat piękna sztuki sakralnej, zawsze podkreśla dbałość o jej wysoką jakość estetyczną.

Dlatego też, zanim przejdziemy do analizy samej treści przedstawienia ikonicznego, zastanowimy się nad spójnością prawdy i piękna w sztuce sakralnej (a zwłaszcza w ikonie) oraz rozważymy, czy piękno i prawda ikony wyrażają w jakiś sposób lub zasadzają się na prawdzie trynitarnej. Jak bowiem zostało to powyżej podkreślone, teologia ikony opiera się głównie na dogmacie chrystologicznym. Niemniej sam dogmat chrystologiczny (określenie połączenia natur

⁶ Por. J.P. STRUMIŁOWSKI, dz. cyt., s. 99–173.

w Chrystusie) jest nierozzerwalnie związany z dogmatem trynitarnym już to przez sam fakt, że owo określenie domagało się uprzedniego określenia współistotności Ojca i Syna⁷.

Z metafizycznego punktu widzenia przystawalność transcendentaliów jest czymś oczywistym⁸. Na poziomie epistemologicznym owa tożsamość nie jest już tak oczywista. Natomiast w przestrzeni konkretnych dzieł sztuki tożsamość prawdy i piękna wydaje się czasami nie istnieć. Dzieło, żeby było piękne, nie musi z konieczności odwzorowywać prawdy⁹. W przeciwnym razie każdy obraz byłby tym piękniejszy, im bardziej byłby podobny do jak najwierniejszej fotografii, a jak wiadomo, silniejsze doświadczenie estetyczne wywołują obiekty, które niezupełnie odwzorowują obiekt przedstawiany w sposób idealny¹⁰. Również sztuka ikoniczna właśnie w rezygnacji z estetyki iluzjonistycznej upatruje swój silny związek z prawdą¹¹.

Jednakże już z samego estetycznego punktu widzenia deformacja, zarzucenie realizmu, wprowadzenie elementów abstrakcyjnych, które są elementami właściwymi estetyce ikony, mogą prowadzić i prowadzą do wydobycia prawdy bardziej ukrytej i bardziej uniwersalnej aniżeli jedynie prawda zewnętrznej formy rzeczywistości. Co więcej, estetyka w ikonie jest podporządkowana prawdzie dogmatycznej. Paul Evdokimov twierdzi, że czynnikiem nadrzędnym, determinującym piękno ikony, jest prawda dogmatyczna w niej zawarta, co sprawia, że ikona nie jest jedynie ludzką sztuką, ale jest sztuką Boską, gdyż wyraża prawdę Boga¹². Jeśli zatem uznamy, że prawdziwe piękno rodzi się z harmonii i zestrojenia zewnętrznej formy i wewnętrznej struktury, czego efektem jest blask piękna wyrażający prawdę treści, to jeśli ikona w pełni miałaby wyrażać swoją treścią prawdę dogmatu trynitarnego, winna też w swojej wewnętrznej, estetycznej strukturze zawierać ślady tej prawdy. Zatem zasygnalizowany związek prawdy chrystologicznej i trynitarniej, który sugeruje, że w ikonie powinno być możliwe odnalezienie również przesłanek trynitarnych uzasadniających jej istnienie, odnajduje również potwierdzenie metafizyczne.

Pytanie o wewnętrzną dynamikę prawdy trynitarniej znamionującej ikonę jest natomiast o tyle zasadne, że jeżeli teologia ikony ma uzasadnienie jedynie

⁷ Por. J.J. PELIKAN, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. HÖFFNER, Kraków 2008, s. 182.

⁸ Por. A. NICHOLS, *Redeeming Beauty: Soundings in Sacral Aesthetics*, Burlington 2007, s. 56.

⁹ Por. E.H. GOMBRICH, *Pisma o sztuce i kulturze*, red. R. WOODFIELD, D. FOLGA-JANUSZEWSKA, tłum. D. FOLGA-JANUSZEWSKA, Kraków 2011, s. 66.

¹⁰ Por. V.S. RAMACHANDRAN, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa: o czym mówi mózg?*, tłum. A. i M. BIENDEROWIE, E. JÓZEFOWICZ, Warszawa 2012, s. 225–233.

¹¹ Por. W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja uczy inaczej: medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003, s. 294–295.

¹² Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławna wizja teologii moralnej: Bóg w życiu ludzi*, tłum. W. SZYMONA, Kraków 2012, s. 158.

chrystologiczne, to wydaje się to świadczyć, że prawda dogmatu trynitarnego w ikonie może być wyrażana jedynie na sposób treści, która nie ma odniesienia do samej rzeczywistości wyrażanej, a zatem samo takie wyrażenie nie może rościć sobie pretensji do wyrażania prawdy o randze dogmatu. Dogmat bowiem jest wyrażeniem prawdy Boskiej w ludzkim słowie (w ludzkich kategoriach)¹³, co zakłada pewnego rodzaju partycypację.

Z teologicznego punktu widzenia piękno wprost jest związane z dogmatem trynitarnym. Bóg, który jest Stwórcą i źródłem wszystkiego, co istnieje, odciska piętno swojego podobieństwa w stworzeniu. Stąd też w stworzeniu możemy odczytywać ślady trynitarnego podobieństwa do Boga. Tę trynitarną zasadę piękna odczytać możemy oczywiście w kontekście chrystologicznego uzasadnienia. Syn jest najdoskonalszym wyrazem piękna Boga. Jest wyrazem całej potencjalności Ojca. Piękno Syna jest zatem zarówno wyrazem doskonałości Ojca, jak i doskonałej harmonii i jedności łączącej Syna z Ojcem. Ponadto właśnie tak zdefiniowane piękno Syna jest zasadą wszelkiego piękna¹⁴. Zatem z chrystologicznej teologii ikony wprost możemy odczytać zapośredniczoną weń zasadę trynitarną.

Ponadto, co jest ważne z perspektywy teologii ikony, uzasadnienie wyrażania piękna Boskiego zakorzenione jest nie tylko w odwzorowaniu w stworzeniu doskonałej harmonii znamionującej jedność hipostaz w Trójcy, ale zasadą wyrażania piękna są same relacje. W tej perspektywie Syn jest doskonałym wyrazem Ojca, jest jakby Jego doskonałym odwzorowaniem. Sam akt rodzenia jest zatem paradygmatem wyrażania piękna. Trójca natomiast jawi się jako proces autoekspresji¹⁵. Istotne jest to o tyle, że w kluczu tak rozumianej teologii trynitarniej zarówno Trójca jest absolutną zasadą i wyrazem piękna, jak i każda z hipostaz zawiera w sobie pełnię Boskiego blasku. To zaś podkreśla, że zasada chrystologiczna (każda ikona z natury jest chrystologiczna) jest wyrazem piękna trynitarnego.

Ponadto, jak podkreśla Leonid Uspienski, dzięki współbrzmieniu dogmatów chrystologicznego i trynitarnego ikona nie tylko jest naznaczona walorem chrystologicznym, łączącym święty obraz z pierwowzorem, ale także ma zakorzeniony w dogmacie trynitarnym aspekt pneumatologiczny, dzięki któremu wierzący, skupiający uwagę na prototypie, jest wspierany łaską w wewnętrznej przemianie upodabniającej do niego¹⁶. Chrystologiczny

¹³ Por. A. CZAJA, dz. cyt., s. 316.

¹⁴ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. MARSZAŁ, J. ZAKRZEWSKI, Kraków 2007, s. 280–292.

¹⁵ Por. R.J. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 201–202.

¹⁶ Por. L. USPIENSKI, *Ikona i sztuka*, [w:] *Duchowość chrześcijańska*, t. 1, red. B. MCGINN, J. MEYENDORFF, J. LECLERQ, tłum. P. BLUMCZYŃSKI, S. PATLEWICZ, Kraków 2010, s. 386.

aspekt stanowi zatem o jedności z pierwowzorem, którym jest Chrystus. Natomiast dzięki aspektowi pneumatologicznemu Duch staje się wewnętrznym egzegetą Słowa. Dlatego też, ujmując zagadnienie od drugiej strony, sztuka ikony jest przejawem udziału ludzkiej natury w Boskim życiu¹⁷. Zatem podstawą teologii ikony (jej ontologii) jest nie tylko dogmat chrystologiczny, ale także nierozzerwalnie z nim złączony dogmat trynitarny. Podobnie rzecz ma się z ekonomią ikony, co sprawia, że ikona stanowi w pełni miejsce dynamicznego wyrażania piękna Boga. To z kolei świadczy, że potencjalna treść trynitarna ikony z konieczności pozostaje spójna z jej wewnętrzną dynamiką, co dowodzi, że ikona Trójcy nie tylko może być wyrazem treści dogmatu trynitarnego, ale może być także medium doświadczenia i uobecnienia prawdy tego dogmatu. A ta spójność jest podstawą pełnego wyrażania dogmatu trynitarnego na sposób estetyczny.

Dla pełni uzasadnienia należy jeszcze przed odczytaniem treści zawartej i wyrażonej w ikonie Trójcy przyjrzeć się samej treści dogmatu trynitarnego pod kątem estetycznym. Oznacza to, że trzeba nam zapytać, czy sam dogmat trynitarny ma charakter estetyczny, który byłby spójny z ikoniczną formą wyrazu prawd objawionych.

Paradoksalny charakter dogmatu trynitarnego jako zasada estetyczna

Dogmat jest formułą, która rości sobie pretensje do wyrażania prawdy Bożej. Zatem dogmaty tworzone są w środowisku transcendentalium prawdy. Ikona natomiast tę samą prawdę dogmatyczną wyraża w środowisku transcendentalium piękna. Dzięki tożsamości transcendentaliów taki zabieg jest możliwy. Niemniej sam sposób ekspresji i percepcji prawdy i piękna różnią się, chociaż wzajemnie powinny one sobie towarzyszyć, tzn. doświadczeniu prawdy powinno towarzyszyć doświadczenie piękna i na odwrót.

Nie ulega jednak wątpliwości, że sama prawda i piękno, mimo transcendentalnej tożsamości, różnią się. Formuły wyrażające prawdę dążą do jak najściślejszego i precyzyjnego ujęcia swojego przedmiotu z maksymalną precyzją i ścisłością, do czego przystające wydaje się bardziej słowo aniżeli obraz¹⁸. Wyrażanie tej samej rzeczywistości w przestrzeni piękna (lub z naciskiem na transcendentalium piękna) charakteryzuje się tymczasem jak największą otwartością, co *de facto* również ma służyć wyrażaniu pełni prawdy o strukturze otwartej. Z tego względu już samo Objawienie, które wyraża prawdy

¹⁷ Por. tamże, s. 385.

¹⁸ Por. W. KAWECKI, *Teologia piękna: poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013, s. 113–114.

niepojmowalne lub naznaczone dużym ładunkiem uniwersalności i rozległości poznawczej, jest naznaczone estetycznie¹⁹. Piękno bowiem z natury ma strukturę otwartą, zwielokrotniającą sens i otwierającą nieskończoną potencję interpretacyjną dzieła.

Ikona zatem przez swój charakter estetyczny ma silny ładunek estetyczny nieroszczący sobie z natury pretensji do wyjaśniania czegokolwiek w sposób ujęcia i domknięcia prawdy Bożej. Raczej zaprasza ona nie do prezentacji treści, tylko do kontemplacji rzeczywistości, której ludzki rozum nie jest w stanie uchwycić w sztywne ramy dyskursywne²⁰. W tym sensie jest ona bardziej przystająca do samej struktury Objawienia, które aczkolwiek w naszym pojęciu wyraża i przekazuje nam prawdę Bożą, to jednak ma silny rys estetyczny przez sam fakt, że nie jest ono czystym przekazaniem prawd, lecz jest wydarzeniem uprzystępniającym obecność Boga i pozwalającą doświadczyć Go. Taka struktura oczywiście jest czymś koniecznym, gwarantującym rzeczywiste Objawienie Boga, czyli Objawienie rzeczywistości nieskończonej w skończonej²¹.

Zatem źródłowo Objawienie nie jest w ścisłym znaczeniu przekazaniem jedynie prawdy, ale wydarzeniem obecności Boga, a jako takie ma charakter estetyczny i egzystencjalny, w którym dochodzi do ścisłej syntezy prawdy i piękna. Dogmaty tymczasem, mając strukturę słowno-semantyczną, koncentrują się na prawdzie zawartej w Objawieniu. Są one jakby wyabstrahowanym ładunkiem prawdy o Bogu zawartej w źródłowym wydarzeniu Objawienia²². Ponadto ładunek dyskursywnej prawdy w dogmatach wzmacniany jest przez silne zapośredniczenie w języku filozofii, która użycza aparatu logicznego wyrażaniu prawdy pierwotnie zawartej w doświadczeniu. Niemniej właśnie poprzez odniesienie do swojego źródła, które prawdę wyraża w sposób niedomknięty, również dogmaty mają strukturę estetyczną i niedomkniętą, mimo swojej niebywalej precyzji²³.

Proces krystalizacji dogmatów, który jest wtórny względem Objawienia, chociaż w pełni zawiera prawdę w nim zawartą, i to nie tylko na sposób odtwarzania jej, ale i partycypacji w niej (dogmaty są prawdą Objawioną przez Boga), stanowi o paradoksalnej strukturze dogmatów: dogmat z jednej strony jest ścisłą, logiczną i dyskursywną formułą mieszczącą prawdę o Bogu, jednakże swoją strukturą przekraczającą dyskursywność poprzez naznaczenie egzystencjalne.

¹⁹ Por. G. GRESHAKE, *Życie silniejsze niż śmierć: o nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. KUBASZCZYK, Poznań 2010, s. 19–21.

²⁰ Por. J. SOCHOŃ, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 246.

²¹ Por. H.A. GARON, *Mistyka kosmosu*, tłum. I. NOWICKA, Kraków 2010, s. 344–353.

²² Por. T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 185–193.

²³ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*, tłum. J. FENRYCHOWA, Kraków 2010, s. 84.

Stąd dogmat nie tylko ma prowadzić do poznania prawdy o Bogu, ale także ma prowadzić do doświadczenia Prawdy tożsamej z Bogiem²⁴.

Złożony, egzystencjalno-dyskursywny charakter jest szczególnie widoczny w przypadku dogmatu trynitarne. Dogmat o Trójcy, w swoim najbardziej syntetycznym ujęciu sprowadzający się do formuły $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha,\ \tau\rho\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, jest w istocie formułą, która z jednej strony bardzo precyzyjnie opisuje zależność między hipostazami a substancją, zwłaszcza zważywszy na spory towarzyszące formułowaniu tych terminów²⁵, a z drugiej, mimo ścisłości terminologicznej, formuła ta nie ma charakteru jednoznacznego sylogizmu, ale w swojej treści jest otwarta znaczeniowo. Nie oznacza to oczywiście, że znaczeniowo jest ona rozmyta. Wręcz przeciwnie, ma pewne granice/zakres, w którym możemy się poruszać w orzeczeniach o Trójjedynym, lecz zakres ten chociaż jest ograniczony, to nie jest domknięty. Ograniczenie zakresu nie sprawia więc, że formułę można wyczerpać.

Struktura dogmatu trynitarne wskazuje, że wyjaśnienie tłumaczące, jak Bóg może być jeden, a jednocześnie mogą być trzy osoby Boskie, zasada się na racjonalnej konstrukcji, aczkolwiek w racjonalności się nie zamyka. Samo racjonalne wyjaśnienie jest zbyt ciasne, by zmieścić Tajemnicę Trójjedynego. Intelktualne rozróżnienie na naturę i hipostazy pozwala zbudować racjonalną konstrukcję, która jednak w racjonalności się nie zamyka. Nie jest jedynie logicznym sylogizmem, lecz wskazuje na jeszcze głębsze rozumienie tajemnicy dynamicznego życia wewnętrznego Boga²⁶. W takiej postaci sam dogmat trynitarne nabiera charakteru estetycznego, co oznacza, że ma zewnętrzną, racjonalną strukturę, którą mieści w sobie i która jest źródłem poznania wewnętrznej, nieskończonej tajemnicy²⁷.

Powyższe rozważania i analizy wskazują zatem, że spójność ikonicznego wyrazu dogmatu trynitarne z jej werbalnym, kanonicznym orzeczeniem może współbrzmieć nie tylko na poziomie treści wyrażanej bądź przez słowa, bądź też przez obraz. Wewnętrzna struktura prawd wyrażonych w orzeczeniach dogmatycznych jest bowiem przystająca do struktury wyrazu ikonicznego. Zatem owo współbrzmienie możliwe jest do odnalezienia również na poziomie ontologii i wewnętrznej dynamiki partycypacji prawdy Bożej w dogmacie i partycypacji piękna Bożego w ikonie, co stanowi o pełnej możliwości przedstawienia treści dogmatu trynitarne przez ikonę, co z kolei zakłada nie tylko wyrażenie zewnętrznej treści, ale także wewnętrznej głębi tajemnicy tegoż dogmatu.

²⁴ Por. P.P. OGÓREK, *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996, s. 180–181.

²⁵ Por. B. SESBOÛÉ, *Misterium Trójcy: refleksja spekulatywna i opracowanie języka „filoque”*. *Relacje trynitarne (począwszy od IV wieku)*, [w:] *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia: tradycja, reguła i Symbole wiary: ekonomia zbawienia: rozwój dogmatów trynitarne i chrystologiczne*, red. B. SESBOÛÉ, tłum. P. RAK, Kraków 1999, s. 259–267.

²⁶ Por. T.G. WEINANDY, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. MAJEWSKI, Kraków 2003, s. 65–66.

²⁷ Por. J.P. STRUMIŁOWSKI, dz. cyt., s. 194–197.

Estetyczno-teologiczna interpretacja ikony Trójcy

Ikona Trójcy Świętej Andrzeja Rublowa, która znajduje się w Galerii Tretyakowskiej w Moskwie²⁸, jest uważana za najdoskonalsze ikoniczne źródło teologiczne dogmatu trynitarnego²⁹. Podstawą kanoniczną dla tej ikony są wcześniejsze przedstawienia „Gościny u Abrahama”, które rosyjski ikonopisarz pod wpływem osobistych przeżyć religijnych oraz toczących się w XV w. sporów teologicznych poddał głębokiej reinterpretacji³⁰. Rublow usunął z ikony przedstawienie Abrahama i Sary, wskazując, że owe trzy postacie odwiedzające stanowią objawienie Trójcy transcendentnej³¹. Ikona zatem koncentruje się na przedstawieniu i wyrażeniu odwiecznej jedności trzech Osób Boskich w doskonałej jedności. Jedność Osób została wyrażona zarówno poprzez podobieństwo postaci, jak i poprzez wpisanie ich w jeden okrąg³². Koło lub okrąg w środowisku prawosławia moskiewskiego czasów Rublowa traktowano jako symbol Boga, wyrażający Jego odwieczną naturę bez początku i bez końca³³. Widzimy zatem, że już sama geometria ikony, jak i pierwszoplanowe jej elementy koncentrują się na uchwyceniu tajemnicy współlistnienia trzech Osób mających jedną Boską naturę.

Historia interpretacji owej ikony mocno koncentruje się natomiast na identyfikacji poszczególnych Osób, co stanowi podstawę wydobywania jeszcze większej głębi teologicznej zawartej w ikonie. W kwestii tej warto zauważyć, że chociaż niektóre trendy hermeneutyczne przypisujące konkretną tożsamość poszczególnej postaci ikonicznej wydają się przeważać, inne natomiast są mniej popularne, to jednak wskazanie takiego odczytania, które byłoby satysfakcjonujące dla wszystkich, wydaje się niemożliwe. Niektórzy badacze na tej kanwie twierdzą, że identyfikacja Osób jest w ikonie tematem drugorzędnym³⁴. Znamienny jest również fakt, że sam Rublow zrezygnował z podpisania poszczególnych postaci, a Sobór Stu Rozdziałów właśnie takie rozwiązanie (bez podpisów) uznał za kanoniczne i postawił jako wzór dla ikonopisarzy podejmujących temat Trójcy³⁵. Nie ulega jednak wątpliwości, że takie orzeczenie powinno jednak być rozumiane bardziej jako niemożliwość ostatecznego, kategorycznego i jednoznacznego

²⁸ Por. *Bóg żywy: katechizm Kościoła Prawosławnego*, tłum. H. PAPROCKI, Kraków 2001, s. 92.

²⁹ Por. K. KLAUZA, *Teokalia. Piękno Boga: prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008, s. 115.

³⁰ Por. tamże, s. 154.

³¹ Por. O. CYREK, *Epifaniczne przedstawienia Trójcy Świętej na ikonach bizantyjskich i ruskich. Dogmat trynitarny a kanon ikonograficzny*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 25 (2011), s. 223.

³² Por. *Bóg żywy...*, s. 93.

³³ Por. K. KLAUZA, dz. cyt., s. 155.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. G. BUNGE, *Inny Paraklet: ikona Trójcy Świętej mnicha-malarza Andrzeja Rublowa*, tłum. K. MAŁYS, Kraków 2001, s. 82.

określania hipostaz Trójcy reprezentowanych przez postacie na ikonie, co sankcjonuje różne warianty interpretacyjne. Same próby określenia hipostaz, bez absolutyzowania jednego stanowiska, wydają się bowiem służyć hermeneutyce treści teologicznej przez ikonę wyrażanej.

Ponadto ustawienie w centrum ikony trzech postaci reprezentujących Osoby Boskie z jednoczesnym usunięciem postaci Abrahama i Sary powoduje pewnego rodzaju zamianę ról. Na ikonie Rublowa to Osoby Boskie stają się gospodarzami, którzy goszczą, stwarzają przestrzeń uczestnictwa, już nie tylko Abrahama i Sary, ale także każdego człowieka³⁶. Owa zamiana ról potęguje wrażenie hermeneutyczne związane z identyfikacją Osób. Człowiek kontemplujący ikonę staje się niejako uczestnikiem wewnątrztrynitarnego życia. Trójca przedstawiona na ikonie staje się Trójcą obecną w życiu człowieka. Zatem identyfikacja Osób i relacji między nimi na ikonie związana jest nie tyle z Trójcą ontologiczną, ile z ekonomią Trójjedynego. Poszczególne warianty odczytania opowiadają zatem o różnorodnym rozumieniu dzieła ekonomii Trójjedynego, co już samo w sobie stanowi ważny aspekt estetycznego wyrażania prawdy teologicznej, polegającej na zwielokrotnianiu sensu.

W taki sposób w samej kontemplacji i interpretacji ikony możemy skupić się na jednym konkretnym odczytaniu związanym z konkretną identyfikacją Osób. Jednakże brak jednoznacznego przyporządkowania poszczególnych postaci konkretnym hipostazom sprawia nie tylko, że możemy na różne sposoby odczytywać bogactwo Bożej ekonomii. Jeśli bowiem istnieje możliwość alternatywnych odczytań ikony, to istnieje również możliwość symultanicznego odczytania jej treści, uwzględniającego jednoczesne współbrzmienie wielu wariantów. Takie symultaniczne odczytanie w sposób oczywisty stanowi pewnego rodzaju estetyczny zabieg, związany z symfonicznością ikony. Poszczególne odczytania, zważywszy, że ikona wyraża Boską ekonomię, co nie wymusza jednoznacznej identyfikacji Osób, nie wchodzi w konflikt i sprzeczność między sobą. Gdyby ikona wyrażała tylko ontologię Trójcy, alternatywne identyfikacje nie mogłyby współistnieć, gdyż wtedy doszłoby do zbyt silnego utożsamienia Osób, co stanowi poważny błąd trynitarny. Jeśli jednak centrum ikony stanowi Boska ekonomia, to alternatywne odczytania powodują zwielokrotnienie i pogłębienie znaczenia tejże ekonomii, która w odniesieniu do ontologii wynika wprost z perychorezy Osób. Sam akt kontemplacji staje się w takim momencie kontemplacją perychorezy, która jako kwintesencja wewnątrztrynitarnej miłości jest jednocześnie źródłem ekonomii, czyli działania Boga w świecie. Ikona Trójcy w ten sposób sięga samej istoty i głębi dogmatu trynitarnego, czyniąc z niej nie tylko ludzkie wyobrażenie trzech Osób Boskich, ale także ukazując dynamikę wewnątrztrynitarnej miłości, która w swojej niezmierzonej dynamice jest podstawą jedności Trójcy. Alternatywne przyporządkowania Osób odczytywane symultanicznie sprawiają, że perychoreza Osób przedstawiona na ikonie staje

³⁶ Por. O. CYREK, dz. cyt., s. 223.

się czymś faktycznym i obecnym. Jednoczesne odczytanie różnych wariantów sprawia, że człowiek, który staje się podmiotem działania Trójjedynego, staje nie tyle wobec statycznego modelu Trójcy, ale również wobec niepojętego i dynamicznego życia wewnątrztrynitarnego. Zatem ikona Rublowa, przez fakt jednoznacznego przypisania konkretnych tożsamości postaciom przedstawionym na ikonie, nie tylko w sposób doskonały ukazuje istotę dogmatu trynitarnego, lecz także w takiej postaci symbolicznie wyrażona treść tej ikony jest całkowicie spójna zarówno z jej formą, jak i z wewnętrzną dynamiką ikony, która jest ukonstytuowana nie tylko przez prawdę chrystologiczną, ale i trynitarną. Jednoznaczne określenie Osób sprawiałoby, że ikona wyrażałaby jeden z wielu modeli Trójcy, który nie mógłby wyrażać w pełni dogmatu trynitarnego, a stanowiłby jedynie jeden z wielu wariantów teologicznej interpretacji owego dogmatu. Brak określonych tożsamości sprawia, że treść dogmatu jest w pełni wyrażona, przez co jest ona otwarta zarówno na alternatywne interpretacje teologiczne, jak i na kontemplację, sięgające samej istoty dogmatu w jego pełni.

Podsumowanie

Ikona Trójcy Świętej autorstwa Andrzeja Rublowa w świetle powyższej analizy jest przykładem estetycznego przedstawienia głębi dogmatu trynitarnego. Jej centrum stanowi tajemnica jedności trzech osób. Ponadto analiza pokazuje, że o ile alternatywne jej interpretacje są uzasadnione, o tyle wydaje się, że ikona sama chce wyrażać prawdę głębszą aniżeli symboliczne wyobrażenie ontologii Trójcy. Ekonomiczny kontekst umożliwia bowiem interpretację symultaniczną, która z jednej strony potęguje jej estetyczny sposób wyrażania tajemnicy dogmatu trynitarnego, wskazując na perychorezę Osób, a z drugiej pogłębia rozumienie Boskiej ekonomii.

Ponadto symultaniczna hermeneutyka, która wydaje się zgodna z zamysłem wyrażania Boskiej ekonomii, pozostaje w pełni zgodna z estetycznym aspektem sformułowania dogmatycznego, które jest pierwotne względem ikony, a które jest nieodzowne dla prawidłowego zrozumienia tajemnicy Trójcy. Sam dogmat trynitarny wyrażony w sposób werbalny ma silny rys estetyczny, który nie jest zewnętrznym znamieniem owego dogmatu, ale jest związany z wewnętrzną dynamiką prawdy trynitarniej.

Skupienie się na symultanicznym odczytaniu ekonomii wyrażonej przez przedstawienie ikoniczne natomiast wydaje się w pełni spójne nie tylko z treścią i formą ikony, ale także z jej wewnętrzną dynamiką, która również jest związana z prawdą trynitarną.

W ten sposób ikona Trójcy jawi się jako całościowe i integralne, estetyczne przedstawienie dogmatu trynitarnego. Sama struktura tejże ikony jest jakby uobecnieniem prawdy o jedności w wielości, wyrażając wewnętrzną zasadę estetyczną związaną z perychorezą Osób Boskich. To natomiast sprawia, że

dosłownie każdy aspekt i element tejże ikony jest spójny z całością, co stanowi o jej niebywałym pięknie oraz co służy wybitnemu wyrażaniu na sposób estetyczny prawdy dogmatu trynitarnego.

Słowa kluczowe: dogmat trynitarny, ikona, Andrzej Rublow, estetyka, Objawienie

Iconographic Presentation of the Trinitarian Dogma's Content Using the Example of Andrei Rublev Icon "The Trinity"

Summary

The Byzantine art is based upon the Christological dogma. The artistic representations of Christ and saints is justified by the fact of incarnation. Since God became visible in Christ, it is possible to represent the God's Son in the venerable images. However, such a strong connection between the legitimacy of the icon and the Christological doctrine raises the question whether it is possible to express other particular dogmatic contents by means of that art and aesthetics.

The present article attempts to read integrally the Trinitarian truth as represented in the Andrei Rublev icon "The Trinity". Yet, such integral reading requires not only to read the content displayed in the icon, but also to analyse if the internal dynamism of the aesthetic expression of the divine truth, besides its Christological justification, has a Trinitarian reason as well.

Keywords: Trinitarian dogma, icon, Andrei Rublev, aesthetics, Revelation

BIBLIOGRAFIA

- BALTHASAR H.U. VON, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. MARSZAŁ, J. ZAKRZEWSKI, Kraków 2007.
- BALTHASAR H.U. VON, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*, tłum. J. FENRYCHOWA, Kraków 2010.
- Bóg żywy: katechizm Kościoła Prawosławnego*, tłum. H. PAPROCKI, Kraków 2001.
- BUNGE G., *Inny Paraklet: ikona Trójcy Świętej mnicha-malarza Andrzeja Rublowa*, tłum. K. MAŁYS, Kraków 2001.
- CYREK O., *Epifaniczne przedstawienia Trójcy Świętej na ikonach bizantyjskich i ruskich. Dogmat trynitarny a kanon ikonograficzny*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 25 (2011), s. 213–237.

- CZAJA A., *Dogmat*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. RUSECKI i in., Lublin–Kraków 2002, s. 315–317.
- DZIDEK T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- EVDOKIMOV P., *Prawosławna wizja teologii moralnej: Bóg w życiu ludzi*, tłum. W. SZYMONA, Kraków 2012.
- GARON H.A., *Mistyka kosmosu*, tłum. I. NOWICKA, Kraków 2010.
- GOMBRICH E.H., *Pisma o sztuce i kulturze*, red. R. WOODFIELD, D. FOLGA-JANUSZEWSKA, tłum. D. FOLGA-JANUSZEWSKA, Kraków 2011.
- GRESHAKE G., *Życie silniejsze niż śmierć: o nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. KUBASZCZYK, Poznań 2010.
- HRYNIEWICZ W., *Nadzieja uczy inaczej: medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003.
- KAWECKI W., *Teologia piękna: poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.
- KLAUZA K., *Teokalia. Piękno Boga: prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008.
- NICHOLS A., *Redeeming Beauty: Soundings in Sacral Aesthetics*, Burlington 2007.
- OGÓREK P.P., *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996.
- PELIKAN J.J., *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. HÖFFNER, Kraków 2008.
- PELIKAN J.J., *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, tłum. M. PIĄTEK, Kraków 2009.
- RAMACHANDRAN V.S., *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa: o czym mówi mózg?*, tłum. A. i M. BIENDEROWIE, E. JÓZEFOWICZ, Warszawa 2012.
- SEŠBOŮĚ B., *Misterium Trójcy: refleksja spekulatywna i opracowanie języka „filoque”*. *Relacje trynitarnie (począwszy od IV wieku)*, [w:] *Historia dogmatów*, t. I: *Bóg zbawienia: tradycja, reguła i Symbole wiary: ekonomia zbawienia: rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. SEŠBOŮĚ, tłum. P. RAK, Kraków 1999, s. 251–300.
- SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI IV, *Kanony*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, red. A. BARON, H. PIETRAS, tłum. A. BARON, H. PIETRAS, T. WŃĘTRZAK, Kraków 2003, s. 48–105.
- SOBÓR NICEJSKI II, *Dekret wiary*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. BARON, H. PIETRAS, tłum. T. WŃĘTRZAK, Kraków 2005, s. 330–341.
- SOCHOŃ J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.
- STRUMIŁOWSKI J.P., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.
- USPIENSKI L., *Ikona i sztuka*, [w:] *Duchowość chrześcijańska*, t. 1, red. B. MCGINN, J. MEYENDORFF, J. LECLERQ, tłum. P. BLUMCZYŃSKI, S. PATLEWICZ, Kraków 2010, s. 377–388.
- WEINANDY T.G., *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. MAJEWSKI, Kraków 2003.
- WOŹNIAK R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

Ks. MICHAŁ BORDA

TROSKA O WIĘŹNIÓW W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Wprowadzenie

Po co ten Jubileusz Miłosierdzia? Co to oznacza? To pytania postawione przez papieża Franciszka w drugim dniu, 9 grudnia 2015 r., po otwarciu Drzwi Świętych Jubileuszu Miłosierdzia, obchodzonego w dniach od 8 grudnia 2015 r. do 20 listopada 2016 r., w Bazylice Świętego Piotra na Watykanie. Szukając odpowiedzi, papież powiedział: „Kościół potrzebuje tego nadzwyczajnego czasu. Nie mówię: ten nadzwyczajny czas jest dobry dla Kościoła. Mówię: Kościół potrzebuje tego nadzwyczajnego czasu. W naszej epoce głębokich przemian Kościół jest wezwany do wnoszenia swojego szczególnego wkładu poprzez uwidacznianie znaków obecności i bliskości Boga. A Jubileusz jest sprzyjającym okresem dla nas wszystkich, ponieważ kontemplując Boże miłosierdzie, które przekracza wszelkie ludzkie granice i jaśniej nad mrokami grzechu, możemy stać się świadkami bardziej przekonanymi i przekonującymi”¹.

W przygotowaniach do Roku Świętego, jak również w czasie jego trwania szczególnie miejsce zajmowali więźniowie. Z troską o tych, którzy doświadczają ograniczenia wolności, od początku charakteryzuje pontyfikat papieża Franciszka. W liście do abpa Rino Fisichelliego – Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji – papież napisał wprost: „Myślę też o więźniach [...]. Jubileusz zawsze stanowił okazję do wielkiej amnestii, obejmującej bardzo wiele osób, które choć zasługują na karę, uświadomiły sobie jednak, że to, co uczyniły, było niesprawiedliwe, i szczerze pragną na nowo włączyć się w życie społeczeństwa, wnosząc w nie swój uczciwy wkład. Niech

¹ FRANCISZEK, *To, co Bogu najmiłsze. Audiencja generalna 9 grudnia 2015 r.*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 37 (2016), nr 1, s. 44.

do nich wszystkich dotrze w konkretny sposób miłosierdzie Ojca, który chce być blisko ludzi najbardziej potrzebujących Jego przebaczenia”².

W bulli *Misericordiae vultus* ogłaszającej Jubileusz Miłosierdzia papież przypomniał uczynki miłosierdzia względem ciała, wzywając również do pocieszania więźniów³.

Analiza nauczania papieża Franciszka, kierowanego do więźniów, pozwala wyodrębnić główne tematy papieskiego przesłania: chrystocentryzm, godność każdej osoby ludzkiej i wezwanie do reintegracji społecznej.

Zasada chrystocentryzmu

Rozpoczynając bullę *Misericordiae vultus*, papież Franciszek napisał, że „Jezus Chrystus jest obliczem miłosierdzia Ojca”. „Wydaje się, iż tajemnica wiary chrześcijańskiej znajduje w tym słowie swoją syntezę. Ono stało się żywe, widoczne i osiągnęło swoją pełnię w Jezusie z Nazaretu”⁴. Jezusa Chrystusa stawia papież w centrum swojego nauczania kierowanego do więźniów. We wszystkich dokumentach kościelnych dotyczących wychowania Jezus Chrystus, Jego osoba i dzieło jest ideą scalającą i porządkującą ten proces. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* wyraźnie stwierdza, że chrystocentryzm należy rozumieć w różnych aspektach. Oznacza on bowiem, że Chrystus jest ośrodkiem historii zbawienia, kluczem i celem historii ludzkiej, a orędzie ewangeliczne nie pochodzi od człowieka, ale jest Słowem Bożym⁵. Zasada chrystocentryzmu jest głęboko egzystencjalna i domaga się posłuszeństwa Ojcu na wzór Chrystusa oraz wyznania wiary w Kościele⁶.

Podczas spotkania z ubogimi i więźniami w katedrze w Cagliari papież ukazał Jezusa Chrystusa jako jedyne Nauczyciela, który jest wzorem życia. Tytuł ten pozwala odkryć Jezusa, który wybiera drogę pokory i służby. Obraz Jezusa-Nauczyciela, w przekonaniu papieża, jest źródłem radości, siły i pewności. Jezus nie jest niezdecydowany czy obojętny. Jezus-Nauczyciel dokonał wyboru i postępował zgodnie z nim do końca. Postanowił stać się człowiekiem – stać się sługą aż do śmierci na krzyżu⁷.

² TENŻE, *Spotkanie z miłosierdziem. List Papieża Franciszka dotyczący odpustu z okazji Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 36 (2015), nr 9, s. 4–5.

³ TENŻE, *Bulla Misericordiae vultus o Nadzwyczajnym Jubileuszu Miłosierdzia*, Kraków 2015, nr 15.

⁴ Tamże, nr 1.

⁵ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, nr 98.

⁶ J. MASTALSKI, *Zasady edukacyjne w katechezie*, Kraków 2002, s. 102.

⁷ FRANCISZEK, *Komu przeszkadza solidarność. Przemówienie podczas spotkania z ubogimi i więźniami w katedrze w Cagliari*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 34 (2013), nr 11, s. 25–26.

Temat ten rozwinął papież Franciszek w czasie pobytu 2 kwietnia 2015 r. w rzymskim zakładzie karnym w Rebibbii, gdzie w kościele „Ojciec nasz” odprawił Mszę św. Wieczerzy Pańskiej, podczas której dokonał obrzędu umycia nóg 12 więźniom – 6 mężczyznom i 6 kobietom. W improwizowanej homilii papież podkreślił, że „Jezus nas umiłował. Jezus nas miłuje. Bezgranicznie, zawsze, aż do końca. Miłość Jezusa do nas nie ma granic: jest coraz większa, wciąż większa. Nigdy nie nuży Go miłowanie. Każdego. Miłuje nas wszystkich, aż po oddanie za nas życia. Tak, po oddanie za nas życia; tak, oddanie życia za nas wszystkich, oddanie życia za każdego z nas. I każdy z nas może powiedzieć: «Oddał za mnie życie». Każdy. Oddał życie za ciebie, za ciebie i za ciebie, za mnie, za niego... za każdego mającego imię i nazwisko. Taka jest jego miłość: osobowa. Miłość Jezusa nigdy nie zawodzi, ponieważ On nigdy nie nuży się miłowaniem, podobnie jak nie nuży się przebaczeniem, nie nuży się pragnieniem nas”⁸.

Przemówienie papieża w Meksyku podczas spotkania 17 lutego 2016 r. z więźniami w zakładzie karnym CeReSo n.3 w Ciudad Juárez zwraca uwagę na obraz Jezusa Chrystusa zatroskanego o głodnych, spragnionych, bezdomnych i więźniów. Franciszek odwołuje się wprost do fragmentu Ewangelii: „byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie” (Mt 25, 36). Chrystus wciela się niejako w swoich najmniejszych, dlatego dobrych spotka nagroda za to, że wspierali za życia ubogich, karmili głodnych, podawali wodę spragnionym, udzielali schronienia bezdomnym, przyodziewali nagic, nawiedzali uwięzionych⁹.

Kwintesencją idei chrystocentryzmu, leżącego u podstaw papieskiego nauczania do więźniów, są słowa wypowiedziane przez papieża Franciszka w zakładzie karnym w Palmasoli 10 lipca 2015 r. w pobliżu Santa Cruz de la Sierra: „Niewiele mam wam do dania lub zaofiarowania, ale chcę wam dać to i chcę się z wami podzielić tym, co mam i co kocham: Jezusem, Jezusem Chrystusem, miłosierdziem Ojca”¹⁰.

Podjęta przez papieża Franciszka próba zainteresowania więźniów osobą Jezusa Chrystusa często wiąże się z wezwaniem do pójścia za Nim mimo przebywania w zakładzie karnym. W czasie przemówienia w katedrze w Cagliari 22 września 2013 r. papież dziękował Panu za wszystkie wysiłki podejmowane w trudzie, w cierpieniu, w murach więzienia, by iść za Jezusem¹¹. Natomiast podczas wizyty w zakładzie karnym w Iserni 5 lipca 2014 r. wzywał wprost, by iść naprzód z Panem¹².

⁸ TENŻE, *Jezus umiłował nas aż do końca. Homilia podczas Mszy św. Wieczerzy Pańskiej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 36 (2015), nr 5, s. 24.

⁹ K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań–Kraków 1999, s. 148.

¹⁰ FRANCISZEK, *Zamknięcie nie jest wykluczeniem. Wizyta w zakładzie karnym w Palmasoli*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 36 (2015), nr 9, s. 23.

¹¹ TENŻE, *Komu przeszkadza solidarność...*, s. 26.

¹² TENŻE, *Wszyscy popełniamy błędy w życiu. Wizyta w zakładzie karnym w Iserni*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 35 (2014), nr 7, s. 41.

Wezwanie papieża Franciszka do patrzenia na Jezusa pociąga za sobą zaproszenie do pójścia za Mistrzem z Nazaretu w czasie odbywania kary więzienia. Papież podpowiada dwa sposoby, dzięki którym więźniowie mogą pozytywnie odpowiedzieć na jego apel. Pierwszym z nich jest zachowanie miłości między więźniami, a drugim zasiewanie nadziei. „Pragnę was zachęcić – wołał papież w Cagliari – abyście dalej podążali tą drogą, abyście szli naprzód razem, starając się zachować przede wszystkim miłość wśród was”¹³. Nie można postępować za Jezusem drogą miłości, jeżeli ludzie nie miłują się przede wszystkim wzajemnie, jeżeli nie dokładają starań, aby współpracować, aby wzajemnie się zrozumieć i sobie przebaczyć, uznając własne ograniczenia i błędy. Papież zachęca, by czynić dzieła miłosierdzia, ale z miłosierdziem, z łagodnością i pokorą, wkładając w nie całe serce¹⁴. Na dziedzińcu zakładu karnego w Iserni papież doprecyzował, by to pójście za Jezusem dokonywało się na drodze miłości wiernej, ponieważ rzeczą najważniejszą jest to, co Bóg czyni z nami: bierze nas za rękę i pomaga nam iść naprzód¹⁵.

Drugim sposobem podążania za Jezusem w czasie pobytu w zakładzie karnym jest rozsiewanie nadziei. W czasie spotkania z więźniami na boisku sportowym przed męskim pawilonem PS4, w którym osadzeni mogą przyjmować wizyty rodzin w zakładzie karnym w Palmasoli, papież wyraził przekonanie, że ból nie jest w stanie zgasić nadziei w najgłębszych pokładach serca i że życie nadal rodzi się z mocą w niesprzyjających okolicznościach¹⁶. W katedrze w Cagliari apelował, by nie pozwolić okraść się z nadziei, ale z odwagą iść naprzód¹⁷. W tym samym duchu wypowiedział się papież w zakładzie karnym w Iserni¹⁸, Ciudad Juárez 17 lutego 2016 r.¹⁹ oraz w homilii podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Więźniów w ramach Roku Świętego Miłosierdzia 6 listopada 2016 r.²⁰, gdy wołał o nierezygnowanie z nadziei, ale podążanie z nią dzień po dniu.

W czasie wizyty w Cagliari na Sardynii papież podkreślił, że całe społeczeństwo włoskie potrzebuje nadziei, ale Sardynia w sposób szczególny. Odpowiedzialność w tym zakresie spada na osoby pełniące odpowiedzialne funkcje

¹³ TENŻE, *Komu przeszkadza solidarność...*, s. 26.

¹⁴ TENŻE, *Ci, którzy mają klucze. Homilia podczas Mszy św. w schronisku Caritasu w Rzymie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 37 (2016), nr 1, s. 25–26.

¹⁵ TENŻE, *Wszyscy popełniamy błędy w życiu...*, s. 41.

¹⁶ TENŻE, *Zamknięcie nie jest wykluczeniem...*, s. 23.

¹⁷ TENŻE, *Komu przeszkadza solidarność...*, s. 26.

¹⁸ TENŻE, *Wszyscy popełniamy błędy w życiu...*, s. 41.

¹⁹ TENŻE, *Wybaczcie społeczeństwu, które nie potrafiło wam pomóc. Przemówienie podczas spotkania z więźniami w zakładzie karnym w Ciudad Juárez*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 37 (2016), nr 3–4, s. 32.

²⁰ TENŻE, *Bóg jest większy niż nasze serce. Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Więźniów*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 37 (2016), nr 12, s. 19–20.

polityczne i obywatelskie, ale „jako Kościół wszyscy mamy bardzo odpowiedzialne zadanie, a mianowicie, zasiewać nadzieję poprzez dzieła solidarności, zawsze starając się współpracować w jak najlepszy sposób z instytucjami publicznymi, z poszanowaniem odpowiednich kompetencji”²¹. Ważną rolę winna tutaj odegrać *caritas*, która jest wyrazem wspólnoty, a siłą wspólnoty chrześcijańskiej jest sprawianie, aby społeczeństwo wzrastało od środka, niczym ewangeliczny zaczyn (por. Mt 13, 31–35).

Chrystocentryczne ukierunkowanie nauczania papieża Franciszka do więźniów zakłada troskę o ufne przyłgnięcie wychowanków do osoby Jezusa przez szczere nawrócenie serca i uznanie w Nim przez wiarę swego jedyne go Pana. Zadaniem duszpasterstwa penitencjarnego i katechezy w zakładach karnych jest pomoc w zgłębieniu tajemnicy Chrystusa, by, będąc Jego świadkiem w dzisiejszym świecie, realizować powołanie do świętości i życia wiecznego z Bogiem. Katecheza winna stać się medytacją nad Pismem Świętym, gdyż w przeciwnym razie przestanie wzywać do nawrócenia, czyli utraci to, co dla niej najważniejsze²².

Godność każdej osoby ludzkiej

Każde spotkanie papieża Franciszka z osadzonymi w zakładach karnych jest okazją do ewangelizowania, gdyż jak sam stwierdził w programowej adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* – „Wszyscy jesteśmy wezwani do misyjnego «wyjścia». Każdy chrześcijanin i każda wspólnota winni rozeznaczyć, jaką drogą powinni kroczyć zgodnie z wezwaniem Pana, jednak wszyscy jesteśmy zaproszeni do przyjęcia tego wezwania: wyjścia z własnej wygody i zdobycia się na odwagę, by dotrzeć na wszystkie peryferia świata potrzebujące światła Ewangelii”²³. Homilie, kazania i katechezy wygłaszane przez papieża w czasie wizyt w więzieniach są doskonale wykorzystaną okazją do podkreślenia godności każdej osoby ludzkiej. Problematyka ta wydaje się bardzo istotna w kontekście skazanych, którzy dla pewnej grupy społecznej stanowią kategorię ludzi gorszej klasy. Często sami osadzeni nie akceptują siebie ze względu na popełnione grzechy i przestępstwa.

W zakładzie karnym w Iserni papież przekonywał osadzonych, że są w pa mięci Boga²⁴. Oznacza to, że Bóg nigdy nie zapomina o człowieku; zawsze

²¹ TENŻE, *Komu przeszkadza solidarność...*, s. 26.

²² M. BORDA, *Biblijna koncepcja powołania w katechezie ponadgimnazjalnej i jej recepcja przez uczniów*, Kraków 2012, s. 322.

²³ FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Kraków 2013, nr 20.

²⁴ TENŻE, *Wszyscy popełniamy błędy w życiu...*, s. 41.

pamiętając, podnosi i przywraca w pełni godność. W czasie wspomnianego przemówienia papież odwołał się do ważnego fragmentu z Pisma Świętego: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49, 15). Prorok Izajasz, chcąc podkreślić zatroskanie Boga o człowieka, akcentuje jego wyjątkową godność nadaną mu przez Stwórcę. Żydzi nigdy nie mówili o człowieku w oderwaniu od jego sytuacji religijnej. Człowiek jest istotą uzależnioną od Boga przez tchnienie Jego Ducha. W Księdze Rodzaju czytamy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Będąc obrazem Boga, człowiek ma za zadanie rozmnażanie się po to, aby nappełnić ziemię. Nie jest zatem jednostką odizolowaną. Już przez samo swoje ciało jest bytem społecznym wezwanym do wychodzenia poza siebie przez okazywanie miłości. Wszelkie spotkanie z bliźnim ukazuje na różne sposoby związki, które dają początek społeczności.

Prawda o człowieku, zaczerpnięta z kart Pisma Świętego, pozwala papieżowi Franciszkowi na sprecyzowanie prośby, którą skierował do delegacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego, by zaangażować wspólnotę międzynarodową na rzecz uznania prymatu zasady *pro homine*, to znaczy godności osoby ludzkiej nade wszystko²⁵. Papież, poruszając kwestię kary śmierci, dożywocia, tortur i korupcji, zaapelował o podjęcie nowej misji przez prawników i promowanie sprawiedliwości szanującej godność i prawa człowieka, bez dyskryminacji. Franciszek dokonał również diagnozy obecnej sytuacji wielu więźniów, zwracając uwagę na osłabienie publicznej debaty na temat zastąpienia więzienia innymi, alternatywnymi sankcjami. W ocenie papieża, należy zwrócić uwagę na fakt, że w wielu krajach i rejonach świata liczba osób więzionych bez wyroku przekracza 50% ogółu. Jest to zjawisko niepokojące, gdyż przyczynia się do jeszcze większego pogorszenia warunków odbywania kary pozbawienia wolności. Problem osób więzionych bez wyroku narusza ich godność oraz sprawiedliwość społeczną, szczególnie że wielu z nich odbywa kary bez poszanowania zasad procesowych. „Ubolewania godne warunki więzienne – pisze Franciszek – często prawdziwie nieludzkie i poniżające, niejednokrotnie są wynikiem niewydolności systemu karnego, kiedy indziej braku infrastruktury i planowania, a w niemałej ilości przypadków nie są niczym innym jak rezultatem arbitralnego i bezlitosnego sprawowania władzy nad osobami pozbawionymi wolności”²⁶.

Również podczas wizyty w Palmasoli papież Franciszek opisał fakty sprzeczne z poszanowaniem godności osadzonych: „przepełnienie, powolne

²⁵ TENŻE, *Dożywocie to ukryta kara śmierci. Przemówienie do delegacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 35 (2014), nr 11, s. 39.

²⁶ Tamże.

działanie wymiaru sprawiedliwości, brak terapii zajęciowej i polityki resocjalizacji, przemoc, brak ułatwień, by odbyć studia uniwersyteckie”²⁷. Poprosił jednak o wspólną pracę nad godnością człowieka. Zamknięcie nie jest bowiem tym samym co wykluczenie. Zamknięcie – w ocenie Franciszka – stanowi część procesu ponownego włączenia w społeczeństwo²⁸.

Po raz kolejny o poszanowanie godności więźniów w zakładach karnych zaapelował papież Franciszek w orędziu na Światowy Dzień Pokoju 2016 r. W duchu Jubileuszu Miłosierdzia papież wezwał również państwa do konkretnych czynów oraz do odważnych działań wobec najsłabszych członków społeczeństwa, wymieniając: więźniów, imigrantów, bezrobotnych i chorych. W odniesieniu do więźniów podkreślił, że „pilnie należy podjąć konkretne działania na rzecz poprawy warunków życia w więzieniach, ze szczególnym uwzględnieniem tych, którzy są pozbawieni wolności w oczekiwaniu na proces, pamiętając o reedukacyjnym celu sankcji karnej i biorąc pod uwagę możliwość włączenia do ustawodawstwa danego kraju kar alternatywnych wobec pozbawienia wolności”²⁹. W tym kontekście papież w orędziu na Światowy Dzień Pokoju 2016 r. ponowił apel o zniesienie kary śmierci, tam gdzie jest ona jeszcze stosowana, a także poprosił o rozważenie możliwości amnestii w Roku Jubileuszu Miłosierdzia.

Wezwanie do reintegracji społecznej

„Pan jest mistrzem reintegracji” – powiedział papież Franciszek w zakładzie karnym w Castrovillari 21 czerwca 2014 r.³⁰ Na dziedzińcu zakładu karnego w Iserni wyjaśnił, że reintegracja społeczna jest pewnym procesem, drogą, zarówno na zewnątrz – w więzieniu, w społeczeństwie, jak i we własnym wnętrzu – w sumieniu i w sercu³¹. Fundamentem reintegracji jest Jezus Chrystus, który bierze skazanego za rękę i prowadzi z powrotem do wspólnoty społecznej. Pan zawsze przebacza, zawsze towarzyszy, zawsze rozumie; od człowieka zależy, czy pozwoli, aby go Bóg zrozumiał, aby mu przebaczał, aby mu towarzyszył. Prawdziwa i pełna reintegracja osoby nie następuje jedynie po ukończeniu drogi w wymiarze ludzkim. W tę drogę musi również wpisać się spotkanie z Bogiem, umiejętność pozwolenia Bogu, który kocha, by patrzył na człowieka pragnącego wewnętrznej przemiany.

²⁷ TENŻE, *Zamknięcie nie jest wykluczeniem...*, s. 23.

²⁸ Tamże.

²⁹ TENŻE, *Przewycięż obojętność i zyskaj pokój. Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 2016 r.*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 37 (2016), nr 1, s. 9.

³⁰ TENŻE, *Potrzebna jest rzeczywista reintegracja skazanego. Wizyta w zakładzie karnym w Castrovillari*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 35 (2014), nr 7, s. 44.

³¹ TENŻE, *Wszyscy popełniamy błędy w życiu...*, s. 40.

Programowym przemówieniem papieża Franciszka na temat reintegracji jest przesłanie, które zostawił więźniom w meksykańskim Ciudad Juárez. Na placu przed kaplicą Ośrodka Readaptacji Społecznej Nr 3 wyjaśnił około 700 zgromadzonym, iż „Miłosierdzie przypominam nam, że reintegracja do społeczeństwa nie zaczyna się tutaj, w tych murach, ale zaczyna się wcześniej, «poza», na ulicach miasta. Reintegracja, czyli resocjalizacja, zaczyna się od tworzenia systemu, który moglibyśmy nazwać systemem zdrowia społecznego, to znaczy społeczeństwem, które próbuje nie wywoływać choroby, dokonując skażenia relacji w dzielnicy, w szkołach, na placach, na ulicach, w domostwach, w całej przestrzeni społecznej. System zdrowia społecznego to taki, który sprawia, że rodzi się kultura, która działa i próbuje zapobiegać tym sytuacjom, owym drogom kończącym się zranieniem i zniszczeniem tkanki społecznej”³². Papież zachęca, by cały proces reintegracji stał się „nakazem moralnym dla całego społeczeństwa, które pragnie przygotować warunki konieczne do lepszego współżycia. W zdolności społeczeństwa do włączania swych ubogich, chorych lub więźniów kryje się umożliwienie im uzdrawiania swych ran i budowania dobrego współżycia. Ponowne włączenie społeczne zaczyna się od posłania wszystkich naszych dzieci do szkół oraz od zapewnienia godnej pracy ich rodzinom, tworząc publiczne przestrzenie rozrywki i wypoczynku, umacniając instytucje udziału w życiu obywatelskim, opiekę zdrowotną, dostęp do podstawowych usług”³³.

Reintegracja dokonująca się w życiu społecznym obejmować musi również życie osobiste. W związku z tym papież wytycza osadzonemu dwa bardzo wyraźne kierunki zachowań wspierających proces reintegracji. Pierwszym jest wezwanie do służby, drugim prośba o modlitwę.

Wielokrotnie podczas odwiedzin w zakładach karnych papież zachęcał słuchaczy do pomocy bliźniemu. W zakładzie karnym dla nieletnich w Casal del Marmo 28 marca 2013 r. pytał retorycznie: „Czy rzeczywiście jestem gotowa, jestem gotowy służyć, pomagać drugiemu?”³⁴. Dokonując obrzędu umycia nóg 12 więźniom – 10 chłopcom i 2 dziewczętom – zachęcał wszystkich, by pomagali sobie nawzajem. Dał przy tym osobiste świadectwo: „Jako kapłan i jako biskup muszę wam służyć. A jest to powinność, którą dyktuje mi serc: kocham ją. Kocham ją i chętnie to czynię, ponieważ tak nauczył mnie Pan”³⁵. W tym samym roku 2013 w Cagliari papież zachęcał do spojrzenia na

³² TENŻE, *Wybaczenie społeczeństwu...*, s. 31.

³³ Tamże.

³⁴ TENŻE, *Musimy sobie nawzajem pomagać. Msza św. Wieczery Pańskiej w zakładzie karnym dla nieletnich w Casal del Marmo*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 34 (2013), nr 5, s. 37.

³⁵ Tamże.

drugiego człowieka i poświęcenia się drugiemu z miłością³⁶. Dwa lata później w Boliwii w zakładzie karnym w Palmasoli wołał wprost: „Pomagajcie sobie nawzajem”³⁷. Franciszek uświadamiał osadzonym, że w ośrodku resocjalizacji współżycie zależy częściowo od nich. Cierpienie i niedostatki są często źródłem egoizmu i mogą prowadzić do konfliktów. Ważne, by stały się okazją do prawdziwego braterstwa. Odpowiedzią na działanie diabła, który podjudza do kłótni, do rywalizacji, podziałów oraz stronnictw, jest okazywanie pomocy bliźniemu.

W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papież Franciszek napisał znamienne słowa: „Modlitwa za osobę, która nas irytuje, jest pięknym krokiem ku miłości i jest aktem ewangelizacji. Zróbmy to dzisiaj! Nie pozwólmy się okraść z ideału miłości braterskiej!”³⁸. Programowy dokument ogłoszony przez papieża wyznacza kolejne ścieżki jego pontyfikatu. W tym duchu należy interpretować również wezwanie, które kieruje Franciszek do więźniów, prosząc, by za siebie wzajemnie się modlili. Papież zachęca osadzonych do modlitwy osobistej i wspólnotowej: „Modlitwa matek, modlitwa żon, modlitwa dzieci i wasza modlitwa: to jest sieć, która pozwala żyć dalej”³⁹.

Znamienną cechą pontyfikatu papieża Franciszka jest prośba, którą wielokrotnie można usłyszeć – prośba o modlitwę w intencji papieża. Pozostaje żywo w pamięci pierwsze wystąpienie nowo wybranego następcy św. Piotra, który w loggii Bazyliki Świętego Piotra na Watykanie w improwizowanym przemówieniu, tuż po wyborze, pochylił się przed zgromadzonym tłumem, prosząc o modlitwę w jego intencji. Prośba ta obecna jest również w przemówieniach kierowanych przez papieża do więźniów: „I proszę was, abyście modlili się za mnie” – to słowa papieża wygłoszone na zakończenie spotkania z osadzonymi w katedrze w Cagliari⁴⁰, w zakładzie karnym w Iserni⁴¹, w Castrovillari⁴², w Rebibbii⁴³, w Palmasoli⁴⁴ i w Ciudad Juárez⁴⁵. Papież wyraźnie potrzebuje modlitwy więźniów, by – jak sam mówi – „Pan zmył także jego brudy, ażeby stał się bardziej niewolnikiem w służbie ludzi, tak jak był nim Jezus”⁴⁶.

³⁶ TENŻE, *Komu przeszkadza solidarność...*, s. 25.

³⁷ TENŻE, *Zamknięcie nie jest wykluczeniem...*, s. 23.

³⁸ TENŻE, *Evangelii gaudium*, nr 101.

³⁹ TENŻE, *Zamknięcie nie jest wykluczeniem...*, s. 23.

⁴⁰ TENŻE, *Komu przeszkadza solidarność...*, s. 26.

⁴¹ TENŻE, *Dożywocie to ukryta kara śmierci...*, s. 41.

⁴² TENŻE, *Potrzebna jest rzeczywista reintegracja skazanego...*, s. 44.

⁴³ TENŻE, *Jezus umiłował nas aż do końca. Homilia podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 36 (2015), nr 5, s. 24.

⁴⁴ TENŻE, *Zamknięcie nie jest wykluczeniem...*, s. 23.

⁴⁵ TENŻE, *Wybaczenie społeczeństwu...*, s. 32.

⁴⁶ TENŻE, *Jezus umiłował nas aż do końca...*, s. 24.

Zakończenie

Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, który trwał od 8 grudnia 2015 r. do 20 listopada 2016 r., był dla wszystkich wierzących prawdziwym momentem spotkania z miłosierdziem Boga. Rok Święty miał być czasem żywego doświadczenia bliskości Ojca, niejako dotknięciem ręką Jego czułości, aby wiara każdego wierzącego umocniła się, a tym samym jego świadectwo stawało się coraz bardziej skuteczne. Szczególną troską papieża Franciszka w Roku Jubileuszu Miłosierdzia, ale i całego pontyfikatu, jest sytuacja więźniów przebywających w zakładach karnych na całym świecie. Ewangeliczna miłość papieża do ubogich, głodnych, spragnionych, bezdomnych, nagich i uwieczonych oparta na fundamencie Jezusa Chrystusa, również w Roku Świętym, stwarza osadzonemu wyjątkową okazję uzyskania jubileuszowych odpustów. Myśląc o więźniach, papież zdecydował, iż będą mogli oni uzyskać odpust w kaplicach więziennych, a kiedy będą przechodzić przez drzwi swojej celi, kierując myśli i modlitwę do Ojca, za każdym razem gest ten oznaczać będzie przejście przez Drzwi Święte. Ponieważ – jak pisze papież – „miłosierdzie Boże, które potrafi przemienić serca, jest również w stanie przeobrazić kraty w doświadczenie wolności”⁴⁷.

Zatroskanie papieża Franciszka o więźniów jest zachętą do ponownego odkrycia wagi uczynków miłosiernych względem ciała w życiu każdego człowieka: głodnych nakarmić, spragnionych napoić, nagich przyodziać, podróżnych w dom przyjąć, więźniów pocieszać, chorych nawiedzać i umarłych pogrzebać.

Słowa kluczowe: Franciszek, Jubileusz Miłosierdzia, więźniowie, godność, reintegracja społeczna

The Concern for the Prisoners in the Preaching of the Pope Francis

Summary

The article gets itself into the preaching of the Pope Francis, thanks to which we are experiencing the Jubilee of Mercy. While preparing the Holy Year, as well as during its duration, prisoners are taking a special position in it. The concern of those who experience the restriction of their freedom is characterized by, since the

⁴⁷ TENŻE, *Spotkanie z miłosierdziem. List Papieża Franciszka dotyczący odpustu z okazji Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 36 (2015), nr 9, s. 4–5.

very beginning, the Pope Francis's pontificate. The analysis of the Pope Francis's preaching directed to those imprisoned in the prisons makes it possible to isolate the main topics: the rule of christcentrism, emphasizing the dignity of every human being and the call for social re-integration. It is worth having a close look in order to experience the Jubilee of Mercy in a more fructuous way.

Keywords: Francis, Jubilee of Mercy, prisoners, dignity, social reintegration

BIBLIOGRAFIA

- BORDA, M., *Biblijna koncepcja powołania w katechezie ponadgimnazjalnej i jej recepcja przez uczniów*, Kraków 2012.
- FRANCISZEK, *Komu przeszkadza solidarność. Przemówienie podczas spotkania z ubogimi i więźniami w katedrze w Cagliari*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 34 (2013), nr 11, s. 25–26.
- FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Kraków 2013.
- FRANCISZEK, *Musimy sobie nawzajem pomagać. Msza św. Wieczery Pańskiej w zakładzie karnym dla nieletnich w Casal del Marmo*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 34 (2013), nr 5, s. 37.
- FRANCISZEK, *Wszyscy popełniamy błędy w życiu. Wizyta w zakładzie karnym w Iserni*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 35 (2014), nr 7, s. 40–41.
- FRANCISZEK, *Dożywocie to ukryta kara śmierci. Przemówienie do delegacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 35 (2014), nr 11, s. 37–41.
- FRANCISZEK, *Potrzebna jest rzeczywista reintegracja skazanego. Wizyta w zakładzie karnym w Castrovillari*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 35 (2014), nr 7, s. 43–44.
- FRANCISZEK, *Spotkanie z miłosierdziem. List Papieża Franciszka dotyczący odpustu z okazji Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 36 (2015), nr 9, s. 4–5.
- FRANCISZEK, *Bulla Misericordiae vultus o Nadzwyczajnym Jubileuszu Miłosierdzia*, Kraków 2015.
- FRANCISZEK, *Jezus umiłował nas aż do końca. Homilia podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 36 (2015), nr 5, s. 24.
- FRANCISZEK, *Zamknięcie nie jest wykluczeniem. Wizyta w zakładzie karnym w Palmasoli*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 36 (2015), nr 9, s. 22–24.
- FRANCISZEK, *To, co Bogu najmiłsze. Audiencja generalna 9 grudnia 2015 r.*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 37 (2016), nr 1, s. 44–45.
- FRANCISZEK, *Ci, którzy mają klucze. Homilia podczas Mszy św. w schronisku Caritasu w Rzymie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 37 (2016), nr 1, s. 25–26.

- FRANCISZEK, *Wybaczcie społeczeństwu, które nie potrafiło wam pomóc. Przemówienie podczas spotkania z więźniami w zakładzie karnym w Ciudad Juárez*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 37 (2016), nr 3–4, s. 31–32.
- FRANCISZEK, *Przezwycięż obojętność i zyskaj pokój. Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Pokoju 2016 r.*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 37 (2016), nr 1, s. 4–10.
- FRANCISZEK, *Bóg jest większy niż nasze serce. Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Więźniów*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 37 (2016), nr 12, s. 19–20.
- KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.
- MASTALSKI J., *Zasady edukacyjne w katechezie*, Kraków 2002.
- ROMANIUK K., JANKOWSKI A., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań–Kraków 1999.

Ks. JAROSŁAW FURTAN

MULTIKULTURALIZM A MIŁOSIĘRDZIE

W ostatnich latach społeczeństwa europejskie są żywo zainteresowane tematem migracji. W związku z problemami demograficznymi, „arabską wiosną”, walkami na Bliskim Wschodzie i napływem wielkich mas ludzkich do krajów Europy rozgorzał na nowo dyskurs dotyczący multikulturalizmu. Jego możliwości, uwarunkowań, a w ostatnim czasie także niebezpieczeństw, które generuje. Poniższy artykuł stara się rekonstruować istotne elementy koncepcji multikulturalizmu, którą przedstawił kanadyjski filozof Charles Taylor¹, a następnie zwrócić uwagę na jej związek z zasadą społeczną miłosiernej miłości, opracowanej na gruncie katolickiej nauki społecznej.

Problematyka multikulturalizmu bywa lokalizowana wśród sposobów rozwiązywania konfliktów społecznych. Pavel Barša wymienia demokratyczne (pozytywne) i niedemokratyczne (negatywne) typy możliwej regulacji konfliktów etniczno-kulturowych, w których pojawia się potencjalne niebezpieczeństwo użycia przemocy fizycznej². Do negatywnych zalicza separację (secesję), asymilację, czystki oraz panowanie. Wśród pozytywnych, które traktuje jako różne formy akomodacji, wymienia federację, konsocjację oraz multikulturową integrację. Istotna okazuje się tutaj aspiracja do posiadania politycznej władzy. Multikulturowa integracja jest najlepszym wyjściem dla zapobiegania i naprawy systematycznej dyskryminacji i ekskluzji identyfikowanych etnicznie czy rasowo mniejszości oraz imigrantów. Reflektuje on węższe znaczenie tego pojęcia, jako pluralistyczne podejście do polityki kulturowej i polityki kształceniowej, oraz

¹ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 11–66 (amerykańskie wydanie: *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*, Princeton 1992).

² Por. P. BARŠA, M. STRMIŠKA, *Národní stát a etnický konflikt. Politická perspektiva*, Brno 1999, s. 141–160.

szersze, które oznacza cały zespół działań polegających na włączaniu odsuniętych i stygmatyzowanych grup na trzech poziomach integracji: kulturowej, obywatelsko-politycznej oraz społeczno-ekonomicznej. W ramach multikulturowej integracji grupy nie chcą tworzyć nowych wspólnot politycznych, lecz w ramach przyjmowanej zjednoczonej obywatelsko-politycznej multikulturowej przestrzeni swoją tożsamość łączą z jedną z etnicznych grup, ale bez ambicji posiadania własnej politycznej autonomii, co się formalizuje w postaci jednego obywatelstwa.

Warunkiem koniecznym jest umiejętność wzajemnego respektu grup. Dopiero poprzez uznanie drugiego jako samodzielnego i równego partnera, a jego oczekiwań jako nienegocjowalnych w krótkim okresie, dlatego że związanych z tożsamością, może rozwinąć się wzajemna współpraca. Podejście akomodacyjne wprowadza zróżnicowane procedury dla poszczególnych grup. Procedury te są dla nich gwarancją, ponieważ dają im do ręki polityczne narzędzia, których nigdy by nie posiadały, gdyby kolektywne decyzje były przeprowadzane według większościowych demokratycznych procedur. Dzięki nim mogą uzyskać bardziej wyrównane grupowe relacje, które umożliwiają sprawiedliwą współpracę.

Do najbardziej znaczących współczesnych koncepcji multikulturalizmu, odwołujących się do *polityki uznania*, należy podejście Ch. Taylora.

Psychospołeczne uwarunkowania multikulturalizmu

Ch. Taylor wskazał na istotną rolę potrzeby *uznania* (niem. *Anerkennung*, ang. *recognition*) kulturowej różnorodności w procesie formowania się jednostkowej i grupowej tożsamości. W odniesieniu do wzajemnych uwarunkowań między społecznym i osobowym uznaniem oraz jednostkową i kulturową tożsamością Taylor przedstawia swoje rozważania o możliwościach multikulturalizmu, który rozumie jako pewną formę integracji imigrantów z ich nowym społeczeństwem, rozbudzanie w nich poczucia przynależności do kraju, w którym żyją, żeby zapobiec procesom społecznego wykluczenia³. Wiele przykładów dotyczących międzykulturowych konfliktów oraz prób ich transformacji i rozwiązania ukazuje jako niezbędny warunek, potrzebę zagwarantowania uznania i ochrony tożsamości konkretnej kultury. Taylor zwraca uwagę na fakt, że żądanie uznania pojawia się w zupełnie różnych konstelacjach, w imieniu mniejszości albo „podporządkowanych” grup, odnosi się na przykład do zróżnicowanych form feminizmu, ale również właśnie

³ Por. Ch. TAYLOR, *Przepis na społeczną katastrofę*. Rozmowa z Jarosławem Kuiszem, „Kultura Liberalna” (31/2014), nr 291 z 5 sierpnia 2014 (dostępny na www.kulturaliberalna.pl). Jako negatywne przykłady dyskryminacji podaje Francję i Niemcy, gdzie brak albo niedostatki w polityce edukacji dzieci imigrantów nie zahamowały procesów ich społecznego wykluczenia i są jednym z powodów obecnie napiętej sytuacji.

do multikulturalizmu. Opracowuje tak zwaną *politykę równej godności, która uwzględnia kulturowe różnice*. Preferuje nazwę *uznanie*, ponieważ widzi on społeczeństwo nie tyle jako gwaranta moralności, ale spostrzega jego rolę przede wszystkim w jej zakotwiczeniu⁴.

Uznanie a tożsamość

Istnieje według niego ścisła zależność między uznaniem a tożsamością, która jest „rozumieniem siebie, świadomością głównych charakterystyk, które ludzi czynią ludźmi”⁵. Twierdzi, że nasza tożsamość jest w części zdominowana uznaniem albo brakiem uznania, a często złymi osądami innych ludzi. Człowiek albo grupa ludzi mogą doznać rzeczywistej szkody i deformacji, jeżeli ich środowisko albo społeczeństwo odzwierciedla im ich własny obraz, który jest ograniczający, poniżający lub degradujący. Jako przykład podaje niektóre ruchy feministyczne, które argumentowały, że w społeczeństwach patriarchalnych kobiety były zmuszane do akceptacji pojęcia samych siebie, które było dla nich rzeczywiście poniżające. Obraz swojego własnego podporządkowania następnie tak się w nich zinternalizował, że nawet po ustaniu obiektywnych przeszkód ich osobistego rozwoju nie były w stanie wykorzystać wielu pojawiających się szans na drodze ich własnego sukcesu. Złe osądy czy brak uznania mogą być przyczyną różnego rodzaju krzywd i cierpień, stając się formą ucisku, który niejako zamyka ludzi w fałszywych i deformujących sposobach egzystencji. Ostateczną konsekwencją takiego ustosunkowania, w podanym przykładzie kobiet, może być utrwalony brak poczucia własnej wartości, brak szacunku do samej siebie. Analogiczne twierdzenia można odnieść do ludzi o ciemnej karnacji skóry. Przez długie wieki byli zmuszani do przyjmowania poniżającego obrazu swojej osoby, który odzwierciedlało im społeczeństwo białych ludzi. Wielu z nich ten nieadekwatny obraz samych siebie przyjęło za swój, czyniąc z pogardy samego siebie najsilniejsze narzędzie własnego ucisku. Pierwszym zadaniem byłoby pozbawienie się tej wymuszonej destruktywnej tożsamości. Dla Taylora problematyka braku uznania czy wręcz złego osądzania drugiego człowieka to nie tylko sprawa niedostatecznego respektu, to również zranienie, które jest skutkiem paraliżującej nienawiści do samego siebie, a uznanie to nie tylko wyraz uprzejmości, którą jesteśmy winni każdemu człowiekowi, ponieważ pragnienie bycia uznanym w swej indywidualnej tożsamości jest podstawową ludzką potrzebą⁶.

⁴ Por. Ch. TAYLOR, *Replay and Re-Articulation*, s. 211–257, [w:] *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor*, red. J. TULLY, Cambridge 1994, s. 250; TENŹE, *Demokratie und Ausgrenzung*, s. 30–50, [w:] TENŹE, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, s. 43.

⁵ Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 13.

⁶ Por. tamże, s. 13n.

Dialogiczny charakter tożsamości

To co indywidualne i własne, nie kształtuje się monologicznie. Dla Taylora podstawowym rysem ludzkiego życia jest jego dialogiczny charakter. Ludźmi zdolnymi do zrozumienia samych siebie i zdefiniowania własnej tożsamości staniemy się dopiero, gdy przyswoimy sobie wielość ludzkich *języków*, które rozumiane szeroko, oznaczają nie tylko słowa, ale wszystkie inne formy wyrażania się (np. język sztuki, miłości, gestów). Sposobów wyrażania siebie, języków, które potrzebujemy do określenia swego wnętrza, nie uczymy się sami od siebie, ale w kontakcie z innymi ludźmi, którzy są dla nas ważni. Taylor odwołuje się tutaj do przemyśleń G.H. Meada, który wprowadził termin *osoby znaczącej*. Geneza ludzkiego umysłu nie jest monologiczna, lecz dialogiczna, nie jest czymś, co każdy czyni samodzielnie, ale jedynie w interakcji z innymi osobami⁷. Nie dotyczy to tylko języków, w których artykułujemy nasze wnętrza, ale szczególnie tożsamości, którą określamy, pozostając w stałym dialogu, a czasem i walce z tym, czego od nas oczekują nasze osoby znaczące. Rozmowa ta trwa przez całe nasze życie. Nigdy nie będziemy w stanie całkowicie uwolnić się od wpływu osób, które nas formowały na początku naszego życia. Ci, którzy bronią monologicznego charakteru człowieka, uważają, że mielibyśmy jednak się starać, w największym stopniu jak jest to możliwe, sami określić swą tożsamość. Oznacza to według nich zrozumienie rodzicielskich uwarunkowań wychowania, które pomaga mieć je pod kontrolą. Relacje nie mają służyć człowiekowi, żeby definiował, określał swoją tożsamość, lecz aby jego życie było spełnione. Taylor stawia jednak temu podejściu zarzut pomijania faktu, że nasze rozumienie dla dobrych rzeczy w życiu może się zmienić, kiedy delektujemy się nimi razem z ludźmi, których miłujemy, a wiele z tych dóbr może być dla nas dostępnych jedynie wtedy, kiedy je doświadczamy społecznie. Kanadyjski filozof podkreśla, że nasza tożsamość jest kształtowana ciągle przez osoby, które kochamy. Dochodzimy tutaj do Taylorowej definicji tożsamości: „tym, że określamy swą tożsamość, staramy się określić, kim jesteśmy, «skąd przychodzimy». Tożsamość tworzy ramy, w których nasze preferencje, życzenia, poglądy i starania otrzymują sens. Jeżeli niektóre rzeczy, które uważam za szczególnie cenne, są dla mnie dostępne jedynie, kiedy pozostają w relacji z człowiekiem, którego miłuję, wtedy ten człowiek staje się częścią mej tożsamości”⁸. Tożsamość istotowo zawsze zależy od dialogicznych relacji z innymi ludźmi. Odkrywanie własnej tożsamości dokonuje się częściowo w otwartym, a częściowo w wewnętrznym dialogu z kimś drugim. Dopiero teraz, w wewnętrznym kształtowaniu tożsamości, w całej swej pełni ukazuje się znaczenie wzajemnego *uznania*. We wcześniejszych epokach dziejów uznanie było ściśle związane ze społecznie

⁷ Por. G.H. MEAD, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. WOLIŃSKA, Warszawa 1975, s. 259nn.

⁸ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 21.

określoną tożsamością, z rolą, którą człowiek przyjmował, a częściej, do której się narodził, z kategoriami, których nikt nie podawał w wątpliwość. Ogólne uznanie było pewną częścią społecznie uformowanej tożsamości. Personalna tożsamość, wypływająca z wnętrza i niezamienna, to znaczy autentyczna, już tak pewnej i oczywistej gwarancji uznania nie ma. Według Taylora jest to nowa sytuacja, w której znalazła się współczesność. Nie jest nim potrzeba uznania. Ona była zawsze, lecz fakt, że żyjemy w relacjach, w których próby uzyskania uznania mogą być niesatysfakcjonujące.

W kulturze autentyczności napełniona miłością relacja międzypersonalna jest centralnym miejscem odkrywania i potwierdzania siebie. Jest zarodkiem wewnątrz formowanej tożsamości. W sferze wewnętrznej ludzkie poczucie tożsamości jest skazane na uznanie ze strony osób znaczących, a jego brak może doprowadzić do silnych psychicznych zranień, w sferze publicznej mówi się analogicznie o tożsamości kulturowej oraz polityce uznania (w analogii do osób znaczących). Świadomość, że tożsamość jest kształtowana w bezpośrednim dialogu, niejako bez wcześniej napisanego scenariusza (jak to bywało w poprzednich epokach), doprowadziła do sytuacji, że polityka uznania jest wymagana w demokratycznych społeczeństwach już nieomal powszechnie. Projektowanie na drugiego człowieka jakichkolwiek poniżających i dyskryminujących obrazów, które gdyby zostały przez niego uwewnętrznione, doprowadziłyby go do niesprawiedliwych krzywd i szkód. Odmówienie uznania jest dziś traktowane przez współczesne ruchy feministyczne, uczestników debat o relacjach między różnymi rasami oraz w multikulturalizmie jako używanie narzędzia represji.

Procedury *versus* dobro?

Kulturowo definiowane wspólnoty mają swój określony charakter. Po pierwsze, wspólnota taka musi być identyfikowalna, musi posiadać jakiś odróżniający znak, który określa ją jako grupę. Różnicujące kryterium musi być selekcyjne (np. język). Po drugie, kryterium to musi być jednocześnie relewantne, to znaczy oprócz tego, że konkretne osoby są w stanie się wzajemnie poznać i odróżnić od pozostałych, powinno być ono zdolne zagwarantować egzystencję grupy. Po trzecie, kryterium to musi także zostać przypisane wspólnej tożsamości członków grupy i w ten sposób mieć, chociażby w jakiejś części, udział w tworzeniu tej tożsamości. Sam język nie jest jeszcze wystarczającym powodem do stawiania żądań uznania i obrony praw kulturowych jakiejś mniejszości egzystującej w ramach otwartej społeczności (niem. *offene Gesellschaft*). Dotyczyłoby to, w tym wypadku, jedynie wspólnoty językowej. Chodzi o przyjęcie czegoś więcej, a mianowicie wspólnego kulturowego dziedzictwa, które jest przekazywane poprzez i we wspólnocie językowej. Czwartym elementem tej konstrukcji jest normatywny cel ochrony grupy kulturowej. Sama egzystencja kolektywu staje się wartością, która jest ważną częścią jego kultury. Grupa ochrania swą kulturę,

ponieważ ona jest narzędziem przeżycia grupy, przynajmniej jej tożsamości. Bez przyjęcia takiej normatywnej treści nie można byłoby usprawiedliwić ograniczania, nawet w jakimś małym stopniu, praw wolnościowych jednostek na rzecz praw grupy. Na takich fundamentach ukształtowana kultura, w swojej wyjątkowości, musi być, według Taylora, pod określonymi warunkami, zabezpieczona przed dominacją silniejszych i większościowych kultur.

Polityka uznania równej godności to idea, która wymaga, żeby każdy człowiek był szanowany według tej samej miary. Podstawą tego poglądu jest metafizyczny kontekst tego, co jest w człowieku godne szacunku. Kant uważał, że jest tym zdolność do rozumnego postępowania i wynikająca z tego posłuszeństwo zasadom⁹. Szczególnie jest podkreślany uniwersalny ludzki potencjał do takiego właśnie postępowania, który jest charakterystyczny dla wszystkich ludzi. Już tylko ten potencjał, a nie to, co z siebie czyni lub uczyniła konkretna jednostka, zasługuje na szacunek. Rozszerza się go również na tych wszystkich, którzy ze względu na różne okoliczności nie są w stanie urzeczywistnić swego potencjału zwykłym sposobem, jak cielesnie czy psychicznie upośledzeni albo ludzie w komatu. Polityka równej powszechnej godności chce doprowadzić swymi działaniami do sytuacji dostosowania i wyrównania praw i obowiązków oraz zapobieganiu stanom, w których istnieją obywatele *pierwszej i drugiej kategorii*. Przyjmowane środki realizacji tej zasady różnią się w konkretnych punktach, a nawet czasem sobie przeczą. Niektórzy uważają, że wyrównanie dotyczy jedynie praw obywatelskich oraz prawa wyborczego. Inni rozszerzają uczynność zasady do sfery socjalno-ekonomicznej, zauważając, że bieda systematycznie uniemożliwia niektórym ludziom, w odpowiedni dla nich sposób, korzystanie z obywatelskich praw, czyniąc ich obywatelami drugiej kategorii. Z tego punktu widzenia są trwale upośledzeni w wykonywaniu swych praw i dlatego należy im pomóc poprzez stworzenie warunków wyrównania. Bez względu na różne interpretacje zasady równoprawności jest ona obecnie ogólnie respektowana.

Inne ujęcie, które chcemy tutaj zaprezentować, bywa określane jako *polityka dyferencji*. Wyrasta ono z rozwoju nowoczesnych wyobrażeń o tożsamości. Według przedstawicieli odwołujących się do tych idei każdy człowiek powinien być uznawany ze względu na swoją jedyną i niepowtarzalną tożsamość. Uznanie w polityce równej godności (powszechnej ludzkiej godności) odnosi się do uniwersalnych praw i wolności, które powinny być takie same dla wszystkich. Polityka dyferencji natomiast, żądając uznania wyjątkowej niezamiennej tożsamości, dąży do uznania tego, co indywidualne, co szczególne w życiu jednostki czy konkretnej grupy w stosunku do wszystkich innych jednostek i grup. Podstawowym argumentem tego ujęcia jest fakt, że właśnie to, co szczególne i wyjątkowe, różnicujące, było dotychczas przeoczone, było przedmiotem pogardy, pomijane i ostatecznie asymilowane przez dominującą tożsamość opartą na większości. Zgoda na taką asymilację jest śmiertelnym grzechem przeciwko

⁹ Por. I. KANT, *Zakłady metafizyki moralnej*, tłum. L. MENZEL, Praha 1976, s. 83nn.

ideałowi autentyczności. Wskazywanie tożsamości lepszych i gorszych albo za-uważanie jednych, a przeoczenie innych¹⁰ byłoby wytwarzaniem obywateli drugiej kategorii. Byłoby jakąś formą dyskryminacji. Również tutaj chodzi o równe traktowanie wszystkich. Problem, jaki się tutaj pojawia, polega na uznaniu i przydzieleniu statusu czemuś, co nie jest uniwersalne i nie każdy ma w tym swój udział¹¹. *Polityka dyferencji* powołuje się także na uniwersalny potencjał, którym jest zdolność kształtowania i definiowania tożsamości jednostki albo jakiejś kultury, wymaga ona, żeby każda tożsamość była respektowana i przyjęta z szacunkiem. W międzykulturowym kontekście podnosi się postulaty, żeby wobec różnych kultur oraz sposobów ich rozwoju był przejawiany taki sam szacunek. Krytycy europejskiego panowania, albo władzy białych ludzi, wskazują na to, że dominujące kultury uciskały słabsze, odbierając im zupełnie prawo do jakiegokolwiek pozytywnej oceny. Uważają oni, że poniżające sądy o innych kulturach są nie tylko niepoprawne, lecz wręcz moralnie godne potępienia.

Podstawą tych dwóch politycznych koncepcji jest zasada równego respektu. Jednak powstaje tutaj problem. Z jednej strony zasada takiego samego respektu żąda postępowania, które jest „ślepe na różnice”. Ujęcie to koncentruje się przede wszystkim na tym, co jest u wszystkich identyczne. Liberalizm równej godności zakłada, że istnieją uniwersalne, „ślepe” na różnice zasady, które są definiowane przez różne szeroko dyskutowane teorie sprawiedliwości społecznej¹². Ich przedstawiciele uważają, że indywidualne prawa wraz z ustaleniami o niedyskryminacji muszą mieć zawsze pierwszeństwo przed celami kolektywnymi¹³. Z drugiej strony powinniśmy uznawać, a nawet wspierać to, co jest szczególne, indywidualne, wyjątkowe. Przedstawiciele obu tych koncepcji formułują wobec siebie wzajemnie zarzuty. Pierwsza grupa wyrzuca drugiej postępowanie niezgodne z podstawową zasadą niedyskryminacji. Druga natomiast oskarża pierwszą, że zaprzecza ludzkiej tożsamości, zmuszając ich do życia w homogenizującej, niedostosowanej dla nich formie. Zwolennicy polityki otwartej na różnorodność uważają, że przyjmowany za neutralny kompleks zasad, które są „ślepe na różnice”, broniących równej godności, w rzeczywistości jednak odzwierciedla określoną homogenną kulturę, ponieważ kultury mniejszościowe albo uciskane musiałyby przyjąć formę, która jest dla nich cudza. W efekcie tzw. społeczność *fair*, „ślepa na różnice”, byłaby nie tylko nieludzką,

¹⁰ Ch. Taylor podaje tutaj przykład krytyki pochodzącej z pozycji feministycznych. C. Gilligan zarzuca Kolbergowi takie przedstawianie jego koncepcji moralnego rozwoju człowieka, w którym jest preferowany typ etycznych uwag charakterystyczny bardziej dla chłopców niż dla dziewcząt. Por. C. GILLIGAN, *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, tłum. B. SZELEWA, Warszawa 2015.

¹¹ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 24n.

¹² Por. J. RAWLS, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. PANUFNIK, A. ROMANIUK, J. PASEK, Warszawa 2009; R. DWORKIN, *Kdyż se práva berou vážně*, Praha 2001; J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handels*, Frankfurt/M. 1981.

¹³ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 42.

bo uciskającą tożsamość, lecz w subtelny sposób, którego sobie nie uświadamia, również bardzo silnie dyskryminującą. Zarzut, który podnosi polityka dyferencji, wskazuje na fakt, że „ślepe” liberalizmy są same owocem konkretnych kultur. A fakt roszczenia dla siebie poprzez ten rodzaj liberalizmu większych praw mógłby być jedynie inną formą partykularyzmu skrywającego się pod maską uniwersalizmu¹⁴.

M. Walzer mówi w tym kontekście o *liberalizmie typu I*, który w najsilniejszy sposób deklaruje realizację indywidualnych praw jednostek i związane z tym silnie neutralne państwo, bez żadnych własnych projektów o charakterze kulturowym albo religijnym, a nawet bez jakichkolwiek kolektywnych celów, które przekraczałyby ochronę osobistej wolności, cielesnej nietykalności oraz szczęścia i bezpieczeństwa obywateli. *Liberalizm typu II* dopuszcza zaangażowanie państwa do działań związanych z przeżyciem narodu, kultury, religii albo ograniczonej liczby narodów, kultur i religii, jeżeli tylko są pod ochroną podstawowe prawa tych obywateli, którzy są zaangażowani na swój sposób albo nie czują, że powinni w tym zaangażowaniu uczestniczyć¹⁵. Mamy tutaj do czynienia z *liberalizmem ślepym* albo *wrażliwym na różnice*¹⁶.

Sam Tylor podaje rozróżnienie pochodzące od R. Dworkina, który mówi o dwóch typach moralnego zaangażowania. Każdy człowiek ma jakieś swoje własne wyobrażenie o życiowych celach i o tym, jak ma wyglądać dobre życie, jednocześnie jednak uznajemy, że powinniśmy z drugim człowiekiem postępować przyzwoicie, z poszanowaniem wzajemnej równości, niezależnie od tego, jak rozumiemy swoje i jego życiowe cele. Pierwszy typ nazywa *substancjalnym*, a drugi *proceduralnym*. Społeczeństwo liberalne według Dworkina nie wiąże się z żadnymi partykularnymi substancjalnymi celami, lecz spoiwem łączącym ludzi jest silne zaangażowanie na poziomie procedur, które wyrażają traktowanie wszystkich ludzi jako posiadających równą godność. Liberalizm Dworkina nie pozwala wspólnocie politycznej, na żadnym jej poziomie organizacyjnym, preferowania jakichkolwiek substancjalnych poglądów. Na przykład niedopuszczalne byłoby zachęcanie ludzi, żeby żyli według jakiejś konkretnej koncepcji szlachetnego życia, ponieważ w ten sposób złamałaby proceduralną normę równości, preferując grupę ludzi, która według tej koncepcji żyje¹⁷. Społeczeństwo liberalne, stojąc na straży działającego człowieka jako podmiotu, który sam określa i wyraża siebie, nie może w sferze publicznej stać w obronie jakiegokolwiek koncepcji dobra.

¹⁴ Por. tamże, s. 28–30.

¹⁵ Por. M. WALZER, *Komentarz*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 93.

¹⁶ Por. M. HRUBEC, *Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech*, s. 13–49, [w:] *Interkulturní vojna a mír*, red. J. SVOBODA, O. ŠTĚCH, Praha 2012, s. 14.

¹⁷ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 42 oraz R. DWORKIN, *Liberalism*, [w:] *Public and Private Morality*, red. S. HAMPSHIRE, Cambridge 1978 (cyt. za Ch. TAYLOREM, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 42, 65).

M. Sandel, uczeń Taylora i Dworkina, zwrócił słusznie uwagę na fakt, że chodzi tutaj o *proceduralną republikę*, która stawia wyżej znaczenie prawa niż dobra, deontologicznej moralności praw jednostki niż teleologicznej etyki dobra wspólnego¹⁸, kładąc silniejszy akcent na rozstrzygnięcia sądowe, odwołujące się do tekstów konstytucji i ustaw, niż do demokratycznego politycznego procesu, polegającego na kształtowaniu większości w celu uchwalenia ustaw¹⁹.

Problem ten można jeszcze przybliżyć z innej strony, sięgając do jego źródła, którym jest liberalna, kantowska koncepcja godności człowieka związana z jego autonomiczną podmiotowością. Wolność, której społeczność jest gwarantem, jest bardzo często ujmowana w różnych nurtach liberalizmu według I. Berlina jako *wolność od czegoś* oraz *wolność do czegoś*. Pierwszą nazywał on wolnością negatywną, to znaczy nieobecnością przymusu oraz brakiem przeszkód do realizacji własnych dążeń, oczywiście z kantowskim ograniczeniem nieprzekraczania wolności innych ludzi. Drugi typ wolności nazywa on pozytywną i oznacza w ten sposób możliwość oraz zdolność realizacji wartościowych celów, które jednostka może sama ustanowić²⁰. Liberalizm w odniesieniu do problemów multikulturalizmu podkreśla znaczenie procedur, poprzez które odbywa się formalne zabezpieczenie wolności w sensie negatywnym. Tam gdzie się decyduje o konkretnych kulturowych treściach, same procedury muszą pozostać niezależne od tych treści oraz powinny zagwarantować równy udział dla wszystkich. Same procedury zabezpieczające taką równość są najważniejsze. Kulturowe treści nie są już tak istotne lub są nawet irrelevantne²¹. Pojęcie wolności negatywnej służy dziś wielu nowoczesnym liberalnym teoriom polityki jako linia ukazująca kierunek, który dla Taylora jest jednak odpowiedzialny za błędny rozwój, doprowadzający izolację jednostki (indywiduum) do najwyższego poziomu²². Ten typ liberalizmu nie ma nic wspólnego z powszechną wolą oraz abstrahuje od jakiegokolwiek pytania, które powstaje w związku ze zróżnicowaniem ról. Koncentruje się na równości praw gwarantowanych obywatelom. Przestrzeń dla uznania różnic jest bardzo wąska, co zarzucają temu typowi liberalizmu ci, którzy preferują politykę liberalizmu otwartego na różnice. Zarzuty odnoszą się do niezdolności uznania tego, co jest szczególne, wyróżniające, osobliwe i własne. Rzeczywiście, jak pisze Taylor, istnieją takie rodzaje liberalizmu równych praw, które mogą zaproponować zróżnicowanym kulturowym tożsamościom tylko bardzo ograniczone uznanie. Nie do przyjęcia jest

¹⁸ Por. P. BARŠA, *Politická teorie multikulturalismu*, Brno 1999, s. 65.

¹⁹ Por. M. SANDEL, *Proceduralní republika a nezakotvené jáství*, „Filosofický časopis” 43, 1995, č. 2, s. 249–265, 250.

²⁰ Por. I. BERLIN, *Zwei Begriffe von Freiheit*, s. 197–256, [w:] TENŽE, *Freiheit, Vier Versuche*, Frankfurt/M. 1995, s. 210.

²¹ Por. Th. BEDORF, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt a/M. 2010, s. 22.

²² Por. Ch. TAYLOR, *Der Irrtum der negativen Freiheit*, [w:] TENŽE, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M. 1988, s. 118–144.

dla nich możliwość, że jakiegokolwiek standardowe prawa podstawowe mogłyby się, ze względu na różniące się kolektywne cele, w jednym kulturowym kontekście aplikować inaczej niż w drugim. Jeżeli to restrykcyjne podejście byłoby jedynym sposobem interpretacji zrównywania praw, to w sposób uprawniony można byłoby mówić w tym wypadku o zarzucie kulturowej homogenizacji²³. Taylor proponuje jednak jeszcze inne podejście na przykładzie własnego kraju. Rozważając sytuację francuskojęzycznego Quebecu, uważa, że wspólnoty bronią egzystencji własnej kultury, chroniąc w ten sposób własną tożsamość oraz możliwość rozwoju. Wspólnotom zależy na ich kulturze, ponieważ wiążą z nią możliwość swego przeżycia²⁴.

Proceduralna, negatywna wolność, która jeszcze nie decyduje, do czego będzie użyta, stoi w oczywistej sprzeczności wobec tego, co zostało umieszczone w konstytucji Kanady jako dodatek (nowela), nazywany od miejsca, gdzie odbywała się konferencja, na której został zaproponowany: *Meech-Lake-Amendment*. Na jego podstawie uznaje się, że Quebec w przyszłości będzie widziany jako *społeczność ze szczególnym charakterem*. Formułacja ta uwzględnia rzeczywistość, przy której również obstaje sam Taylor, że każdy rząd Quebecu sam fakt przeżycia oraz pomyślny rozwój kultury francuskiej w Quebecu będzie traktował jako dobro²⁵. Frankofońscy Kanadyjczycy, a szczególnie obywatele Quebecu oraz pierwotne narody Kanady, wyrazili żądanie pewnej formy autonomii dla organów samorządowych oraz przyjęcia ustaw prawnych uważanych za konieczne do przeżycia poszczególnych kultur. Quebec przyjął wiele ustaw dotyczących języka. Jedna z nich np. określa, kto może posyłać dzieci do anglojęzycznych szkół. Zostało to zakazane obywatelom frankofońskim i imigrantom. Inna ustawa określiła, że językiem urzędowym w firmach zatrudniających powyżej pięćdziesięciu osób musi być język francuski. Oznacza to, że rząd Quebecu nakłada na swoich obywateli pewne ograniczenia w imię kolektywnych celów, które w każdym innym regionie Kanady mogą zostać bardzo łatwo zniesione. W ten sposób ta sama konstytucja mogła być interpretowana na różne sposoby zależnie od części kraju. Tutaj dostajemy się do jądra problemu relacji liberalnego państwa prawa do kulturowej różnorodności²⁶. Liberalizm według niego nie może i nie miałby nigdy żądać pełnej kulturowej neutralności, ponieważ on sam jest również *wojującą interpretacją świata*²⁷, jedną z wielu partykularną kulturową wizją.

²³ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 38.

²⁴ Por. tamże, s. 39.

²⁵ Por. tamże, s. 44.

²⁶ Por. tamże, s. 39.

²⁷ Przedstawiciele neomarksizmu, tacy jak L. Althusser czy A. Gramsci, uważają, że oprócz politycznej i ekonomicznej, należy wyróżnić również hegemonię kulturową, jako trzeci typ społecznej siły. Hegemoniczna kultura legitymizuje polityczny i ekonomiczny porządek. Definicja grupowej tożsamości i jej polityczna agenda (konserwatywna, reformistyczna, rewolucyjna) nie pochodzą z zajmowanej pozycji społecznej, ale z sensu, który jest przedstawiany i ugruntowywany w dyskursach. Według Gramsciego to nie

W kulturowym kontekście *liberalizm I typu* nie może zapewnić tego, do czego samoistne społeczności rzeczywiście dążą, tzn. do *przeżycia*. Chodzi tutaj o konieczność odwołania się do kolektywnych celów, które prowadzą do pewnych zmian w stosowaniu ogólnych praw, jak to widać na przykładzie Quebecu²⁸. Ukazuje się tutaj zdecydowanie, że Taylor uzasadnia swój wybór i preferencję *liberalizmu II typu* odniesieniem do dobra wspólnego²⁹. Oznacza to afirmację uniwersalnej zasady godności, dotyczącej każdego człowieka niezależnie od miejsca i kultury, w której przyszło mu żyć, ale jednocześnie respektowanie różnych form i poziomów dobra wspólnego, do którego należy również kultura, oraz wypływających z niego kolektywnych celów³⁰. Wydaje się, że *liberalizm typu I* ma poważny problem respektowania dobra wspólnego na jego zróżnicowanych poziomach, odnosząc się do dobra indywidualnego jako zasady uniwersalnej, a dobra wspólnego jako jedynie służącego dobru indywidualnemu. Zaproponowana przez Taylora polityka uznania afirmuje godność każdego człowieka i wszystkich osób oraz dowartościowuje również wspólne wartości, tworzące podstawy społeczności.

„Walka o uznanie” czy dar uznania?

Taylor jako odpowiedź na tak postawione pytanie przedstawia dwa przykłady. Jeden odnosi się do prac przedstawiciela myśli lewicowej Frantza Fanona³¹, który swoje przemyślenia buduje na osobistym doświadczeniu kolonializmu oraz pracach M. Foucaulta, oraz drugi, odwołujący się do hermeneutycznego podejścia Hansa-Georga Gadamera i jego koncepcji stapiania się horyzontów³².

dyskursy wywodzą się z klasowych interesów, ale odwrotnie, to dyskursy determinują klasowe interesy. Ujmuje on relację bazy do nadbudowy odwrotnie niż K. Marks. Por. P. BARŠA, O. CÍSAŘ, *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*, Praha 2008, s. 267–270. Jak zauważył Slavoj Žižek, interesująco przedstawia się tutaj nowy problem dotyczący spotkania kultur i przebiegu procesów wzajemnej transformacji w warunkach narastającego zjawiska globalizacji oraz przemian społeczno-ekonomicznych. Zwrócił on uwagę na fakt, że współcześnie nie występuje już tak silnie jak wcześniej kolonizacja krajów słabszych przez silniejsze, ale charakterystyczne staje się kolonizowanie wewnętrzne i zewnętrzne państw i narodów przez między- i ponadnarodowe korporacje. Nie ma już kolonii i kolonizujących krajów, a kolonizującą siłą nie jest narodowe państwo, lecz sam globalny koncern. Por. S. ŽIŽEK, *Nepolapitelný subjekt*, Chomutov 2007, s. 232nn.

²⁸ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 49.

²⁹ Por. P. BARŠA, *Politická teorie multikulturalismu...*, s. 70–75.

³⁰ Por. J. KRUCINA, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 297.

³¹ Por. F. FANON, *Les damnés de la terre*, Paris 1961 (cyt. za: Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 51).

³² Por. H.-G. GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. BARAN, Warszawa 2013, s. 420.

Fanon zwrócił uwagę na fakt, że kultury mogą wobec siebie zajmować pozycje polegające na wywyższaniu jednych na niekorzyść drugich. Historia zna liczne przypadki przymusowego narzucania jednej kultury kulturom słabszym ekonomicznie czy militarnie. Szczególnie odnosi się to do zjawiska kolonializmu. Najbardziej odpowiedzialne są tutaj liberalne społeczeństwa Zachodu, w jakiejś mierze właśnie z powodu kolonialnej przeszłości oraz w jakiejś mierze dlatego, że marginalizują część swojej populacji pochodzącą z innych kultur. Właśnie Fanon jest jednym z autorów, który *explicite* wyartykułował oczekiwanie i jednocześnie żądanie uznania dla dyskryminowanych kultur. Swój pogląd buduje na przekonaniu, że każdy człowiek jest kształtowany za pośrednictwem uznania, a jego przeciwieństwo, odmówienie uznania czy nawet pogarda, urasta, według niego, do formy bezprawia. W swoim wpływowym dziele³³ ukazuje, że główną bronią kolonizatorów był fakt wszczęcia zniewolonym ludom obrazu skolonizowanych. Dominujące grupy mają tendencję wszczęcia podbitym kulturom obrazu podległości. Próby emancypacji musiały się zacząć od pozbawienia się tych poniżających obrazów i związanej z nimi tożsamości. Fanon dopuszczał, a nawet zachęcał, żeby na drodze oswobodzenia była używana przemoc, dla wyrównania tej przemocy, która wtłoczyła obraz niewoli. Jego myśl, według której przy zmianie własnego obrazu dokonuje się podwójna walka wewnątrz zniewolonego o zmianę tożsamości oraz przeciw uciskającym, znalazła szeroki oddźwięk wśród niektórych prądów feminizmu oraz zachowuje ciągle swój wpływ w dyskusji o multikulturalizmie³⁴.

Taylor uważa, że dla umożliwienia międzykulturowego dialogu należy przyjąć wstępnie przesłankę o równej wartości zróżnicowanych kultur. Założenie to jest oczywiście jedynie wstępne, a miara jego uzasadnienia spoczywa na fakcie, że wszystkie ludzkie kultury, które napełniały w długim okresie życie całe społeczności, są zdolne wszystkim ludziom przekazać coś istotnego i ważnego. Tak sformułowany wstępny warunek umożliwia wyłączenie różnych parcjalnych form kulturowego *milieu* wewnątrz jednego społeczeństwa oraz krótkich faz w rozwoju jednej kultury. Taylor uważa, że nie istnieją odpowiednie argumenty, żeby przypuszczać, że różne artystyczne formy w pewnej kulturze są tak samo wartościowe albo że są w ogóle wartościowe, ponieważ każda kultura może przechodzić fazy upadku. Wstępne założenie o równej wartości wszystkich kultur traktuje jako hipotezę, z którą trzeba zacząć badanie konkretnej kultury. Dopiero praktyczne badanie może tę hipotezę potwierdzić albo obalić. W przypadku kultury, która znacznie różni się od naszej, możemy mieć *ex ante* tylko bardzo niejasne wyobrażenie o jej wartości. Uważa on, że już samo pojęcie tego, co jest wartością, z punktu widzenia istotnie innej i silnie różniącej się kultury mogłoby dla nas być cudze, nieznanne i niewiarygodne. Taylor podaje

³³ Por. F. FANON, dz. cyt.

³⁴ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 51n.

przykład, że próby oceniania *ragi*³⁵ na podstawie wartościowania opartego na wyobrażeniach o dobrze nastrojonym fortepianie, ukazałyby jedynie jej zupełne niezrozumienie. Do właściwej oceny wartości różnych kultur oraz ich wzajemnego dialogu Taylor postuluje przyjęcie takiego sposobu rozumienia, które H.-G. Gadamer nazwał *stapianiem horyzontów* (niem. *Horizontverschmelzung*)³⁶. Autor ten, odnosząc się do dziejowości rozumienia, traktuje horyzont jako „krąg widzenia, który obejmuje i ogarnia wszystko, co jest widziane z pewnego punktu”³⁷. Przy czym nie chodzi tutaj jedynie o proste *abstrahowanie-od-siebie*, które jest potrzebne, żeby wyobrazić sobie inną sytuację. W tę inną sytuację trzeba właśnie wprowadzić samego siebie. *Wstawiając siebie* w inną sytuację, osiąga się nowy horyzont. „Gdy wstawiamy się na przykład w sytuację innego człowieka, to będziemy go rozumieć, tzn. uświadamiać sobie jego inność, a nawet nieredukowalną indywidualność właśnie przez to, że wstawimy «siebie» w jego sytuację. Takie wstawianie się nie polega ani na wczuciu się jednej indywidualności w inną, ani na przyłożeniu do innej własnej miary, lecz oznacza zawsze wzniesienie się do wyższej ogólności, która przewyżcza nie tylko własną szczególność, ale też szczególność innego. Pojęcie „horyzont” narzuca się tutaj, gdyż daje wyraz większemu polu widzenia, jakie musi stać do dyspozycji rozumiejącego. Uzyskanie horyzontu oznacza zawsze, że uczymy się sięgać wzrokiem ponad bliskość i zbytnią bliskość – nie po to, by od niej abstrahować, lecz by ją lepiej widzieć na tle pewnej większej całości i we właściwych proporcjach”³⁸. Uczymy się poruszać w szerszym horyzoncie, niż dotąd, a współrzędne naszego wartościowania, prezentujące się wcześniej jako oczywiste i jedyne, traktujemy teraz jako jedne z możliwych współrzędnych, obok tych, które nam pomagają spostrzec dotąd niepoznana kultura. Stapianie horyzontów osiągnie swój skutek, jeżeli rozwinieśmy jednocześnie komparatywny słownik, który umożliwi artykulację różnic. Jeżeli na końcu tego procesu odnajdziemy treściowe potwierdzenie początkowego założenia, to odbędzie się to dzięki porozumieniu wartości, które na początku nie było do naszej dyspozycji. Wydanie naszego wartościującego sądu dokonało się na podstawie częściowej zmiany własnych kryteriów. Założenie o równości kultur jest jedynie wstępną hipotezą, która nie decyduje jeszcze o konkretnej ich wartości, ale umożliwia postawę otwartości w podejściu badawczym. Ma sens twierdzenie, że każda kultura ma prawo, żebyśmy zaczynając ją badać, zakładali jej wartościowość. Jednak bez sensu jest twierdzenie, że ma prawo również na to, żeby na końcu

³⁵ *Raga* to typ melodii i tonu w klasycznej muzyce indyjskiej, który za pośrednictwem od pięciu do siedmiu tonów wyraża pewien formalny czy treściowy temat. Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 54.

³⁶ Por. H.-G. GADAMER, dz. cyt., (II. 1. *Podniesienie dziejowości rozumienia*, d. *Zasada dziejów efektywnych*) s. 420 oraz A. BRONK, *Rozumienie – Dzieje – Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 256–261.

³⁷ Por. H.-G. GADAMER, dz. cyt., s. 415.

³⁸ Tamże, s. 418n.

tego badania była określona jej wartość jako istotna albo równa innym. Właśnie zlewanie horyzontów rozumienia pozwala na różnicującą ocenę, ponieważ kultury, które przez długie lata wytwarzały horyzont sensu dla wielkiej liczby ludzi o różnych osobowościach – inaczej mówiąc, artykułowały swoje pojęcie dobra, *sacrum*, godności – czysto po ludzku myśląc, z pewnością posiadają w sobie coś, co sobie zasłuży na nasz podziw i szacunek, ale jednocześnie może się w nich znaleźć wiele cech, których moglibyśmy się bać i co musimy odrzucić. Przyjęcie założenia o równej wartości kultur nie oznacza dla Taylora konieczności definitywnego i nieautentycznego sądu o równej wartości, ale o chęci otwarcia się komparatywnemu kulturowemu studium, które dzięki *stopieniu* rozumienia zmieni nasz własny horyzont³⁹. Wewnętrzna postawa gotowości i otwarcia się na poznanie wartości innej kultury jest personalną decyzją każdego człowieka, należy do perspektywy daru osoby. W tej perspektywie otrzymuje się uznanie, bez potrzeby walki.

Krytyka

Ch. Taylor jest jednak świadom, że to podejście może być zaatakowane w sposób dla siebie naturalny przez radykalne neonietzscheańskie stanowisko, które podaje w wątpliwość już sam status sądów wartościujących, ich „obiektywność” czy nawet egzystencję jakiejś „faktycznej prawdy”, jak to jest w naukach przyrodniczych, a nawet i tę „obiektywność” nauk przyrodniczych uważa za iluzję. Proponuje on, żeby nie przyjmować tej krytyki z powodu jej głębokiej subiektywizacji i woluntaryzmu. Kiedy przyjmiemy, że wydawanie sądów poprawnych i niepoprawnych jest właściwie niemożliwe, oznacza to, że znajdujemy się w sytuacji, kiedy możliwe jest jedynie wyrażanie swojego upodobania albo niechęci. W kontekście dyskusji o multikulturalizmie – jakąś kulturę preferuje się, a inną odrzuca, i to w taki sposób, że kulturom niehegemonicznym, prawdopodobnie niezasadnie, przydziela się niższy status⁴⁰.

Najważniejsza chyba analiza poglądów Taylora z pozycji liberalnych wyszła spod pióra J. Habermasa⁴¹. Chociaż uznaje on, że koncepcja multikulturalizmu, którą przedstawił Taylor, jest głęboko przemyślana, oryginalna i posuwa do przodu całą dyskusję dotyczącą tej problematyki, krytykuje jednak rozróżnienie dwóch interpretacji demokratycznego państwa prawa i wynikające z niego przeciwstawienie *liberalizmu I i II typu*⁴².

³⁹ Por. Ch. TAYLOR, *Die Politik der Anerkennung...*, s. 55n, 59n.

⁴⁰ Por. T. HIRT, *Svět podle multikulturalismu*, [w:] *Spory o multikulturalismus a politiku identit. Antropologická perspektiva*, red. T. HIRT, M. JAKOUBEK, Plzeň 2005, s. 50.

⁴¹ Por. J. HABERMAS, *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 123–163.

⁴² Por. tamże, s. 125–131.

Uważa on, że Taylor podaje w wątpliwość indywidualistyczną istotę nowoczesnego rozumienia wolności. To przeciwstawienie według Habermasa jest nieuprawnione. Twierdzi on, że czołowi teoretycy liberalizmu, Rawls i Dworkin, oczekują od porządku prawnego, żeby był etycznie neutralny, zapewniając każdemu równe szanse w realizacji własnej koncepcji dobra, natomiast komunitaryści, Taylor i Walzer, zaprzeczają etycznej neutralności prawa, umożliwiając w ten sposób, jeżeli będzie to koniecznie potrzebne, żeby państwo prawa aktywnie wspierało pewne koncepcje dobrego życia. Taylor, według niego, przyjmuje założenie, że zaspokojenie kolektywnych dóbr jest konkurencyjne wobec prawa do równej podmiotowej wolności, co następnie realizuje się w polityce równej godności oraz polityce dyferencji. Habermas natomiast jest zdania, że Taylor dzieli pojęcie autonomii na dwie części, nie biorąc pod uwagę jej rozumienia, które pochodzi od I. Kanta. Adresaci prawa mogą być autonomiczni jedynie w takiej mierze, w jakiej są zdolni sami siebie rozumieć jako autorów prawa, któremu są następnie jako prywatne podmioty – podporządkowani. Habermas twierdzi, że Taylorowa interpretacja liberalizmu I typu pozostaje ciągle paternalistyczna, ponieważ nie uznaje faktu, że wolność prywatna i publiczna pochodzą z tego samego źródła⁴³. W demokratycznym dyskursie zaangażowanych stron, który znajdzie swoją artykulację w politycznym wyborze, widzi on możliwość wzięcia pod uwagę kulturowych różnic, w ramach zasad liberalizmu, bez potrzeby wprowadzania do nich niesystemowych, jak to czyni Taylor, koncepcji praw kolektywnych.

Dotykamy tutaj długotrwałego sporu między indywidualizmem a kierunkami przyjmującymi istnienie tego, co społeczne. Pogląd Habermasa, odzwierciedlający preferencję i pierwszeństwo dobra indywidualnego przed wspólnym, które może mu jedynie służyć, jest tutaj bardzo wyraźny. Jednak to, co jest przez Habermasa podkreślane na poziomie konceptualnym, może rodzić na poziomie praktycznym pewne problemy, wobec których jednostki i grupy społeczne stają się bezbronne. Pozbawione wspierającej roli instytucji sprawujących władzę, które nie widzą już dobra wspólnego, ponieważ zgodnie z zasadami liberalizmu nie mogą go definiować i pozostawać jednocześnie w zgodzie z liberalną doktryną. Konkretnym przykładem jest tutaj kryzys finansowy roku 2008 albo obecny kryzys migracyjny, dowodzący, że ponadpaństwowe grupy, które potrafią działać wspólnie na płaszczyznach ekonomicznych czy polityczno-społecznych, są w stanie przeprowadzić swą wolę poza mechanizmami demokratycznymi, a nawet wbrew nim, albo działając zgodnie z procedurami, cynicznie je wykorzystywać⁴⁴.

⁴³ Por. tamże, s. 128.

⁴⁴ Por. S. ŽIŽEK, *Nepolapitelny subjekt*, Chomutov 2007, s. 232nn. „Współcześnie nie występuje już tak silnie jak wcześniej kolonizacja krajów słabszych przez silniejsze, ale charakterystyczne staje się kolonizowanie wewnętrzne i zewnętrzne państw i narodów przez między- i ponadnarodowe korporacje”.

Habermas uważa, że nie jest możliwe zjednoczenie społeczeństwa, które współcześnie jest bardzo zróżnicowanym kompleksem, na podstawie substancjalnego konsensusu wartości. Konsensus możliwy jest jedynie w ramach proceduralnej legitymizacji procesu kształtowania prawa i realizacji władzy⁴⁵. Trudno zgodzić się z tą tezą. Tym bardziej że już same procedury są reprezentacją określonych substancjalnych wartości podstawowych, albo dadzą się z nich wyprowadzić. Istota problemu skrywa się jednak w definicji samej godności. Wizje indywidualistyczno-liberalne widzą je, zgodnie z podejściem Kanta, w racjonalnej wolności. Nauczanie społeczne Kościoła widzi racjonalną wolność zawsze związaną z miłością, a godność osoby we wzajemnej relacji do dobra wspólnego.

Miłosierdzie jako warunek multikulturalizmu

Społeczna zasada miłości miłosiernej jest zagadnieniem, którego rozważenie mogłoby być pomocne dla współczesnej problematyki związanej z multikulturalizmem.

Została ona przedstawiona przez papieża Jana Pawła II przede wszystkim w encyklice *Dives in misericordia* (1980). Miłosierdzie jest pewną formą miłości, dlatego używa on terminu „miłość miłosierna”. Miłosierdzie ma wewnętrzny kształt takiej miłości, którą język Nowego Testamentu nazywa *agape*. Aby dobrze ocenić, czym miłosierdzie jest, nie możemy go oceniać „z zewnątrz”, gdyż to co się stało między ojcem a synem w przypowieści o marnotrawnym synu (Łk 15), to ukazanie relacji miłosierdzia jako opierającej się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa. Dla papieża miłosierdzie to nie tylko współczujące spojrzenie na zło moralne, fizyczne czy materialne, choćby najbardziej przenikliwe i wsparte jałmużną. W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku. „Miłość taka zdolna jest do pochylenia nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko nad nędzą moralną, nad grzechem. Kiedy to czyni, ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i «dowartościowany»”⁴⁶.

Na gruncie polskim najbardziej pełnej rekonstrukcji tej koncepcji, w nawiązaniu do M. Nalepy⁴⁷, dokonał J. Zabielski⁴⁸. W personalistycznej kon-

⁴⁵ Por. J. HABERMAS, *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat...*, s. 148n.

⁴⁶ JAN PAWEŁ II, encyklika *Dives in misericordia* (DM) IV, 5.

⁴⁷ Por. M. NALEPA, *Koncepcja człowieczego miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, „Homo Dei” 54 (1985), s. 35–49.

⁴⁸ Por. J. ZABIELSKI, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 88–105.

cepcji miłosierdzie jest w znacznym stopniu utożsamiane z miłością. Jest jej „wewnętrzny kształt, jej nieodzownym wymiarem, sposobem objawiania i realizowania się miłości”⁴⁹. Na jej rzeczywistość składają się trzy podstawowe elementy: współczująca wrażliwość na ludzką niedolę, konkretna pomoc oraz zdolność daru z samego siebie. Nieodzowne atrybuty miłosierdzia to współuczestnictwo w dobru osoby, wzajemność doświadczenia dobra osoby, utwierdzenie osoby w jej dobru i jej godności, jaka jest jej właściwa, aksjologiczne zrównanie osób przy zachowaniu odrębności oraz wierność osobie. W pełnym kształcie miłosierdzie urzeczywistnia się w odniesieniu Boga do człowieka, a w sposób analogiczny realizuje się ono w relacjach międzyludzkich⁵⁰. Miłosierdzie zajmuje centralną pozycję w układzie cnót chrześcijańskich oraz zajmuje naczelną rolę wśród chrześcijańskich zasad życia i postępowania w przestrzeni społecznej. Być miłosiernym to nowy sposób, jak być człowiekiem we współczesnym świecie, jak być chrześcijaninem w świecie osób, na sposób bycia Boga Wcielonego bogatego w miłosierdzie⁵¹. Jako miłosierna miłość jest „nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji”⁵². Miłosierdzie kształtuje stosunki inter- i intrapersonalne w taki sposób, że odnawia i ożywia je w duchu największego poszanowania człowieczeństwa i wzajemnego braterstwa⁵³.

Jan Paweł II ukazuje, że miłość miłosierna realizuje dobro dwojakiego rodzaju: dobro nienaruszalne, uznanie godności syna, jak w przypowieści o marnotrawnym synu, który nie przestaje być synem przez swe marnotrawstwo; i drugi rodzaj realizowanego dobra – powrót do prawdy o sobie samym. Dla papieża, interpretującego podobieństwo wygłoszone przez Jezusa, miłość miłosierna odnawia interpersonalną więź (dokonuje się we wspólnocie Trójjedynego Boga i jednocześnie jest wspólnototwórcza, włączając do niej osoby ludzkie) oraz poprzez rozumne poznanie prawdy o sobie uzdalnia osoby do wolnego i odpowiedzialnego czynu. Na tej podstawie rozumiemy społeczną zasadę miłości miłosierną jako instaurację (odnowę) i ożywienie prawdy o niezbywalnej godności osoby ludzkiej, albo w krótszej formie: aktualizację godności osoby. Jan Paweł II widział ją nie tylko jako moralną normę indywidualnego życia, ale także jako nową, normatywną, mającą moc wiążącą wobec jednostek i grup zasadę życia społecznego. „Współczesny świat szczególnie potrzebuje, aby to właściwe oblicze miłosierdzia było wciąż na nowo odsłaniane”⁵⁴.

⁴⁹ Por. DM 6, 7 i 8.

⁵⁰ Por. O.M. NALEPA, dz. cyt., s. 49; J. ZABIELSKI, dz. cyt., s. 105.

⁵¹ Por. A. DYLUŚ, H. JUROS, *Miłosierdzie w życiu moralnym*, [w:] *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, red. B. BEJZE, Warszawa 1987, s. 157.

⁵² DM 7.

⁵³ Por. A. DYLUŚ, H. JUROS, dz. cyt.

⁵⁴ DM IV, 6.

Osoba odnajduje siebie i spełnia się jako osoba dopiero, gdy odkrywa drugiego i afirmuje go jako osobę. Jeżeli na globalnym poziomie ma powstać świadomość więzi społecznych, to trzeba najpierw odkryć ich podstawę w godności osoby, która ukrywa klucz ludzkiej wzajemności i jedności⁵⁵. Odpowiedzialność za siebie ma charakter dialogiczny i jest zbieżna z odpowiedzialnością za drugiego. Zwrócili na to uwagę jako jedni z pierwszych M. Buber, F. Ebner, G. Marcel oraz E. Mounier. D. von Hildebrand uważa, że „właściwym adresem dla osoby, jako podmiotu działania moralnego, nie jest powinność jako powinność, ani wartość jako wartość, ani prawo jako prawo, lecz konkretna, realna osoba, która ze względu na swą godność i strukturę bytową określa dla każdej innej osoby pole jej moralnej powinności”⁵⁶. Świat osób stanowi zastany, a nie wybierany kontekst wolnej aktywności osoby ludzkiej. W polu moralnej powinności osoba odnajduje siebie obok innych osób jako podmiot wśród podmiotów. Każda osoba, drugie „ja”, przedstawia jedyną w swoim rodzaju godność i jednocześnie „rodzi” powinność uznania jej w tej godności. To samo odnosi się do godności osoby własnej, która jest szczególnym przypadkiem „rodzenia” tej powinności. Uznanie to wyraża się osobowymi aktami afirmującymi tę godność, czyli aktami miłości. Według K. Wojtyły i A. Rodzińskiego dla osoby jako podmiotu działania moralnego świat osób jest polem odpowiedzialnej, należytej osobom miłości. O tym, które akty afirmacji osoby są odpowiednie, rozstrzyga obiektywna struktura samej osoby. Jest nią w zasadniczych elementach stała i poznawalna natura ludzka, umożliwiająca formowanie ogólnie ważnych norm moralnych, które są każdorazowo dopełniane konkretną treścią, ponieważ każda osoba jest istnieniem niepowtarzalnym, egzystującym w strumieniu jednorazowych sytuacji⁵⁷. Osobowa godność adresata działania wyklucza bezwzględnie moralną dopuszczalność instrumentalnego traktowania jednych osób dla interesów innych osób. Odnosi się to do różnych form „poświęcania” jednostki na rzecz wielu osób, jak się to dzieje w totalitaryzmach, czy „poświęcania” wielu osób na rzecz jednostki, co dokonuje się w indywidualizmie⁵⁸. Powyższe twierdzenia odnoszą się do imperatywu moralnego I. Kanta: „postępuj tak, aby osoba nie była nigdy tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem”⁵⁹. Warunki życia wspólnego są dobrze ukonstytuowane jedynie wówczas, gdy ich realizacja w dobru wspólnym danej wspólnoty osób gwarantuje możliwość afirmowania ich wszystkich i zarazem

⁵⁵ Por. F. BURDA, *Dignita jako fundamentální východisko transkulturní komunikace*, s. 35–49, [w:], *Člověk jako východisko dialogu kultur. Konceptuální předpoklady transkulturní komunikace, Studia transculturalia* (1), red. F. BURDA, J. HOJDA i in., Hradec Králové 2013, s. 43,

⁵⁶ T. STYCZEŃ, J. MERECKI, *ABC etyki*, Lublin 2007, s. 22.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tamże, s. 33.

⁵⁹ Por. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (Riga 1786²), Leipzig 1904, s. 65.

każdej z osobna, bez wykluczania samospełnienia osoby własnej. Akt afirmowania osoby lub osób przez osobę, jako czyn bezinteresownej miłości, jest dzięki wzajemnemu uczestnictwu w człowieczeństwie aktem wspólnototwórczym (inkluzyjnym), przynoszącym zarazem samospełnienie podmiotu tego aktu, jego człowieczeństwa, jako niezamierzony wprost, ale konieczny jego skutek⁶⁰. Przyjętej na gruncie doświadczenia moralnego normie personalistycznej: *osobie (ty) należy się miłość od osoby (ja)*, odpowiada na gruncie wiary miłość objawiona w Jezusie Chrystusie, której normatywnym wyrazem jest Jego przykazanie miłości bliźniego⁶¹. Miłosierna miłość sprawia, że „ludzie spotykają się ze sobą w tym samym dobru, którym jest człowiek z odpowiadającą mu godnością”⁶². Prawdziwie chrześcijańska moralność, jako międzyludzkie spotkanie na poziomie osób, jest zawsze działaniem będącym owocem widzenia i uznania wartości człowieka. Osobowe „ty” afirmowane w akcie miłości miłosiernej przez „ja” doświadczają swego własnego istnienia i własnej godności w odnawiającym i ożywiającym świetle dzięki wzajemnemu wewnętrznemu przeżyciu, że jest uznawane jako nieutralne i niezastąpione. W ten sposób miłosierna miłość przywraca człowieka człowiekowi⁶³. Aktualizuje, tzn. odnawia i ożywia, prawdę o jego godności. Aktualizacja ta nie odnosi się jedynie do wewnętrznego usposobienia, do samej, chociażby najbardziej rzetelnej życzliwości (*bene-volentia*), lecz potwierdza tę życzliwość w czynnej miłości, przybierającej kształt dobroczynności (*bene-facientia*)⁶⁴. Poznanie aksjologiczne polega nie tylko na odkryciu ludzkiej godności w człowieku i na zdumieniu się nad jego wartością, lecz także na wglądzie w ontyczno-aksjologiczną strukturę osoby, w jej obiektywny układ dóbr, w perspektywie powinności ich afirmacji w konkretnej sytuacji. Pozwala to ustalić, co konkretnej osobie dla jej godności jest należne, jakie działania będą służyły jej rozwojowi, a jakie będą dla niej szkodliwe. Sumienie osoby afirmującej jako podmiotu moralności orzeka nie tylko o tym, co jest dobre, co jest miłością osoby dla osoby, ale także o tym, co jest słuszne⁶⁵, co jest miłosierdziem, jaki kształt przybiorą konkretne akty afirmacji osoby dla osoby. Zasada miłosiernej miłości odnosi się również do zbliżania się i wzajemnej partycypacji w życiu osób, które mają różne kulturowe wartości. Dopiero praktyczna chęć pozostawania trwale w relacji pole-

⁶⁰ Por. T. STYCZEŃ, J. MERECKI, dz. cyt., s. 33n.

⁶¹ Por. A. DYLUŚ, H. JUROS, dz. cyt., s. 158.

⁶² DM 14.

⁶³ Por. A. DYLUŚ, H. JUROS, dz. cyt.

⁶⁴ Por. T. STYCZEŃ, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, s. 106, [w:] JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981, s. 85–138.

⁶⁵ Por. S. th. II–II, S. q. 120 a. 2, oraz I, q 21, a. 3, ad 2. Tomasz z Akwinu odnosi się tutaj do faktu, że ludzkie prawa obowiązują w ogólności i ze względu na swój ogólny charakter będą w poszczególnych kompleksowych przypadkach potrzebować doprecyzowania według zasady *epikei*, która dba i troszczy się o sprawiedliwość, wypełnia ją, jest jej wyższą formą i nad nią góruje.

gającej na udziale w życiu osób pochodzących z innych kultur jest kluczowa dla możliwości wzajemnego zrozumienia⁶⁶, a ze względu na odkrytą i uznaną ich osobową godność stwarza możliwość budowania międzyludzkiej jedności z poszanowaniem zróżnicowanych tożsamości.

Koncepcja multikulturalizmu przedstawiona przez Ch. Taylora spełnia warunki nakreślone w społecznej zasadzie miłości miłosiernej, tak jak ją widział Jan Paweł II. Miłosierna miłość jako zasada życia społecznego jest warunkiem *sine qua non* multikulturalizmu i jego ważną podstawą. Integruje w sobie *politykę godności z polityką dyferencji*, podkreślając znaczenie afirmujących więzi, zapewnia pokojowe współzycie różnych kulturowo i etnicznie grup i otwiera możliwość tak oczekiwanego wzajemnego ubogacenia. Wewnętrzna struktura miłosiernej miłości jest prawdopodobnym brakującym ogniwem współczesnych politycznych teorii multikulturalizmu. Zachęca do krzewienia jedności między wszystkimi ludźmi, między osobami i grupami osób. Dzięki wzajemnej odpowiedzialności nie tylko dba o równe szanse, ale nie pozwala także na pozostawienie kogoś na peryferiach, co jest niestety współczesnym i smutnym doświadczeniem Europy. Kluczowym pojęciem jest tutaj jednak pojęcie wzajemności. Miłosierdzie dokonuje się w warunkach solidarności. Pozostaje pytanie, czy z jednej strony wyciągnięta, a z drugiej podana dłoń osób – nosicieli zróżnicowanych kultur – napełni się wzajemnie odpowiedzialną otwartością i miłością, czy posilaną strachem izolacją i nienawiścią. Multikulturalizm stanie się możliwy, kiedy miłosierdzie przygotuje mu drogę.

Słowa kluczowe: multikulturalizm, miłosierdzie, godność ludzka, uznanie, afirmacja, Ch. Taylor, Jan Paweł II

Multiculturalism and Mercy

Summary

This article describes the relations between Ch. Taylor's concept of multiculturalism and the concept of mercy, viewed as a social principle, presented in the writings of John Paul II (Karol Wojtyła). The author tries to prove that multiculturalism based on the so-called politics of recognition can produce the desired outcome through application of the principle of mercy understood as actualization of dignity of human beings.

In his essay titled *The Politics of Recognition* Ch. Taylor writes whether and how social groups can obtain recognition of their different cultural identity in the

⁶⁶ Por. D. MOREE, *Základy interkulturního soužití*, Praha 2015, s. 103.

public space. He criticises the views of liberal democrats who believe that “citizenship” (of a country, of the world) could serve as a universal identity. He believes that it would not be possible, because all people are unique individuals who make decisions about their own lives. Human identity is not monological in nature, but it is shaped through dialogue with other people. Taylor develops his demand for recognition of identity in two directions: protection of fundamental rights of individuals as human beings and recognition of specific needs of individuals seen as members of particular cultural groups.

The recognition of cultural identity of social groups is rooted in the dignity of human beings. Mercy, in turn, serves as a dynamism that actualizes that dignity.

Keywords: multiculturalism, mercy, recognition, dignity, Ch. Taylor, John Paul II

BIBLIOGRAFIA

- BARŠA P., CÍSAŘ O., *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*, Praha 2008.
- BARŠA P., *Politická teorie multikulturalismu*, Brno 1999.
- BARŠA P., STRMIŠKA M., *Národní stát a etnický konflikt. Politická perspektiva*, Brno 1999.
- BEDORF TH., *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt/M. 2010.
- BERLIN I., *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/M. 2006.
- BRONK A., *Rozumienie – Dzieje – Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.
- BURDA F., *Dignita jako fundamentální východisko transkulturní komunikace*, [w:] *Člověk jako východisko dialogu kultur. Konceptuální předpoklady transkulturní komunikace*, red. F. BURDA, J. HOJDA, *Studia transculturalia (1)*, Hradec Králové 2013, s. 35–49.
- DWORKIN R., *Když se práva berou vážně*, Praha 2001.
- DYLUS A., JUROS H., *Miłosierdzie w życiu moralnym*, [w:] *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, red. B. BEJZE, Warszawa 1987, s. 156–166.
- GADAMER H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. BARAN, Warszawa 2013.
- GILLIGAN C., *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, tłum. B. SZELEWA, Warszawa 2015.
- HABERMAS J., *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 123–163.
- HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981.
- HIRT T., *Svět podle multikulturalismu*, [w:] *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. Antropologická perspektiva*, red. T. HIRT, M. JAKOUBEK, Plzeň 2005, s. 9–76.

- HRUBEC M., *Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech*, [w:] *Interkulturní vojna a mír*, red. J. SVOBODA, O. ŠTĚCH, Praha 2012, s. 13–49.
- JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia*. Encyklika o Bożym miłosierdziu, Poznań 1990.
- KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig 1904.
- KANT I., *Základy metafyziky mravů*, tłum. L. MENZEL, Praha 1976.
- KRUCINA J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- MEAD G.H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. WOLIŃSKA, Warszawa 1975.
- MOREE D., *Základy interkulturního soužití*, Praha 2015.
- NALEPA M., *Koncepcja człowieka miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”, „Homo Dei” 54, 1985, s. 35–49.*
- RAWLS J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. PANUFNIK, A. ROMANIUK, J. PASEK, Warszawa Warszawa 2009.
- SANDEL M., *Proceduralní republika a nezakotvené jáství*, „Filosofický časopis” 43, 1995, č. 2, s. 249–265.
- STYCZEŃ T., *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”, [w:] Jan Paweł II naucza, t. 1: Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. STYCZEŃ, Lublin 1981, s. 85–138.
- STYCZEŃ T., MERECKI J., *ABC etyki*, Lublin 2007.
- TAYLOR CH., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2002.
- TAYLOR CH., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M. 1988.
- TAYLOR CH., *Die Politik der Anerkennung*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 11–66.
- TAYLOR CH., *Przepis na społeczną katastrofę*, „Kultura Liberalna” (31/2014), nr 291 z 5 sierpnia 2014.
- TAYLOR CH., *Replay and Re-Articulation*, [w:] *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor*, red. J. TULLY, Cambridge 1994, s. 211–257.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, tłum. S. BEŁCH i in., Londyn 1962–1986.
- WALZER M., *Kommentar*, [w:] *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, red. A. GUTMANN, Frankfurt/M. 2009, s. 93–98.
- ZABIELSKI J., *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006.
- ŽIŽEK S., *Nepolapitelny subjekt*, Chomutov 2007.

Ks. SEBASTIAN SMOLARZ

ZNACZENIE OFIARY ‘*ĔLĀH* W LEVITICUS 1. ROZWAŻANIA Z POGRANICZA TRANSLATORYKI BIBLIJNEJ I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ

Wstęp

Tłumaczenia terminu ‘*ĔlĀh* zdają się popadać w utarte koleiny semantyczne. Najczęściej proponowanym ekwiwalentem znaczeniowym w języku polskim (oraz innych) jest „całopalenie” albo „ofiara całopalna”. Nie opiera się ono jednak na etymologii hebrajskiego rzeczownika, pochodnego czasownika ‘*ālāh* אָלַף, który kierunkowo oznacza „wznosić się”, „iść do góry”, „wspinać się”¹. Raczej translatorzy, chcąc przybliżyć sens określenia, wydają się brać pod uwagę sposób składania tej ofiary opisany w Leviticus 1 – spalenia w całości². Komentatorzy zazwyczaj podtrzymują te tendencje i argumentują za tym tradycyjnym przekładem, nie podejmując prób bardziej technicznego tłumaczenia znaczenia interesującej nas ofiary. Wydaje się jednak, że w ostatnich dekadach biblistyka wzbogaciła się o nowe podejścia interdyscyplinarne, opierające się na antropologii kulturowej. Naszym zamiarem jest wskazanie, że właśnie te badania mogą przyczynić się do bardziej precyzyjnego przekładu terminu אָלַף w Leviticus 1, które brałoby pod uwagę zarówno etymologię słowa, jak i głębsze znaczenie samej ofiary, jej dydaktyczny charakter.

¹ Zob. np. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2, red. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, Leiden–New York–Köln 1995, s. 828–830. Polskie tłumaczenie: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, tłum. zbiorowe, red. nauk. wyd. pol. P. DEC, Warszawa 2008, s. 773–775.

² Zob. przykłady komentatorów opisane w dalszej części artykułu.

W niniejszym artykule zamierzamy wskazać na tendencje i tradycje w tłumaczeniu rzeczownika *‘ōlāh*, a także na problemy związane z tym tradycyjnym podejściem. Następnie przedstawimy pewne propozycje tłumaczeń technicznych tej ofiary. W dalszej części odniesiemy się do teorii wywodzących się z dziedziny antropologii kulturowej dotyczących zwierząt, ofiar i rytuałów. W konkluzji chcielibyśmy podać propozycję przekładu, która będzie brała pod uwagę etymologiczne znaczenie oraz sens ofiary *‘ōlāh*.

Tradycje translatorskie

Septuaginta rozumiała ofiarę *‘ōlāh* jako *holokautōma*. Według Józefa Flawiusza (*Dawne dzieje Izraela*, III.IX.1) *‘ōlāh* swoją nazwę zawdzięcza właśnie sposobowi jej ofiarowania – całe zwierzę zostaje w ogniu przemienione w dym, który wznosi się do Boga. Podobnie Wulgata odczytywała to określenie jako *holocaustum*.

Ponieważ starożytne tłumaczenia są zgodne w swoim podejściu, trudno się dziwić, że trend w bardziej współczesnych tłumaczeniach pozostaje podobny, niezależnie od języka przekładu. W Biblii Lutra *‘ōlāh* to „Brandopfer”. King James Version ma „burnt sacrifice”. Douay-Rheims American Edition z założenia jest wierna Wulgacie, a więc używa słowa „holocaust”, które późniejsze tłumaczenia musiały zarzucić ze względu na negatywne konotacje wynikające z doświadczeń II wojny światowej³. Współczesne tłumaczenia anglojęzyczne odczytują ofiarę *‘ōlāh* zazwyczaj jako „burnt offering” (English Standard Version, New Revised Standard Version, New American Standard Version). Włoski przekład San Paolo Edizione z 1995 r. ma „olocausto”, co by mogło sugerować, że w tym kontekście powojenna poprawność polityczna nie odegrała aż tak wielkiego znaczenia. W tłumaczeniach polskich *‘ōlāh* to „ofiara całopalna” (Biblia Tysiąclecia, wyd. 5; por. Biblia Warszawska). Biblia Paulistów z 2008 r. ciekawie zaznacza na marginesie, że „istotą ofiary całopalnej (hebr. *ola* – ‘wznosić się’) było pragnienie wzniesienia się człowieka ponad własny grzech i zbliżenie się do Boga”⁴. Adnotacja ta brzmi o tyle interesująco, że odchodzi od koncentrowania się na sposobie ofiarowania zwierzęcia, a skupia się na ofiarującym człowieku. W końcowej części artykułu będziemy starali się wykazać, że w ofierze tej chodzi właśnie o człowieka i o to, co się z nim symbolicznie dzieje podczas aktu ofiarniczego, a nie o sposób ofiarowania zwierząt.

³ Takiego zdania jest np. J.E. HARTLEY, *Leviticus, Word Biblical Commentary* 4, Dallas 1992, s. 17.

⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa, Edycja Świętego Pawła, 2008, s. 205.

Krótki przegląd znaczenia 'ōlāh w komentarzach biblijnych

W tej części chcemy wymienić jedynie kilku znaczących komentatorów, którzy starali się opisać w szerszej perspektywie znaczenie ofiary 'ōlāh. Na ogół wspierają oni główny nurt translatorski wyrażony w wymienionych wcześniej tłumaczeniach Leviticus 1.

Wenham uważa, że w znaczeniu terminu 'ōlāh kryje się idea przemiany w dym, który wznosi się do Boga. Wskazuje przy tym na ofiarę w Sdz 13, 20, gdzie płomień ją spalający unosi się ('ālāh) do nieba, podobnie jak anioł JHWH⁵. Według niego ofiara 'ōlāh symbolizowała Boży sąd – poćwiartowane zwierzę zastępowało grzesznika i cierpiało jak gdyby w jego miejsce⁶. Jego sugestie natomiast nie wpływają na sposób, w jaki tłumaczy on rzeczownik 'ōlāh, a więc „burnt offering”, gdzie nazwa odnosi się do sposobu ofiarowania, a nie etymologii słowa.

Levine wskazuje, że nazwa 'ōlāh odnosi się do płomieni i dymu „wznoszącego się” (ang. „ascend”) do nieba. Zaznacza jednak przy tym, że inne czynności związane z ofiarowaniem zwierzęcia mogą przybliżać znaczenie tego hebrajskiego rzeczownika, jak np. wzniesienie samej ofiary na ołtarz, albo wstąpienie kapłana lub samego ofiarującego na podwyższenie, na którym dokonać się miało ofiarowanie⁷. W angielskim tłumaczeniu interesującego nas rzeczownika pojawia się tradycyjnie „burnt offering”. Celem takiej ofiary miało być zasygnalizowanie Bogu, że jego czciiciel pragnie zwrócić się do niego ze swoimi potrzebami, jak również zaznaczenie, że oczekuje Bożej odpowiedzi.

Według Milgroma nazwa 'ōlāh zastąpiła wcześniejszą nazwę wyrażoną za pomocą przymiotnika *kālil*. Jego zdaniem przez zamianę na 'ōlāh nastąpiło doprecyzowanie nazwy ofiary, gdyż nie była ona spalana w zupełności, skoro skóra zwierzęcia trafiła do kapłana, który przewodził całemu rytuałowi⁸. Zakłada on, że wcześniej całe zwierzę wraz ze wszystkimi jego częściami było spalane, stąd nazwa *kālil* była w zamierzonych czasach odpowiedniejsza. Niemniej jednak obie nazwy odnoszą się do sposobu ofiarowania zwierząt. Milgrom upatruje również synonimu 'ōlāh w ugaryckim *šrp* – „ofiara spalana”. Argumentuje rów-

⁵ G.J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979, s. 52–53.

⁶ Tamże, s. 63. Naszym zdaniem nie wynika to jasno z Leviticus 1. Kolejni wymienieni przez nas uczeni dopuszczają inne niż sąd znaczenia rozważanej przez nas ofiary.

⁷ B.A. LEVINE, *The JPS Torah Commentary – Leviticus* לויק, Philadelphia–New York–Jerusalem 1989, s. 5. Podobnie tłumaczy to *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 11, red. G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, Grand Rapids–Cambridge 2001, s. 96–97.

⁸ J. MILGROM, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible 3*, New York 1991, s. 173. Wcześniej R. de Vaux postrzegał 'ōlāh oraz *kālil* jako synonimy. Zob. jego *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. BRZEGOWY, Poznań 2004, s. 429. Teżę synonimiczności tych terminów podważał S. ŁACH, *Księga Kapłańska, KUL II-1*, Poznań–Warszawa 1970, s. 114.

niez, że hebrajski czasownik *‘ālāh* może oznaczać „znikać”, w tym wypadku pośrodku ognia⁹. Nie ma więc potrzeby, aby tłumaczyć czasownik kierunkowo, zaznaczając ruch w górę. Według Milgroma cały nacisk położony jest na spalenie w ogniu i znikanie tej ofiary w ogniu.

Hartley, podobnie jak inni komentatorzy, argumentuje, że znaczenia rzeczownika *‘ōlāh* należy się doszukiwać w całkowitym spaleniu ofiary w ogniu. Nie rozwija jednak dalej tego wyjaśnienia. Zauważa jednak, że Leviticus 1 nie podaje okazji, przy której ofiara była składana. Zakłada więc, że mogła być to ofiara dobrowolna jako cześć dla Boga, bądź ofiara związana z konkretną prośbą¹⁰.

Tronina wyjaśnia znaczenie *‘ōlāh* jako wznoszenie się ku górze zmienionej, niejako odmaterializowanej, formy ofiary, tj. dymu do Boga¹¹. A zatem jego zdaniem chodzi o sposób wstępowania ofiary do obecności Bożej. Celem tego typu ofiary mogło być złożenie Bogu hołdu, wyrażenie dziękczynienia bądź wyrażenie prośby. Jednak jego tłumaczenie rzeczownika *‘ōlāh* na język polski wyraża się we frazie „ofiara całopalna”, kładącej nacisk na sposób ofiarowania zwierzęcia, a nie na etymologię samego słowa.

Ten krótki przegląd kluczowych naszym zdaniem komentarzy wskazuje, że znaczna część badaczy przy wyjaśnianiu nazwy *‘ōlāh* koncentruje się na sposobie ofiarowania zwierzęcia, a więc spalaniu go, oraz na unoszeniu się tego, co podczas spalania wznosi się do Boga. Innym trendem jest argumentowanie, że chodzić może o składanie ofiary na ołtarzu znajdującym się na podwyższeniu. Jeszcze innym jest wykazanie, że *‘ōlāh* oznacza ofiarę spalaną (niemal) w całości. W żadnym z tych podejść nie widać jednak próby zamiany znaczenia rzeczownika *‘ōlāh* na współczesny ekwiwalent odpowiadający jego etymologii. Nie widać też dużej zgodności uczonych dotyczącej symboliki ofiary (czy ma oznaczać Boży sąd, wezwanie Boga do reakcji/odpowiedzi, oddanie Bogu hołdu, wyrażenie dziękczynienia?).

Próby technicznego tłumaczenia *‘ōlāh* w Leviticus 1

W pierwszej połowie XX w. (1925–1961) Martin Buber i Franz Rosenzweig podjęli się próby przetłumaczenia Biblii Hebrajskiej zgodnie z wyobrażonymi przez nich zasadami jej retorycznego charakteru (zakładali, że pierwotnie była ona „typem literatury” przekazywanej ustnie)¹². Odsunęli więc na bok cele,

⁹ J. MILGROM, dz. cyt., s. 174.

¹⁰ J.E. HARTLEY, dz. cyt., s. 18.

¹¹ A. TRONINA, *Księga Kapłańska. Nowy Komentarz Biblijny*, Częstochowa 2006, s. 74. Por. M. ROSIK, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003, s. 62.

¹² Tłumaczenie to znane jest pod tytułem *Die Schrift*, zapoczątkowane przez obu uczonych, a dokończzone po śmierci Rosenzweiga przez samego Bubera. Wersja online

którymi kieruje się znaczna większość tłumaczeń, czyli uczynienia starożytnych tekstów zgoła jasnymi i dostosowanymi do zrozumienia współczesnego czytelnika. Kierowali się przy tym chęcią uchwycenia w swych technicznych przekładach podstawowych znaczeń wyrazów, hebrajskiej składni, powtórzeń, aliteracji oraz gry słów. Przyświecały im trzy cele:

- 1) Zachowanie formy przekazu tekstu;
- 2) Oddanie właściwego znaczenia biblijnych imion i nazw;
- 3) Odwzorowanie przewodnich słów („Leitwort”)¹³.

I chociaż ich podejście budzi wciąż kontrowersje, ze względu chociażby na trudności stylistyczne przekładanych tekstów (np. liczne powtórzenia słów, nienaturalna dla języka nowożytnego składnia, niezrozumiałe do końca neologizmy), stanowić ono może przykład translatoryki chcącej oddać więcej w danym języku aniżeli tylko przybliżone znaczenie sensu wyrażań.

Dla Bubera i Rosenzweiga ofiara 'ōlāh to „Darhöhung”, niemieckie słowo utworzone przez nich, które ma oddawać znaczenie wznoszenia się¹⁴, czyli „ta, która wstępuje”¹⁵. Tłumaczenie to bierze poważnie pod uwagę etymologię rzeczownika wywodzącą się od czasownika 'ālāh. Wskazuje ono na ruch między człowiekiem a Bogiem.

Everett Fox w swoim przekładzie Pięcioksięgu¹⁶ założył, że czytelnik nie może być po prostu pasywnym słuchaczem dostosowanego do niego przekładu, lecz musi spotkać „tekst” przynajmniej w połowie drogi między swoim współczesnym rozumieniem a jego starożytnym charakterem i tamtym światem wyobrażeń. Zakłada on, że translatorskie podejście, które stara się zachować hebrajski charakter tekstu, może pozytywnie przyczynić się do zachowania pewnych wyrażań dwuznacznymi i otwartymi, podobnie jak brzmią one w tekście masoreckim. Fox opiera się w dużej mierze na pionierskim podejściu Bubera i Rosenzweiga, ale w swoim przekładzie korzystał z nowszych osiągnięć krytyki literackiej i retorycznej tekstów biblijnych. Dodatkowo jego przekład opatrzony został przypisami i komentarzami.

Leviticus 1 dostępna jest pod adresem internetowym: <http://www.obohu.cz/bible/index.php?styl=BRU&k=Lv&kap=1> (dostęp: 10.01.2018).

¹³ Zob. E. FOX, *The Five Books of Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy: A New Translation with Introductions, Commentary, and Notes*, New York 1995 (w wersji elektronicznej książki zawartej w bibliotece programu Logos brak numerów stron).

¹⁴ K. REICHERT, „It Is Time”: *The Buber–Rosenzweig Bible Translation in Context*, [w:] *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*, red. S. BUDICK, W. ISER, Stanford 1996, s. 179.

¹⁵ M. BUBER, *Toward a New German Translation of the Scriptures. Supplement to the Buber–Rosenzweig Translation of the Five Books of Instruction*, transl. A.J. SWENSEN, [w:] *The Return to Scripture in Judaism and Christianity. Essays in Postcritical Scriptural Interpretation*, red. P. OCHS, Eugene 2008, s. 349.

¹⁶ E. FOX, dz. cyt.

Fox proponuje, że *‘ōlāh* powinna być odczytana jako „offering-up” lub „ascent-offering”, co by wskazywało na kierunek, w którym ofiara się „porusza”. Nie wyjaśnia jednak, czy chodzi o złożenie ofiary w miejscu podniesionym, czy też o dalsze jej wznoszenie się w górę w postaci dymu. Sama propozycja natomiast wykorzystuje etymologię interesującego nas rzeczownika.

James B. Jordan również wskazuje na poprawność technicznego tłumaczenia *‘ōlāh* jako „ascension offering”. Jego zdaniem nazwa odnosi się nie tyle do unoszenia się w górę ofiary, ile raczej na symboliczne wznoszenie się ofiarującego do Boga (ofiara stanowi pewną reprezentację człowieka)¹⁷. Sugeruje on przy tym, że tradycyjne tłumaczenia pomijające etymologię *‘ōlāh* zakrywają tę interpretację – że w ofierze chodzi o przyjsie człowieka (w sposób symboliczny) przed oblicze Boże. Ofiary mają według niego głównie charakter dydaktyczny.

Ofiary i rytuały w obserwacjach antropologów kulturowych

R. Girard argumentuje, że każde społeczeństwo potrzebuje ofiar, które będą zastępstwem za ludzi. U Żydów i Greków okresu klasycznego ofiarami były zazwyczaj zwierzęta, lecz inne ludy znały także ofiary z ludzi¹⁸. Zauważa on, że nie ma zasadniczej różnicy między ofiarami z ludzi a ofiarami ze zwierząt – obie odzwierciedlają podmiot, który zastępują¹⁹. Muszą być od niego różne, a jednak w jakimś stopniu go odzwierciedlać, nosić jego cechy²⁰. Dla Girarda ofiara nie jest *stricte* jedzeniem dla boga, lecz raczej wchłonięciem przez niego przemocy złożonej na ofierze. Bóg niejako zjada przemoc i w rezultacie społeczeństwo osiąga pewną nową stabilizację aż do czasu kolejnego zachwiania się tej równowagi. Ofiara staje się zastępstwem za całe społeczeństwo, niejako oddaleniem od niego przemocy²¹. W węższym sensie zastępstwa ofiara staje się substytutem za danego człowieka.

Z biblijnego punktu widzenia trudno byłoby zgodzić się z Girardem, że formalnie w ofierze *‘ōlāh* chodzi o konsumpcję przemocy. Według propozycji biblistów tego typu ofiary były składane nie tylko jako wyraz sądu nad człowiekiem (por. powyżej Wenham), lecz mogły wyrażać chęć zbliżenia się do Boga (por. powyżej Levine), a także oddania mu hołdu (zob. powyżej Hartley). Poniżej zaprezentujemy jeszcze inną możliwość symbolicznego i dydaktycznego odczytania znaczenia ofiary. Naszym zdaniem na szczególną uwagę w propozycji Girarda zasługuje opis związku między ofiarą a ofiarującymi. Ofiara stanowi

¹⁷ J.B. JORDAN, *Leviticus 1:1-2*, „Biblical Horizons” 142, June 2001, b.n.s.

¹⁸ R. GIRARD, *Violence and the Sacred*, London 1989, s. 9.

¹⁹ Tamże, s. 10–11.

²⁰ Por. tamże, s. 2–5.

²¹ Tamże, s. 266–269.

odzwierciedlenie ofiarującego, czyli ofiarujący jest z nią niejako utożsamiony. Powrócimy jeszcze do tej propozycji w dalszej części artykułu.

H. Eilberg-Schwartz²² przybliżył starszą tezę W. Robertsona Smitha²³, który w XIX w. argumentował, że religia Semitów przeszła przez swoją fazę totemiczną, co widoczne jest w Biblii Hebrajskiej w wypadku tych wypowiedzi, w których poszczególni ludzie i grupy ludzi noszą imiona oznaczające gatunki zwierząt (np. Eglon to cielę, Nachasz – wąż, Kaleb – pies, Rachela – owieczka, Lea – ociężała antylopa itp.). I choć, jak wyjaśnia Eilberg-Schwartz, od czasów Robertsona Smitha odeszło się znacznie od teorii totemizmu, antropologia kulturowa mówi współcześnie o wykorzystaniu metafor związanych ze zwierzętami oraz uprawą roślin w poszczególnych społecznościach i ich systemach religijnych. Ponieważ Izraelici żyli w bezpośrednim sąsiedztwie świata zwierząt i roślin, siłą rzeczy ich opisywanie ludzkich doświadczeń i życia społecznego odnajdowało swoje odnośniki właśnie w tych światach, jakby były one do siebie paralelne²⁴. Zwierzęta i rośliny stawały się metaforami ludzi, a różne grupy społeczne znalazły swoje odpowiedniki w różnych gatunkach zwierząt (Izrael mógł być opisywany jako udomowione zwierzę – np. Jr 50, 8, a narody atakujące Izraela przedstawiane jako dzikie i drapieżne zwierzęta – zob. np. Jr 50, 17). Co więcej, z punktu widzenia antropologii kulturowej sami zainteresowani nie zawsze musieli być świadomi wszystkich metaforycznych powiązań występujących w ich kulturze²⁵. Biorąc to pod uwagę, biblista mógłby chcieć wytłumaczyć, że może właśnie dlatego biblijne ofiary nie doczekały się dogłębnego omówienia ich znaczenia w materiale kapłańskim. Niemniej jednak widoczne jest, że Biblia Hebrajska zestawia, a czasami wręcz utożsamia świat ludzi ze światem zwierząt. Czyni to na przykład przez przypisanie ludziom i zwierzętom podobnych praw i zasad – ludzie i zwierzęta powinni wypoczywać w sabbat (Wj 23, 12), pierwotne są poświęcone Bogu (Wj 13, 2), podobne ułomności, które dyskwalifikują ludzi z bycia kapłanami, sprawiają, że zwierzęta nie nadają się na ofiary (Kpł 21, 16-23; 22, 19; 1, 3) itp.²⁶

Dodatkowo zaobserwowano, że zarówno teksty administracyjne z Ugarytu, jak i teksty biblijne używają nazw większych zwierząt udomowionych (wół, koziół, baran) jako symboli liderów, władców i wojowników²⁷. Warto zaznaczyć w tym kontekście, że właśnie takie zwierzęta, jak wół, koziół, baran, były głównymi zwie-

²² H. EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington–Indianapolis 1990, s. 115–116.

²³ Opublikowaną po raz pierwszy w artykule: *Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament*, „Journal of Philology” 9 (1880), s. 75–100. Zob. też jego *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London 1903, s. 254.

²⁴ H. EILBERG-SCHWARTZ, dz. cyt., s. 117, 121.

²⁵ Tamże, s. 119.

²⁶ Tamże, s. 122–123.

²⁷ Zob. P.D. MILLER, *Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew*, [w:] TENZE, *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*, Sheffield 2000, s. 101–114.

rzętami ofiarnymi zgodnie z przepisami kapłańskimi. Każdej grupie społecznej w Izraelu przypisano konkretny gatunek zwierzęcia: kapłanom młode woły/cielce (Kpł 4, 3), podobnie jak całemu zgromadzeniu Izraela (Kpł 4, 13-14), księżętom bądź naczelnikom ludu – kozły (4, 22-23), a zwykłym Izraelitom – owieczki (Kpł 4, 27-28) oraz barany w przypadku ofiary pokutnej, kiedy zgrzeszyli przeciwko świętości (Kpł 5, 15-16; 6, 6). Można więc skonkludować, że poszczególne gatunki zwierząt są reprezentantami poszczególnych grup społecznych w Izraelu oraz że konkretne zwierzę jest symbolem danego człowieka.

Obraz, który nasuwa się z powyższych obserwacji, w szczególności sposób podkreśla symboliczny charakter (przynajmniej niektórych) zwierząt ofiarnych. Mogą być one metaforami ludzi. Można by więc założyć, że w ofiarach nie chodzi o same zwierzęta i zastępstwo, ale o reprezentację i o ofiarowanie samych ludzi przez substytuty. Propozycję tę pragniemy rozwinąć poniżej.

Znaczenie *‘ōlāh* w Leviticus 1 w kontekście rytu ofiarniczego

Choć komentatorzy nieraz sugerują, że ofiary opisane w Biblii Hebrajskiej są ogólnie „pokarmem” dla Boga²⁸, *‘ōlāh* w Leviticus 1 nazwana jest przede wszystkim „darem dla JHWH” (Kpł 1, 2)²⁹, a jej przemieniona w ogniu forma jest „miłą wonią dla JHWH” (Kpł 1, 9. 13. 17). Dary zazwyczaj są ofiarowane drugiej osobie na znak chęci zyskania jej przychylności, spotkania się z nią i ustanowienia bliższej więzi, może nawet przyjaźni³⁰. W wypadku ofiary *‘ōlāh* miały to być najlepsze dary, „bez skazy”. Biorąc pod uwagę symboliczny wymiar zwierząt ofiarnych, w przyprowadzeniu przez człowieka ofiary chodzić by mogło o obrazowe „przyprowadzenie” samego siebie przed oblicze Boże w celu spotkania z JHWH i odnowienia z nim więzi, wzajemnej relacji przyjaźni.

Według J.W. Wattsa *‘ōlāh*, ze względu na brak korzyści płynących z niej dla kapłanów (spalana niemal w całości, bez części pozostawionych dla personelu świątynnego, poza skórą – por. Kpł 7, 8), wskazywała na „najczystsza” formę

²⁸ Zgodnie z informacjami zawartymi w Kpł 3, 11. 16 to ofiara pokoju/pojednania była „pokarmem dla JHWH”, choć Kpł 21, 6 może odnosić tę ideę do szerszej gamy ofiar. W ofierze pokoju/pojednania ofiarujący zasiada niejako do stołu z JHWH i przez posiłek umacnia z nim swą więź. Zob. M. ROSIK, dz. cyt., s. 68–69. Podobne wnioski zostały wcześniej zaprezentowane przez G.B. GRAYA, *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, New York 1925, s. 1–20.

²⁹ E. Radner zaznacza, że rzeczownik *qorbān* etymologicznie wskazuje na przyniesienie czegoś blisko, a więc przez implikację na zbliżanie się do Boga. Zob. E. RADNER, *Leviticus. Brazos Theological Commentary on the Bible*, Grand Rapids 2008, s. 41.

³⁰ C. Van Dam argumentuje, że przez złożenie tego „daru” w ofierze ofiarujący pragnie wejść w społeczność z Bogiem. Zob. C. VAN DAM, *The Burnt Offering in Its Biblical Context*, „Mid-America Journal of Theology” 7 (1991), nr 2, s. 198–199. P.J. LEITHART, *A House for My Name: A Survey of the Old Testament*, Moscow, ID., 2000, s. 87, wskazuje na ideę chęci zaprzyjaźnienia się z Bogiem w kontekście przyniesienia „daru”.

służby dla Boga³¹. Dokument P kładł nacisk na pozbawioną korzyści cześć dla Boga, na ideał bezinteresownego poświęcenia się jemu³². Wniosek ten poparty jest przykładami ofiar 'ōlāh z ludzi – Izaaka w Rdz 22, córki Jeftego w Sdz 11, 31 oraz syna Meszy, króla Moabu (2 Krl 3, 27). I choć religia starożytnego Izraela ostatecznie zabraniała składania ofiar z ludzi (por. Wj 13, 13; Kpł 18, 21; 20, 1-5; Pwt 18, 10), wymienione przykłady wskazują na chęć złożenia bóstwu w ofierze czegoś więcej niż zwierzę, czegoś najcenniejszego. Kapłani czerpali dla siebie korzyści z innych ofiar, lecz umieszczenie ofiary 'ōlāh jako pierwszej na liście ofiar w źródle P wskazywałoby na ogólny kierunek retoryki kapłańskiej, która promowała przede wszystkim ideał bezinteresownego oddania się Bogu przez człowieka³³.

Wydaje się, że w świetle teorii i obserwacji wymienionych wcześniej antropologów kulturowych możliwe byłoby postrzeganie ofiary jako reprezentacji człowieka w trakcie wszystkich rytuałów, którym poddawane było zwierzę. Symbolicznie w czynnościach wykonanych względem ofiarowanego zwierzęcia można dostrzec drogę ofiarującego do obecności Boga. Warto w tym miejscu odnieść się do schematu składania ofiary opisanego w Leviticus 1³⁴. Wyróżnić można kilka elementów, które charakteryzują rytuały związane z 'ōlāh:

- 1) Ofiarujący powinien był przyprowadzić zwierzę w pobliże wejścia do Namiotu Spotkania;
- 2) Następnie powinien położyć swoją rękę na głowie zwierzęcia składanego w ofierze (niektórzy zakładają, że w tym momencie ofiarujący wypowiadał na głos powód, dla którego składał swą ofiarę³⁵);
- 3) W kolejnym kroku ofiarujący sam musiał „zarznąć” zwierzę przed JHWH³⁶;
- 4) Kapłani zbierali krew zwierzęcia, przenosili ją³⁷ w obręb ołtarza znajdującego się przed wejściem do Namiotu Spotkania i kropili nią dookoła ołtarz;

³¹ Np. J.W. WATTS, 'Ōlāh: *The Rhetoric of Burnt Offering*, „Vetus Testamentum” 56 (2006), nr 1, s. 132.

³² Ideał bezinteresowności w przypadku 'ōlāh podkreślał Filon z Aleksandrii w *De Specialibus Legibus* 1,195–197. Wydaje się, że w tym kierunku zmierzają niektóre konkluzje Rosika. Zob. M. ROSIK, dz. cyt., s. 63–64.

³³ J.W. WATTS, art. cyt., s. 132–133.

³⁴ Nieco odmienny schemat występuje w przypadku ofiar z ptactwa. Procedurę składania ofiary 'ōlāh w tzw. Drugiej Świątyni omawia Miszna w traktacie *Tamid* 4,1-3. Zob. też dyskusję dotyczącą sześciu obrzędów składania 'ōlāh w R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999, s. 194–196. W naszym podziale połączyliśmy ostatnie dwa rytuały z tej listy w jeden.

³⁵ Np. G.J. WENHAM, dz. cyt., s. 53.

³⁶ Chodziło o zabicie zwierzęcia w taki sposób, aby upuścić z niego całą krew (por. Kpł 17, 11). Zob. tamże.

³⁷ Niektórzy rozumieją czasownik *qārab* jako „ofiarować”. Zob. tamże, s. 54. Wydaje się jednak, że bardziej naturalnym odczytaniem jest „przynieść”. Zob. R. ALTER, *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, New York 2004, s. 548.

- 5) W ostatnim kroku ofiarujący miał zdjąć skórę zwierzęcia ofiarnego, poćwiartować jego ciało, a kapłani mieli położyć rozczłonkowane ciało zwierzęcia na ołtarzu i spalić je w ogniu.

Biorąc pod uwagę wymienione powyżej obserwacje komentatorów związane z *’ōlāh*, można zaproponować pewien holistyczny obraz symboliki ofiary. Powodem, dla którego ofiarujący przyprowadzał zwierzę, była chęć zbliżenia się do Boga. Dokument P wskazuje jednak na przeszkodę, która stała na drodze takiego zbliżenia – ludzki grzech oraz liczne nieczystości (por. Kpł 15, 31). Kara za grzech była wykonana na ofierze zastępczej – ofiarujący, wkładając na jej głowę swą rękę, utożsamiał się z nią i z tym, co się z nią w kolejnych krokach działo³⁸. Kapłani zbierający krew ofiary i kropiący nią wokół ołtarza prezentowali, że karą za grzech jest śmierć i że życie zostało ofiarowane (życie jest we krwi – Kpł 17, 11).

Spalenie zmienia materię w dym, w odmaterializowaną formę ofiary, który wznosi się ku górze³⁹. I choć Leviticus 1 nie wyjaśnia powiązań między zwierzęciem ofiarnym i człowiekiem⁴⁰, można by się pokusić o rozwinięcie idei śmierci ofiary z pomocą obserwacji antropologów kulturowych. Położenie ręki na głowie zwierzęcia mogłoby z tej perspektywy interpretacyjnej symbolizować wyznaczenie reprezentanta ofiarującego, „zsolidaryzowanie” się ofiarującego ze zwierzęciem. W śmierci ofiary można by dostrzec symboliczną śmierć człowieka. W spaleniu ofiary można by ujrzyć symboliczną transformację człowieka. We wznoszącym dymie dałoby się dostrzec uniesienie się ofiarującego w zmienionej formie do Boga. Ofiara zastępcza nie przeżyła tego ofiarowania, jednak człowiek przeżywał, a w obrazowy sposób wznosił się w odmaterializowanej formie do Boga. W ten sposób grzesznik zbliżył się do Boga, skoro *’ōlāh* to

³⁸ Podobny wniosek wysuwa C. VAN DAM, art. cyt., s. 202. Nałożenie ręki na zwierzę jest nie tylko transferem odpowiedzialności, ale też utożsamieniem się z ofiarą. Van Dam podkreśla, że pierwotnym zamysłem „ofiary całopalnej” była chęć ofiarowania samego siebie Bogu. P.J. LEITHART, dz. cyt., s. 89, zaznacza, że w nałożeniu ręki na zwierzę przejawia się idea zastępstwa w celu wykonania konkretnego zadania – zbliżenia się do Boga przez reprezentanta. Podobną rolę odgrywają Lewici będący zastępstwem za Izraela w Lb 8, 9-11. Dość obszerną dyskusję dotyczącą rytuału położenia ręki na głowie zwierzęcia podaje J.E. HARTLEY, dz. cyt., s. 20–21. Na uwagę zasługuje odniesienie się Hartleya do B. JANOWSKIEGO, *Sühne Als Heilsgeschehen*, Vol. 55, Wissenschaftliche Monographien Zum Alten Und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1982, s. 220–221, który stwierdził, że przez ten gest ofiarujący utożsamia się ze zwierzęciem i w ten sposób poddaje swoje życie Bogu.

³⁹ Zob. powyżej obserwacje A. Troniny.

⁴⁰ J.B. JORDAN, *Through New Eyes: Developing a Biblical View of the World*, Brentwood 1998, s. 96–103, wskazuje na symboliczne powiązania między zwierzętami a ludźmi, bez odwoływania się do antropologii kulturowej. Zob. także S. SMOLARZ, *Prawa dietetyczne w Biblii Hebrajskiej a kwestie hermeneutyczne. Kontekstualne spojrzenie na Księgę Kapłańską Rozdział 11*, „Classica Wratislaviensia” 3 (36), 2014, s. 77–87. Artykuł ten podaje możliwe symboliczne powiązania między zwierzętami a ludźmi w Leviticus 11.

też *qorbān* (Kpł 1, 2)⁴¹. Zbliżenie się do Boga nastąpiłoby przez symboliczne wzniesienie się (przez reprezentanta) w górę. Rzeczownik 'ōlā(h) byłby więc jak najbardziej wskazany w tym miejscu ze względu na jego etymologiczne znaczenie – „ofiara wznosząca”. Ofiarujący przez tę ofiarę (podobnie jak cały Izrael zbiorowo) wyrażał chęć wzniesienia się do obecności Boga, aby szukać z nim relacji przyjaźni⁴².

Nasza propozycja technicznego tłumaczenia rzeczownika 'ōlāh wsparta jest także argumentem, żeby w tłumaczeniach starać się rozdzielić nazwę ofiary od samego rytuału czy sposobu jej składania. Choć 'ōlāh zostaje niemal w całości spalona w ogniu, to jednak nazwa „ofiara wznosząca”, która opiera się na etymologii słowa, może samoistnie wskazywać na efekt ofiary – wzniesienie się (człowieka) do Boga. Analogicznie zresztą mówi się o innych ofiarach w Leviticus: np. ofiara pokoju (Kpł 3, 1) technicznie zostaje zjedzona, a jej nazwa *zebah šelāmim* odnosi się do uzyskanego przez wspólny posiłek pokoju z Bogiem. Rytuały towarzyszące złożeniu tej ofiary opisane są w kontekście. Podobnie, jeśli chodzi o ofiarę oczyszczenia (Kpł 4 – 5)⁴³ – jej nazwa *hattā't* odnosi się do uzyskanego przez ofiarę efektu, którym jest darowanie winy oraz oczyszczenie mieszkania Bożego⁴⁴, a rytuały towarzyszące i techniczne opisy sposobu jej złożenia (szczególnie kropienie krwią narożników ołtarza) są opisane za pomocą innych sformułowań. A zatem w kontekście samego języka ofiarniczego można by zauważyć, że rzeczownik 'ōlāh opisuje efekt osiągniany przez ofiarę, natomiast techniczne uwarunkowania związane z okolicznościami jej złożenia wyrażają inne sformułowania – np. zawarta w Kpł 1, 9 fraza *w^hiqṭir hakōhen 'et hakōl hamizbēhāh* („i kapłan spali to wszystko na ołtarzu”). Zasadę rozdzielienia nazwy oraz efektu wynikającego ze złożenia ofiary od sposobu jej złożenia można by wyrazić za pomocą następującej tabeli⁴⁵:

Główny rytuał	Nazwa/efekt ofiary	Okoliczności ofiarowania
Pokropienie/wylanie krwi	Ofiara oczyszczenia	Krew na narożnikach ołtarza
Spalenie	Ofiara wznosząca	Całe zwierzę spalone
Posiłek	Ofiara pokoju	Ofiarujący spożywa

A zatem, gdyby translatorzy biblijni wzięli pod uwagę etymologię rzeczownika 'ōlāh odnoszącego się do czasownika 'ōlāh i tłumaczyli go jako

⁴¹ Zob. powyżej, przyp. 29.

⁴² Ofiara pokoju zaś tę relację wzmocniała. Zob. M. ROSIK, dz. cyt., s. 68.

⁴³ Jeśli chodzi o jej nazwę, hebrajskie określenie *חַטָּאת* wskazuje na ofiarę za grzech. Jednak począwszy od propozycji Milgroma, komentatorzy zazwyczaj sugerują nazwę „ofiara oczyszczenia”. Zob. dyskusję w J.E. HARTLEY, dz. cyt., s. 55–56.

⁴⁴ Zob. np. M. ROSIK, dz. cyt., s. 66–67.

⁴⁵ Por. P.J. LEITHART, dz. cyt., s. 94.

„ofiara wznosząca”, mogliby osiągnąć większą spójność z nazwami pozostałych ofiar, które symbolizują cel i efekt osiągniany przez ich złożenie. Mogliby wspomóc czytelnika w odnajdywaniu głębszych dydaktycznych sensów ofiary opisanej w Leviticus 1, która miała na celu zbliżanie się grzesznego człowieka do świętego Boga. Współczesny odbiorca starożytnego tekstu przypuszczalnie mógłby lepiej rozumieć, że w znaczeniu ofiary *‘ōlāh* nie chodzi tyle o spalenie jej w całości, ile raczej o wzniesienie się do Boga i o zabieganie człowieka o więź z Bogiem. I choć nie wynika to bezpośrednio z samego Leviticus 1, współczesne obserwacje antropologów kulturowych mogłyby przyczynić się do wydobycia z tekstu symbolicznych powiązań człowieka ze zwierzętami ofiarnymi. Z tej perspektywy możliwe, że nie byłoby błędem skonkludowanie, że zwierzę umierało, aby człowiek mógł przez symboliczną śmierć trafić przed oblicze Boga⁴⁶.

Słowa kluczowe: rzeczownik *‘ōlāh*, tłumaczenie, antropologia kulturowa, zwierzęta jako symbole, rytzy ofiarnicze

The Meaning of *‘ōlāh* Offering in Leviticus 1. Thoughts on Biblical Translation in Light of Cultural Anthropology

Summary

The article shows that the noun *‘ōlāh* in Leviticus 1 usually is translated according to the long-standing tradition of “holocaust” or “burnt offering”. However, this practice does not transmit etymology of the word derivative of the verb *‘ōlāh*, meaning “to ascend”, “to climb up”, “to go up”. The article gives an overview of major examples of Bible translations of the noun in Leviticus 1 as well as of most important commentators giving their explanations of its meaning. A due consideration is also given to key proposals of technical translation of *‘ōlāh* (Buber–Rosenzweig, E. Fox, J.B. Jordan), focusing specially on etymology of the noun. In turn, discussed are arguments of a few important cultural anthropologists, who suggest that main ancient cultures identified animals with humans. Finally, the article turns to explaining possible significances of offer-

⁴⁶ Można również zauważyć, że w wielu passusach Biblii Hebrajskiej życie ludzi i zwierząt jest ściśle ze sobą połączone i bardzo podobne. Na przykład napędza je ta sama wewnętrzna siła, mają podobne ciała, podobne wnętrzości, ich życie zawiera się we krwi (Kpł 17, 14; Pwt 12, 23; Rdz 9, 4-6). Zob. H.W. WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, London–Philadelphia 1974, s. 19, 22, 25, 26, 29, 61, 64n. W pewnym sensie zwierzę byłoby najbardziej odpowiednie jako reprezentacja człowieka.

ing rituals in Leviticus 1, in light of the animal-human identification. It is suggested that the noun 'ōlāh better would be translated as “ascension offering”, as the name points to the effect it has on men, in accordance with meanings of two other offerings, purification and peace. Didactically, 'ōlāh would indicate that a sinful man can ascend to the holy God through a sort of transformation, through some kind of death.

Keywords: the noun 'ōlāh, translation, cultural anthropology, animals as symbols, offering rituals

BIBLIOGRAFIA

- ALTER R., *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, New York 2004.
- BUBER M., *Toward a New German Translation of the Scriptures. Supplement to the Buber–Rosenzweig Translation of the Five Books of Instruction*, transl. A.J. SWENSEN, [w:] *The Return to Scripture in Judaism and Christianity. Essays in Postcritical Scriptural Interpretation*, red. P. OCHS, Eugene 2008, s. 334–357.
- EILBERG-SCHWARTZ H., *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington–Indianapolis 1990.
- FOX E., *The Five Books of Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy: A New Translation with Introductions, Commentary, and Notes*, New York 1995.
- GIRARD R., *Violence and the Sacred*, London 1989.
- GRAY G.B., *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, New York 1925.
- HARTLEY J.E., *Leviticus*, *Word Biblical Commentary* 4, Dallas 1992.
- JORDAN J.B., *Leviticus 1:1-2*, „Biblical Horizons” 142, June 2001, b.s.
- JORDAN J.B., *Through New Eyes: Developing a Biblical View of the World*, Brentwood 1998.
- LEITHART P.J., *A House for My Name: A Survey of the Old Testament*, Moscow, ID., 2000.
- LEVINE B.A., *The JPS Torah Commentary – Leviticus* אִתְּכֶם, Philadelphia–New York–Jerusalem 1989.
- ŁACH S., *Księga Kapłańska*, KUL II-1, Poznań–Warszawa 1970.
- MILGROM J., *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible* 3, New York 1991.
- MILLER P.D., *Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew*, [w:] TENŽE, *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays*, Sheffield 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.
- RADNER E., *Leviticus. Brazos Theological Commentary on the Bible*, Grand Rapids 2008.

- REICHERT K., „*It Is Time*”: *The Buber–Rosenzweig Bible Translation in Context*, [w:] *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*, red. S. BUDICK, W. ISER, Stanford 1996, s. 169–185.
- ROSIK M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003.
- SIKORA R.A., *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. WITASZEK, Lublin 1999, s. 193–203.
- SMOLARZ S., *Prawa dietetyczne w Biblii Hebrajskiej a kwestie hermeneutyczne. Kontekstualne spojrzenie na Księgę Kapłańską Rozdział 11*, „*Classica Wratislaviensia*” 3 (34), 2014, s. 77–87.
- The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2, red. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, Leiden–New York–Köln 1995.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 11, red. G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY, Grand Rapids–Cambridge 2001.
- TRONINA A., *Księga Kapłańska. Nowy Komentarz Biblijny*, Częstochowa 2006.
- VAN DAM C., *The Burnt Offering in Its Biblical Context*, „*Mid-America Journal of Theology*” 7 (1991), nr 2, s. 195–206.
- DE VAUX R., *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. BRZEGOWY, Poznań 2004.
- WATTS J.W., ‘*Ōlāh*: *The Rhetoric of Burnt Offering*, „*Vetus Testamentum*” 56 (2006), nr 1, s. 125–135.
- WENHAM G.J., *The Book of Leviticus*, Grand Rapids 1979.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, tłum. zbiorowe, red. nauk. wyd. pol. P. DEC, Warszawa 2008.
- WOLFF H.W., *Anthropology of the Old Testament*, London–Philadelphia 1974.

Ks. TADEUSZ KMIEĆ-FORSTNER

BÓG SPRAWIEDLIWOŚCI I BÓG MIŁOSIERDZIA W ŚWIETLE WJ 33, 19 I WJ 34, 6-7

Wprowadzenie

Rok Miłosierdzia ogłoszony przez Ojca Świętego Franciszka¹ wyzwolił w naszym życiu religijnym, a także społecznym wewnętrzną potrzebę pogłębienia swojej wiedzy na ten temat. Warto jednak zaznaczyć, że temat miłosierdzia nie jest tematem, który nagle się pojawił w przestrzeni nauczania Kościoła w związku z pontyfikatem Ojca Świętego Franciszka. Do tego tematu dość często odwoływali się Jego wielcy poprzednicy: Benedykt XVI² i Jan Paweł II. Już w swojej pierwszej encyklice, *Redemptor Hominis*, Jan Paweł II porusza ten temat, kiedy stwierdza, że „Bóg stworzenia objawia się jako Bóg odkupienia, jako Bóg, który jest wierny Sobie Samemu, wierny swej miłości do człowieka i do świata, wyrażonej w dniu stworzenia. [...] To objawienie miłości nazywa się również miłosierdziem. To objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus”³. Swoją drugą encyklikę, *Dives in Misericordia*, Jan Paweł II w całości poświęca miłosierdziu i zobowiązuje Kościół, aby miłosierdzie Boga wyznawał, głosił i czynił je⁴.

Bardzo trudno jest nam zrozumieć i pogodzić ze sobą Boga sprawiedliwości i Boga miłosierdzia. Wydaje się nam, że te dwa atrybuty Boga wzajemnie się wykluczają. Często szukamy odpowiedzi na pytanie, co jest pierwsze u Boga: sprawiedliwość czy miłosierdzie? Takie pytanie może postawić człowiek, który jest zamknięty w przestrzeni czasowej. Bóg jest od tego zamknięcia przestrzenno-czasowego wolny. On nie podlega temu ograniczeniu. A zatem, sprawiedliwość

¹ Ojciec Święty FRANCISZEK, *Bulla Misericordiae Vultus*, Wrocław 2015.

² Ojciec Święty BENEDYKT XVI, *Deus caritas est*, Rzym 25.12.2005, nr 26, 30.

³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor Hominis*, Rzym 4.03.1979, nr 9.

⁴ TENŻE, Encyklika *Dives in Misericordia*, Rzym 30.11.1980, nr 13.

i miłosierdzie Boga dokonuje się tu i teraz, bez absolutnie żadnych ograniczeń przestrzenno-czasowych, a ich sprawczą przyczyną jest On sam – Jahwe. Te dwa atrybuty Boga są dla każdego człowieka niezwykle ważne. To one ukazują nam, że Bóg nas miłuje i ma dla nas sprawiedliwe miłosierdzie, dzięki czemu dostępujemy pełni życia – zarówno tego doczesnego, jak i wiecznego.

Sformułowany temat artykułu nie chce pod żadnym pozorem sugerować czytelnikowi, że będzie w nim rozważany „problem” pierwszeństwa jednego z nich. Praca ta chce ukazać współzależność tych dwóch atrybutów Boga, a zarazem ich całkowitą suwerenność. Podane dwa cytaty z Księgi Wyjścia (Wj 33, 19; Wj 34, 6-7) mają niezwykle ważne znaczenie. W całym Piśmie Świętym Jahwe objawia się i komunikuje ze swoim Ludem zazwyczaj przez Patriarchów, Proroków, Apostołów i przez swojego Syna Jezusa Chrystusa. Na Synaju ma miejsce Teofania dokonana przez samego Boga. Jahwe „osobiście” przemawia do Mojżesza i objawia mu swoje atrybuty. Udziela mu rad i poucza go, jak ma postępować z Ludem Wybranym. Do tej Teofanii synajskiej i jej przesłania odwołują się Prorocy (szczególnie Prorocy Mniejsi), Psalmi, Ewangelieści, św. Paweł (Lb 12, 6-8; Pwt 18, 13-20; Kpł 19, 2; Ne 9, 17; Ps 77, 21; Ps 86, 15; Ps 103; Oz 6, 6; Jl 2, 13; Jon 4, 2; Mt 9, 13; Mk 3, 5; Mk 6, 34; Łk 6, 36; Rz 9, 14-18; 2 Kor 3, 7-4,6), i ona ma bardzo widoczny wpływ na ich przepowiadanie.

1. Pojęcie sprawiedliwości Bożej

Sprawiedliwości szuka każdy człowiek, społeczeństwo, cały świat. Każdy z tych szukających ma inne wyobrażenie o niej. *Encyklopedia PWN* pod hasłem sprawiedliwość podaje, że możemy ją rozpatrywać na płaszczyźnie:

- a. filozoficznej,
- b. społeczno-politycznej,
- c. teologicznej.

Sprawiedliwość w sensie filozoficznym oznacza cnotę moralną, dzięki której dajemy innym to, na co bezstronnie zasługują.

Sprawiedliwość w sensie społeczno-politycznym odnosi się do idei równości wobec prawa, jak również instytucji społeczno-politycznych sankcjonujących przestrzeganie prawa.

Sprawiedliwość w sensie teologicznym to jedna z cnót głównych, dzięki której mamy stałą wolę oddawania Bogu i bliźniemu tego, co im jest należne⁵.

W naszych rozważaniach interesuje nas przede wszystkim ten trzeci aspekt sprawiedliwości – aspekt teologiczny.

W Biblii Hebrajskiej sprawiedliwość *šēdāqā(h)* określa sprawiedliwy czyn. *šedeq* jest tym, który przez swoje działanie i swoje wielkie dzieła wprowadza

⁵ „Sprawiedliwość”, [w:] *Encyklopedia PWN*, red. A. KRUPA, t. 2, Warszawa 2003, s. 239.

šālôm zarówno w społeczności ludzkiej, jak i w świecie natury. Dzięki pośrednictwu Króla, który w szczególny sposób ma stawać po stronie biednych (precyzyjnie mówiąc – pokrzywdzonych), sprawiedliwość Boża dociera do człowieka i uzdalnia go do sprawiedliwego działania na rzecz dobra swojej społeczności⁶.

Nowy Testament termin „sprawiedliwość” tłumaczy greckim słowem *δικαιοσύνη*⁷. Jednak grecka nauka o cnotach ma bardzo niewielki wpływ na wymowę i znaczenie tego terminu w Nowym Testamencie⁸. W księgach nowotestamentowych określenie to występuje ponad 90 razy, z czego prawie 60 razy w pismach św. Pawła. W Liście do Rzymian spotykamy go najczęściej, bo aż 35 razy. Ten List św. Pawła można śmiało nazwać listem sprawiedliwości i miłosierdzia⁹.

Naszą uwagę chcemy teraz skupić przede wszystkim na sprawiedliwości Bożej. Sprawiedliwość Boża należy do podstawowych pojęć w Piśmie Świętym. W języku hebrajskim sprawiedliwość Boża określana jest jako *šēdāqā(h)*. Język grecki tłumaczy to określenie jako *dikaïosynē tou Theou*, natomiast tłumaczenie łacińskie określa ją jako *iustitia Dei*¹⁰.

Pojęcie sprawiedliwości Bożej w całym Starym Testamencie ma nie tylko charakter etyczny czy socjalny, ale ma przede wszystkim charakter religijny. Ten religijny charakter zawdzięcza ona roli, jaką odgrywała w społeczności hebrajskiej. Nie miała ona wymiaru typowo jurydycznego, prawnego, lecz przede wszystkim wymiar zbawczy¹¹. Oczywiście że jakiś osąd jurydyczny, prawny ma miejsce i jest widoczny. Jednak celem jego działania nie jest „skazanie kogoś”, lecz jego główną rolą jest uchronić Naród Wybrany od złamania Przymierza, a przez to od odejścia z drogi zbawienia. Bóg „karze twardą ręką” inne narody, które zagrażają zbawieniu jego Ludu. Jest to bardzo negatywny i całkiem nieprawdziwy obraz Boga. Ten obraz Boga należy skorygować w świetle myśli teologicznej zawartej w Starym Testamencie. Bóg nie ma w zamyśle karania wrogów swojego Ludu, lecz Bóg broni swój Lud przed apostazją i unicestwie-

⁶ E. OTTO, „Gerechtigkeit“, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. BETZ, Don S. BROWNING, B. JANOWSKI, E. JÜNGEL, t. 3, Tübingen 2000⁴, s. 702.

⁷ W. KLAIBER, „Gerechtigkeit“, [w:] *Religion in Geschichte...*, t. 3, s. 704; K. KERTELGE, „Gerechtigkeit Gottes“, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. KASPER, t. 4, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1993³, s. 501; G. SCHRENK, „δικαιοσύνη“, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. KITTEL, t. 2, Stuttgart 1935 (1967), s. 194–214.

⁸ W. KLAIBER, „Gerechtigkeit“, [w:] *Religion in Geschichte...*, t. 3, s. 704.

⁹ K. KERTELGE, „Gerechtigkeit Gottes“, [w:] *Lexikon für Theologie...*, t. 4, s. 501; W. KLAIBER, „Gerechtigkeit“, [w:] *Religion in Geschichte...*, t. 3, s. 704.

¹⁰ J. BUCZEK, „Sprawiedliwość Boża“, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 18, TN KUL, Lublin 2013, s. 735; zob. G. SCHRENK, „δικαιοσύνη“, [w:] *Theologisches Wörterbuch...*, t. 2, s. 194–214; E. OTTO, „Gerechtigkeit“, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. MARBÖCK, K.M. WOSCHITZ, J.B. BAUER, Styria 2001⁴, s. 220–223; K. KERTELGE, „Gerechtigkeit“, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch...*, s. 223–225.

¹¹ H. LANGKAMMER, „Sprawiedliwość“, [w:] TENŻE, *Słownik biblijny*, współpr. J. KOZYRA, R. RUBINKIEWICZ, J. SZLAGA, Katowice 1989, s. 144.

niem przez inne narody, ponieważ jest wierny Przymierzu, które z tym Narodem zawarł.

Coraz bardziej umacniający się monoteistyczny jahwizm prowadzi do tego, że sprawiedliwość otrzymuje szczególną rolę i funkcję. Sprawiedliwość Boża w Starym Testamencie swoje Boskie pochodzenie zawdzięcza temu, iż postrzegana jest jako podpora i ostoja Bożego tronu (Ps 89, 15; Ps 97, 2). Jednocześnie jako jeden z atrybutów Boga określa jego istotę i jest rozpoznawalna w wielu tekstach Starego Testamentu (Ps 33, 5; 36, 6; 85, 11-14). Rolę pośrednika i wykonawcy sprawiedliwości Bożej wśród Ludu Wybranego powierza się w późniejszych czasach Królowi (Ps 72, 1-3)¹². Ten religijny charakter, jaki otrzymuje sprawiedliwość, zawdzięcza ona Bogu, gdyż w nim ma swoje źródło. To w działaniu Boga dostrzegamy całkowitą zgodność między sprawiedliwym wyrokiem a sprawiedliwym działaniem (1 Krl 10, 9; Iz 9, 6; Jr 23, 6; Jr 33, 15)¹³. Sprawiedliwość Boża jest więc wyrazem jego sprawiedliwego działania (Ps 89, 15-17)¹⁴. Bóg jest Bogiem sprawiedliwym (Wj 9, 27), a jego sprawiedliwość wyrasta z jego miłości i wierności zawartemu Przymierzu z Narodem Wybranym¹⁵.

Nowy Testament dopełnia starotestamentowe pojęcie Bożej sprawiedliwości, dodając do jej zbawczego wymiaru jeszcze jeden bardzo ważny element. Bycie sprawiedliwym przed Bogiem, to znaczy bycie wiernym Przymierzu, jest już niewystarczającym faktem dającym zbawienie. Do starotestamentowej wierności Przymierzu, będącej wyznacznikiem wypełniania sprawiedliwości Bożej, jest niezbędna jeszcze wiara w Jezusa Chrystusa, który tę sprawiedliwość Bożą i zbawczy zamysł Boga swoją osobą tu na ziemi Objawia i ją doskonale wypełnia aż po krzyż i swoje zmartwychwstanie¹⁶.

Św. Paweł w swojej nauce o usprawiedliwieniu podkreśla, iż dążenie do uznania naszej sprawiedliwości opartej na życiu zgodnym z prawem w oczach Boga nie wypełnia w całości Bożego planu soteriologicznego. Według św. Pawła w Jezusie Chrystusie objawiła się w pełni Boża sprawiedliwość jako zbawcza rzeczywistość człowieka. Każdy człowiek dostępujący usprawiedliwienia otrzymuje je jako przejaw łaski i miłosierdzia Bożego (Tt 3, 5. 7)¹⁷.

¹² H. SPIECKERMANN, „Gerechtigkeit Gottes”, [w:] *Religion in Geschichte...*, t. 3, s. 718.

¹³ D. VETTER, „Gerechtigkeit”, [w:] *Lexikon religiöser Grundbegriffe*, red. A. T. KHOURY, Wiesbaden 2007, s. 328–329; E. OTTO, „Gerechtigkeit”, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch...*, s. 220–223.

¹⁴ J. BUCZEK, „Sprawiedliwość Boża”, [w:] *Encyklopedia katolicka...*, t. 18, s. 736.

¹⁵ W. GROSSOUW, J. DE FRAINE, „Gerechtigkeit”, [w:] *Bibel-Lexikon*, red. H. HAAG, Leipzig 1970, s. 556; D. VETTER, „Gerechtigkeit”, [w:] *Lexikon religiöser Grundbegriffe...*, s. 329.

¹⁶ K. KERTELGE, „Gerechtigkeit Gottes”, [w:] *Lexikon für Theologie...*, t. 4, s. 504; W. KLAIBER, „Gerechtigkeit”, [w:] *Religion in Geschichte...*, t. 3, s. 704; J. KÜGLER, „Gerechtigkeit”, [w:] *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament. Studienausgabe*, red. A. BERLEJUNG, Ch. FREVLER, Darmstadt 2016⁵, s. 224.

¹⁷ H. LANGKAMMER, „Sprawiedliwość” ..., s. 144; K. KERTELGE, „Gerechtigkeit Gottes”, [w:] *Lexikon für Theologie...*, t. 4, s. 505.

2. Pojęcie miłosierdzia Bożego

Miłosierdzie w języku potocznym rozpatrywane jest na dwóch płaszczyznach. Pierwsza z nich to płaszczyzna uczuciowa. Miłosierdzie rozpatrywane na tej płaszczyźnie wyrażane jest przez litość, współczucie, współcierpienie, łaskawość. Drugą płaszczyzną, na której jest rozpatrywane miłosierdzie, jest płaszczyzna działania. Działanie to czyny miłosierdzia. Do czynienia ich wzywa nas Bóg przez swojego Syna Jezusa Chrystusa, Kościół Święty, Pismo Święte (Mt 23, 23; Łk 6, 36; Ef 4, 32; 1 P 3, 8), Katechizm katolicki, Papieży¹⁸.

Miłosierdzie Boga w Piśmie Świętym, ze względu na swój specyficzny charakter, a także wymowę teologiczną, ma inny obraz w Starym Testamencie niż w Nowym Testamencie.

Cała historia narodu wybranego, zarówno ta przekazywana ustnie, jak i ta spisana na kartach Starego Testamentu, zawiera w sobie obraz Boga miłosierdzia. Nawet jeżeli w tekście nie jest użyte bezpośrednio słowo miłosierdzie, miłosierny w jego dość szeroko rozumianym znaczeniu (*raḥûm* – miłosierny, *raḥâmîm* – litość, *ḥesed* – dobroć, *ḥnn* – być łaskawy¹⁹), to i tak przekazany obraz Boga ukazuje go jako miłosiernego, zatroskanego o swój naród Ojca i Pana. Przykładem może być tutaj cała historia biblijna Narodu Wybranego opisana w Księgach Rodzaju i Wyjścia²⁰.

Stary Testament przymiotnika „miłosierny” (*raḥûm*) używa wyłącznie w stosunku do Boga i obok miłości jest on tylko jemu zarezerwowanym atrybutem. Wyjątek stanowi Ps 112, 4, w którym przymiotnik miłosierny zostaje użyty w odniesieniu do człowieka:

¹⁸ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in Misericordia*, nr 14; Ojciec Święty FRANCISZEK, Bulla *Misericordiae Vultus*, nr 10–12.

¹⁹ P. VAN IMSCHOOT, „*Barmherzigkeit Gottes*”, [w:] *Bibel-Lexikon*, red. H. HAAG, Leipzig 1970, s. 167; I. BROER, „*Barmherzigkeit*”, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. KASPER, t. 2, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1993³, s. 13n; H.D. PREUSS, „*Barmherzigkeit*”, [w:] *Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe*, red. G. KRAUSE, G. MÜLLER, t. 5, Berlin–New York 1980, s. 217nn; R. SCORALICK, „*Barmherzigkeit*”, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. BETZ, DON S. BROWNING, B. JANOWSKI, E. JÜNGEL, t. 1, Tübingen 1998⁴, s. 1116n; J. HEIDLER, „*Barmherzigkeit*”, [w:] *Calwer Bibellexikon*, red. O. BETZ, B. EGO, W. GRIMM, W. ZWICKEL, t. 1, Stuttgart 2003, s. 155; R. KAMPLING, „*Barmherzigkeit*”, [w:] *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament. Studienausgabe*, red. A. BERLEJUNG, Ch. FREVLER, Darmstadt 2016⁵, s. 111n; W.R.F. BROWNING, „*Milosierdzie*”, [w:] TENŻE, *Słownik biblijny*, Warszawa 2009, s. 323.

²⁰ R. SCORALICK, dz. cyt., t. 1, s. 1116; H. LANGKAMMER, „*Milosierdzie*”, [w:] TENŻE, *Słownik biblijny*, współpr. J. KOZYRA, R. RUBINKIEWICZ, J. SZLAGA, Katowice 1989, s. 107; W. PIKOR, „*Milosierdzie*”, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 12, TN KUL, Lublin 2008, s. 1088; A.J. SILDARINI, „*Milosierdzie*”, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. ACHTERMEIER, red. tłum. pol. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 1999, s. 763; H.D. PREUSS, dz. cyt., t. 5, s. 216n, 221n; W. KASPER, *Was heißt Barmherzigkeit?*, „*Bibel heute*” (2016), nr 1, s. 4.

„...Szczęśliwy mąż, który boi się Pana...
Wschodzi w ciemności jako światło dla prawych,
łagodny, miłosierny i sprawiedliwy”²¹.

Nowy Testament używa zasadniczo trzech określeń do opisanego fenomenu miłosierdzia Bożego. Do tych określeń należą *eleos* (litość)²², *splanchna* (współczucie)²³ i *oiktirmos* (miłosierdzie) (Rz 12, 1; 2 Kor 1, 3)²⁴. W Starym Testamencie to Bóg objawia się człowiekowi jako miłosierny i miłujący swój Naród Wybrany Stwórca.

W Nowym Testamencie tego miłosiernego Ojca ukazuje nam Jego Syn, a nasz Zbawiciel – Jezus Chrystus (Hbr 2, 17; Rz 11, 25-32; Rz 12, 1; 1 P 2, 9-19)²⁵. Bardzo nieprawdziwy jest obraz Boga ze Starego Testamentu ukazujący go tylko jako Boga odwetu i zemsty, z którym kłóci się obraz Boga z Nowego Testamentu – ukazujący go jako pełnego miłości i miłosierdzia Ojca²⁶. Jest to bardzo uproszczony stereotyp, który nie odpowiada prawdzie. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament ukazują nam tego samego Boga: pełnego bólu i zagniewanego na zatwardziałych i zamkniętych na Jego łaskę (Lb 14, 10; 1 Krl 11, 9-11; Mt 18, 23-35; Mk 3, 15; Mk 11, 15)²⁷, ale jednocześnie wyrozumiałego, współczującego i miłosiernego dla tych, którzy u niego szukają pomocy (Ps 7; Mt 8, 5-13; Mt 15, 21-28)²⁸.

²¹ R. SCORALICK, dz. cyt., t. 1, s. 1116; H.D. PREUSS, dz. cyt., t. 5, s. 218.

²² W. BAUER, „οἰκτιρισμός, ου, ό“, [w:] *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, red. W. BAUER, K. ALAND, B. ALAND, Berlin–New York 1988⁶, s. 504n; F. STAUDINGER, „ἔλεος, ους, τό, eleos“, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. BALZ, G. SCHNEIDER, cz. 1, Stuttgart 2011³, s. 1046–1052.

²³ W. BAUER, „σπλάγχνον, ου, τό“..., s. 1523; N. WALTER, „σπλάγχνον, ου, το“, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, H. BALZ, G. SCHNEIDER, cz. 3, Stuttgart 2011³, s. 635.

²⁴ W. BAUER, „οἰκτιρισμός, ου, ό“..., s. 1138; G. BARTH, „οἰκτιρισμός, ου, ό“, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, H. BALZ, G. SCHNEIDER, cz. 2, Stuttgart 2011³, s. 1234; R. SCORALICK, dz. cyt., t. 1, s. 1118; I. BROER, dz. cyt., t. 2, s. 13n; R. KAMPLING, dz. cyt., s. 112; E. KAMLAH, „Barmherzigkeit“, [w:] *Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe*, red. G. KRAUSE, G. MÜLLER, t. 5, New York 1980, s. 224–228; M. STUBHANN, „Barmherzigkeit“, [w:] *Herders neues Bibellexikon*, red. F. KOGLER, Freiburg–Basel–Wien 2008, s. 71; P. VAN IMSCHOOT, dz. cyt., s. 168.

²⁵ R. KAMPLING, dz. cyt., s. 112; P. VAN IMSCHOOT, dz. cyt., s. 168; I. BROER, dz. cyt., t. 2, s. 15; K. BERGER, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 2012², s. 844; J. CAMBIER, X. LÉON-DUFOUR, „Miłosierdzie“, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. TENŻE, opr. polskie bp K. ROMANIUK, Poznań–Warszawa 1985³, s. 482n; J. HEIDLER, „Barmherzigkeit“, [w:] *Calwer Bibellexikon*, red. O. BETZ, B. EGO, W. GRIMM, W. ZWICKEL, t. 1, Stuttgart 2003, s. 155.

²⁶ W. KASPER, dz. cyt., s. 5.

²⁷ E.N. ZWIJACZ, *Obraz Ludu Bożego według Księgi Liczb*, Kraków 2010, s. 386–393.

²⁸ A.J. SALDARINI, dz. cyt., s. 763; I. BROER, dz. cyt., t. 2, s. 14; J. CAMBIER, X. LÉON-DUFOUR, dz. cyt., s. 479–482; E. KAMLAH, dz. cyt., t. 5, s. 227; J.B. BAUER, „Barmherzi-

3. Bóg sprawiedliwości i Bóg miłosierdzia w świetle Księgi Wyjścia

Kluczowym i chyba najważniejszym tekstem zarówno dla judaizmu, jak i dla chrześcijan, który ukazuje przymioty Boga (sprawiedliwość, miłosierdzie, dobroć, cierpliwość, łaskawość), jest tekst z księgi Wyjścia 34, 6-7²⁹. Aby lepiej zrozumieć wymowę i znaczenie tego tekstu, należy uważnie przyjrzeć się, w jakim kontekście on się znajduje.

Cała Księga Wyjścia zawiera wiele opisów świadczących o Jahwe jako Bogu dobrym, sprawiedliwym, miłosiernym i przebaczącym. Często w tych tekstach nie pada słowo miłosierny, miłosierdzie, ale to co czyni Jahwe, wskazuje na to i tak należy to określić.

Pierwszym przykładem może być ocalenie dziecka hebrajskiego przed pewną śmiercią, jaka czekała je w wodach rzeki. Tym dzieckiem był Mojżesz (Wj 2, 1-10)³⁰. Jeszcze bardziej dobitnie można to dostrzec w samym powołaniu Mojżesza przez Jahwe (Wj 2, 23 – 3, 22)³¹: „Pan mówił «Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekania jego na ciemnicców, znam więc jego uciemiężenie. Zstąpiłem, aby go wyrwać z ręki Egiptu i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej...»” (Wj 3, 7)³². Decyzja Jahwe o ratowaniu ludu Izraela jest oparta na Jego wierności Przymierzu, które z nim zawarł, i miłosierdziu, które daje narodowi wybranemu perspektywę lepszej przyszłości (Wj 6, 5)³³. Cały opis wędrówki z Egiptu aż pod Synaj obfituje w wiele przypadków „szemrania” przeciw Jahwe (Wj 13, 17 – 14, 31; Wj 16, 1-36; Wj 17, 1-7; Pwt 9, 7-21). On jednak okazuje swojemu ludowi cierpliwość i wyrozumiałość i zaspokaja jego codzienne życiowe potrzeby (żywność, woda; por. Pwt 8, 1-20), ale winnym wymierza surową karę (Lb 15, 32-36; Lb 16, 16 – 17, 15; Lb 20, 1-12)³⁴.

Rozdziały 19, 20, 24 burzą naszą poukładaną chronologię dotyczącą Przymierza na Synaju³⁵. Już w pierwszym wersie nakazuje Jahwe Mojżeszowi, aby

keit“, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. MARBÖCK, K.M. WOSCHITZ, J.B. BAUER, Styria 2001⁴, s. 64.

²⁹ Ch. DOHMEN, *Exodus 19-40*, übersetzt und ausgelegt von Christoph DOHMEN. *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg–Basel–Wien 2015, s. 354–357; H.D. PREUSS, dz. cyt., t. 5, s. 221–224; W. KASPER, dz. cyt., s. 5.

³⁰ Ch. DOHMEN, *Exodus 1-18*, übersetzt und ausgelegt von Christoph DOHMEN. *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg–Basel–Wien 2015, s. 118nn.

³¹ J.F. CRAGHAN, *Księga Wyjścia*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. wyd. oryginalnego W.R. FARMER, red. wyd. pol. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2001², s. 349n.

³² Ch. DOHMEN, *Ex 1-18...*, s. 151n.

³³ J. CAMBIER, X. LÉON-DUFOUR, dz. cyt., s. 479n; Ch. DOHMEN, *Ex 1-18...*, s. 153n.

³⁴ E.N. ZWIJACZ, dz. cyt., s. 394–397.

³⁵ Zob. J. LEMAŃSKI, *Wybranie, lud Boży, przymierze*, [w:] *Teologia Starego Testamentu. Teologia Pięcioksięgi*, red. M. ROSIK, t. 1, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2016, s. 136–145.

wszedł na górę, a przecież już tam jest, na co wskazuje rozdział 19³⁶. Problem ten wybiega jednak poza ramy tej pracy i może stanowić temat osobnego opracowania.

Wracając do rozdziału 24 Księgi Wyjścia, znajdujemy tam opis zawarcia Przymierza między Jahwe a Mojżeszem i Izraelitami³⁷. Przez 40 dni i nocy Jahwe rozmawia z Mojżeszem, dając mu przepisy prawa, jak również przepisy dotyczące zorganizowania kultu (Wj 25, 1 – 31, 18)³⁸. Jahwe pisze sam prawo dla Mojżesza i swego ludu na dwóch tablicach kamiennych (Wj 24, 12)³⁹. W taki oto sposób autor natchniony chce ukazać szczególne znaczenie i autorytet tego, co otrzymuje Mojżesz⁴⁰.

Te 40 dni i 40 nocy wystarczyły, aby wybrany naród dopuścił się grzechu apostazji (Wj 32, 1-8)⁴¹. Najważniejszym elementem tej apostazji nie są jednak ofiary całopalenia i ofiary biesiadne składane „złotemu cielcowi”, czy też uczta, którą Aaron zorganizował⁴². Wszystkie te elementy są tylko następstwami tego, co legło u podstaw apostazji. Jest ona zawarta w prośbie ludu: „Uczyń nam boga, który by szedł przed nami, bo nie wiemy, co się stało z Mojżeszem, tym mężem, który nas wyprowadził z ziemi egipskiej” (Wj 32, 1). W tej prośbie Naród Wybrany zakwestionował i niejako odrzucił przywództwo Mojżesza. Jeżeli jednak została zakwestionowana rola Mojżesza jako przywódcy, to tym samym został zakwestionowany i odrzucony Jahwe⁴³. Zostały zerwane więzy Przymierza Boga z Narodem Wybranym. Sytuacja, jaka ma miejsce w obozie Izraelitów, „rozgniewała” Jahwe, ale i nie mniej samego Mojżesza. Schodząc do obozu, tłucze on u podnóża góry kamienne tablice, które otrzymał od Jahwe, a także niszczy „złotego cielca” i karze surowo Hebrajczyków (Wj 32, 19-29). Następnie uświadamia całemu ludowi, jak wielkiego grzechu się dopuścił, i obiecuje wstawiennictwo u Pana, ale bez gwarancji, że jego wstawiennictwo i prośba zostaną wysłuchane. Gdyby jednak Jahwe nie zechciał go wysłuchać, gotów jest pozostać z Ludem, nawet za cenę wymazania z Księgi Pana. I tutaj ukazuje się szczególna rola wstawiennicza Mojżesza jako pośrednika między Ludem Wybranym a Jahwe. Taki wniosek, o jego szczególnej roli wstawienniczej, można wysnuć z jednego bardzo znamienitego faktu: nikt nie mógł się

³⁶ S. ŁACH, *Księga Wyjścia. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, t. 1, cz. 2, Poznań 1964, s. 232n.

³⁷ Ch. DOHMEN, *Ex 19-40...*, s. 198n; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 153nn.

³⁸ J.F. CRAGHAN, dz. cyt., s. 371–375; E.N. ZWIJACZ, dz. cyt., s. 363–368; Ch. DOHMEN, *Ex 19-40...*, s. 199–205; G. VON RAD, dz. cyt., s. 155.

³⁹ E. BOSSHARD-NEPUSTIL, *Der schreibende Gott am Sinai*, „Biblische Zeitschrift” 54 (2010), z. 1, s. 1–19, Paderborn 1957–

⁴⁰ J.F. CRAGHAN, dz. cyt., s. 377.

⁴¹ Ch. DOHMEN, *Ex 19-40...*, s. 301–307.

⁴² J.F. CRAGHAN, dz. cyt., s. 376.

⁴³ E.N. ZWIJACZ, dz. cyt., s. 236–263; J.F. CRAGHAN, dz. cyt., s. 376.

sprzeciwić Bogu i podejmowanym przez niego decyzjom oprócz Mojżesza. To on kontestuje, sprzeciwia się decyzji Jahwe. Co więcej, nie zostaje jednak posądzony o nielojalność⁴⁴. Mojżesz prosi Jahwe o zaniechanie wyniszczenia Ludu Wybranego, gdyż chce, aby jego historia i historia Przymierza z Izraelem nie była wystawiona na pośmiewisko Egipcjan (Wj 32, 12). Jak dalece został wysłuchany Mojżesz przez Jahwe, trudno jest nam oceniać. Pewne jest jedno, że już nie Jahwe, lecz tylko jego Anioł kontynuuje wędrówkę z Izraelitami do Ziemi Obiecanej (Wj 33, 2)⁴⁵. Jahwe dokonał sprawiedliwego sądu nad swoim Ludem, okazał mu swoje miłosierdzie, ale ślady i oznaki wymierzonej kary są bezsprzecznie zauważalne⁴⁶.

4. „13 Middot” – atrybuty Jahwe

Rozdział 34 Księgi Wyjścia to nie tylko odnowienie zerwanego Przymierza Narodu Wybranego z Jahwe, ale to także jego teofania z ukazaniem wielu, tylko jemu przynależnym atrybutów, które on sam objawia. Tematyka tego rozdziału koncentruje się wokół grzechu, kary, sądu, przebaczenia i miłosierdzia⁴⁷. Jest rzeczą znamioną, że do odnowienia Przymierza na górze Synaj Jahwe zaprasza tylko Mojżesza (Wj 34, 2-3)⁴⁸. To on staje się partnerem dialogu z Jahwe. To on utożsamia się z ludem Izraela i jako jego przywódca odnawia z Jahwe Przymierze (Wj 34, 10)⁴⁹. Szczególna relacja Jahwe w stosunku do Mojżesza jest też widoczna w czasie przyścia Pana w obłoku na Synaj. Tam Mojżesz wypowiada imię Boga Jahwe. Dla każdego Izraelity imię Boga było tak święte i tak czczone, że go po prostu nie wymawiał. Mojżesz to czyni i nie spotyka go za ten czyn żadne upomnienie. Co więcej, Pan przechodzi przed jego oczyma i objawia mu swoje atrybuty, które są wyłącznie dla niego zastrzeżone. I to co objawia Jahwe Mojżeszowi, leży w centrum naszego zainteresowania (Wj 34, 5-10).

Tekst ten jest niezwykle ważny dla liturgii judaizmu, gdyż ukazuje Narodowi Wybranemu, jak należy się modlić i wzywać Jahwe, a zarazem ukazuje całe jestestwo Boga: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34, 6b-7). Żydowski Rabbi Jochanan stwierdził,

⁴⁴ J.F. CRAGHAN, dz. cyt., s. 376.

⁴⁵ Tamże, s. 377.

⁴⁶ Por. S. STASIAK, *Bóg okazuje miłosierdzie komu chce*, [w:] *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. JAROMIN, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2016, s. 262.

⁴⁷ Ch. DOHMEN, *Ex 19-40...*, s. 357.

⁴⁸ G. VON RAD, dz. cyt., s. 229–234.

⁴⁹ Ch. DOHMEN, *Ex 19-40...*, s. 357.

że: gdyby te słowa w Biblii nie były zapisane, byłoby niemożliwością je powiedzieć⁵⁰. To co Jahwe w tym tekście wypowiada o sobie, w tradycji judaistycznej określane jest jako 13 „właściwości”, „atrybutów” Boga – „13 Middot”. Skąd wzięła się liczba 13, trudno ustalić. Poza tym każdy uczony żydowski liczy i kataloguje te atrybuty na swój, jedynie sobie właściwy sposób. Problem ten wykracza poza ramy tej pracy i może być również tematem osobnego opracowania⁵¹.

Wracając do samego tekstu, należy podkreślić, iż jest ukazana w nim jasno, żadnym czasem nieograniczona, łaska Jahwe. Swym zasięgiem ogarnia ona wszystkich, wszystko, zawsze i wszędzie.

Wyraża to określenie: „zachowujący łaskę w tysiączne pokolenia...” (Wj 34, 7). Ze wszystkimi atrybutami, które są umieszczone na początku tej teofanii, najczęściej całkowicie się zgadzamy. Zmienia się nasze stanowisko dość radykalnie, gdy dochodzimy do słów o karze, która może sięgać aż do czwartego pokolenia. J. Klinkowski w swojej pracy *Obraz Boga*⁵² słusznie zauważa, że wymierzanie kary do czwartego pokolenia ogranicza ją do ściśle określonego czasu i kręgu ludzi odpowiedzialnych za popełniony grzech. Do stwierdzenia, które pozwolę sobie zacytować: „Miłosierdzie jest zatem wieczne, a sprawiedliwość jest wymierzana w ograniczonym czasie”, należy chyba dodać małe uzupełnienie. Wymierzenie sprawiedliwej kary „do czwartego pokolenia” sugeruje również jej nieuchronność (jeżeli nie ojciec, to syn, jeżeli nie syn, to wnuk, jeżeli nie wnuk, to prawnuk. I tutaj lista osób ponoszących odpowiedzialność, a więc podlegających sprawiedliwej karze, kończy się. Jednak na tej podstawie nie można przypuszczać, że Jahwe zrezygnował ze sprawiedliwości). Kara do trzeciego, czwartego pokolenia sugeruje przyjęcie przez Boga bardzo ludzkiej miary. Nie ma tu mowy o odpowiedzialności zbiorowej. Wśród narodu żydowskiego było to coś zupełnie normalnego, że w jednym domu mieszkał trzy, cztery pokolenia. Każdy członek rodziny mógł więc osobiście doświadczyć i poznać zarówno to, co było dobre, jak i to, co było złe, grzeszne. Od konkretnego człowieka zależało, co zrobi z tym, czego doświadczył i co poznał. Czy zło, grzech będzie powielał, czy może zechce wyciągnąć wnioski i coś zmienić na lepsze. To co zostało powiedziane wyżej, ukazuje nam Boga sprawiedliwie karzącego. Zgłębiając ten tekst w brzmieniu hebrajskim, możemy odnaleźć trochę inny obraz Boga. Hebrajskie słowo קָרַח ma nie tylko negatywne znaczenie karać, ścigać⁵³. Często używane jest w znaczeniu szukać, nawiedzać, zlecać. Można więc ten tekst rozumieć w następujący sposób: miłujący i miłosierny Bóg nawiedza i szuka w domu ludzkim, czy grzech ojców nie przeszedł na następne pokolenia. To że nawiedza i szuka, pokazuje jego gotowość do wybaczenia.

⁵⁰ Por. tamże, s. 358.

⁵¹ Zob. tamże.

⁵² J. KLINKOWSKI, *Obraz Boga*, [w:] *Teologia Starego Testamentu...*, t. 1, s. 25.

⁵³ Por. G. ANDRÉ, קָרַח , [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. H.-J. FABRY, H. RINGGREN, t. 6, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, s. 708–723.

Jahwe jest miłosierny i przebaczący, ale karze, bo jest sprawiedliwy. Kara, którą wymierza Bóg, nie ma charakteru penitencjarnego czy odwetowego, lecz wyłącznie charakter zbawczy. Jahwe nie jest karzącym Sędzią, lecz sprawiedliwym Bogiem egzekwującym swoje prawo i chroniącym swój Lud przed złem i apostazją⁵⁴.

Sprawiedliwość Boża mająca wymiar zbawczy nie może eliminować nałożenia i wyegzekwowania kary⁵⁵. Bardzo często odnosimy się do Boga tak, jakby się nam coś od niego należało albo byłby on nam coś dłużny. To prawda, że należy się nam coś od niego, ale tylko jedno – należy nam się rzeczywiście Boża sprawiedliwość. Natychmiast jednak rodzi się pytanie i ogromne zakłopotanie: ale któż się przed nią ostoi, jeśli zabraknie Bożego miłosierdzia (por. Ps 130, 3)?

Bóg w obdarzaniu swoją łaską i miłosierdziem nie jest przez nikogo i przez nic ograniczony. Łaskę i miłosierdzie rozdaje według swoich i tylko jemu wiadomych reguł⁵⁶. Tę prawdę objawił i przekazał Mojżeszowi na Synaju: „Ja ukazę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Pana, gdyż Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu mi się podoba” (Wj 33, 19).

Główne myśli zawarte w rozdziałach 33 i 34 Księgi Wyjścia, dotyczące sprawiedliwości i miłosierdzia Bożego, wycisnęły swoje piętno na innych tekstach Starego Testamentu. Myśl teologiczna zawarta w tych dwóch rozdziałach widoczna jest w Księgach Prorockich, a także w Księdze Psalmów. Często stwierdza się, że Psalm 103 ubrał w modlitewną szatę całą teologię Synaju⁵⁷.

Konkluzja

Podsumowując rozważania dotyczące Boga sprawiedliwości i Boga miłosierdzia, należy być pewnym jednego: iż te „atrybuty” Jahwe wzajemnie się nie wykluczają. One wzajemnie się dopełniają i są ze sobą nierozzerwalnie, niejako egzystencjalnie związane. Oba pochodzą od Jahwe, w nim mają swój początek i źródło, a także przez niego jesteśmy nimi obdarowywani. Jeżeli zaczniemy wzajemnie wykluczać i przeciwstawiać sobie sprawiedliwość i miłosierdzie, prędzej czy później ztratą one swój sens i znaczenie dla naszego życia, a przez to zniszczymy ich zbawczy charakter w zaplanowanej przez Boga jego ekonomii zbawienia. Sprawiedliwość bez miłosierdzia stanie się „zimną” doktryną, a miłosierdzie bez sprawiedliwości okaże się tylko służalczym, nic nieznaczącym gestem⁵⁸.

⁵⁴ W. GROSSOUW, J. DE FRAINE, dz. cyt., s. 556; Ch. DOHMEN, *Das Buch Exodus*, [w:] *Stuttgarter Altes Testament*, t. 1, Stuttgart 2017, s. 167.

⁵⁵ H. LANGKAMMER, „*Miłosierdzie*”..., s. 107.

⁵⁶ Zob. S. STASIAK, dz. cyt., s. 261–274.

⁵⁷ Ch. DOHMEN, *Ex 19-40...*, s. 359.

⁵⁸ Por. J. EBACH, *Barmherzigkeit und Gerechtigkeit*, „*Theologisch-praktische Quartalschrift*” 164 (2016), z. 4, s. 339–347, Linz 1848–

Wszystkim naszym rozważaniom dotyczącym Boga sprawiedliwości i Boga miłosierdzia niech towarzyszy myśl Jana Pawła II zaczerpnięta z jego elementarza etycznego:

„Dobro może być zrodzone tylko przez jakieś inne dobro. Otóż miłosierdzie Boga jest to właśnie Dobro, które rodzi dobro na miejscu zła. Miłosierdzie nie akceptuje grzechu i nie patrzy nań przez palce, ale tylko i wyłącznie pomaga w nawróceniu z grzechu – w różnych sytuacjach, czasem naprawdę ostatecznych i decydujących, i na różne sposoby.

Miłosierdzie Boga idzie ściśle w parze ze sprawiedliwością⁵⁹.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość, miłosierdzie, sprawiedliwość Boża, miłosierdzie Boże, kara, zbawienie, teofania synajska, „13 Middot”

God of Justice and God of Charity in the Light of Wj 33,19 and Wj 34,6-7

Summary

Undertaking the theme of justice and charity of God, the author wants to show that these “attributes” of God do not exclude each other mutually. They mutually complete each other and are inseparably and existentially related to each other. Both come from God, in Him have their beginning and the source. Justice and charity are God’s gifts for us. We are their continuous recipients. If we begin to contrast justice and charity, sooner or later they will lose their sense and meaning in our life, and through this we will destroy also their beneficial character planned by God in his economy of salvation. Justice without charity will become “a cold” doctrine, and charity without justice will prove only a servile, meaningless gesture.

Keywords: justice, charity, God’s justice, the penalty, the salvation, the Sinaitic theophany, „13 Middot”

BIBLIOGRAFIA

ANDRÉ G., תרפ, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. H.-J. FABRY, H. RINGGREN, t. 6, Stuttgart–Berlin–Köln 1989, s. 708–723.

⁵⁹ Kard. K. WOJTYŁA, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 71.

- BARTH G., „οικτιρμος, ου, ό“, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. BALZ, G. SCHNEIDER, cz. 2, Stuttgart 2011³, s. 1234.
- BAUER J.B., „Barmherzigkeit“, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. MARBÖCK, K.M. WOSCHITZ, J.B. BAUER, Styria 2001⁴, s. 64.
- BAUER W., „οικτιρμος, ου, ό“, [w:] *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, red. TENZE, K. ALAND, B. ALAND, Berlin–New York 1988⁶, s. 1138.
- BAUER W., „πλαγχων, ου, το“, [w:] *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, red. TENZE, K. ALAND, B. ALAND, Berlin–New York 1988⁶, s. 1523.
- BAUER W., „δικαιοσύνη, ης, ή“, [w:] *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, red. TENZE, K. ALAND, B. ALAND, Berlin–New York 1988⁶, s. 395–396.
- BENEDYKT XVI, OJCIEC ŚWIĘTY, *Deus caritas est*, Rzym 25.12.2005.
- BERGER K., *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 2012².
- BOSSHARD-NEPUSTIL E., *Der schreibende Gott am Sinai*, „Biblische Zeitschrift“ 54 (2010), z. 1, s. 1–19, Paderborn 1957–
- BROER I., „Barmherzigkeit“, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. KASPER, t. 2, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1993³, s. 13–17.
- BROWNING W.R.F., „Miłosierdzie“, [w:] TENZE, *Słownik biblijny*, Warszawa 2009, s. 323.
- BUCZEK J., „Sprawiedliwość Boża“, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 18, TN KUL, Lublin 2013, s. 735.
- CAMBIER J., LÉON-DUFOUR X., „Miłosierdzie“, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. LÉON-DUFOUR, opr. pol. bp. K. ROMANIUK, Poznań–Warszawa 1985³, s. 478–483.
- CRAGHAN J.F., *Księga Wyjścia*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. wyd. oryg. W.R. FARMER, red. wyd. pol. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2001², s. 331–381.
- DOHMEN Ch., *Exodus 1-18*, übersetzt und ausgelegt von Christoph DOHMEN. *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg–Basel–Wien 2015, s. 114–183.
- DOHMEN Ch., *Exodus 19-40*, übersetzt und ausgelegt von Christoph DOHMEN. *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg–Basel–Wien 2015, s. 316–360.
- DOHMEN Ch., *Das Buch Exodus*, [w:] *Stuttgarter Altes Testament*, t. 1, Stuttgart 2017, s. 167.
- EBACH J., *Barmherzigkeit und Gerechtigkeit*, „Theologisch-praktische Quartalschrift“ 164 (2016), z. 4, s. 339–347, Linz 1848–
- FRANCISZEK, PAPIEŻ, *Bulla Misericordiae Vultus*, Rzym 11.04.2015.
- GROSSOUW W., FRAINE DE J., „Gerechtigkeit“, [w:] *Bibel-Lexikon*, red. H. HAAG, Leipzig 1970, s. 556–559.
- HEIDLER J., „Barmherzigkeit“, [w:] *Calwer Bibellexikon*, red. O. BETZ, B. EGO, W. GRIMM, W. ZWICKEL, Stuttgart 2003, s. 155–156.

- IMSCHOOT P. VAN, „*Barmherzigkeit Gottes*“, [w:] *Bibel-Lexikon*, red. H. HAAG, Leipzig 1970, s. 167.
- JAN PAWEŁ II, Św., *Dives in Misericordia*, Rzym 30.11.1980.
- JAN PAWEŁ II, Św., *Redemptor Hominis*, Rzym 4.03.1979.
- KAMLAH E., „*Barmherzigkeit*“, [w:] *Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe*, t. 5, Berlin–New York 1980, s. 224–228.
- KAMPLING R., „*Barmherzigkeit*“, [w:] *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament. Studienausgabe*, red. A. BERLEJUNG, Ch. FREVLER, Darmstadt 2016⁵, s. 111–112.
- KASPER W., *Was heißt Barmherzigkeit?*, „Bibel heute“ (2016), nr 1, s. 4–5, Stuttgart 1964–
- KERTELGE K., „*Gerechtigkeit*“, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. MARBÖCK, K.M. WOSCHITZ, J.B. BAUER, Styria 2001⁴, s. 223–225.
- KERTELGE K., „*Gerechtigkeit Gottes*“, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. KASPER, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995³, s. 504–506.
- KLINKOWSKI J., *Obraz Boga*, [w:] *Teologia Starego Testamentu. Teologia Pięcioksięgu*, red. M. ROSIK, t. 1, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2016, s. 153–188.
- KLAIBER W., „*Gerechtigkeit*“, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. BETZ, D.S. BROWNING, B. JANOWSKI, E. JÜNGEL, Tübingen 2000⁴, s. 704–705.
- KÜGLER J., „*Gerechtigkeit*“, [w:] *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament. Studienausgabe*, red. A. BERLEJUNG, Ch. FREVLER, Darmstadt 2016⁵, s. 223–225.
- LANGKAMMER H., „*Milosierdzie*“, [w:] TENŻE, *Słownik biblijny*, współpr. J. KOZYRA, R. RUBINKIEWICZ, J. SZLAGA, Katowice 1989, s. 107.
- LANGKAMMER H., „*Sprawiedliwość*“, [w:] TENŻE, *Słownik biblijny*, współpr. J. KOZYRA, R. RUBINKIEWICZ, J. SZLAGA, Katowice 1989, s. 144.
- LEMAŃSKI J., *Grzech i zło. Zagadnienia etyczne*, [w:] *Teologia Starego Testamentu. Teologia Pięcioksięgu*, red. M. ROSIK, t. 1, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2016, s. 189–254.
- LEMAŃSKI J., *Wybranie, lud Boży, przymierze*, [w:] *Teologia Starego Testamentu. Teologia Pięcioksięgu*, red. M. ROSIK, t. 1, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2016, s. 97–152.
- ŁACH S., *Pismo Święte Starego Testame. Księga Wyjścia*, t. 1, cz. 2, Poznań 1964.
- OTTO E., „*Gerechtigkeit*“, [w:] *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. MARBÖCK, K.M. WOSCHITZ, J.B. BAUER, Styria 2001⁴, s. 220–223.
- OTTO E., „*Gerechtigkeit*“, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. BETZ, DON S. BROWNING, B. JANOWSKI, E. JÜNGEL, Tübingen 2000⁴, s. 702–704.
- PIKOR W., „*Milosierdzie*“, [w:] *Encyklopedia katolicka*, TN KUL, t. 12, Lublin 2008, s. 1088.
- PREUSS H.D., „*Barmherzigkeit*“, *Neues Testament*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe*, red. G. KRAUSE, G. MÜLLER, t. 5, New York 1980, s. 215–224.

- RAD G. VON, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.
- SALDARINI A.J., „Miłosierdzie”, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. ACHTERMEIER, red. tłum. pol. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 1999, s. 763–764.
- SCHRENK G., „δικαιοσύνη”, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. KITTEL, t. 2, Stuttgart 1935 (1967), s. 194–214.
- SCORALICK R., „Barmherzigkeit”, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. BETZ, DON S. BROWNING, B. JANOWSKI, E. JÜNGEL, t. 1, Tübingen 1998⁴, s. 1116–1117.
- SPIECKERMANN H., „Gerechtigkeit Gottes”, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, red. H.D. BETZ, D.S. BROWNING, B. JANOWSKI, E. JÜNGEL, t. 3, Tübingen 2000⁴, s. 718–720.
- „Sprawiedliwość”, [w:] *Encyklopedia PWN*, red. A. KRUPA, t. 2, Warszawa 2003, s. 239.
- STASIAK S., *Bóg okazuje miłosierdzie komu chce*, [w:] *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. JAROMIN, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2016, s. 261–274.
- STAUDINGER F., „ελεος, ους, τό, eleos”, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. BALZ, G. SCHNEIDER, cz. 1, Stuttgart 2011³, s. 1046–1052.
- STUBHANN M., „Barmherzigkeit”, [w:] *Herders neues Bibellexikon*, red. F. KOGLER, Freiburg–Basel–Wien 2008, s. 72.
- SZMAJDIŃSKI M., „Miłosierny i laskawy...”. *Funkcjonowanie synajskiego wyznania wiary (Wj 34, 6-7) w zbiorze dwunastu proroków*, [w:] *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. JAROMIN, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2016, s. 71–96.
- VETTER D., „Gerechtigkeit”, [w:] *Lexikon religiöser Grundbegriffe*, red. A.T. KHOURY, Wiesbaden 2007, s. 328–332.
- WALTER N., „σπλαγχνον, ου, το”, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. BALZ, G. SCHNEIDER, cz. 3, Stuttgart 2011³, s. 635.
- ZWIJACZ E.N., *Obraz Ludu Bożego według Księgi Liczb*, Kraków 2010.
- ZWIJACZ E.N., „Pan nieskory do gniewu, bogaty w miłosierdzie” (*Lb 14, 18*), [w:] *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. JAROMIN, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2016, s. 61–69.

ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA

CÓRKI SYJOŃSKIE (Iz 3, 16-24). BŁYSKOTLIWY PRZYKŁAD EKWIWALENCJI DYNAMICZNEJ CZY DOWÓD NA ISTNIENIE NIE-MASORECKIEJ VORLAGE LXX?

Różnice zachodzące pomiędzy leksyką Septuaginty (LXX) a słownictwem Biblii Hebrajskiej (BH) są sprawą znaną ogółowi badaczy. Z tego też powodu wciąż niewielu naukowców poświęca się szczegółowym badaniom porównawczym między tymi dwiema wersjami Starego Testamentu. Gdy jednak ci nieliczni oddają się studiom komparatystycznym, ograniczają się często do wniosku, że za LXX stoi inny tekst hebrajski – tzw. *Vorlage* – a nie znana powszechnie wersja, której najbardziej uznaną i stosunkowo młodą formą jest Tekst Masorecki (TM). Za różnicami w wersjach LXX i BH nie musi jednak stać wyłącznie odmienna wersja tekstu podstawowego, ale również tłumacz. Na efekt końcowy w postaci LXX miały bowiem wpływ: umiejętności tłumacza, jego światopogląd, znajomość lub nieznanomość środowiska palestyńskiego, a także – świadomie wprowadzane zmiany, mające na celu łatwiejszy odbiór tekstu. W tym ostatnim wypadku możemy bowiem podejrzewać tłumacza o ingerencję w tekst, którą za Eugene Nidą nazywa się najczęściej „ekwiwalencją dynamiczną”¹. Oczywiście twórcy LXX nie mogli w pełni świadomie posługiwać się obraną strategią translatorską, ale z dość powszechnie obowiązującym w sta-

¹ Zob. E. NIDA, *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964, s. 166–167; por. M. MAJEWSKI, *Jak przekłady zmieniają Biblię. O teorii i praktyce tłumaczenia Pisma Świętego*, Kraków 2013, s. 39. Przy okazji niniejszego artykułu nie będziemy wchodzić w metodologiczne kwestie, co można, a czego nie można wpisać w ramy ekwiwalencji dynamicznej, która jest przedmiotem wielu metodologicznych dyskusji, a nawet jako teoria ustępuje miejsca innym translato logicznym koncepcjom (choćby *Skopostheorie*). Ograniczymy się z utożsamieniem jej z akulturacją i adaptacją na język oraz wyobraźnię odbiorcy.

rozytności, swobodniejszym stosunkiem do literalności² mogli wprowadzać do tekstu własne korekty, o ile nie naruszały one właściwej treści tekstu świętego. Dobrym przykładem takich zmian są te passusy biblijne, które nawiązują do życia codziennego i kultury materialnej. Nie każdy bowiem tłumacz, który był Żydem z diaspory, musiał dobrze orientować się w realiach życia swoich palestyńskich współwyznawców, szczególnie że – biorąc pod uwagę choćby *testimonium* Filona Aleksandryjskiego – mieszkańcy diaspory nieczęsto pielgrzymowali do Jerozolimy.

Obiecującym materiałem do przeprowadzenia analizy jest bogaty w detale opis strojów symbolizujących konsumpcjonizm, przepych oraz bogactwo³, z jakim obnosiły się mieszkanki Jerozolimy (Iz 3, 16-24)⁴. Interpretacja tego tekstu powinna pozwolić na wyciągnięcie jednoznacznych wniosków i odpowiedzieć na pytanie, czy za różnicami pomiędzy wersjami hebrajską i grecką stoi hebrajska *Vorlage*, czy też zmiany te są wynikiem obranej przez tłumacza strategii translatorskiej lub rodzajem akulturacji tekstu świętego. By właściwie odpowiedzieć na tak postawiony problem, należy w pierwszej kolejności zapytać o pochodzenie i czas powstania Księgi Izajasza z LXX. W świadomości egzegetów wciąż pokutuje bowiem nieświadomiona ufność co do prawdziwo-

² Można przytoczyć choćby słynny przykład z Cycerona, który podjął się przekładu na łacinę mów Demostenesa i Ajschynesa, mocno ingerując w ich styl. Swoje stanowisko wyjaśnił w dziełku *De optimo genere oratorum*. Zob. B.G. WRIGHT III, *Access to the Source: Cicero, Ben Sira, The Septuagint and Their Audiences*, Leiden–Boston 2008, s. 252nn; zwięźle zagadnienie przekładu w świecie hellenistycznym omawia również Ronald L. TROXEL w *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah* (Leiden–Boston 2008, s. 56–59), zauważając przy tym, że tzw. ekwiwalencja dynamiczna nie musiała wpływać z pragnienia jak najprecyzyjniejszego oddania treści przekładanego tekstu, ale mogła być efektem braków tłumacza w języku docelowym, które – gdyby tłumaczył tekst dosłownie – prowadzić by mogły do zafalszowania przesłania.

³ Takimi słowy określa ów opis kobiecych ozdób Blenkinsopp w swoim komentarzu, odwołując się przy tym do Am 4, 1-3. Zaznacza, że mamy do czynienia z toposem obecnym w pouczeniach moralnych na całym Bliskim Wschodzie (Prz 23, 4-5; Am 6, 4-7). J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 19, New York–London–Toronto 2000, s. 201; Joseph A. Alexander uznał nawet, że owe kobiece bogactwa postrzegać należy jako źródło wspomnianego wcześniej nieładu społecznego. J.A. ALEXANDER, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Grand Rapids 1953, s. 116–117.

⁴ Nie sposób nie wspomnieć, że podobnego porównania słownictwa greckiego i hebrajskiego w passusie dotyczącym wyglądu Cór Syjońskich dokonał również Michaël N. VAN DER MEER w swoim artykule *Trendy translations in the Septuagint of Isaiah: a study of the vocabulary of the Greek Isaiah 3:18-23 in the light of contemporary sources* (w: *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten: internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 20.–23. Juli 2006, Tübingen 2008, s. 581–596). Tekst tego holenderskiego badacza stanie się dla mnie punktem odniesienia oraz polemiki.

ści legendy z *Listu Arysteasza*, która początki LXX wiąże z Aleksandrią. Dalej, należy porównać leksykę wersji hebrajskiej (nie tylko w wersji TM, ale także z Qumran) z grecką oraz wskazać terminologiczne różnice. W końcu trzeba omówić ewentualne za i przeciw odmiennej *Vorlage* lub – co bardziej prawdopodobne w tym wypadku – strategię przekładu obroną przez tłumacza.

Księga Izajasza w LXX

Wilson de Angelo Cunha we wstępie do swojej monografii poświęconej LXX Is 24:1-26:6 prezentuje całą historię badań nad Księgą Izajasza w wersji LXX – począwszy od wadliwych tez Antona Scholtza, który silnie optował za odmienną *Vorlage*, tworząc własne lekcje hebrajskie stojące, według niego, za błędnymi odczytaniem tłumacza, przez Ersta Liebmana, Alfreda Zillesena, Richarda R. Ottleya, Johanna Fishera, Josepha Zieglera, Karla F. Eulera, Isaca L. Seeligmanna, Leonarda H. Brockingtona, Jeana Coste'a, J.C.M. das Nevesa, Frederica Raurella, Johna W. Olleya, Arie van der Kooija, Jeana Koeniga, po obecny stan badań, reprezentowany przez Ronalda L. Troxela⁵, z jego polemiczną względem van der Kooija pracą, oraz przez samego de Angelo Cunha.

U Troxela odnaleźć można wiele bardzo kuszących, choć wadliwych metodologicznie sugestii co do czasu powstania LXX Iz oraz odnośnie do autora przekładu. Co do pierwszego, sugeruje on, że kluczem miałyby być Iz 33, 18, gdzie autor zadaje pytanie: „Gdzie są znający pismo (*grammatikoi*)? Gdzie są członkowie rady? Gdzie jest rachmistrz, który liczy dorastających?”. Owych *γραμματικοί* Troxel utożsamia z literatami z aleksandryjskiego Muzejonu, a całe zdanie widzi w kontekście wydalenia ich z Aleksandrii przez Euergetesa II ok. 145 r. przed Chr.⁶ Albert Pietersma punktuje jednak, że Troxel całkowicie ignoruje kontekst literacki tego wersu, na którym buduje własne dowodzenie. Nie można bowiem utożsamiać tłumacza z *grammatikoi*, ponieważ przekład nie był jednym z gatunków literackich uprawianych przez pracowników Muzeum⁷. Choć wizja Troxela spotkała się z krytyką i wieloma metodologicznymi zarzutami, ten sam czas powstania sugeruje van der Kooij. Wnioski swoje wyciąga jednak na podstawie Iz 23, który powstał w bardzo konkretnym kontekście: zniszczenia Kartaginy w 146 r. przed Chr., partyjskiej inwazji na Babilonię, co

⁵ Nie można wspomnianych wyżej nazwisk pominąć, gdy mowa o badaniach nad LXX Iz. Streszczenie wyników wypracowanych przez wspomnianych badaczy od XIX do XXI w. odnaleźć można we wstępie książki Angelo Cunha. Zob. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah 24:1–26:6 as Interpretation and Translation. A Methodological Discussion*, Septuagint and Cognate Studies 62, Atlanta 2014, s. 1–32.

⁶ R.L. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation...*, s. 22.

⁷ A. PIETERSMA, *A Panel Presentation on Ronald Troxel's LXX-Isaiah*, [w:] [http://homes.chass.utoronto.ca/~pietersm/Troxel'sLXX-Isaiah\(2008\).pdf](http://homes.chass.utoronto.ca/~pietersm/Troxel'sLXX-Isaiah(2008).pdf), s. 2 (dostęp: 12.12.2017); W. DE ANGELO CUNHA, dz. cyt., s. 29.

miało być zapowiedzią rychłego upadku Imperium Seleucydów oraz wpływu Tyru na hellenizację Jerozolimy i świątyni⁸. Nie podlega zatem dyskusji, że LXX Iz powstaje ok. 140 r. przed Chr. Pozostaje jednak pytanie, gdzie zrodziła się ta księga. Badacze nie mają wielkich wątpliwości co do jej aleksandryjskiej proveniencji, jednak kwestia, „co to znaczy, że tłumacz był Aleksandryjczykiem”, pozostaje nierozstrzygnięta⁹.

Terminologia grecka i hebrajska w Iz 3, 16-24

Nie trzeba dogłębnie omawianych tekstów studiować, by stwierdzić odrębność wersji Iz 3, 16-24 w LXX i TM. Pytanie brzmi jednak – skąd ona się wzięła? Co leży u jej podstaw? Czy trzeba uzasadniać tę odmienną tekstem stojącym u podstaw LXX¹⁰, czy raczej inwencją tłumacza? Odpowiedź na te pytania wymaga analizy słownictwa dla obu wersji językowych:

BH	Przekład	LXX	Przekład	Sigla
– <i>t^sakasnāh</i> (od <i>'ks</i>)	– brząkaćdelka	– <i>chitōn</i>	– długa szata	3, 16-17
– <i>tip'eret</i> <i>hā'ākāsīm</i> – <i>š^sbīsīm</i> – <i>śahārōnīm</i>	– bransoletka na kostkę – amulet w kształcie słońca – ozdoba w kształcie księżycy	– <i>himatismos</i> – <i>emplokion</i> – <i>kosymbos</i> – <i>mēniskos</i>	– drogocenna szata – plecionka – złota? – siatka na włosy – nakrycie głowy, diadem, nimb	3, 18
– <i>n^stīpôt</i> – <i>śērôt</i> – <i>rā'ālôt</i>	– kolczyki – bransolety – welony lub koraliki	– <i>kathema</i> – <i>kosmos</i>	– naszyjnik – ozdoby	3, 19

⁸ A. VAN DER KOOIJ, *The Oracle of Tyre. The Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision*, Vetus Testamentum Supplements 71, Leiden–Boston–Köln 1998, s. 109.

⁹ W. DE ANGELO CUNHA, dz. cyt., s. 27; R.L. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation...*, s. 20–24.

¹⁰ Jeżeli mówimy o *Vorlage*, rodzi się również pytanie, z którą tradycją należałoby je łączyć. Emmanuel Tov w swoich krytycznych badaniach ujawnia istnienie na terenie Palestyny dwóch tradycji – qumrańskiej oraz proto-masoreckiej. Czy można wiązać *Vorlage* LXX z którąś z nich? Czy w czasach różnorodności tekstualnej, którą ów krytyk tekstu datuje na lata 300 przed Chr.–100 po Chr., należy uznać tradycję LXX za odmienną od dwóch wspomnianych? Odpowiedź na te pytania jest przedmiotem wciąż trwających studiów nad LXX i implikowaną przez nią hebrajską tradycją tekstualną.

<ul style="list-style-type: none"> – <i>p'ērīm</i> – <i>š'ādôt</i> – <i>qiššurīm</i> – <i>bāttê han-nepēš</i> – <i>lahāšīm</i> (od <i>lahāš</i>) 	<ul style="list-style-type: none"> – diadem/wieniec – bransoletki na kostkę – wstążki – flakoniki z perfumami – amulety? 	<ul style="list-style-type: none"> – <i>synthesis tou kosmou tēs doksēs</i> – <i>chlidōn</i> – <i>pselion</i> – <i>emplokion</i> – <i>perideksion</i> – <i>daktylios</i> – <i>enōtion</i> 	<ul style="list-style-type: none"> – zestaw ozdób podkreślających status – bransoleta – spirala na ramię – plecionka do włosów – bransoleta na prawe ramię – sygnety – kolczyki 	3, 20
<ul style="list-style-type: none"> – <i>tabā'ôt</i> – <i>nizmê</i> – <i>hā'āp</i> 	<ul style="list-style-type: none"> – sygnety – kolczyki do nosa 	<ul style="list-style-type: none"> – <i>periporfyra</i> – <i>mesoporfyra</i> 	<ul style="list-style-type: none"> – szata bramowana purpurą – szata podwójnie barwiona purpurą 	3, 21
<ul style="list-style-type: none"> – <i>mahālāšôt</i> – <i>ma'ātāpôt</i> – <i>miṭpāḥôt</i> – <i>ḥārīṭīm</i> 	<ul style="list-style-type: none"> – biała/droga szata – narzutka – szal – torebka 	<ul style="list-style-type: none"> – <i>epiblēmata kata tēn oikian</i> – <i>diafanē lakōnika</i> 	<ul style="list-style-type: none"> – podomka? nakrycie domowe? makata? – transparentna szata lakońska 	3, 22
<ul style="list-style-type: none"> – <i>giljōnīm</i> – <i>s' dīnīm</i> – <i>š'nīpôt</i> – <i>r' dīdīm</i> 	<ul style="list-style-type: none"> – cienka szata – bielizna – zawój/turban – lekki płaszcz 	<ul style="list-style-type: none"> – <i>byssina</i> – <i>hyakinthina</i> – <i>kokkina</i> – <i>byssos syn chrisiō(i) kai huakinthō(i)</i> – <i>theristra kata-klita</i> 	<ul style="list-style-type: none"> – cienki len – błękit – szkarłat – len przeplatany złotem i błękit – luksusowy szal 	3, 23
<ul style="list-style-type: none"> – <i>bōšem</i> – <i>ḥāgōrāh</i> – <i>ma'āšeh miqšeh</i> – <i>p'tīgīl</i> 	<ul style="list-style-type: none"> – wonny balsam – opaska na biodra – upięte włosy – wykwintna odzież 	<ul style="list-style-type: none"> – <i>osmē</i> – <i>dzōnē</i> – <i>kosmos tēs kefalēs tou chrysiou</i> – <i>chitōn meso-porfyros</i> 	<ul style="list-style-type: none"> – perfumy – pasek – ozdoby złote na głowę – chiton podwójnie barwiony purpurą 	3, 24

Opis Córek Syjońskich w BH

Przed przystąpieniem do analizy leksyki, warto przyjrzeć się kontekstowi, by odpowiedzieć na pytania, kogo wyobrażają opisywane przez Izajasza jerozolimki i skąd bierze się bogactwo ich strojów. Kluczowy wydaje się w. 12, w którym autor wspomina o uciemieniu ludu, który rządony jest przez „kobiety”¹¹. Płeć niewieścia symbolizuje w tym kontekście małostkowość i głupotę przywódców¹², którzy swoje bogactwa gromadzą kosztem biednych. Mówiąc wprost, uznani zostali za nieudaczników, co tym samym odróżnia TM od wymowy LXX. Izajasz krytykuje elity (choć nie tylko) z czasów rządów Ozjasza-Jeroboama II za ich niemoralne prowadzenie się i rozrzutność (por. z 32, 8-13). Zdaniem proroka powszechny dobrobyt przytępił instynkt samozachowawczy Judejczyków, którzy nie są świadomi grożącego im sądu (2, 6-22). Izajasz pragnie nawrócenia Judejczyków – chce, by zdali się na Jahwe¹³.

Opis Córek Syjońskich dowodzi wielkiego kunsztu Izajasza, który przywołuje więcej niż tuzin *hapax legomena* w ww. 16–23. Ów kunszt nie sprzyja jednak interpretacji poszczególnych terminów, tym bardziej gdy brakuje ikonografii – Izraelici nie sporządzali wizerunków, hołdując zasadzie zapisanej w Wj 20, 4¹⁴. Swój katalog słów unikalnych otwiera imiesłowem *m³śaaq³rôt* urobionym od rdzenia *śqr*. Choć sam rdzeń niekoniecznie implikuje uwodzicielskie zabiegi kobiet, imiesłów zwykło tłumaczyć się jednoznacznie jako „mieć uwodzicielskie spojrzenie” czy też „puszczać oko” wedle Geseniusa (podobnie Ibn Ezra na podstawie *Gen. Rabba* 18), a według Gradwohla nawet – „malować oczy na czerwony kolor” oraz, ogólnie, „stosować makijaż” (co potwierdzają Raszi i *b.Shabb.* 62b)¹⁵. Co ciekawe, Blenkinsopp zauważa, że w. 16 przybiera formę mowy niezależnej, podczas gdy pozostała wypowiedź jest odmienna syntaktycznie, w związku z czym uznać ją można za dzieło interpolatora¹⁶. Czyżby w tym miejscu mógł znajdować się inny opis hebrajski, który można by uznać

¹¹ Co ciekawe, tłumacze BP i BŚP nie uwzględnili rzeczownika ׁׁׁׁ, decydując się, przypuszczalnie pod wpływem LXX, na ekwiwalenty „krętacze” i „bankierzy”. Swój wybór pozostawiają bez komentarza.

¹² R.L. TROXEL, *Economic Plunder as a Leitmotif in LXX-Isaiah*, „Filologia Neotestamentaria” 83 (2002), nr 3, s. 377.

¹³ T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza* 1-12, NKBST 22/1, Częstochowa 2010, s. 39–42.

¹⁴ Brzegowy wskazuje tu na stelę Sennaheryba, przedstawiającą obrońców Lachisz, a wśród nich kobiety judzkie okryte długimi płaszczami, które mogły zarzucać na głowę (ANEP 373). T. BRZEGOWY, dz. cyt., s. 255.

¹⁵ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, tłum. zbiorowe, red. nauk. wyd. pol. P. DEC, Warszawa 2013, s. 370–371; J. BLENKINSOPP, dz. cyt., s. 201; zob. H.G.M. WILLIAMSON, *Isaiah 1-27*, t. 1: *Isaiah 1-5*, A Critical and Exegetical Commentary, London–New York 2006, s. 274.

¹⁶ Blenkinsopp uznaje go za „well-informed but obsessive interpolator”. TENZE, dz. cyt., s. 201.

za *Vorlage* tekstu LXX? Jakkolwiek by było, warto w pierwszej kolejności przeanalizować terminologię, abstrahując od powyższych problemów.

Pierwszym z terminów nawiązujących do wizerunku Cór Syjońskich jest hebr. *ʿakasnāh* od rdzenia *ʿks*, tłumaczonego w *piel* jako „skakać, chodzić z brzękadełkami” (por. 11QPs^a; 1QIsa^a), „brzęczeć, dzwonić”. Termin ów obecny jest jeszcze tylko w Prz 7, 22, jednak tekst ten uchodzi za skażony¹⁷. Poprzedzenia terminu wyrażeniem *bʿraglēhem* w w. 16 oraz *constr. tipʿeret hāʿākāsīm* w w. 18 sprawiają, że identyfikacja wydaje się bezdyskusyjna¹⁸. Mamy do czynienia z ozdobą – *tipʿeret* – którą nosi się na nodze, czyli „bransoletką na kostkę”¹⁹, trudno natomiast uzasadnić, skąd tłumacze BP i BŚP wnioskowali o ozdobnych klamrach sandałów. Termin *tipʿeret* występuje w BH dość powszechnie – od Pięcioksięgu przez proroków większych po dzieło Kronikarza – leksykografowie nie sugerują jego niehebrajskiej proveniencji. Tłumaczy się go dość ogólnie poprzez „piękno” lub „ozdobę”. Platt sugeruje nawet, że mamy do czynienia z „insygniami zajmowanej pozycji/urzędu?”²⁰, co jednak w zestawieniu *tipʿeret hāʿākāsīm* brzmi nienaturalnie, chyba że owe bransoletki wskazywać miały na status społeczny kobiet, sygnalizowany brzdąkaniem podczas chodzenia.

W w. 18 znajdujemy jeszcze dwa hebrajskie terminy – jeden *hapax legomenon*, *šʿbīšīm* oraz *śahārōnīm*. Pierwszy, uznawany za termin średniohebrajski, był pierwotnie uważany za rodzaj ozdoby do włosów (np. wg Geseniusa), jednak na podstawie ug. *šapšu* oznaczającego „słońce” uznano, że jest to przypuszczalnie „ozdobna tarcza słoneczna” lub „amulet w kształcie słonecznego dysku”²¹. Jak słusznie zauważa Williamson, zapożyczenie nazwy w wypadku ozdoby lub ornamentu nie powinno dziwić, ponieważ wraz z towarami handlarze niejednokrotnie przekazywali również ich nazwy²². Drugi z terminów, *śahārōnīm*, o niepewnej etymologii – dlatego Williamson również uważa go za zapożyczenie – wiąże się z rzeczownikiem *śahārōn* i żyd.-aram. *śahārāʿ*, oznaczającym „księżyc”²³. Termin ten powiązany jest ze staroaram. *śhr* poświadczonym w inskrypcjach jako bóg słońca. Mamy zatem do czynienia z „ozdobą w kształcie księżycy/księżyców”.

¹⁷ H.G.M. WILLIAMSON, dz. cyt., s. 278.

¹⁸ Z tą bezdyskusyjnością próbował polemizować Driver, twierdząc, że autor nie przywołuje bransoletek, ale tylko uwodzicielski chód. G.R. DRIVER, *Hebrew Notes*, 241; zob. H.G.M. WILLIAMSON, dz. cyt., s. 275.

¹⁹ Choć np. Elizabeth E. Platt *tipʿeret* uważa za „insygnia urzędu”. E.E. PLATT, *Jewelry of Bible Times and the Catalog of Isa 3:18-23. Part I*, Andrews University Seminary Studies 17 (1979), nr 2, 72.

²⁰ Tamże, s. 72.

²¹ Tamże; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, dz. cyt., t. 2, s. 403; zob. 1QIsa^a i 4QIsa^b.

²² H.G.M. WILLIAMSON, dz. cyt., s. 279.

²³ Tamże; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, transl. E. ROBINSON, Boston–New York–Chicago 1906, s. 962.

Równie osobliwe terminy odnotowuje się w w. 19. Pierwszy z nich, *nⁿṭpôt*, kojarzony jest zazwyczaj z kolczykami, również przez analogię z arab. *naṭafat*, choć precyzyjniejszym określeniem, przede wszystkim wedle Platt, są „zawieszki do uszu”. Williamson słusznie zauważa, że może to być interpretacja zbyt daleko posunięta, zważywszy na podstawowe znaczenie terminu związane ze „zwisaniem, opadaniem”. Wspomina przy tym na tak popularną i dobrze poświadczoną archeologicznie ozdobę, jak naszyjnik z półszlachetnych kamieni²⁴. Kolejny, hebr. *šēr*, w wersji średniohebrajskiej *šēr* wywodzony jest od akad. *šawilarum*, oznaczającego „kółko”, „kajdany”, „opaskę” lub „bransoletę”, która najlepiej przystaje do kontekstu. Nieco trudniejszym do identyfikacji jest znów średniohebrajski rzeczownik odczasownikowy *rⁿālāh*, wywodzony od czasownika *rⁿl*, który oznacza drganie lub zwisanie. Uważa się, że czasownik ów implikuje ruch tkaniny, a dokładniej welonu, z którym utożsamia się rzeczownik²⁵. Niesłuszne wydaje się rozwiązanie Platt, która identyfikuje rzeczownik jako koraliki²⁶, które również mogą zwisać i drgać, co Williams ironicznie wyjaśnia nader wielkim upodobaniem badaczki do biżuterii. Skoro jednak kolejne przedmioty są jakimiś okryciami, ozdobami głowy, wówczas „welon”: wydaje się najbardziej adekwatnym wyjaśnieniem²⁷.

Również w w. 20 odnaleźć można kilka osobliwych, choć poświadczonych w innych księgach terminów. Pierwszy z rzeczowników należy do popularnych, obficie poświadczonych w TM terminów. Mowa o *p^eēr* – tłumaczonym jako „diadem”, wywodzący się od egip. *pjr*. Choć, jak sugeruje Platt, można go rozumieć jako „wieniec”, przypuszczalnie złoty, leksykografowie uznają go za „chustę na głowę” lub „turban”, choć w wypadku stroju kobiecego to pierwsze wydaje się bardziej prawdopodobne. Dalej pojawia się poświadczona trzy razy, znów średniohebr. *š^eādāh*, utożsamiana przez tłumaczy z „łańcuszkiem u nóg” lub „wstążkami”, która również może oznaczać popularną w świecie starożytnym „naramiennicę”. Implikacje czasownika *š^ed*, rozumianego jako „chodzenie” lub „wspinaczka”, wydają się sugerować, że jest to biżuteria zdobiąca raczej dolne kończyny – być może kostkę lub stopę. Natomiast *qiššurim* obecny jest jeszcze tylko u Jr 2, 32, gdzie tłumaczony jest poprzez „wstążki”, co popiera również Platt, a o czym wnioskuje się znów *per analogiam* z czasownikiem *qšr* – „łączyć”, „wiązać”²⁸. Ciekawym konstruktem jest natomiast *bāttē hanne-*

²⁴ Zauważa jednak, że ów naszyjnik musiał w jakiś sposób odróżniać się od poprzednich dwóch, skoro nie znalazł się w koniunkcji z poprzednimi ozdobami (która jest już jednak obecna w 1QIsa^a). Być może, jak twierdzi, jest to wynik błędu, bądź też rzeczywiście należy szukać, wobec mnogości wymienionych już naszyjników, innych wiszących ozdób, z których kolczyki wydają się w tym kontekście najbardziej adekwatne. H.G.M. WILLIAMSON, dz. cyt., s. 279.

²⁵ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 2, dz. cyt., s. 301–302.

²⁶ E.E. PLATT, *Jewelry of Bible Times* (1), 72.

²⁷ H.G.M. WILLIAMSON, dz. cyt., s. 280.

²⁸ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 2, dz. cyt., s. 211.

peš – którego dosłowne znaczenie „domy oddechu/duszy” może wydawać się kuriozalne. Gdy jednak zwrócimy uwagę na liczne implikacje związane ze znaczeniem rzeczownika *nepesš*, który może być również tłumaczony jako „szyja” lub „tchnięcie”, nietrudno skojarzyć, że mamy do czynienia z flakonikami na perfumy aplikowane przypuszczalnie na szyję właśnie. Ostatni w tym wersie *laḥaš*, na podstawie innych fragmentów związanych z czarami, wyszeptywaniem zaklęć i czarownikami (Ps 58, 6; Koh 10, 11; Jr 8, 17; Iz 3, 3), kojarzy się z „amuletem”, który wszak również mógł być elementem ozdobnym.

Terminy z w. 21 należą tym razem do bezdyskusyjnych i jednoznacznych. Bez wątpienia bowiem *ṭabaʿat* oznacza „pierścień” lub „sygnet”, a *nizmê hāʿāp* okrągłe kolczyki do nosa, popularne w starożytności wśród bliskowschodnich kobiet.

Wykaz w w. 22 z biżuteryjnego zmienia się w tekstylny. W pierwszej kolejności autor przywołuje *maḥālāšôt*, przypuszczalnie – na podstawie Za 3,4 – rodzaj odświętnego stroju, droga szata. Sam termin, poświadczony wyłącznie w tych dwóch momentach, jest prawdopodobnie proveniencji akadyjskiej – od *ḥalašu* – i wskazuje na „białą szatę”²⁹, przypuszczalnie z wysokogatunkowego lnu. Druga w kolejności jest *maʿāṭepet* – Izajaszowy *hapax legomenon* – przez tłumaczy utożsamiana z „narzutkami” i „zwiewnymi tunikami”. Choć to drugie nie znajduje uzasadnienia, pierwsze wydaje się rozsądne, wnioskując na podstawie czasownika *ʿth*, który oznacza „okrywać”, „owijać”³⁰. Następna w kolejności jest *mitpaḥat* – tłumaczona jako „szal”³¹, choć Platt woli widzieć w niej kolejny rodzaj peleryny lub narzutki³². Ostatni w w. 22 *ḥārīt* obecny jest jeszcze tylko w 2 Krl 5, 23, który przybliży znaczenie słowa. Do dwóch *ḥārītīm* spakowano tam bowiem dwa talenty srebra. Trudno jednak sobie wyobrazić, by chodziło o zwykłe wory, które w kontekście Izajaszowym odbiegałyby od wytworności pozostałych obiektów. Skoro jednak przedmiot ów służy do pakowania rzeczy, musimy mieć do czynienia z damską torebką³³.

Interesującą terminologię odnotowuje się również w w. 23, rozpoczynającym się kolejnym z Izajaszowych *hapax legomena*. Mowa o *gillājôn*, odnotowanym także w Iz 8, 1, gdzie oznaczać może tabliczkę lub papirus, który pokrywano pismem za pomocą rylca/stylusa – *ḥeret*. Co ma jednak ta wizja wspólnego ze zbytkiem? Termin *gillājôn* tradycyjnie rozumiany jest jako lustro (za Vulg. *speculum*), choć może również wskazywać na odzienie z papirusu, które jednak nie należało do wytwornych. Wnioskując z kontekstu, w którym wyliczane są wyłącznie tekstylia, podążę za Platt, która decyduje się na „cienką

²⁹ Tamże, t. 1, s. 536.

³⁰ Koehler i Platt są co do tego zgodni. Zob. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 1, dz. cyt., s. 575, 760; E.E. PLATT, *Jewelry of Bible Times* (1), s. 72.

³¹ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 1, dz. cyt., s. 540.

³² E.E. PLATT, *Jewelry of Bible Times* (1), s. 72.

³³ Uwzględniając, że najlżejszy talent (attycki) ważył 26 kg, trochę osobliwa wydaje się adnotacja Koehlera, który proponuje tuż przy *siglum* z 2 Krl przekład „portmonetka”. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 1, dz. cyt., s. 335.

odzież”³⁴, co może być implikowane przez doskonałość i gładkość produkowanych przez Egipcjan kart papirusowych. Hebr. *sādîn* też nie należy do popularnych (poświadczony czterokrotnie w BH). Wnioskując z kontekstów (m.in. Sdz 14, 12.14), oznacza cienką, wysokogatunkową odzież lnianą (BŚP, BT), choć tłumacze sięgają również po „koszulki” (BŚP). Sugeruje się również, że ów rzeczownik oznaczać może „bieliznę”. Dziwi także identyfikacja Platt, która utożsamia ów termin z „pasek wojownika”. Pomimo różnorodnych identyfikacji najlepiej poprzestać jednak na „cienkiej odzieży” lub sugerowanej „bieliznie”³⁵. Termin *šānîp* również nie należy do popularnych (poświadczony pięciokrotnie w BH), choć z łatwością na podstawie Za 3, 5 uznać można, że mamy do czynienia z tekstylnym zawojem lub turbanem, którym okrywano głowę³⁶. Co ciekawe, jest on ozdobą uniwersalną, noszoną przez kobiety i mężczyzn, co nie dziwi, zważywszy na pustynny klimat. Kolejny z terminów – *ʿdîd* – pojawia się także w Pnp 5, 7. Znów drugi z fragmentów pomaga w identyfikacji. Autor pisze bowiem, że „*ʿdîd* mój zdarli ze mnie [Szulamitki] strażnicy murów” – co w tym kontekście sugeruje odzienie wierzchnie – lekki płaszcz, który kobieta narzuciła na siebie, gdy udawała się na poszukiwania ukochanego. Nie warto podążać zatem za sugestią słownika Koehlera, który choć wspomina o przywołanym znaczeniu, jednak za główne uznaje „szal”, „zawój”³⁷, który jednak poprzedzony *šānîp* miałby wydzwięk pleonastyczny.

Ostatni z będących przedmiotem zainteresowania wersetów (w. 24) to szereg antytez, na podstawie których również można dać dość wierny wizerunek izraelskich kobiet. Autor przywołuje jeszcze dwa terminy, które opisują zbytek kobiecych szat i ozdób. Pozostawimy zatem *bōsem maq* – „wonny balsam” oraz *miqšeh* – „upięte włosy” bez komentarza, zatrzymując się na dwóch jeszcze terminach: *hăgôrāh* oraz *pʿtîgîl*. Pierwszy z nich, *hăgôrāh*, tłumaczony jest zazwyczaj przez „pasek” (BT) lub „ozdobny pas” (BŚP, BP). Współcześni leksykografowie sugerują „przepaskę na biodra”, co wydaje się słuszne, choćby w nawiązaniu do pierwszego odzienia biblijnych Adama i Ewy (Rdz 3, 7). Przepaska ta musi w kontekście Izajaszowym być przedmiotem o wysokiej wartości, co może sugerować fragment sceny z Absalomem wiszącym na terebincie. Joab, jak wynika z opisu, chciał człowiekowi, który zabiłby Absaloma, podarować „dziesięć sztuk srebra i jeden pas – *hăgôrāh*” (2 Sm 18, 11). Wygląda więc na to, że musiał być to przedmiot pożądaný. Gdy mowa o *פְּתִיגִיל*, jest to Izajaszowy *hapax*, przekładany przez „wykwintną/wytworną szatę” (BT, BŚP, BP). Gdy mowa o identyfikacji, należałoby oddać głos współczesnym leksykografom, którzy uznają termin za zapożyczenie o nieznanym pochodzeniu³⁸, oraz Hieronimowi z jego *fascia pectoralis*. Jeśli ufać temu drugiemu, rzeczywiście mamy

³⁴ E.E. PLATT, *Jewelry of Bible Times* (1), s. 72.

³⁵ Zob. tamże.

³⁶ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 2, dz. cyt., s. 113.

³⁷ Tamże, s. 241.

³⁸ Tamże, s. 71.

do czynienia z „wykwintnymi szatami”, które w zestawieniu z antytetycznym *śaq* wydają się jedynym słusznym rozwiązaniem.

Jak zatem prezentują się kobiety w wizji hebrajskiego Izajasza?

w. 16 i 18 – chcąc podkreślić własne bogactwo, nosiły na kostkach ozdobne bransoletki, które brzdąkały przy każdym kroku;

– ozdabiały się biżuterią/amuletami w kształcie tarczy słonecznej oraz księżycy – być może wisiorami o takich kształtach;

w. 19 – nosiły zawieszki na uszach – bądź nausznicę, bądź wiszące kolczyki; na szyi miały przypuszczalnie złote obroże lub naszyjniki oraz długie koraliki;

w. 20 – na głowę zakładały złote diademy lub wieńce, na ręce naramiennice (może wężowe?) oraz, znów, jakąś biżuterię, wstążki na stopy; nie ruszały się z domu bez flakoników z perfumami oraz bez kolejnej porcji amuletów;

w. 21 – ich palce zdobiły pierścienie, a ich twarze okrągłe kolczyki do nosa;

w. 22 – gdy zaś mowa o szatach – ubierały się tylko w te szykowne, najlepiej białe i nieco transparentne, na wszelki wypadek okrywały się narzutkami, nosiły również zwiewne szale oraz, niezbędny element stroju każdej wytwornej kobiety – torebki;

w. 23 – zapewne w torebkach miały lusterka, a pod swoimi przeźroczystymi szatami nosiły bieliznę. Na wszystko narzucały cienkie płaszczyki, a na głowie upinały zawój;

s. 24 – w ciało wcierały wonne balsamy, ich włosy były upięte, a swoje wykwintne szaty przepasywały ozdobnymi paskami.

Wygląd Córek Syjońskich wedle LXX

Przed analizą zawartego w opisie słownictwa warto spojrzeć na kontekst poprzedzający, który zarysowuje tłumacz, a który różni się od tekstu hebrajskiego. Fragment Iz 3, 12-15 silnie kontrastuje z opisem wyglądu jerozolimskich kobiet i uwypukla problem różnic społecznych. Tłumacz wzmiankuje działalność *praktores* – windyikatorów, którzy bogacili się na okradaniu najuboższych³⁹, oraz *apaitountes* – poborców podatkowych. Tłumacz grecki, nawiązując do hellenistycznego systemu podatkowego, zmienia wydźwięk całej jednostki (włączając w nią Iz 3, 16-24), odmalowuje obraz przywódców – niemających nic wspólnego z małostkowymi liderami z TM – którzy są winni nakładania zawyżonych podatków⁴⁰. Córki Syjońskie są niejako metaforyczną wizją owych zdzierców lub, dosłownie, wizją klas wyższych, które wzbogaciły się na niedoli ubogich.

Gdy mowa o analizie leksyki, nie należy jej rozumieć w oderwaniu od bezpośredniego kontekstu księgi – tym razem w wersji greckiej. Okazuje się, że

³⁹ Funkcja ta poświadczona jest w egipskich dokumentach papirusowych z Aleksandrii, Arsinoe, Oxyrynchos i in. W czasach ptolemejskich *praktores* zajmowali się ściąganiem grzywn i płatności. R.L. TROXEL, *Economic Plunder...*, s. 376.

⁴⁰ Tamże, s. 377.

badania tekstu biblijnego w jego bezpośrednim kontekście kulturowym – a więc na podstawie współczesnych tekstowi źródeł – wciąż należą do rzadkości⁴¹. Jak zauważa van der Meer, leksyka greckiego Izajasza, mimo wątpliwości niektórych krytyków tekstu⁴², przystaje do Aleksandrii i jest typem przekładu wolnego, nieprzywiązyującego wielkiej wagi do wiernego oddania tekstu oryginału⁴³. Dowodem na słuszność racji o egipskiej proveniencji Iz 3, 18-20 mogą być listy tych samych i niemal w tym samym porządku rozpisanych dóbr luksusowych z Pięcioksięgu (Wj 35, 22; Lb 32, 50) oraz Księgi Sędziów (Sdz 8, 26)⁴⁴. Niemniej, skoro nie ma wątpliwości co do egipskiego pochodzenia greckiej Tory, trudno przy tak wyraźnych paralelach polemizować z egipskim pochodzeniem Izajasza.

Jakie zatem paralele można dostrzec pomiędzy księgą LXX a współczesnymi jej tekstami dokumentarnymi? Van der Meer za punkt wyjścia obiera spostrzeżenie Arie van der Kooija, że „w opisie Izajasza zauważa się wyraźne rozróżnienie pomiędzy biżuterią (w. 18–20) i strojami (21–23)”, o których wspomina w odwrotnej kolejności w. 18 – *tou chimatismou* (dosł. szaty) *autōn kai tous kosmous* (dosł. ozdób) *autōn*⁴⁵. Taki podział dóbr znajduje swoje odzwierciedlenie w egipskich kontraktach małżeńskich, np. P.Eleph.1 z 310 r. przed Chr. i P Kron.50 z 138 r. przed Chr. Trudno jednak uznać ów argument za wystarczająco przekonujący, skoro taka sama kolejność zachowana jest w TM⁴⁶.

Co do terminologii, już w w. 16 dostrzec można element ciekawy, którym są chitony, które kobiety „ciągną za sobą” (*syrouσαι tous chitōnas*). Musiały to być długie szaty, opadające na ziemię, a nawet tworzące rodzaj trenu. Co ciekawe, taka zbitka słów pojawia się jeszcze tylko u Teokryta (*Idyll.* 2,73), a na-

⁴¹ Ponadto nie należy poprzestawać na jednorazowych analizach, ponieważ liczba znajdujących/publikowanych dokumentów nieustannie rośnie. M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 583.

⁴² Sięgają one już początków XX w. Zob. J. ZIEGLER, zawarte w pracy *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, Alttestamentliche Abhandlungen 12/3, Münster 1934.

⁴³ M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 582–583; jest to wyraźny sygnał, że już na tym etapie podejrzewać możemy tłumaczy o, rzecz jasna, nieuświadomione posługiwanie się techniką przypominającą „ekwiwalencję dynamiczną”, czy też zwyczajną akulturację, jak wg A. VAN DER KOOIJA, *Interpretation of the Book of Isaiah in the Septuagint and in other Ancient Versions*, [w:] *‘As Those Who are Taught’*. *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, red. C.M. MCGINNIS, P.K. TULL, SBL Symposium Series 27, Atlanta 2006, s. 53, 68.

⁴⁴ Meer zwraca tu uwagę na konteksty wspomnianych fragmentów. Tekst z Księgi Liczb wymienia luksusowe przedmioty pośród łupów zdobytych na Madianitach, Księga Wyjścia w kontekście budowy sanktuarium. M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 587–588; Księga Sędziów wśród łupów zdobytych w starciach z Izmaelitami. Najwyraźniejszy staje się kontrast pomiędzy bogactwem Jerozolimek a szczodrością kobiet hebrajskich, które swoją majątność poświęciły sprawie wzniesienia przybytku dla JHWH.

⁴⁵ M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 588; zob. A. VAN DER KOOIJ, *Interpretation...*, s. 52–53.

⁴⁶ Jeszcze jeden klucz dostrzega Mirjam van der Vorm-Croughs, która dzieli opis na elementy biżuteryjne, które zwisają, biżuterię w kształcie pierścienia oraz szaty. Zob. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah: An Analysis of Its Pluses and Minuses*, *Septuagint and Cognate Studies* 61, Atlanta 2014, s. 255–256.

stępnie dopiero u Ojców Kościoła. Jest to o tyle warte podkreślenia, że Teokryt przebywał w Egipcie za panowania Ptolemeusza II Filadelfosa.

Równie ogólnym terminem jest ten, który otwiera katalog w w. 18, czyli ἱματισμός, który oznacza odzienie *in genere*. Dalej odnotowuje się rzeczownik *emplokia*, który obecny jest w ww. 18 i 20 – tyle że w liczbie pojedynczej. Z pewnością nie jest to odpowiednik hebr. „bransoletek na kostkę” czy „amuletów”, ale raczej coś tkanego, plecionego – od *plekō* – „pleść”, jak zauważa van der Meer. Termin ten pojawia się na ptolemejskiej liście ekskluzywnych dóbr, o które kobieta imieniem Tetos prosi swego ojca. Dokument ów (BGU VI 1300) datuje się na lata 210–193 przed Chr. Oprócz wspomnianego przedmiotu kobieta prosi również o tkaniny purpurowe, lniane, szkarłatne, pierścienie, grzebienie, a nawet szafę z lustrem. Van der Meer sugeruje, że zarówno w tekście papirusowym, jak i u greckiego Izajasza *emplokion* musi być czymś więcej niż spinka do włosów – był raczej rodzajem złotej ozdoby wplatanej we włosy⁴⁷, co wydaje się logiczniejsze, gdy zestawimy ją z kolejnym terminem, *kosymbos*, oznaczającym „siatkę na włosy”. Intrygujące jest także wyrażenie *synthesis tou kosmou tēs doksēs*. O ile wiadomo, że z największym prawdopodobieństwem wyrażenie to dotyczy zestawu ozdób (por. SB 8 9834b, 2), jak ma się do tego *doksa*? Być może podkreślać ma ona fantazyjność kształtów tych ozdób, choć bardziej prawdopodobne wydaje się rozumienie jej w kategoriach „dobrego imienia” lub „sławy”⁴⁸ – z których każde implikuje wysoką godność noszącej je osoby. Skoro więc zestaw ozdób podkreślać miał status społeczny, możemy mniemać, że wszystkie one wykonane były ze złota i drogocennych kamieni.

Za intrygujący przedmiot badacz uważa również wspomniane w Iz 3, 23 θέριστρα κατάκλιτα, a zwłaszcza przymiotnik *kataklitos* (od *kataklinō* – „kłaść się, układać do snu”) stanowiący *hapax legomenon* w całym greckim piśmiennictwie. Tłumaczy się go jako coś „spływającego w dół” czy „zwiewnego”. Natomiast *theristrion* – obficie poświadczony w świadectwach greckich – oznaczać ma „sierp” lub, wedle niektórych leksykografów, „welon”, będący odpowiednikiem hebr. *r'dîd*. Co jednak znaczy ta zbitka? Jak zauważa van der Meer, badacze mają z nią niemały problem. Sugerowano, że chodzi o „lekkie narzuty na łożę” – choć trudno wyobrazić sobie jerozolimskie kobiety paradujące z tym podobnymi narzutami po mieście – „lekkie płaszczki na lato” czy też „szal na głowę”, który do krytyki Izajaszowej również nie przystaje jako ele-

⁴⁷ Wnioskować o tym można, biorąc pod uwagę również tekst z LXXWj 36, 22.24-25, gdzie opisuje się trudny do identyfikacji *logeion* Aarona, który zdobiony był plecionkami (*ergon emplekiou*). Van der Meer powołuje się również na identyfikację Bazylego z Cezarei (IV w.), z jego komentarza do Iz 1 – 16, słownik Hezychiusza z Aleksandrii (V/VI w.) oraz portrety mumiove z hellenistycznego Egiptu. M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 590. Van der Vorm-Croughs dodaje, że ozdoba ta miała prawdopodobnie kształt pierścienia oplatającego włosy. Tak, *The Old Greek of Isaiah*, s. 256.

⁴⁸ Zob. T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2009, s. 175.

ment implikujący skromność. Z pomocą przychodzą dokumenty papirusowe, w których *θήριστρον* pojawia się w opisie posagu (P.Petrie² I 13, 238–237 r. przed Chr.), z którego wynika, że jest więcej wart niż wspomniane tam biżuteria i szaty. Ponadto okazuje się, że nie jest to element wyłącznie kobiecej garderoby, ponieważ znajduje się go również w garderobach mężczyzn (w tym wypadku *theristron* jest „biały i wyprany”, P.Cair.Zen. I 59092 z ok. 257 r. przed Chr.)⁴⁹. Tajemniczy *theristron* musi być zatem, sugeruje van der Meer, rodzajem czapki, czepku, szalem albo szalikiem. Być może był to szal transparentny, luksusowy, elegancko spływający z głowy⁵⁰. W tym też kontekście interesujący wydaje się inny przedmiot, który bywa uważany za część domowego wyposażenia, nie zaś za ozdobę, np. przez Popowskiego, który identyfikuje *epiblēmata ta kata tēn oikian* z „makatami rozwieszanymi w domu” (w. 22). Niezwykle trafna w tym względzie – i, co ciekawe, przez autora niekomentowana – wydaje się znów intuicja van der Meera, który sięgając do etymologii słowa *epiblēmata* (od *epiballō* – „narzucać”) i dodając dosłowne tłumaczenie *kata tēn oikian* („wedle domu”) sugeruje, że w tym przedmiocie widzieć można rodzaj szala bądź narzutki noszonej w różnych Aleksandryjskich domach⁵¹. Co do pozostałych przedmiotów, które wspomniane zostały w greckim wykazie dóbr luksusowych, którymi posługiwały się Córki Syjońskie, wszystkie poświadczone zostały w greckich tekstach papirusowych rodem z hellenistycznego Egiptu, czy to w listach, czy w petycjach, czy w kontraktach, czy nawet w poręczeniach za więźniów⁵².

Jak więc wyglądały kobiety syjońskie w greckiej wersji Izajasza?

w. 17 – odziane były w chitony – rodzaj popularnego greckiego odzienia składającego się z dwóch prostokątnych tkanin, zszytych dłuższymi bokami i spinanych na ramionach fibulami;

w. 18 – ich szaty były drogocenne; jako ozdobę nosiły na głowie złote plecionki lub siatki na włosy oraz diademy lub inne ozdobne okrycia głowy;

w. 19 – szyje kobiet zdobiły naszyjniki i inne ozdoby;

w. 20 – nakładały na siebie różnorodne ozdoby, które podkreślały ich wysoki status społeczny – ciało zdobiły naramiennicami, bransoletami, pierścieniami i kolczykami;

w. 21 – kobiety syjońskie z pewnością należały do zamożnych, ponieważ w ich garderobie znajdowały się szaty bramowane najprawdziwszą purpurą, a nawet wyjątkowo drogie okrycia farbowane dwukrotnie;

w. 22 – nawet w domu kobiety nakrywały się eleganckimi szalami i nosiły chętnie transparentne suknie lakońskie;

⁴⁹ M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 593–594.

⁵⁰ Na tej podstawie wnioskuje van der Meer, że *theristron* koresponduje nie z *r' dīd*, ale z *s'nīp*. Ten pierwszy wiązać należy raczej z gr. *kataklytos*. Tamże, s. 595–596.

⁵¹ Tamże, s. 586. Jest to zresztą zgodne z przekładem Brentona „the shawls to be worn in the house”.

⁵² Wedle danych z papyri.info (dostęp: 17.02.2018).

w. 23 – ponadto zakładały szaty tkane z cienkiego lnu, błękitu (błękitnej purpury?), szkarłatu, drogiego lnu splecionego ze złotem i błękitem oraz luksusowe szale;

w. 24 – stosowały również perfumy, przepasywały się paskami, nosiły złote ozdoby we włosach, a ich chitony były dwukrotnie barwione purpurą.

Zbytek kobiecych szat jest oszałamiający. Zapytać jednak należy, czy opis ten miał swoje odwzorowanie w rzeczywistości? Z pomocą znów przychodzi van der Meer, czyniąc błyskotliwe i równie odważne spostrzeżenie, że wizja Izajasza doskonale koresponduje z portretami mumiiowymi znanymi jako portrety z Fajum⁵³.

Teologia TM a teologia LXX

Tym, co z pewnością odróżnia oba teksty, jest ich wydzźwięk teologiczny. Tekst hebrajski nie pozostawia wielu wątpliwości co do teologicznej interpretacji zbytku, z którym obnosiły się Córki Syjońskie. Mowa Izajasza wymierzona jest w wielkich ówczesnego świata, którzy zatracili poczucie przynależności do Boga, większym przywiązaniem darząc dzieła swoich rąk. Oswald⁵⁴ twierdzi, że *passus* omawiający kobiecy zbytek uwydatnia jedynie nieszczęście bogatych i dumnych jerozolimek, których niezależność i zamożność są nietrwałe – przeminą one wraz z ich pewnością siebie w konsekwencji nadchodzących nieszczęść wojny, które odbiorą im mężczyźni⁵⁵. Komentatorzy uważają, że fragment ten jest krytyką wymierzoną w konkretną grupę bogatych jerozolimskich kobiet żyjących za panowania króla Azariasza⁵⁶ i należy go odczytywać wspólnie z Am 4, 1-3 oraz Jr 44, 14-30. Inni interpretują ów katalog ulotnych dóbr uniwersalistycznie, widząc w bogato odzianych kobietach całą ludzkość przeświadczoną o własnej samowystarczalności. Ów uniwersalistyczny wydzźwięk wzmocniony jest użytą przez autora personifikacją w ww. 3, 25-26, w których samą Jerozolimę przedstawiono jako kobietę⁵⁷. Bez wątpienia Izajaszowa krytyka samowystarczalności i pychy podsycanej rosnącym bogactwem jest również wymierzona w takim samym stopniu we współczesnych kolekcjonerów dóbr.

⁵³ M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 591–592. Spostrzeżenie van der Meera uważamy za odważne, ponieważ najstarsze znane nam portrety z Fajum pochodzą z II w. po Chr., tymczasem opisy zawarte w LXX z II w. przed Chr. Mówimy więc o odstępnie kilku stuleci, w ciągu których moda mogła ulec pewnym zmianom, choć założyć należy, że nie radykalnym. Stąd propozycja van der Meera, by identyfikować poszczególne terminy, posiłkując się wizerunkami mumiiowymi, jest warta uwagi.

⁵⁴ Ch. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids 1986, s. 140.

⁵⁵ G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*, Edinburgh 1912, s. 70.

⁵⁶ Z racji wielu zwycięstw króla był to okres wielkiego dobrobytu. G. SMITH, *Isaiah 1-39*, *The New American Commentary 15A*, Nashville 2007, s. 150.

⁵⁷ Ch. OSWALT, dz. cyt., s. 140.

Gdy mowa o LXX, tłumacze dokonali nie tyle przekładu z innej *Vorlage*, której nie sposób wskazać⁵⁸, ile akulturacji i reinterpretacji teologicznej. Na pierwszy z zabiegów wskazuje sam dobór dóbr luksusowych, którymi tłumacz posłużył się do opisu bogactwa ozdób Córek Syjońskich. W tym wypadku, na co powołaliśmy się już uprzednio, mamy zapewne do czynienia ze sprzeciwem wobec niesprawiedliwości żerujących na współobywatelach windykatorów (*praktores*) oraz poborców podatkowych (*apaitountes*). Autor przekładu nie porzeka jednak na sporządzeniu listy dóbr, które wszelkiej maści zdziercom aleksandryjskim zostaną w końcu odebrane. Dobór artykułów luksusowych nie wydaje się bowiem przypadkowy, ponieważ w niektórych wypadkach do złudzenia przypomina on dary Izraelitów oddane dobrowolnie na wzniesienie namiotu świadectwa, oczywiście w greckiej wersji Księgi Wyjścia.

LXXWj 35, 22

kai ēnenkan hoi andres para tōn gynaiḱōn pas hō(i) edoksen tē(i) dianoia(i) ēnenkan sfagidas kai enōtia kai daktylious kai emplokia kai perideksia pan skeuos chrysoun kai pantes hosoi ēnenkan afairemata chrysiou kyriō(i)

i przynieśli mężczyźni od żon – każdy to, co wydało mu się odpowiednie. Przynieśli: pieczęcie, kolczyki, pierścienie, plecionki do włosów, bransolety na prawe ramię – wszystkie przedmioty ze złota. Przynieśli wszyscy tak wielki dar ze złota dla Pana.

LXXIz 3, 20

kai tēn synthesin tou kosmou tēs doksēs kai tous kai tous chlidōnas kai ta pselia kai tò emplokion kai ta perideksia kai tous daktylious kai ta enōtia

i zestaw ozdób podkreślających status społeczny, bransolety, naramiennice, plecionkę do włosów i bransolety na prawe ramię, pierścienie i kolczyki

Na tym jednak analogia opisów się nie kończy. Jeszcze bardziej zaskakuje bowiem opis szat, w które miały się odziewać Córki Syjońskie:

LXXWj 25, 4 (por. 26, 1.31.36; 27, 16; 28, 8.15.33; 31, 4 itd.)

kai hyakinthon kai porphyran kai kokkinon diploun kai bysson keklōsmenēn kai trichas aigeias

blękitną i tyryjską purpurę, podwójnie barwiony szkarłat, kręcony cienki len i kozie włosie

⁵⁸ Teksty z Qumran i z Pustyni Judzkiej poświadczają wersję masorecką tekstu z niewielkimi, kosmetycznymi tylko zmianami. Zob. E. URLICH (red.), *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, Supplements to Vetus Testamentum 134, Leiden–Boston 2010, s. 336–337, 469.

LXXIz 3, 23

kai ta byssina kai ta hyakinthina kai ta kokkina kai tēn bysson syn chrysiō(i) kai hyakinthō(i) synkathyfasmena kai theristra kataklita

i tkaniny z cienkiego lnu, barwione błękitną purpurą i szkarłatem, cienki len przeplatany złotem i błękitną purpurą oraz luksusowe szale

Wymienione przez Izajaszowego tłumacza dobra luksusowe do złudzenia przypominają listę tkanin, z których wykonano przybytek na pustyni oraz niektóre elementy szat kapłańskich. W Iz 3, 23 pominięta została, co prawda, *porfyrą*, czyli „purpura tyryjska”, ale jej nieobecność w katalogu tłumaczyć można uprzednią wzmianką o szatach opisywanych przymiotnikami *periporfyrą* oraz *mesoporfyrą* (w. 21). Skąd to bezpośrednie nawiązanie do przedmiotów zarezerwowanych dla kultu? Można wyjaśnić je na kilka sposobów:

- w kluczu społecznym – być może ów zestaw szat, który żydowski tłumacz znał zapewne od dziecka, był dla niego symbolem najwyższego luksusu i z rozmysłem przywołał je, by podkreślić ogrom wyzysku i bogactwa, którego nieuczciwi poborcy dorobili się na ubogiej części aleksandryjskiego społeczeństwa;
- w kluczu psychologiczno-religijnym – być może wymieniona wcześniej biżuteria skojarzyła się tłumaczowi z budową przybytku w LXXWj i nie do końca świadomie swój wykaz wzbogacił o dobra wykorzystane w opisie rodem z Tory?
- w kluczu psychologiczno-społecznym – ulegając asocjacji, tłumacz posłużył się spisem dóbr, które mógł znać choćby z wykazów dóbr przekazywanych w posagu. Istnienie takich list w hellenistycznym Egipcie jest dobrze poświadczane za pośrednictwem tekstów papirusowych;
- w kluczu teologicznym – tłumacz, chcąc nadać opisowi silniejszego wydźwięku, sięgnął po listę dóbr, które służyć miały budowie przybytku i przygotowaniu strojów kultycznych.

Ostatnia z możliwości wydaje się najbardziej prawdopodobna. W kontekście kultury oralnej taki tekst mógł w uchu nawet silnie zhellenizowanego, żydowskiego słuchacza budzić podskórny niepokój. Dlaczego? Dlatego że obnoszenie się z biżuterią i szatami niezwykle podobnymi do tych, które wykorzystano do budowy przybytku, miało charakter bluźnierczy i implikowało dalece posuniętą pychę, przez którą człowiek chciał stawiać się na równi z Bogiem.

Konkluzja

Analiza dóbr Cór Syjońskich w hebrajskiej i greckiej wersji językowej prowadzi do kilku wniosków zarówno co do samego tekstu, czyli również strategii tłumacza, jak i do kontekstu oraz teologii. Z pewnością opisy dóbr Cór

rek Syjońskich z TM i LXX nie są tożsame. Za wersją LXX Iz nie stoi żadna z poświadczonych tradycji rękopiśmiennych, a w kontekście powyższych analiz poszukiwanie *Vorlage* wydaje się nieuzasadnione. Grecka wersja opisu wydaje się bowiem świadomą adaptacją tekstu na warunki aleksandryjskie (być może będącą efektem obserwacji aleksandryjskich kobiet z otoczenia tłumacza) – z jednej strony – oraz reinterpretacją teologiczną wersji hebrajskiej – z drugiej. Stwierdziliśmy za Rolandem Troxelem, że działalność windykatorów i poborców podatkowych stała u podstaw reinterpretacji passusu o Córkach Syjońskich w wersji greckiej. Tłumacz dodał bowiem do opisu nie tylko elementy charakterystyczne dla aleksandryjskiej mody, ale wplótł również dobra, które pojawiają się w listach drogocennych materiałów, które Izraelici przeznaczyli na budowę przybytku. W tym też kontekście zbrodni bogaczy, którzy pomnażali swoje dobra kosztem najuboższych, nie należy rozpatrywać wyłącznie w kluczu społecznym, ale także religijnym. Pycha, w którą popadły Córy Syjońskie, każe im stawiać się na równi z Bogiem, stąd też obecność w ich strojach elementów identycznych z tymi, które posłużyły niegdyś do wzniesienia sanktuarium na pustyni. Bogactwo w takim wydaniu zakrawało w przekonaniu tłumacza na czyn, jak można sądzić, niemal bluźnierczy.

Słowa kluczowe: Córki Syjońskie, Iz 3, 16-24, bizuteria, drogocenne tkaniny, Aleksandria, Septuaginta, *Vorlage*

Daughters of Zion (Is 3:16-24). Brilliant Example of “Dynamic Equivalence” or Proof for Existence of non-Masoretic Hebrew *Vorlage* of the LXX?

Summary

Passus from Is 3,16-24 describing splendor of Zion’s daughters is without a doubt a perfect base to perform a comparison between the Hebrew Bible and Septuagint. It is hard to identify many of the Hebrew *hapax legomena* used by Isaiah, however, this is not this particular difficulty that can be seen as a cause of differences in translation of LXX. Thorough analysis shows, that Greek translator made an acculturation of the text to Egyptian conditions, as the list of goods he compiles has its representation in papyrus texts, in particular in these listing items in bride’s dowry. Explanation based on the culture is, however, not sufficient, since Greek version of the fragment can be also interpreted by using specifically “vailed” theology. This is because the translator adds to his version of text the same precious items, which has been used, according to LXX Ex to build the tabernacle at the desert. It is well seen in analogies between LXXIsa

3,20 and LXXEx 35,22, and also LXXIsa 3,23 and LXXEx 25,4. In this context explaining the difference between LXX and Hebrew Bible by referring to different *Vorlage* cannot be justified and proved.

Keywords: Daughters of Zion, Is 3:16-24, jewellery, precious fabrics, Alexandria, Septuagint, *Vorlage*

BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER J.A., *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Grand Rapids 1953.
- DE ANGELO CUNHA W., *LXX Isaiah 24:1–26:6 as Interpretation and Translation. A Methodological Discussion*, Septuagint and Cognate Studies 62, Atlanta 2014.
- BLENKINSOPP J., *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 19, New York–London–Toronto 2000.
- BRZEGOWY T., *Księga Izajasza 1-12*, NKBST 22/1, Częstochowa 2010.
- GESENIUS W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, transl. E. ROBINSON, Boston–New York–Chicago 1906.
- GRAY G.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*, Edinburgh 1912.
- KOEHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, tłum. zbiorowe, red. nauk. wyd. pol. P. DEC, Warszawa 2013.
- VAN DER KOOIJ A., *Interpretation of the Book of Isaiah in the Septuagint and in other Ancient Versions*, [w:] “As Those Who are Taught”. *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, red. C.M. MCGINNIS, P.K. TULL, SBL Symposium Series 27, Atlanta 2006, s. 49–68.
- VAN DER KOOIJ A., *The Oracle of Tyre. The Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision*, Vetus Testamentum Supplements 71, Leiden–Boston–Köln 1998.
- MAJEWSKI M., *Jak przekłady zmieniają Biblię. O teorii i praktyce tłumaczenia Pisma Świętego*, Kraków 2013.
- VAN DER MEER M.N., *Trendy Translations in the Septuagint of Isaiah: a Study of the Vocabulary of the Greek Isaiah 3:18-23 in the Light of Contemporary Sources*, [w:] *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten: internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 20.-23. Juli 2006, Tübingen 2008, s. 581–596.
- MURAOKA T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2009.
- NIDA E., *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964.
- OSWALT Ch., *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids 1986.

- PIETERSMA A., *A Panel Presentation on Ronald Troxel's LXX-Isaiah*, [w:] [http://homes.chass.utoronto.ca/~pietersm/Troxel'sLXX-Isaiah\(2008\).pdf](http://homes.chass.utoronto.ca/~pietersm/Troxel'sLXX-Isaiah(2008).pdf), s. 1–18 (dostęp: 12.12.2017).
- PLATT E.E., *Jewelry of Bible Times and the Catalog of Isa 3:18-23. Part I*, *Andrews University Seminary Studies* 17 (1979), nr 2, s. 71–84.
- SMITH G., *Isaiah 1–39*, *The New American Commentary* 15A, Nashville 2007.
- TROXEL R.L., *Economic Plunder as a Leitmotif in LXX-Isaiah*, *Filología Neotestamentaria* 83 (2002), nr 3, s. 375–391.
- TROXEL R.L., *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, Leiden–Boston 2008.
- URLICH E. (red.), *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, *Supplements to Vetus Testamentum* 134, Leiden–Boston 2010.
- VAN DER VORM-CROUGHS M., *The Old Greek of Isaiah: An Analysis of Its Pluses and Minuses*, *Septuagint and Cognate Studies* 61, Atlanta 2014.
- WILLIAMSON H.G.M., *Isaiah 1-27, T. 1: Isaiah 1-5*, *A Critical and Exegetical Commentary*, London–New York 2006.
- WRIGHT III B.G., *Access to the Source: Cicero, Ben Sira, The Septuagint and Their Audiences*, Leiden–Boston 2008.
- ZIEGLER J., *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, *Alttestamentliche Abhandlungen* 12/3, Münster 1934.

O. MAREK DAUKSZEWICZ

MOTYWACJA SOTERIOLOGICZNA W HYMNIE CHRZCIELNYM W Tt 2, 11-14; 3, 4-7

We współczesnej praktyce daje znać o sobie kryzys duszpasterstwa sakramentalnego, który dotyka także sakramentu chrztu św. Obserwuje się, że w świadomości wiernych chrzest funkcjonuje jako celebracja jakiegoś minionego wydarzenia, którego działanie ma nastąpić w przyszłości, ale często życie ochrzczonych pozbawione jest codziennej rzeczywistości obumierania z Chrystusem, aby z Nim powstać jako nowy człowiek. Jest to niedojrzałość, która przez rodziców i chrzestnych jest przekazywana kolejnym generacjom chrześcijan¹. Zatrzymują się często na poziomie obrzędowym, nieświadomi misterium pierwszego sakramentu, tymczasem „na chrzcie św. człowiek zostaje zanurzony w misterium Paschy Chrystusa (por. Rz 6, 3; Kol 2, 12). Całe życie chrześcijańskie polegać będzie na realizacji w praktyce owego zanurzenia w misterium Paschy Chrystusa. Nasze życie duchowe na przestrzeni poszczególnych dni i lat ujawnia to uczestnictwo: każdego dnia jestem zanurzany w śmierć Chrystusa, przede wszystkim dlatego, że cielesne życie nieubłaganie zbliża się ku śmierci; ujawnia się jeszcze bardziej przez fakt, że konieczne trzeba umierać dla siebie, grzebać swój egoizm. Jednocześnie chrzest zanurza w Zmartwychwstaniu Chrystusa, w Jego życiu. Stąd dwumian śmierć–życie jest nieodłącznie związany z chrztem świętym”². Kto został ochrzczony, winien stawać się coraz bardziej człowiekiem, który został obmyty wodą nowego życia, co stanowi fundament wszelkich etycznych imperatywów³. Ich pogłębione uzasadnienie jest obecne w hymnie chrzcielnyim zawartym w Liście do Tytusa.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie argumentów przemawiających za obecnością w Liście do Tytusa cytatu z hymnu liturgicznego, który

¹ Por. R. BIEL, *Kościół Wielkiej Soboty. Paschalna wizja Kościoła w ujęciu kardynała Kurta Kocha*, Tarnów 2013, s. 107n.

² J. GOGOLA, *Teologia Komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 336.

³ Por. R. BIEL, dz. cyt., s. 110.

jest nośnikiem treści soteriologicznych motywujących adresata do życia według zasad przedstawionych w prostych nakazach. Część analityczna w dużej mierze odwołuje się do badań A. Suskiego⁴.

Hymn chrzcielny: Tt 2, 11–14; 3, 4–7

List do Tytusa stanowi „podręcznik” zawierający zasady organizowania i prowadzenia wspólnoty wiernych. Zwięźle przedstawione zadania powierzone Tytusowi, kwalifikacje wymagane od starszych, sposób postępowania wobec fałszywych nauczycieli, obowiązki chrześcijan w rodzinie i obowiązki społeczne podsumowane są teologicznym argumentem, w którego centrum stoi Chrystus – Zbawiciel. Wymagania postawione w Tt 1, 6 – 2, 10 wiernym poszczególnych stanów łączą się z prawdą dogmatyczną dotyczącą ukazania się łaski Boga. Jest to uzasadnienie zachęt poprzedniej sekcji listu i podstawa zachęty do dobrego postępowania, a zaczyna się od spójnika *gar*. Związek pomiędzy tymi dwoma sekcjami, parenetyczną i doktrynalną, jest taki sam jak we wcześniejszych listach Pawła, z tą różnicą, że tutaj najpierw idą zachęty, a po nich następuje odwołanie do podstawy teologicznej (taki porządek znajduje się również w Flp 2, 12–13)⁵.

Perykopa Tt 2, 11–14 ma wyraźne cechy doktrynalne i jako uzasadnienie parenezy została właśnie tak zatytułowana przez R.A. Wilda: „Uzasadnienie: zbawcze dzieło Boga”⁶. Po niej następuje kolejna pareneza (Tt 3, 1–2) zakończona argumentacją soteriologiczną (Tt 3, 4–7). Obie argumentacje zostały zaczerpnięte ze źródła użytego również przez autora Listu do Efezjan i autora Pierwszego Listu św. Piotra. Prawdopodobnie źródło to ma ścisły związek z chrztem. Autor Listów Pasterskich uzupełnił swój list fragmentem zaczerpniętym z chrzcielnej tradycji liturgicznej. Nie wprowadził go jednak w całości, ale podzielił go na dwie części, wstawiając do środka tekst Tt 2, 15–3, 3. Komentatorzy⁷ tego fragmentu liturgicznego podkreślają połączenie treści kerygmatycznej z podniosłym stylem i uroczystym słownictwem. O chrzcielnym charakterze tekstu świadczy wzmianka o nawróceniu jako zerwaniu z bezbożną przeszłością i wezwanie do przyjęcia stylu życia, który odpowiadałby zbawczej woli Boga (w. 12). Przedstawienie wierzących jako ludu oczyszczonego i należącego do Boga (w. 14) przypomina kontekst liturgii chrzcielnej. Wynika to z faktu, że struktura fragmentu Tt 2, 11–14 jest wyznaczona przez wielkie etapy historii zbawienia, która leży

⁴ Por. A. SUSKI, *Hymn chrzcielny w Liście do Tytusa*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976), nr 2, s. 99–119 oraz TENŻE, *Hymniczne cytaty Nowego Testamentu w świetle „Formgeschichte”*, „Studia Płockie” 5 (1977), s. 7–22.

⁵ Por. G.W. KNIGHT, *Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan 1992, s. 318; J. STĘPIEŃ, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 393n.

⁶ R.A. WILD, *Pastoral Letters*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, London 1992, s. 894.

⁷ Między innymi A. SUSKI, *Hymn chrzcielny...*, s. 100–102.

u podstaw praktyki chrześcijańskiej: objawienie historyczne – pierwsza epifania (w. 11), odpowiednia praktyka chrześcijańska (w. 12), oczekiwanie na wypełnienie się nadziei i druga epifania (w. 13), wydanie Chrystusa za nowy lud (w. 13). Podobnie druga część tekstu (Tt 3, 4–7) utrzymana w stylu hymnicznym wprowadza myśl eklezjologiczną. Argumentacja opiera się na przeciwstawieniu dwóch stylów życia: niechrześcijańskiego (w. 3) i chrześcijańskiego (w. 4–7), którego inicjatorem jest „dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga” (w. 4). Wspólnota chrześcijańska Krety, której biskupem jest Tytus, odkrywa w argumentacji dwa istotne momenty: wierni należą do ludu Przymierza, stają się nową własnością Boga dzięki odrodzeniu i odnowieniu przez Ducha (w. 5) wylanego w obfitości „przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego” (w. 6)⁸. Stąd należy poświęcić nieco więcej uwagi fragmentom Tt 2, 11–14 i 3, 4–7, ujmując je jako samodzielną jednostkę literacką włączoną w trzon listu. Poniżej zostanie określone: pochodzenie cytatu i jego zakres, rola cytatów w kontekście, specyfika cytowanych tekstów, tekst zostanie ukazany w świetle *Formgeschichte*.

Pochodzenie i zakres cytowanego hymnu

Omawiając liturgiczną genezę tekstu Tt 2, 11–14, przytacza się argumenty zaczerpnięte z porównania tej perykopy z innymi tekstami Nowego Testamentu o wyraźnym zabarwieniu liturgicznym. Na podstawie analogii zachodzących między Tt 2, 11–14 a 1 P 1, 13–19 zaliczono tekst do wczesnochrześcijańskiej katechezy chrzcielnej. Po poszerzeniu materiału porównawczego o Ef 2, 1–10 i 5, 25–27 i wzięciu pod uwagę lirycznego charakteru perykopy Tt 2, 11–14 stwierdzono, iż jest ona hymnem chrzcielnym wyraźnie łączącym się z Tt 3, 4–7. Po tej samej linii idą rozważania dotyczące Tt 3, 4–7. Najbliższym materiałem porównawczym w tym wypadku jest ze względu na podobną frazeologię 1 P 1, 3–5 (argumentacja opiera się również na porównaniu z tekstami Ef 2, 1–10; 5, 25–27).

Długo dyskutowano nad formą perykopy oraz jej zakresem. Widziano w niej wyznanie wiary, katechezę, kazanie, ale przeważa zdanie o hymnicznej formie tekstu⁹. Istnieją natomiast różnice zdań co do zastosowania liturgicznego hymnu: niektórzy widzą w nim fragment modlitwy dziękczynnej stosowanej podczas Eucharystii. Hanson zauważa, że mogłoby to być najlepsze określenie fragmentu cytowanego w drugim i trzecim rozdziale Listu do Tytusa. W czasie powstawania tego listu nie było bowiem czegoś w rodzaju ustalonej liturgii: ten, kto przewodził uwielbieniu, był wolny w użyciu swojego własnego języka. Pewne wybitne indywidualności musiały oddziaływać na innych poprzez język używany w kulcie i tak wzrastała tradycja liturgiczna. Tenże autor stwierdza następnie,

⁸ Por. C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastoralì* (Scritti delle origini cristiane 15), Bologna 1995, s. 546–575.

⁹ Por. A. SUSKI, *Hymn chrzcielny...*, s. 100–104.

że w Listach Pasterskich można znaleźć ślady zarówno liturgii chrzcielnej, jak i eucharystycznej, przy czym nie należy próbować zbyt ostro rozróżniać jednej od drugiej, skoro św. Justyn wyjaśniał, iż chrzest normalnie prowadził do celebracji eucharystycznej¹⁰: „Gdy już udzielimy kąpieli temu, który uwierzył i do nas się przyłączył, prowadzimy go na zebranie tak zwanych «braci» i tam wszyscy wspólnie modlimy się gorąco za siebie samych, za nowo oświeconego oraz za wszystkich, gdziekolwiek się znajdują; prosimy, by wraz z poznaniem prawdy otrzymali oni łaskę pełnienia w życiu dobrych uczynków i przestrzegania przykazań, a w końcu dostąpili zbawienia wiecznego. Po ukończeniu modlitw dajemy sobie nawzajem pocałunek pokoju. Z kolei przynoszą przełożonemu braci chleb i kielich napełniony wodą zmieszaną z winem. Przełożony bierze je, wielbi Ojca wszechrzeczy przez imię Syna i Ducha Świętego oraz odmawia długą modlitwę dziękczynną za dary, jakich nam Bóg udzielił raczył. Modlitwy oraz dziękczynienie przełożonego kończy cały lud radosnym okrzykiem «amen», które to słowo hebrajskie znaczy: «niech tak będzie». Gdy zaś już przełożony odprawił obrzęd eucharystyczny i cały lud przytaknął, wtedy tak zwani u nas diakoni rozdzielają między obecnych Chleb, nad którym odprawiono modły dziękczynne, oraz Wina z wodą – nieobecny zaś zanoszą je do domów”¹¹.

Początek tekstu cytatu (Tt 2, 11-14) sygnalizuje partykuła *gar* o znaczeniu motywacyjno-recytatywnym. Wiersz 12 należy traktować jako dodatek redakcyjny stanowiący drugie określenie do wyrażenia „łaska Boga” (w. 11) i dygresję parenetyczną na temat pedagogii łaski rozbijającą jedność tematyczną. Drugim dodatkiem w pierwszej części cytatu może być wyrażenie końcowe wiersza 14 (*gorliwy w spełnieniu dobrych uczynków*). Wyodrębniono go z cytatu na podstawie słownictwa o charakterze parenetycznym¹².

Druga część tekstu (Tt 3, 4–7) służy do podkreślenia różnicy między pogańską przeszłością czytelników a ich nowym życiem w Chrystusie zapoczątkowanym chrztem. Poprzednie życie charakteryzowało się grzesznością i nieważnością, natomiast życzliwość i miłość Boga ukazana chrześcijanom zmieniła ich status, jednocześnie stając się podstawą motywacji kierowanej do nich¹³. Wiersz 3 poprzedzający cytat nawiązuje do tzw. katalogów wad i wskazuje słownictwem na pogańską przeszłość czytelników. Miała ona miejsce dawniej (*pote*), podczas gdy czytelnicy znajdują się w rzeczywistości „teraz” opisanej wyrażeniami o zabarwieniu liturgicznym, które uwydatniają znaczenie chrztu i jego zbawczych skutków (3, 5). Wynikałoby stąd, że na właściwy cytat składają się wersy 4–7. Wątpliwość co do przynależności do cytatu budzą wersy 4 i 5a. Partykuła z w. 4 *hote de*, „gdy więc”, oraz następująca po niej fraza przypomi-

¹⁰ Por. A.T. HANSON, *Pastoral Epistles* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids, Michigan 1982, s. 44.

¹¹ JUSTYN MĘCZENNIK, *Apologia I*, 66, [w:] M. MICHALSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 97.

¹² Por. A. SUSKI, *Hymn chrzcielny...*, s. 116n.

¹³ Por. G.W. KNIGHT, dz. cyt., s. 335.

nająca wiersz tematyczny Tt 2, 11 są raczej redakcyjnym nawiązaniem do treści przedstawionych w 2, 11–14. Może to zobrazować zestawienie obu wyrażen:

Ukazała się bowiem łaska Boga zbawienna dla wszystkich ludzi... (2, 11)
Gdy zaś ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga... (3, 4).

W świadomości autora Listu do Tytusa teksty Tt 2, 11–14 i 3, 4–7 są ze sobą powiązane, na co wskazuje wspomniany wyżej zabieg redakcyjny wprowadzenia do drugiej części cytatu, wobec tego nie jest bezpodstawny wniosek, że stanowiły one pierwotną całość. Na potwierdzenie tego wniosku przytacza się wspólne słownictwo, ciągłość tematyczną oraz podobne tradycje tekstów¹⁴. Są one nośnikami treści soteriologicznych, warto jednak określić ich rolę w kontekście. Okazuje się bowiem, że choć tekst „zapożyczony jest z innego źródła, jest dobrany trafnie, ponieważ zawiera tę samą intencję, która wyraża poprzedzający go zbiór wskazań dotyczących życia chrześcijańskiego”¹⁵.

Rola hymnu w Liście do Tytusa

Celem stosowania przez autorów Nowego Testamentu tekstów liturgicznych było uzasadnienie wniosków doktrynalnych lub motywacja parenezy. Teksty liturgiczne były dobrym fundamentem dla rozwoju doktryny, a zarazem gwarantem ortodoksji. W Liście do Kolosan Paweł Apostoł sam nawołuje do korzystania z liturgii w pouczeniach doktrynalnych i moralnych: *Nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny i pieśni pełne ducha* (Kol 3, 16). Podobną rolę może odgrywać cytat Tt 2, 11–14 i 3, 4–7¹⁶.

Wspomniane wyżej partykuły wprowadzające *gar* i *hote de* służą zarówno połączeniu, jak i odróżnieniu dwóch sekcji następujących po sobie. Z drugiej strony obie mają także odcień uzasadniający. Cel zastosowania Tt 2, 11–14 i 3, 4–7 może zatem ukazać analiza kontekstu poprzedzającego.

Pareneza drugiego rozdziału Listu do Tytusa jest poparta ideą zbawienia. Zbawienie według Tt 2, 11–14 i 3, 4–7 jest aktualizowane podczas chrztu. Owocem chrztu powinno być pobożne życie połączone ze spełnianiem dobrych uczynków¹⁷. Część parenetyczna Listu do Tytusa jest wyrażona w terminologii ludowej filozofii tamtej epoki, dlatego wymaga motywacji chrześcijańskiej, którą daje cytat liturgiczny przedstawiający naukę o zbawieniu.

Normatywne znaczenie Tt 2, 11–14 uwypukla „oprawa” fragmentu Tt 2, 1–15, na którą składają się dwa teksty: *Ty zaś głos to, co odpowiada zdro-*

¹⁴ Por. A. SUSKI, *Hymn chrzcielny...*, s. 120.

¹⁵ P. R. GRZYBIEC, *Tytuły chrystologiczne w Listach Pastorskich*, „Collectanea Theologica” 65 (1996), nr 3, s. 18.

¹⁶ Por. A. SUSKI, *Hymn chrzcielny...*, s. 105.

¹⁷ Por. P.R. GRZYBIEC, dz. cyt., s. 19.

wej nauce (2, 1), oraz *to mów, do tego zachęcaj i karć z całą powagą: niech cię nikt nie lekceważy* (2, 15).

Na normatywne znaczenie Tt 3, 4–7 wskazuje formuła zamykająca tekst *pistos ho logos* (3, 8), która może oznaczać „wiarygodne słowo”, bo jest zgodne z prawdą Bożą, czyli objawieniem przekazanym przez Chrystusa lub apostołów. Rzeczownik *ho logos*, mając sens konkretnej prawdy Bożej, połączony z *pistos* znaczy tyle, co powiedzenie wiarygodnie przytoczone, czyli cytat. Współcześni komentatorzy w formule *pistos ho logos* widzą wyrażenie emfaticzne sugerujące, że tekst został zaczerpnięty z innego źródła¹⁸.

Specyfika cytowanych tekstów

Na tle parenezy Listu do Tytusa dwa teksty doktrynalne sprawiają wrażenie dygresji. Pierwszą wskazówką naprowadzającą na cytat jest zastosowanie partykuł *gar* (2, 11) i *de* (3, 4). Kolejną wskazówkę daje styl: o ile w innych partiach listu autor zwraca się do czytelników, używając drugiej osoby (ty), o tyle we fragmencie liturgicznym pojawia się tzw. *Wir-Stil*. Również słownictwo Tt 2, 11-14 i 3, 4-7 zawiera wyrażenia nietypowe dla Listów Pasterskich (*sōtērios*, *anomia*, *katharidzein* itp.), a nawet dla całego Nowego Testamentu (*makaria elpis*, *megalos theos*, *laos periousios*). Teologia cytatu nie odbiega od charakterystycznych rysów tekstów liturgicznych pism NT: formy czasownikowe w aoryście mają znaczenie soteriologiczne (*edōken hēautōn hyper hēmōn*, *hina lytrosetai* – 2, 14; *esōsen* – 3, 5).

W tym względzie na szczególną uwagę zasługuje wyrażenie z 3, 5: *esōsen hēmas dia loutrou palingenesias kai anakainōseōs pneumatos hagiou*, *hou eksechen ef'hēmōn*, ponieważ rzeczownik *palingenesia* w NT służy do określenia eschatologicznej odnowy świata, a wzmianka o darze Ducha Świętego stanowi nawiązanie do proroctwa Joela (3, 1-2) o eschatologicznym wylaniu Ducha. Ten optymizm eschatologiczny osłabia jedynie Tt 2, 12.

Teksty Tt 2, 11-14; 3, 4-7 zawierają terminologię epifanijno-soteriologiczną, znaną z liturgicznej frazeologii starotestamentowej oraz z inskrypcji pogańskiego hellenizmu. Występuje tu wiele podniosłych wyrażen, jak np. *blōgostawiona nadzieja* (2, 13), *chwała wielkiego Boga i Zbawiciela* (2, 13), *lud będący szczególną własnością* (2, 14), *nadzieja życia wiecznego* (3, 7). Hymniczny charakter tekstów uwypukla tendencja do pleroforii wyrażająca się w stosowaniu słów o znaczeniu pleonastycznym (*eksechen ef'hēmas plousios* – 3, 6; *pasin anthrōpōis* – 2, 11; *apo pasēs anomias* – 2, 14) oraz łączeniu synonimów (np. *palingenesias kai anakainōseōs* – 3, 5). Konstrukcje zdaniowe (celowe względne, imiesłowowe) i rytmiczność tekstu (utrzymana dzięki częstemu występowaniu zaimka *hēmeis*) wpływają również na jego uroczysty charakter¹⁹.

¹⁸ Por. A. SUSKI, *Hymn chrzcielny...*, s. 108–112.

¹⁹ Por. tamże, s. 112–114.

Istotne spostrzeżenia umożliwia metoda *Formgeschichte*. A. Suski w opracowaniu na temat hymnu stwierdza możliwość podzielenia go na stychy dzięki występowaniu w nim zdań podrzędnych i wyrażen przyimkowych. Zrekonstruowany tekst pierwotny hymnu według tego autora zamyka się w czterozwrotkowej całości:

*Ukazała się łaska Boga,
zbawienna dla wszystkich ludzi
oczekujących błogosławionej nadziei
i objawienia się chwały wielkiego Boga
i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa,*

*który wydał samego siebie za nas,
aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości
i oczyścić sobie lud wybrany na własność.*

*Według swego miłosierdzia zbawił nas
przez obmycie odrodzenia
i odnowienia w Duchu Świętym,
którego wylał na nas obficie
przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego,*

*abyśmy usprawiedliwieni Jego łaską
stali się dziedzicami
według nadziei życia wiecznego.*

Na taki podział wskazuje fakt występowania analogicznej formuły zamykającej pierwszą i trzecią strofę: *Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa* i *przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego*. Cały hymn ma akcent teocentryczny, ale już w drugiej strofie dochodzi do głosu motyw chrystologiczny. Na pierwszy plan wysuwa się cześć oddawana Bogu i Chrystusowi wyrażana przez przypisywane im atrybuty: *sōtēr* i *megas theos*²⁰. Jak wskazuje zastosowane słownictwo soteriologiczne, hymn ma za cel opiewać zbawcze dzieło Boga, lecz dalsza analiza pozwala stwierdzić, że miał on zastosowanie w liturgii chrzcielnej. Wskazuje na to wiele słów: *loutron*, *katharidzein*, *palingenesia*, *anakainōsis*. Terminy te zakładają nowość w życiu człowieka, która polega na całkowitym oddaniu się Chrystusowi, żeby doszło do radykalnej przemiany życia. Powinno ono nabrać nowej jakości przejawiającej się w niezachwianej wierności i jako takie jest wejściem w stan dynamizmu: podejmowanie wysiłku zmierzającego do zadania śmierci grzechowi na rzecz życia Bogu²¹. Odnoszą się więc one bezpośrednio do chrztu i to zarówno od jego strony rytualnej, jak i od strony jego nadprzyrodzonych skutków²².

²⁰ Por. tamże, s. 122–124.

²¹ Por. F. AMIOT, *Chrzest*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LEON-DUFOUR, Poznań 1990, s. 133n.

²² Por. A. SUSKI, *Hymn chrzcielny...*, s. 125–126.

Potrzeba motywacji soteriologicznej w duszpasterstwie sakramentalnym

Św. Paweł często stosował praktykę motywacji teologicznej dla wzmocnienia pouczeń moralnych, przedmiot jego nauczania zawsze mieści w sobie silny związek między dogmatem a moralnością. Współczesność zdaje się domagać podobnego związku w formacji ochrzczonych. Konstytucja dogmatyczna o Kościele przypomina o obowiązkach ochrzczonych: „Wierni, przez chrzest wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu są przeznaczeni do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej, i odrodzeni jako dzieci Boże, są zobowiązani do wyznawania przed ludźmi wiary, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła”²³. Sakrament chrztu wymaga zatem przemiany życia, która jest odpowiedzią na okazane miłosierdzie Boże. Znalazło to swój wyraz w Tt 3, 4-5: *Gdy zaś ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi, nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełniliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas [...]*.

List do Tytusa argumentuje za koniecznością zmiany życia motywacją soteriologiczną: *łaska niosąca zbawienie wszystkim ludziom* (2, 11); oczekiwanie na objawienie się *chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa* (2, 13). Autor wzmacnia argument formułą wydania: *który wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić sobie lud wybrany na własność* (2, 14). Dzieło zbawcze ma tak wielką siłę, że może zmobilizować lud wybrany na własność Zbawiciela do przyjęcia postawy gorliwości w spełnianiu dobrych uczynków (por. Tt 2, 14). Myśl ta wyraźnie sugeruje pierwszeństwo dzieła zbawczego przed dobrymi uczynkami ludzi²⁴.

Zbawcza łaska Boża ma wartości wychowawcze (por. 1 Tm 1, 13), gdyż pod jej wpływem ludzie powinni *wyrzec się bezbożności i żądz światowych*, a z drugiej strony są zobowiązani do troski o rozsądne, sprawiedliwe i pobożne życie na tym świecie (por. Tt 2, 12). Pozytywny element pouczenia autor rozwinął słowami wnoszącymi akcent eschatologiczny: *oczekując błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Chrystusa Jezusa*. Tekst Tt 2, 14 ukazuje trud człowieka, jaki powinien on połączyć z tym, co dokonał Bóg przez swoją łaskę. Wierzący jest zobowiązany do przyswojenia sobie owoców męki Jezusa, na co kładzie nacisk wzmianka o ludzie „gorliwym w spełnianiu dobrych uczynków”. Tak ujętą argumentację można streścić następująco: posłuszeństwo nakazom Chrystusa wobec jego miłości wyprzedzającej ludzką aktywność nie jest przykrym ciężarem, ale spontaniczną odpowiedzią na zbawczą inicjatywę Boga²⁵, która została dana w sakramencie chrztu.

²³ KK 11.

²⁴ Por. K. ROMANIUK, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, Warszawa-Lublin 1971, s. 52-66n.

²⁵ Por. TENŻE, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 101n.

Badania opisane powyżej wskazują, że autor wprowadził w tekst Listu do Tytusa hymn chrzcielny, który jest wyrazem uwielbienia Boga oraz środkiem pouczenia doktrynalnego. Celem upowszechnienia tego hymnu była zachęta do dobrego życia chrześcijańskiego. Podniosły styl hymnu nadaje motywacji uroczysty charakter, a użyte słownictwo odwołujące się do obmycia, odrodzenia i odnowienia przypominają, że ochrzczony jest zobowiązany do ciągłego zabezpieczania sobie środowiska wiary, w której będzie wzrastał i rozwijał dar łaski udzielony w chrzcie. W ten sposób zbawienie dane *nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełniliśmy, lecz z miłosierdzia* (Tt 3, 5), będzie się aktualizowało w rozumnym, sprawiedliwym i pobożnym życiu (por. Tt 2, 12) chrześcijanina. Argumentacja zawarta w hymnie chrzcielnym z Listu do Tytusa zastosowana dziś w katechezie sakramentalnej jest szansą na pogłębienie wiary i pomoc w zmianie mentalności ochrzczonych: przejście od powierzchownej obrzędowości do przekonania o wejściu na drogę zbawienia przez bramę, którą jest chrzest.

Słowa kluczowe: hymn chrzcielny, motywacja soteriologiczna, zbawienie, pareneza

The Soteriological Motivation of the Baptismal Hymn in Ti 2:11-14; 3:4-7

Summary

As one washed in the water of new life, a Christian must become a new person. The ethical imperatives which must guide the new Christian can be found in the baptismal hymn in the Letter to Titus 2:11-14; 3:4-7, where St Paul provides the theological basis of his parenesis.

The author encourages the baptized to change their behavior, because the fruit of the sacrament must be a pious life expressed in good deeds. The theology of the hymn is soteriological, and its normative meaning is emphasized by the passages, *'As for yourself, you must say what is consistent with sound doctrine'* (2:1) and *'Say these things. Exhort and correct with all authority. Let no one look down on you'* (2:15) as well as the closing words of the periscope in 3:4-7, *'This saying is trustworthy'* (Ti 3:8).

The solemn character of the hymn is emphasized by the epiphanic-soteriological terminology used, and by the frequent occurrence of the pronoun 'we.' Drawing motifs from the liturgical text is a guarantee of orthodoxy, and underscores the relationship between dogma and morality.

Keywords: baptismal hymn, soteriological motivation, salvation, parenesis

BIBLIOGRAFIA**Teksty źródłowe – źródła biblijne**

The Greek New Testament, red. K. ALAND, Stuttgart 1993⁴.

Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, Warszawa 1995.

Novum Testamentum Graece et Latine aparatu critico instructum, red. A. MERK, Roma 1992¹¹.

Teksty źródłowe – źródła pozabiblijne

MICHALSKI M., *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975.

Pomoce leksykograficzne

POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994.

Komentarze

HANSON A.T., *The Pastoral Epistles (The New Century Bible Commentary)*, Grand Rapids, Michigan 1982.

KNIGHT G.W., *Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan 1992.

MARCHESELLI-CASALE C., *Le Lettere Pastoralis (Scritti delle origini cristiane 15)*, Bologna 1995.

STĘPIEŃ J., *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1979.

The New Jerome Biblical Commentary, red. BROWN R.E., FITZMYER J.A., MURPHY R.E., London 1992².

Opracowania szczegółowe

AMIOT F., *Chrzest*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. LEON-DUFOUR X., Poznań 1990, s. 130–134.

GRYZIEC P.R., *Tytuły chrystologiczne w Listach Pasterskich*, „Collectanea Theologica” 65 (1996), nr 3, s. 5–30.

SUSKI A., *Hymn chrzcielny w Liście do Tytusa*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976), nr 2, s. 99–119.

SUSKI A., *Hymniczne cytaty Nowego Testamentu w świetle „Formgeschichte”*, „Studia Płockie” 5 (1977), s. 7–22.

Opracowania ogólne

ROMANIUK K., *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, Warszawa–Lublin 1971.

ROMANIUK K., *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994.

ROMANIUK K., *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.

Słownik teologii biblijnej, red. X. LEON-DUFOUR, Poznań 1990.

Ks. NORBERT JERZAK

UDZIAŁ BISKUPA FILIPA Z FERMO WE WROCŁAWSKIM SPORZE POMIĘDZY BISKUPEM TOMASZEM II A KSIĘCIEM HENRYKIEM IV

Pod koniec XIII w. na terenie diecezji wrocławskiej przetoczył się kilkuletni spór pomiędzy wrocławskim biskupem Tomaszem II a księciem Henrykiem IV. Aby go załagodzić, a później doprowadzić do pokoju pomiędzy zwaśnionymi stronami, zaangażowało się wiele ważnych ówczesnych osobistości. Pośród nich był legat papieski na Węgrzech i w Polsce komes Filip de Casate (Casate Nuovo) biskup z Fermo¹.

¹ Diecezja firmańska sięgała swoją historią wieku III. W jej posiadaniu było wiele kościołów i klasztorów oraz stara katedra pod wezwaniem N.M.P. – podobnie jak to bywało w większości biskupstw włoskich. Pierwszym znanym biskupem był Fabio (580–598), a wybitniejszymi Udalryk (1057–1074), przyjaciel Piotra Damiani i kard. Felice Perettiiego (1571–1577), który przeprowadził reformę trydencką i założył seminarium duchowne; do zabytków sztuki sakralnej należy romańsko-gotycka katedra S. Maria Assunta, której budowa została rozpoczęta w roku 1227 przez Jerzego z Como i przebudowana w 1789 przez C. Morellego. Ma ona bogate wyposażenie, m.in. w kaplicy Najświętszego Sakramentu tabernakulum w brązie wykonane przez G. Lombardo, sarkofagi z IV w. oraz bogaty skarbiec. Obecnie archidiecezja zajmuje 1334 km² i liczy 278 000 mieszkańców, w tym 268 000 katolików, 220 parafii, 245 księży diecezjalnych i 91 zakonnych, 102 zakonników i 382 siostry. M. CATALANI, *De ecclesia firmana eiusque episcopis et archiepiscopis commentarius*, Fermo 1783; P. KEHR, *Regesta pontificum romanorum*, t. 4, Weidmannos 1909, s. 134–146; LANZONI I 395; S. PRETE, *I santi martiri Alessandro e Filippo netta Mesa firmiana*, „Communio viatorum” 5 (1961); F. MARANESI, *Guida storica ed artistica della città di F.*, Fermo 1944; S. PRETE, *Fermo*, [w:] *Enciclopedia Cattolica*, t. 5, Firenze 1980, s. 1174n; *Annuario Pontificio*, Roma 1986; A. WEISS, *Fermo*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 136; Por. G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 24 (Fermo), Venezia 1844, s. 5nn.

Zanim przejdziemy do ukazania ważnej roli legata papieskiego Filipa w podjętej sprawie, warto wspomnieć, że osoba komesa jest dość mało znana w środowisku historyków. Sporo miejsca poświęcili poznaniu tej osoby i jej dokonaniom: Ferdinando Ughelli², Michele Catalani³, a na polskim gruncie Kazimierz Gołąb⁴ i Tadeusz Silnicki⁵. Ze skąpo zachowanych źródeł można wywnioskować, że jego systematyczne wspinanie się po szczeblach hierarchii kościelnej zawdzięcza przede wszystkim poparciu krewnych, którzy na terenie Włoch cieszyli się dużymi wpływami. Umiejętności, z jakimi rozwiązywał wiele ważnych spraw, świadczą dodatkowo o jego wysokich kwalifikacjach i zdolnościach dyplomatycznych. Wykształcenie zdobywał na początku w Mediolanie, z którym związana była rodzina Casati⁶. Zapewne też i ona zatroszczyła się o to, aby dość szybko awansował do godności archidiakona⁷. Mając pozycję i chęć do dalszego pogłębiania wiedzy, udaje się do Bolonii, by w murach sławnego uniwersytetu podjąć studia prawnicze. W przyszłości pozwolą mu one na fachowe opracowanie w 1279 r. statutów budzińskich. Po skończonych studiach udaje się do Mantui. Do marca 1273 r. pełnił tu funkcję prepozyta kapitulnego. Poznawszy realia polityki rzymskiej i do tego mając umiejętności zdobywania sobie przychylności określonych, wysoko postawionych w hierarchii kościelnej osób, pozyskuje najwyższy i najpoważniejszy urząd w dotychczasowej swojej karierze – nominację na biskupa Fermo⁸. Urząd objął po biskupie Gerardzie, który rządził diecezją w latach 1250–1272⁹. Dla Filipa był to punkt zwrotny w jego kościelnej karierze, niedługo bowiem po objęciu biskupstwa pojawiają się propozycje bliskiej współpracy, najpierw z papieżem Grzegorzem X, który powierzał mu wiele ważnych funkcji w Kurii Rzymskiej, a później z jego następcą Mikołajem III. Ten ostatni za wierną służbę obdarzył Filipa godnością

² F. UGHELLI, *Italia Sacra*, t. 2, Venetiis 1717.

³ M. CATALANI, dz. cyt., s. 189–193.

⁴ K. GOŁĄB, *Biskup Filip z Fermo i jego statuty legackie z roku 1279 r.*, „Roczniki Historyczne” 26 (1960), s. 255–264; TENŻE, *De Philippo Firmano episcopo eiusque statutis legativis anno 1279*, „Revista Española de Derech Canonico” 16 (1961), s. 187–200.

⁵ T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca wieku XIV*, Warszawa 1953, s. 180–183; TENŻE, K. GOŁĄB, *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*, Warszawa 1956, s. 140–144; zob też C. DEPTUŁA, *Filip bp*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, kol. 199.

⁶ Por. *Dizionario storico-blasonico*, t. 1, Pisa 1886, s. 249; *Enciclopedia storico-nobiliare italiana*, t. 2, Milano 1929, s. 349n; A. VISCONTI, *Storia di Milano*, Milano 1952.

⁷ *Les registres de Nicolas III (1277–1280)*, D’après les manuscrits originaux des archives du Vatican par M. Jules GAY, Paris 1898, nr 231, s. 87; K. GOŁĄB, *Biskup Filip...*, s. 255.

⁸ *Les registres de Gregoire X (1272–1276)*, Recueil des bulles de ce pape. Publiées ou analysées. D’après les manuscrits originaux des archives du Vatican par M. Jean GUIRAUD, Paris 1892, nr 142.

⁹ C. EUBELL, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. 1, Monasterii 1913, s. 249; P. GAMS, *Series episcoporum*, Graz 1957, s. 692.

papieskiego kapelana i wikarego, archidiakona mediolańskiego i profesora prawa w Rzymie¹⁰. Z jego polecenia przeprowadził wizytacje kanoniczne licznych kościołów i klasztorów włoskich, położonych nawet poza diecezją firmańską. Na plan pierwszy wybija się tu jego misja w Gubbio z 1278 r., podczas której reformuje kapitułę, wydając wiele postanowień zatwierdzonych następnie przez Stolicę Apostolską¹¹. W ich przygotowaniu i redagowaniu pomagał mu notariusz Filip z Kremony. Warto tu wspomnieć, że jego obecność u boku legata Filipa spowodowana była rzeczywistym brakiem osób, które pełniłyby taką funkcję na Węgrzech. Choć Węgry znały już w XII stuleciu w swych dalmatyńskich posiadłościach włoski typ notariatu publicznego, to jednak na większości podległych im ziem notariusze publiczni pojawili się w otoczeniu legatów papieskich w ciągu XIII stulecia¹². Rodzimych jednakże wtedy nie było i słusznie donoszono legatowi Filipowi z Fermo w 1280 r., że „in partibus istis usus tabellionum non est”¹³. Odpowiedzią legata na zaistniały problem była kwestia załatwienia dla nich prawa mianowania notariuszy. Później dostrzegamy korzystanie z ich usług przez legata w trakcie swej misji. Zdołał także nakłonić arcybiskupa i kapitułę ostrzyhomską, aby w 1279 r. zaufali instrumentowi sporządzonemu przez jego włoskiego notariusza, gdy chodziło o nadanie posiadłości ze strony możnego i należało się spodziewać, że odbiorcy w zgodzie z obyczajem węgierskim skorzystają raczej z dokumentu „loci credibilis” kolegiackiej kapituły w Budzie, gdzie owa czynność prawna została dokonana¹⁴.

Należy wspomnieć, że za pontyfikatu Grzegorza X aktywnie uczestniczy w obradach drugiego soboru lyońskiego w 1274 r. W latach 1279–1280 na polecenie papieża Mikołaja III i Mikołaja IV zaangażował się w sprawę obsady wakującego arcybiskupstwa gnieźnieńskiego¹⁵. Mikołaj III pismem z 23 grudnia 1279 r.¹⁶ nakazał przedłożyć kwestię ważności wyboru na urząd arcybiskupa

¹⁰ *Les registres de Nicolas III*, nr 99, 231. Por. P.M. BAUMGARTEN, *Von den päpstlichen Kaplänen um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 91 (1911), s. 477–481; B. RUSCH, *Die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13 Jahrh.*, Königsberg–Berlin 1936, s. 77n; R. ELZE, *Die päpstliche Kapelle im 12 und 13 Jahrh.*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte”, Kan. Abt. 36 (1950), s. 145n.

¹¹ *Les registres de Nicolas III*, nr 397; F. UGHELLI, dz. cyt., t. 1, s. 646.

¹² Zob. K. SKUPIEŃSKI, *Miejsce notariatu publicznego w programie politycznym Jakuba Świnki*, „Kwartalnik Historyczny” 96 (1989), s. 68.

¹³ *Arpádkori új okmánytar, Codex diplomaticus Arpadianus continuatus*, wyd. G. WENZEL, t. 12, Pest 1869, nr 258.

¹⁴ Tamże, t. 4, Pest 1862, nr 87; *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis*, wyd. F. KNAUZ, Strigonii 1882, t. 2, nr 78; por. G. BÓNIS, *Les autorites de „joi publique” et les archives des „loci credibilis” en Hongrie*, Archivum 1961, s. 90.

¹⁵ Zob. M. KOGUT, *Działalność polityczno-kościelna franciszkanina Henryka Wetty-na z Breny (1240–1302)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2 (2015), s. 228.

¹⁶ Por. *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, wyd. A. THEINER, t. 1. Ab Honorio PP. III. usque ad Gregorium PP. XII. 1217–

przez kapitułę Włociborza. Po pozytywnym egzaminie miał obowiązek udzielenia elektowi zatwierdzenia. Spodziewano się, że sprawa zostanie załatwiona po myśli Włociborza, który osobiście udał się w tej sprawie do legata. W czasie trwania podróży elekta musiały się wyłonić jakieś okoliczności zmuszające Włociborza do rezygnacji z ubiegania się o arcybiskupi tron¹⁷. Legat Filip przyjął rezygnację i prawdopodobnie włączył się aktywnie do całej sprawy. Pojawiła się nowa kandydatura w osobie franciszkanina z wrocławskiego konwentu – Henryka z Breny, którego papież Marcin IV zamianował 23 grudnia 1281 r. nowym arcybiskupem gnieźnieńskim¹⁸. Historycy byli zgodni, że nominacja franciszkanina nie była dziełem czystego przypadku¹⁹. Władysław Karasiewicz wprost sugeruje ingerencję legata papieskiego Filipa. To on przedstawił kandydaturę Henryka z Breny na wakującą stolicę arcybiskupią papieżowi Marcynowi IV. Przybył do Rzymu 23 marca 1281 r. na uroczystości koronacyjne²⁰. Z ust legata papież miał się dowiedzieć o jego uczciwości, moralności i innych cnotach. Zabiegi legata na nic się nie przydały, gdyż Henryk z Breny w niedługim czasie oficjalnie zrezygnował.

Historycy zgodnie twierdzą, że biskupa Filipa z terenu diecezji firmańskiej wprowadziła na szeroką arenę ówczesnego świata legacja papieska, pełniona na Węgrzech i w Polsce w latach 1278–1282²¹. K. Gołąb podkreślił, że była to jedna z wybitniejszych misji dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej w tych stronach Europy²². Jego legacja obejmowała nie tylko Węgry i Polskę, ale także Dalmację,

1409, Vaticana 1860, nr 161 i w: *Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski* (dalej: KDW), wyd. I. ZAKRZEWSKI, t. 1, Poznań 1877, nr 490.

¹⁷ Bulla nominacyjna Henryka de Bren zawiera wspomnienie rezygnacji Włociborza. Por.: *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. 1, nr 162; KDW, t. 1, nr 502. *Rocznik Traski* wspominał o tym fakcie krótko: *sed cassata est eius electio*, *Monumenta Poloniae Historica* (dalej: MPH), t. 2, wyd. A. BIEŁOWSKI, Lwów 1874, s. 845, a *Katalog arcybiskupów gnieźnieńskich* powiada: *obstantibus impedimentis non confirmatis* (MPH, t. 3, wyd. X. LISKE, Lwów 1878, s. 407); M. KOGUT, dz. cyt., s. 228.

¹⁸ *Bullarium Poloniae*, t. 1, Romae–Lublin 1982, s. 154, nr 830; K. PROKOP, *Polscy biskupi franciszkańscy*, Kraków 2003, s. 58.

¹⁹ Zob. np. M. KOGUT, dz. cyt., s. 229.

²⁰ W. KARASIEWICZ, *Jakób II Świnka – arcybiskup gnieźnieński 1283–1314*, Poznań 1948, s. 235–236.

²¹ Por. *Les registres de Nicolas III*, nr 183, 312–343, 598, 605, 607–611, 640–641, 800, 981–986; *Les registres de Martin IV*, nr 126, 179, 200, 215; *Vetera monumenta historica Hungariam Sacram illustrantia*, wyd. A. THEINER, t. 1, Romae 1860, nr 544–566; *Monumenta ecclesiae strigoniensis*, t. 2, wyd. N. KNAUZ, Strigonii 1874, nr 69, 75, 77, 92, 101, 111, 118, 911; I. KATONA, *Historia critica regum Hungariae stirpis arpadianae*, t. 6, Budae 1782, s. 771n; J. MAILATH, *Geschichte der Magyaren*, t. 1, Wien 1828, s. 234n; I.A. FESSLER, *Geschichte von Ungarn*, t. 1, Leipzig 1867, s. 436n; T. GROMNICKI, *Synody prowincjonalne oraz czynności niektórych funkcjonariuszów apostolskich w Polsce do r. 1357*, Kraków 1885, s. 137–185; B. HOMAN, *Geschichte des ungarischen Mittelalters*, t. 2, Berlin 1943, s. 206n; K. GOŁĄB, *Der Abt Obizo und seine Legationen*, *Archivio Storico per le Prov. Parmensi*, 10 (1958), s. 110.

²² K. GOŁĄB, *Biskup Filip...*, s. 257.

Chorwację, Hercegowinę, Serbię, Ruś Halicko-Włodzimierską i kraj Połowców. Na Węgrzech udało mu się skłonić króla Ładysława IV i jego poddanych do złożenia uroczystej przysięgi w sprawie szanowania swobód Kościoła i przyjęcia chrześcijaństwa przez Kumanów. We wrześniu 1279 r. zorganizował znany synod budziński. Kierując obradami, wykazał się bogatą wiedzą wyniesioną z bolońskich studiów prawniczych oraz obszerną praktyką zdobytą podczas sprawowania ważnych urzędów i godności kościelnych. Na zakończenie obrad podano do publicznej wiadomości dość obszerne i niemal wszechstronne statuty, które w ocenie prawników były jednymi z największych i najstaranniej opracowanych postanowień legackich doby średniowiecza. Były one w całości jego dziełem, zarówno pod względem formalnym, jak i materialnym²³. Postanowienia synodalne regulowały życie kościelne zgodnie z wymogami zreformowanego prawa kanonicznego, m.in. zawierały pierwszy program nauczania parafialnego²⁴. Te

²³ *Constitutiones editae per venerabilem patrem dominum Philippum, Dei gratia Firmanum episcopum in Ungaria, Polonia, Dalmatia, Croatia, Rania, Serbia, Lodomeria, Gallicia et Cumania Apostolicae Sedis legatum, de consilio et consensu archiepiscoporum, episcoporum atque abbatum, praepositorum, archidiaconorum, priorum, ministrorum, custodum, guardianorum, plebanorum, canonicorum et aliarum personarum et clericorum, necnon cappellanorum, tam cathedralium, quam aliarum ecclesiarum secularium et regularium: cisterciensis, sancti Benedicti, praemonstratensis, sancti Augustini, praedicatorum et minorum ac aliorum ordinum, congregatorum in concilio celebrato in castro Budensi...* R. HUBE, *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae gneznensis*, Petropoli 1856, s. 72–73.

²⁴ Tematy do nauczania parafialnego zostały przedstawione w trzeciej części konstytucji. W kan. 76 legat poleca wyjaśniać wiernym tajemnicę Trójcy Świętej, 7 sakramentów, 7 dobrych uczynków, które sprzeciwiają się 7 grzechom głównym. W następnych kanonach krótko wyjaśnia artykuły Symbolu apostołskiego, jak Wcielenie Jezusa Chrystusa (77), Męka Pańska i Zmartwychwstanie (78), Wniebowstąpienie i Ześlanie Ducha Świętego (79). Prawodawca poleca, aby nie uzasadniać rozumowo prawd wiary, albowiem gdyby w religii wszystkie prawdy można było zgłębić rozumem, wiara byłaby wtedy bez zasługi (80). Wiernych należy pouczać, jak należy chrzczyć (81), wyjaśniać im znaczenie sakramentu bierzmowania (82), prowadzić ciągle nauczanie o sakramencie pokuty (83). To stałe pouczanie o sakramencie pokuty dotyczyło, jak należy przypuszczać, sposobu spowiadania, elementów spowiedzi (*confessio, contritio, satisfactio*), rozróżnienia grzechów ciężkich od lekkich, następnie listy grzechów oraz przeciwnych im cnót. Dłuższe wyjaśnienia o obowiązku spowiedzi u własnego plebana zawiera kan. 86, w następnym zaś zostały podane zalecenia dla spowiedników oraz lista tych grzeszników, których należy odesłać do biskupa celem udzielenia im rozgrzeszenia (88). O Eucharystii należało pouczać, że Najświętszy Sakrament jest to prawdziwe, żywe Ciało i Krew Chrystusa, pokarm dla duszy pozostającej w łasce, potępienie dla duszy będącej w stanie grzechu ciężkiego, wierni zaś mają okazywać wiele szacunku dla Eucharystii w czasie podniesienia we mszy św. i kiedy kapłan zanosi Ją do chorego (91, 105, 106). Cztery kanony zawierają pouczenie o sakramencie małżeństwa (110–113). O sakramencie kapłaństwa należy wyjaśniać, że tylko kapłan może sprawować Sakrament Ołtarza, tylko biskup może udzielać święceń kapłańskich. Z polecenia legata statuty powyższe miały być odczytywane przez biskupów w czasie synodów diecezjalnych, kapituły katedralne zaś miały się zapoznać z ich treścią w czasie zebrań kwartalnych. Ten sam legat w kan. 32 poleca, aby nakazano parafianom

statuty głoszone w pełnym tekście na zamku w Budzie. Urzędowe egzemplarze zostały potwierdzone pieczęcią komesa Filipa²⁵ i jego współpracowników: Fidencja, Jana, Mikołaja, Oktawiana i Gerarda. Rok później zostały zatwierdzone przez króla węgierskiego Ładysława i królową Elżbietę.

Zgodnie z zaleceniem legata konstytucje budzińskie miały być co roku odczytywane przez poszczególnych biskupów na synodach diecezjalnych oraz co kwartał na zebraniach kapituł²⁶. Warto podkreślić, że język statutów budzińskich był prawniczy, z naukowymi terminami zaczerpniętymi przeważnie z powszechnego prawa kanonicznego. Był bardzo staranny w formie, a w treści zrozumiały dla szerszego ogółu. Statuty trzymają się podziału Bernarda z Pawii, przyjętego i rozpowszechnionego przez *Dekretalia* Grzegorza IX. Podział ten w kilku zagadnieniach został uzupełniony i rozszerzony, aby mógł odpowiadać ówczesnym potrzebom życia i praktyce kościelnej.

Papież Mikołaj III docenił zaangażowanie legata w przygotowanie i wprowadzanie w życie postanowień synodalnych, które wpłynęły na pogłębienie wiedzy teologicznej i prawniczej duchowieństwa, na aktywizację duszpasterstwa i podniesienie dyscypliny kościelnej. W nagrodę za ten trud w 1280 r. papież oferuje mu przejęcie biskupstwa modeńskiego²⁷, uzależniając jednocześnie od jego woli zrzeczenie się władzy w diecezji firmańskiej. Filip pozostał jednak nadal

uczęszczać na mszę św. wyłącznie do kościoła parafialnego, w którym tylko księża parafialni mają administrować sakramenty. T. GROMNICKI, *Synody prowincjonalne oraz czynności niektórych funkcjonariuszów apostolskich w Polsce do r. 1357*, Kraków 1885, s. 143–183. Trzecia część konstytucji Filipa została przejęta ze statutów synodalnych diecezji francuskiej Le Mans z r. 1247 (J. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 22, Graz 1961, s. 735–751); K. WOLNY, *Z dziejów katechezy*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. RECHOWICZ, Lublin 1974, s. 19–192.

²⁵ Obraz pieczęci zamieścił F. KNAUZ, dz. cyt., na s. 64, opis merytoryczny na s. 95; K. GOŁĄB, *Biskup Filip...*, s. 259, p. 23 na podstawie *Les registres de Nicolas III*, nr 231 odczytał pełny jej napis w otoku: S. PHYLIPPI DEI GRA. EPI ET CO (m) ITIS de Casate.

²⁶ Ne autem aliquo dolo, fraude seu malitia, vel affectata ignorantia quidquam contra constitutiones praefatas addi minui, mutari vel deleri contingat, volumus et districte praecipiendo mandamus: quod omnia capitula cathedralium ecclesiarum totius nostrae legationis, infra duos menses, ex quo copiam potuerint habere earundem ipsas conscribi faciant litera grossa, legibili atque distincta; ipsasque ligari faciant in tabulis, ad modum libri, et ferrea catena connexas in sacrario sic affigi quod commode legi possint, nec inde de facili valeant deportari. Quicumque constitutiones praefatas de dictis sacrariis auferre vel asportare seu aliquid in eis delere, addere, radere vel mutare praesumpserit et de hoc constare penderit, Dominicam indignationem incurrat et nihilominus tamquam falsarius per dioecesanam loci illius, ubi hoc commiserit, vel per alium superiorem eni adversione puniatur. Ad haec praecipiendo mandamus: quod singuli episcopi legationis nostrae praedictae semel saltem in anno in episcopalibus synodis suis, capitula vero cathedralium ecclesiarum in generali capitulo, propter hoc faciendo, quater in anno, videlicet tribus mensibus semel, constitutiones praedictas solemmiter legi faciant, et diligenter exponi... R. HUBE, dz. cyt., s. 163–164.

²⁷ *Les registres de Nicolas III*, nr 828–830.

w Fermo i z bliżej nieznanymi powodami nie przyjął prowizji papieskiej, bardzo dla niego korzystnej. Prawdopodobnie Filip liczył na godność kardynalską²⁸.

Kiedy misja węgierska dobiegła końca, legat Filip zjawił się w Polsce. Przez półtora roku przebywał na Śląsku, gdzie we Wrocławiu w 1282 r. ogłosił ponownie statuty dla polskiego Kościoła²⁹. W ten sposób nawiązywał on zapewne do dawnej tradycji legatów papieskich, którzy w latach: 1248, 1253, 1264 i 1267 wydawali w katedrze św. Jana postanowienia synodalne dla całej prowincji gnieźnieńskiej. W XIII stuleciu Wrocław był ośrodkiem prawodawstwa legackiego, które promieniowało na całą Polskę. Swój długi pobyt na Śląsku poświęcił przede wszystkim godzeniu księcia Henryka IV Prawego z biskupem wrocławskim Tomaszem II.

Trudno jednoznacznie określić, jaka była geneza tego sporu, który, z przerwami podobnymi raczej do zawieszenia broni niż do pokoju, trwał do 1287 r. Pierwsze jego udokumentowanie pochodzi z lat 1272–1273. Wtedy to młodziutki książę wrocławski Henryk IV Probus, licząc zaledwie ok. 15–16 lat, wydał jedną z pierwszych samodzielnych decyzji. Z dokumentu datowanego 24 sierpnia 1272 lub 1273 r. dowiadujemy się, że w tym czasie książę wrocławski domagał się od biskupa wrocławskiego zaniechania nakładania dodatkowych obciążeń na duchownych, duszpasterzujących w parafiach będących pod patronatem władcy³⁰. Zapewne z powodu młodego wieku księcia i braku dyplomatycznego doświadczenia ten dokument powstał nie z inicjatywy samego księcia, ale chyba jego głównego doradcy Szymona Gallicusa, który także sam całą sprawę prowadził³¹. Zapewne nie obyło się też bez rady wuja i opiekuna książęcego, króla czeskiego Ottokara II³². Najprawdopodobniej przyczyny wydania tego dokumentu wiązały się z realizacją pragnienia biskupa Tomasza II, aby udać się na sobór w Lyonie, na który papież Grzegorz X (1271–1276) 31 marca 1272 r. zaprosił przedstawicieli polskiego episkopatu³³. Biskup Tomasz II rzeczywiście

²⁸ Por. np. C. FLEURY, *Histoire ecclesiastique*, t. 18, Paris 1750, s. 238 i C. MACARTNEY, *The Medieval Hungarian Historians*, Cambridge 1953, s. 187.

²⁹ Por. T. SILNICKI, *Kardynał legat Gwido, jego synod wrocławski z r. 1267 i statuty tego synodu*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. 2, Lwów 1931, s. 22.

³⁰ *Schlesisches Urkundenbuch* (dalej: SUB), hrsg. von W. IRGANG, t. 4, Graz–Wien–Köln 1988, nr 205 (24 VIII 1272 lub 1273 r.).

³¹ R. GRODECKI, *Dzieje polityczne Śląska do r. 1290*, [w:] *Historia Śląska*, t. 1, Kraków 1930, s. 260; T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój...*, s. 178.

³² Książę Henryk IV dorastał pod opieką stryja Władysława arcybiskupa salzburskiego i króla Czech Przemysła Ottokara II. Zob. W. IRGANG, *Die Jugendjahre Herzog Heinrichs IV von Schlesien* (†1290), „*Zeitschrift für Ostforschung*” 35 (1986), h. 3, s. 321–341; R. GRODECKI, *Dzieje polityczne Śląska...*, s. 261; K. JASIŃSKI, *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, Wrocław 1973, s. 161.

³³ SUB, t. 4, nr 172. Z literatury na temat przygotowań do soboru zob. J. LE GOFF, *Świat wyobraźni średniowiecznej*, tłum. M. RADOZYCKA-PAOLETTI, Warszawa 1997, s. 85–90; J. KŁOCZOWSKI, *Solus de Polonia. Polacy na soborach powszechnych XII–XIII wieku*, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, kom. red. pod przew. S.K. KUCZYŃSKIEGO, Warszawa 1976, s. 263.

udał się na sobór w Lyonie 13 lipca 1274 r. i brał w nim czynny udział, czego potwierdzeniem było zawieszenie jego pieczęci przy postanowieniach soborowych – Konstytucji (*Constitutiones pro Zelo Fidei (Ubi periculum maius)*) papieża Grzegorza X³⁴, regulującej sprawę wyboru papieża. Wyjazd, pobyt w Lyonie i powrót trwał półtora roku, pomiędzy 1 stycznia 1274 a 29 kwietnia 1275 r.³⁵ Należy też podkreślić, że i przedstawiciele księcia Henryka IV udali się na sobór³⁶. Być może to za ich pośrednictwem książę wrocławski wyraził chęć wzięcia udziału w planowanej przez Grzegorza X wyprawie krzyżowej do Ziemi Świętej³⁷. Podobnie jak inni władcy, złożył ślub gotowości udziału. Wobec fiaska planowanej przez Grzegorza X krucjaty i na skutek uwikłania się w liczne zbrojne akcje oraz konflikt z biskupem wrocławskim, książę nie zdołał wypełnić swoich ślubów. Przed śmiercią sporządził testament³⁸, datowany 23 czerwca 1290 r., w którym to Henryk IV zapisał 1000 grzywien srebra na rzecz Ziemi Świętej jako wykup przysięgi przyjęcia krzyża (*in remissionem peccatorum nostrorum singari volumus singaculo sancte crucis, in redemptionem voti nostri assignavimus mille marcas argenti in subsidium terre sancte*)³⁹. W czasie obecności na soborowych obradach Tomasz II prawdopodobnie nie miał wiadomości o wydarzeniach mających w tym czasie miejsce na dobrach kościelnych, gdyż nie toczyła się tam żadna sprawa, która będzie później przyczyną konfliktu. Gdyby biskup takie wiadomości posiadał, z pewnością na forum soborowym poruszyłby tę sprawę.

³⁴ *Regesten zur schlesischen Geschichte* (dalej: Regesten), hrsg. von C. GRÜNHAGEN, [w:] *Codex Diplomaticus Silesiae*, Breslau 1875, t. 7, nr 211; SUB, t. 4, nr 244, 286; t. 5, nr 122, 308–309; o obecności biskupa Tomasza II ostatnio pisał J. KŁOCZOWSKI, dz. cyt., s. 264–265.

³⁵ M. MACIEJOWSKI, *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283–1320*, Kraków 2007, s. 120, p. 28. Podaje ten okres na podstawie braku jego obecności w śląskich dokumentach: SUB, t. 4, nr 244 i 265; zob. też: M. MACIEJOWSKI, *Precedencja biskupów prowincji gnieźnieńskiej w Polsce piastowskiej*, „Nasza Przeszłość” 99 (2003), s. 5–26.

³⁶ Regesten, nr 1465–1466.

³⁷ Regesten, nr 1465–1466; M. GŁADYSZ, *Zapomniani krzyżowcy. Polska wobec ruchu krucjatowego w XII–XIII w.*, Warszawa 2002, s. 338–339; T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój...*, s. 178.

³⁸ T. JUREK, *Testament Henryka Probusa. Autentyk czy falsyfikat?*, *Studia Źródłoznawcze* 35 (1994), s. 79 n. Autor doszedł do wniosku, że znany nam testament jest falsyfikatem. Data jego sporządzenia mieści się pomiędzy ok. 1345 a 1378 r. i powstał w kręgu kolegiaty św. Krzyża we Wrocławiu.

³⁹ *Urkunden zur Geschichte des Bistums Breslau im Mittelalter* (dalej: G.A. STENZEL, *Urkunden*) bearb. von A.G. STENZEL, Breslau 1845, nr 251, s. 252–255; KDW, t. 2: 1288–1349, Poznań 1878, nr 645, s. 26; SUB, t. 5, nr 451, s. 344–346. Przyjmując wniosek T. Jurka i skłaniając się do zdania M. Gładysza, można przyjąć za pewnik złożenie ślubów gotowości udziału w wyprawie krzyżowej i chęci wykupienia się przed śmiercią z niezrealizowanej obietnicy. Takie sformułowania mogłyby się rzeczywiście znajdować w oryginalnym testamencie.

Praktyka nakładania dodatkowego opodatkowania na diecezjalne duchowieństwo w związku z udaniem się ordynariusza miejsca na soborowe obrady nie była czymś nowym. Jednak niektórzy z biskupów musieli domagać się zbyt wygórowanych ofiar, powodując tym samym duże zubożenie pośród kleru. Z tego też powodu płynęły do Rzymu liczne skargi. Papież nie pozostał obojętny na tę sprawę. Poświęcił oddzielny paragraf w jednej ze swych konstytucji. Domagał się w nim zadośćuczynienia dla pokrzywdzonych⁴⁰.

Książę Henryk IV, wydając powyższy dokument, miał świadomość, że pozyskiwał dodatkową sympatię uciskanych finansowo duchownych, a tym samym niechybnego narażenia się osobie samego biskupa. Nie miał jednak przecucia, jak bardzo mocno odbije się to na wzajemnych relacjach, do których sam się też przecież później przyczyniał. Książę doświadczył tego już z chwilą powrotu Tomasza II z Lyonu. Gdy tylko biskup otrzymał pełną relację z wydarzeń, jakie miały miejsce na terenie biskupich dóbr w czasie jego nieobecności, zaważwał księcia do ich wyjaśnienia. Co zaszło w czasie nieobecności biskupa? O tym dowiadujemy się z rokowań prowadzonych we Wrocławiu w czerwcu 1276 r. Wtedy to Tomasz II publicznie oskarżył księcia Henryka IV o to, że w czasie, gdy przebywał na soborze, przywłaszczył sobie dochody z dóbr biskupa i kanoników⁴¹. Biskup wezwał księcia, aby ten podjął starania o zachowanie i przestrzeganie zwyczajowego prawa dziesięcinnego i podatkowego, o zaniechanie nakładania na ludność kościelną ciężarów prawa książęcego i o rozciągania na nią jurysdykcji kasztelanów. Biskup zażądał, aby dotąd należne, a niezapłacone sumy dłużne biskupstwu zostały uregulowane, a wsie zabrane wraz z dochodami i ruchomościami – oddane⁴². Tomasz II dodatkowo uskarżał się na księcia o sianie pośród duchowieństwa niechęci do swego biskupa, który nałożył nań osobne opłaty dla pokrycia kosztów swej podróży na sobór⁴³. Wiele lat później biskup ubolewał nad tym, że w tym czasie został wyrzucony ze swej rezydencji i obrabowany⁴⁴.

Wielkie nadzieje na pomyślne zakończenie sporu łączył biskup Tomasz II z legatem na Polskę i Węgry Filipem biskupem Fermo, który w 1279 r. wydał na synodzie w Budzie dla obu krajów obszerne statuty, ogłoszone we Wrocławiu 25 czerwca 1279 r.⁴⁵ Dość dużo miejsca poświęcono w nich kwestii dotyczącej prze-

⁴⁰ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2 (869–1312), oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2002, s. 412.

⁴¹ SUB, t. 4, nr 286 (10 VI 1276 r.); zob. też: SUB, t. 5, nr 308 (16 I 1287 r.); M. MACIEJOWSKI, *Orientacje...*, s. 120–121 sugeruje, że książę wrocławski i jego otoczenie próbowali na własną rękę zrealizować rozporządzenie papieskie, które na dworze wrocławskim było niewątpliwie znane.

⁴² G.A. STENZEL, *Urkunden*, nr 62.

⁴³ Tamże, nr 53, 98; T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój...*, s. 178, stwierdził, że dosłownie niepodobna sprawy zrozumieć, „ponieważ ani ze skargami, ani z karami za to nie wystąpił”.

⁴⁴ G.A. STENZEL, *Urkunden*, nr 209.

⁴⁵ K. GOŁĄB, *Biskup Filip...*, s. 255–264.

strzegania *Privilegium fori*, nakazu poszanowania jurysdykcji kościelnej. Pojawiły się ustępy wyraźnie podkreślające groźbę rzucenia klątwy lub interdyktu za łamanie posiadanych praw immunitetowych i swobód⁴⁶. Kolejne postanowienia synodalne wpisywały się idealnie w śląską problematykę i sugerują nam obecność samego biskupa Tomasza II lub jego delegatów na synodzie, w szczególności bowiem podkreślono obowiązek zwrotu sum nieprawnie pobranych oraz niedopuszczalność sądownictwa świeckiego w sprawach o dobra duchowne⁴⁷. Ustawodawca jasno podkreślił: *Qui vero decimas sic ablatas non restituerint ei cui debent de iure restitui, nec in vita sua satisfacere curaverint, ecclesiastica careant sepultura*. Można by to było odnieść do księcia Henryka IV i jego ludzi, którzy gwałtem rabowali dobra kościelne. Zgodnie z obowiązującymi prawami skrzywdzony biskup miał teraz prawo obłożyć karami prześladowców Kościoła, a zwłaszcza tych, którzy nie mieli ochoty oddać zagarniętych dziesięcin.

Drugą przesłanką sugerującą obecność śląskiego biskupa lub przedstawiciela na synodzie był punkt nakazujący przywieszania jego kopii w pobliżu ołtarzy na drewnianych tablicach. Biskup Tomasz II nie tylko ogłosił statuty we wrocławskiej katedrze, ale zobowiązał duchowieństwo diecezjalne, a w szczególności kapelanów książeńcych do rozpowszechniania ich treści w miejscu swego duszpasterskiego oddziaływania. Było to propagandowe oddziaływanie postanowień statutów na ludzi księcia, a przede wszystkim na samego księcia Henryka IV⁴⁸, który po zapoznaniu się z przedstawionymi postulatami zajął postawę życzliwego władcy wobec wrocławskiego Kościoła. Świadectwem tej przychylności było potwierdzenie przez niego 30 czerwca 1279 r., w dość krótkim czasie po ogłoszeniu postanowień synodalnych, nabytych dóbr przez kapitułę katedralną⁴⁹. Kolejnym przykładem przychylnie układających się relacji była pomoc księcia w pośredniczeniu w zawarciu ugody pomiędzy wrocławskim biskupem a księciem Mikołajem opawskim. W tym celu przybył osobiście do Nysy, gdzie 6 września 1281 r. w otoczeniu licznej grupy duchownych i dostojników książeńcych pomógł odzyskać biskupowi utracony niegdyś na rzecz Moraw zamek Edelstein z przedmieściem (suburbium) Zuckmantel (Sosnowica). Ten obszar stał się terenem spornym przede wszystkim dlatego, że odkryto na nim pokłady złota⁵⁰. Pozyskane dobra nie tylko miały wartość same w sobie, ale także stanowiły ważny punkt obrony przed atakami rycerzy – rozbójników, a zwłaszcza rycerza Ottona de Lynavia (von Linau) i jego braci, którzy uczynili sobie tu bazę na rozbójnicze wypady na nieodległe dobra diecezji wrocław-

⁴⁶ R. HUBE, dz. cyt., c. 57, 60, 61, 62, 63, 64 (statuty legata Filipa).

⁴⁷ Tamże, c. 75. W. ABRAHAM, *Privilegium fori duchowieństwa w ustawodawstwie Kościoła polskiego w w. XIII*, „Collectanea Theologica” 17 (1936), s. 15.

⁴⁸ SUB, t. 4, nr 362.

⁴⁹ SUB, t. 4, nr 363.

⁵⁰ J. PFITZNER, *Besiedlungs-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Breslauer Bistumslandes*, Theil 1. *Bis zum Beginne der böhmischen Herrschaft*, Reichenberg i. B. 1926, s. 60.

skiej⁵¹. Zatwierdzenie przez Henryka IV 11 września 1281 r. powyższego nadania Mikołaja opawskiego powiększyło biskupowi obszar jego własności, który był do tej pory skutecznie uszczuplany⁵². Biskup Tomasz II wykorzystał w danym momencie sposobną sytuację spowodowaną śmiercią biskupa ołomunieckiego Brunona z Schauenburga. Gdy tenże żył, biskupi wrocławscy byli zmuszeni godzić się z istniejącą sytuacją. Biskup Bruno umiejętnie bowiem prowadził swoją politykę, wspartą autorytetem i potęgą Przemysława Ottokara II oraz otwartym poparciem Stolicy Apostolskiej. Z tego powodu zarówno biskup Tomasz I, jak i Tomasz II nie podejmowali żadnych energicznych kontrakcji⁵³.

Pod koniec 1281 r. dały się zauważyć niepokojące sygnały załamania pozornej, życzliwej układności. Czy książę nie mógł w dalszym ciągu darować biskupowi jego postawy? Nie. Biskup nie przyczynia się do oswobodzenia księcia, wtedy kiedy przebywał w niewoli u Bolesława Rogatki w roku 1277. Jerzy Mularczyk nie wyklucza, nie podając bazy źródłowej, aktywnego udziału biskupa Tomasza II w uwięzieniu księcia⁵⁴. Gdyby to była prawda, to niewątpliwie do cech osobowości obu zwaśnionych osób, jak zaciekłość, zapalczliwość, gwałtowność, należałoby jeszcze dopisać pamiętliwość i chęć zemsty. Przy nagromadzeniu się i spotkaniu takich postaw osobowościowych długotrwałość i upór poszczególnych faz sporu byłaby do wyjaśnienia. Bogata korespondencja w wielu miejscach uwidacznia tę właśnie nieustępliwą zapalczliwość biskupa. Z lektury dokumentu z 27 maja 1280 r. dowiadujemy się, że mieszczanie z należącej do biskupa Nysy zobowiązali się do wypłacenia swemu wrocławskiemu ordynariuszowi 200 grzywien srebra za nazwanie go w swoim liście mianem: *furiosus*⁵⁵. Gwałtowny temperament biskupa wrocławskiego uwidocznił się w pochopnym posądzeniu o kradzież pieniędzy swego emisariusza w Rzymie Jana Muskaty⁵⁶. W jednym z listów do arcybiskupa Jakuba Świnki w sposób emocjonalny opisał siedzibę Henryka Probusa jako gniazdo zbója (*idus predonum et spelunca latronum*)⁵⁷. Wielokrotnie w swych listach Tomasz II

⁵¹ SUB, t. 4, nr 424–425.

⁵² Regesten, nr 1674, 1675; SUB, t. 4, nr 426.

⁵³ Zob. A. BARCIAK, *Biskup ołomuniecki Bruno z Schauburga a Polska*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 36 (1981), s. 71; M. MACIEJOWSKI, *Orientacje...*, s. 122.

⁵⁴ J. MULARCZYK, *Władza książęca na Śląsku w XIII wieku*, Wrocław 1984, na s. 151 pisze: „Niewykluczone, że biskup Tomasz II był zamieszany w porwanie Henryka IV Prawego w 1277 r. Jest to oczywiście domysł, ale jeśli zauważymy, iż w każdym z tych przypadków chodziło o przeprowadzenie podziału dzielnic (decydująca rola Tomasza I w podziale 1248 r. i współudział w wydzieleniu księstwa głogowskiego są pewnikami), to zaangażowanie biskupa w wypadkach w 1277 r. jest prawdopodobne. Zaognienie stosunków między Henrykiem IV Prawym a Bolesławem Rogatką w okresie walki biskupa o przewagę w księstwie wrocławskim stanowiło motyw całkowicie wystarczający”.

⁵⁵ SUB, t. 4, nr 393.

⁵⁶ SUB, t. 5, nr 192 (13 III 1285 r.).

⁵⁷ SUB, t. 5, nr 183 (28 II 1285 r.).

podkreślał także gwałtowny i nieustępliwy charakter samego księcia⁵⁸. Próba spojrzenia na sylwetkę psychologiczną adwersarzy nie może jednak przysłańać faktu istnienia realnych i obiektywnych zarzutów, jakie biskup stawiał władcy Wrocławia. Nie oddał on bowiem do tej pory dziesięcin zagarniętych jeszcze przez jego ojca⁵⁹. Antagonizm pogłębiła nierozwiązana kwestia przejęcia przez księcia w Sudetach ok. 70 wsi lokowanych uprzednio przez biskupa na prawie niemieckim. Henryk IV fakt zagarnięcia motywował tym, że Tomasz II zasiedlał swoimi kolonistami przesiekę usytuowaną wzdłuż granicy z Czechami, bez wcześniejszych z nim uzgodnień, a książę miał własne kolonizacyjne plany co do tych terenów. Z taką argumentacją nie godził się Tomasz II i konsekwentnie domagał się zwrotu tychże dóbr. Swoją upór uzasadniał tym, że ich utrata podcięła podstawy materialne Kościoła wrocławskiego⁶⁰. Na domiar złego książę nie tylko nie był skory do oddania zajętych wsi, ale dawał przyzwolenie, aby jego popiecznicy mogli bez obawy jakiegokolwiek kary dopuszczać się grabieży w klasztorach dominikańskich i franciszkańskich *et aliorum sacrorum locorum civitatis et diocesis Wratislaviensis*, za co spotkała go klątwa biskupa⁶¹. By się z niej uwolnić, na początku roku 1282 złożył przysięgę na ręce franciszkanina Henryka z Breny. Tenże zakonnik występował w imieniu legata papieskiego Filipa biskupa z Fermo, któremu legat powierzył warunkowe zwolnienie księcia z klątwy. Warunek stanowiło poddanie się księcia sądowi legata⁶². Książę zobowiązał się wtedy do wypłacenia odszkodowania w wysokości 5000 grzywien w srebrze za swoje uprzednie represje wobec Kościoła⁶³. Biskup, kierując się wyczuciem i doświadczeniem, umiejętnie zabezpieczył się przed możliwością zerwania umowy. Poprosił papieskiego notariusza Antoniusa Ottoboldi de Bonace de Lauda, aby w formie pisemnej poświadczył złożoną przez Henryka Probusa przysięgę⁶⁴. Akt notarialny został sporządzony 8 stycznia 1282 r. Miesiąc później zatwierdził ugodę z księciem w imieniu legata papieskiego Filipa, biskupa Fermo, kolejny notariusz, Filip de Flocis de Cremona. Świadcami powyższego

⁵⁸ SUB, t. 5, nr 104 (1 VI 1284 r.); nr 121 (9 VII 1284 r.); nr 143–144 (4 VIII 1284 r.); nr 254 (4 II 1286 r.).

⁵⁹ Zob. SUB, t. 5, nr 1–2.

⁶⁰ SUB, t. 5, nr 106 (1 VI 1284 r.); nr 135 (30 VII 1284 r.); gdzie wyliczono dokładnie poszczególne wsie; nr 243 (25 VIII 1285 r.); nr 279 (16 VII 1286 r.); nr 351 (20 VII 1287 r.): biskup stawia warunek przywrócenia dzierżawców we wsiach lokowanych na prawie niemieckim; J. PFITZNER, dz. cyt., s. 120; E. MATSCHKE, *Der Kampf um den Grenzwald zwischen den Herzogen und Bischöfen von Breslau im 13 Jahrhundert*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens” 62 (1928), s. 65, 75–81; K. MODZELEWSKI, *Między prawem książęcym a władztwem gruntowym. Instytucja kasztelanii majątkowych Kościoła w Polsce XII–XIII w.*, „Przegląd Historyczny” 71 (1980), z. 3, s. 471–472.

⁶¹ SUB, t. 5, nr 1–2.

⁶² G.A. STENZEL, *Urkunden*, nr 66–68. Zob. interpretację motywów zabrania pieniędzy z klasztorów R. GRODECKI, *Dzieje polityczne Śląska...*, s. 299.

⁶³ SUB, t. 5, nr 1 (8 I 1282 r.).

⁶⁴ SUB, t. 5, nr 2.

zatwierdzenia był biskup lubuski Wilhelm II, biskup warmiński Henryk i Walter Węgier, Krzyżak z konwentu wiedeńskiego, dostojnik z otoczenia legata⁶⁵.

Biskup Tomasz II nie pozostawił sprawy tylko na tych zapewnieniach. Próbował wykorzystać świetną sposobność, aby legata Filipa, biskupa Fermo, który osobiście w tym czasie pojawiał się na Śląsku⁶⁶, przekonać do swoich racji i definitywnie załatwić swoje porachunki z Henrykiem. Do pierwszego spotkania doszło w marcu w 1282 r. we Wrocławiu⁶⁷. Na dłużej zagościł w maju. Jak bardzo biskupowi zależało na przychylności legata, świadczy fakt, że czekał na niego w nadgranicznym kasztelu Milicz, by mu następnie osobiście towarzyszyć do Wrocławia⁶⁸. Tu zatrzymał się na dwa miesiące⁶⁹. W lipcu i w kilku dniach sierpnia swoją siedzibę miał w henrykowskim klasztorze⁷⁰. W obu tych miejscach zapewne toczyły się ważne narady w sprawie sporu. Legat uważnie wysłuchiwał towarzyszącego mu biskupa, udawał się także do siedziby księcia, by wysłuchać i jego racji. Zdaje się być pewna bliska obecność księcia w sąsiednich Ziębicach, wtedy gdy legat był w Henrykowie⁷¹. Nic dziwnego, książę też był żywo zainteresowany wynikiem przeprowadzonych rozmów. Zapewne właśnie ta odczuwalna bliskość księcia Henryka i zawilość sprawy spowodowała, że wyrok zapadł w dość dziwnych okolicznościach. Legat, bojąc się o własne bezpieczeństwo⁷², wydał go pospiesznie 10 sierpnia 1282 r., tj. w ostatnich chwilach swego pobytu na śląskiej ziemi, jak i w ostatnich dniach jego legacji we wsi Lipowa, położonej jeszcze we wrocławskiej diecezji, ale już na pograniczu Moraw, przy uczęszczanym gościńcu⁷³.

⁶⁵ G.A. STENZEL, *Urkunden*, nr 67–69; SUB, t. 5, nr 4 (8 II 1282 r.). Na temat udziału notariuszy legata w zatwierdzeniu ugody z 1282 r.: F. LUSCHEK, *Notariatsurkunde und Notariat in Schlesien von Anfängen (1282) bis zum Ende des 16 Jahrhunderts*, Weimar 1940, s. 238; K. SKUPIEŃSKI, dz. cyt., s. 70. Już wcześniej, w 1276 r., jedną z ugód w tej sprawie podpisał „Gerardinus domini Paterii notarius, a domino Vbertiuo comite palatino de Romanaea” – G.A. STENZEL, *Urkunden*, nr 62.

⁶⁶ *Rocznik cystersów henrykowskich*, wyd. A. BIEŁOWSKI, MPH, t. 3, s. 702. W wersji A tekst ten brzmi: *Anno Domini 1281 Philippus Firmanu episcopus legacione functus est in terra Slezie. Eodem anno fames oppressit teram Bohemie et Slezie, per quam Bohemi infiniti perierunt* (w wersji B mamy datę 1282 r.); *Rocznik krzeszowski większy*, wyd. A. BIEŁOWSKI, MPH, t. 3, s. 696 podaje datę przybycia legata na Śląsk w 1281 r.; J. MACIEJEWSKI, *Episkopat polski...*, s. 136.

⁶⁷ Regesten, nr 1699, 1700.

⁶⁸ Tamże, nr 1710.

⁶⁹ Tamże, nr 1715.

⁷⁰ Tamże, nr 1716, 1717, 1719.

⁷¹ Tamże, nr 1718; T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój...*, s. 181.

⁷² Tak sugeruje T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój...*, s. 181; M. MACIEJEWSKI, *Orientacje...*, s. 125.

⁷³ „...in villa, que vocatur Lipova, Wratislaviensis dyocesis, in viridario cujusdam Voyzlai, habitatoris dicte ville... prope villam predictam Lipova in strata publica versus Moravia” – G.A. STENZEL, *Urkunden*, nr 69, str. 79–80; SUB, t. 5, nr 28.

Sentencja wyroku była korzystna dla biskupa⁷⁴. Przyznawała bowiem majątkom kościelnym, jak również ludności do nich przynależnej immunitet zarówno sądowy, jak i ekonomiczny. Wprowadzono tu tylko dwa wyjątki. Pierwszy odnosił się do wyższego sądownictwa na terytorium nysko-otmuchowskim. Miała tu obowiązywać nadal umowa z roku 1230. Drugi obejmował kilka (osiem) szczegółowo wymienionych przypadków, w których książę mógł oczekiwać na pieniężny zasiłek (*subsidium*), np. w polityce dynastycznej⁷⁵, a w razie wojny obronnej także o zbrojną pomoc, ale wielkość tych usług, wielkość wsparcia finansowego ściśle były uzależnione od zgody biskupa i kapituły⁷⁶. Odnośnie do stacji w dobrach biskupich Henryk IV Prawy zachowywał takie uprawnienia, jakie obowiązywały w latach panowania Henryka I Brodatego oraz Henryka II Pobożnego. W kwestii dziesięcin, posiadłości, wsi i praw, które Kościół miał od czterdziestu lat, postanowiono, że mają one być mu zwrócone i stanowić na przyszłość jego własność bez żadnych przeszkód ani ograniczeń. Gdyby jednak książę do niektórych z nich rościł sobie prawo, winien był rozstrzygać sporną kwestię przed sądem duchownym. Przesądzono biskupowi olbrzymią kwotę 5000 grzywien w złocie tytułem odszkodowania za poniesione straty i zwrotu sum należnych od książąt za ostatnie i dawniejsze czasy. Zastrzeżono jednak, że egzekwowanie tego punktu wyroku nastąpi tylko wtedy, gdyby książę nie chciał poddać się wyrokowi lub podjął działania środkami prawnymi, które zmierzałyby do jego podważenia⁷⁷. Jeśliby podjął kroki do takiego rozwiązania sprawy, wówczas musiałby zapłacić jeszcze dalszych tysiąc grzywien jako karę umowną, która była przewidziana w zapisie na sąd. Całkowite zwolnienie od tych dwóch opłat miało nastąpić tylko wtedy, gdy w ciągu dwóch miesięcy od

⁷⁴ Tamże, nr 69.

⁷⁵ SUB, t. 5, nr 28: primo, si duces ipsos contigerit uxori; secundo, si filius eius similiter uxorem acceperit; tertio, si filium ducis eiusdem contigerit maritum.

⁷⁶ SUB, t. 5, nr 28: quarto, si ipsum duces contigerit civitatem vel castrum terre sue Wratislaviensis pertinebant, per pecuniam emere pro ipsius terre defensione atque tutela, non quidem ad impugnationem aliorum, sed ad defensionem potius dicte terre, que quidem emperatori, si contingat, cum episcopi et capituli predictorum consilio fiat, ut ad huiusmodi subsidium teneantur; quinto, si duces ipsos accingi seu decorari contigerit cingulo militari; sexto, si filius eius accinctus fuerit similiter cingulo militari; septimo, si duces predictum vel heredes seu successores ipsius infra fines terre sue contigerit personaliter capi ab hostibus nec aliter quam (per) pecuniam redimi posse, quod intelleximus, cum dux prefatus aut heredes seu successores ipsius non propulsando seu impugnando, sed defendendo ac resistendo et iniuriam seu violentiam repellendo taliter fuerint captivati; octavo, si contigerit aliquem adeo gravem exercitum terram Wratislaviensem intrare, quod absque pecunia impediri vel repelli non possit per incolas et subditos terre ipsius; in quo quidem casu non solum pecunie, verum etiam armatorum subsidium per episcopum, capitulum et ecclesias supradictos de terris et hominibus iuxta discrecionem et moderacionem episcopi et capituli eorundem necessitate considerata instante duci, heredibus et successoribus antedictis pro eiusdem terre defensione volumus exhiberi.

⁷⁷ SUB, t. 5, nr 28.

jego ogłoszenia książę wyrazi publicznie wolę przyjęcie wszystkich punktów wyroku i będzie się do nich rzeczywiście dostosowywać. Te ostatnie postanowienia wyroku ukazują istotny zamysł sędziego, który chciał osiągnąć zamierzony cel. Kara pieniężna bowiem nie była brana pod uwagę jako istotny zamysł. Był to jedynie środek, za pomocą którego wywierano nacisk na księcia Henryka IV, aby swoje relacje do wrocławskiego biskupstwa w kwestiach materialnych porządkował w myśl kościelnych postulatów.

Nie ulega wątpliwości, że wyrok dawał Kościołowi dość duże przywileje na terenie księstwa wrocławskiego i to nie z nadania książęcego, lecz z woli legata. Dokumenty wystawione w czasie ostatnich lat rządów biskupa Tomasza II w kwestii immunitetu przez Bolesława Rogatkę, Henryka IV i Konrada I głogowskiego z lat 1271, 1272 i 1273 nie przyniosły biskupstwu żadnych nowych zwolnień, a jedynie przywracały stan sprzed objęciem rządów wrocławską diecezją przez Władysława salzburskiego⁷⁸. Wprawdzie w 1276 r. Henryk IV wyraził zgodę na określenie warunków wybierania danin okolicznościowych z posiadłości biskupich⁷⁹, ale nadal księciu przysługiwało prawo do kolekty w razie popadnięcia w niewolę, konieczności obrony kraju przed agresją, wykupienia terytoriów, ożenku władcy lub jego dzieci. Co by więc zyskał Tomasz II, gdyby postanowienia legata weszły w życie? Toczący się spór o sporne wsie na terenie biskupiej kasztelanii z góry byłby wygrany przez biskupa. Co więcej, wraz z samą sprawą upadłaby zasada właściwa dawnemu polskiemu prawu, że gdy spór dotyczy ziemskich majątków, to wszyscy podlegają sądownictwu ziemskiemu. Tak mocno zabiegana sprawa *Privilegium fori* nie miałaby tutaj zastosowania⁸⁰. Obaj autorzy tego wyroku, legat Filip i biskup Tomasz II, zdawali sobie z tego sprawę, że książę poniósłby wyraźną klęskę. Musiałby przecież ustąpić pod przymusem, a tym samym uznać przewagę biskupa nad sobą. W konsekwencji tego ustępstwa władza państwowa stałaby się na przyszłość niższa od władzy duchownej. Przy tak rysującej się przyszłości legat i biskup może nawet wątpili w jego wykonanie i uważali go sami raczej za argument w dalszej nieuniknionej rozprawie. Może to był przemyślany zabieg uzyskania ważnego atutu w rękę na wypadek przewidywanych przetargów. W przeciwnym wypadku trudno byłoby zrozumieć powody, jakimi kierował się legat, obniżając natychmiast warunkową sumę 5000 grzywien do połowy⁸¹ i dlaczego zastrzegł sobie możliwość ingerencji w treść wyroku w całości lub w części⁸². Inaczej też trudna do zrozumienia byłaby sama postawa biskupa, który zwlekał

⁷⁸ T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój...*, s. 170n; Z. WOJCIECHOWSKI, *Ustrój polityczny Śląska*, [w:] *Historia Śląska*, t. 1, Kraków 1933, s. 708n; J. MULARCZYK, dz. cyt., s. 66.

⁷⁹ Regesten, nr 1505, 1506, 1507; T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój...*, s. 178–179; R. GRODECKI, *Dzieje wewnętrzne Polski XIII w.*, [w:] *Polska piastowska*, Warszawa 1969, s. 203n; K. BUCZEK, *Powołowe – poradne – podymne*, „Przegląd Historyczny” 1 (1977), s. 12n.

⁸⁰ W. ABRAHAM, dz. cyt., s. 4, 8n, 15.

⁸¹ G.A. STENZEL, *Urkunden*, nr 80.

⁸² Tamże, nr 79.

z jego ogłoszeniem aż do 12 marca 1284 r.⁸³ A przecież zależało mu na wejście w życie postanowień. Miał też narzędzie dyscyplinujące w postaci wszelkich karnych konsekwencji, gdyby utrudniano mu ich realizację. Z braku źródeł faktyczne przyczyny opóźnienia są nam nieznane. Można się domyślać, że biskup doskonale orientował się w nastrojach zarówno wewnątrzdiecezjalnych, jak i ogólnopolskich. Miał powody do braku pełnego zaufania co do posłuszeństwa podległego mu duchowieństwa. Dwunastoletni wakans na arcybiskupiej stolicy w Gnieźnie i związane z nim nieustanne przetargi osłabiały u Tomasza II przekonanie, że nie będzie miał pewnej obrony w chwili wybuchu sporu. Znał los ówczesnego biskupa krakowskiego Pawła z Przemkowa poddanego presji władzy świeckiej. Zapewne chciał tego uniknąć. Trafnie podsumował kwestię zwłoki z ogłoszeniem postanowień Silnicki, który stwierdził, że widocznie chodziło tu o zgodę księcia. Biskupowi zależało na jego dobrowolnym poddaniu się, choćby za cenę pewnych ustępstw, do których droga była przecież otwarta⁸⁴. Życie napisało inny scenariusz. W ciągu krótkiego czasu powstały dwa wrogo nastawione do siebie obozy: biskupa i księcia, które były zacięte, nieskłonne do zgody i przekonane głęboko o wyłącznej słuszności swej tylko sprawy. Roman Grodecki słusznie podkreślił, że zasadnicza różnica stanowisk obu stron nie wynikała z wrogich uczuć, zwłaszcza zaś nie z jakiegoś antykościelnego usposobienia księcia, tylko z odmiennej ideologii⁸⁵. Wydarzeniem, które formalnie dało sygnał do rozpoczęcia bardzo dramatycznego kościelno-politycznego sporu, było rzucenie 12 maja 1284 r. kłątwy na Henryka IV przez biskupa Tomasza II we wrocławskiej katedrze⁸⁶.

Legat Filip po opuszczeniu 10 sierpnia 1282 r. Śląska więcej tu nie powrócił. Ze sprawą zapoznawał się już tylko z listów biskupa Tomasza II, które do niego dochodziły. Sam biskup Tomasz II 1 czerwca 1284 r. napisał ich aż sześć⁸⁷. Jeden z nich był wprost skierowany do legata Filipa z Fermo, w którym

⁸³ Tamże, nr 81. W nocy z 13 na 14 marca 1284 r. doszło do napaści na dom kanonika Jana Romki. Scholastyk, według słów biskupa, ratował życie, szukając azylu w katedrze. SUB, t. 5, nr 104. Wbrew grozie bijącej z listu Tomasza II Jan Romka nie odniósł poważniejszych obrażeń, już 15 marca 1284 r. widzimy go bowiem ponownie u boku ordynariusza wrocławskiego. SUB, t. 5, nr 81. O tym, że Jan Romka uważany był za czołowego stronnika Tomasza II w kapitule wrocławskiej, świadczy list żelazny wystawiony przez Henryka Probusa, w którym książę daje prawo do swobodnego przejazdu na negocjacje do Opola duchowieństwu opowiadającemu się za biskupem (8 marca 1287 r.). W liście tym, obok Jana Romki, wyszczególnione zostały tylko trzy osoby. SUB, t. 5, nr 367.

⁸⁴ T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój...*, s. 183.

⁸⁵ R. GRODECKI, *Dzieje polityczne Śląska...*, s. 298, 301–302, 306.

⁸⁶ G.A. STENZEL, *Urkunden*, nr 84.

⁸⁷ SUB, t. 5, nr 101–104; zob. też J. JERZAK, *Rola Jana Muskaty, archidiacona łęczycyckiego, w wielkim sporze biskupa Tomasza II z Henrykiem IV Probussem*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015), nr 2, s. 208.

opisywana była brutalność ludzi księcia względem biskupa. Drugi z tych sześciu był wprost skierowany do Jana Milona, aby ten podjął starania pozyskania dostojników rzymskich dla sprawy. Wśród osób, od których miał pozyskać przychylność, był biskup z Fermo. Jak sądzę, legat z pewnością dobrze opisał przebieg wielu napadów i gwałtów, jakie ludzie księcia dokonywali na wierne stojących przy biskupie ludzi. Kolejne listy wrocławski ordynariusz wysłał 17 lipca 1284 r.⁸⁸ Adresatami byli: Jan Muskata, Jan Milon, kardynał Latina i oczywiście biskup Filip z Fermo. Tomasz II opisywał w nich rozwój wypadków na terenie wrocławskiego biskupstwa, jak np. potwierdzenie rzucenia ekskomuniki na księcia przez gnieźnieńskiego metropolitę. Stałe informowanie legata Filipa na niewiele się zdało, gdyż ten niedługo potem przestał też pełnić ważną legacką funkcję w Kościele i odszedł ze sceny wielkiej dyplomacji.

Ostatnie lata życia komes Filip poświęcił wprowadzeniu usprawnienia administracji diecezji firmańskiej – między innymi przez wprowadzenie urzędu wikariusza generalnego oraz podnoszenie na wyższy poziom dyscypliny kościelnej. Treścią bowiem tych rządów było przede wszystkim duszpasterstwo, a nie sprawy polityczne, które wyraźnie schodziły na plan dalszy. Zmarł przed 28 lutego 1301 r. we Włoszech. Śmierć nastąpiła po długiej i ciężkiej chorobie⁸⁹. Jego następcą w Fermo został biskup Piacenzy Alberik Visconti⁹⁰.

Słowa kluczowe: spór biskupa z księciem, Tomasz II, Filip z Fermo, Książę Henryk, biskup wrocławski, książę wrocławski

The Participation of Bishop Philip of Fermo in the Wrocław's Dispute between Bishop Thomas II and Prince Henry IV

Summary

Philip of Fermo, the papal legate in Poland, became after studies in law in Bologna, a provost of the Mantua Cathedral Chapter. From 1272 he was a Bishop of Fermo and co-worker of papal curia of Gregory X. He attended the Council of Lion. Pope Nicholas appointed him to his chaplain. He was a professor of law. As a papal legate he visited and reformed Italian dioceses. He was nominated by Nicholas as a legate for Poland, Dalmatia, Herzegovina, Serbia. However, the main reform activity was developed by Philip in Hungary, where he contributed

⁸⁸ SUB, t. 5, nr 124.

⁸⁹ *Les registres de Boniface VIII*, Recueil des bulles de ce pape. Publiées ou analysées. D'après les manuscrits originaux des archives du Vatican par G. DIGARD, M. FAUCON, A. THOMAS, Paris 1884, nr 2555.

⁹⁰ Tamże, nr 3963.

to the baptism of Cumans. At the synod in Buda he issued statutes for the metropolis of Hungary and Poland, which laid down ecclesial life according to the requirements of the reformed canon law. Among other things he released the parish teaching program. At the command of the pope, he became involved of manning of vacant bishopric in Gniezno. He came to Poland and contributed to the deepening of the theological and legal knowledge of the clergy, to the improvement of ecclesiastical discipline. At the end of his stay in Poland he settled in favor of the church a dispute between Bishop Thomas and Prince Henry, but he did not resolve the conflict. He returned to the Diocese of Fermo and there he developed a pastoral work.

Keywords: Bishop's dispute with Prince, Thomas II, Philip of Fermo, Prince Henry, Bishop of Wrocław, Prince of Wrocław

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM W., *Privilegium fori duchowieństwa w ustawodawstwie Kościoła polskiego w w. XIII*, „Collectanea Theologica” 17 (1936).
- Anuario Pontificio*, Roma 1986.
- Arpádkori új okmánytar, Codex diplomaticus Arpadianus continuatus*, wyd. G. WENZEL, t. 12, Pest 1869; t. 4, Pest 1862.
- BARCIAK A., *Biskup olomuniecki Bruno z Schauenburga a Polska*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 36 (1981).
- BAUMGARTEN P.M., *Von den päpstlichen Kaplänen um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 91 (1911).
- Bullarium Poloniae*, ed. J. SUŁKOWSKA, S. KARAŚ, t. 1, Romae 1982.
- CATALANI M., *De ecclesia firmana eiusque episcopis et archiepiscopis commentarius*, Fermo 1783.
- DEPTUŁA Cz., *Filip bp*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 199.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2: (869–1312), oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2002.
- ELZE R., *Die päpstliche Kapelle im 12 und 13 Jahrh.*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte”, Kan. Abt. 36 (1950).
- FESSLER I.A., *Geschichte von Ungarn*, t. 1, Leipzig 1867.
- FLEURY C., *Histoire ecclesiastique*, Paris 1750.
- GAMS P., *Series episcoporum*, Graz 1957.
- GŁADYSZ M., *Zapomniani krzyżowcy. Polska wobec ruchu krucjatowego w XII–XIII w.*, Warszawa 2002.
- GOŁĄB K., *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*, Warszawa 1956.
- GOŁĄB K., *Biskup Filip z Fermo i jego statuty legackie z roku 1279*, „Roczniki Historyczne” 26 (1960).
- GOŁĄB K., *De Philippo Firmano episcopo eiusque statutis legativis anno 1279*, *Revista Española de Derech Canonico* 16 (1961).

- GRODECKI R., *Dzieje polityczne Śląska do r. 1290*, [w:] *Historia Śląska*, t. 1, Kraków 1930, s. 261.
- GRODECKI R., *Dzieje wewnętrzne Polski XIII w.*, [w:] *Polska piastowska*, Warszawa 1969.
- GROMNICKI T., *Synody prowincjonalne oraz czynności niektórych funkcjonariuszów apostołskich w Polsce do r. 1357*, Kraków 1885.
- Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, t. 1, Monasterii–Patavii 1898.
- HOMAN B., *Geschichte des ungarischen Mittelalters*, t. 2: *Vom Ende Des Zwölften Jahrhunderts Bis Zu Den Anfängen Des Hauses Anjou*, Berlin 1943.
- HUBE R., *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae gneznensis*, Petropoli 1856.
- IRGANG W., *Die Jugendjahre Herzog Heinrichs IV von Schlesien (†1290)*, „Zeitschrift für Ostforschung”, t. 35 (1986), h. 3.
- JASIŃSKI K., *Rodowód Piastów śląskich*, t. 1, Wrocław 1973.
- JUREK T., *Testament Henryka Probusa. Autentyk czy falsyfikat?*, *Studia Źródłoznawcze*, 35 (1994).
- KARASIEWICZ W., *Jakób II Świnka – arcybiskup gnieźnieński 1283–1314*, Poznań 1948.
- KEHR P., *Regesta pontificum romanorum*, t. 4, Weidmannos 1909.
- KŁOCZOWSKI J., *Solus de Polonia. Polacy na soborach powszechnych XII–XIII wieku*, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S.K. Kuczyński i in., Warszawa 1976.
- Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski (KDW)*, wyd. I. ZAKRZEWSKI, t. 1, Poznań 1877.
- KOGUT M., *Działalność polityczno-kościelna franciszkanina Henryka Wettyna z Breny (1240–1302)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2 (2015).
- LE GOFF J., *Świat wyobraźni średniowiecznej*, tłum. M. RADOZYCKA-PAOLETTI, Warszawa 1997.
- Les registres de Boniface VIII*, Paris 1884.
- Les registres de Gregoire X (1272–1276)*, Paris 1892.
- Les registres de Nicolas III (1277–1280)*, Paris 1898.
- MACARTNEY C., *The Medieval Hungarian Historians*, Cambridge 1953.
- MACIEJEWSKI J., *Episkopat polski doby dzielnicowej 1180–1320*, Kraków 2003.
- MACIEJOWSKI M., *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283–1320*, Kraków 2007.
- MACIEJOWSKI M., *Precedencja biskupów prowincji gnieźnieńskiej w Polsce piastowskiej*, „*Nasza Przeszłość*” 99 (2003).
- MAILATH J., *Geschichte der Magyaren*, t. 1, Wien 1828.
- MANSI J., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 22, Graz 1961.
- MARANESI F., *Guida storica ed artistica della città di F.*, Fermo 1944.
- MATSCHKE E., *Der Kampf um den Grenzwald zwischen den Herzogen und Bischöfen von Breslau im 13 Jahrhundert*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens” 62 (1928).
- MODZELEWSKI K., *Między prawem książęcym a władztwem gruntowym. Instytucja kasztelanii majątkowych Kościoła w Polsce XII–XIII w.*, „Przegląd Historyczny” 71 (1980), z. 3.
- Monumenta Ecclesiae Strigoniensis*, wyd. F. KNAUZ, t. 2, Strigonii 1882.

- Monumenta Poloniae Historica, Pomniki Dziejowe Polski (MPH): Rocznik cystersów henrykowskich*, wyd. A. BIEŁOWSKI, MPH, t. 3, *Rocznik krzeszowski większy*, wyd. A. BIEŁOWSKI, MPH, t. 3, Lwów 1878; *Katalog arcybiskupów gnieźnieńskich*, t. 2, wyd. A. BIEŁOWSKI, Lwów 1874.
- MORONI G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Vol. 24 (Fermo), Venezia 1844.
- MULARCZYK J., *Władza książęca na Śląsku w XIII wieku*, Wrocław 1984.
- PRETE S., Fermo, [w:] *Enciclopedia Cattolica*, Vol. 5, Firenze 1980, s. 1174n.
- PRETE S., *I santi martiri Alessandro e Filippo netta Mesa fermana*, „Communio viatorum” 5 (1961).
- PROKOP K., *Polscy biskupi franciszkańscy*, Kraków 2003.
- Regesten zur schlesischen Geschichte*, hrsg. von C. GRÜNHAGEN, [w:] *Codex Diplomaticus Silesiae*, Breslau 1875.
- RUSCH B., *Die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13 Jahrhunderts*, Königsberg–Berlin 1936.
- Schlesisches Urkundenbuch*, hrsg. von W. IRGANG, t. 4, Graz–Wien–Köln 1988–1998.
- SILNICKI T., *Kardynał legat Gwido, jego synod wrocławski z r. 1267 i statuty tego synodu*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. 2, Lwów 1931.
- SILNICKI T., *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca wieku XIV*, Warszawa 1953.
- SKUPIEŃSKI K., *Miejsce notariatu publicznego w programie politycznym Jakuba Świnki*, „Kwartalnik Historyczny” 96 (1989), nr 3/4.
- Urkunden zur Geschichte des Bistum Breslau im Mittelalter*, bearb. von A.G. STENZEL, t. 5, Breslau 1845.
- Vetera monumenta historica Hungariam Sacram illustrantia*, wyd. A. THEINER, t. 1, Romae 1860.
- Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, ed. A. THEINER, t. 1, Rzym 1860.
- WEISS A., Fermo, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 136.
- WOJCIECHOWSKI Z., *Ustrój polityczny Śląska*, [w:] *Historia Śląska*, t. 1, Kraków 1933.
- WOLNY K., *Z dziejów katechezy*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. RECHOWICZ, Lublin 1974.

Ks. JÓZEF MANDZIUK

LUTERANIZM NA ŚLĄSKU DO POŁOWY XVI WIEKU

Wystąpienie augustianina Marcina Lutra 31 października 1517 r. w Wittenberdze było początkiem reformacji protestanckiej, która znalazła swoich zwolenników w różnych krajach europejskich. Chrześcijaństwo zachodnie zostało rozbite, a skutki podziału na kraje katolickie i protestanckie trwają do dzisiaj w sferach życia religijnego, państwowego, ekonomicznego i prywatnego. Mimo ducha ekumenizmu chrześcijaństwo ciągle jest podzielone.

Reformacja stopniowo ogarniała niemal cały Śląsk. Począwszy od lat 20. XVI stulecia na drogę reformacyjną wstępowały rady miejskie, kolejni książęta śląscy, prawie cała szlachta dolnośląska i znaczna część górnośląskiej. Wpływy Kościoła katolickiego stopniowo malały, ograniczając się w połowie XVI w. do Ostrowa Tumskiego we Wrocławiu, niektórych dóbr klasztornych i kapitulnych, pewnych części Górnego Śląska. Zwolennicy reformacji przeważali nawet w biskupim księstwie nysko-otmuchowskim. Ziemię śląską zalewał przede wszystkim luteranizm i on stał się dominującym wyznaniem, choć dały znać o sobie również mniejsze odłamy reformatorskie, jak anabaptyści, schwenckfeldyści, bracia czescy czy reformowani.

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie problematyki luteranizmu w różnych miejscowościach śląskich poza Wrocławiem, przyjęcie bowiem nauki Marcina Lutra w stolicy biskupstwa wrocławskiego znalazło miejsce w innym opracowaniu¹. Chronologicznie tematyka dotyczy rozwoju luteranizmu w pierwszej fazie, gdyż druga faza nastąpiła po pokoju augsburskim w 1555 r., kiedy weszła w życie nietolerancyjna zasada *cuius regio – eius religio*.

¹ J. MANDZIUK, *Rozwój luteranizmu we Wrocławiu w pierwszej połowie XVI stulecia* (w druku).

Przyczyny ruchów reformacyjnych na Śląsku

Z pewnością wołanie o reformę Kościoła *in capite et in membris* – w schyłkowym średniowieczu można również odnieść do lokalnego Kościoła śląskiego. Podłożem dla ruchów reformacyjnych był niewątpliwie śląski humanizm, z jego podstawowym zawołaniem: „nic, co ludzkie, nie jest mi obce”. Stworzył on nowy wzorzec kapłana idącego z duchem czasu, który na pierwszym miejscu stawia kulturę, sztukę, poezję, gromadzenie dzieł sztuki i książek, a na drugim zagadnienia teologiczne i duszpasterstwo. Typowym humanistą, mecenasem renesansowej kultury śląskiej był sam biskup Jan Turzo, który przybył z Krakowa do Wrocławia². Po jego śmierci w 1520 r. Marcin Luter nazwał go „najlepszym biskupem stulecia”³. Do śląskich humanistów, zwolenników reformacji, można zaliczyć: Wawrzyńca Corvina (Raabe) i Jerzego Moremberga, a także śląskich erasmiańczyków, którzy interpretowali idee Erazma z Rotterdamu często w sposób zaskakujący dla samego autora. Niektórzy z nich byli związani studiami w Akademii Krakowskiej, gdzie istniało twórcze środowisko renesansowe.

Prądom reformacyjnym sprzyjało niezadowolenie z powodu rozwijającego się od czasów awiniońskich fiskalizmu kościelnego, a Śląsk ciągle goił rany zadane przez wojny husyckie. Widoczna była pauperyzacja społeczeństwa i duchowieństwa niższego. Narastały konflikty między właścicielami ziemskimi a klerem, a w większych miastach między radami miejskimi a duchowieństwem diecezjalnym i zakonnym. Szlachta zazdrosnym okiem patrzyła na dobrze zagospodarowane majątki kapitulne, klasztorne i parafialne, gdy tymczasem włości szlacheckie były często rozdrabniane między potomstwo, a także tracone przez nieodpowiedzialnych właścicieli. Wizja sekularyzacji dóbr kościelnych była więc na rękę wielu śląskim ziemianom, nie mówiąc już o książętach z domu Piastowskiego⁴.

Idee reformacyjne miały posłuch w gronie duchowieństwa parafialnego, które było słabo wykształcone, nie miało odpowiedniego przygotowania do wykonywania funkcji duszpasterskich i pozostawało uzależnione od kolatorów. Prestiż tego ubogiego i słabo wykształconego kleru obniżał się w kręgach mieszczaństwa i szlachty. Należy jednak pamiętać, że przeciętny duchowny przełomu XV i XVI stulecia tworzył szeroko rozumiane ówczesne elity umysłowe, wszak umiał on pisać i czytać. Wprost katastrofalnie zmniejszyły się szeregi kleru diecezjalnego. Jeśli w 1520 r. czynnych było w diecezji wrocławskiej ok. 1200 księży, to w 1548 r. – jak informowała kanonika Jana Cochläusa kapituła katedralna – tylko co 50 kościół miał swojego proboszcza⁵. Lepiej wyglądała sytuacja w kręgu du-

² Zob. J. SMACKA, *Jan Turzo humanista i mecenas kultury renesansowej*, „Roczniki Sztuki Śląskiej” 2 (1963), s. 77–91; J. MANDZIUK, *Działalność kościelna Jana V Turzo, biskupa wrocławskiego (1506–1520)*, „Colloquium salutis” 10 (1978), s. 97–119.

³ *Martin Luthers Briefe. Sendschreiben und Bedenken*, t. 1, Berlin 1825, s. 472.

⁴ J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, wyd. 2, t. 2, Warszawa 2011, s. 14–15.

⁵ F.X. SEPPELT, *Geschichte des Bistums Breslau*, Breslau 1929, s. 58.

chowieństwa wyższego, zwłaszcza wśród wykształconych członków wrocławskiej kapituły katedralnej. Aczkolwiek wśród kanoników byli również zwolennicy „nowej wiary”, to jednak dzięki kapitule Kościoła katolicki na Śląsku obronił się przed wysoką falą protestantyzmu. Odnośnie do obu biskupów wrocławskich omawianego okresu można powiedzieć, że nie dorosli oni do pokonywania trudności, jakie napotykali w swoich rządach. Biskup Jakub Salza (1520–1539) wprowadzie sam do końca pozostał wierny katolicyzmowi, lecz nie potrafił zatrzymać fali innowierstwa. Większa część biskupstwa śląskiego była już w rękach protestantów. Następny biskup Baltazar z Promnicy (1539–1562) zdobył miano „biskupa kompromisu”. Był postacią wpływową, miał wielki autorytet na dworze królewskim i wśród książąt śląskich, ale w wierze okazał się słaby i zbyt liberalny⁶.

Na rozwój luteranizmu znaczny wpływ miał śląski monastycyzm, przeżywający kryzys spowodowany m.in. skutkami wojen husyckich. Zgorszenia wywoływane przez zakonników były wyolbrzymiane przez krytykę dotyczącą „ludzi – jak mówiono – niepracujących, których trzeba żywić z jałmużny”. Bardziej powszechnym zjawiskiem był ogólny rozkład podstawowych zasad życia zakonnego, jak znoszenie pod różnymi pozorami klauzury, porzucanie życia wspólnotowego, dążenie do posiadania własności prywatnej. Następstwem religijnej przeciętności było zaniedbywanie przez zakonników studiów, pragnienie uciech i nade wszystko lenistwo. Wiernych irytowały też regularne kolekty i gorsząca rywalizacja między proboszczami a zakonnikami o prawo głoszenia kazań i słuchania spowiedzi, o pogrzeby czy Msze św. rocznicowe⁷.

Sprzyjający klimat dla rozwoju ruchów reformacyjnych stwarzały stosunki polityczne i społeczne na Śląsku, podzielonym na liczne księstwa. Rzucał się w oczy antagonizm między laikatem a klerem, którego usiłowano pozbawić przywilejów. Świadczy o tym tzw. układ Kolowrata z 1504 r., który dotyczył m.in. ograniczenia kar kościelnych, zezwolenia na pobieranie od poddanych w dobrach kościelnych podatku krajowego przez władze świeckie, ingerowania w sprawy gospodarcze Kościoła śląskiego. Zawarty układ w 10-punktowej umowie pozwala zrozumieć konsekwentne popieranie późniejszego ruchu reformacyjnego w społecznościach śląskich⁸.

W przyjęciu luteranizmu na Śląsku dużą rolę odgrywał żywiół, mający przewagę zwłaszcza w miastach. Niemcy bowiem uważali Lutra za bohatera narodowego, a luteranizm za „swoją religię”. Podobne mniemanie mieli zniemczeni Piastowie śląscy oraz niektórzy zakonnicy, zwłaszcza minoryci i augustianie-eremici, należący do prowincji saskiej. Ci ostatni byli dumni ze swojego brata Marcina Lutra.

⁶ A. SABISCH, *Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien*, Münster 1975, s. 93.

⁷ K. DOLA, *Problemy kościelno-duszpasterskie w diecezji wrocławskiej w XV w.*, „Sobótka” 41 (1986), s. 528n.

⁸ G. WAŚ, *Dzieje Śląska od 1526 do 1806 roku*, [w:] *Historia Śląska*, red. M. CZAPLIŃSKI, Wrocław 2002, s. 140.

Bliskość Śląska z centrum luteranizmu w Wittenberdze powodowała napływ młodzieży śląskiej na tamtejszy uniwersytet. Studenci z różnych miejscowości śląskich słuchali tam wykładów samych przywódców luteranizmu, a ich pisma przywozili ze sobą do kraju. Sprzyjał temu wynalazek druku, który spowodował pojawienie się ogromnej liczby druków religijnych, pism ulotnych oraz różnego rodzaju pamfletów. Książka luterkańska wyprzedziła na Śląsku powstanie pierwszych ośrodków innowierczych i była chętnie kupowana, o czym świadczą jej egzemplarze w śląskich zbiorach bibliotecznych⁹. Pisma autorów protestanckich nie tylko sprowadzano z zagranicy, ale także tłoczono w śląskich miastach, m.in. w Legnicy, Brzegu n. Odrą, Oleśnicy Śląskiej, Głogowie, Nysie, a przede wszystkim we Wrocławiu¹⁰. Oczywiście wynalazek druku przez Jana Gutenberga w Moguncji przyczynił się również do rozwoju piśmiennictwa katolickiego, zwłaszcza w zakresie teologii polemicznej.

Bezpośrednią przyczyną wystąpienia Marcina Lutra była sprawa odpustów i problem ich uzyskiwania w głoszonych kazaniach przez dominikanina Jana Tetzela, na polecenie Albrechta Hohenzollerna, arcybiskupa Moguncji i Magdeburga, komisarza odpustowego w Niemczech. Słuszny sprzeciw Lutra wywołały słowa kaznodziei, że czerwony krzyż odpustowy z herbem papieża więcej znaczy niż Krzyż Golgoty, a pokuta i żal za grzechy są niepotrzebne tym, którzy kupili listy odpustowe. Podniesiona przez brata Marcina problematyka znana była na ziemi śląskiej, gdzie religijne i społeczne znaczenie odpustów było ogromne w późnym średniowieczu. Jednak po wystąpieniu Lutra zmieniła się mentalność w patrzeniu na odpusty i korzystanie z nich.

Luteranizm w miastach śląskich

Pierwsze gminy luterkańskie powstały w miastach, gdzie zamożne mieszczaństwo widziało swój interes w usunięciu wpływów Kościoła katolickiego. Na ziemi śląskiej były liczne miasta o wydzielonym murami terenie zmuszającym do zwartej zabudowy, w których samorząd sprawowała rada miejska. Największe miasta, z ludnością miejską ocenianą na ok. 25 procent, znajdowały się na Dolnym Śląsku, z Wrocławiem, Legnicą, Świdnicą Śląską, Głogowem czy Jelenią Górą na czele. O wiele słabsze było mieszczaństwo na Górnym Śląsku, gdzie liczbę mieszczan określa się tylko na 13,5 procent¹¹.

Siła polityczna śląskich miast była bez znaczenia, ale coraz silniejsza stawała się ich pozycja gospodarcza. Rady miejskie składały się z patrycjuszów i przedsta-

⁹ K. MAŁECZYŃSKA, *Pisma Lutra we Wrocławiu w XVI i XVII w.*, „Sobótka” 39 (1984), s. 485–486.

¹⁰ J. MANDZIUK, *Śląskie duchowieństwo diecezjalne a książka protestancka w XVI i XVII wieku*, „Roczniki Biblioteczne” 36 (1992), z. 1–2, s. 140–141.

¹¹ E. MAŁECZYŃSKA, *Życie codzienne Śląska w dobie odrodzenia*, Warszawa 1973, s. 74.

wicieli cechów rzemieślniczych. Coraz więcej było renesansowych budynków, a kościół miejski symbolizował harmonię zachodzącą między mieszczańską wolnością a pobożnością. Świątynię miejską mieszkańcy miast uważali za swój dom Boży, w którym umieszczali własne grobowce, wznosząc w tym celu boczne kaplice. Identyfikując się z tym kościołem, przekazywali mu darowizny i bogate zapisy testamentalne. Dążyli do wyznaczania specjalnych kuratorów, aby mieć nadzór nad majątkiem kościelnym. Ograniczali prawo biskupa do swobodnego rozporządzania beneficjami, usiłując narzucać własne decyzje w dziedzinie polityki personalnej. Starali się podporządkować sobie klasztory położone wewnątrz murów miejskich. Dążyli do ustanowienia dla nich kuratorów, którzy musieli rozliczać się z zarządzania majątkiem ruchomym i dobrami ziemskimi. Poprzez inwentaryzację własności klasztornej rady miejskie usiłowały zmusić zakonników do płacenia podatków oraz prowadziły uporczywą walkę z nadanym duchowieństwu przywilejem własnego sądownictwa¹².

Bez wątpienia na przyjęcie nauki Marcina Lutra na Śląsku w sposób decydujący zaważył rozwój wydarzeń we Wrocławiu¹³. Stolica Śląska stała się przykładem w akceptacji idei reformacyjnych dla innych śląskich ośrodków miejskich, a nawet wiejskich. W kilku przypadkach można odnotować działalność śląskich predykantów wcześniejszą od reformatorów wrocławskich w osobach Jana Hassa czy Ambrożego Moibana. Już bowiem w 1521 r. w Koźuchowie pewien duchowny głosił kazania w duchu nauki Lutra. Możliwe, że był to wpływ pobliskiej wielkopolskiej Wschowy, zarażonej luteranizmem. W Legnicy w 1522 r. w gotyckim kościele Mariackim działali dwaj duchowni nowinkarze: Fabian Eckel i Jeremiasz Wittich. W drugiej natomiast świątyni legnickiej Świętych Apostołów Piotra i Pawła głosił kazania w duchu „nowej wiary” ks. Wacław Kichler, a w kaplicy zamkowej ks. Zygmunt Werner¹⁴. W 1523 r. Legnicą zawładnął Kaspar Schwenckfeld¹⁵ i jego współpracownik ks. Walenty Krautwald, mianowany zarządcą parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz lektorem teologii w tamtejszej szkole. Obaj musieli opuścić miasto ze względu na propagowanie zbyt radykalnych idei reformatorskich. W Legnicy przeprowadzono akcję łączenia bernardynów, wiernych katolicyzmowi, z minorytami, zwolennikami luteranizmu. W 1524 r. książę Fryderyk II nakazał obserwantom przenieść się spoza murów miasta do klasztoru franciszkanów konwentualnych i przyjąć ich proluterański sposób życia i myślenia. Wskutek odmowy zostali oni wypędzeni z miasta w przeciągu godziny, bez prawa po-

¹² J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku...*, s. 27–28.

¹³ Zob. G. KRETSCHMAR, *Die Reformation in Breslau, Ulm-Donau* 1960.

¹⁴ E. MALECZYŃSKA, *Fryderyk II legnicki wobec lewego nurtu reformacji na Śląsku*, [w:] *Studia z dziejów polskich i czechosłowackich*, red. E. i K. MALECZYŃSCY, t. 1, Wrocław 1960, s. 231–232.

¹⁵ Zob. P.G. EBERLEIN, *Caspar von Schwenckfeld*, Metzgingen 1999; G. WĄS, *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Wrocław 2005.

wrotu¹⁶. Wkrótce minorycki obiekt klasztorny przejęli luteranie, a świątynia pw. św. Jana Chrzciciela pełniła w latach 1548–1680 rolę dworskiego kościoła grzebalnego. W niedługim czasie za minorytami podążyli dominikanie, których już w 1526 r. wypędzono z miasta. W 1547 r. zburzono kartuzję legnicką, ufundowaną przez księcia Ludwika II legnicko-brzskiego za murami miasta. Odegrała ona wielką rolę kulturotwórczą, lecz protestancka Legnica nie pozwoliła na dalszą działalność eremitów.

Nowinkarze religijni pojawili się następnie w Złotorzy, zakładając gimnazjum luterzańskie, które przeżywało złoty okres działalności za kadencji Walentego Trotzendorfa, syna chłopskiego spod Zgorzelca, absolwenta Uniwersytetu w Wittenberdze. Miał on oryginalną metodę nauczania, troszczył się o ubogich uczniów, niwelując różnice stanowe i narodowościowe u młodzieży. Pożar w 1554 r. położył kres świetności szkoły złotoryjskiej, a Trotzendorf przeniósł się do Legnicy, gdzie zmarł w 1556 r.¹⁷

W Legnickim Polu benedyktyni w 1535 r. odpadli od katolicyzmu, a ich dobra wraz z zabudowaniami klasztorными przeszły na własność księżęcą. W tym samym czasie synowie św. Benedykta zaprzestali działalności w Środzie Śląskiej. Z tego miasta w 1528 r. odeszli też minoryci, a tamtejsza rada miejska przeznaczyła ich klasztor na przytułek dla ubogich. Natomiast w opustoszałym kościele pw. Świętego Krzyża pod koniec XVI w. zaczęto odprawiać nabożeństwa luterzańskie.

Bardzo trudna była sytuacja w Żaganiu, gdzie wszystko było podporządkowane opactwu kanoników regularnych. Brak gruntownych reform, zaniedbania w przestrzeganiu dyscypliny zakonnej, a nawet gorszące życie samych opatów spowodowały, że wybrany w 1522 r. na opata Paweł ze Lwówka stał się zwolennikiem idei głoszonych przez reformatora z Wittenbergi. Jako młody zakonnik został on wysłany na studia na tamtejszą uczelnię, a następnie kontynuował naukę na utworzonym uniwersytecie we Frankfurcie n. Odrą, uzyskując tam stopień licencjata teologii. W 1517 r. został prepozytem w Nowogrodzie Bobrzańskim, a pięć lat później objął urząd opata żagańskiego. Wkrótce po nominacji udał się do Lutry, aby zaciągnąć jego opinii co do dalszego postępowania w opactwie. Po powrocie do Żagania rozpoczął zmiany w sprawowaniu liturgii i pozwalał na jawne łamanie reguły przez mnichów. Z Wittenbergi sprowadził trzech lektorów luterzańskich, wykładających zakonnikom Biblię w nowym duchu. Niektórzy z nich tak przejęli się nowinkarstwem, że opuścili klasztor, a opat każdego odchodzącego wyposażał w odpowiednią kwotę pieniędzy, wartościowe przedmioty i księgi. Wkrótce opat przy kościele opackim osadził dwóch pastorów luterzańskich, głoszących kazania dla mieszczan, celem

¹⁶ Ch. REISCH, *Die Franziskaner im heutigen Schlesien vom Anfänge des 17. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, „Zeitschrift für Geschichte Schlesiens” 43 (1913), s. 286.

¹⁷ J. MANDZIUK, *Postacie Kościoła katolickiego na Śląsku*, Warszawa 2016, s. 220–222. Zob. C. STURM, *Valentin Trotzendorf*, Godberg 1888.

pozyskania ich dla luteranizmu. W 1525 r. doszło do ostrego starcia opata z mnichami wiernymi Kościołowi, w wyniku którego apostata został zmuszony do abdykacji i przeniesienia się do prepozytury w Zielonej Górze. Tam nadal głosił kazania w duchu luteranśkim i w roku następnym został wydalony z klasztoru. Udał się wówczas na dwór książęcy w Legnicy, a następnie został pastorem w Zagrodnie k. Złotoryi. W 1535 r. ożenił się z byłą zakonnicej Barbarą Märthe, a Luter osobiście pobłogosławił ich związek. Do końca życia był pastorem w Zagrodnie, gdzie zmarł w 1544 r. Zakonnicy żagańscy postarali się o specjalny list króla czeskiego Ferdynanda Habsburga, mający chronić ich własność. Musieli jednak do połowy XVI stulecia łożyć corocznie sumę 630 guldenów na uposażenie luteranśkich predykantów, których ustanowił książę Henryk żagański. Po kazaniu jednego z tych predykantów, Fabiana Thielme, zaczęto usuwać obrazy i ołtarze w świątyni klasztornej, która przechodziła z rąk do rąk i dopiero w 1621 r. znalazła się na stałe w posiadaniu kanoników regularnych¹⁸. Można jeszcze dodać, że z konwentu żagańskiego wywodził się niejaki Mikołaj Jakubica, który już w 1523 r. został pastorem luteranśkim w Lubaniach k. Żar. Jego dziełem był przekład Biblii na język serbołużycki. Później prawdopodobnie wyjechał do miasteczka Wittichenau, a następnie do Lipinek Łużyckich¹⁹.

W Świdnicy Śląskiej w 1541 r. rozpoczął się upadek klasztoru minorytów, a sześć lat później ostatni gwardian Jan Sculteti, z pozostałymi trzema zakonnikami, przekazał kościół i klasztor radzie miejskiej i opuścił miasto. Kościół klasztorny oddano luteranom.

Ostoją katolicyzmu w średniowieczu był Głogów, mający kolegiatę i kilka klasztorów. Sekularyzacji uległ zakon szpitalny duchaków, którzy w ogóle zniknęli z mapy Śląska. Wegetował klasztor dominikański, gdzie zawsze przebywał jakiś zakonnik, często pochodzący z Polski. Bernardyni opuścili własny klasztor, będący fundacją księżnej Małgorzaty Celejskiej, i przenieśli się do klasztoru minorytów po opuszczeniu przez nich miasta. Następnie klasztor i kościół pw. św. Stanisława przekazano na potrzeby rady miejskiej.

Luteranizm stosunkowo szybko znalazł zwolenników w Bolesławcu Śląskim, którzy przyjęli kościół wraz ze szpitalem i przytułkiem z rąk krzyżowców z czerwoną gwiazdą. Dominikanów wysiedlano stopniowo już od 1525 r., zabraniając im wykonywania posługi duszpasterskiej i zbierania jałmużny. Ostatni dominikanin Paweł Winter zmarł w 1545 r., a klasztor wkrótce wykorzystano na szpital i przytułek dla ubogich.

Wielkie spustoszenie spowodował luteranizm w Brzegu n. Odrą. W 1527 r. opuścili tamtejszą placówkę minoryci, a ich kościół został zamieniony na arse-

¹⁸ J. MANDZIUK, *Dzieje kanoników regularnych św. Augustyna na Śląsku*, [w:] *Przemijanie i trwanie. Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce*, red. K. ŁATAK, I. MAKARCZYK, Kraków 2008, s. 289.

¹⁹ TENŻE, *Postacie...*, s. 249–250.

nał książe. W 1537 r. likwidacji uległ klasztor dominikanów. Część zakonników przybyła do Wrocławia wraz z dokumentacją klasztorną, a pozostali rozproszyli się po parafiach. W 1545 r. rozebrano brzeski kościół i klasztor, a uzyskane materiały przeznaczono na umocnienie murów miejskich. W mieście wielką komandorię mieli joannici, którzy sprawowali patronat nad kościołem św. Mikołaja. Ta olbrzymia świątynia została przekazana miastu i na długie lata przeszła w ręce luteranów.

We Lwówku Śląskim minoryci zniknęli już w 1524 r., a jeden z nich, Jakub Futer, stał się pierwszym luterzańskim pastorem. Zabudowania klasztorne wkrótce spłonęły, a na uporządkowanym placu wzniesiono szkołę. Natomiast kościół klasztorny przez radę miejską został zamieniony na zbór luterński.

Można jeszcze wymienić kilka miast dolnośląskich, w których zlikwidowano klasztory, a kościoły oddano w ręce wyznawców „nowej wiary”. I tak sekularyzacji uległy placówki duchackie w Ścinawie n. Odry i w Lubiniu. W 1537 r. zlikwidowano klasztor dominikański w Lewinie Brzeskim, a zakonników rozproszono. W tym samym czasie wypędzono bernardynów z Namysłowa, a ich klasztor został zamieniony na szpital. Podobnie karmelici opuścili Strzegom, bo nie mieli z czego żyć, a ich klasztor przejęli luteranie.

Na Górnym Śląsku i Opolszczyźnie pierwsze ślady luteranizmu pojawiły się po 1530 r. Tamtejsze mieszczaństwo, aczkolwiek słabsze od dolnośląskiego, skłaniało się ku nowemu ruchowi religijnemu, widząc w nim często korzyści materialne. W Raciborzu hasła reformacyjne zaczęły się upowszechniać wśród tamtejszych mieszczan od 1532 r. W Kluczborku zasady luteranizmu wprowadzono siłą po 1540 r. pod rygorem wygnania z miasta. W Opolu klasztor dominikański w 1530 r. opuścili wszyscy zakonnicy z wyjątkiem jednego braciszka. Sam przeor Erasmus stał się głównym pomocnikiem luterńskiego kaznodziei Wawrzyńca Josta, który przez 30 lat nauczał w duchu luterzańskim, udzielając Komunii pod dwiema postaciami²⁰. Z Opoli zniknęli również minoryci, pozostawiając swój kościół, w którym mieściło się Mauzoleum Piastowskie.

O sile luteranizmu świadczy fakt, że nawet w Nysie, stolicy księstwa biskupiego, szerzył się on gwałtownie i zdobywał zwolenników, zwłaszcza wśród średnio zamożnych mieszczan i biedoty miejskiej. Niektórzy nauczyciele tamtejszej szkoły parafialnej przyznawali się publicznie do grona zwolenników Lutra. Wśród nich znalazł się m.in. wspomniany wyżej Walenty Krautwald, wychowanek Akademii Krakowskiej, pracownik kancelarii biskupiej i reformator nyskiej szkoły w duchu renesansowym²¹. Korzystając z bezkarności, minoryci nyscy w 1523 r. pod okiem biskupa głosili kazania o zabarwieniu

²⁰ J. KOPIEC, *Dzieje Kościoła katolickiego na Śląsku Opolskim*, Opole 1991, s. 44; zob. Z. BORAS, *Początki reformacji na Górnym Śląsku*, „Kwartalnik Opolski” 6 (1960), s. 3–24.

²¹ J. MANDZIUKE, *Nysa jako ośrodek kultury w XVI i XVII w.*, „Colloquium salutis” 8 (1976), s. 78.

lutezańskim. W marcu następnego roku biskup Jakub Salza rozwiązał klasztor nyski, nakazując zakonnikom przenieść się do obserwantów. Gwardian Michał Hillebrand wraz z braćmi odmówił wykonania polecenia biskupiego, za co został obłożony klątwą biskupią, a bernardyni rozlokowali się w murach klasztoru minoryckiego²².

Luteranizm dotarł również do księstwa cieszyńskiego i stworzył centrum w samym Cieszynie. Po 1540 r. dominikanom zabrano najpierw ogród klasztorny, będący dla nich głównym źródłem utrzymania, a następnie zlikwidowano klasztor, przekazując kościół luteranom. W tym też czasie likwidacji uległ klasztor bernardynów, zakonnicy zostali wygnani z Cieszyna, a ich świątynię przejęli zwolennicy nauki Lutera²³.

Największe spustoszenie uczyniła reformacja protestancka w życiu parafii śląskich, zarówno miejskich, jak i wiejskich. To na terenie poszczególnych parafii dochodziło do bezpośredniego starcia katolików z luteranami. Liczba parafii katolickich gwałtownie malała.

Protestancki autor Anders wyliczył 60 miejscowości dolnośląskich, w których ok. 1525 r. działali kaznodzieje ewangelicy²⁴. Ćwierć wieku później parafie śląskie były w połowie katolickie i protestanckie²⁵. Nawet na terenie biskupiego księstwa nyskiego, a także w biskupich dobrach kąckich i wiązowskich były gminy lutezańskie, wszak protestanci znajdowali się nawet w najbliższym otoczeniu biskupa Baltazara z Promnicy i pełnili funkcje na jego dworze ku zgorszeniu katolików oraz otrzymywali różne urzędy świeckie. Podobnie było w dobrach kapitulnych i klasztornych.

Świątynie katolickie były zamieniane na zbory lutezańskie. W miastach została opracowana specjalna metoda działania: jeśli dany proboszcz nie chciał przejść na luteranizm, na jego miejsce ustanawiano pastora, który obejmował duszpasterstwo przy danej świątyni. W parafiach wiejskich decydującą rolę odgrywali kolatorzy, którzy wykorzystywali swoje uprawnienia i wprowadzali pastorów na urząd proboszczowski. Były nawet wypadki, że dochodziło do wspólnego użytkowania świątyni przez oba wyznania. Wytworzyła się również praktyka inkorporacji *in spiritualibus* parafii zdeorganizowanych do sąsiednich parafii katolickich.

Wielu śląskich katolików przyjmowało „nową wiarę”, ponieważ ich religijność była powierzchowna i formalistyczna. Wiernym w danych parafiach brakowało często elementarnych pojęć religijnych, kaznodziejstwo katolickie bowiem było zaniedbane, pozbawione wymiaru polemiki i apologii wiary katolickiej. Spustoszenie wśród katolików powodowało też pozostawienie przez

²² TENŻE, *Postacie...*, s. 243–245.

²³ TENŻE, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku...*, s. 101–107.

²⁴ F.G.E. ANDERS, *Historische Statistik der evangelischen Kirchen Schlesien. Nebst eine Kirchen-Charte*, Breslau 1867.

²⁵ W. MARSCHALL, *Geschichte des Bistums Breslau*, Stuttgart 1980, s. 67.

innowierców zewnętrznych objawów życia liturgicznego, jak ołtarze, obrazy, szaty liturgiczne, a nawet język łaciński. Katolicy byli często zdezorientowani, uczestnicząc w nabożeństwach, które odprawiał w ich świątyni narzucony przez patrona pastor luterński. Niektórzy byli przekonani, że są na sumie niedzielnej, chociaż nie była to już Msza św.

Na przejście katolików na protestantyzm wpływał też upadek bractw i stowarzyszeń religijnych, których cele były różnorodne: gospodarcze, charytatywne, oświatowe, wychowawcze i dewocyjne. Pogłębiały one życie sakramentalne wiernych, szerzyły kult maryjny i świętych Pańskich. Pobożność ta została zaatakowana przez innowierców²⁶.

Powstające gminy luterńskie napotykały różne problemy natury organizacyjno-ekonomicznej. Często występowały trudności z określeniem daty uformowania się nowej gminy wyznaniowej wokół danego kościoła parafialnego. Niejednokrotnie powołanie pastora następowało wiele lat po przejściu zdecydowanej większości mieszkańców danej miejscowości na luteranizm. Ważnym problemem było materialne utrzymanie gminy z ich duszpasterzami. Ofiarność bowiem społeczeństwa luterńskiego nie była zbyt wielka, a utrzymanie żonatego pastora wraz z rodziną było kosztowne. Toteż Luter oskarżał swoich zwolenników: „Dawniej oddawano wiele pieniędzy i ofiar papistom, a dzisiaj skąd mamy czerpać dochody dla sług Kościoła? Tam gdzie dawniej mogło się utrzymać 300 mnichów, dzisiaj nie może się utrzymać jeden kaznodzieja”²⁷. Dopiero w 1529 r. stworzono wspólnotę majątkową i kasę na potrzeby kościelne. Jednak sytuacja materialna pastorów była trudna, zwłaszcza w gminach wiejskich, gdzie pastorzy rzadko pozostawali dłużej niż dwa lata.

Stosunek książąt śląskich do luteranizmu

Dla rozwoju luteranizmu na Śląsku bardzo ważna była postawa władzy świeckiej. Habsburgowie w zasadzie pozostali wierni religii katolickiej, natomiast książęta śląscy w całości, a szlachta oraz rycerstwo w dużej mierze przeszli na stronę nowej wiary. Tak więc wprowadzenie luteranizmu w księstwach lennych zależało od indywidualnej decyzji księcia, a w wolnych państwach stanowych od woli ich właściciela. Dla tych osób ważniejsze od zagadnień religijnych było uzyskanie większego wpływu na życie kościelne oraz chęć pomnożenia dochodów z zagarnięcia dóbr duchownych. Świadczy o tym zjazd książąt i stanów śląskich odbyty w styczniu 1524 r., na którym wystąpiono z żądaniem „wolnego głoszenia Ewangelii”, zniesienia dziesięcin, kar kościelnych i swobodnego doboru proboszczów²⁸.

²⁶ J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku...*, s. 111–112.

²⁷ B. KUMOR, *Historia Kościoła*, cz. 5, Lublin 1984, s. 59.

²⁸ J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku...*, s. 42.

Już w 1518 r. 70-letni szlachcic śląski Jerzy Zedlitz, ukryty husyta, w liście do Lutra pytał, czy to właśnie on jest tym „łabędziem”, którego pojawienie się prorokował mistrz praski Jan Hus. Luter w odpowiedzi posłał mu na zamek w Nowym Kościele k. Złotoryi współbrata augustianina Melchiora Hoffmanna. Zedlitz przez kilka lat współpracował z reformatorem z Wittenbergi, aż w 1528 r. opuścił Śląsk i przyłączył się do anabaptystów. Podobnie uczynił Hoffmann, który idee nowochrześciance przeniósł do północnych Niemiec i Niderlandów, a w końcu dostał się do więzienia, w którym przebywał długie lata, oczekując na „swojego Mesjasza”²⁹.

Wielkim protektorem luteranów był książę Fryderyk II legnicko-brzeski, kandydat braci czeskich w 1526 r. do korony czeskiej. Był on początkowo zagorzałym zwolennikiem starego Kościoła, a nawet obrońcą fiskalizmu kościelnego. Jednak na skutek bliższych kontaktów z margrabią Jerzym Hohenzollernem, mającym wielki wpływ na stosunki konfesyjne na Śląsku, zaczął odchodzić od katolicyzmu. Nawiązał też kontakt z Kasparem Schwenckfeldem, miejscowym mistykiem innowierczym, którego zaprosił na zamek do Legnicy. W 1523 r. książę wydał odezwę do kleru, w której polecał, aby słowo Boże było głoszone bez żadnych ludzkich dodatków, a sakramenty udzielane według nauki Chrystusa. W odezwie zostały również poruszone zagadnienia kultu świętych, pielgrzymek i odpustów³⁰. W następnym roku wydał kolejne zarządzenie, w myśl którego słowo Boże miało być głoszone „tylko na podstawie Ewangelii, bez żadnego ludzkiego dodatku [...], aby pospolitych ludzi do wyznawania grzechów i uzyskania ich odpuszczenia, miłości, posłuszeństwa i zgody przywodzić”³¹. Wraz z tymi zarządzeniami władca legnicki sięgnął po sekularyzację dóbr kościelnych. Nie znosząc sprzeciwu wobec spełnienia swoich poleceń, w 1534 r. wydał następny edykt przeciwko ceremoniom katolickim, a w 1542 r. ogłosił nowy *Porządek kościelny* i agendę opracowaną na gruncie wyznania luterskiego. Opierając się na opracowanych przesłankach, wprowadził podstawową strukturę organizacyjną, ustanowił nad każdym okręgiem tzw. seniora, a nad całym terytorium – superintendenta. Określał również zasady ordynacji pastarów, obowiązek katechizacji i powszechny obowiązek słuchania kazań niedzielnych, zwany „przymusem kościelnym”. Te pociągnięcia organizacyjne spotkały się z uznaniem samego Lutra, który w Wittenberdze stawiał je za wzór. Książę ze swojej strony nakazał wszystkim poddanym przyjmowanie konfesji augsburskiej pod karą banicji. Do końca życia strzegł interesów luteranów na całym Śląsku, łącząc się sojuszami z protestanckimi książętami Rzeszy. Zmarł w 1547 r. jako w pełni zadeklarowany zwolennik nauki byłego mnicha augustiańskiego³².

²⁹ S. HIRZEL, *Heimliche Kirche*, Hamburg 1952, s. 185–189.

³⁰ F. BAHLW, *Reformation in Liegnitz*, Liegnitz 1918, s. 154.

³¹ P. KONRAD, *Die Einführung der Reformation in Breslau und Schlesien*, Breslau 1917, s. 18.

³² J. MANDZIUK, *Postacie...*, s. 204–205.

Spadek po Fryderyku II przypadł starszemu synowi Fryderykowi, jako księciu legnickiemu, oraz Jerzemu – władcy księstwa brzeskiego. Obaj zostali wychowani w duchu luterańskim. Książę legnicki szybko roztrwonił majątek ojca i popadł w długi, a sprawy religijne go nie interesowały. Wydziedziczony, władzę przekazał synowi Henrykowi XI, który złożył w 1559 r. hołd królowi czeskiemu³³. Natomiast książę Jerzy II brzeski był gorliwym luteraninem i zdobył miano protektora zwolenników nauki Marcina Lutra. Okazał się dobrym gospodarzem i znakomitym dyplomata, mecenasem sztuki i krzewicielem kultury renesansowej. Jego działalność przypadła już na lata po zawarciu pokoju augsburskiego w 1555 r.³⁴

Ideami reformacyjnymi zainteresowany był książę Karol ziębicki, który już w 1522 r. korespondował z Lutrem. W swoich pociągnięciach był jednak ostrożny, obawiając się m.in. zaburzeń w kraju. W 1526 r. myślał nawet o utworzeniu na Śląsku stronnictwa katolickiego, którego celem miałyby być walka z innowierstwem. Niestety spotkał się z brakiem zainteresowania tą inicjatywą ze strony innych śląskich książąt. Po śmierci Karola I w 1536 r. jego synowie zaczęli wprowadzać nowe formy życia religijnego, wydając w 1538 r. *Porządek kościelny* dla księstwa oleśnickiego i ziębickiego.

W księstwie żagańskim reformacji sprzyjał od 1539 r. nowy władca Henryk saski, członek protestanckiego Związku Szmalkaldzkiego. Już w 1540 r. ogłosił luteranizm wyznaniem panującym w księstwie żagańskim. Dziesięć lat później księstwo przeszło pod bezpośrednie władanie króla czeskiego³⁵.

Luteranizm wcześniej dotarł do licznych księstewek na Górnym Śląsku. Na ziemi pszczyńskiej, należącej do Turzonów, a następnie do Promnitzów, już w 1520 r. pojawili się kaznodzieje z przekazem nauki w duchu luterańskim. W księstwie opawskim, przekazanym w 1523 r. przez króla czeskiego w dożywocie księciu Kazimierzowi cieszyńskiemu, pieczę nad niektórymi kościołami sprawowali księża sprzyjający nauce Lutra³⁶. W księstwie karniowskim margrabia Jerzy Hohenzollern pozostawał w stałym kontakcie korespondencyjnym z Lutrem i już w latach 20. pod karą banicji zmuszał poddanych do przechodzenia z katolicyzmu na luteranizm³⁷. W 1530 r. na sejmie w Augsburgu podpisał *Konfesję augsburską* i bronił zdecydowanie spraw protestantów wobec cesarza Karola V Habsburga. Utrzymywał też ściśle kontakty

³³ Z. BORAS, *Książęta piastowscy Śląska*, Katowice 1978, s. 374.

³⁴ Zob. F.F. SCHÖNWÄLDER, *Die Piasten zum Brieg oder Geschichte der Stadt und des Fürstenthums Brieg*, t. 2, Brieg 1856.

³⁵ G. WAŚ, *Dzieje Śląska...*, s. 148.

³⁶ Z. BORAS, *Początki reformacji na Górnym Śląsku*, „Kwartalnik Opolski” 6 (1960), nr 3, s. 6.

³⁷ Zob. I. GUNDERMANN, *Margraf Georg von Brandenburg-Asbach und die Einführung der Reformation in Oberschlesien*, [w:] *Reformation und Gegenreformation in Oberschlesien*, red. T. WÜNSCH, Berlin 1994, s. 31–47.

z księciem Albrechtem Hohenzollernem, byłym wielkim mistrzem krzyżackim³⁸. Poprzez swoją wyznaniowo-polityczną działalność stał się łącznikiem między luteranami z terenu Śląska i całej Rzeszy. Karniów stał się siedzibą superintendenta, sprawującego kontrolę i opiekę nad całym życiem religijnym ziem śląskich należących do Hohenzollernów. Władca karniowski pozwalał również na swobodne szerzenie nauki Lutera w dekanacie bytomskim, często przez innowierczych duchownych wygnanych z Polski wskutek edyktów króla Zygmunta Starego. W okolicie Bytomia sprowadzał niemieckich kolonistów luteranów. Działalność reformacyjną prowadził tam jego syn, Jerzy Fryderyk, pod naciskiem którego rada miejska w Bytomiu w 1565 r. uznała oficjalnie luteranizm za wyznanie panujące³⁹.

Na Opolszczyźnie w księstwie opolsko-raciborskim władzę sprawował książę Jan II Dobry, brat straconego w Nysie Mikołaja II. Nie zerwał on więzów z Kościołem katolickim, choć widział w nim wiele zła i szczerze pragnął przeprowadzenia reform. Jego postawę wobec szerzących się prądów reformacyjnych dobrze charakteryzują słowa listu skierowanego do papieża Klemensa VII z 10 listopada 1524 r.: „Zechciejcie nam pomóc – pisał – gdy ze wszystkich stron księstwo nasze, którego siedem części od naszych przodków prawem dziedziczenia posiadamy, przez ludzi sekty luteranów zewsząd jest otoczone. Ci ludzie tumulty wszędzie wywołują, przenikają do wszystkich miejscowości wzdłuż i wszerz, depcząc nogami wszystko, co święte. W tym Kościele opolskim [...] nie znajdziesz żadnego z wybitniejszych prałatów w ich siedzibach, bo oni żadnego innego nie znają zajęcia, jak to tylko, w jaki sposób wydobyć największą ilość pieniędzy z beneficjów. Pieniądze albo bezwstydnie trwonią, albo w grzesznym skąpstwie ponoć w ziemi zakopują, gromadząc skarby dla nadchodzącego antychrysta. Trudno uwierzyć, że niektórzy z nich, do Opola przychodząc po czterykroć, nie odwiedzają świątyni, świętej swojej żywicielki, ani żaden z nich Mszy nie odprawi. Niejeden, otrzymawszy z tej świątyni bogate prebendy, ani razu w niej nie był, mimo to swoją sakiewkę z jej majątku napelnia i brzuch swój wspaniale napycha i tuczy. Tymczasem cała rzesza niższego duchowieństwa jest opuszczona, wyszydzana i lżona, tak że my nad nim często bolejemy. Ach! Przewrotne obyczaje – wszędzie obelgi na Boga, na świętych, na posty, na święta, wreszcie na święty stan kapłański i na samego najwyższego kapłana rzucają potwarze⁴⁰. Aczkolwiek książę Jan stanowczo wypowiadał się przeciwko luteranizmowi, to jednak w jego księstwie szerzyło się nowinkarstwo. Na przykład kanonik kolegiaty opolskiej, Wawrzyniec Jost,

³⁸ Zob. T. WOTSCHKE, *Aus Herzog Albrechts von Preussen Briefwechsel mit Schlesien*, „Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der Evangelischen Kirche Schlesiens” 11 (1908), s. 1–31.

³⁹ J. MANDZIUK, *Postacie...*, s. 219.

⁴⁰ Cyt. za: Z. BORAS, *Książęta piastowscy Śląska...*, s. 336–337.

wygłaszał kazania o zabarwieniu luterzańskim. We wsi Prószków działał otwarcie zwolennik nauki Lutra. Pewne skłonności ku tej nauce miał nawet komisarz biskupi, pozwalając plebanowi Szymonowi z Krapkowic udzielać Komunii św. pod dwiema postaciami. Z luteranizmem usiłował walczyć kanonik opolski Melchior Przyszowski, o którego zasługach dla lokalnego Kościoła wspomniał książe w swoim liście do papieża⁴¹.

Po bezpotomnej śmierci księcia Jana opolskiego w 1532 r. księstwo opolsko-raciborskie przypadło margrabiemu Jerzemu Hohenzollernowi, głównemu bojownikowi luteranizmu na ziemi śląskiej. Otrzymał on jednak od króla Ferdynanda Habsburga księstwo tylko w zastaw i nie mógł w pełni rozwijać akcji reformacyjnej. Luteranie nie mogli zająć dla siebie świątyń, nawet w tych miejscowościach, w których istniały już ich gminy. Wyjątkiem była parafia Krapkowice, gdzie w 1533 r. innowiercy weszli w posiadanie kościoła i utrzymali go do 1626 r. W Prudniku za miejsce zebrań modlitewnych służyły im prywatne domy. Margrabia zorganizował silny ośrodek luterński w Tarnowskich Górach, gdzie w 1533 r. wzniesiono drewniany zbór ewangelicki, zamieniony w latach późniejszych na obiekt murowany. W 1553 r. w tym mieście zniesiono wszystkie obrzędy katolickie. Władca zagarnął też mienie kościelne, zabierając kosztowne naczynia liturgiczne, które spieniężył na pokrycie długów swojego brata Kazimierza. Po śmierci Jerzego w 1543 r., jego syn Jerzy Fryderyk objął spuściznę po ojcu i sytuacja luteranizmu znacznie się poprawiła. Niektóre rody szlacheckie zaczęły przyjmować nowe wyznanie, a luteranizm zaczął przenikać nawet na wieś. Trwało to do 1552 r., kiedy król Ferdynand Habsburg wykupił księstwo opolsko-raciborskie z rąk Hohenzollernów⁴².

Luteranizm dotarł również na terytorium księstwa cieszyńskiego i przetrwał tam najdłużej w nowożytnych dziejach Śląska. Książę Kazimierz II cieszyński, jako starosta generalny Śląska, koordynował do końca życia prace stanów śląskich. Zmarł w 1528 r., zachowując wierność katolicyzmowi⁴³. Luteranizm w księstwie zaprowadził jego wnuk, książę Waclaw Pogrobowiec, a ugruntował go książę Waclaw III, będący gorliwym zwolennikiem nauki Marcina Lutra, który troszczył się o dobro swoich poddanych⁴⁴.

Już od 1525 r. nowinkarstwo z Wittenbergi docierało na terytorium wolnych państw stanowych milickiego i żmigrodzkiego, gdzie władza spoczywała w rękach panów von Kurzach. Jednak formy organizacyjne wyznania luterńskiego zaczęto tam wykształcać dopiero w latach 70. XVI stulecia. Zdumiewający był intensywny rozwój luteranizmu w państwie pszczyńskim, po wykupieniu

⁴¹ J. MANDZIUK, *Postacie...*, s. 206.

⁴² TENŻE, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku...*, s. 46–47.

⁴³ G. BIERMANN, *Geschichte des Herzthums Teschen*, Teschen 1863, s. 189.

⁴⁴ J. DRABINA, *Wokół przyczyn reformacji w księstwie cieszyńskim w XVI w.*, [w:] *Die konfessionellen Verhältnisse im Tischner Schlesien vom Mittelalter bis zum Gegenwart*, red. P. CHMIEL, J. DRABINA, Ratingen 2000, s. 50.

go w 1548 r. przez biskupa wrocławskiego Baltazara z Promnicy. Joachim von Maltzan w 1560 r. rozpoczął organizowanie wyznania ewangelickiego w wolnym państwie sycowskim⁴⁵.

Rzućmy jeszcze okiem na postawę śląskiej szlachty i rycerstwa wobec ruchów religijnych płynących z pobliskiej Saksonii. Wielkie niebezpieczeństwo rozwoju nowinkarstwa religijnego w posiadłościach wiejskich na całym Śląsku płynęło z prawa patronatu, które szlachta miała nad kościołami parafialnymi. Wyrażało się ono w przedstawianiu kandydatów na plebanów oraz w obowiązkach troski o stan budowli sakralnych. Coraz częściej patronowie odmawiali prezentowania duchownych katolickich, a wprowadzali na urząd proboszczowski pastorów luterzańskich. Jeśli zaś chodzi o świątynie, uważane przez panów za swoją własność, nakazywano przerabianie ich wewnątrz według ikonografii luterńskiej. Kościoły parafialne przeznaczano też na pochówek dla właścicieli i ich rodzin, stawiając na ścianach pomniki nagrobne⁴⁶.

* * *

Śląsk na początku ery nowożytnej stał się areną, na której doszło do starcia katolicyzmu z nawałnicą ruchów reformacyjnych płynących z Zachodu. Luteranizm dotarł przede wszystkim do śląskich miast, a także do dworów książęcych i dworków szlacheckich. Nauka Marcin Lutera, głoszona przez pastorów z ambon świątyń katolickich, zamienianych na zbory protestanckie, znajdowała coraz więcej słuchaczy. Nastąpił okres dominacji protestantyzmu na Śląsku w różnych dziedzinach ówczesnego życia społeczno-religijnego. Można zaryzykować twierdzenie, że gdyby biskupi wrocławscy w osobach Jakuba Salzy i Baltazara z Promnicy przeszli na luteranizm, biskupstwo wrocławskie przestałoby istnieć, podobnie jak biskupstwa w Niemczech północnych czy na Pomorzu. Dopiero Sobór Trydencki dokonał prawdziwej katolickiej reformy życia kościelnego. Jego znaczenie było tak wielkie, że Ludwik Pastor, historyk papieży, nie zawahał się napisać: „Nie można zbyt wysoko cenić znaczenia Tridentinum dla rozwoju Kościoła, bo wszelka miara okazuje się za mała w porównaniu z jego wielkością”⁴⁷. Jeszcze raz okazało się, że Kościół katolicki jest dziełem Bożym, a ci, którzy przepowiadali jego upadek, po prostu byli w błędzie.

Słowa kluczowe: Marcin Luter, luteranizm, Śląsk, miasta śląskie, książęta śląscy, biskupi wrocławscy, śląski kler, śląski monastycyzm

⁴⁵ J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku...*, s. 48.

⁴⁶ J. KOPIEC, *Dzieje Kościoła katolickiego...*, s. 46.

⁴⁷ L. PASTOR, *Geschichte des Pápste*, t. 7, Freiburg 1923, s. 279.

Lutheranism in Silesia until the First Half of the XVI Century

Summary

Purpose of this elaboration is to show the first development phase of Lutheranism in Silesia, which lasted until the Peace of Augsburg signed in 1555, which sanctioned very intolerant rule: "Whose realm, his religion". Martin Luther was an Augustine monk, and his agenda found its followers in Silesian cities, ducal castles and manor houses. Lutheranism changed ceremonials, introducing its own liturgy, which rejected sacraments (with the exception of baptism), Marian cult and saints, the purgatory and indulgences. After the acceptance of justification by faith alone (*sola Fides*), Lutheranism became easier than Catholicism. However basing theology only on the Bible (*sola Scriptura*), which can be freely interpreted, caused hundreds of sects to raise, and they had not much or even nothing in common with Catholicism. Not until the Council of Trent led to the true Catholic reform of the church life. It stopped the wave of Protestantism, which was still very high in the second half of the XVI century.

Keywords: Martin Luther, Lutheranism, Silesia, Silesian cities, Dukes of Silesia, Bishops of Wrocław, the Silesian clergy, the Silesian monasticism

BIBLIOGRAFIA

- ANDERS F.G.E., *Historische Statistik der evangelischen Kirchen Schlesiens. Nebst eine Kirchen-Charte*, Breslau 1867.
- BAHLOW F., *Reformation in Liegnitz*, Liegnitz 1918.
- BIERMANN G., *Geschichte des Herzgthums Teschen*, Teschen 1863.
- BORAS Z., *Książęta piastowscy Śląska*, Katowice 1978.
- BORAS Z., *Początki reformacji na Górnym Śląsku*, „Kwartalnik Opolski” 6 (1960), s. 3–24.
- DOLA K., *Problemy kościelno-duszpasterskie w diecezji wrocławskiej w XV w.*, „Sobótka” 41 (1986), s. 517–537.
- DOLA K., *Studia nad początkami reformacji protestanckiej na Śląsku*, Opole 2009.
- DRABINA J., *Wokół przyczyn reformacji w księstwie cieszyńskim w XVI w.*, [w:] *Die konfessionellen Verhältnisse im Tischner Schlesiens vom Mittelalter bis zum Gegenwart*, red. P. CHMIEL, J. DRABINA, Ratingen 2000, s. 49–60.
- EBERLEIN P.G., *Caspar von Schenckfeld*, Metzingen 1999.
- ENGELVBERG K., *Die Anfänge der Lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesiens*, „Archiv für schlesischen Kirchengeschichte”, t. 18: 1960, s. 121–207; 19: 1961, s. 165–232; 20: 1962, 290–372; 21: 1963, s. 133–214; 22: 1964, s. 177–250.
- GUNDERMANN I., *Margraf Georg von Brandenburg-Asbach und die Einführung der Reformation in Oberschlesien*, [w:] *Reformation und Gegenreformation in Oberschlesien*, red. T. WÜNSCH, Berlin 1994, s. 31–47.

- HERZEL S., *Heimliche Kirche*, Hamburg 1952.
- KONRAD P., *Die Einführung der Reformation in Breslau und Schlesien*, Breslau 1917.
- KOPIEC J., *Dzieje Kościoła katolickiego na Śląsku Opolskim*, Opole 1991.
- KRETSCHMAR G., *Die Reformation in Breslau*, Ulm-Donau 1960.
- KUMOR B., *Historia Kościoła*, cz. 5, Lublin 1984.
- MALECZYŃSKA E., *Fryderyk II legnicki wobec lewego nurtu reformacji na Śląsku*, [w:] *Studia z dziejów polskich i czechosłowackich*, red. E. i K. MALECZYŃSCY, t. 1, Wrocław 1960, s. 225–248.
- MALECZYŃSKA E., *Życie codzienne Śląska w dobie odrodzenia*, Warszawa 1973.
- MALECZYŃSKA K., *Pisma Lutra we Wrocławiu w XVI i XVII w.*, „Sobótka” 39 (1984), s. 485–492.
- MANDZIUK J., *Działalność kościelna Jana V Turzo, biskupa wrocławskiego (1506–1520)*, „Colloquium salutis” 10 (1978), s. 97–119.
- MANDZIUK J., *Dzieje kanoników regularnych św. Augustyna na Śląsku*, [w:] *Przemijanie i trwanie. Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce*, red. K. ŁATAK, I. MAKARCZYK, Kraków 2008, s. 265–299.
- MANDZIUK J., *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, wyd. 2, t. 2, Warszawa 2011.
- MANDZIUK J., *Nysa jako ośrodek kultury w XVI i XVII w.*, „Colloquium salutis” 8 (1976), s. 73–95.
- MANDZIUK J., *Postacie Kościoła katolickiego na Śląsku*, Warszawa 2016.
- MANDZIUK J., *Śląskie duchowieństwo diecezjalne a książka protestancka w XVI i XVII wieku*, „Roczniki Biblioteczne” 36 (1992), z. 1–2, s. 139–162.
- MARSCHALL W., *Geschichte des Bistums Breslau*, Stuttgart 1980.
- Martin Luthers Briefe. Sendschreiben und Bedenken*, t. 1, Berlin 1825.
- PASTOR L., *Geschichte des Pápste*, t. 7, Freiburg 1923.
- REISCH Ch., *Die Franziskaner im heutigen Schlesien vom Anfänge des 17. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, „Zeitschrift für Geschichte Schlesiens” 43 (1913), s. 276–300.
- SABISCH A., *Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien*, Münster 1975.
- SCHÖNWÄLDER F.F., *Die Piasten zum Brieg oder Geschichte der Stadt und des Fürstentums Brieg*, t. 2, Brieg 1856.
- SEPPELT F.X., *Geschichte des Bistums Breslau*, Breslau 1929.
- SMACKA J., *Jan Turzo humanista i mecenas kultury renesansowej*, „Roczniki Sztuki Śląskiej” 2 (1963), s. 77–91.
- SOFFNER J., *Geschichte der Reformation in Schlesien*, Breslau 1886.
- STURM C., *Valentin Trotzendorf*, Godberg 1888.
- WAŚ G., *Dzieje Śląska od 1526 do 1806 roku*, [w:] *Historia Śląska*, red. M. CZAPLIŃSKI, Wrocław 2002, s. 118–248.
- WAŚ G., *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Wrocław 2005.
- WOTSCHKE T., *Aus Herzog Albrechts von Preussen Briefwechsel mit Schlesien*, „Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der Evangelischen Kirche Schlesiens” 11 (1908), s. 1–31.

ANNA SUTOWICZ

FUNDACJA I FUNKCJONOWANIE WROCŁAWSKIEGO SIEROCIŃCA MATKI BOSKIEJ BOLESNEJ DO ROKU 1815¹

Wstęp

Stulecie XVIII zasłużyło sobie w nauce polskiej na miano „wieku podrzutków”². Okres ten miał charakteryzować się wzmożeniem procederu porzucania dzieci niechcianych, które z powodu wad wrodzonych postrzegano w rodzinie jako nieprzydatne albo stanowiące dla niej obciążenie, jeżeli status materialny nie pozwalał na godziwe utrzymanie wszystkich członków lub jeżeli potomstwo przychodziło na świat jako nieślubne³. Przejawy tego procesu daje się zauważyć zarówno w miastach i wsiach Rzeczypospolitej, w których główną instytucją opiekuńczą pozostawał, jak w okresie wcześniejszym, Kościół, jak i w Europie Zachodniej, a szczególnie w państwach niemieckich, gdzie tradycyjnie gminy protestanckie organizowały opiekę nad biedniejszymi członkami, cedując część zadań na rady miejskie⁴. Własne tradycje działalności charytatywnej podtrzy-

¹ Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2014–2017, projekt badawczy „Dobrostan społeczny i biologiczny dzieci wrocławskich w okresie od średniowiecza do czasów wczesnonowożytnych” (nr 0069/NPRH3/H11/82/2014).

² M. SURDACKI, *Dzieci porzucone w społeczeństwach dawnej Europy i Polski*, [w:] *Od narodzin do wieku dojrzałego. Dzieci i młodzież w Polsce*, cz. 1: *Od średniowiecza do wieku XVIII*, red. M. DĄBROWSKA, A. KLONDER, Warszawa 2002, s. 171.

³ Tamże, s. 173.

⁴ J.J.H. EBERS, *Das Armenwesen der Stadt Breslau (nach seiner früheren und gegenwärtigen Verfassung dargestellt)*, Breslau 1828, s. 9n. W imieniu władz miast zadania te należały do tzw. urzędów sierocych. W Toruniu urząd ten przejmował obowiązek opieki nad sierotami z rąk rodzin, wyznaczonych do tego zadania w okresie wcześniejszym. Zabiegano w ten sposób wszystkie decyzje dotyczące przyszłości dzieci pozbawionych rodziców, określając tym samym wartość tej grupy dla pomyślnego rozwoju mieszczan-

mywały i rozwijały instytucje katolickie, zwłaszcza zakony, wśród których należy wymienić na pierwszym miejscu Zakon Kanoników Regularnych od Świętego Ducha, tzw. duchaków, którzy od końca XII w. trudnili się zakładaniem szpitali dla biedoty oraz specjalizowali w opiece nad dziećmi podrzuconymi⁵. W XVII w. rozpoczęły swoją działalność ukierunkowaną na opiekę społeczną zakony nowego typu, na których czele wskazuje się szarytki Wincentego à Paulo oraz bonifratrów⁶. Placówki opiekuńcze dla dzieci zakładali również jezuita, którzy w 1623 r. ufundowali w Warszawie pierwszy sierociniec pod wezwaniem św. Benona⁷. Na wsiach zadania opieki nad potrzebującymi, w tym nad opuszczonymi i biednymi dziećmi, spoczywały na parafiach oraz gminach wyznaniowych⁸. W tym czasie działalność na tym polu miała często charakter religijny, wynikający z priorytetu zaspokajania duchowych potrzeb człowieka, i stanowiła efekt trwania w tradycjach okresu poprzedniego oraz przejaw aktywności kontrreformacyjnej, choć charakter zjawisk społecznych w chwilach kryzysowych wymuszał zapewne przekraczanie granic konfesyjnych.

Sytuacja na Śląsku pod tym względem była tyleż ciekawa, co wypływająca z większej w stosunku do ziem Rzeczypospolitej urbanizacji i gęstości zaludnienia oraz bardziej skomplikowanych stosunków wyznaniowych. Trwającemu od drugiej dekady XVI w. procesowi reformacji towarzyszyło stopniowe wprowadzanie nowych instytucji charytatywnych, które nabierały charakteru rozwiązań systemowych. We Wrocławiu już w 1526 r. rada miejska podjęła prace nad nowym systemem opieki społecznej, powołując stały urząd *visitator pauperum* odpowiadający za zbieranie danych o biedocie i administrowanie przeznaczonymi na jej potrzeby środkami pieniężnymi⁹. Wydawane w ciągu XVI w. ordynacje miejskie centralizowały zadania charytatywne w rękach władz miejskich, doprowadzając do upadku części dawnych szpitali znajdujących się w gestii zakonów, pozostała część zdając na jałmużnę wiernych katolickich. Podobne zjawiska miały miejsce w innych miastach i stolicach księstw śląskich. Badania ks. Kazimierza Doli nad szpitalnictwem w księstwie legnickim w okresie nowożytnym ujawniły funkcjonowanie tu centralnego Urzędu Jałmużniczego Wielkiej Skarborny, którego zadaniem były kolektki na rzecz ubogich mieszczan. Opieka społeczna nad niezdolnymi do pracy spoczywała zarówno w rękach instytucji miejskich i gmin protestanckich,

stwa toruńskiego. G. MAZEK, *Opieka nad sierotami jako instytucja społeczna w Toruniu w początkach XVII w.*, [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, red. U. AUGUSTYNIAK, A. KARPIŃSKI, Warszawa 1999, s. 131–138.

⁵ M. SURDACKI, dz. cyt., s. 172.

⁶ K. DOLA, *Opieka społeczna Kościoła*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 2, red. B. KUMOR, Z. OBERTYŃSKI, Poznań–Warszawa 1974, s. 505n.

⁷ D. ŻOŁĄDŹ-STRZELCZYK, *Dzieciństwo w mieście na ziemiach polskich w XVI–XVIII wieku – możliwości źródłowe i perspektywy badawcze*, „Biuletyn Historii Wychowania” 27 (2011), s. 10.

⁸ K. DOLA, dz. cyt., s. 368.

⁹ J.J.H. EBERS, dz. cyt., s. 10.

jak i placówek kościelnych¹⁰. W większości pozostałych miast śląskich również podejmowano próby kompleksowej pomocy sierotom i podrzutkom, choć w dużo skromniejszym zakresie. Wśród istotnych kierunków tej aktywności trzeba jednak wskazać dążenie do objęcia młodocianych nie tylko doraźną opieką, ale również wychowaniem i przygotowaniem do samodzielnego życia¹¹.

W ten sposób ukształtowała się na bazie dawnych form średniowiecznego i wczesnonowożytnego szpitala nowa forma opieki nad dzieckiem, a placówki realizujące ten rodzaj działalności określane były od XVII w. jako *orphantrophia*, w języku niemieckim *Waisenhäuser*, natomiast Polacy używali pojęcia „sierociniec”, choć wśród podopiecznych przebywały nie tylko dzieci pozbawione rodziców.

Fundacja i podstawy funkcjonowania sierocińca *Mater Dolorosa*

1. Okoliczności fundacji (lata 1698–1707)

U źródeł powołania do życia placówki opiekuńczej *Mater Dolorosa* stało wrocławskie środowisko katolickie zainteresowane nie tyle samą opieką nad podrzutkami, ile pozyskiwaniem dla Kościoła nowych wyznawców. Aby właściwie ocenić wagę przywołanego faktu, trzeba uwzględnić warunki funkcjonowania tego podmiotu na Śląsku i we Wrocławiu. Druga połowa XVII w. przyniosła Kościołowi przede wszystkim konieczność zmierzenia się z rzeczywistością uzależnienia od polityki cesarza, który choć reprezentował konfesję katolicką, nie spieszył się z realizacją postanowień pokoju westfalskiego, zostawiając Kościół w jego trudnym po zwycięstwie reformacji na Śląsku położeniu. Wizytacje podejmowane w parafiach w 1666 r. przez wybitnego sufragana wrocławskiego, biskupa Karola Franciszka Neandra, ujawniły opłakany stan wielu kościołów prowincji, które przejmowane powoli z rąk protestantów pozbawione były w znacznej mierze posługi kapłańskiej, wyposażenia w podstawowe paramenta do sprawowania sakramentów, a nawet wydzielonego miejsca do przechowywania Najświętszego Sakramentu¹². Dopiero ostatnie cztery dekady stulecia przyniosły wyraźne sukcesy na polu wprowadzania ustaw soboru trydenckiego i rozwoju religii katolickiej na Śląsku, choć nawet z przyzwoleniem władzy cesarskiej proces ten napotykał stałe trudności i był hamowany poważnym uzależnieniem Kościoła od polityki Habsburgów. Jednym z objawów tego zjawiska pozostawał każdorazowy wpływ cesarza na wybór biskupa ordynariusza oraz systematyczne wtrącanie się

¹⁰ K. DOLA, *Opieka społeczna i zdrowotna w księstwie legnickim (1530–1740)*, [w:] *Szkice Legnickie*, red. T. GUMIŃSKI, t. 12, Wrocław 1984, s. 72–82.

¹¹ TENŻE, *Opieka społeczna w księstwie nyskim za czasów biskupa Franciszka Ludwika Neuburga (1683–1732) i jej reorganizacja w 1725 roku*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 9 (1981), s. 26n.

¹² J. JUNGNITZ, *Die Breslauer Weihbischöfe*, Breslau 1914, s. 165–167.

w kwestie obsady najważniejszych urzędów diecezjalnych¹³, skutkiem czego na stolicy wrocławskiej zasiadali wpływowi, często doskonale wykształceni, lecz pozbawieni duchowego przygotowania do sprawowania władzy biskupiej kandydaci. Okoliczności przejścia steru w diecezji wrocławskiej przez Franciszka Ludwika von Pfalz-Neuburg w 1683 r. ujawniły pojawiające się konflikty na linii kapituła katedralna–cesarz, które ostatecznie i tak zakończyły się decyzją papieża stojącego po stronie potężnego Habsburga¹⁴. Mechanizm ten w przeszłości niekoniecznie prowadził do wyboru kandydata niegodnego, choć osłabiał dążenia do wprowadzenia w życie jednej z najważniejszych reform trydenckich, jaką stanowiło wsparcie roli ordynariusza w diecezjach.

Biskup Franciszek Neuburg, brat rodzony cesarzowej Eleonory, był wysoko wykształconym i wychowanym w duchu kontrreformacji potomkiem rodu Wittelsbachów. Odbierał naukę w gimnazjum jezuitów w Düsseldorfie, pozostawał pod wpływem spowiednika z zakonu bonifratrów, co zapewne pozostawiło w jego mentalności rys zrozumienia dla działalności charytatywnej w duchu reformy katolickiej¹⁵. Od wczesnych lat przeznaczony do stanu duchownego, poprzestał jednak do końca życia na święceniach subdiakonatu. Ze względu na to, iż jednocześnie pełnił on urząd biskupa ordynariusza w kilku diecezjach, we Wrocławiu bywał niezwykle rzadko, co prowadziło do przejmowania głównych obowiązków zarządu przez innych oficjałów. Wśród nich wymieniony już sufragan Neander odznaczał się również jezuickim przygotowaniem. Nie mniej wybitnymi reformatorami Kościoła byli pozostali biskupi pomocniczy: Jan Brunetti i Elias Sommerfeld, którzy podejmowali dzieło porządkowania diecezji¹⁶. Wśród ważnych dla naszego zagadnienia zmian znalazły się także kwestie organizacji kapituły katedralnej. W 1699 r. na podstawie dokumentu *Sanctio pragmatica* najważniejsze decyzje administracyjne w diecezji miały należeć do wikariusza generalnego, którego urząd został odłączony od funkcji oficjała odpowiadającego odtąd tylko za sprawowanie władzy sądowniczej w biskupstwie¹⁷. Warto przy okazji zaznaczyć, że wikariuszami generalnymi bywali sufragani, tak jak to miało miejsce w przypadku Jana Brunettiego. Sama kapituła mimo zmian potrydenckich zajmowała w strukturach Kościoła wrocławskie-

¹³ J. PATER, *Wrocławska Kapituła Katedralna w XVIII wieku*, Wrocław 1998, s. 96; TENŻE, *Diecezja wrocławska w XVIII w.*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 41 (1986), nr 4, s. 623; J. MANDZIUK, *Kościół Katolicki na Śląsku pod panowaniem habsburskim*, „Saeculum Christianum” 1 (1994), nr 1, s. 70n.

¹⁴ J. PATER, dz. cyt., s. 96–100.

¹⁵ K. DOLA, *Opieka społeczna w księstwie nyskim...*, s. 21. Na temat wychowania biskupa Franciszka Ludwika zob. szerzej: P. SCHINKE, *Die Jugendzeit des Fürstbischofs Kurfürst Franz Ludwig im Lichte des Neuburger Prinzenspiegels vom Jahre 1666*, „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte” 15 (1957), s. 263.

¹⁶ J. JUNGNITZ, dz. cyt., s. 182–191, 200–234; J. PATER, *Elias Daniel Sommerfeld sufragan wrocławski (1681–1742)*, [w:] *Misericordia et veritas. Księga pamiątkowa ku czci księdza biskupa Wincentego Urbana*, red. J. MANDZIUK, J. PATER, Wrocław 1986, s. 265–282.

¹⁷ J. PATER, *Wrocławska Kapituła Katedralna...*, s. 106, 108n.

go znaczące miejsce, stawiając czoła kierunkom polityki cesarskiej i potrzebom czasu. Do kompetencji tego gremium należał nie tylko wybór biskupa ordynariusza, faktyczny zarząd administracją diecezji, ale także wpływ na kształt jej życia religijnego. W skład instytucji wchodziło siedmiu prałatów, wywodzących się z najbardziej wpływowych rodów śląskich i spoza regionu, oraz zmieniająca się liczba kanoników, wśród których wybierano urzędników kapitulnych¹⁸.

Z procesem wdrażania reform w Kościele wrocławskim zbiegło się również sprowadzenie do prowincji Towarzystwa Jezusowego, zakonu mocno zaangażowanego w odnowę posoborową. Po niepowodzeniu, jakiego jezuita doznali podczas pierwszego pobytu w stolicy Śląska w XVI w., zainstalowali się tu ponownie w 1638 r. przy dużym wsparciu prowincjała krzyżowców z czerwoną gwiazdą, Henryka Hartmanna, i prezydenta kamery cesarskiej, Krzysztofa von Schellendorf. Nowa wspólnota znalazła tymczasowe schronienie w klasztorze św. Macieja, zdobywając sobie szybko popularność wśród mieszkańców Wrocławia głoszonymi kazaniem, rekolekcjami i posługą sakramentalną. W drugiej połowie XVII w. jezuita stanowili już znaczący ośrodek rekatolicyzacji wrocławian, dla których fundowali gimnazjum o wysokim poziomie nauczania oraz wzbudzali porzucone w okresie reformacji tradycje liturgiczne¹⁹. Z działalnością duszpasterską umieli też łączyć pomoc ubogim i potrzebującym, w swoich praktykach nawiązując do średniowiecznych praktyk klasztornych. Oprócz doraźnych aktów wsparcia zakonnicy starali się organizować systemową opiekę społeczną²⁰.

Z tym środowiskiem musieli wiązać swoje nadzieje odnowy religijnej na Śląsku najbardziej świadomi problemu oficjałowie kościelni, wśród których wymieniana się biskupa Neuburga. W istocie jednak właściwe działania zmierzające do ożywienia katolicyzmu płynęły ze strony ludzi skupionych wokół jego urzędu oraz z niektórych ośrodków zakonnych. Jedną z najwybitniejszych postaci tego nurtu okazał się baron Wilhelm Leopold Tharoul, który od 1686 r. pełnił w kapitule katedralnej funkcję kanclerza²¹. Z dążeniem do odnowy soborowej kanonik ten łączył zainteresowania aktywnością charytatywną, co znalazło swoje odzwierciedlenie w nawiązaniu na tym tle współpracy ze wspólnotą wrocławskich jezuitów. W 1684 r. przekazał dla nich legat na dokonanie fundacji, której zadaniem stało się wspieranie najuboższych mieszkańców Wrocławia²². Inicjatywa ta spotkała się z szeroką odpowiedzią społeczności miejskiej, co pozwoliło na dokonanie właściwej oceny sytuacji społecznej w stolicy Śląska.

¹⁸ Tamże, s. 35–51.

¹⁹ Z. LEC, *Jezuici we Wrocławiu (1581–1776)*, Wrocław 1995, s. 21–78.

²⁰ Jezuita byli zwolennikami komasacji mniejszych inicjatyw charytatywnych i tworzenia jednolitego systemu pomocy społecznej. Myśl ta znalazła swoje zastosowanie w księstwie nyskim w reformie biskupa Neuburga w latach 20. XVIII w. K. DOLA, *Reforma opieki społecznej...*, s. 70–73; TENŻE, *Opieka społeczna w księstwie nyskim...*, s. 40–45.

²¹ Pochodził z belgijskiego rodu osiadłego na Górnym Śląsku. Kształcił się w Nysie, Ołomuńcu i Rzymie. Od 1666 r. w kanonii katedralnej i kolegiacie św. Krzyża we Wrocławiu. J. PATER, *Wrocławska Kapituła Katedralna...*, s. 239n.

²² Z. LEC, dz. cyt., s. 85.

Zjawiska te stały się też właściwym podłożem fundacji placówki przeznaczonej dla ubogich rodzin mieszczańskich, które zmuszone były oddać na wychowanie swoje potomstwo. Z inicjatywą wystąpili baron Leopold Wilhelm von Tharoul oraz kanclerz klasztoru św. Macieja Krzysztof Geistopf von Sammig. W dokumencie datowanym 14 lutego 1698 r. cesarz Leopold I wyraził im zgodę na powołanie do życia nowego szpitala, w którym utrzymanie, odzienie i przygotowanie do pracy w zawodzie znaleźliby osieroceni chłopcy mieszczańscy²³. Władca zezwalał jednocześnie na zakup domu przy ulicy Szewskiej należącego do nauczyciela Mikołaja Ignacego Vorrhtera²⁴. Budynek ten stanowił pierwotnie lokal dawnej mennicy w północnym odcinku ulicy Szewskiej²⁵.

Zadanie administracji nowo powołanym sierocińcem powierzono jezuitom. Jeden z czołowych członków wrocławskiej wspólnoty Towarzystwa Jezusowego, Vitus Schäffer²⁶, wyznaczył w roku 1698 swojego współbrata Friedricha Hemigsohn von Göe na urząd pierwszego przełożonego placówki²⁷. Jak oświadczył sam von Göe, przywdział on „sutannę ubogiego nauczyciela w katolickim przytułku” i dierzył tę godność w imieniu zakonu bez dodatkowych korzyści materialnych przez następne 29 lat²⁸. Fakt zainstalowania fundacji przy wspólnocie jezuitów

²³ J.J.H. EBERS podaje za literaturą XIX-wieczną błędną datę fundacji jako 1690 r. TENŻE, dz. cyt., s. 22. T. KULAK przyjęła datę fundacji na rok 1720. TAŻ, *Historia Wrocławia*, t. 2: *Od twierdzy fryderycjańskiej do twierdzy hitlerowskiej*, Wrocław 2001, s. 36. Zastane ustalenia podaje H. OKÓLSKA, *Sierociniec pod Matką Boską Bolesną*, [w:] *Encyklopedia Wrocławia*, red. J. HARASIMOWICZ, Wrocław 2006, s. 804. Tam też pominięte kwestie zarządu jezuitskiego oraz osadzenia sierocińca przy ulicy Szewskiej. Datę 14 lutego 1698 r. podaje J. PATER bez wskazania nazwy i celu fundacji. TENŻE, *Wrocławska Kapituła Katedralna...*, s. 240. W. URBAN, *Wykaz regestów dokumentów Archiwum Archidiecezjalnego we Wrocławiu*, Warszawa 1970, nr 1861, s. 287. Odpis dyplomu w: Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu (dalej: AAWr) IC 5u. *Acta die von der Königl. Sacularisations Commission wegen dem Hospital Matris Dolorose und dessen innern Einrichtung ergangene Fragen betreffend*, nr 3.

²⁴ Tamże. W wykazie podatników właścicieli domów we Wrocławiu z 1671 r., którzy mieli nieruchomości przy ulicy Szewskiej, widnieje Paul Vorracht. *Właściciele budynków we Wrocławiu w latach 1671 i 1726. Rejestry indykcyj podatku szacunkowego budynków we Wrocławiu z lat 1628, 1671, 1726*, wyd. K. ORZECZOWSKI, Wrocław 1993, s. 65.

²⁵ Z. LEC, dz. cyt., s. 23.

²⁶ Schäffer (1648–1717) był w latach 1689–1700 kaznodzieją i spowiednikiem kolegium jezuitskiego. W 1690 r. założył przy aprobacie biskupa Franciszka Ludwika Neuburga Akademię Bożej Miłości, stowarzyszenie oświatowo-katechetyczne prowadzące działalność polegającą na propagowaniu dzieł soboru trydenckiego. Bractwo istniało do 1708 r. Z. LEC, dz. cyt., s. 82.

²⁷ Odpis pochodzi z 24 stycznia 1727 r. AAWr IC 5x, k. 10–11. Postać Fryderyka von Göe pozostaje trudna do zidentyfikowania. Nie odnotował go L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon: Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn 1934.

²⁸ „alß attestire hirmit in optima Juris forma daß ich im Jahr 1698 von den wohlwürdigen Patro Vito Schäffer damahligen Concionatore Dominicali ordinario zum unwürdigen Vorsteher und Verwalter des Catholischen Waisen Hauses constituirt worden, und sothane armer Catholischerwaisen Verwaltung auch biß in die sieben und zwanzig Jahr verhoffentlich ohne einigen nachtrag und fehler vorgestanden, weilen darunterhin

odnotowany został w ich kronice, gdzie określono również cel jej działalności ukierunkowanej na pozyskiwanie chłopców religii niekatolickiej, co miało się spotkać z wyraźną niechęcią społeczności protestanckiej, za to dokonało się przy wsparciu władz miasta²⁹. W 1706 r. sierociniec gromadzący wówczas 28 chłopców zyskał, zapewne również z inspiracji jezuickich opiekunów, wezwanie Matki Boskiej Bolesnej (*Mater Dolorosa*)³⁰, które stanowiło wyraz wzbudzonego w tym czasie na nowo tego elementu kultu maryjnego³¹. Powiązanie działalności ośrodka z duchowością pokutną wydaje się odwoływać do średniowiecznych tradycji, zgodnie z którymi najskuteczniejszym wynagrodzeniem za grzechy była jałmużna i uczynki miłosierdzia³². Nowo powołana placówka opiekuńcza dla dzieci miała więc charakter typowo kontrreformacyjny, a jej fundacja wpisywała się w plan rekatołicyzacji mieszkańców Wrocławia i Śląska³³.

Niewiele wiadomości daje się pozyskać na temat jej pierwotnego uposażenia, które pozwalało utrzymać powierzonych placówce chłopców. Najprawdopodobniej sierociniec działał dzięki prywatnym legatom mieszczzańskim. Tradycja XIX-wieczna przypisywała wkład finansowy pewnej nieznannej dobrodziejce, która sama wychowała opuszczone dziecko i w 1690 r. postanowiła złożyć odpowiedni legat na utrzymanie sierot³⁴. Część środków pozyskiwano również z uposażenia, jakie władze miejskie przekazywały na działalność społeczną jezuitów, w łonie zakonu dokonywał się też podział i dyspozycja środków na poszczególne dzieła³⁵. W 1707 r. z powodu niewygody pomieszczeń jezuita pozyskali

nicht alß proprietarius ermeloten eigenmächtig etwaß unternemen können, sondern solches alle mahl pravio de super Consensu der hochlöbl. Societaet und derer Patrum Ordinariorum vorermieten Societat alß würchl. Administratorium besagter Armen Catholischen Waisen fundation gethan habe” AAWr IC 5x, k.10.

²⁹ Pod rokiem 1698 czytamy: „Ejusdem nostri opera Caesareum quoq[ue] diploma obtentum est ad coëmendam domum civicam, successu temporis pro Orphanotrophio pupillorum praesertim Aatholicorum deservitum exorta inter heterodoxos nostrosque studiosos altercatio in tempore sepita est assistente nobis fideliter Magistratu urbico [...]”. AAWr V 39. *Historia primi Decennii de Ortu ac Progressu primum Missionis dein Residentia, tandem Collegii Wratislaviensis Societatis IESU conscripta à R.P. Julio Caesare Coturio Rectore primo*, k. 89v–90r.

³⁰ Tamże, k. 104v.

³¹ Efektem tego zjawiska stało się również powołanie w 1714 r. bractwa modlącego się za dusze czyśćcowe pod tym samym wezwaniem. Z. LEC, dz. cyt., s. 83.

³² Tamże, s. 84.

³³ W określeniu instytucji w spisie podatku od nieruchomości z 1726 r. pojawia się informacja: „von dem vorigen Churfürsten gestiftet auf dem Dohm gehörig darinnen Neoconversi auferzogen werden”. *Właściciele budynków...*, s. 129, poz. 21. Całość informacji budzi jednak zastrzeżenia ze względu na wskazanie faktu fundacji przez poprzednika biskupa Franciszka Ludwika, a więc przesunięcie czasu powstania sierocińca na okres przed 1683 r.

³⁴ K.Ch. NENCKE, *Breslau. Ein Wegweiser für Freunde und Einheimische*, Breslau 1808, s. 284; K.A. MENZEL, *Topographische Chronik von Breslau*, t. 2, cz. 8, Breslau 1807, s. 798.

³⁵ Informację daje się pozyskać na podstawie wpisu w kronice jezuitów, którzy pod informacją o działalności wszystkich podległych sobie instytucji charytatywnych umieścili notatkę o przekazaniu jezuitom uposażenia w postaci wsi Pakoszów. AAWr V 39, f. 90r.

z prywatnego legatu mieszczańskiego 1600 talarów śląskich na zakup większego domu. Dzięki staraniom przełożonego von Goe po dołożeniu do tej sumy kolejnych 1000 talarów udało się wznieść nowy budynek, dostosowany do potrzeb opieki nad dziećmi³⁶. Określany w nieco późniejszych dokumentach nazwą „na Złoty Górach” lub „na Złotej Górze”³⁷, znajdował się w końcowym odcinku ulicy Szewskiej, „obok Kolegium Towarzystwa Jezusowego”³⁸. Zakończył się tym samym proces fundacji i instalacji sierocińca *Mater Dolorosa* we Wrocławiu.

2. Pierwsze statuty i organizacja sierocińca do 1815 roku

Kształt pierwotnej organizacji sierocińca Matki Boskiej Bolesnej możemy odtworzyć na podstawie odpisu statutów dokonanego w 1811 r. na potrzeby Komisji Sekularyzacyjnej³⁹. Sporządzający kopię przełożony Fritsch pozwolił sobie również na krótką analizę tego dokumentu. W notatce poprzedzającej właściwą treść zarządzeń otrzymujemy sugestię, iż pochodzily one od pierwszych zarządców placówki, wrocławskich jezuitów, i zostały zatwierdzone przez Adama Antona Öxle von Friedenberg w okresie 1725–1730⁴⁰. Faktycznie jednak

³⁶ „A^o 1707 den 6 May einen andern fundum urbicum, oder größeres haus Pr. 1600 thl Schl nebst einem daran gelegenen hinterhaus erkauffet und zu nothdürstiger Sustaination derer Armen Waisen gantz neu von grund auffbauen laßen/: so auch über 1000 th gekostet:/ wie dann solch letzteres neues erkauffes Hauß biß an den heutigen tag unter den Nahmen der Goldenen Berge derer Armen Catholischen Waisen benambfet, auch in actis Curiae nicht anderes zu befinden seÿn wird”. AAWr IC 5x, k. 10–11.

³⁷ AAWr IC 5b. *General Etat bei dem Churfürstliche und General v. Weschischen Hospital Stifte Matris dolorosae im goldenen Berge gennant*. W innym dokumencie pojawia się nazwa: „der katolische Weisenhaus auf den goldenen Bergen”. AAWr IC 5x. *Acta die Exhibita vom Hospitals Verwalter Fritsch und die hierauf erfolgte hohe Resoluta betreffende*, k. 9. W spisie nieruchomości z 1726 r. widnieje nazwa: „Das Spital Hauss zu denen Goldnen Bergen”. *Właściciele budynków we Wrocławiu...*, s. 129, poz. 21.

³⁸ „in der Stadt Breslau wegst dem Collegio Soc Jesu” „zu denen Guldenen Bergen gennant”. AAWr IC 5a. *Testamentirische Disposition dem Armen Wajßen Haus zu denen Goldenen Bergen gennant*. W początkach XIX w. budynek ten znajdował się na Schubrücke nr hipoteki 1769. Zob. *Register zu Karl Adolf Menzel Topographische Chronik von Breslau*, opr. B. ALTHAUS, Breslau 1935, s. 48, 51. W okresie późniejszym budynek znajdował się pod adresem Uniwersitätsplatz nr 15. Zob.: *Adressbuch der Haupt- und Residenz-Stadt Breslaus*, opr. Fr. MEHLWALD, Breslau 1837, s. 340. Według Hermanna MARKGRAFA budynek przejęty został przez więzienie policyjne. TENZE, *Die Strassen Breslaus nach ihrer Geschichte und ihren Nahmen*, Breslau 1896, s. 242n.

³⁹ Nic nie wnosi w tym względzie dokument zawierający schemat opisu stanu sierocińca, który należało przedłożyć Królewskiej Kamerze w 1798 r. AAWr IC 5c. *Acta die von der Königl. Cammer vorlangte Nachweisen von dem Zustande des Hospitals Matris dolorosa und der Tharauthischen fundation betreffend 1797/8*.

⁴⁰ „Ich vermuthe, dass diese Statuten noch von der ersten Einrichtung der PP Jesuiten herrühren und nur von S. Kurfürstl. Durchlaucht bei der Einrichtung welche in den Jahren 1725–1730 vermutlich geschehen ist, bestätigt worden sind”. AAWr IC 5u, k. 4.

czas złożenia podpisu pod dokumentem należy przesunąć na okres po roku 1731, kiedy wymieniony oficjał objął urząd wikariusza generalnego u boku biskupa Franciszka Ludwika⁴¹. Konieczność zaakceptowania statutów przez urzędnika biskupiego wskazuje jednocześnie, iż w tym czasie sierociniec *Mater Dolorosa* znajdował się już pod specjalną opieką rządcy diecezji. Z lektury zarządzeń dowiadujemy się, iż do przytułku (*Haus der Armen*) przyjmowano dzieci luterzańskich rodziców w wieku powyżej 7 lat, które musiały go opuścić, osiągnąwszy wiek 15 lat. W tym czasie podwoje placówki otwarte były także dla dziewczynek przygotowywanych do służby lub zamążpójścia. Chłopców natomiast nie przeznaczano do dalszej nauki, lecz do wyuczenia zawodu, by pomnażać liczebność katolickiego stanu mieszczańskiego⁴². Bezpośrednia opieka w imieniu zarządu sierocińca należała do przełożonego (*Verwalter, Vorsteher*) i przełożonej, którzy dysponowali rocznie kwotą 24 florenów na utrzymanie każdego dziecka i 10 florenów na jego ubranie. Wraz z przyjęciem podopieczni otrzymywali również jednorazowo 30 florenów, które należało odłożyć jako kapitał i wypłacić dziecku przy opuszczeniu przytułku⁴³. Oprócz przełożonego do opieki nad chłopcami wyznaczano preceptora (*Theologus, Praeceptor*), dziewczęta natomiast podlegały tylko szafarzowi (*Schaffer*) i szafarce (*Schafferin*)⁴⁴. Do jej obowiązków należało również dbanie o czystość pomieszczeń i higienę dzieci, które nakazywano myć trzy razy w tygodniu⁴⁵. Ponadto małe dzieci miały do dyspozycji osobną opiekunkę⁴⁶. W fundacji pracowała także kucharka, mieszkająca na parterze i z tej racji oprócz przygotowywania posiłków odpowiadała za klucze w ciągu dnia, w nocy zaś oddawano je do rąk szafarza⁴⁷. Budynek sierocińca był więc zamknięty, podopieczni nie mogli go opuścić bez towarzystwa dorosłych oraz nie wolno im było przechowywać własnych środków pieniężnych i podarunków, które należało złożyć do przechowania u szafarza⁴⁸. Przepisy te służyły zapewne zapobieganiu włóczęgostwu i kontroli zachowania podopiecznych, których liczba nie miała przekraczać 60 dzieci obojga płci⁴⁹.

Organizacja sierocińca Matki Boskiej Bolesnej pozostała bez większych zmian do końca interesującego nas okresu. Na podstawie dokumentów możemy ustalić kolejność obejmowania urzędu przełożonego, począwszy od połowy XVIII stulecia. W 1759 r. sprawował go Friedrich Folger, który w 1760 r.

⁴¹ Adam Antoni Öxle von Friedenberg był kanonikiem wrocławskiej kapituły katedralnej od 1720 r., gdzie w 1737 objął prałaturę kantora. Jako wikariusz generalny pełnił posługę w latach 1731–1751. J. PATER, *Wrocławska Kapituła Katedralna...*, s. 208.

⁴² AAWr IC 5u. *Satzungen des Weisenhaus Matris dolorosae*, nr 1, 2, 4, 5, 6, k. 5.

⁴³ Tamże, nr 3, 7, k. 5.

⁴⁴ Tamże, nr 15, k. 6.

⁴⁵ Tamże, nr 16, k. 6.

⁴⁶ Tamże, nr 14, k. 6.

⁴⁷ Tamże, nr 17, k. 6.

⁴⁸ Tamże, nr 8, 9, 10, 12, 18, k. 6.

⁴⁹ Tamże, nr 14, k. 6. Wszystkie zarządzenia powtórzone w: tamże, k. 8–10.

ustąpił z funkcji na rzecz Augustina Paula⁵⁰. W 1761 r. źródła notują pracę aż trzech nauczycieli: wspomnianych Folgera i Paula oraz Johanna Franza Olbricha⁵¹. W kolejnym roku na stanowisku pozostał już tylko Folger i sprawował zarząd w fundacji do roku 1780⁵². Był on prawdopodobnie ostatnim jezuickim przełożonym tego ośrodka. W 1775 r., w okresie poprzedzającym bezpośrednio sekularyzację Towarzystwa Jezusowego, otrzymał on wsparcie Antona Sauera⁵³, który pozostał na urzędzie do roku 1801, kiedy przyjęto na jego miejsce Johanna Antona Fritscha. Ten doświadczony nauczyciel pracował wcześniej w Dusznikach-Zdroju, gdzie od 1779 r. pełnił funkcję rektora szkoły, wykazując jednocześnie duże zainteresowanie w dziedzinie botaniki⁵⁴. Na podstawie korespondencji z biskupem wiadomo, iż stanął się w placówce 28 listopada 1801 r. wraz ze swoją rodziną⁵⁵. Dzięki szczegółowym ustaleniom można odtworzyć warunki zatrudnienia nauczyciela i przełożonego, który za swoją pracę otrzymywał stałą roczną pensję 50 florenów, tyle samo pieniędzy wypłacano jego małżonce, okazyjnie premiowano pracę Fritscha sumą 14 florenów (*Stritzelgeld*) oraz na początku roku otrzymywał on dodatkowe 4 floreny. Nauczycielowi zabezpieczano także podstawowe koszty utrzymania jego i jego rodziny wraz z ubraniem i wykształceniem dzieci⁵⁶. Nowo przyjęty zapewniał

⁵⁰ AAWr IIC Akc. 1942/1. *Rationes hospitalis Matris Dolorosae ab anno 1758*, k. [4].

⁵¹ Tamże, k. [9].

⁵² Po raz ostatni: tamże, k. [34].

⁵³ W dniu 8 lipca 1775 r. przejął inwentarz sierocińca. AAWr IC 5v. *Acta. Die Übergabe des Hospitals ad Matrem dolorosam an den neuen Verwalter und Lehrer Fritsch betreffend*, k. 6. W rachunkach szpitalnych po raz pierwszy jego nazwisko występuje dopiero w 1781 r., prawdopodobnie po ostatecznym odejściu Folgera. AAWr IIC Akc. 1942/1, k. [34].

⁵⁴ Jako rektor szkoły Fritsch miał odznaczać się na swoim urzędzie gorliwością, umiejętnościami praktycznego zastosowania swojej wiedzy pedagogicznej. Z satysfakcją uczył młodzież śpiewu kościelnego, wychowywał na dobrych obywateli. Pismo z Królewskiego Dekanatu i Arcybiskupiego Wikariaty w Pradze z dnia 18 listopada 1801 r. AAWr IC 5v. *Acta. Die Annahme des Johann Anton Fritsch zu Reinerz zum Lehrer und Verwalter ins Hospitalen Matrem dolorosam hierselbst de anno 1801 bis 1815*, nr 6. Fritsch wykazywał zainteresowania botaniką i zagadnieniami pedagogicznymi, o czym świadczą jego publikacje wydawane w latach 1798–1803. W czasie pełnienia funkcji przełożonego w sierocińcu *Mater Dolorosa* był również od 1807 r. nauczycielem kaligrafii i poprawnego pisania w Leopoldinum, a od roku 1810 – nauczycielem w instytucie dla dziewcząt Brecht'schen Anstalt für Mädchen we Wrocławiu. *Monatschrift von und für Schlesien*, t. 2, red. H. HOFFMAN, Breslau 1829, s. 597n.

⁵⁵ AAWr IC 5v, k. 5. Fritsch miał w chwili objęcia urzędu czworo dzieci: Wilhelma, Franciszę, Emmanuela i Theresę. W 1805 r. urodził mu się kolejny syn, Anton. AAWr IC 5x, k. 72–73.

⁵⁶ AAWr IC 5v, k. 1. W Orphanotrophium dla dzieci szlacheckich przełożony wynagradzany był pensją wysokości 70 guldenów. J. HEYNE, *Das churfürstliche Orphanotrophium und Waisenhaus zur schmerzhaften Mutter Gottes. Stiftungen des Churfürsten und Pfalzgrafen bei Rhein und Neuburg Franz Ludwig, Fürstbischof von Breslau in den Jahren 1683 bis 1732. Eine Festschrift zum Andenken an das 150 jährige Bestehen dieser beiden Anstalten*, Breslau 1870, s. 5.

ze swojej strony o woli dobrej opieki i kształcenia powierzonych dzieci⁵⁷. Johann Anton Fritsch pełnił swoje obowiązki do końca marca 1815 r., kiedy to podjął decyzję powrotu do Dusznik i objęcia posady w tamtejszym uzdrowisku *Reinzer Gesundheits und Badenanstalt*⁵⁸. Każdorazowy przełożony odpowiedzialny był za funkcjonowanie przytułku i opiekę nad dziećmi. W okresie działalności przy klasztorze jezuitów, wspólnota ta delegowała zapewne swoich współbraci do pracy z sierotami przy aprobacie Wikariatu Generalnego, w następnych latach przyjęcie kandydatów odbywało się bezpośrednio na podstawie przedłożonych przez nich dokumentów przez wikariusza generalnego jako przedstawiciela biskupa⁵⁹. Przynajmniej od 1735 r. przełożony placówki odpowiadał przed tym urzędem za stan jej finansów⁶⁰.

Oprócz przełożonego ważną funkcję pełnił w zakładzie nauczyciel katechezy (*Geistlicher Praeceptor, Geistlicher Lehrer*). Wydaje się jednocześnie, że uwagę poczynioną przy okazji spisania inwentarza w 1801 r. o braku preceptora w placówce⁶¹ należy interpretować jako delegowanie jego zadań pracującym tu do 1775 r. jezuickim przełożonym, którzy łączyli w ten sposób obie funkcje. W okresie późniejszym Wikariat Generalny przyjął zwyczaj powierzania nauki religii i przygotowania do sakramentów kapelanom pobliskiego klasztoru urszulanek. Kapłani ci pełnili jednocześnie urząd informatora (*Informator, Geistlicher Reformator*). Wśród tych urzędników znajdujemy od 1799 r. Benedicta Strangfelda, który zastąpił na tym urzędzie Antona Heerdego⁶², w latach 1802–1805 pracował tu Joseph Catzel, który dopuścił się jakichś rażących uchybień i musiał ustąpić z funkcji⁶³. W 1806 r. zadania kapelana i informatora przejął Aloys Grocke⁶⁴, który jednak w tym samym roku oddał swoje obowiązki w ręce kapłana podpisującego się nazwiskiem Ledermann⁶⁵. Urzędnicy ci otrzymywali uposażenie w wysokości 50 flore-

⁵⁷ AAWr IC 5v, k. 3.

⁵⁸ Pismo informujące biskupa o decyzji z dnia 16 marca 1815 r. Tamże, k. 9–10.

⁵⁹ J. HEYNE, dz. cyt., s. 26.

⁶⁰ Po raz pierwszy zarząd Generalnego Wikariatu nad przytułkiem stwierdzony w teście biskupa Franciszka Ludwika Neuburga. AAWr IC 5a. K.A. MENZEL, dz. cyt., s. 798.

⁶¹ AAWr IC 5w, k. 13.

⁶² Urzędnik wymieniony pierwszy raz 17 sierpnia 1798 r. AAWr IC 5f¹. *Acta. Verschiedene Tauscheine welche nicht abgeholt werden und die Uebergeber ad Hospitale nicht angenommen betreffende*, nr 1. AAWr IC 5d. *Acta des fürst Bischöffen General Vicariat Amtes. Die Anstellung der Informatoren bey dem Hospital Matris Dolorosa Wratislavia 1799*, nr 1, 2.

⁶³ Tamże, nr 3–7.

⁶⁴ Zatrudniony 25 marca 1806 r. Tamże, nr 9, 10.

⁶⁵ Po raz pierwszy podpisany pod rachunkami 31 maja 1806 r. AAWr IC 5t. *Actes Directionem Hospitalis ad Matrem Dolorosam betreffen 1806–1807*, k. [13]. AAWr IC 5h². *Die Revision der Hospitals Rechnungen und die Beantwortung der über dieselben gemachten Monitorum*, k. 51. AAWr IC 5j². *Beläge zue Rechnung des Hospitals ad Matrem dolorosam pro Anno 1813 und der damit verbundene Mauritz Strachwitzschen Foundation*, pisma z dn. 16 marca 1809 i 22 stycznia 1809 r.

nów⁶⁶, które nie wydawało się zbyt wygórowane, skoro w 1806 r. przełożona urszulanek przekazała duchownemu jako dodatkowe wsparcie 100 florenów z testamentu mieszcżki Anny Teresy Metremen oraz dodała od siebie 20 florenów jako stałą pensję nauczycielską⁶⁷.

Źródła nie notują natomiast do roku 1783 r. aktywności kobiecej obsługi w sierocińcu. Dopiero zgodnie z opisem stanu placówki z tego roku uzyskujemy informację o wysokości 50 florenów wynagrodzenia rocznego dla przełożonej dziewcząt⁶⁸. Rachunki spisywane na przełomie wieków potwierdzają pracę trojga nauczycieli-przełożonych, wśród których oprócz głównego odpowiedzialnego za stan fundacji i preceptora znajdowała się również opiekunka⁶⁹. Ponadto w sierocińcu pomagały trzy służące (*Dienstboten*), z których każda zarabiała w latach 1805–1815 po 13 talarów i 10 groszy rocznie⁷⁰. Wśród załogi brakowało osobnego szafarza, którego funkcję przewidywały pierwotne statuty, natomiast okresowo w sierocińcu znajdował zatrudnienie lekarz⁷¹. Na stałe pracowała tu kucharka, prace zlecone kominiarzy, murarzy, zdunów, krawców, szewców i piekarzy były opłacane cyklicznie lub jednorazowo w razie potrzeb.

3. Rozwój uposażenia sierocińca do 1815 roku

Pierwsze znane statuty z ok. 1731 r. stanowią świadectwo dokonanego w ciągu ćwierćwiecza rozwoju fundacji, w której nie tylko wzrosła liczba dzieci podlegających stałej opiece, ale także nastąpiła ewolucja w kierunku przyjmowania dziewcząt. Zmiany te wynikały zapewne z odpowiedzi ośrodka na potrzeby społeczne. Wymusiły one również konieczność pomnożenia środków na utrzymanie większej grupy podopiecznych. Ich wyasygnowania dokonał przed 1732 r. biskup Franciszek Ludwik Neuburg, który w swoim testamencie wyznaczył fundacji legat 2000 guldenów⁷². Wyasygnowanie tej sumy przyczyniło się nie tylko do ustabilizowania pozycji materialnej przytułku, ale umożliwiło

⁶⁶ Stan w 1783/4 r. AAWr IC 5b, k. [1].

⁶⁷ Pismo Matki Innocentii Engelin z dnia 23 marca 1806 r. AAWr IC 5d, nr 8. Warto dla porównania podać, iż podobny urzędnik w szlacheckim Orphanotrophium na Wyspie Tumskiej otrzymywał 50 guldenów pensji. J. HEYNE, dz. cyt., s. 5.

⁶⁸ AAWr IC 5b, k. [1]. W sierocińcu szlacheckim pensja ochmistrzyni wynosiła 30 guldenów. J. HEYNE, dz. cyt., s. 5.

⁶⁹ AAWr IC 5x, k. 7 (1802 r.), AAWr IC 5g². *Acta den Etat beim Kinder Stift ad Matrem dolorosam betreffend*, k. 1, 15 (1805 r.).

⁷⁰ Tamże, k. 1. AAWr IC 5s⁴. *Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kurfürstlich Franz Ludwig= und General v. Wesch'schen Kinderstiftung in dem Hospitale Matris dolorosae in den goldenen Bergen zu Breslau von 1812. gefuhret von dem Lehrer und Stiftungsverwalter und Vorstheber Fritsch*, k. [2].

⁷¹ W latach 1759–1763 był to doktor Hoffman. AAWr IIC Akc.1942/1, k. W późniejszych rachunkach posługa lekarza jest potwierdzona dla lat 1805–1812. AAWr IC 5g², k. 1. AAWr IC 5s⁴, k. 4.

⁷² Dyspozycję wykonania testamentu podpisano 30 kwietnia 1735 r. AAWr IC 5a.

także jego dalszy rozwój. Akt ten spowodował również formalne związanie administracji ośrodka z Wikariatem Generalnym, co wyrażało się w obowiązku przełożonego i informatora rozliczania się przed urzędem biskupim z poczynionych wydatków i podjętych decyzji kapitałowych. Kolejną znaczącą zmianą w strukturze majątku sierocińca stał się legat generałowej Marii Anny von Wesch⁷³. Na mocy jej testamentu ogłoszonego 30 maja 1754 r. powstała osobna fundacja, której zadaniem były utrzymanie i opieka medyczna części dzieci znajdujących schronienie w sierocińcu *Mater Dolorosa*, a następnie ich wyposażenie do nauki zawodu, a w przypadku dziewczynek – do pracy przy zajęciach kobiecych⁷⁴. Funkcjonowanie obydwu fundacji w ramach jednego podmiotu spowodowało przyjęcie oficjalnej nazwy „Książęco-elektorski i generała von Wesch szpital-fundacja pw. Matki Boskiej Bolesnej na Złotej Górze”⁷⁵. Fundacja Wesch zarządzana była przez własnego prokuratora⁷⁶, który dokonywał operacji kapitałowych⁷⁷ oraz wypłacał określone sumy na ręce przełożonego sierocińca⁷⁸. W 1784 r. powołano nowy instrument do wykonania testamentu, który pozwolił na nowe rozdysponowanie środków zgodnie z potrzebami placówki i umieszczenie części sumy w banku na 5%⁷⁹. Część pieniędzy lokowana była

⁷³ Maria Anna z rodu von Sourlé była małżonką generała majora Johanna Christopha Carla von Wesch, który służył w Armii Elektoratu Saksonii w roku 1745. *Genealogisch-historische Nachrichten von den vornehmsten Begebenheiten, welche sich an den europäischen Höfen zugetragen*, t. 25, Leipzig 1745, s. 111.

⁷⁴ Wykonawcami testamentu zostali wyznaczeni wikariusz generalny Johann Jacob von Brunetti oraz baron Andreas Sierstorpf. Data wpisana w AAWr IC 5m¹. *Miscelanea zur General Weschischen Fundation, Copia Recherchen zu der General von Weschschen Fundation*, k. [3n]. Kopia sporządzona 20 września 1797 r. W źródłach zachodzą rozbieżności co do daty opublikowania testamentu. W aktach przedstawionych Komisji Sekularyzacyjnej pojawia się data wystawienia testamentu 30 maja 1757 r., którą przepisano z jakichś statutów, znanych najprawdopodobniej tylko z odpisu. AAWr IC 5u, k. 2. Datę tę powtarza J. HEYNE, dz. cyt., s. 24. Autor ten podaje również przewidzianą przez fundatorkę liczbę dzieci na utrzymaniu fundacji: 6 chłopców i 6 dziewczynek, odpowiednio do 16. i 17. roku życia.

⁷⁵ „der Churfürstlich und General v. Weschisch Hospital Stift Matris dolorosae im goldenen Berg”. AAWr IC 5b.

⁷⁶ W latach 1785–1808 funkcję tę pełnił Feliks von Franckenberg, kanonik kapituły katedralnej. Pisma z 11 i 24 kwietnia 1785 r. AAWr IC 5p¹. *Acta über das für die General von Weschischen Fundation auf Cesal gehaftete*. Odpis dokumentów z 16 lutego 1808 r. AAWr IC 5v¹. *Acta über das von Strachwitzsche Legat bey der General von Weschschen Fundation*.

⁷⁷ Jedną z udokumentowanych operacji było ulokowanie 1000 talarów na 5% w majątku w Szczepinie, znajdującym się w jurysdykcji klasztoru św. Klary we Wrocławiu, z tamtejszego młynu. AAWr IC 5o¹. *Acta. Ueber die Verkauf der Fiedlerischen Fund auf der Tscheppine Sanct Claren Jurisdiction vorauf ein Capital von 1000 rthl für die General von Weschsche Fundation gehaftet hat*. Kopia umowy z 23 maja 1777 r.

⁷⁸ Pierwsza udokumentowana wpłata z majątku fundacji do kasy sierocińca została dokonana w 1761 r. i wynosiła 1268 guldenów. AAWr IIC Akc 1942/1, k. 9. W kolejnych latach dokonywano stałych wpłat, zazwyczaj kwartalnie lub dwa razy w roku.

⁷⁹ AAWr IC 5u, k. 2. 14 marca 1785 r. prowadzono interesy z bankiem przy Herzogliche Württemberg = Oelßes Regierung Praesident und Rätthe. W ratach półrocznych fun-

w rozwój kościelnych podmiotów gospodarczych, które w określonych terminach zobowiązane były do wypłaty procentu od kapitału⁸⁰. Mimo okresowych spadków wartości majątku fundacji pozostawał on w końcu XVIII w. znaczny, w 1796 r. opiewał na 66 744 talary i 28 groszy i został wówczas ponownie złożony częściowo w banku na 5%⁸¹. Ostatnim w interesującym nas okresie znaczącym legatem na rzecz fundacji generalowej von Wesch stał się zapis barona Ernesta von Strachwitz, sufragana i wikariusza apostolskiego po śmierci brata Jana Maurycego⁸², opiewający na 4000 talarów⁸³. W 1808 r. sumę tę wpłacono do banku na 4%, a pieniądze z tego źródła pozyskiwano do 1812 r.⁸⁴

Osobnym majątkiem dysponowała fundacja założona przez biskupa Franciszka Ludwika. W roku 1764 pojawia się dokumentacja odnosząca się do pracy jej prokuratora, który zarządzał odrębną kasą i otrzymywał z tytułu pełnionej funkcji dodatkowe uposażenie⁸⁵. Wśród wpływów na konto fundacji w trzecim kwartale XVIII stulecia znajdujemy przede wszystkim dochody z wsi kapitulnych: Kolnicy (*Lichtenberg*) k. Grodkowa, Poniszowic (*Ponischowitz*) k. Gliwic, Zwróconej (*Protzan*) k. Ząbkowic Śląskich i Siedemłanów (*Sieben Hufen*), ob. część Wrocławia⁸⁶. Ponadto znaczący udział w finansach placówki miały legaty od arystokracji katolickiej Śląska, w tym przede wszystkim od przedstawicieli kapituły katedralnej we Wrocławiu, oficjałów i rodów z nią związanych. Wśród nich należy wymienić w pierwszej kolejności hrabiego Hansa Antona Schaffgottscha⁸⁷, który w testamencie przeznaczył z dochodów majoratu w Cieplicach na utrzymanie dzieci 3500 guldenów⁸⁸. Hrabina von Franckenberg przeznaczyła placówce część stałego dochodu z majątku w Raciborowicach⁸⁹. Ponadto wśród

dacja pobierała 175 talarów reńskich, z których 60 florenów przeznaczano na utrzymanie dzieci. AAWr IC 5p¹, pismo z 11 kwietnia 1785 r.

⁸⁰ W 1789 r. złożono 4255 guldenów na 5% u opata cystersów w Kamieńcu. AAWr IC 5m¹, k. [1n].

⁸¹ Tamże, k. [3].

⁸² Od 1745 r. proboszcz parafii św. Maurycego we Wrocławiu, w latach późniejszych prałat przy kolegiacie św. Krzyża i kanonik kapituły katedralnej. Jego wybór wywołał konflikt z królem Fryderykiem II, który doprowadził do zmiany na urzędzie. Ernest Strachwitz zmarł 24 stycznia 1808 r. J. PATER, *Wrocławska Kapituła Katedralna...*, s. 236n.

⁸³ Testament spisany 15 kwietnia 1808 r. przewidywał również uposażenie biednych parafii św. Maurycego oraz wypłatę pensji jej urzędnikom. AAWr IC 5v¹, pismo z 16 lutego 1808 r.

⁸⁴ Tamże, pisma z 22 września 1811 oraz marca 1812 r.

⁸⁵ Przed rokiem 1757 prokuratorem był wikariusz generalny Czesław Gottard Schaffgottsch, AAWr IIC Akc 1942/1, k. [5]. Stały urząd prokuratora reprezentującego interesy biskupa uposażony pensją 50 florenów występuje w źródłach od 1764 r. Tamże, k. 16.

⁸⁶ Tamże, k. [1].

⁸⁷ Ojciec Czesława Gotarda i Filipa Gotarda, odpowiednio wikariusza generalnego *in spiritualibus* i biskupa wrocławskiego. J. PATER, *Wrocławska Kapituła Katedralna...*, s. 220n.

⁸⁸ Testament ogłoszony w 1758 r. AAWr IIC Akc 1942/1, k. [2]. Wpłaty z tej fundacji wpływały do kasy sierocińca w latach 1759–1804. Ostatni raz: tamże, k. [93].

⁸⁹ Środki w wysokości 60 guldenów wpływały kwartalnie w latach 1758–1781. Tamże, k. [1]–[34].

darczyńców znalazły się hrabina von Schmeskal z majątku w Poniszowicach⁹⁰ i hrabina von Sobeck z Ujazdu (*Ujest*) k. Gliwic⁹¹. Pojedyncze sumy tytułem *pro elemosina* wpłacili: hrabia Ludwig Hemsdel 120 guldenów i hrabia von Larisch 100 guldenów⁹². Niektórzy arystokraci podejmowali się również obowiązku utrzymania określonych podopiecznych⁹³. Pewną część środków pozyskiwano też z zapisów testamentowych, które pochodziły zarówno od członków arystokracji, jak i duchownych diecezjalnych. W 1758 r. hrabina Maria Ludwika von Colonna z rodu von Zierowsky Zierowa przekazała sierocińcowi Matki Boskiej Bolesnej kapitał 1000 guldenów na rozwój religii katolickiej. Wśród zapisów dobrodziejka pamiętała o bezpośredniej wypłacie 100 guldenów dla dzieci w każdorazową rocznicę jej śmierci. Testament ten wdrożono w życie cztery lata później i całość pieniędzy została przekazana prokuratorowi klasztoru w Lubomierzu jako lokata na 5%⁹⁴. Zapisy testamentowe na rzecz placówki poczynili również: w 1755 r. proboszcz Joseph Johann Bräuer z Gaworzyc (*Quaritz*) w archidiecezji głogowskiej⁹⁵, w 1772 r. proboszcz głogowski i kanonik Franz Leopold Schoetz⁹⁶, a w roku 1776 proboszcz legnicki, niejaki Ackermann⁹⁷.

W 1775 r. zamknięto wszelkie interesy wynikające z funkcjonowania placówki przy wspólnocie jezuitów⁹⁸, a w roku 1781 nastąpiła znacząca zmiana w strukturze uposażenia sierocińca. Nowy przełożony, Anton Sauer, dokonał rewizji kasy, której faktyczny stan wynosił zaledwie 425 guldenów i 52 krajcary⁹⁹, natomiast zgodnie ze spisem generalnym całościowy kapitał w 1783 r. wynosił 4200 guldenów¹⁰⁰. W tym okresie ośrodek otrzymał bardzo znaczące wsparcie od sufragana i wikariusza generalnego w części pruskiej diecezji wrocławskiej, Jana Maurycyego Strachwitza¹⁰¹, który w 1781 r. przeznaczył 3000 guldenów na

⁹⁰ Wpłaty półroczne po 50 guldenów. Tamże, k. [1]

⁹¹ Wpłaty 5 razy w roku po 34 guldeny. Tamże, k. [7].

⁹² Wpłaty odpowiednio w 1760 i 1761 r. Tamże, k. [7]. Ze względu na brak wpisania imion darczyńców nie można stwierdzić ich tożsamości.

⁹³ W 1760 r. udzielali się w ten sposób książę von Hatzfeld i baron Siersdorff. Tamże, k. [6], [9].

⁹⁴ Tamże, k. [12n].

⁹⁵ Wykonawcą testamentu był rektor alumnatu jezuickiego. W 1762 r. wpłacił sierocińcowi sumę 1207 guldenów. Tamże, k. [11].

⁹⁶ Wpłata 666 guldenów w 1774 r. wraz z zobowiązaniem modlitw dzieci za dobroczyńcę. Tamże, k. [27–28].

⁹⁷ Darczyńca zapisał 50 guldenów. Tamże, k. [29].

⁹⁸ Warto jednak zwrócić uwagę, iż jeszcze w 1811 r. mieszkańcy Wrocławia stosowali popularną nazwę „hiesiger Jesuiten Hospital”. AAWr IC 5g¹. *Acta verschiedener Supplicanten zur Aufnahme der armen Kinder in das Hospital s. Matris dolorosae*, pismo z 24 października 1811 r.

⁹⁹ AAWr IIC Akc 1942/1, k. [34].

¹⁰⁰ AAWr IC 5b, k. [1].

¹⁰¹ Od 1743 r. kanonik w kapitule katedralnej we Wrocławiu, asesor, wikariusz generalny i radca urzędu dworskiego. Od 1763 r. pełnił funkcję wikariusza generalnego, od 1766 wikariusza apostolskiego. Oprócz sierocińca Matki Boskiej fundował również legaty

wyposażenie odchodzących na służbę dorosłych panien oraz na naukę zawodu dla chłopców opuszczających placówkę *Mater Dolorosa*¹⁰². Majątek ten decyzją egzektora, barona Antoniego Rothkircha, następcy Strachwitza na urządzie sufragana wrocławskiego¹⁰³, przekazano do banku na lokatę 5%. W pierwszym półroczu 1781 r. przełożony sierocińca otrzymał z tego źródła 60 guldenów¹⁰⁴. Rok później suma zysków kapitałowych fundacji wyniosła 300 guldenów¹⁰⁵, a w 1783 r. już 455 guldenów¹⁰⁶, z czego wypłacano pieniądze w zależności od zgłoszonych przez zarząd ośrodka potrzeb. Wśród stałych środków pieniężnych przekazywanych przełożonemu przez prokuratora biskupiego znajdowały się także sumy asygnowane przez biskupa Filipa Gotarda z ramienia Wikariatu Generalnego, fundację hrabiego Schaffgotscha oraz hrabiego von Franckenberg z majątku w Raciborowicach. Na podstawie wpisów do księgi rachunków można postawić również tezę o czerpaniu znaczącej części wpływów sierocińca z wsi kapitulnych, w których funkcjonowały gospodarstwa obejmujące młyny, ogrody i majątki ziemskie zarządzane przez urzędników, opierające się na pracy wolnych gospodarzy i drobnych posiadaczy ziemskich. Wśród stałych terminowych wpłat do kasy sierocińca znajdujemy pieniądze od Gottfrieda Schrötera z Trzebnicy (*Trebnitz*), Christiana Scholich z Tomnicy (*Tomnitz*), Johanna Fiebach ze Świerzowa (*Würzen*)¹⁰⁷. W rachunkach z ostatnich dwóch dekad XVIII w. znajdujemy wpływy z ogrodów i gospodarstwa w Polanowicach (*Pohlanowitz*)¹⁰⁸, Kanclerzowicach (*Canterwitz*) k. Żmigrodu i Półwiosku (*Halbendorf*), ob. osiedle Grodkowa k. Brzegu, oraz Kolnicy (*Lichtenberg*)¹⁰⁹. W 1804 r. prokurator fundacji dokonywał rozliczenia kapitału od majątku w Świdnicy Polskiej (*Schweinitz*) k. Środy Śląskiej¹¹⁰, a w 1807 r. od majątku w Gościęcinie (*Kosenthal*) k. Koźła, opiewającego na 1080 talarów¹¹¹. Większość wymienionych wsi należała do kapituły katedralnej¹¹² lub stanowiła własność biskupstwa¹¹³. W 1810 r. pewne środki na rzecz

dla biednych przy parafii św. Wojciecha we Wrocławiu i Namysłowie. Wspierał także szlachecki sierociniec we Wrocławiu Orphanotropheum. Zmarł 28 stycznia 1781 r. J. PATER, *Wroclawska Kapituła Katedralna...*, s. 237n.

¹⁰² AAWr Akc.IIC 1942/4. *Rechnung ueber die von Wajl. Hochwürden Herrn Wejhl. Bischof und Vicario Apostolico Mauritz von Strachwitz dem Hospital Matris dolorosae legirten 3000*. Wyciąg z testamentu Strachwitza na wkładce wewnętrznej. J.J.H. EBERS podaje sumę 3753 talarów. TENŻE, dz. cyt., s. 66.

¹⁰³ J. PATER, *Wroclawska Kapituła Katedralna...*, s. 216n.

¹⁰⁴ AAWr IIC Akc 1942/1, k. [34].

¹⁰⁵ AAWr IIC Akc 1942/4, k. 1.

¹⁰⁶ Tamże, k. 2, 3.

¹⁰⁷ AAWr IIC Akc 1942/1, k. [34].

¹⁰⁸ Tamże, k. [34], [39].

¹⁰⁹ Tamże, k. [50]. AAWr IC 5t, z. 2, nr 10 (1803 r.).

¹¹⁰ AAWr Akc 1942/1, k. 94.

¹¹¹ AAWr IC 5m¹, z. 2, nr 1.

¹¹² Według spisu z 1730 r. J. PATER, *Wroclawska Kapituła Katedralna...*, s. 62.

¹¹³ J. KNIE, *Alphabetisch-statistisch topographische Uebersicht der Dörfer, Flecken, Städte und andern Orte der Königl. Preuss. Provinz Schlesien*, Breslau 1845, s. 231, 711.

utrzymania sierocińca przeznaczyła przełożona klasztoru urszulanek Hedwig Müllerin¹¹⁴. Poza stałymi źródłami finansowania sierocińca prokurator fundacji biskupiej otrzymywał również dodatkowe sumy pochodzące z pobożnych legatów i zapisów testamentowych. Wśród darczyńców w latach 1794–1804 znaleźli się: urzędnik Wikariatu Generalnego Martin Schneider, który przeznaczył na utrzymanie sierot 1050 talarów¹¹⁵, Maria Wiktoria Heuslern z zapisem 2500 talarów¹¹⁶, wdowa Maria Widemann z Zatumia – 500 talarów¹¹⁷, kanonik Anton Joseph baron von Lange – 4500 talarów¹¹⁸, wdowa Anna Maria Straubhar – 100 talarów¹¹⁹, rajca Johann Christian Hickert – 100 talarów¹²⁰, kanonik Johann Lindner – roczny procent od 2680 talarów¹²¹.

Omówiona wyżej struktura stałych źródeł utrzymania placówki została zachowana do końca interesującego nas okresu. Pozyskany w ten sposób dochód obydwu fundacji, stanowiących podstawę funkcjonowania sierocińca, osiągał zmienną wysokość i wpłacany był zasadniczo w terminach półrocznych. Jego wartość podlegała wahaniom wraz ze zmianami koniunktury gospodarczej na Śląsku. Prokuratorzy wypłacali część środków przełożonemu sierocińcu, lokując resztę środków w różnego rodzaju interesach oraz na lokatach bankowych¹²². Przełożony natomiast zobowiązany był przedstawiać miesięczne rachunki prokuratorowi, raz w roku stan generalny placówki był weryfikowany i zatwierdzany

¹¹⁴ Klasztor wpłacał dochód z 4,15% od 1000 talarów ulokowanych w majątku Pomianów Dolny (*Niederpommsdorf*) k. Ząbkowic, wypłacanych w ratach półrocznych. W 1810 r. dochód ten wynosił 33 talary 18 groszy. AAWr IC 5j², pisma z 1 sierpnia 1810 i 3 czerwca 1811 r.

¹¹⁵ AAWr IIC Akc 1942/1, k. 59.

¹¹⁶ Tamże, k. 61.

¹¹⁷ Tamże, k. 63.

¹¹⁸ Tamże, k. 84. Kapitał wpłacony na lokatę 4%. AAWr IC 5j², pismo z 5 stycznia 1808 r.

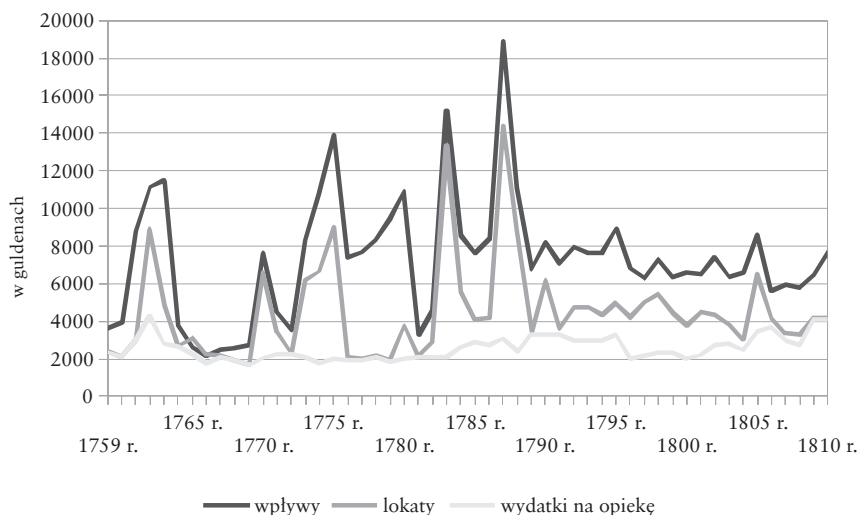
¹¹⁹ AAWr IIC Akc 1942/1, k. 94.

¹²⁰ Na podstawie testamentu opublikowanego 6 maja 1804 r. 100 talarów wpłynęło do kasy prokuratora, natomiast 10 talarów miano rozdać pomiędzy dzieci. AAWr IC 5d¹. *Acta generalia. Die Correspondence mit fremden Gerichtsbarkeiten wegen der Aufnahme der Kinder ins Hospital ab anno 1797*, k. 23–29. Rajca ten, jako wychowanek Szpitala dla Chłopców w Nowym Mieście, znany był z działalności na rzecz sierot. W 1787 r. złożył duży legat na odnowienie budynku wspomnianej placówki i ufundował środki na wykształcenie 30 chłopców. T. KULAK, dz. cyt., s. 35.

¹²¹ Była to tzw. *Donatischen Foundation* przekazana w latach 1797–1798. Roczne wpływy wynosiły 42 floreny. AAWr IC 5t, z. 2, k. [15–16]. Oprócz wymienionych legatów Johann HEYNE przytacza również darowizny uczynione przez: Karla Wenzla von Neudorf z Wrocławia w wysokości 1000 talarów, wdowy Marii Florentine Niesner – 1000 talarów, radcy prawnego Johanna von Kranichstädt – 2500 talarów, Karla von Walden und Klein-Rosen – 1000 talarów, kupca Friedricha Wilhelma Butzky z Wrocławia – 1000 talarów, proboszcza Franza Steiner – 4000 talarów. TENŻE, dz. cyt., s. 28. Bez poświadczenia źródłowego nie ma jednak pewności co do dat przekazania tych legatów.

¹²² Taką dyspozycję wpisano do księgi rachunków szpitalnych w 1759 r. i obowiązywała ona do końca interesującego nas okresu. AAWr IIC Akc 1942/1, k. [4].

przez Wikariat Generalny¹²³. Obraz, który daje się uzyskać po zestawieniu wpływów i wydatków zarządców placówki, można przedstawić za pomocą wykresu¹²⁴.



Wykres. Zestawienie wpływów i wydatków sierocińca w latach 1759–1810

Analiza zestawionych danych finansowych pozwala zauważyć wyraźną dynamikę gospodarowania środkami pieniężnymi znajdującymi się w kasie placówki. Niekorzystnym dla budżetu sierocińca *Mater Dolorosa* okresem spadku wpływów okazał się rok 1763, w którym na mocy edyktu króla Fryderyka II dokonano redukcji dochodów¹²⁵. Okresy utraty stabilizacji materialnej notowano także po sekularyzacji zakonu jezuitów i przekazaniu całej administracji w ręce urzędników delegowanych przez biskupa oraz w latach oblężenia Wrocławia przez wojska francuskie. Z kolei daje się również zauważyć zjawisko podejmowania wzmożonych inwestycji w okresach zwiększonych wpływów do kasy placówki, które jednocześnie nie znajdowały większego odzwierciedlenia w wydatkach na zaspokojenie potrzeb podopiecznych i innych zgłaszanych przez przełożonego. Godne podkreślenia wydaje się, że po latach borykania się z utrzymaniem stabilności budżetu zabezpieczenie bytu dzieci stanowiło priorytet dla zarządców sierocińca.

¹²³ J. HEYNE, dz. cyt., s. 26.

¹²⁴ Na podstawie AAWr IIC Akc 1942/1, k. [1]–134.

¹²⁵ Chodzi prawdopodobnie o rozporządzenie Fryderyka II z 7 marca 1763 r., w którym poddał on dobra jezuitów pod zarząd ministra stanu, z poleceniem zadbania o egzekucję specjalnego podatku związanego ze wznoszeniem fortyfikacji miast śląskich. Ponadto nakazał przejmowanie części dóbr jezuitów pod pretekstem skarg ewangelickich poddanych. M. LEHMANN, *Preussen und katholische Kirche seit 1640 nach den Acten des Geheimen Staatsarchives*, t. 5, Leipzig 1885, nr 106, s. 105n. W 1763 r. w kasie prokuratora fundacji biskupiej były 1933 guldeny, z których po redukcji pozostało 758. Tamże, k. 16. Od 1 kwietnia 1763 r. podatek 50% obowiązywał wszystkie instytucje katolickie na Śląsku. T. KULAK, dz. cyt., s. 40.

Zakończenie

Analiza źródeł zachowanych w aktach sierocińca Matki Boskiej Bolesnej ujawniła wiele nieznanych dotąd faktów i zjawisk z dziejów placówki. Przede wszystkim udało się ustalić datę jej fundacji oraz najważniejsze okoliczności towarzyszące temu wydarzeniu. Dla badanego zagadnienia opieki nad dzieckiem w XVIII i początkach XIX w. istotne stało się odkrycie środowisk zainteresowanych powołaniem ośrodka oraz motywów, jakimi się one kierowały. Interesujący nas dom dla dzieci opuszczonych powstał bowiem jako wynik trwałego współdziałania kilku ośrodków katolickich we Wrocławiu: kurii biskupiej oraz Towarzystwa Jezusowego z udziałem klasztoru krzyżowców z czerwoną gwiazdą i wysoko urodzonych przedstawicieli laikatu. Wielość tych kręgów zaangażowanych w sprawę fundacji wynikała przede wszystkim z ducha epoki, w której kwestie opieki społecznej pozostawały żywe, pobudzając do aktywności jednostki wybitne, wybiegające swoim działaniem poza dotychczasowe wzorce postaw charytatywnych, choć zachowujące tradycyjny model konfesyjnego traktowania potrzeb człowieka. Z całą pewnością powołanie do życia nowej placówki dla sierot stanowiło również wyraz zainteresowania losem najsłabszych jednostek, w których dostrzegano jednocześnie kapitał społeczny, zdolny wzmocnić szereg Kościoła katolickiego. Ten kontrreformacyjny cel stanął więc u źródeł historii sierocińca, który swoim jezuickim opiekunom zawdzięczał wezwanie Matki Boskiej Bolesnej.

Do placówki przyjmowano, zgodnie z zachowanymi z lat 30. XVIII w. statutami, dzieci obojga płci, które miały być wychowane w duchu katolickim i przysposabiane do wykonywania zawodów rzemieślniczych lub kupieckich. Informacje zaczerpnięte wprost z dokumentacji placówki potwierdziły wysoki poziom opieki w interesującym nas okresie. Choć zachowała ona konfesyjny charakter i skierowana była tylko na małoletnich legitymujących się świadectwem katolickiego chrztu, stanowiła realizację wszystkich najważniejszych zadań opiekuńczych, zapewniając podopiecznym podstawowe warunki zdrowia fizycznego. W XVIII w. stało się to możliwe przede wszystkim dzięki zbudowaniu właściwej bazy materialnej, co zawdzięczała placówka staraniom biskupa Franciszka Neuburga, uchodzącego w okresie późniejszym niesłusznie za jedyne fundatora domu. Choć w rzeczywistości był on tylko jednym z kilku darczyńców sierocińca, to jednak jego udział w utrzymaniu bytu i nadaniu ośrodkowi kierunku rozwoju zdecydował o identyfikowaniu placówki jako biskupiej. Przejęcie przez Wikariat Generalny ok. 1731 r. zarządu nad fundacją spowodowało wzmocnienie jej miejsca i roli w stolicy Śląska oraz rozszerzenie wpływów ośrodka na całą diecezję. Ważnym faktem pozostaje również ustalenie funkcjonowania w strukturze sierocińca drugiego członu, jakim była powołana w połowie XVIII stulecia fundacja generalowej Marii Anny von Wesch. Obydwie fundacje dysponowały w interesującym nas okresie sporym, choć podlegającym niekorzystnym wpływom koniunktury gospodarczej majątkiem, lokowanym w pod-

miotach gospodarczych, najczęściej należących do kapituły katedralnej lub biskupa wrocławskiego, oraz w bankach. Ponadto dom dla sierot pod wezwaniem Matki Boskiej Bolesnej stanowił przedmiot stałego zainteresowania środowisk arystokracji, a z czasem bardziej intensywnie mieszczaństwa śląskiego, których przedstawiciele przeznaczali mniejsze lub większe legaty na rzecz utrzymania dzieci. Dbłość tak wielu podmiotów o byt sierot oraz zapobiegliwość zarządu biskupiego o gospodarne dysponowanie środkami pieniężnymi przyczyniały się nie tylko do stabilizacji podstaw materialnych placówki, ale przede wszystkim utrzymania godziwego poziomu życia jej podopiecznych. Opinie autorów XIX-wiecznych potwierdziły się w tym względzie w każdym calu.

Wnioski te uprawniają do odrzucenia pojęcia „przytułek” lub „szpital” w odniesieniu do interesującego nas sierocińca. Już w XVIII w. tracił on powoli charakter tymczasowego ośrodka opiekuńczego, zyskując na znaczeniu jako zakład wychowania w duchu katolickim, zapewniający możliwość nabywania dobrych nawyków higieny i żywienia, ale przede wszystkim obyczajów i zasad współżycia społecznego. Pozytywna opinia o pracy nauczycieli w placówce sprzyjała utrzymaniu zasłużonego autorytetu nie tylko wśród najbiedniejszych i najbardziej potrzebujących mieszczan. Reformy Johanna Antona Fritscha, prowadzone w uzgodnieniu i z aprobatą zarządu biskupiego, przyczyniły się do utrwalenia dobrego wizerunku sierocińca. Na początku XIX w. postrzegany był on jako dostarczający opieki na wysokim poziomie zakład, umożliwiający zdobycie nie tylko podstawowego wykształcenia koniecznego do samodzielnego życia w społeczności miejskiej, ale także stwarzający szansę na uzyskanie w niej godnego statusu. W tym sensie sierociniec Matki Boskiej Bolesnej wpisał się w dzieje Wrocławia i Śląska jako pozytywny przykład reagowania na potrzeby społeczne, z jednoczesnym zachowaniem przemyślanego planu działania zgodnie z wytyczonymi przez fundatorów motywami religijnymi.

Słowa kluczowe: nowożytny sierociniec katolicki, jezuita we Wrocławiu, biskup Franciszek Ludwik von Neuburg

Foundation and Function of the Orphanage Mother of Sorrows in Wrocław until 1815

Summary

The orphanage was founded in 1698 by a group of nobles connected with the General Vicar in Wrocław. The institution was aimed to take care after boys from burgher families of protestant confession. The first superior, Friedrich Hemigsohn von Goe from Jesuit community built a proper house, which was placed in

the Szewska Street (now the Uniwersytecki Square, 15). The orphanage was given a name and organised by Jesuit workers in the period 1706–1731, when the General Vicar signed on the charter document. In this period they accepted children under 15 of both sexes, boys took their basic education in burgher jobs and girls in home service. The superior was responsible for general state of the institution to the bishop. Besides, several officials used to serve in the orphanage. At the beginning the institution could function due to private pays. The first important bequest was signed by the bishop Franz Ludwig before 1732 and then by the noble woman, Maria Anna von Wesch in 1754. Thanks to those pays the orphanage delivered a care on high level so that it developed into some kind of educational institution for catholic children from the Wrocław diocese.

Keywords: catholic orphanage in modern period, Jesuits in Wrocław, bishop Franz Ludwig von Neuburg

BIBLIOGRAFIA

- DOLA K., *Opieka społeczna i zdrowotna w księstwie legnickim (1530–1740)*, [w:] *Szkice Legnickie*, red. T. GUMIŃSKI, t. 12, Wrocław 1984.
- DOLA K., *Opieka społeczna Kościoła*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 2, red. B. KUMOR, Z. OBERTYŃSKI, Poznań–Warszawa 1974.
- DOLA K., *Opieka społeczna w księstwie nyskim za czasów biskupa Franciszka Ludwika Neuburga (1683–1732) i jej reorganizacja w 1725 roku*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 9 (1981).
- EBERS J.J.H., *Das Armenwesen der Stadt Breslau (nach seiner früheren und gegenwärtigen Verfassung dargestellt)*, Breslau 1828.
- HEYNE J., *Das churfürstliche Orphanotrophium und Waisenhaus zur schmerzhaften Mutter Gottes. Stiftungen des Churfürsten und Pfalzgrafen bei Rhein und Neuburg Franz Ludwig, Fürstbischof von Breslau in den Jahren 1683 bis 1732. Eine Festschrift zum Andenken an das 150 jährige Bestehen dieser beiden Anstalten*, Breslau 1870.
- JUNGNITZ J., *Die Breslauer Weihbischöfe*, Breslau 1914.
- KNIE J., *Alphabetisch-statistisch topographische Uebersicht der Dörfer, Flecken, Städte und andern Orte der Königl. Preuss. Provinz Schlesien*, Breslau 1845.
- KOCH L., *Jesuiten-Lexikon: Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn 1934.
- KULAK T., *Historia Wrocławia*, t. 2: *Od twierdzy fryderycjańskiej do twierdzy hitlerowskiej*, Wrocław 2001.
- LEC Z., *Jezuici we Wrocławiu (1581–1776)*, Wrocław 1995.
- LEHMANN M., *Preussen und katholische Kirche seit 1640 nach den Acten des Geheimen Staatsarchives*, t. 5, Leipzig 1885.
- MANDZIUK J., *Kościół Katolicki na Śląsku pod panowaniem habsburskim*, „*Saeculum Christianum*” 1 (1994), nr 1.

- MARKGRAF H., *Die Strassen Breslaus nach ihrer Geschichte und ihren Nahmen*, Breslau 1896.
- MAZEK G., *Opieka nad sierotami jako instytucja społeczna w Toruniu w początkach XVII w.*, [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, red. U. AUGUSTYNIAK, A. KARPIŃSKI, Warszawa 1999.
- MENZEL K.A., *Topographische Chronik von Breslau*, t. 2, cz. 8, Breslau 1807.
- NENCKE K.Ch., *Breslau. Ein Wegweiser für Freunde und Einheimische*, Breslau 1808.
- OKÓLSKA H., *Sierociniec pod Matką Boską Bolesną*, [w:] *Encyklopedia Wrocławia*, red. J. HARASIMOWICZ, Wrocław 2006.
- PATER J., *Diecezja wrocławska w XVIII w.*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 41 (1986), nr 4.
- PATER J., *Eliasz Daniel Sommerfeld sufragan wrocławski (1681–1742)*, [w:] *Misericordia et veritas. Księga pamiątkowa ku czci księdza biskupa Wincentego Urbana*, red. J. MANDZIUK, J. PATER, Wrocław 1986.
- PATER J., *Wrocławska Kapituła Katedralna w XVIII wieku*, Wrocław 1998.
- SCHINKE P., *Die Jugendzeit des Fürstbischofs Kurfürst Franz Ludwig im Lichte des Neuburger Prinzenspiegels vom Jahre 1666*, „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte” 15 (1957).
- SURDACKI M., *Dzieci porzucone w społeczeństwach dawnej Europy i Polski*, [w:] *Od narodzin do wieku dojrzałego. Dzieci i młodzież w Polsce, cz. 1: Od średniowiecza do wieku XVIII*, red. M. DĄBROWSKA, A. KLONDER, Warszawa 2002.
- URBAN W., *Wykaz regestów dokumentów Archiwum Archidiecezjalnego we Wrocławiu*, Warszawa 1970.
- ŻOŁĄDŹ-STRZELCZYK D., *Dzieciństwo w mieście na ziemiach polskich w XVI–XVIII wieku – możliwości źródłowe i perspektywy badawcze*, „Biuletyn Historii Wychowania” 27 (2011).

Ks. JERZY ADAMCZYK

KSIĘGI W KURII DIECEZJALNEJ W ASPEKCIE KANONICZNYM

Wstęp

We współczesnych społecznościach (świeckich i religijnych) coraz większe znaczenie ma administracja, jako faktor inspirujący, organizujący i bezpośrednio kierujący różnymi przejawami relacji międzyludzkich. Równocześnie rozwija się prawo administracyjne, jako odrębny dział różnych systemów prawnych, określający organizację, funkcjonowanie i kontrolę administracji.

Kościół katolicki, który jest jednocześnie wspólnotą duchową i hierarchicznie zorganizowaną społecznością, odrębną od społeczności państwowych, ma własną administrację, całkowicie oryginalną, odznaczającą się właściwymi sobie zadaniami i środkami działania. Ma ona służyć budowaniu wspólnoty kościelnej i kierować jej rozwojem w dążeniu do zbawienia¹.

Odpowiedzialnym za administrację w diecezji jest przede wszystkim biskup diecezjalny, który w zarządzaniu posługuje się głównie kurią diecezjalną. Administracja w diecezji należy do biskupiego zadania kierowania tą wspólnotą zgodnie z przepisami prawa². W ramach tej posługi zawiera się obowiązek prowadzenia ksiąg kurialnych³ i strzeżenia ich w archiwum diecezjalnym. Księgi te stanowią integralną część składową administracji kościelnej, służąc bezpośrednio spełnianiu duchowo-pastoralnych zadań⁴. Odpowiedzialni za prowa-

¹ Por. J. KRUKOWSKI, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985, s. 19.

² Por. kan. 519, *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 (cyt. dalej = KPK).

³ W artykule będzie mowa o księgach kurialnych w ścisłym sensie, tzn. takich, które są prowadzone w kurii biskupiej. Nie będą brane pod uwagę księgi, które winny znajdować się w kurii, jak np. duplikaty ksiąg metrykalnych z parafii czy księgi różnych fundacji.

⁴ Por. H. SCHMITZ, *Die Pfarrlichen kirchenbücher*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 161 (1992), s. 116.

dzenie ksiąg kurialnych winni dokładać starań, aby każda kuria miała dobrze uporządkowaną dokumentację i własne określone księgi, przede wszystkim ze względu na fakt, że ich zawartość jest zawsze związana z dobrem wiernych⁵.

W niniejszym artykule uwaga zostanie skierowana na księgi w kurii diecezjalnej w aspekcie kanonicznym. Najpierw zostaną ukazane księgi wyraźnie przewidziane w KPK z 1983 r., następnie będą omówione księgi konieczne do właściwego zarządzania diecezją, by na koniec przedstawić księgi służące rejestracji określonych faktów o znaczeniu prawnym, które winny być w każdej kurii, a także księgi przewidziane prawem partykularnym.

1. Księgi kurialne wyraźnie przewidziane w KPK z 1983 roku

Współczesne pojęcie kurii diecezjalnej określają kanony KPK z 1983 r. Zgodnie z kan. 469 kuria diecezjalna jest to zespół organów i osób (*instituta et personae*), które wspomagają biskupa diecezjalnego w zarządzaniu całą diecezją, a zwłaszcza w kierowaniu działalnością duszpasterską, jak również w sprawowaniu władzy sądowniczej.

Kodeks stanowi, że kuria diecezjalna jest to zespół „organów i osób”. Nazwa „organ” w prawie kanonicznym jest używana zamiennie z „urzędem”, chociaż ten ostatni jest pojęciem szerszym. Organ oznacza osobę lub zespół osób fizycznych, które podejmują działania władcze. Natomiast urząd oznacza jakies „zadanie” dające udział w misji Kościoła. Kuria diecezjalna jest to więc całość organów i osób spełniających określone zadania, jak również ogół środków materialnych i technicznych, które pozostają do dyspozycji biskupa w celu zaradzania potrzebom wiernych całej diecezji. Za pośrednictwem kurii biskup zarządza diecezją w sposób określony w prawie kanonicznym.

Przez pojęcie „kurii diecezjalnej” należy zatem rozumieć instrument, który na sposób stały wspomaga biskupa w sprawowaniu zwyczajnej władzy wykonawczej i sądowniczej, jak również w działalności pastoralnej, lecz nie władzy ustawodawczej. Kuria biskupia spełnia także funkcje pastoralne. Jest ponadto zespołem studyjnym, opracowującym plany działalności duszpasterskiej, które następnie biskup analizuje wspólnie z kolegialnymi organami konsultacyjnymi (rada kapłańska, rada duszpasterska), a następnie czuwa nad wdrażaniem tych programów w życie całej diecezji.

Jak podkreślono w kan. 469, w skład kurii diecezjalnej wchodzi organy, które można zaklasyfikować do trzech sektorów: 1) sektor jurysdykcyjno-pasto-

⁵ J. KAUFMANN, *Libros de la curia*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico*, Obra dirigida y coordinada por J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, vol. 5, Pamplona 2012, s. 173. Kan. 482 § 1 Przedmiotem refleksji w niniejszym artykule są wyłącznie księgi w kurii diecezjalnej związane z wykonywaniem władzy wykonawczej (administracji) i pastoralnej, z pominięciem ksiąg związanych z sądownictwem. Zob. J. KRUKOWSKI, *Zasady organizacji i funkcjonowania kurii diecezjalnej*, [w:] *Struktura i zadania kurii diecezjalnej*, red. J. KRUKOWSKI, K. WARCHAŁOWSKI, Warszawa 2003, s. 12–13.

ralny, 2) sektor administracyjno-ekonomiczny, 3) sektor sądowiczy⁶. Do wspomnianych środków materialnych i technicznych, które są na usługach organów i osób spełniających określone zadania w kurii, należą omawiane w niniejszym studium księgi kurialne, których zawartość jest ściśle związana z właściwym zarządzeniem diecezją, a w ostateczności z dobrem wiernych.

Należy podkreślić, że nie istnieje w KPK z 1983 r. specjalna sekcja, gdzie zamieszczono by wszelkie regulacje dotyczące się ksiąg, które powinny znajdować się w kurii biskupiej. Ponadto istnieją instytucje, które nie są konieczne we wszystkich jurysdykcjach kościelnych, dla których Kodeks nie wymaga, aby posiadały specjalną księgę. W tym obszarze wszystko zależy od konkretnej rzeczywistości każdej diecezji i prawodawstwa partykularnego⁷.

W tym miejscu trzeba przypomnieć, że pierwszą poszlakę wskazującą na obowiązek prowadzenia księgi kurialnej przeznaczonej do archiwum tajnego spotyka się w encyklice Benedykta XIV *Satis vobis* z 17 listopada 1741 r., gdzie zarządza się, aby zapisywać małżeństwa tajne i chrzest dzieci rodzących się z takich małżeństw w specjalnej księdze przechowywanej w tajnym archiwum kurii⁸. *Satis vobis* postanawia, że po celebracji małżeństwa tajnego proboszcz albo duchowny, w którego obecności je zawarto, jest zobowiązany przesyłać bezzwłocznie do biskupa spisany dokument z zaznaczeniem miejsca, daty i świadków występujących w celebracji. Dokument ten ma być przepisywany do specjalnego rejestru (księgi), różnego od tego, w którym są zwyczajnie odnotowywane małżeństwa zawarte publicznie, aby w ten sposób pozostało wieczne wspomnienie tego faktu. Ten rejestr, celowo przygotowany dla małżeństw tajnych, zamknięty i zapieczętowany, ma być strzeżony w kancelarii biskupiej, w miejscu (archiwum) tajnym⁹.

W prawodawstwie kościelnym, ogłoszonym przez Jana Pawła II dla Kościoła łacińskiego, wskazuje się, jakie księgi przeznaczone do rejestracji mają być prowadzone w każdej kurii diecezjalnej. W kurii winna być prowadzona księga bierzmowanych. Kan. 895 stwierdza, że nazwiska bierzmowanych należy zapisać w księdze bierzmowanych, przechowywanej w kurii diecezjalnej. Kodeks z 1917 r. nakazywał prowadzenie w parafiach księgi bierzmowanych.

⁶ Por. J. KRUKOWSKI, *Zasady organizacji i funkcjonowania kurii diecezjalnej...*, s. 12–13. „Zasadnicza struktura kurii diecezjalnej, którą opisują kanony 469–494 Kodeksu Prawa Kanonicznego, może zostać przez biskupa złączona z innymi urzędami o uprawnieniach zwyczajnych lub posiadającymi stały mandat, przede wszystkim o charakterze duszpasterskim – według potrzeb diecezji, jej rozmiarów i zwyczajów lokalnych. Jednakże musi się to dokonać bez wprowadzania zmian, które wpłynęłyby negatywnie na te organizmy, które są ustanowione zgodnie z obowiązującą dyscypliną kanoniczną”. Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), nr 177, Città del Vaticano 2004, tekst polski: KONGREGACJA DO SPRAW BISKUPÓW, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005.

⁷ J. KAUFMANN, dz. cyt., s. 172.

⁸ BENEDICTUS XIV, Encyclicae *Satis vobis compertum* (17 novembre 1741), [w:] *Codicis iuris canonici fontes*, cura P. GASPARRI editi, Vol. 1, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1926, nr 321, s. 701–705.

⁹ Por. Encyclicae *Satis vobis compertum*, nr 10–11.

Według kan. 470 § 1¹⁰ tego zbioru proboszcz miał obowiązek prowadzić księgę bierzmowanych. W *Schemacie* do KPK z 1977 r. zapisano: „każda parafia powinna mieć księgi parafialne, a mianowicie księgę [...] bierzmowanych”¹¹. Także *Schema Codicis Iuris Canonici* z 1980 r.¹² nakazuje prowadzenie takiej księgi w parafiach. Obowiązek prowadzenia księgi bierzmowanych w parafiach na mocy prawa powszechnego został zniesiony podczas dyskusji nad kan. 474 § 1 *Schematu* z 1980 r. na sesji plenarnej konsultorów¹³, ponieważ na mocy kan. 895 obowiązującego Kodeksu taka księga musi istnieć w kurii diecezjalnej, która jest zobowiązana przesłać informację o bierzmowaniu do proboszczów miejsca chrztu bierzmowanych, aby fakt udzielenia tego sakramentu został zapisany w ich księgach chrztu. Stąd w *Schemacie* kodeksu z 1982 r.¹⁴ i w obowiązującym KPK¹⁵ księga bierzmowania nie jest obowiązkowa w parafiach na podstawie prawa powszechnego, ale może stać się taką na mocy prawa partykularnego. Kan. 895 postanawia bowiem, że „nazwiska bierzmowanych należy zapisać w księdze bierzmowanych, przechowywanej w kurii diecezjalnej albo, gdzie tak zarządzi Konferencja Episkopatu lub biskup diecezjalny, w archiwum parafialnym”. Zatem księga bierzmowanych jest obowiązkowa w kurii diecezjalnej, pod warunkiem że Konferencja Episkopatu lub biskup diecezjalny nie zarządził, aby była prowadzona w parafiach, a nie w kurii¹⁶.

Kolejną księgą kurialną przewidywaną przez Kodeks jest księga święceń. Zgodnie z kan. 1053 § 1 po udzieleniu święceń należy w specjalnej księdze, przechowywanej pilnie w kurii miejsca święceń, zapisać nazwiska poszczególnych wyświęconych, nazwisko szafarza, a także miejsce i datę udzielenia święceń¹⁷. Kodeks z 1917 r. postanawiał podobnie. Prawodawca zarządził, aby akt święceń był zawsze zapisany w osobnej księdze, przechowywanej w kurii biskupiej tej diecezji, w obrębie której odbyły się święcenia; jeśli święcony pochodził z obcej diecezji, to także w księdze kurii własnego biskupa¹⁸. Takie zapisy znajdują się

¹⁰ *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1951 (cyt. dalej = KPK 1917).

¹¹ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema canonum Libri II De Populo Dei*, can. 369 § 1, Città del Vaticano (Typis Polyglottis Vaticanis) 1977, tekst polski: „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne”, t. 10, z. 2, nr 19277–20376, s. 125–388, can. 369 § 1.

¹² *Schema Codicis Iuris Canonici*, Libreria Editrice Vaticana 1980, can. 849.

¹³ Por. „Communicationes” 14 (1982), s. 226.

¹⁴ *Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum* atque Summo Pontifici praesentatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1982, can. 535 § 1 i can. 894; por. M. PASTUSZKO, *Sakrament bierzmowania*, Kielce 2005, s. 378–379.

¹⁵ Kan. 535 § 1.

¹⁶ Por. J. FUENTES, *Libros parroquiales*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico...*, s. 178; por. J. KAUFMANN, dz. cyt., s. 173.

¹⁷ Por. T. JAKUBIAK, *Procedury do przyjęcia święceń diakonatu i prezbiteratu*, „Prawo Kanoniczne” 56 (2013), nr 3, s. 24; por. E. ZANETTI, *L'archivio diocesano e il cancelliere*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 14 (2001), nr 2, s. 148.

¹⁸ „Nazwiska wyświęconych i szafarza, miejsce i dzień święceń należy zapisać w osobnej księdze (*in peculiari libro*), pilnie przechowywanej w kurii miejsca święceń; należy

w *Schema documenti pontifici quo disciplina canonica da sacramentis recognoscitur* z 1975 r.¹⁹, w *Schemacie KPK* z 1980 r.²⁰ oraz w *Schemacie KPK* z 1982 r.²¹

Pośrednio na specjalną księgę, przechowywaną w kurii miejsca święceń, wskazuje następujący tekst wyjęty z postanowień *II Synodu Archidiecezji Katowickiej*: „akta alumnów, którzy ukończyli formację w seminarium i otrzymali święcenia prezbiteratu, rektor przekazuje do kancelarii kurii metropolitalnej w Katowicach, dołączając do nich świadectwo charakteryzujące uzdolnienia każdego alumna do poszczególnych rodzajów posługi duszpasterskiej”²². Na taką księgę wskazuje *implicite* postanowienie *Estatutos de la Curia Diocesana de Asidonia-Jerez diócesis de Asidonia Jerez*, gdzie zapisano, iż archiwista-bibliotekarz diecezjalny ma obowiązek „wydawać poświadczenia aktów z ksiąg sakramentalnych albo zmarłych, które znajdują się w archiwum”²³. Owe księgi sakramentalne to także księga święceń. Natomiast wyraźnie na księgę święceń wskazuje norma *Regolamento della curia diocesana* włoskiej diecezji Nocera Inferiore-Sarno: „w archiwum (kurii) mają być strzeżone ze szczególną troską [...] księgi święceń, dopuszczenia do święceń i ustanowionych posług”²⁴. Podobnie postanawia *Regolamento della Curia vescovile* Diocesi di Conversano-Monopoli we Włoszech: kanclerz kurii „przechowuje i aktualizuje registry dotyczące święceń i strzeże dokumentacji z nimi związanej”²⁵.

także starannie zachować wszystkie dokumenty poszczególnych święceń”. Kan. 1010 § 1. „Każdemu z wyświęconych należy dać urzędowe świadectwo święcenia; wyświęceni przez obcego biskupa na podstawie dymisori mają je przedłożyć własnemu ordynariuszowi celem zapisania w specjalnej księdze przechowywanej w archiwum”. Kan. 1010 § 2.

¹⁹ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti pontifici quo disciplina canonica da sacramentis recognoscitur*, Typis Polyglottis Vaticanis Romae 1975, can. 240 § 1–2.

²⁰ *Schema Codicis Iuris Canonici*, z 1980, can. 1006 § 1–2.

²¹ *Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum* atque Summo Pontifici praesentatum, can. 1053 § 1–2.

²² *II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, „Wiadomości archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej” 84 (2016), Suplement 2016, *Statut Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach*, art. 21 § 3, s. 69.

²³ *Estatutos de la Curia Diocesana de Asidonia-Jerez diócesis de Asidonia Jerez*, „Boletín Oficial del Obispado de Asidonia-Jerez”, Separata nr 14, art. 35 § 2, nr 4, s. 34, <https://www.diocesisdejerez.org/index.../separatas-2001-2008> (dostęp: 1.05.2017). Podobnie pośrednio na księgę święceń wskazuje następująca norma: kanclerz-sekretarz kurii biskupiej ma „obowiązek okazywać tym, którzy prawnie proszą o akta i dokumenty zawarte w rejestrach, i wystawiać autentyczne ich kopie, deklarując ich zgodność z oryginałem”. *Estatuto de la curia de la diócesis de Orihuela-Alicante*, art. 58, s. 4, <http://www.diocesisoa.org/> (dostęp: 1.05.2017).

²⁴ Vescovo di Nocera Inferiore-Sarno, *Regolamento della curia diocesana* (20 luglio 2015), nr 10. 1. 3. c, s. 19, <http://www.diocesisnocerasarno.it> (dostęp: 4.05.2017).

²⁵ Kanclerz kurii „przechowuje i aktualizuje registry dotyczące święceń i strzeże dokumentacji z nimi związanej”. Diocesi di Conversano-Monopoli, *Regolamento della Curia vescovile* (15 giugno 2015), nr 2 a, s. 42, <http://www.repertoriogiuridico.chiesacattolica.it> (dostęp: 4.05.2017). *Regolamento della Curia vescovile Diocesi di Pavia* (28 agosto 2010), III, 1 a, s. 30, <http://www.ww.diocesi.pavia.it> (dostęp: 4.05.2017).

Warto dodać, że dla każdego stopnia święceń może być prowadzona osobna księga. Bardziej szczegółowe wskazania w tej materii ustala prawo partykularne i „styl” miejscowej kurii biskupiej²⁶.

Inną księgą przepisaną przez obecny Kodeks, która winna znajdować się w kurii diecezjalnej, jest rejestr dyspens udzielonych (do zawarcia małżeństwa) na forum wewnętrznym pozasakramentalnym od przeszkód tajnych²⁷. Zgodnie z kan. 1082, jeśli czego innego nie postanawia reskrypt Penitencjarii, dyspensa udzielona w zakresie wewnętrznym niesakramentalnym od przeszkody tajnej powinna być wpisana do księgi przechowywanej w tajnym archiwum kurii i nie jest potrzebna inna dyspensa w zakresie zewnętrznym, gdy przeszkoda tajna stanie się później publiczną²⁸. Zatem, gdy dyspensa została udzielona przez Penitencjarię Apostolską w zakresie wewnętrznym pozasakramentalnym, winna być wpisana do księgi przechowywanej w tajnym archiwum kurii biskupiej miejsca udzielenia dyspensy, chyba że co innego postanawia reskrypt Penitencjarii. Ta sama zasada powinna mieć zastosowanie do dyspens udzielonych przez spowiedników na forum wewnętrznym niesakramentalnym od przeszkód tajnych²⁹. Powiadomienie w tej sprawie (w sposób dyskretny) obowiązany jest przesłać do kurii ten, kto udzielił dyspensy. W razie ujawnienia się później przeszkody, od której spowiednik udzielił dyspensy w zakresie wewnętrznym pozasakramentalnym, nie jest potrzebne udzielenie nowej dyspensy w zakresie zewnętrznym. Dowodem udzielenia dyspensy jest adnotacja dokonana we wspomnianej księdze przechowywanej w tajnym archiwum kurii.

Dyspensa udzielona przez spowiednika w zakresie wewnętrznym sakramentalnym nie wymaga ani powiadomienia ordynariusza miejsca, ani żadnej adnotacji. Gdyby przeszkoda, od której spowiednik udzielił dyspensy, na wspomnianym forum stała się kiedyś publiczna, należałoby zwrócić się o udzielenie nowej, ważnej w zakresie zewnętrznym w celu uniknięcia konfliktów forum sakramentalnego i pozasakramentalnego³⁰.

Inną księgą, którą Kodeks nakazuje, aby była prowadzona w kurii diecezjalnej, jest księga, gdzie zapisuje się małżeństwa mieszane zawarte za dyspensą od formy kanonicznej. Gdy zawarto takie małżeństwo, ordynariusz miejsca, który udzielił dyspensy od formy kanonicznej, ma obowiązek dopilnować, aby fakty udzielenia dyspensy i zawarcia małżeństwa zostały odnotowane w specjalnej księdze kurialnej i w księdze ochrzczonych strony katolickiej³¹. Na taką

²⁶ Por. E. SZTAFROWSKI, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 328.

²⁷ Por. J. KAUFMANN, dz. cyt., s. 173.

²⁸ Por. KPK1917, kan. 1047. Por. E. ZANETTI, art. cyt., s. 150.

²⁹ Por. A. MOLINA MELIÁ, *Comentario al can. 1082*, [w:] *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, red. A. BENLLOCH POVEDA, Valencia 1993, s. 486.

³⁰ Por. W. GÓRALSKI, *Komentarz do kan. 1082*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. III. 2. Ks. IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, red. J. KRUKOWSKI, Poznań 2011, s. 281.

³¹ Kan. 1121 § 1. Por. J. KAUFMANN, dz. cyt., s. 173.

księgę pośrednio wskazuje przepis statutu kurii diecezjalnej diecezji Palencia w Hiszpanii: „biuro notarialne do spraw małżeństw [...] załatwia sprawy dyspens [...] od formy kanonicznej”³². Wynika z tego, że fakt udzielenia wspomnianej dyspensy i zawarcia takiego małżeństwa będzie odnotowany w specjalnej księdze kurialnej, na mocy kan. 1121 § 1. Wyraźnie na temat omawianej księgi mówi następująca norma: „w archiwum (kurii) mają być strzeżone ze szczególną troską [...] księga małżeństw celebrowanych za dyspensą od formy kanonicznej”³³.

Kolejną księgą, która winna być w kurii biskupiej, przewidzianą przez Kodeks, jest rejestr małżeństw tajnych zawieranych za zezwoleniem ordynariusza miejsca. Zgodnie z kan. 1133 małżeństwo tajnie zawarte winno być zapisane jedynie w specjalnej księdze, przechowywanej w tajnym archiwum kurii³⁴. Przepisy o archiwum tajnym pośrednio wskazują na istnienie wspomnianej księgi. *Regolamento della curia diocesana* diecezji Nocera Inferiore-Sarno czyni następującą wzmiankę: „archiwum tajne, przewidziane w kan. 489-490, ma być umieszczone w odpowiednim miejscu i zarezerwowane wyłącznie biskopowi”³⁵. Natomiast *Estatuto de la Curia Diocesana* Diócesis de Pamplona y Tudela w Hiszpanii ustala, że „w kurii diecezjalnej ma istnieć także archiwum tajne strzeżone wprost przez arcybiskupa, w którym przechowuje się dokumenty, które on określa”³⁶. Niewątpliwie będzie się tam znajdować księga małżeństw tajnych.

Eugenio Zanetti słusznie zauważa, że z kanonicznego punktu widzenia do wymienionych ksiąg lub rejestrów prowadzonych w kurii trzeba dodać księgi wymagane przez przepisy państwowe cywilne i podatkowe danego państwa dotyczące jakiegokolwiek komercyjnej działalności diecezji, zgodnie z obowiązującymi normami. Idzie o dokumenty potwierdzające płatności i zobowiązania wykonywane przez diecezję (np. rejestry należności z tytułu najmu, użytkownia, honorariów dla pracowników, składek ubezpieczeniowych)³⁷.

³² Obispado de Palencia, *Estatuto de La Curia Diocesana* (1 Septiembre 2012), art. 145, s. 27, <http://www.diocesispalencia.org> (dostęp: 1.05.2017). Podobnie pośrednio na księgę kurialną przewidzianą przez kan. 1121 § 1 wskazuje następujący zapis: do własnych kompetencji kanclerza sekretarza generalnego należy „załatwiać sprawy dyspens od formy kanonicznej małżeństwa”. *Estatuto de la Curia Diocesana de Astorga*, art. 25, nr 11, <http://www.diocesisastorga.es> (dostęp: 1.05.2017).

³³ Vescovo di Nocera Inferiore-Sarno, *Regolamento della curia diocesana...*, nr 10. 1. 3. d, s. 19.

³⁴ Por. kan. 489. W archiwum tajnym mają być strzeżone dokumenty, które ze względu na ich naturę lub przepis prawa wymagają przechowywania w tajemnicy. Por. A. LONGHITANO, *Gli archivi ecclesiastici*, „Ius ecclesiae” 4 (1992), nr 2, s. 659. Zob. E. ZANETTI, art. cyt., s. 150.

³⁵ Vescovo di Nocera Inferiore-Sarno, *Regolamento della curia diocesana...*, nr 10. 1. 3. e, s. 19.

³⁶ Arzobispo Diócesis de Pamplona y Tudela, *Estatuto de la Curia Diocesana* (1 de noviembre de 2003), art. 35, nr 3, s. 32, <http://www.iglesianavarra.org> (dostęp: 4.05.2017).

³⁷ Zob. E. ZANETTI, art. cyt., s. 149. Por. np. kan. 1290.

2. Księgi konieczne do właściwego zarządzania diecezją

Trzeba zauważyć, że wymienione księgi nie są jedynymi, które winny być prowadzone w każdej kurii diecezjalnej, ale w dalszym ciągu trzeba używać tych narzędzi, które są niezbędne do prawidłowego zarządzania diecezją, jak księgi protokołów Rady Kapłańskiej, Kolegium Konsultorów, Rady do spraw Ekonomicznych³⁸. Wprawdzie Kodeks nie mówi o nich wyraźnie, lecz niejednokrotnie na nie wskazuje domyślnie. Dokładnie tę kwestię precyzuje prawo partykularne.

Gdy idzie o księgi protokołów Rady Kapłańskiej, to należy przypomnieć, że biskup diecezjalny zwołuje Radę Kapłańską, przewodniczy jej oraz określa sprawy, które mają być rozpatrywane, albo dopuszcza te zgłoszone przez członków³⁹. Rada Kapłańska posiada jedynie głos doradczy. Biskup diecezjalny powinien wysłuchać jej zdania w ważniejszych sprawach; potrzebuje zaś jej zgody tylko w wypadkach wyraźnie w prawie określonych⁴⁰. Przywołany przepis kodeksowy, mówiąc o posiedzeniach Rady i dyskusji, wysłuchaniu Rady czy w określonych przypadkach jej zgody, pozwala sądzić, że z takich posiedzeń sporządza się protokół. Wyraźnie niejednokrotnie mówi o tym prawo partykularne, zwłaszcza statuty Rady Kapłańskiej, które powinna ona posiadać, zatwierdzone przez biskupa diecezjalnego i uwzględniające normy wydane w tej sprawie przez Konferencję Episkopatu⁴¹.

Statuto del Consiglio Presbiterale Diocesi Diocesi di Latina-Terracina-Sezze-Priverno stanowią, że do sekretarza Rady mianowanego przez biskupa należy „sporządzanie protokołów z posiedzeń, zebranie informacji i dokumentów dotyczących działań własnych Rady i przechowywanie ich w archiwum”⁴², natomiast *Statuto del Consiglio Presbiterale Diocesano della Diocesi di Tivoli* ustalają, co następuje: „do sekretarza Diecezjalnej Rady Kapłańskiej mianowanego bezpośrednio przez biskupa należy: [...] redagować protokół z posiedzeń Rady, który będzie przedkładać Radzie do aprobaty na następnej sesji, aby został potwierdzony podpisem przewodniczącego”⁴³. Z kolei *Statut Rady Kapłańskiej Diecezji Płockiej* przypomina, że „do sekretariatu Rady Kapłańskiej należy również sporządzanie i przechowywanie protokołów z posiedzeń Rady, prowadzenie listy obecności, troska o archiwum Rady itp.”⁴⁴, natomiast

³⁸ Por. J. KAUFMANN, dz. cyt., s. 173.

³⁹ Por. kan. 500 § 1.

⁴⁰ Por. kan. 500 § 2.

⁴¹ Por. kan. 496.

⁴² *Statuto del Consiglio Presbiterale Diocesi Diocesi di Latina-Terracina-Sezze-Priverno* (3 aprile 2008), art. 11 f, <http://www.repertoriogiuridico.wpglauco01.glauco.it> (dostęp: 6.05.2017).

⁴³ *Statuto del Consiglio Presbiterale Diocesano della Diocesi di Tivoli* (27 novembre 2013), art. 6, nr 6, s. 2, <http://www.diocesitivoli.it/documenti/it> (dostęp: 6.05.2017).

⁴⁴ *Statut Rady Kapłańskiej Diecezji Płockiej*, [w:] „Gdzie jest Bóg, tam jest przyśrodek”. XLIII Synod Diecezji Płockiej. Prawo partykularne i program odnowy pastoralnej Kościoła Płockiego, nr 29, Płock 2015, s. 357.

I Synod Archidiecezji Białostockiej zarządza, że „protokoły z posiedzeń Rady sporządza sekretarz Rady (wybrany na jej pierwszym posiedzeniu)⁴⁵. Wreszcie *Estatutos del Consejo Presbiteral Diocesis Orihuela-Alicante* stwierdzają, że sekretarz Rady Kapłańskiej ma „sporządzać protokół z posiedzeń”⁴⁶, a *Postanowienia w sprawie rad kapłańskich i kolegium konsultorów* Konferencji Episkopatu Polski, że „Rada (Kapłańska) powinna odbywać przynajmniej dwa posiedzenia w roku. Rada posiada Sekretariat, złożony z jej członków, którego zadaniem jest protokołowanie treści obrad, wymiana korespondencji z duchowieństwem diecezji, sporządzanie uchwalonych przez Radę wniosków i troska o archiwum Rady”⁴⁷.

Księgę protokołów winno prowadzić, zgodnie ze swoim statutem, także Kolegium Konsultorów. Wspomniany zespół to niektórzy prezbiterzy, członkowie Rady Kapłańskiej swobodnie mianowani przez biskupa diecezjalnego, w liczbie nie mniejszej niż sześciu i nieprzekraczającej dwunastu, którzy by stanowili przez okres pięciu lat Kolegium Konsultorów, wypełniające zadania określone przez prawo. Kolegium Konsultorów przewodniczy biskup diecezjalny, a podczas przeszkody w działaniu lub wakansu stolicy ten, kto tymczasowo zastępuje biskupa; przed jego zaś ustanowieniem, kapłan najstarszy święceniami w Kolegium Konsultorów⁴⁸. To właśnie z owych posiedzeń, choć KPK milczy w tym względzie, powinny być sporządzane protokoły. Uszczegóławia tę kwestię prawo partykularne, zwłaszcza statutowe. Na przykład zgodnie z *Estatutos del Colegio de Consultores Diócesis de Orihuela-Alicante* w celu odbycia sesji Kolegium (Konsultorów) wymaga się obecności większości jego członków. Przebieg sesji ma zostać zaprotokołowany przez sekretarza⁴⁹. Pośrednio o tworzeniu protokołów z posiedzeń Kolegium Konsultorów świadczy następujący zapis: „Arcybiskup Poznański zwołuje Kolegium Konsultorów i przewodniczy jego obradom. Do Arcybiskupa Poznańskiego należy również wskazanie celu spotkania oraz tematów obrad”⁵⁰. Z pewnością ze wspomnianych posiedzeń będzie sporządzany protokół w księdze protokołów.

Księga protokołów powinna być prowadzona, zgodnie ze swoim statutem, także przez diecezjalną Radę do spraw Ekonomicznych, która winna być ustanowiona przez biskupa diecezjalnego w każdej diecezji. Na czele Rady stoi bi-

⁴⁵ I Synod Archidiecezji Białostockiej, Białystok 2000, st. 26, s. 24.

⁴⁶ *Estatutos del Consejo Presbiteral Diocesis Orihuela-Alicante*, art. 24, s. 5, www.diocesisoa.org (dostęp: 6.05.2017).

⁴⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Postanowienia w sprawie rad kapłańskich i kolegium konsultorów* (21 marca 1985), nr 8–9, [w:] *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. KACPRZYK, M. SITARZ, Lublin 2006, s. 757.

⁴⁸ Por. kan. 502 § 1–2. Por. L. MARTINEZ SISTACH, *El colegio de consultores, nueva institución diocesana*, „Revista Catalana de Teologia” 10 (1985), nr 1, s. 157.

⁴⁹ Por. *Estatutos del Colegio de Consultores Diócesis de Orihuela-Alicante*, art. 16, s. 4, <http://www.diocesisoa.org> (dostęp: 6.05.2017).

⁵⁰ *Statut Kolegium Konsultorów Archidiecezji Poznańskiej*, [w:] *LXIX Synod Archidiecezji Poznańskiej (2004–2008)*, t. 2, *Statuty*, nr 4, Poznań 2008, s. 387.

skup lub jego delegat⁵¹. Choć Kodeks nie mówi na temat zebrań tego gremium, to jednak pośrednio wskazuje na jej posiedzenia, stwierdzając, że na czele Rady stoi biskup lub jego delegat i że biskup „po wysłuchaniu zdania kolegium konsultorów oraz Rady do spraw ekonomicznych [...] winien ustanowić w swojej diecezji ekonoma”⁵², czy „za zgodą Rady do spraw ekonomicznych” odnośnie do alienacji określonych w prawie dóbr⁵³. Zresztą sama natura tej instytucji, natura „rady”, wskazuje na odbywanie przez nią sesji. Bliżej tę kwestię i sprawę księgi protokołów uściśla prawo partykularne, szczególnie statuty tej Rady. Zgonie z *Regolamento del Consiglio per gli Affari Economici della Diocesi di Roma* sekretarz Rady mianowany przez kardynała Wikariusza sporządza protokół, który kontrasygnuje przewodniczący Rady⁵⁴. Podobnie stwierdza *Regolamento Consiglio per Gli Affari Economici della Diocesi di Milano*, gdzie stwierdza się, co następuje: „w szczególności do Sekretarza (mianowanego przez arcybiskupa), albo do współpracownika przez niego upoważnionego należy: redagować protokół z obrad, troszczyć się o archiwum Rady”⁵⁵. Natomiast *Statut Rady Ekonomicznej Archidiecezji Poznańskiej* stanowi: „sekretarz Rady protokołuje przebieg obrad. Protokoły przechowuje się w archiwum Referatu Ekonomiczno-Gospodarczego Kurii Metropolitalnej”⁵⁶.

Rejestr protokołów prowadzi także diecezjalna Rada Duszpasterska, która jest powoływana w poszczególnych diecezjach przez biskupa diecezjalnego, gdy to zalecają okoliczności pasterskie⁵⁷. Rada Duszpasterska, mająca jedynie głos doradczy, jest zwoływana, zależnie od potrzeb duszpasterskich, przez biskupa diecezjalnego, któremu też przysługuje wyłączne prawo przewodniczenia. Powinna być zwoływana przynajmniej jeden raz w roku⁵⁸. Choć Kodeks nie wypowiada się w tej kwestii, to jest jasne, że z takich sesji sporządza się protokół w księdze protokołów. Bliżej tę sprawę reguluje ustawodawstwo partykularne. *Statut Archidiecezjalnej Rady Duszpasterskiej Archidiecezji Poznańskiej* zawiera następującą normę: „do zadań Sekretariatu Rady należy: [...] protokołowanie posiedzeń Rady”⁵⁹. Podobnie *Estatutos del Consejo Diocesano de Pastoral Diócesis de Orihuela-Alicante* zwracają uwagę na to, że „Sekretarz (Rady) ma

⁵¹ Por. kan. 492 § 1.

⁵² Kan. 494 § 1; por. kan. 1263, 1277.

⁵³ Kan. 1292 § 1.

⁵⁴ Vicariato di Roma, *Regolamento del Consiglio per gli Affari Economici della Diocesi di Roma* (1 settembre 1994), nr 14 b, „Rivista Diocesana di Roma”, 35 (1994), nr 5, s. 1451–1454.

⁵⁵ *Regolamento Consiglio per Gli Affari Economici della Diocesi di Milano* (8 novembre 2012), art. 13, s. 3, <http://www.chiesadimilano.it/> (dostęp: 8.05.2017).

⁵⁶ *Statut Rady Ekonomicznej Archidiecezji Poznańskiej*, [w:] *LXIX Synod Archidiecezji Poznańskiej (2004–2008)*, t. 2, *Statuty*, nr 14, Poznań 2008, s. 430.

⁵⁷ Por. kan. 511.

⁵⁸ Por. kan. 514.

⁵⁹ *Statut Archidiecezjalnej Rady Duszpasterskiej*, [w:] *LXIX Synod Archidiecezji Poznańskiej (2004–2008)*, t. 2, *Statuty*, nr 12, e–f, Poznań 2008, s. 342.

następujące funkcje: [...] sporządzać protokół z sesji Plenarnej, w którym mają się znajdować omówione tematy i powzięte uchwały; prowadzić rejestr zapisanych i zwolnionych członków Rady; strzec i przechowywać w archiwum akta i wszelką dokumentację Rady”⁶⁰.

3. Księgi służące rejestracji określonych faktów o znaczeniu prawnym

Ponadto w każdej kurii diecezjalnej winno się dostrzegać korzyść z prowadzenia ksiąg, które sprzyjają rejestracji faktów tego wymagających⁶¹. Jako przykład można podać księgę przeznaczoną do adnotacji danych dziewic, które zostały konsekrowane⁶². Zgodnie z kan. 604 § 1 do form życia konsekrowanego należy stan dziewic, które – wyrażając święty zamiar gruntowniejszego naśladowania Chrystusa – są Bogu poświęcone przez biskupa diecezjalnego według zatwierdzonego obrzędu liturgicznego, zostają zaślubione mistycznie Chrystusowi, Synowi Bożemu, i przeznaczone na służbę Kościołowi⁶³. Kodeks podkreśla, że jest to „stan” (*ordo*), tzn. pewien zorganizowany sposób życia. Chodzi tu o „dziewice” w sensie ścisłym, tj. nie mogą to być ani wdowy, ani kobiety, które publicznie czy tajnie żyły w sposób przeciwny czystości, a ich wiek, roztropność i obyczaje powinny stanowić gwarancję wytrwania w powziętym zamiarze. Aby być dziewicą konsekrowaną, musi zostać podjęty „święty zamiar”. Nie jest to tylko zobowiązanie wewnętrzne, lecz zewnętrzne i trwałe, złożone wobec Kościoła. To poświęcenie Bogu dokonuje się według „zatwierdzonego obrzędu liturgicznego”. Dziewictwo konsekrowane jest więc instytucją prawa kanonicznego. Bezpośrednia odpowiedzialność za dziewice konsekrowane na terenie diecezji spoczywa na biskupie diecezjalnym, który rozeznaje autentyczność powołania, dopuszcza do konsekracji i jest szafarzem obrzędu konsekracji dziewic. Inny biskup może przewodniczyć obrzędowi za zgodą biskupa diecezjalnego⁶⁴.

⁶⁰ *Estatutos del Consejo Diocesano de Pastoral Diócesis de Orihuela-Alicante*, art. 17, § 3–5, s. 5, <http://www.diocesisoa.org> (dostęp: 8.05.2017).

⁶¹ J. KAUFMANN, dz. cyt., s. 173.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Do konsekracji po odpowiednim przygotowaniu, trwającym mniej więcej od 2 do 4 lat, może być dopuszczona dziewica żyjąca w świecie, która nigdy nie zawierała małżeństwa, ani nie żyła jawnie w stanie przeciwnym czystości, a według ogólnej opinii przez swój wiek, roztropność i obyczaje dowodzi, że wytrwa w czystości i poświęceniu na służbę Kościołowi i bliźnim. Od kandydatki do przyjęcia konsekracji wymaga się dojrzałości uczuciowej i duchowej, umiejętności poświęcenia się Kościołowi lokalnemu, wejścia w określoną wspólnotę kościelną, świadczania miłości względem bliźnich, posiadania ducha modlitwy oraz głębokich motywacji co do wyboru tego rodzaju życia. Por. B. SZEWCZUL, *Stan dziewic konsekrowanych jako indywidualna forma poświęcenia życia Bogu*, „Msza Święta” 64 (2008), nr 12, s. 11–12.

⁶⁴ Por. *Obrzędy konsekracji dziewic. Wydanie wzorcowe, Wprowadzenie ogólne*, Katowice 2001, nr 5–6. „Biskup jest wezwany pełnić własną misję na drodze powołania

Stąd jest jasne, że fakt konsekracji winien być udokumentowany w księdze kurialnej (księga stanu dziewic w diecezji)⁶⁵. Potwierdza to dokument zwany *Stan dziewic. Materiały pomocnicze dla Kościoła w Polsce*, gdzie postanawia się: „po konsekracji biskup diecezjalny przekazuje dziewicy dekret potwierdzający akt konsekracji i poleca wpisanie jej do księgi stanu dziewic w diecezji oraz do księgi chrztów”⁶⁶. *Ordo Virginum Consecratarum, Statut dla Diecezji Pelplińskiej* postanawia, że „po konsekracji biskup diecezjalny przekazuje dziewicy dekret potwierdzający akt konsekracji”⁶⁷, co suponuje wpis dziewicy do specjalnej księgi prowadzonej w kurii biskupiej.

Inną księgą, która winna być prowadzona w kurii diecezjalnej, jest księga wdów konsekrowanych (jeżeli takie są w diecezji). Sobór Watykański II wrócił w tym względzie do początków, jednak Kodeks Prawa Kanonicznego Kościoła Zachodniego z 1983 r. nie mówi o możliwości konsekracji wdów, podczas gdy Kodeks dla Kościołów Wschodnich wyraźnie ją wzmiankuje na równi z konsekracją dziewic⁶⁸. Natomiast mówi o tym wyraźnie Katechizm Kościoła Katolickiego⁶⁹ oraz Ojciec św. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Vita Consecrata*⁷⁰. Konsekracja wprowadzająca wdowy w eklezjalny stan wdowieństwa – *ordo viduarum*, jest to „stan” (*ordo*), czyli pewien zorganizowany sposób życia, stąd suponuje to konieczność prowadzenia *liber viduarum*.

Jeżeli w diecezji są pustelnicy i pustelnice, to również oni winni figurować w specjalnej księdze kurialnej⁷¹. Wprowadzenie po Soborze Watykańskim II

dziewic konsekrowanych: winien on rozeznąć charyzmat i zdecydować o przyjęciu. Jest gorliwym ojcem, moderatorem ich planu życia i celebrazem poświęcenia Bogu, zgodnie z obrzędem liturgicznym”. *Directorio para el Orden de las Vírgenes*, nr 46, <http://www.obispado-mdp.org.ar>. (dostęp: 11.05.2017).

⁶⁵ Chodzi tu o dziewice konsekrowane żyjące w świecie.

⁶⁶ *Stan dziewic. Materiały pomocnicze dla Kościoła w Polsce*, nr 6, s. 3, <http://www.ifzk.episkopat.pl/> (dostęp: 8.05.2017). Jest to dokument Podkomisji ds. Indywidualnych Form Życia Konsekrowanego Konferencji Episkopatu Polski opracowany w 2014 r.

⁶⁷ *Ordo Virginum Consecratarum Statut dla Diecezji Pelplińskiej*, nr 8, s. 2, <http://www.ifzk.episkopat.pl/> (dostęp: 8.05.2017).

⁶⁸ Kan. 570. „Prawo partykularne może przewidzieć inne kategorie ascetów, którzy prowadzą życie na sposób eremitów, związanych lub nie z instytutem życia konsekrowanego; można ustanowić także dziewice i wdowy konsekrowane, odosobnione od świata, składające publicznie ślub czystości”.

⁶⁹ Nr 1672.

⁷⁰ „Ostatnio odrodziła się też praktyka konsekracji wdów, znana od czasów apostoelskich [...] oraz konsekracja wdowców. Osoby te, składając wieczysty ślub czystości, przeżywanej jako znak Królestwa Bożego, konsekrują swój stan życia, aby poświęcić się modlitwie i służbie Kościołowi”. IOANNES PAULUS P.P. II, *Adhortatio Apostolica Vita consecrata* (25 martii 1996), nr 7, „Acta Apostolicae Sedis” 88 (1996), s. 377–486.

⁷¹ Pośrednio na taką księgę wskazuje instrukcja Congregation of Institutes on Religious Life and Societies of Apostolic Life, *Resource Material for the Discernment of Hermit Vocations according to canon 603*, nr 4, s. 1, <http://diolc.org/wp-content/uploads> (dostęp: 11.05.2017), gdzie zapisano: „ostatnia wola i testament, jak również pełnomoc-

instytucji pustelnika (zwanej dziś także diecezjalnym życiem pustelniczym) do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. nadało tej formie życia status życia konsekrowanego. Prowadzenie przez wiernych chrześcijan życia samotnego czy ascetycznego, a nawet zupełnie odizolowanego od świata, nie czyni jeszcze danej osoby pustelnikiem (pustelnicą) w rozumieniu prawa⁷². Prawo kanoniczne Kościoła łacińskiego stawia pod tym względem określone wymogi. Kan. 603 § 2 stanowi: „prawnie uznaje się za pustelnika osobę poświęconą Bogu w życiu konsekrowanym, jeśli poprzez ślub albo inne święte więzy zobowiązuje się publicznie wobec biskupa diecezjalnego do praktykowania trzech rad ewangelicznych i pod jego kierownictwem zachowuje właściwy tryb życia”. Obecny stan prawny pozwala na erygowanie przez biskupa diecezjalnego ławry konsekrowanych pustelników na prawie diecezjalnym w świetle kan. 603 KPK, w łączności z kan. 120 § 1 KPK, po konsultacji ze Stolicą Apostolską oraz w nawiązaniu, przez analogię, do kan. 587 § 2 KPK. Wymagane jest przesłanie do Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego dekretu erekcyjnego zaaprobowanego przez biskupa diecezjalnego. Ławra taka nabywa osobowość prawną w Kościele, nie będąc instytutem życia konsekrowanego na prawie diecezjalnym ani stowarzyszeniem publicznym. Reguła Życia (Konstytucje) zaaprobowana przez biskupa diecezjalnego powinna być na tyle elastyczna, by zabezpieczyć oryginalność powołania każdego pustelnika żyjącego w takiej ławrze, uwzględniając jego osobisty rytm modlitwy i pracy⁷³.

nictwa [pustelników – J.A.] powinny być sporządzone według prawa państwowego. Kopie tychże powinny znajdować się w aktach w urzędach diecezjalnych”. Natomiast *Niektóre wskazania duszpasterskie dotyczące konsekrowanych pustelników i pustelnic, Podkomisji ds. Indywidualnych Form Życia Konsekrowanego* Konferencji Episkopatu Polski wyraźnie stanowią: „po konsekracji biskup diecezjalny przekazuje pustelnikowi dekret potwierdzający złożenie profesji pustelniczej i poleca wpisanie osoby pustelnika do księgi osób konsekrowanych w swojej diecezji”. H. ŚMIAROWSKI, *Niektóre wskazania duszpasterskie dotyczące konsekrowanych pustelników i pustelnic*, rozdz. VII, nr 9, <http://www.ifzk.episkopat.pl> (dostęp: 11.05.2017).

⁷² „Prawna tożsamość powołania pustelniczego:

Kan. 603 wyodrębnia bardzo specyficzną formę powołania pustelnika. To jest:

- indywidualna forma życia konsekrowanego,
- życie konsekrowane przez publiczną profesję rad przyjętą przez biskupa diecezjalnego,
- prowadzenie życia według zatwierdzonego pustelniczego Planu Życia, pod kierownictwem biskupa diecezjalnego”. Congregation of Institutes on Religious Life and Societies of Apostolic Life, *Resource Material for the Discernment of Hermit Vocations according to canon 603*, nr 2, s. 1.

⁷³ Por. H. ŚMIAROWSKI, dz. cyt., rozdz. II, nr 6. Każdy eremita powinien posiadać własny statut osobowy (swoją regułę życia), zaaprobowany przez biskupa diecezjalnego, według którego ma prowadzić swoje życie. Zob. Congregation of Institutes on Religious Life and Societies of Apostolic Life, *Resource Material for the Discernment of Hermit Vocations according to canon 603*, nr 2, s. 1.

Pożyteczne jest prowadzenie w kurii diecezjalnej także następujących ksiąg: rejestru nadzwyczajnych szafarzy Komunii św., gdzie zapisuje się kolejne upoważnienia do posługi⁷⁴, mianowanych nauczycieli religii⁷⁵, nauczycieli przedmiotów teologicznych w wyższych instytucjach studiów, którzy otrzymali zlecenie kompetentnej władzy kościelnej⁷⁶.

4. Księgi obowiązujące na podstawie prawa partykularnego

W kuriach biskupich niekiedy prawo partykularne nakazuje lub zaleca prowadzenie określonych ksiąg (rejestrów). Przepisy tego prawa zawiera najczęściej

⁷⁴ Por. kan. 230 § 3, 910. „Kuria Arcybiskupia prowadzi dokumentację nadzwyczajnych szafarzy, zawierającą każde kolejne upoważnienie, a także obecność na dniach skupienia i rekolekcjach oraz inne uwagi”, Arcybiskup Metropolita Poznański, *Instrukcja w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnego szafarza Komunii św.*, rozdz. III, nr 8, <http://www.szafarze.archpoznan.pl> (dostęp: 11.05.2017). „Wydział Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Metropolitalnej Warszawskiej prowadzi dokumentację nadzwyczajnych szafarzy Komunii św., zawierającą m.in. informacje dotyczące udzielonych upoważnień do posługi oraz uczestnictwo w formacji permanentnej”, Arcybiskup Metropolita Warszawski, *Instrukcja o posłudze nadzwyczajnego szafarza Komunii św. w Archidiecezji Warszawskiej* (11 maja 2016), rozdz. III, nr 6, s. 3, <http://www.szafarze.waw.pl> (dostęp: 11.05.2017). „W Kurii Metropolitalnej należy założyć kartoteki z dokładnymi danymi szafarzy nadzwyczajnych, na których trzeba zaznaczać każde kolejne upoważnienie, obecność na dniach skupienia i rekolekcjach oraz inne uwagi”. *III Synod Gdański. Misja ewangelizacyjna Kościoła Gdańskiego na początku nowego tysiąclecia, Instrukcja w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej w Archidiecezji Gdańskiej*, nr 6, t. 2, *Statuty*, Gdańsk 2001, s. 250. Por. J. KAUFMANN, dz. cyt., s. 173.

⁷⁵ Kan. 805. „W odniesieniu do własnej diecezji ordynariusz miejsca ma prawo mianowania lub zatwierdzania nauczycieli religii oraz usuwania lub żądania usunięcia, ilekroć wymaga tego dobro religii lub obyczajów”. „Do szczegółowych zadań Wydziału Katechetycznego należą: [...] wydawanie misji do nauczania wiary dla katechetów”, *Statut Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej* (9 grudnia 2013) § 4, nr 2, b, <http://www.archidiecezja.wroc.pl/> (dostęp: 13.05.2017). Do kompetencji Wydziału Duszpasterstwa Dzieci i Młodzieży należy „przygotowywanie pisemnych skierowań katechetów do pracy w szkołach oraz ich wycofywanie”. *Regulamin Kurii Metropolitalnej Warszawskiej* (24 czerwca 2008), rozdz. III, nr 3. 7, <http://archwwa.net/wp/> (dostęp: 13.05.2017).

⁷⁶ Por. kan. 812. Zob. Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, *Ordinationes ad constitutionem apostolicam „Sapientia christiana” rite exequendam* (29 aprilis 1979), nr 27, 1, „Acta Apostolicae Sedis” 71 (1979), s. 500–521. Na księgę rejestru nauczycieli przedmiotów teologicznych w wyższych instytucjach studiów wskazuje pośrednio następujący tekst prawny: „zajęcia dydaktyczne i ćwiczenia prowadzą w Kolegium wykładowcy mianowani przez Biskupa diecezjalnego, głównie spośród profesorów WSD w Drohiczyźnie. Dyrektor może zatrudnić także innych wykładowców po uzyskaniu zgody Biskupa diecezjalnego”. *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej. Statuty. Dokumenty wykonawcze, Statut Kolegium Teologicznego w Drohiczyźnie*, nr 8, Drohiczyń 1997, s. 221. Por. J. KAUFMANN, dz. cyt., s. 173.

prawo synodalne, statuty i regulaminy kurii biskupich. Można przykładowo ukazać różne księgi (rejestry), które przewiduje prawo partykularne⁷⁷.

II Synod Archidiecezji Katowickiej zamieszcza w swoim materiale prawnym *Statut Archidiecezjalnej Komisji do spraw Głoszenia Słowa Bożego*. Statut ten postanawia: „komisja na pierwszym posiedzeniu nowej kadencji wybiera sekretarza, który (każdorazowo) sporządza protokół z posiedzenia, przekazywany następnie Arcybiskupowi Metropolicie Katowickiemu”⁷⁸, co suponuje istnienie księgi protokołów. Tenże Synod w *Statucie Rady Społecznej przy Arcybiskupie Katowickim* zawiera normę, w myśl której „Rada na pierwszym posiedzeniu wybiera dwóch wiceprzewodniczących oraz sekretarza. Obowiązkiem sekretarza jest protokołowanie obrad i spełnianie obowiązków związanych ze sprawnym funkcjonowaniem Rady. Wszystkie wytworzone przez Radę dokumenty przechowywane są w kancelarii kurii metropolitalnej⁷⁹, co wskazuje na prowadzenie księgi protokołów.

Statut Referatu d/s Nowej Ewangelizacji Archidiecezji Białostockiej, I Synodu Archidiecezji Białostockiej przewiduje prowadzenie księgi (rejestru) prowadzących misje i rekolekcje parafialne w Archidiecezji⁸⁰. Przywołany Synod w *Statucie Arcybiskupiej Rady Społecznej* stwierdza, że „zebrania Rady winny się odbywać przynajmniej dwa razy do roku. Protokoły z zebrań dostarcza się biskupowi diecezjalnemu”⁸¹, co wskazuje na księgę protokołów.

I Synod Diecezji Legnickiej zarządza prowadzenie w kurii księgi protokołów z sesji kurialnych: „ciałem doradczym biskupa w codziennym zarządzaniu Kościołem legnickim jest Sesja kurialna. [...] Protokoły z Sesji kurialnych sporządza kanclerz”⁸². Tenże Synod poleca prowadzenie rejestru (księgi) umów odnoszących się do sprzedaży, dzierżawy i najmu, inwentaryzacji i wycen nieruchomości⁸³.

⁷⁷ Zob. E. ZANETTI, art. cyt., s. 144.

⁷⁸ *II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, „Wiadomości archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej” 84 (2016), Suplement 2016, *Statut Archidiecezjalnej Komisji do spraw Głoszenia Słowa Bożego*, nr 5, s. 8.

⁷⁹ *II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, „Wiadomości archidiecezjalne. Organ urzędowy Archidiecezji Katowickiej” 84 (2016), Suplement 2016, *Statut Rady Społecznej przy Arcybiskupie Katowickim*, nr 7, s. 63.

⁸⁰ „Zadaniem Referatu d/s Ewangelizacji jest: [...] prowadzenie ewidencji przeprowadzonych misji i rekolekcji (data i nazwiska głoszących)”. *I Synod Archidiecezji Białostockiej, Statut Referatu d/s Nowej Ewangelizacji Archidiecezji Białostockiej*, nr 5 d, Białystok 2000, s. 250.

⁸¹ *I Synod Archidiecezji Białostockiej, Statut Arcybiskupiej Rady Społecznej*, nr 5, Białystok 2000, s. 249.

⁸² *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012)*, t. 2, *Dokumentacja, Regulamin Legnickiej Kurii Biskupiej* § 1, nr 1, 5, Legnica 2012, s. 302.

⁸³ „Zakres zadań na stanowisku ds. administracyjno-gospodarczych obejmuje w szczególności: [...] sporządzanie oraz prowadzenie rejestrów umów dotyczących: 1) sprzedaży, dzierżawy i najmu, 2) inwentaryzacji i wycen nieruchomości”. *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012)*, t. 2, *Dokumentacja, Regulamin Legnickiej Kurii Biskupiej* § 7, nr 7 f, Legnica 2012, s. 291.

Prawodawcy partykularni nakazują prowadzenie w kuriach dziennika podawczego (księgi). Na przykład *I Synod Diecezji Legnickiej* postanawia: „do zadań notariusza (w odniesieniu do kan. 484 KPK) należy w szczególności: [...] prowadzenie dziennika podawczego oraz rejestrowanie w nim wszelkich przychodzących i wychodzących z Kurii pism”⁸⁴. *Estatuto de la curia de la diócesis de Orihuela-Alicante* stanowi, że notariusz kurii musi rejestrować każde pismo wychodzące z kurii⁸⁵. Przywołany *Estatuto de la curia* przewiduje prowadzenie księgi, w której rejestruje się wszystkie oficjalne akty kurii biskupiej⁸⁶.

Regolamento della curia diocesana diecezji Nocera Inferiore-Sarno poleca prowadzenie rejestru (księgi) prezbiterów i diakonów stałych, wraz z ich życiorysami i odnośną dokumentacją⁸⁷.

Wnioski

1. Należy pilnie prowadzić księgi kurialne i strzec ich w archiwum diecezjalnym, gdyż księgi te stanowią integralną część składową administracji kościelnej, służąc bezpośrednio spełnianiu duchowo-pastoralnych zadań.

2. Istnieje obowiązek prowadzenia w kurii ksiąg nakazanych przez prawo powszechne i partykularne.

3. Księgi kurialne mają być prowadzone starannie i systematycznie, spisywane starannym pismem, nad czym ma czuwać kanclerz kurii i moderator, gdy taki został powołany.

4. Prawo partykularne winno zarządzać prowadzenie ksiąg kurialnych, które będą konieczne czy pożyteczne w konkretnej diecezji.

5. Księgi kurialne winny być kontrolowane przez urzędników kurialnych określonych w statucie czy regulaminie kurii diecezjalnej zatwierdzonym przez biskupa diecezjalnego.

⁸⁴ *I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012)*, t. 2, *Dokumentacja, Regulamin Legnickiej Kurii Biskupiej* § 3, nr 5 a, Legnica 2012, s. 283.

⁸⁵ Por. *Estatuto de la curia de la diócesis de Orihuela-Alicante...*, nr 58, s. 14. *Estatuto de la Curia Diocesana Diócesis de Pamplona y Tudela* postanawia, że sekretarz kurii ma rejestrować w dzienniku (podawczym) wszelkie pisma przychodzące i wychodzące z kurii. Arzbispo Diócesis de Pamplona y Tudela, *Estatuto de la Curia Diocesana...*, art. 36, s. 32. „Do zadań kancelarii Kurii należy: [...] prowadzenie rejestru pism urzędowych”. *Regulamin Kurii Metropolitalnej Warszawskiej...*, nr 10. „Kanclerz czuwa nad całością prac kancelarii, prowadzi dokładną rejestrację akt i dokumentów”. *Statut Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej...*, nr 1, s. 2. Kancelaria kurii ma „przechowywać Rejestr ogólny wpisując tam, prócz korespondencji, wszystkie sprawy, które są przyjmowane do kurii”. *Statuto della curia diocesana della diocesi di Albenga-Imperia*, art. 7, nr 1, s. 15, <http://www.diocesidialbengaimperia.it> (dostęp: 15.05.2017).

⁸⁶ Por. *Estatuto de la curia de la diócesis de Orihuela-Alicante...*, nr 58, s. 14.

⁸⁷ Por. Vescovo di Nocera Inferiore-Sarno, *Regolamento della curia diocesana...*, nr 10.1.3 b, s. 19.

6. Każdego roku winno się przedstawiać biskupowi diecezjalnemu sprawozdanie o księgach kurialnych, co powinien przewidywać statut czy regulamin kurii diecezjalnej zatwierdzony przez biskupa diecezjalnego.

Słowa kluczowe: kuria diecezjalna, księgi, sakramenty, archiwum, biskup diecezjalny

Books in the Diocesan Curia in the Canonical Aspect

Summary

Maintenance and storage of books in the bishop's curia constitute an important part of church administration. This article addresses the canonical aspect of such books. First, the provisions of the Code on the need to maintain specific registers in the curia were first introduced. Second, the books necessary for the proper management of the diocese in the curia are presented. Next, the books for the registration of certain facts of legal importance are discussed. Finally, the focus has been put on the books in force under the specific law.

Keywords: diocesan curia, books, sacraments, archive, diocesan bishop

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Arcybiskup Metropolita Poznański, *Instrukcja w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnego szafarza Komunii św.*, <http://www.szafarze.archpoznan.pl/> (dostęp: 11.05.2017).
- Arcybiskup Metropolita Warszawski, *Instrukcja o posłudze nadzwyczajnego szafarza Komunii św. w Archidiecezji Warszawskiej* (11 maja 2016), <http://www.szafarze.waw.pl/> (dostęp: 11.05.2017).
- Arzobispo Diócesis de Pamplona y Tudela, *Estatuto de la Curia Diocesana* (1 de noviembre de 2003), <http://www.iglesianavarra.org/> (dostęp: 4.05.2017).
- BENEDICTUS XIV, *Encyclicae Satis vobis compertum* (17 novembre 1741), [w:] *Codicis iuris canonici fontes*, cura P. GASPARRI editi, Vol. 1, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1926, s. 701–705.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992, tłum. polskie: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum* atque Summo Pontifici praesentatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1982.

- Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005.
- Congregation of Institutes on Religious Life and Societies of Apostolic Life, *Resource Material for the Discernment of Hermit Vocations according to canon 603*, <http://diolc.org/wp-content/uploads/> (dostęp: 11.05.2017).
- Diocesi di Conversano-Monopoli, *Regolamento della Curia vescovile* (15 giugno 2015), <http://www.repertoriogiuridico.chiesacattolica.it> (dostęp: 4.05.2017).
- Directorio para el Orden de las Virgenes* <https://www.obispado-mdp.org.ar/> (dostęp: 11.05.2017).
- Estatuto de la curia de la diócesis de Orihuela-Alicante*, <http://www.diocesisoa.org/> (dostęp: 1.05.2017).
- Estatuto de la Curia Diocesana de Astorga*, <http://www.diocesisastorga.es/> (dostęp: 1.05.2017).
- Estatutos de la Curia Diocesana de Asidonia-Jerez diócesis de Asidonia Jerez*, „Boletín Oficial del Obispado de Asidonia-Jerez”, Separata nr 14, <https://www.diocesisdejerez.org/index.../separatas-2001-2008> (dostęp: 1.05.2017).
- Estatutos del Colegio de Consultores Diócesis de Orihuela-Alicante*, <http://www.diocesisoa.org/> (dostęp: 6.05.2017).
- Estatutos del Consejo Diocesano de Pastoral Diócesis de Orihuela-Alicante*, <http://www.diocesisoa.org/> (dostęp: 8.05.2017).
- Estatutos del Consejo Presbiteral Diocesis Orihuela-Alicante*, www.diocesisoa.org/ (dostęp: 6.05.2017).
- I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000.
- I Synod Archidiecezji Białostockiej, Statut Arcybiskupiej Rady Społecznej*, Białystok 2000, s. 249.
- I Synod Archidiecezji Białostockiej, Statut Referatu d/s Nowej Ewangelizacji Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, s. 250–251.
- I Synod Diecezji Drohiczyńskiej. Statuty. Dokumenty wykonawcze, Statut Kolegium Teologicznego w Drohiczyźnie*, Drohiczyn 1997, s. 220–222.
- I Synod Diecezji Legnickiej (2007–2012)*, t. 2, *Dokumentacja, Regulamin Legnickiej Kurii Biskupiej*, Legnica 2012, s. 278–303.
- II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, „Wiadomości archidiecezjalne. Organ rządowy Archidiecezji Katowickiej” 84 (2016), Suplement 2016, *Statut Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach*, s. 63–79.
- II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, „Wiadomości archidiecezjalne. Organ rządowy Archidiecezji Katowickiej” 84 (2016), Suplement 2016, *Statut Archidiecezjalnej Komisji do spraw Głoszenia Słowa Bożego*, s. 7–8.
- II Synod Archidiecezji Katowickiej, Akty wykonawcze*, „Wiadomości archidiecezjalne. Organ rządowy Archidiecezji Katowickiej” 84 (2016), Suplement 2016, *Statut Rady Społecznej przy Arcybiskupie Katowickim*, s. 62–63.

- III Synod Gdański. *Misja ewangelizacyjna Kościoła Gdańskiego na początku nowego tysiąclecia, Instrukcja w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej w Archidiecezji Gdańskiej*, t. 2, *Statuty*, Gdańsk 2001 s. 247–255.
- IOANNES PAULUS P.P. II, *Adhortatio Apostolica Vita consecrata* (25 martii 1996), „*Acta Apostolicae Sedis*” 88 (1996), s. 377–486.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Postanowienia w sprawie rad kapłańskich i kolegium konsultorów* (21 marca 1985), [w:] *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. KACPRZYK, M. SITARZ, Lublin 2006, s. 755–759.
- Obispado de Palencia, *Estatuto de La Curia Diocesana* (1 Septiembre 2012), <http://www.diocesispalencia.org/> (dostęp: 1.05.2017).
- Obrzędy konsekracji dziewic. Wydanie wzorcowe*, Katowice 2001.
- Ordo Virginum Consecratarum Statut dla Diecezji Pelplińskiej*, <http://www.ifzk.episkopat.pl/> (dostęp: 8.05.2017).
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema canonum Libri II De Populo Dei*, Città del Vaticano (Typis Polyglotticis Vaticanis) 1977, tekst polski: „*Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*”, t. 10, z. 2, nr 19277–20376, s. 125–388.
- Regolamento Consiglio per Gli Affari Economici della Diocesi di Milano* (8 novembre 2012), <http://www.chiesadimilano.it/> (dostęp: 8.05.2017).
- Regolamento della Curia vescovile Diocesi di Pavia* (28 agosto 2010), <http://www.diocesi.pavia.it> (dostęp: 4.05.2017).
- Regulamin Kurii Metropolitalnej Warszawskiej* (24 czerwca 2008) <http://archwwa.net/wp/> (dostęp: 13.05.2017).
- Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, *Ordinationes ad constitutionem apostolicam „Sapientia christiana” rite exequendam* (29 aprilis 1979), „*Acta Apostolicae Sedis*” 71 (1979), s. 500–521.
- Schema Codicis Iuris Canonici*, Libreria Editrice Vaticana 1980.
- Stan dziewic. Materiały pomocnicze dla Kościoła w Polsce*, <http://www.ifzk.episkopat.pl/> (dostęp: 8.05.2017).
- Statut Archidiecezjalnej Rady Duszpasterskiej*, [w:] *LXIX Synod Archidiecezji Poznańskiej (2004–2008)*, t. 2, *Statuty*, nr 4, Poznań 2008, s. 341–343.
- Statut Kolegium Konsultorów Archidiecezji Poznańskiej*, [w:] *LXIX Synod Archidiecezji Poznańskiej (2004–2008)*, t. 2, *Statuty*, Poznań 2008, s. 387–390.
- Statut Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej* (9 grudnia 2013), <http://www.archidiecezja.wroc.pl/> (dostęp: 13.05.2017).
- Statut Rady Ekonomicznej Archidiecezji Poznańskiej*, [w:] *LXIX Synod Archidiecezji Poznańskiej (2004–2008)*, t. 2, *Statuty*, nr 4, Poznań 2008, s. 428–430.
- Statut Rady Kapłańskiej Diecezji Płockiej*, [w:] „*Gdzie jest Bóg, tam jest przyszłość*”. *XLIII Synod Diecezji Płockiej. Prawo partykularne i program odnowy pastoralnej Kościoła Płockiego*, Płock 2015, s. 354–357.
- Statuto del Consiglio Presbiterale Diocesano della Diocesi di Tivoli* (27 novembre 2013), <http://www.diocesitivoli.it/documenti/it/> (dostęp: 6.05.2017).
- Statuto del Consiglio Presbiterale Diocesi Diocesi di Latina-Terracina-Sezze-Priverno* (3 aprile 2008), <http://www.repertoriogiuridico.wpglauco01.glauco.it/> (dostęp: 6.05.2017).

- Statuto della curia diocesana della diocesi di Albenga-Imperia*, <http://www.diocesialbengaimperia.it> (dostęp: 15.05.2017).
- Vescovo di Nocera Inferiore-Sarno, *Regolamento della curia diocesana* (20 luglio 2015), <http://www.diocesisnocerasarno.it> (dostęp: 4.05.2017).
- Vicariato di Roma, *Regolamento del Consiglio per gli Affari Economici della Diocesi di Roma* (1 settembre 1994), „Rivista Diocesana di Roma”, 35 (1994), nr 5, s. 1451–1454.

Opracowania

- Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, red. A. BENLLOCH POVEDA, Valencia 1993.
- FUENTES J., *Libros parroquiales*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico*, Obra dirigida y coordinada por J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, vol. 5, Editorial Aranzadi, Pamplona 2012, s. 177–179.
- GÓRALSKI W., *Komentarz do kan. 1082*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. III. 2. Ks. IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, red. J. KRUKOWSKI, Poznań 2011.
- JAKUBIAK T., *Procedury do przyjęcia święceń diakonatu i prezbiteratu*, „Prawo Kanoniczne” 56 (2013), nr 3, s. 3–34.
- KAUFMANN J., *Libros de la curia*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico*, Obra dirigida y coordinada por J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, vol. 5, Editorial Aranzadi, Pamplona 2012, s. 172–173.
- KRUKOWSKI J., *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985.
- KRUKOWSKI J., *Zasady organizacji i funkcjonowania kurii diecezjalnej*, [w:] *Struktura i zadania kurii diecezjalnej*, red. J. KRUKOWSKI, K. WARCHAŁOWSKI, Warszawa 2003, s. 11–26.
- LONGHITANO A., *Gli archivi ecclesiastici*, „Ius ecclesiae” 4 (1992), nr 2, s. 649–667.
- MARTINEZ SISTACH L., *El colegio de consultores, nueva institución diocesana*, „Revista Catalana de Teologia” 10 (1985), nr 1, s. 155–176.
- PASTUSZKO M., *Sakrament bierzmowania*, Kielce 2005.
- SCHMITZ H., *Die Pfarrlichen kirchenbücher*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 161 (1992), s. 115–118.
- SZEWCZUL B., *Stan dziewic konsekrowanych jako indywidualna forma poświęcenia życia Bogu*, „Msza Święta” 64 (2008), nr 12, s. 11–13.
- SZTAFAROWSKI E., *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986.
- ŚMIAROWSKI H., *Niektóre wskazania duszpasterskie dotyczące konsekrowanych pustelników i pustelnic*, <http://www.ifzk.episkopat.pl/> (dostęp: 11.05.2017).
- ZANETTI E., *L'archivio diocesano e il cancelliere*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 14 (2001), nr 2, s. 144–161.

BOGDAN GIEMZA SDS

OBCHODY ROKU JADWIZAŃSKIEGO 2017–2018 W METROPOLII WROCŁAWSKIEJ

Wprowadzenie

Znane jest powszechnie powiedzenie, że ludzka pamięć jest dobra, ale zawodna. Mając to na uwadze, w niniejszym artykule zostały zebrane najważniejsze wydarzenia mające związek z obchodzonym w metropolii wrocławskiej w dniach od 16 października 2016 r. do 16 października 2017 r. Rokiem Jadwizańskim. Niech stanie się on zachętą do zebrania i opisanie w miarę możliwości wielu innych inicjatyw, często o zasięgu lokalnym, ale ważnych dla tych społeczności. Przypomina to zbieranie kłosów zbóż na ściernisku, ale warto ten trud podjąć. Całość została ujęta w kilku punktach. Najpierw zostały ukazane powody ogłoszenia Roku Jadwizańskiego i kwestie organizacyjne z tym związane, następnie uroczystości związane z jego rozpoczęciem i zakończeniem. Ważnymi elementami obchodów jubileuszowych były pielgrzymki do grobu św. Jadwigi w Trzebnicy i innych miejsc jej kultu oraz sympozja, konferencje naukowe, a także publikacje i konkurs katechetyczny, co podjęto w dalszych rozważaniach. Kolejnym punktem jest odniesienie do jubileuszowego świętowania na płaszczyźnie kulturalnej. Chodzi o różne koncerty, wystawy, festyny itp. Rok Jadwizański stał się inspiracją do przyznania i utworzenia specjalnych nagród, co zostało opisane w końcowej części artykułu.

Przyczyny ogłoszenia Roku Jadwizańskiego i sprawy organizacyjne

Inspiracją do ogłoszenia przez abpa Józefa Kupnego, metropolitę wrocławskiego, Roku Jadwizańskiego (2016–2017) w metropolii wrocławskiej, obejmującej archidiecezję wrocławską, diecezję legnicką i diecezję świdnicką, był

jubileusz 750-lecia kanonizacji św. Jadwigi Śląskiej. Aktu zaliczenia Patronki Śląska w poczet świętych Kościoła dokonał papież Klemens IV w dniu 26 marca 1267 r. w kościele dominikanów w Viterbo (Włochy). Należy dodać, że poprzedni Jadwiżański Rok Jubileuszowy w archidiecezji wrocławskiej w dniach od 18 października 1992 r. do 17 października 1993 r. był obchodzony z racji 750. rocznicy śmierci św. Jadwigi¹. W celu przygotowania i koordynacja obchodów jubileuszowych został powołany komitet honorowy i komitet organizacyjny. W skład komitetu honorowego weszli: abp Józef Kupny, metropolita wrocławski, kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup senior archidiecezji wrocławskiej i Honorowy Obywatel Trzebnicy, kard. Joachim Meisner, arcybiskup senior archidiecezji kolońskiej i Honorowy Obywatel Trzebnicy (Niemcy), bp Ignacy Dec, biskup świdnicki, bp Zbigniew Kiernikowski, biskup legnicki, abp Wiktor Skworec, metropolita górnośląski, bp Andrzej Czaja, biskup opolski, bp Jan Kopiec, biskup gliwicki, bp Wolfgang Ipolt, biskup Görlitz (Niemcy), bp František Lobkowicz, biskup ostrawsko-opawski (Czechy), ks. Milton Zonta SDS, przełożony generalny salwatorianów (Rzym), ks. Piotr Filas SDS, prowincjał polskiej prowincji salwatorianów, s. Claret Król SMCB, przełożona generalna sióstr boromeuszek w Trzebnicy, Paweł Hreniak, wojewoda dolnośląski, Marek Długozima, burmistrz Trzebnicy, Waldemar Wysocki, starosta powiatu trzebnickiego, i Siegfried Müller, burmistrz Kitzingen (Niemcy). Natomiast w skład metropolitalnego komitetu organizacyjnego weszli przedstawiciele diecezji tworzących metropolię wrocławską, a pracami kierował bp Jacek Kiciński CMF, biskup pomocniczy z Wrocławia. Nadto z archidiecezji wrocławskiej należeli: ks. Marian Biskup, dyrektor wydziału duszpasterskiego, ks. Krzysztof Borecki, dyrektor wydziału katechetycznego, ks. Aleksander Radecki, przedstawiciele Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu – ks. prof. Włodzimierz Wołyniec, rektor, oraz ks. prof. Bogdan Giemza SDS i ks. prof. Michał Pielą SDS, ks. Jerzy Olszówka SDS, kustosz Międzynarodowego Sanktuarium św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy, i s. Olimpia Konopka SMCB z Trzebnicy; diecezję świdnicką reprezentowali: ks. Krzysztof Ora, dyrektor wydziału duszpasterskiego, ks. Marek Korgul, dyrektor wydziału katechetycznego, i ks. prof. Dominik Ostrowski, wicerektor wyższego seminarium duchownego, natomiast diecezję legnicką: ks. prof. Stanisław Araszczyk, ks. prof. Bogusław Drożdż, ks. Bogusław Wolański, dyrektor wydziału duszpasterskiego, i ks. Jarosław Kowalczyk, dyrektor wydziału katechetycznego.

Także w diecezji legnickiej i świdnickiej powołano diecezjalne komitety organizacyjne obchodów Roku Jadwiżańskiego. Na czele komitetu w diecezji legnickiej, powołanego przez bpa Zbigniewa Kiernikowskiego, stanął bp pomocniczy Marek Mendyk. W skład komitetu weszli proboszczowie parafii św. Jadwi-

¹ Zob. A. KIELBASA, *Jadwiżański Rok Jubileuszowy w archidiecezji wrocławskiej z okazji 750-lecia śmierci patronki Śląska*, [w:] *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska”*. Wrocław-Trzebnica 21–23 września 1993, red. M. KACZMAREK, M.L. WÓJCIK, Wrocław 1995, s. 469–491.

gi, przedstawiciele Wlenia, pracownicy Kurii Biskupiej, a także osoby świeckie związane z szerzeniem kultu św. Jadwigi². Również w diecezji świdnickiej bp Ignacy Dec powołał komitet organizacyjny, a jego celem było inicjowanie i koordynowanie jadwiżańskich wydarzeń o charakterze religijnym i kulturalnym³.

Obchody jubileuszowe zostały zaplanowane na różnych poziomach. Niektóre wydarzenia miały charakter metropolitalny, inne były przewidziane w poszczególnych diecezjach, wreszcie lokalne uroczystości przewidziano w parafiach, zwłaszcza miejscach kultu św. Jadwigi. Warto nadmienić, że w diecezji legnickiej jest 11 parafii pw. św. Jadwigi Śląskiej, w archidiecezji wrocławskiej – 10 i w diecezji świdnickiej 6⁴. Oprócz tego św. Jadwiga patronuje wielu kościołom i kaplicom filialnym w metropolii wrocławskiej. Opracowano również kalendarium obchodów, z akcentem na wydarzenia obejmujące całą metropolię wrocławską. Zakończenie Roku Jadwiżańskiego znalazło się w wykazie ogólnopolskich inicjatyw duszpasterskich na rok 2017 uzgodnionych z Konferencją Episkopatu Polski⁵. Należy dodać, że wiele inicjatyw o charakterze religijnym i kulturalnym pojawiło się w trakcie trwania Roku Jadwiżańskiego.

Z racji jubileuszu przygotowano specjalne logo, które opracowała Marta Mroczek z Trzebnicy, i modlitwę na Rok Jadwiżański⁶. Redakcje „Gościa Niedzielnego”, tygodnika „Niedziela”, „Nowego Życia” i Radia Rodzina z Wrocławia objęły patronat medialny nad obchodami.

² B. WOLAŃSKI, *Rok Św. Jadwigi Śląskiej w Metropolii Wrocławskiej*, <http://m.niedziela.pl/artukul/24963/Rok-sw-Jadwigi-Slaskiej-w-Metropolii> (dostęp: 20.11.2016).

³ M. ZYGMUNT, *Rok Jadwiżański w diecezji świdnickiej*, „Niedziela” – Edycja świdnicka (2017), nr 12, s. 1, 4–5.

⁴ B. GIEMZA, *Św. Jadwiga Śląska jako przemożna Patronka*, Trzebnica 2016, s. 20–47.

⁵ Zob. „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 69 (2016), nr 2, s. 151.

⁶ Oto jej treść: Święta Jadwigo, pozdrawiamy Cię jako przyjaciółkę Boga i chwalebna patronkę naszego kraju. Pozdrawiamy Cię jako hojną jałmużniczkę i opiekunkę ubogich, smutnych, chorych i umierających, mozną we wszystkich potrzebach wspomóżycielkę. Jesteś skarbem i perłą Trzebnicy, ozdobą Śląska i całej Polski, przykładem miłości Boga i bliźniego.

Święta Jadwigo, Ty żyłaś zawsze w bliskości Chrystusa, który był dla Ciebie największym skarbem i pod Jego krzyżem wiernie trwałaś. W głębi serca nosiłaś i rozważałaś słowa Zbawiciela: „wszystko, co uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, to uczyniliście dla Mnie” i dlatego od krzyża Chrystusa zawsze szłaś do ubogich, chorych, cierpiących, wszystkich potrzebujących, by im pomagać, by okazywać im miłosierdzie.

Mija 750 lat od chwili, gdy papież Klemens IV wyniósł Cię do chwały ołtarzy, dając nam Ciebie za orędowniczkę u Boga i wzór świętego życia. Pragniemy czas tego szczególnego jubileuszu przeżyć w duchu dziękczynienia. Urzeczeni blaskiem Twej świętości i życia przepelnionego miłością Boga i bliźniego prosimy Ciebie, byś nauczyła nas za Twoim wzorem żyć zawsze w Bożej obecności i z pomocą Bożej łaski dostrzegać ludzkie potrzeby i skutecznie im zarządzać, świadcząc w ten sposób o miłosiernej miłości samego Boga, prosimy, byś nauczyła nas „wyobraźni miłosierdzia”.

Na ziemi uświęconej Twoim życiem i służbą dla bliźnich przeżywamy szczególnie czas Roku Jadwiżańskiego i prosimy Ciebie, Święta Jadwigo – naucz nas głosić Ewangelię miłosierdzia. Amen.

Rozpoczęcie i zakończenie jubileuszu

Centralne rozpoczęcie i zakończenie Roku Jadwiżańskiego miało miejsce w ramach dorocznych uroczystości odpustowych ku czci Patronki w Międzynarodowym Sanktuarium św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy. Zazwyczaj trwają one kilka dni i związane są z liturgicznym wspomnieniem św. Jadwigi, które przypada 16 października.

W roku 2016 uroczystości odpustowe odbywały się w dniach 14–16 października pod hasłem „Święta Jadwiga Nauczycielką Miłosierdzia”. W pierwszym dniu odpustu, czyli 14 października, rozpoczęły się one od pielgrzymki chorych. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił bp Andrzej Siemieniewski, biskup pomocniczy z Wrocławia. Bp Siemieniewski przewodniczył również Eucharystii sprawowanej w ramach jadwiżańskiego dnia skupienia dla powołanych do kapłaństwa i życia konsekrowanego. Wieczorem tego dnia bp Jacek Kiciński CMF przewodniczył Mszy św. w ramach pielgrzymki trzebniczank do grobu Patronki Śląska i Trzebnicy. W drugim dniu odpustu do Trzebnicy przybyły kobiety i piesza pielgrzymka wrocławska. Mszy św. dla kobiet przewodniczył bp Edward Janiak, biskup kaliski, a dla pielgrzymów przybyłych pieszo abp Wiktor Skworec, metropolita katowicki.

Centralne uroczystości odpustowe, połączone z inauguracją Roku Jadwiżańskiego, odbyły się w niedzielę, 16 października. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił abp Józef Kupny. Obecni byli na niej wszyscy biskupi archidiecezji wrocławskiej, a także przedstawiciele władz państwowych i samorządowych oraz liczni wierni. Abp Kupny w homilii podkreślił, że mimo kilkuset lat od śmierci św. Jadwigi blask jej świętości przyciąga kolejne pokolenia. Odwołał się m.in. do homilii Jana Pawła II wygłoszonej w dniu 21 czerwca 1983 r. we Wrocławiu, w której papież wezwał Dolnoślązaków, aby weszli w szczególne dziedzictwo św. Jadwigi, by opierali swoje życie osobiste, rodzinne i społeczne na przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Zwrócił także uwagę, że szczególnym rysem Patronki Śląska była wrażliwość na ludzi potrzebujących pomocy. Odwołując się do trwającego w Kościele powszechnym Roku Miłosierdzia, powiedział, że Rok Jadwiżański będzie jego przedłużeniem. Hierarcha zaznaczył, że czas jubileuszu jest nam dany, by na wzór św. Jadwigi kształtować w sobie wyobraźnię miłosierdzia, bo form miłosierdzia jest bardzo dużo i wszystko zależy od naszej wrażliwości na potrzeby ludzi wokół nas. Na zakończenie Eucharystii odmówił specjalną modlitwę ułożoną na Rok Jadwiżański⁷.

Z kolei zakończenie Roku Jadwiżańskiego miało miejsce podczas uroczystości odpustowych w dniach 14–16 października 2017 r. w Międzynarodowym

⁷ J. KUPNY, *Przedłużamy Rok Miłosierdzia*, „Niedziela Wrocławska” (2016), nr 42, s. I; P. KRÓL, *Ogłoszono Rok Jadwiżański*, „Panorama Trzebnicka” (2016), nr 17, s. 29; K. BIAŁKOWSKI, *Rok Jadwiżański w archidiecezji wrocławskiej oficjalnie otwarty*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/3501138.Rok-Jadwizanski-w-archidiecezji-wroclawskiej-oficjalnie-otwarty> (dostęp: 18.11.2017).

Sanktuarium św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy, które przebiegały pod hasłem: „Św. Jadwigo – naucz nas głosić ewangelię miłosierdzia”. Abp Józef Kupny w liście skierowanym do duchowieństwa i wiernych, który miał być odczytany we wszystkich kościołach i kaplicach archidiecezji wrocławskiej w niedzielę, 8 października, zaprosił do udziału w trzebnickim odpuszc⁸. Zwrócił się także z prośbą, by w każdej parafii archidiecezji podczas sprawowania Eucharystii w niedzielę, 15 października, zaakcentować moment zamknięcia Roku Jadwiżańskiego. Metropolita wrocławski w swoim liście w szczególności sposób podkreślił potrzebę miłości Kościoła ze strony wiernych. Odwołał się przy tym do ikonografii, w której św. Jadwiga jest przedstawiana z makietą kościoła trzebnickiego, który trzyma w dłoni. „Ta wizja artysty – napisał on – ma jednak nie tylko podłoże historyczne. Nie chodzi jedynie o upamiętnienie jednego z dzieł istniejących dzięki św. Jadwidze. Raczej chodzi o wskazanie, iż księżna całym swoim życiem przyczyniała się do budowania Kościoła i dziś ten element jej życiorysu wymaga naszej szczególnej uwagi”. Hierarcha zwrócił uwagę, że obecnie coraz trudniej kochać Kościół, gdyż jest on przedstawiany i postrzegany bardziej w kategoriach socjologicznych jako instytucja, gdzie można zaspokoić swoje potrzeby religijne, niż jako wspólnota wiary w Jezusa Chrystusa. To powinno tym bardziej mobilizować wierzących do miłości Kościoła. „Święta Jadwiga, trzymająca w dłoniach świątynię, jest nie tylko potwierdzeniem, że nie można być chrześcijaninem, izolując się od braci i siostr” – napisał abp Kupny. Odwołując się do doświadczenia rodziny, w której każdy, stosownie do możliwości, wnosi jakąś część, podkreślił, że tak przedstawiana św. Jadwiga przypomina, „że każdy jest odpowiedzialny za Kościół, w takim zakresie, jaki wynika z jego stanu, pozycji, posiadanych zdolności, umiejętności czy wykształcenia”.

Uroczystości odpustowe rozpoczęły się w sobotę, 14 października, pielgrzymką kobiet. Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył bp Jacek Kiciński CMF. W homilii zwrócił on uwagę na wartości opisane przez trzy słowa: miłość, służba i wierność oraz zaznaczył, że z racji ich dewaluacji są one niezwykle aktualne w dzisiejszym świecie. Na zakończenie Eucharystii udzielił błogosławieństwa relikwiami św. Jadwigi kobietom oczekującym potomstwa⁹. Tego samego dnia w godzinach porannych wyruszyła z katedry wrocławskiej piesza pielgrzymka do grobu św. Jadwigi w Trzebnicy pod hasłem „Słuchaj Jadwigi”. Liczyła ona ponad 10 tys. pielgrzymów, a wśród nich także więźniów ze swoim kapelanem¹⁰. Mszy św. o godz. 16.30, sprawowanej na placu pielgrzymkowym obok bazyliki, przewodniczył abp Józef Kupny. Wraz z nim koncelebrował bp J. Kiciński i ponad stu kapłanów. W homilii metropolita wrocławski ape-

⁸ *Miłosierni na wzór miłosiernej*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4239811.Miłosierni-na-wzor-miłosiernej> (dostęp: 18.11.2017).

⁹ M. RAJFUR, *Miłość, służba, wierność*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4247285.Miłosc-służba-wierność> (dostęp: 1.11.2017).

¹⁰ A. COMBIK, *Z więzienia, z Londynu, ze Lwowa*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4252807.Z-wiezienia-z-Londynu-ze-Lwowa> (dostęp: 1.11.2017).

lował między innymi, by nie przykładać ręki do tworzenia podziałów ani we wspólnocie parafialnej, ani żadnej innej. Ponownie, jak w liście zapraszającym do Trzebnicy, zwrócił uwagę na potrzebę miłości Kościoła¹¹. Na zakończenie Mszy św. abp Kupny wręczył ustanowiony w Roku Jadwiżańskim medal św. Jadwigi Śląskiej. Medale otrzymały instytucje: Stowarzyszenie św. Celestyna w Mikoszowie, Dortmundzko-Wrocławsko-Lwowska Fundacja im św. Jadwigi, Fundacja Evangelium Vitae, Koło Wrocławskie Towarzystwa Pomocy św. Brata Alberta, a także osoby indywidualne: Józef Bogdaszewski, Marek Długozima, Ewa Dudek, Bogusław Fiedor, Henryk Koch, Stanisław Leszczyński, Henryk Macała, Henryk Mączyński, Jarosław Mikołajczak, s. Macieja Miozga, s. Teresa Romotowska, Bożena Sobota, Wiesław Wowk oraz Karol Żyromski¹².

Centralne uroczystości miały miejsce w niedzielę, 15 października. Sumie odpustowej o godz. 11.00 w trzebnickiej bazylice przewodniczył i homilię wygłosił kard. Stanisław Dziwisz, abp senior archidiecezji krakowskiej, który na mocy dekretu Stolicy Apostolskiej otrzymał przywilej, by uczestnikom tej Eucharystii udzielić papieskiego błogosławieństwa. Wraz z nim koncelebrowało wielu kapłanów i następujący biskupi: abp Józef Kupny, kard. Henryk Gulbinowicz, abp Marian Gołębiewski, bp Andrzej Siemieniewski i bp Jacek Kiciński CMF z Wrocławia, abp Wiktor Skworc i abp senior Damian Zimoń z Katowic, bp Jan Kopiec, bp Jan Wiczorek i bp Gerard Kusz z Gliwic, bp Andrzej Czaja, bp Paweł Stobrawa i bp Rudolf Pierskała z Opola, bp Zbigniew Kiernikowski z Legnicy, bp Edward Janiak z Kalisza, bp Adam Bałabuch ze Świdnicy, bp Stefan Regmunt z Zielonej Góry, abp Heiner Koch i bp Matthias Heinrich z Berlina, bp Heinrich Timmerevers i bp Joachim Reinelt z Drezna oraz bp Wolfgang Ipolt z Görlitz. Obecni byli także dwaj biskupi ewangelicy z Wrocławia: Waldemar Pytel i Ryszard Bogusz. W uroczystościach poza pielgrzymami z Dolnego i Górnego Śląska uczestniczyła kilkudziesięcioosobowa grupa wiernych z Niemiec. W homilii kard. Dziwisz zauważył, że Kościół bardzo często wraca do przeszłości, ponieważ jest wspólnotą pamięci. Podstawowym faktem, do którego odwołuje się Kościół, są wydarzenia związane z życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. W takim kontekście przywołał postać św. Jadwigi, a także św. Jana Pawła II. Miał ku temu szczególne powody, ponieważ kard. Wojtyła w jej liturgiczne wspomnienie został wybrany na papieża¹³.

W liturgiczne wspomnienie św. Jadwigi, czyli 16 października w poniedziałek przed południem, na uroczystości odpustowe do trzebnickiej bazyliki

¹¹ M. RAJFUR, *Św. Jadwiga rozpalila tłumy*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4248775.Sw-Jadwiga-rozpalila-tlumy> (dostęp: 1.11.2017).

¹² K. BIAŁKOWSKI, M. RAJFUR, *Wezwani do naśladowania*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 42, s. VI–VII.

¹³ K. BIAŁKOWSKI, *W ubogich widziała twarz Chrystusa*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 42, s. I; *Trzebnica: zamknięcie Roku Jadwiżańskiego w archidiecezji wrocławskiej*, <https://ekai.pl/trzebnica-zamkniecie-roku-jadwizanskiego-w-archidiecezji-wroclawskiej/> (dostęp: 15.10.2017).

przybyli chorzy i niepełnosprawni. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił bp Andrzej Siemieniewski. W homilii biskup rozważył różne znaczenia słowa „relikwie”¹⁴. Tego samego dnia o godz. 18.00 wyruszyła z trzebnickiego rynku do bazyliki piesza pielgrzymka mieszkańców Trzebnicy. Jak często się podkreśla, jest ona mierzona nie tyle ilością przebytych kilometrów, ale sercem. Mszy św. kończącej doroczne uroczystości odpustowe i zarazem obchody Roku Jadwizańskiego przewodniczył i homilię wygłosił bp Ignacy Dec, biskup świdnicki. Ważnym punktem Eucharystii było odnowienie aktu zawierzenia Trzebnicy opiece św. Jadwigi, która oficjalnie od 2010 r. jest patronką miasta¹⁵.

Na prośbę abpa Józefa Kupnego Penitencjaria Apostolska dekretem z 12 września 2017 r., na mocy uprawnień otrzymanych od papieża Franciszka, udzieliła z okazji zakończenia Roku Jadwizańskiego odpustu zupełnego pod zwyczajnymi warunkami tym, którzy w dniach 8–16 października nawiedzą trzebnickie sanktuarium. Odpust taki mogły zyskać również osoby starsze, chorzy i wszyscy, którzy z poważnego powodu nie mogli przybyć osobiście do sanktuarium¹⁶.

Należy dodać, że w ramach Roku Jadwizańskiego w trzebnickiej bazylice odbyły się uroczystości dziękczynne za kanonizację św. Jadwigi – w niedzielę 26 marca 2017 r., a więc dokładnie w 750. rocznicę kanonizacji. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił bp Jacek Kiciński CMF. Tego samego dnia w bazylice została również wykonana kantata „Święta Jadwiga Śląska”, o czym jeszcze będzie mowa w dalszej części artykułu¹⁷.

Pielgrzymki do św. Jadwigi

Ważnym elementem obchodów Roku Jadwizańskiego były pielgrzymki do miejsc związanych ze św. Jadwigą, ze szczególnym uwzględnieniem Międzynarodowego Sanktuarium w Trzebnicy. Miały one różnorodny charakter. W pierwszej kolejności trzeba mieć na uwadze pielgrzymki o charakterze metropolitalnym. Były to: pielgrzymka sióstr zakonnych, pielgrzymka kapłanów i pielgrzymka Caritas.

Pielgrzymka sióstr zakonnych z metropolii wrocławskiej do Trzebnicy odbyła się 3 czerwca 2017 r. W jej programie była konferencja bpa Jacka Kicińskiego CMF, nabożeństwo do św. Jadwigi, Msza św. z homilią pod przewod-

¹⁴ K. BIAŁKOWSKI, *Chorzy u swojej dobrodziejki*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4254758>. Chorzy-u-swojej-dobrodziejki (dostęp: 1.11.2017).

¹⁵ *Pielgrzymka mierzona sercem*, „Panorama Trzebnicka” (2017), nr 18, s. 26.

¹⁶ *Odpust zupełny*, <https://trzebnicasds.wordpress.com/2017/09/13/750-lecie-kanonizacji-sw-jadwigi-slaskiej-odpust-w-trzebnicy/> (dostęp: 2.11.2017).

¹⁷ *Święta aktualna*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 13, s. I; E. GŁADYSZ, *Dziękując za świętość*, „Panorama Trzebnicka” (2017), nr 7, s. 18.

nictwem bpa Ignacego Deca, droga krzyżowa w Lesie Bukowym oraz posiłek. Bp Kiciński wskazał na kilka płaszczyzn naśladowania Chrystusa: czuwanie, radykalizm, pośredniczenie oraz duszpasterstwo spotkania. Podkreślał, że iść za Jezusem to przyjęcie Jego styl życia, Jego styl myślenia i patrzenia. Zachęcał do „kroczenia po słowie Bożym”, do formowania się na podstawie słowa Bożego, co sprawia, że człowiek może dokonywać rzeczy po ludzku niemożliwych. Zwrócił uwagę, że zgromadzenia zakonne są owocem słuchania i formowania się na słowie Bożym¹⁸.

Tydzień później, czyli 10 czerwca 2017 r., do grobu św. Jadwigi przybyli kapłani z archidiecezji wrocławskiej, diecezji legnickiej i świdnickiej. Program był podobny jak w pielgrzymce sióstr. Ze względu na złą pogodę nie odbyła się droga krzyżowa w Lesie Bukowym. Pielgrzymkę rozpoczęła konferencja wygłoszona przez bpa Jana Kopca, biskupa gliwickiego. Jako znany i ceniony historyk zwrócił on uwagę, że kanonizacji św. Jadwigi dokonano zaledwie 24 lata po jej śmierci. Zaznaczył przy tym, że każda kanonizacja jest zawsze ogromnym bogactwem i inspiracją dla Ludu Bożego. Tak również jest ze św. Jadwigą, której dojrzałe i ofiarne życie jest bogactwem dla całego Kościoła. Kulminacyjnym punktem pielgrzymki była Msza św. pod przewodnictwem abpa Józefa Kupnego, z homilią bpa Jana Kopca¹⁹.

Dnia 30 września 2017 r. pielgrzymowali do Trzebnicy pracownicy, wolontariusze, podopieczni i dobrodzieje Caritas z metropolii wrocławskiej. Spotkanie rozpoczęło się Eucharystią o godz. 10.00. Przewodniczył jej abp Józef Kupny. Koncelebrowali biskup legnicki Zbigniew Kiernikowski oraz biskup świdnicki Ignacy Dec, który wygłosił homilię, oraz księża. Po Eucharystii metropolita wrocławski spotkał się w bazylice z dziećmi należącymi do Szkolnych Kół Caritas i ich opiekunami. Po spotkaniu z abpem Kupnym najmłodsza część uczestników wzięła udział w grze terenowej pod hasłem: „Spotkanie z czasami i zwyczajami św. Jadwigi”. Natomiast członkowie Parafialnych Zespołów Caritas spotkali się w Gminnym Ośrodku Kultury, Sportu i Rekreacji na specjalnym panelu dyskusyjnym poświęconym miłosierdziu, zorganizowanym przez „Obserwatorium Społeczne”. Uczestniczyli w nim: bp Zbigniew Kiernikowski, s. Bernarda Janusiewicz, s. boromeuszka, i ks. Marcin Iżycki, dyrektor Caritas Polska. Spotkanie zakończył koncert uwielbienia w wykonaniu zespołu N.O.E²⁰.

¹⁸ A. COMBIK, *Radykalizm musi boleć*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 23, s. I; M. LEWANDOWSKA, *Pielgrzymka sióstr zakonnych do św. Jadwigi*, „Niedziela Wrocławska” (2017), nr 25, s. III.

¹⁹ *Zaproszenie do udziału w Metropolitalnej Pielgrzymce Duchowieństwa do grobu św. Jadwigi w Trzebnicy*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 70 (2017), nr 1, s. 167–168; A. BUCHAR, *Święta Jadwiga bogactwem Kościoła*, „Niedziela Wrocławska” (2017), nr 26, s. IV.

²⁰ *Metropolitalna Pielgrzymka Caritas do grobu św. Jadwigi*, http://www.archidiecezja.wroc.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2123:metropolitalna-pielgrzymka-caritas-do-grobu-w-jadwigi&catid=60:aktualnoci-z-wydziau-duszpasterskiego&Itemid=200

Do Trzebnicy przybyły także „cykliczne” pielgrzymki z diecezji gliwickiej i opolskiej, które są organizowane każdego roku. W trakcie dorocznej diecezjalnej pielgrzymki z diecezji gliwickiej w dniu 6 maja 2017 r. dziękowano Panu Bogu za utworzenie w 1992 r. tej diecezji. Koncelebrowanej Mszy św. przewodniczył bp senior Jan Wieczorek. Na program pielgrzymki złożyła się także droga krzyżowa i nieszpory oraz poczęstunek²¹. Z kolei 7 października do grobu św. Jadwigi przybyła 25. pielgrzymka wolontariuszy i pracowników Caritas Diecezji Opolskiej. Pielgrzymce i Mszy św. przewodniczył bp Paweł Stobrawa, który wygłosił także słowo Boże²².

Nadto z racji Roku Jadwiżańskiego w dniu 30 czerwca 2017 r. przybyli uczestnicy 6. Dolnośląskiej Pielgrzymki Leśników, której przewodniczył abp Józef Kupny²³. Franciszkanie z wrocławskiej prowincji św. Jadwigi Śląskiej pielgrzymowali do grobu Patronki w dniu 25 września 2017 r.²⁴ Z kolei abp Heiner Koch, metropolita Berlina, przewodniczył 21 października 2017 r. pielgrzymce z Berlina, natomiast bp pomocniczy Martin David przewodniczył 28 października pielgrzymce z diecezji ostrawsko-opawskiej w Czechach²⁵.

W okresie wakacyjnym grób św. Jadwigi nawiedzają na swym pielgrzymim szlaku pątnicy zdążający na Jasną Górę: uczestnicy rowerowych pielgrzymek ze Szczecina, Głogowa i Gubina oraz piesi pielgrzymi z Wrocławia, Głogowa i Zielonej Góry. Trzeba wreszcie wspomnieć o pielgrzymkach z różnych parafii oraz pielgrzymach indywidualnych, którzy w Roku Jadwiżańskim przybyli do Trzebnicy.

Sympozja, konferencje naukowe i publikacje

Rok Jadwiżański stał się inspiracją także na polu naukowym. W dniu 28 marca 2017 r. odbyło się sympozjum naukowe. Jego organizatorem był Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, a konkretnie Instytut Teologii Pastoralnej

(dostęp: 28.09.2017); M. ZYGMUNT, *Jadwiżańska pielgrzymka ambasadorów miłosierdzia*, „Niedziela Wrocławska” (2017), nr 41, s. III; E. GŁADYSZ, *Setki czerwonych serc*, „Panorama Trzebnicka” (2017), nr 17, s. 12.

²¹ *Diecezja Gliwicka – Pielgrzymka w podzięce*, <https://opoka.news/aktualnosci/4180> (dostęp: 9.11.2017).

²² *Pielgrzymka Caritas do Trzebnicy*, <http://www.diecezja.opole.pl/index.php/wiadomosci/aktualnosci/ogolne/4157-caritas-trzebnica17> (dostęp: 9.10.2017).

²³ K. BIAŁKOWSKI, *Chrześcijaństwo najmocniej i najgłośniej głosi się swoim życiem*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4012739.Chrzescijanstwo-najmocniej-i-najglosniej-glosi-sie-swoim-zyciem> (dostęp: 9.11.2017).

²⁴ *Wrocławscy franciszkanie pielgrzymowali do Trzebnicy...*, „Biuletyn CIZ” (2017), nr 39, s. 5.

²⁵ *Dieczeni pout' ke sv. Hedvice do Trzebnice*, <http://www.doo.cz/101-slider-na-hlavn-%C3%AD-stran%C4%9B/3534-dieczeni-pout-ke-sv-hedvice-do-trzebnice.html> (dostęp: 28.10.2017).

z ks. prof. dr. hab. Stanisławem Araszczukiem, dyrektorem Instytutu, na czele. Pierwsza część sympozjum, podzielona na dwie sesje, odbyła się w auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu²⁶. Wygłoszono w jej ramach sześć referatów. Sympozjum otworzył ks. prof. dr. hab. Włodzimierz Wołyniec, rektor PWT. Pierwszy wykład wygłosiła dr Anna Sutowicz nt. „Starania polskiego episkopatu i przedstawicieli domu Piastów o kanonizację Jadwigi Śląskiej”. Z kolei prof. dr. hab. Stanisław Rosik wygłosił wykład nt. „Bulla kanonizacyjna – najdawniejszy żywot św. Jadwigi Śląskiej”. Na uwagę zasługuje fakt, że Prelegent jest autorem komentarza i pierwszego przekładu bulli kanonizacyjnej św. Jadwigi na jęz. polski²⁷. Ks. prof. dr. hab. Helmut Jan Sobeczko, nestor polskich liturgistów, podjął temat „Wkładu św. Jadwigi Śląskiej w przemiany kulturowe na Śląsku”. Następny wykład nt. „Postać św. Jadwigi Śląskiej w śląskich księgach liturgicznych” wygłosił ks. dr. hab. Erwin Mateja, prof. UO. Ks. prof. dr. hab. Stanisław Araszczuk z Papieskiego Wydziału Teologicznego podjął w swoim wystąpieniu temat „Oficja rymowane o św. Jadwidze Śląskiej jako źródło do poznania jej duchowości”²⁸. Część sympozjum odbywającą się w auli PWT we Wrocławiu zamknął wykład mgra Krzysztofa Grobelnego (PWT) nt. „Historyczny rozwój kultu św. Jadwigi Śląskiej w Wielkopolsce”.

Druga, popołudniowa część sympozjum odbyła się w Trzebnicy. W gościnnych progach sióstr boromeuszek odbyły się trzy wykłady. Piotr Stefaniak z Krakowa zaprezentował główne założenia przygotowanej przez siebie publikacji (w jęz. polskim i jęz. niemieckim) pt. „Trzebnicka opowieść. Trebnitzer Geschichte”, która w związku z Rokiem Jadwizańskim ukazała się nakładem Wydawnictwa Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM w 2017 r. Z kolei ks. dr Ireneusz Kielbasa SDS podjął temat „Wkład Salwatorianów w rozwój ruchu pielgrzymkowego do grobu św. Jadwigi Śląskiej po 1945 roku”, koncentrując się głównie na wkładzie ks. prof. Antoniego Kielbasy SDS (†2010). Ostatni wykład dra Jacka Witkowskiego nt. „Żywot św. Jadwigi Śląskiej w artystycznych przedstawieniach bazyliki w Trzebnicy” miał miejsce w bazylice trzebnickiej. Autor, który od wielu lat prowadzi badania w bazylice wspólnie z prof. UW dr. hab. Romualdem Kaczmarkiem, w bardzo interesujący sposób wskazał na różne sposoby przedstawiania św. Jadwigi w postaci obrazów, rzeźb itp., znajdujące się w trzebnickiej bazylice. Zwieńczeniem sympozjum była Msza św. koncelebrowana przy sarkofagu św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy. Przewodniczył jej ks. prof. S. Araszczuk, a homilię wygłosił ks. Jerzy Olszówka

²⁶ Wykłady do pobrania i odsłuchania na stronie internetowej PWT: <http://www.pwt.wroc.pl/index.php/aktualnosci/rok-akademicki-2016-2017/1628-w-roku-jadwizanskim-o-patronce-slaska> (dostęp: 30.04.2017).

²⁷ Zob. W. BOCHNAK, *Bulla kanonizacyjna św. Jadwigi Śląskiej*, wyd. 2 uzupeł., Legnica 2014, s. 69–108.

²⁸ Należy wskazać m.in. na publikację: S. ARASZCZUK, *Oficja rymowane o św. Jadwidze*, Legnica 1996.

SDS, proboszcz i kustosz Międzynarodowego Sanktuarium św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy. Wykłady wygłoszone w ramach sympozjum ukazały się w formie osobnej publikacji, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu²⁹.

W dniu 11 października 2017 r. w Centrum Historii Zajezdnia we Wrocławiu przy ul. Grabiszyńskiej 184 odbyła się z racji 750-lecia kanonizacji Jadwigi Śląskiej konferencja naukowa pt. „Św. Jadwiga Śląska. Pamięć – dziedzictwo – inspiracja”. Konferencja została zorganizowana przez Fundację Obserwatorium Społeczne, gminę Trzebnica i Centrum Historii Zajezdnia. Na program konferencji złożyło się dziesięć wykładów: „Życie i dzieło św. Jadwigi Śląskiej” – bp prof. dr hab. Jan Kopiec, „Trzebnica – bogactwo historii, potencjał przyszłości” – burmistrz Marek Długozima, „Piśmiennictwo o św. Jadwidze” – prof. UW dr hab. Wojciech Mrozowicz, „Przejawy kultu św. Jadwigi w architekturze i sztuce” – dr Dariusz Galewski, „Kult liturgiczny św. Jadwigi” – ks. prof. dr hab. Stanisław Araszczuk, „Pamięć o św. Jadwidze w Polsce po II wojnie światowej” – prof. PWT dr hab. Kazimiera Jaworska, „Międzynarodowe Sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy” – ks. prof. PWT dr hab. Bogdan Giemza SDS, „Pojednanie wciąż aktualne” – Marek Mutor, „Miłosierdzie zasadą społeczną” – ks. prof. PWT dr hab. Grzegorz Sokołowski, „Władza jako służba” – ks. prof. PWT dr hab. Bogusław Drożdż³⁰. Prelegenci nie tylko odwoływali się do patronki Śląska, ale poza historycznym przypomnieniem ukazywali jej istotny wpływ na kulturę i sztukę śląskiego regionu oraz dużą rolę w społecznej integracji. Marek Mutor, dyrektor Ośrodka Pamięć i Przyszłość, podkreślił między innymi, że nie da się myśleć o historii Wrocławia na żadnym etapie jego rozwoju bez odniesienia do św. Jadwigi Śląskiej. Natomiast ks. Grzegorz Sokołowski, prezes Fundacji Obserwatorium Społeczne, zwracał uwagę, że postać św. Jadwigi była przez 800 lat ważna dla mieszkańców tej ziemi, mimo zmieniających się narodowości oraz kultur. W XXI w. jest ona nadal inspiracją dla obecnych mieszkańców Dolnego Śląska³¹.

Oprócz wspomnianego sympozjum i konferencji odbyło się wiele okolicznościowych wykładów i spotkań, w których podejmowano różne aspekty związane z 750. rocznicą kanonizacji św. Jadwigi Śląskiej i jej obecnością w życiu Kościoła, ikonografii itp. Można wymienić przykładowo prelekcje wygłoszone podczas spotkania pt. „Św. Jadwiga Śląska – patronka pojednania narodów. W 750-lecie kanonizacji”, w ramach inicjatywy akademickiej „Fides et Ratio”, w dniu 26 kwietnia 2017 roku w auli PWT we Wrocławiu. Prelegentami byli: ks. dr Jerzy Żytowiecki z Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych przy Papieskim Wydziale Teologicznym i wieloletni członek prezydium Dortmundzko-

²⁹ B. GIEMZA, *Sprawozdanie z sympozjum jadwizańskiego (Wrocław–Trzebnica, 28 marca 2017 roku)*, „Studia Salvatoriana Polonica” 11 (2017), s. 362–363.

³⁰ <http://www.zajezdnia.org/sw-jadwiga/> (dostęp: 10.10.2017).

³¹ M. RAJFUR, *Księżna, która motywuje do zmiany na lepsze*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 42, s. III.

-Wrocławsko-Lwowskiej fundacji im. św. Jadwigi Śląskiej oraz prof. Stanisław Rosik z Uniwersytetu Wrocławskiego³².

Należy także mieć na uwadze różnorodne publikacje, które ukazały się lub są w przygotowaniu w związku z Rokiem Jadwizańskim. Pokłosem omawianego sympozjum jadvizańskiego w dniu 28 marca 2017 r. jest praca zbiorowa pod redakcją ks. Stanisława Araszczuka pt. *Wkład św. Jadwigi Śląskiej w kulturowe dziedzictwo Śląska*, Wydawnictwo: Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2017. Tematyce jadvizańskiej został poświęcony tom 11 z 2017 r. czasopisma naukowego „Studia Salvatoriana Polonica”, wydawanego przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu i Wyższe Seminarium Duchowne Salwatorianów w Bagnie³³. Nakładem Wydawnictwa Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM ukazały się w 2017 r. następujące książki: Piotr Stefaniak, *Trzebnicka opowieść. Trebnitzer Geschichte* i Bogdan Giemza SDS, *Święci żyją świętymi. Święta Jadwiga Śląska i Trzebnica w życiu świętego Jana Pawła II*, wyd. 2 uzupełnione. Rok Jadwizański stał się również inspiracją dla władz samorządowych i parafii pw. św. Jadwigi Śląskiej w Dębicy do przygotowania i wydania albumu *750-lecie kanonizacji Św. Jadwigi Śląskiej. Album prac konkursowych dzieci i młodzieży o Świętej Jadwidze Śląskiej – Patronce Miasta Dębicy w latach 2011–2017* pod redakcją Agnieszki Skały i Barbary Krauze, Dębica 2017. W albumie zawarte zostały m.in. informacje o życiu i działalności św. Jadwigi, historia patronatu Świętej Jadwigi Śląskiej nad miastem Dębica, dokument Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów zatwierdzający św. Jadwigę Śląską na patronkę miasta Dębica oraz prace plastyczne i literackie dzieci i młodzieży z dębickich szkół, które powstały w ramach konkursów poświęconych patronce miasta Dębica. Opis niektórych wydarzeń Roku Jadwizańskiego zawiera również wydanie specjalne „Brzasku”, rocznika wydawanego przez Towarzystwo Miłośników Ziemi Trzebnickiej (Trzebnica 2017). W przygotowaniu jest praca zbiorowa, która ma się ukazać nakładem Gminy Trzebnica.

W promocję tematyki jadvizańskiej włączyły się aktywnie redakcje czasopism katolickich i radiowe w metropolii wrocławskiej. Redakcja miesięcznika „Nowe Życie” wydawanego przez archidiecezję wrocławską poświęciła kilka numerów czasopisma św. Jadwidze i obchodom Roku Jadwizańskiego. Na stronie internetowej „Nowego Życia” została utworzona zakładka „Rok Jadwizański”, gdzie są dostępne materiały publikowane związane z jego obchodami³⁴.

³² K. BIAŁKOWSKI, *Patronka pojednania*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/3842672.Patronka-pojednania> (dostęp: 10.05.2017); wykłady można odsłuchać i pobrać ze strony: <http://fides-ratio.pl/fides-ratio/2017/04/26/sw-jadwiga-slaska-patronka-pojednania-narodow-w-750-lecie-kanonizacji/> (dostęp: 10.05.2017).

³³ <http://www.wsd.salwatorianie.eu/pl/studia/studia-salvatoriana-polonica> (dostęp: 20.11.2017).

³⁴ Zob. <http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/index.php/rok-jadwizanski/> (dostęp: 20.11.2017).

Podobna zakładka została utworzona przez redakcję „Gościa Niedzielnego”³⁵. Aktywnie w promocję jubileuszowych wydarzeń włączyły się także redakcje Radia Rodzina z Wrocławia i wrocławskiej edycji tygodnika „Niedziela”.

W związku z Rokiem Jadwizańskim zostały przygotowane i wydane materiały o charakterze liturgicznym i duszpasterskim. Wydawnictwo Salwator z Krakowa wydało w 2017 r. modlitewnik zatytułowany *Święta Jadwiga Śląska. Modlitwy, pieśni, nowenna, litania*, do którego jest dołączona płyta z nagraniami modlitw, pieśni, nowenny i litanii do św. Jadwigi. Redakcja „Nowego Życia” przygotowała dodatek specjalny do numeru październikowego w 2016 r. pt. *Modlitwy do św. Jadwigi Śląskiej*, jak również okolicznościowe obrazki z tekstem modlitwy na Rok Jadwizański.

Konkurs katechetyczny

W związku z Rokiem Jadwizańskim wydział katechetyczny archidiecezji wrocławskiej zorganizował dla uczniów klas IV–VI ze wszystkich szkół podstawowych leżących w obrębie archidiecezji oraz diecezji legnickiej i świdnickiej konkurs pod hasłem „Św. Jadwiga Pani i Matka Ziemi Śląskiej”. Celem konkursu było przybliżenie postaci patronki Dolnego Śląska, integracja dekanatów wokół postaci św. Jadwigi Śląskiej, kształtowanie postaw patriotycznych i religijnych młodego pokolenia, pogłębienie wiary i kształtowanie chrześcijańskich postaw na wzór św. Jadwigi oraz zachęcenie do naśladowania cnót św. Jadwigi w życiu codziennym³⁶.

Do etapu szkolnego przystąpiło 332 uczniów z 28 szkół archidiecezji wrocławskiej. W etapie centralnym wzięło udział 80 uczniów z 24 szkół. Odbył się on 26 kwietnia 2017 r. w auli Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Uczestników zmagania odwiedził bp Jacek Kiciński CMF, który wręczył każdemu dziecku pamiątkowe obrazki i udzielił błogosławieństwa. W ramach konkursowych zmagania dzieci przygotowały także prace plastyczne poświęcone św. Jadwidze. Wpłynęło 150 prac, które były wystawione w Trzebnicy u sióstr boromeuszek w maju i w czerwcu 2017 r. Należy dodać, że był to pierwszy konkurs wiedzy o św. Jadwidze Śląskiej zorganizowany dla uczniów szkół podstawowych. Dotychczasowe olimpiady zawsze dotyczyły młodzieży ze szkół ponadgimnazjalnych³⁷.

³⁵ Zob. <http://wroclaw.gosc.pl/Uroczystosci-jadwizanskie/aktualnosc> (dostęp: 20.11.2017).

³⁶ „Św. Jadwiga Pani i Matka Ziemi Śląskiej” – konkurs, http://www.archidiecezja.wroc.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1937:w-jadwiga-pani-i-matka-ziemi-lskiej-konkurs&catid=63:aktualnosc-z-wydzialu-katechetycznego&Itemid=300 (dostęp: 9.11.2017).

³⁷ A. COMBIK, *Młodzi znawcy trzebnickiej księżnej*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/3841138>. *Młodzi-znawcy-trzebnickiej-ksieznej* (dostęp: 9.11.2017).

Impresje w kulturze

Rok Jadwizański stał się inspiracją dla wielu wydarzeń kulturalnych, które przekroczyły ramy metropolii wrocławskiej i ramy czasowe jubileuszowych obchodów. Koncerty, wystawy, odczyty czy festyny miały zróżnicowany zasięg oddziaływania, niektóre z nich były powtarzane w kilku miejscach.

W ramach cyklu „Verba Sacra” w dniu 23 października 2016 r. w bazylice św. Jadwigi w Trzebnicy odbył się koncert słowno-muzyczny. Wybrane fragmenty średniowiecznego *Żywota św. Jadwigi*, według scenariusza i w reżyserii Przemysława Basińskiego, czytała znana aktorka Halina Łabonarska, a towarzyszył jej chór bazyliki pod dyrekcją ks. Piotra Wojciechowskiego SDS³⁸.

Fundacja „Polskie Gniazdo” w ramach projektu „Od św. Jadwigi Śląskiej do św. Jana Pawła II” zorganizowała cykl koncertów, w ramach których wykonywana była kantata *Święta Jadwiga Śląska*. Kantata została skomponowana przez prof. Mirosława Gąsieńca, wykładowcę Akademii Muzycznej im. Karola Lipińskiego we Wrocławiu, w 1993 r. z okazji 750. rocznicy śmierci tej Świętej. W trzebnickiej bazylice została wykonana 26 marca 2017 r., następnie 18 czerwca w katedrze we Wrocławiu, 25 czerwca w katedrze w Gliwicach, 6 sierpnia w kościele pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Niemczy, 8 października w kościele pw. św. Jadwigi Śląskiej we Wrocławiu (na Kozanowie), 14 października w kościele pw. św. Jadwigi Śląskiej w Krośnie Odrzańskim i 19 listopada w kościele pw. św. Jadwigi Śląskiej w Zgorzelcu.

Jednym z ważnych wydarzeń kulturalnych Dolnego Śląska jest organizowany w Trzebnicy od ponad dwudziestu lat Międzynarodowy Festiwal Muzyki Organowej i Kameralnej. Festiwal przypomina o chrześcijańskich korzeniach Polski i Europy, które są podstawą naszej tożsamości, przywołuje sakralny wymiar sztuki. Festiwal w 2017 r. organizowany był już po raz 24 i nawiązywał do dwóch ważnych dat: Roku św. Brata Alberta i Roku Jadwizańskiego. W ramach festiwalu został zorganizowany w dniu 22 października w bazylice trzebnickiej spektakl słowno-muzyczny zatytułowany *Św. Jadwiga – wzór pobożności i czynów miłosierdzia* z udziałem Haliny Łabonarskiej, Sylwii Strugińskiej i Roberta Grudnia.

Innym wydarzeniem kulturalnym organizowanym w zabytkowych kościołach wrocławskiego Ostrowa Tumskiego przez Fundację Pro Arte 2002 jest cykl pod nazwą „Wieczory Tumskie”. Jeden z tegorocznych wieczorów został poświęcony św. Jadwidze Śląskiej z okazji 750. rocznicy jej kanonizacji. Odbył się on 26 listopada 2017 r. w kościele św. Krzyża na Ostrowie Tumskim. Wykład „Święta Jadwiga Śląska w kulturze artystycznej ziem polskich od średniowiecza do współczesności” wygłosił wrocławski historyk sztuki, dr Dariusz Galewski z Akademii Muzycznej we Wrocławiu, natomiast w części muzycznej z recitalem organowym wystąpił Piotr Rojek, wykładowca

³⁸ *Uroczyste czytanie*, „Panorama Trzebnicka” (2016), nr 17, s. 30.

i dziekan Wydziału Instrumentalnego Akademii Muzycznej we Wrocławiu. Wykonał kompozycje inspirowane postaciami świętych: św. Jadwigi Śląskiej, św. Stanisława i św. Wojciecha³⁹.

W ramach Roku Jadwiżańskiego zostało zrealizowanych kilka wystaw artystycznych. W dniu 15 stycznia 2017 r. w bazylice w Trzebnicy została otwarta wystawa „Bogactwo ubóstwa. Święte kobiety Polski i Węgier w średniowieczu”. Została ona przygotowana z okazji Roku Kultury Węgierskiej (2016–2017) przez Konsulat Generalny Węgier w Krakowie, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Katolicki w Piliscsaba i Klasztor Franciszkanów w Krakowie przy wsparciu Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Handlu Węgier oraz Węgierskiego Instytutu Kultury w Warszawie. Wystawa była ekspozowana m.in. w lipcu 2016 r. w kościele franciszkanów w Krakowie w ramach Światowych Dni Młodzieży. Wystawa w Trzebnicy została zorganizowana we współpracy z Gminą Trzebnica i Fundacją Studium Culturae Ecclesiae, a gościem honorowym wydarzenia była konsul generalna Węgier, Adrienne Körmendi. Ekspozycja przedstawia życiorysy ośmiu kobiet pochodzenia dynastycznego z Polski i Węgier. Święte i błogosławione pokazane zostały przez pryzmat cnót chrześcijańskich, których stały się uosobieniem. Cnota mądrości ukazana jest na przykładzie życia i działalności św. Jadwigi Andegawęńskiej, pokora – na przykładzie postawy św. Jadwigi Śląskiej, miłosierdzie – wyrażone w czynach św. Elżbiety Węgierskiej, posłuszeństwo – na przykładzie bł. Salomei, cierpliwość – w świetle życia św. Kingi, miłość – na przykładzie biografii bł. Jolenty, czystość – na przykładzie św. Małgorzaty, a ubóstwo obrazuje życie św. Agnieszki Czeskiej⁴⁰.

Z kolei 22 czerwca 2017 r. w kościele Świętego Krzyża na Ostrowie Tumskim we Wrocławiu odbył się wernisaż wystawy „Święta Jadwiga i Jej Śląsk”. Zawierała ona prace wrocławskich artystów i plastyków. Ekspozycja była czynna do 31 sierpnia⁴¹. Wystawa od 8 października 2017 r. była dostępna w kościele pw. św. Jadwigi w Bolkowie, w dniach 9–24 listopada na Zamku Piastowskim w Legnicy.

Także mieszkańcy Ludzy na Łotwie mieli okazję zapoznać się z postacią św. Jadwigi Śląskiej. W miejscowym muzeum regionalnym otwarto 16 października 2017 r. wystawę pod hasłem: „Święta Jadwiga Śląska – Patronka Europy, Polski i Dębicy”. Inicjatywa jest owocem współpracy muzeów regionalnych

³⁹ *Wieczory Tumskie*, <http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/index.php/2017/11/20/wieczory-tumskie/> (dostęp: 22.11.2017).

⁴⁰ *Wernisaż wystawy „Bogactwo ubóstwa. Święte kobiety Polski i Węgier w średniowieczu”*, <http://wdolnymslasku.com/2017/01/05/wernisaz-wystawy-bogactwo-ubostwa-swiete-kobiety-polski-i-wegier-w-sredniowieczu/> (dostęp: 8.01.2017); B. GANCARZ, *Osiem mądrych i świętych kobiet*, <http://krakow.gosc.pl/doc/3297317.Osiem-madrych-i-swietych-kobiet> (dostęp: 8.01.2017).

⁴¹ A. COMBIK, *Trzebnicka księżna i jej świat*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4006701.Trzebnicka-ksiezna-i-jej-swiat> (dostęp: 9.11.2017).

Ludzy oraz w Dębicy. Od 2008 r. św. Jadwiga Śląska jest patronką Dębicy, od wieków średnich patronką najstarszej parafii w tym mieście⁴².

Jadwiżański charakter miały także XXV Dni Kultury Chrześcijańskiej, które odbyły się w Trzebnicy w dniach 17 września – 1 października 2017 r. pod hasłem „Święta Jadwiga – Nauczycielka Miłosierdzia”. W przeżywanie Roku Jadwiżańskiego wpisało się także wiele innych inicjatyw w Trzebnicy. Należy wspomnieć Orszak Trzech Króli, który odbył się 6 stycznia 2017 r., Pierwszy Charytatywny Bal Karnawałowy, jaki odbył się w klasztorze sióstr boromeuszek w Trzebnicy 4 lutego 2017 r.⁴³, czy przeżywaną w duchu jadwiżańskim majówkę, zorganizowaną w ogrodach klasztoru sióstr boromeuszek 21 maja 2017 r.⁴⁴ Św. Jadwiga i bazylika trzebnicka były także inspiracją dla artystów uczestniczących w VI Międzynarodowym Plenerze Plastycznym Trzebnica 2017 (19–28 sierpnia), którego wernisaż otwarto tradycyjnie w czasie festynu parafialnego „Bartłomiejki” w dniu 27 sierpnia⁴⁵.

Nagrody i uhonorowania

Z datą 1 września 2017 r. abp Józef Kupny wydał dekret, którym ustanowił „Medal Świętej Jadwigi Śląskiej”. Jest to najwyższe odznaczenie, które w archidiecezji wrocławskiej będą mogły otrzymać osoby świeckie i konsekrowane, a także instytucje i osoby prawne. Pierwsze medale zostały wręczone przez metropolitę wrocławskiego 14 października br. w Trzebnicy na zakończenie Mszy św. koncelebrowanej dla pątników, którzy przybyli tego dnia w ramach pieszej pielgrzymki z Wrocławia. Odznaką Medalu Świętej Jadwigi jest okrągły medal. W środku znajduje się wypukły wizerunek św. Jadwigi trzymającej w dłoni Bazylikę Trzebnicką. Na obrzeżu znajduje się napis „ŚWIĘTA JADWIGA ŚLĄSKA”. Rewers medalu składa się z wypukłego herbu archidiecezji wrocławskiej oraz napisu „ARCHIDIECEZJA WROCŁAWSKA”. Odznaczenie zawieszane jest na czerwono-żółtej wstążce⁴⁶.

Nieplanowanym elementem Roku Jadwiżańskiego jest uznanie i wyróżnienie dla Międzynarodowego Sanktuarium św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy przyznane przez Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana” w postaci

⁴² *Łotwa: wystawa o św. Jadwidze Śląskiej*, http://pl.radiovaticana.va/news/2017/10/16/%C5%82otwa_wystawa_o_%C5%9Bw_jadwidze_%C5%9B1%C4%85skiej_/1343360 (dostęp: 1.11.2017).

⁴³ A. COMBIK, *Wielki bal u św. Jadwigi*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 2, s. VII.

⁴⁴ *Majówka w hołdzie św. Jadwidze*, „Panorama Trzebnicka” (2017), nr 10, s. 14–15.

⁴⁵ B. GIEMZA, *Jadwiżańskie inspiracje artystyczne*, „Nowe Życie” (2017), nr 10, s. 38–39.

⁴⁶ *Abp Kupny ustanowił Medal Świętej Jadwigi*, http://www.archidiecezja.wroc.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2113:abp-kupny-ustanowi-medal-wi-tej-jadwigi&catid=62:aktualnoci&Itemid=205 (dostęp: 15.09.2017); *Abp Kupny ustanowił Medal Świętej Jadwigi*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4155433.Abp-Kupny-ustanowil-Medal-Swietej-Jadwigi> (dostęp: 17.10.2017).

Śląskiej Nagrody im. Juliusza Ligonia. W uzasadnieniu kapituły czytamy: „w roku 750. rocznicy kanonizacji Świętej Jadwigi – za wytrwałość, w trosce o ciągłość i rozwój Kultu Świętej Księżnej, integrującego katolików Dolnego i Górnego Śląska w duchu przywiązania do historii i tradycji”. Wspomniana nagroda jest przyznawana od 1963 r. Podstawą do uhonorowania osób i instytucji laurem im. Juliusza Ligonia jest promowanie wartości patriotycznych i chrześcijańskich wnoszących wkład w duchowy i cywilizacyjny rozwój Śląska. Juliusz Ligoń (1823–1889), którego imię nosi śląska nagroda, był kowalem, pisarzem ludowym i działaczem społeczno-narodowym walczącym o polskość w trudnym okresie Kulturkampf. Uroczystość wręczenia XLIV Śląskiej Nagrody im. Juliusza Ligonia odbyła się 20 września 2017 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W imieniu Międzynarodowego Sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy nagrodę odebrał ks. Jerzy Olszówka SD, proboszcz i kustosz Sanktuarium, natomiast okolicznościową laudację wygłosił bp prof. Jan Kopiec, ordynariusz diecezji gliwickiej. Wskazał on na wielowiekowy i żywy kult św. Jadwigi Śląskiej, jego znaczenie w integracji Śląska oraz rolę salwatorianów, którzy pełnią posługę duszpasterską w Trzebnicy od 25 sierpnia 1945 r. Podkreślił przy tym dobrą współpracę władz kościelnych i samorządowych, co przynosi wymierne owoce dla miasta i sanktuarium⁴⁷.

Rok Jadwiżański stał się również inspiracją dla Sejmiku Województwa Dolnośląskiego, który na mocy uchwały XXXVIII/1265/17 z 28 września 2017 r. nadał św. Jadwidze Śląskiej tytuł Honorowej Obywatelki Dolnego Śląska CIVI HONORARIO⁴⁸. Został on ustanowiony przez Sejmik Województwa Dolnośląskiego w 2004 r. i może być przyznawany także pośmiertnie. Uroczysta sesja Sejmiku Dolnośląskiego w dniu 14 października 2017 r. została przeniesiona do Trzebnicy, a głównym punktem sesji było nadanie św. Jadwidze tytułu Honorowej Obywatelki. Akt nadania tytułu Honorowej Obywatelki Dolnego Śląska CIVI HONORARIO i przekazanie specjalnej statuetki na ręce abpa Józefa Kupnego miały miejsce tego samego dnia w czasie Mszy św. sprawowanej przy ołtarzu polowym w ramach uroczystości odpustowych.

Inne wydarzenia

Wydarzeniem związanym z Rokiem Jadwiżańskim jest peregrynacja relikwii św. Jadwigi w rodzinach. Została ona zainaugurowana 26 marca 2017 r.,

⁴⁷ B. GIEMZA, *Ligoniowy laur dla Międzynarodowego Sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy*, „Żniwo. Czasopismo Parafii św. Bartłomieja Ap. i św. Jadwigi w Trzebnicy” (2017), nr 28, s. 2.

⁴⁸ *Wyjazdowa XXXVIII sesja Sejmiku Województwa Dolnośląskiego*, <http://www.umwd.dolnoslask.pl/sejmik/aktualnosci/artukul/wyjazdowa-xxxviii-sesja-sejmiku-wojewodztwa-dolnoslaskiego/> (dostęp: 10.10.2017).

w czasie jubileuszowej Eucharystii sprawowanej w trzebnickiej bazylice pod przewodnictwem bpa Jacka Kicińskiego CMF. Od tego dnia każdy, kto tylko tego pragnie, może zaprosić św. Jadwigę w znaku jej relikwii do swojego domu. Peregrynacja swoim zasięgiem objęła nie tylko Trzebnicę. Z pewnością szczególnym przeżyciem i znakiem była obecność relikwii św. Jadwigi w zakładzie karnym we Wrocławiu⁴⁹.

Sposobnością do propagowania osoby i kultu św. Jadwigi oraz przesłania Roku Jadwizańskiego była Msza św. sprawowana w trzebnickiej bazylice 5 czerwca 2017 r., transmitowana przez Telewizję Trwam i Radio Maryja. Postaci św. Jadwigi i aktualności jej wzoru świętości była poświęcona tego samego dnia audycja „Rozmowy niedokończone” na antenie Radia Maryja.

Z kolei podczas uroczystej Mszy św. odprawionej w sobotę 21 października 2017 r. w Legnickim Polu bp legnicki Zbigniew Kiernikowski ustanowił Kapitułę św. Jadwigi Śląskiej. Uroczystość w Legnickim Polu zakończyła obchody 25-lecia istnienia diecezji legnickiej oraz obchody Roku Jadwizańskiego w diecezji legnickiej⁵⁰.

Zakończenie

Przypadająca w dniu 26 marca 2017 r. 750. rocznica kanonizacji św. Jadwigi Śląskiej zaowocowała ogłoszeniem w metropolii wrocławskiej Roku Jadwizańskiego, który trwał od 16 października 2016 r. do 16 października 2017 r. W artykule zwrócono uwagę na sprawy organizacyjne związane z jubileuszem, jak również jego obchody na płaszczyźnie religijnej, naukowej, kulturowej i społecznej. Wskazano najważniejsze wydarzenia, zwłaszcza w skali metropolii, oraz te, które miały miejsce w Międzynarodowym Sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy. Z racji różnorodności inicjatyw, także w poszczególnych parafiach, nie sposób wszystkiego opisać w jednym artykule. Niech będzie to zachętą do dalszych opracowań owoców jubileuszu. Zachętą niech staną się słowa abpa Józefa Kupnego zawarte w jego liście na zakończenie Roku Jadwizańskiego: „Wierzę mocno, że duchowe owoce mijającego roku oraz uroczystości podsumowujących 750-lecie kanonizacji św. Jadwigi pozostaną widoczne w naszych rodzinach i wspólnotach oraz w całym Kościele wrocławskim. [...] Dobrze, jeśli uroczystości ku czci patronki Śląska pozostaną nie tylko w sferze wspomnień i zapisów w kronikach, ale także w postaci

⁴⁹ A. COMBIK, *Oni do niej, ona do nich*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4263916.Oni-do-niej-ona-do-nich> (dostęp: 2.11.2017).

⁵⁰ *Biskup Legnicki ustanowił Kapitułę św. Jadwigi w Legnickim Polu*, <https://www.legnica.fm/wiadomosci/wiadomosci-diecezja/18665-biskup-legnicki-ustanowil-kapitule-sw-jadwigi-w-legnickim-polu> (dostęp: 1.11.2017).

widocznych dzieł modlitewnych lub charytatywnych, angażujących każdego w dzieło budowy Kościoła”⁵¹.

Słowa kluczowe: św. Jadwiga Śląska, międzynarodowe sanktuarium w Trzebnicy, Rok Jadwiżański, sympozja i konferencje naukowe, odznaczenia i nagrody

Celebrations of Saint Hedwig’s Year 2017–2018 in the Metropoly of Wrocław

Summary

Between October 16th, 2016 and October 16th, 2017 Saint Hedwig’s Year was celebrated for the second time in the Metropoly of Wrocław. The 750th anniversary of Saint Hedwig of Silesia’s canonization became an inspiration for announcing this year as Saint Hedwig’s Year. She is venerated, among others, as the patron saint of Silesia and of the Archdiocese of Wrocław. It should be mentioned that the first Saint Hedwig’s Year in the Archdiocese of Wrocław was celebrated in the years 1992–1993, during the 750th anniversary of Saint Hedwig’s death.

In this article the reasons for declaring Hedwig’s Year and the issues related to its organization were first indicated. Jubilee celebrations took place on several levels: religious, scientific, cultural and social. The International Sanctuary of Saint Hedwig in Trzebnica, where the Patron’s tomb is located, was the centre of the celebration. That is why the celebrations which took place there, were highlighted. The indulgence celebrations in the name of Saint Hedwig in 2016 and 2017, connected with the beginning and the end of the jubilee, metropolitan pilgrimages to Trzebnica, of various states, groups, organizations and dioceses, were mentioned.

Scientific symposiums and conferences, as well as publications and a catechetical competition, were important elements of the jubilee celebrations. This was discussed further on. Saint Hedwig’s year was also an inspiration for cultural activities. Numerous concerts, artistic exhibitions, as well as parish and monastic festivals took place. On the social level it is worth mentioning that Saint Hedwig was awarded the highest distinction, that is the title of the Honorary Citizen of Lower Silesia CIVI HONORARIO, by the Regional Council of the Lower Silesian Voivodeship, and that the Catholic Association “Civitas Christiana” awarded the International Sanctuary of Saint Hedwig of Silesia in Trzebnica with the Prize of Juliusz Ligoń. During Saint Hedwig’s Year, Archbishop Józef Kupny, the Metropolitan of Wrocław, established the “Medal of Saint Hedwig of Silesia”. This is the highest award that will be given in the Archdiocese of Wrocław.

⁵¹ *Milosierni na wzór miłosiernej*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4239811.Milosierni-na-wzor-milosiernej> (dostęp: 18.11.2017).

Keywords: Saint Hedwig of Silesia, International Sanctuary in Trzebnica, Saint Hedwig's Year, scientific symposiums and conferences, awards and prizes

BIBLIOGRAFIA

- 750-lecie kanonizacji Św. Jadwigi Śląskiej. Album prac konkursowych dzieci i młodzieży o Świętej Jadwidze Śląskiej – Patronce Miasta Dębicy w latach 2011–2017*, red. A. SKAŁA, B. KRAUZE, Dębica 2017.
- Abp Kupny ustanowił Medal Świętej Jadwigi*, http://www.archidiecezja.wroc.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2113:abp-kupny-ustanowi-medal-witej-jadwigi&catid=62:aktualnoci&Itemid=205 (dostęp: 15.09.2017).
- Abp Kupny ustanowił Medal Świętej Jadwigi*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4155433>. *Abp-Kupny-ustanowil-Medal-Swietej-Jadwigi* (dostęp: 17.10.2017).
- BIAŁKOWSKI K., *Rok Jadwizański w archidiecezji wrocławskiej oficjalnie otwarty*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/3501138>. *Rok-Jadwizanski-w-archidiecezji-wroclawskiej-oficjalnie-otwarty* (dostęp: 18.11.2017).
- BIAŁKOWSKI K., *W ubogich widziała twarz Chrystusa*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 42, s. I.
- BIAŁKOWSKI K., *Chorzy u swojej dobrodziejki*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4254758>. *Chorzy-u-swojej-dobrodziejki* (dostęp: 1.11.2017).
- BIAŁKOWSKI K., *Chrześcijaństwo najmocniej i najgłośniej głosi się swoim życiem*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4012739>. *Chrzescijanstwo-najmocniej-i-najglosniej-glosi-sie-swoim-zyciem* (dostęp: 9.11.2017).
- BIAŁKOWSKI K., *Patronka pojednania*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/3842672>. *Patronka-pojednania* (dostęp: 10.05.2017); wykłady można odsłuchać i pobrać ze strony: <http://fides-ratio.pl/fides-ratio/2017/04/26/sw-jadwiga-slaska-patronka-pojednania-narodow-w-750-lecie-kanonizacji/> (dostęp: 10.05.2017).
- BIAŁKOWSKI K., RAJFUR M., *Wezwani do naśladowania*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 42, s. VI–VII.
- Biskup Legnicki ustanowił Kapitułę św. Jadwigi w Legnickim Polu*, <https://www.legnica.fm/wiadomosci/wiadomosci-diecezja/18665-biskup-legnicki-ustanowil-kapitule-sw-jadwigi-w-legnickim-polu> (dostęp: 1.11.2017).
- BOCHNAK W., *Bulla kanonizacyjna św. Jadwigi Śląskiej*, wyd. 2 uzupeł., Legnica 2014. „Brzask. Rocznik Towarzystwa Miłośników Ziemi Trzebnickiej. Wydanie specjalne”, Trzebnica 2017.
- BUCHAR A., *Święta Jadwiga bogactwem Kościoła*, „Niedziela Wrocławska” (2017), nr 26, s. IV.
- COMBIK A., *Wielki bal u św. Jadwigi*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 2, s. VII.
- COMBIK A., *Radykalizm musi boleć*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 23, s. I.
- COMBIK A., *Z więzienia, z Londynu, ze Lwowa*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4252807.Z-wiezienia-z-Londynu-ze-Lwowa> (dostęp: 1.11.2017).

- COMBIK A., *Młodzi znawcy trzebnickiej księżnej*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/3841138.Mlodzi-znawcy-trzebnickiej-ksieznej> (dostęp: 9.11.2017).
- COMBIK A., *Trzebnicka księżna i jej świat*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4006701.Trzebnicka-ksiezna-i-jej-swiat> (dostęp: 9.11.2017).
- COMBIK A., *Oni do niej, ona do nich*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4263916.Oni-doniej-ona-do-nich> (dostęp: 2.11.2017).
- Diecezja Gliwicka – Pielgrzymka w podzięce*, <https://opoka.news/aktualnosci/4180> (dostęp: 9.11.2017).
- Diecézní pouť ke sv. Hedvice do Trzebnice*, <http://www.doo.cz/101-slider-nahlavn%C3%AD-stran%C4%9B/3534-diecezni-pout-ke-sv-hedvice-do-trzebnice.html> (dostęp: 28.10.2017).
- GANCARZ B., *Osiem mądrych i świętych kobiet*, <http://krakow.gosc.pl/doc/3297317.Osiem-madrych-i-swietych-kobiet> (dostęp: 8.01.2017).
- GIEMZA B., *Św. Jadwiga Śląska jako przemożna Patronka*, Trzebnica 2016.
- GIEMZA B., *Święci żyją świętymi. Święta Jadwiga Śląska i Trzebnica w życiu świętego Jana Pawła II*, wyd. 2 uzupeł., Wrocław 2017.
- GIEMZA B., *Ligoniowy laur dla Międzynarodowego Sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy*, „Zniwo. Czasopismo Parafii św. Bartłomieja Ap. i św. Jadwigi w Trzebnicy” (2017), nr 28, s. 2.
- GIEMZA B., *Jadwiżańskie inspiracje artystyczne*, „Nowe Życie” (2017), nr 10, s. 38–39.
- GIEMZA B., *Sprawozdanie z sympozjum jadwiżańskiego (Wrocław–Trzebnica, 28 marca 2017 roku)*, „Studia Salvatoriana Polonica” 11 (2017), s. 362–363.
- GLĄDYSZ E., *Dziękując za świętość*, „Panorama Trzebnicka” (2017), nr 7, s. 18.
- GLĄDYSZ E., *Setki czerwonych serc*, „Panorama Trzebnicka” (2017), nr 17, s. 12.
- KIEŁBASA A., *Jadwiżański Rok Jubileuszowy w archidiecezji wrocławskiej z okazji 750-lecia śmierci patronki Śląska*, [w:] *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska”*. Wrocław–Trzebnica 21–23 września 1993, red. M. KACZMAREK, M.L. WÓJCIK, Wrocław 1995, s. 469–491.
- KRÓL P., *Ogłoszono Rok Jadwiżański*, „Panorama Trzebnicka” (2016), nr 17, s. 29.
- KUPNY J., *Przedłużamy Rok Miłosierdzia*, „Niedziela Wrocławska” (2016), nr 42, s. I.
- LEWANDOWSKA M., *Pielgrzymka siostr zakonnych do św. Jadwigi*, „Niedziela Wrocławska” (2017), nr 25, s. III.
- Łotwa: wystawa o św. Jadwidze Śląskiej*, http://pl.radiovaticana.va/news/2017/10/16/%C5%82otwa_wystawa_o_%C5%9Bw_jadwidze_%C5%9B%C4%85skiej_/1343360 (dostęp: 1.11.2017).
- Majówka w hołdzie św. Jadwidze*, „Panorama Trzebnicka” (2017), nr 10, s. 14–15.
- Metropolitalna Pielgrzymka Caritas do grobu św. Jadwigi*, http://www.archidiecezja.wroc.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2123:metropolitalna-pielgrzymka-caritas-do-grobu-w-jadwigi&catid=60:aktualnoci-z-wydziauduszpasterskiego&Itemid=200 (dostęp: 28.09.2017).
- Miłosierni na wzór miłosiernej*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4239811.Miłosierni-na-wzor-milosiernej> (dostęp: 18.11.2017).
- Odpust zupełny*, <https://trzebnicasds.wordpress.com/2017/09/13/750-lecie-kanonizacji-sw-jadwigi-slaskiej-odpust-w-trzebnicy/> (dostęp: 2.11.2017).

- Pielgrzymka mierzona sercem*, „Panorama Trzebnicka” (2017), nr 18, s. 26.
- Pielgrzymka Caritas do Trzebnicy*, <http://www.diecezja.opole.pl/index.php/wiadomosci/aktualnosci/ogolne/4157-caritas-trzebnica17> (dostęp: 9.10.2017).
- RAJFUR M., *Miłość, służba, wierność*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4247285.Milosc-sluzba-wiernosc> (dostęp: 1.11.2017).
- RAJFUR M., *Św. Jadwiga rozpalila tłumy*, <http://wroclaw.gosc.pl/doc/4248775.Sw-Jadwiga-rozpalila-tlumy> (dostęp: 1.11.2017).
- RAJFUR M., *Księżna, która motywuje do zmiany na lepsze*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 42, s. III.
- STEFANIAK P., *Trzebnicka opowieść. Trebnitzer Geschichte*, Wrocław 2017.
- „Studia Salvatoriana Polonica” 11 (2017), Bagno 2017.
- Święta aktualna*, „Gość Wrocławski” (2017), nr 13, s. I.
- „*Św. Jadwiga Pani i Matka Ziemi Śląskiej*” – konkurs, http://www.archidiecezja.wroc.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1937:w-jadwiga-pani-i-matka-ziemii-lskiej-konkurs&catid=63:aktualnoci-z-wydziaukatechetycznego&Itemid=300 (dostęp: 9.11.2017).
- Trzebnica: zamknięcie Roku Jadwiżańskiego w archidiecezji wrocławskiej*, <https://ekai.pl/trzebnica-zamkniecie-roku-jadwizanskiego-w-archidiecezji-wroclawskiej/> (dostęp: 15.10.2017).
- Uroczyste czytanie*, „Panorama Trzebnicka” (2016), nr 17, s. 30.
- Wernisaz wystawy „Bogactwo ubóstwa. Święte kobiety Polski i Węgier w średniowieczu”*, <http://wdolnynslasku.com/2017/01/05/wernisaz-wystawy-bogactwo-ubostwa-swiete-kobiety-polski-i-wegier-w-sredniowieczu/> (dostęp: 8.01.2017).
- Wieczory Tumskie*, <http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/index.php/2017/11/20/wieczory-tumskie/> (dostęp: 22.11.2017).
- Wkład św. Jadwigi Śląskiej w kulturowe dziedzictwo Śląska*, red. S. ARASZCZUK, Wrocław 2017.
- WOLAŃSKI B., *Rok Św. Jadwigi Śląskiej w Metropolii Wrocławskiej*, <http://m.niedziela.pl/artukul/24963/Rok-sw-Jadwigi-Slaskiej-w-Metropolii> (dostęp: 20.11.2016).
- Wrocławscy franciszkanie pielgrzymowali do Trzebnicy...*, „Biuletyn CIZ” (2017), nr 39, s. 5.
- Wyjazdowa XXXVIII sesja Sejmiku Województwa Dolnośląskiego*, <http://www.umwd.dolnyslask.pl/sejmik/aktualnosci/artukul/wyjazdowa-xxxviii-sesja-sejmiku-wojewodztwa-dolnoslaskiego/> (dostęp: 10.10.2017).
- Wykaz ogólnopolskich inicjatyw duszpasterskich na rok 2017 uzgodniony z Konferencją Episkopatu Polski*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 69 (2016), nr 2, s. 145–153.
- Zaproszenie do udziału w Metropolitalnej Pielgrzymce Duchowieństwa do grobu św. Jadwigi w Trzebnicy*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 70 (2017), nr 1, s. 167–168.
- ZYGMUNT M., *Rok Jadwiżański w diecezji świdnickiej*, „Niedziela” – Edycja świdnicka (2017), nr 12, s. 1, 4–5.
- ZYGMUNT M., *Jadwiżańska pielgrzymka ambasadorów miłosierdzia*, „Niedziela Wrocławska” (2017), nr 41, s. III.

Ks. Sławomir Kowalski

*Nawiedzenie obrazu Czarnej Madonny
na terenie obecnej diecezji legnickiej w latach 1963–1964*

Legnica: Biblioteka Diecezji Legnickiej, 2017, ss. 381

Wielkim wydarzeniem w dziejach Kościoła katolickiego w Polsce były obchody milenium chrztu Polski w 1966 r. Poprzedziły je dziewięcioletnie przygotowania w ramach programu zwanego Wielką Nowenną, którego autorem był prymas Stefan Wyszyński, więziony przez władze PRL w latach 1953–1956. Właśnie przebywając w więzieniu, uznał, że przygotowanie narodu do tak знаmienitego jubileuszu musi być rozłożone na lata i powinno w konsekwencji doprowadzić do jego przemiany duchowej. Warto w tym miejscu przypomnieć, iż realizacja tego programu rozpoczęła się niemal nazajutrz po powrocie Prymasa z miejsca odosobnienia w Komańczy.

Kluczowym elementem Wielkiej Nowenny była peregrynacja kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej po wszystkich polskich parafiach. Jednym z naukowych opracowań prezentujących to zagadnienie jest książka pt. *Nawiedzenie obrazu Czarnej Madonny na terenie obecnej diecezji legnickiej w latach 1963–1964* autorstwa ks. Sławomira Kowalskiego, wydana przez Bibliotekę Diecezji Legnickiej w 2017 (ss. 381). Stanowi ona pierwszą monografią poświęconą peregrynacji kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej po obecnej diecezji legnickiej w okresie przygotowań do jubileuszu milenium chrztu Polski w 1966 r.

Omawiana praca składa się z sześciu rozdziałów, poprzedzonych spisem treści, wykazem skrótów, przedmową ks. prof. zw. dr. hab. Jana Walkusza i wstępem, natomiast zwieńczona – zakończeniem, bibliografią, spisem tabel, spisem fotografii, spisem wykresów oraz aneksem. W skład aneksu wchodzi 6 załączników ukazujących teksty źródłowe dotyczące peregrynacji kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w archidiecezji wrocławskiej oraz 16 fotografii związanych z tą uroczystością, z wybranych kościołów obecnej diecezji legnickiej. Wspomniany aneks jest bardzo dobrym uzupełnieniem treści ukazanych w poszczególnych rozdziałach.

W rozdziale I pt. *Z przeszłości Ziemi Legnickiej* Autor ukazał zarys dziejów Kościoła katolickiego na ziemi legnickiej do 1945 r., powstanie nowych struktur kościelnych i państwowych po 1945 r. na Dolnym Śląsku ze szczególnym uwzględnieniem obszaru zarysowanego w temacie. Rozdział ten prezentuje

również okoliczności powstania diecezji legnickiej pod koniec XX w. oraz jej rozwój do końca pierwszej dekady XXI w.

Rozdział II pt. *Idea nawiedzenia Jasnogórskiego Obrazu* przedstawia cele tego wydarzenia z uwzględnieniem zarówno realiów funkcjonowania polskiego Kościoła katolickiego w okresie po II wojnie światowej, jak i genezy idei nawiedzenia. Ponadto w tym rozdziale zostały również przybliżone dzieje obrazu peregrynacyjnego oraz historia jego peregrynacji po Polsce do czasu rozpoczęcia tego wydarzenia w archidiecezji wrocławskiej, z której w 1992 r. została wyodrębniona diecezja legnicka.

Rozdział III, zatytułowany *Przygotowanie do nawiedzenia*, obrazuje szeroko zakrojony proces przygotowań do tego wydarzenia w archidiecezji wrocławskiej. Obejmował on nie tylko sporządzenie stosownych instrukcji i przepisów dotyczących organizacji tego przedsięwzięcia oraz scenariusza samej uroczystości. Szczególnie ważne było przygotowanie duchowieństwa oraz wiernych do godnego przeżycia peregrynacji. W tym rozdziale Autor przedstawił również bezpośrednie przygotowania do tego wydarzenia w parafiach na terenie obecnej diecezji legnickiej.

Rozdział IV prezentuje przebieg nawiedzenia na obszarze wskazanym w tytule. Pierwsza część tego rozdziału ukazuje uroczystość przekazania kopii obrazu MB Częstochowskiej z administratury gorzowskiej do administratury apostołskiej Dolnego Śląska. W kolejnych częściach autor szczegółowo opisał trasę peregrynacji oraz parafialny program tej uroczystości, a także adresowaną do wszystkich mieszkańców Dolnego Śląska uroczystość zakończenia nawiedzenia w archidiecezji wrocławskiej, która miała miejsce 25 października 1964 r. w kościele NMP na Piasku we Wrocławiu.

Rozdział V ukazuje stanowisko administracji partyjno-państwowej wobec omawianego wydarzenia. Mając na celu ograniczenie tej inicjatywy, ówczesne władze opracowały formalne procedury na podstawie dotychczasowych przepisów prawa, które miały być respektowane przez Kościół oraz wiernych w trakcie organizowanych uroczystości. Za nawet najmniejsze im uchybienie wyciągano surowe konsekwencje, nieadekwatne do skali przewinienia. Celem powyższych działań było zastraszenie bądź zniechęcenie potencjalnych uczestników do udziału w uroczystościach kościelnych. Generalnie zarówno aparat bezpieczeństwa, jak i lokalna administracja partyjno-państwowa wykazały się wielką aktywnością ukierunkowaną na uporczywe utrudnianie organizowania tej uroczystości oraz sporządzenie listy jej uczestników, w gronie których było wielu szeregowych członków partii, a czasami pojawiały się również osoby zatrudnione na wyższych stanowiskach. Ci ostatni w szczególności nie mogli liczyć na pobłażliwość. Za udział w uroczystościach pobawiano ich stanowisk bądź też doświadczali innych szykan w przyszłości.

Wreszcie, w rozdziale VI pt. *Skutki nawiedzenia*, Autor, ukazując duchowe i materialne konsekwencje nawiedzenia, zwraca uwagę, iż były one dostrzegalne nie tylko bezpośrednio po uroczystościach, lecz także w dłuższej perspektywie czasowej. Przybliżył tu również inicjatywy, których celem było utrwalenie owoców peregrynacji.

Wielką wartością recenzowanej publikacji jest wykorzystanie przez Autora obszernej dokumentacji archiwalnej oraz najnowszej literatury przedmiotu. Należy podkreślić, że wieloaspektowa problematyka została przedstawiona w sposób niezwykle klarowny. Tu szczególnie można zaakcentować, iż Autor samo nawiedzenie kopii obrazu Czarnej Madonny na terenie obecnej diecezji legnickiej w latach 1963–1964 ukazał w szerszej perspektywie, a mianowicie – zarówno w kontekście przygotowań do niego, skali wydarzenia i organizowanych w związku z nim uroczystości, jak i owoców, jakie ono przyniosło. Ponadto na uznanie zasługuje to, iż podjął się trudu przedstawienia niniejszego tematu jako szczególnie ważnego przeżycia religijnego dla mieszkańców, nie zapominając jednak przy tym także o jego wymiarze politycznym i związanych z tym realiach ówczesnego funkcjonowania administracji partyjno-państwowej. Niewątpliwie też istotną cechą omawianej publikacji jest strona językowa, a przede wszystkim jej spójna i jasna narracja.

Doceniając wagę i wręcz perfekcyjny sposób opracowania problemu badawczego, zdaniem recenzenta w kontekście tematu zbędna jest aż tak obszerna prezentacja zarysu dziejów Kościoła katolickiego na ziemi legnickiej do 1945 r. (s. 27–50). Decyzją wielkich mocarstw po II wojnie światowej zostały dokonane zmiany granic państw w Europie Środkowo-Wschodniej oraz wielkie przesiedlenia ludności. Tym samym zupełnej zmianie uległa również sytuacja ludnościowa na ziemiach obecnej diecezji legnickiej oraz jej struktura wyznaniowa. Do 1945 r. obszar ten zamieszkiwała ludność niemiecka w przeważającej większości wyznająca protestantyzm, która do 1947 r. została przesiedlona za Odrę. Ich miejsce zajmowała ludność polska wyznania przede wszystkim katolickiego, przesiedlana z Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej, które zostały przyłączone do Związku Sowieckiego, a także m.in. reemigranci z Półwyspu Bałkańskiego, Europy Zachodniej oraz ludność polska z Małopolski oraz Polski Centralnej. Mając powyższe na względzie, można powiedzieć, iż w aspekcie religijnym elementem łączącym przedwojennych i powojennych mieszkańców ziemi legnickiej były w zasadzie tylko obiekty sakralne – świątynie katolickie oraz liczne zbory ewangelickie. W związku ze wspomnianą zmianą struktury wyznaniowej wiele zborów zostało przekazanych katolikom i po dostosowaniu ich do potrzeb kultu katolickiego, stały się świątyniami katolickimi. Zatem łączenie wydarzenia peregrynacyjnego z lat 60. XX w. z historią ziem lokalnych w okresie poprzedzającym II wojnę światową nie znajduje swojego szerszego uzasadnienia.

Mimo jednak poczynionego zastrzeżenia należy przyznać, że książka *Nawiedzenie obrazu Czarnej Madonny na terenie obecnej diecezji legnickiej w latach 1963–1964*, autorstwa ks. Sławomira Kowalskiego, ze względu na walory poznawcze wpisała się już na trwałe w kanon kluczowych publikacji umożliwiających poznanie powojennych dziejów Kościoła katolickiego na ziemiach znajdujących się obecnie w granicach diecezji legnickiej.

Bp Ignacy Dec

Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu

t. 1: *Rozważania filozoficzne*

Świdnica: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej „ADALBERTUS”, 2017, ss. 731

Na początku *Metafizyki* wielki Arystoteles mówi, że rodzaj ludzki żyje sztuką i rozumem (*Genus humanum arte et ratione vivit*). Człowiek staje zatem każdego dnia wobec swoich potrzeb, problemów, trudności i zagrożeń uzbrojony przede wszystkim w naturalną władzę poznawczą – w intelekt. Rozum jednak na polu toczącej się w nas nieustannej „walki” o prawdę nie zostaje sam, albowiem uzupełniany jest poprzez nadprzyrodzoną łaskę – poprzez wiarę. Wszak, jak czytamy w inwokacji encykliki Jana Pawła II, zatytułowanej *Fides et ratio* – „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (FeR – *Wstęp*).

Dzięki tym szczególnym „atrybutom” człowiek potrafi nie tylko rozumnie kontemplować swoją naturę oraz sensownie ją opisywać, ale także stawiać czoła różnym uwarunkowaniom i determinantom, które z niej wynikają. Potrafi również odważnie stawiać sobie najbardziej trudne, choć – w jakimś sensie – przecież podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji, pytania: *Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Czy też pytanie o to: Co czeka nas po tym życiu?*

Od czasu do czasu, a w chwili obecnej w sposób szczególnie nasilony i wieloraki, notujemy programowe podważanie i kwestionowanie pozycji rozumu ludzkiego, jego sprawności i kompetencji w opisie oraz rozumieniu prawdy o rzeczywistości. Jeśli więc obserwujemy tak bezpardonowe „uderzenie” w ludzki rozum – to wydaje się, iż ta niepokojąca glosa tym bardziej dotyczy skomplikowanego zagadnienia wiary, jej metafizyki, a nade wszystko poznawczo-upełniającej roli w procesie rozumienia człowieka i świata.

Naprzeciw takiej właśnie, filozoficznie niepokojącej diagnozie wychodzi pierwszy tom obszernej publikacji pióra bpa prof. Ignacego Deca – wieloletniego rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, a od 13 lat pierwszego ordynariusza diecezji świdnickiej – zatytułowany: *Ku prawdzie na skrzydłach rozumu i wiary* – z porządkującym go podtytułem – *Rozważania filozoficzne*. Publikacja wydana została nakładem Wydawnictwa Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej „ADALBERTUS” – i liczy, bagatela, 731 stron, budząc tym samym w czytelniku zrozumiałe respekt. Wszak już na pierwszy rzut oka widzimy, że mamy tutaj do czynienia z filozoficznie dojrzałym *opus vitae* jej Autora, *opus* złożonym z kilkudziesięciu artykułów naukowych (zob. s. 5–6).

Jeszcze większy szacunek wobec osoby i intelektualnego dzieła bpa Deca budzi fakt, że w tak trudnych i nieprzychylnych dla klasycznie uprawianej filozofii czasach zdecydował się swój pokaźny zbiór artykułów, esejów oraz rozważań filozoficznych opatrzyć tytułem zaczerpniętym wprost z tekstu papieskiej encykliki, poświęconej precyzyjnym ustaleniom dotyczącym metafizycznych i epistemicznych zależności rozumu i wiary oraz ich demarkacjom.

Ten przemyślany zabieg bp Ignacy Dec dodatkowo niejako „usprawiedliwia” już na wstępie (we wprowadzeniu do książki), czyniąc to w następujących słowach: „Przygotowując do druku tę pozycję książkową, długo zastanawiałem się nad jej tytułem. Inspirację znalazłem w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* ogłoszonej 14 września 1998 roku. Pragnę przy okazji nadmienić, że niemalże cała moja działalność naukowo-dydaktyczna prowadzona była za czasu pontyfikatu Świętego Jana Pawła II, który [...] był moim najważniejszym przewodnikiem po drogach filozofii i teologii” (s. 6).

Taka autodeklaracja – dla wnikliwego czytelnika – to nie tylko wskazanie na „rodowód” intelektualny jej Autora, na jego sympatie filozoficzne, wiążące go nierozzerwalnie z myślą klasyczną, ale także jasne ukazanie kontekstów wieloletniej „filozoficznej drogi” Ignacego Deca. W naszej ocenie ma ona jeszcze inny, niezwykle istotny walor – sygnalizuje bowiem czytelnikowi genetyczne powiązania Autora recenzowanego tutaj zbioru – z działającą w duchu realizmu metafizycznego i teoriopoznawczego – Lubelską Szkołą Filozofii. Powiązania takie, raz po raz, ujawniać się będą na kolejnych kartach tej publikacji oraz w toku uważnej lektury pomieszczonych w jej ramach studiów.

Próbując tematycznie dookreślić recenzowaną pozycję, należy nade wszystko skonstatować, iż rzeczona publikacja bpa Ignacego Deca jest niewątpliwie owocem wieloletnich filozoficznych poszukiwań oraz studiów. Te zaś – jak z lektury książki wynika – zasadniczo koncentrują się wokół zagubionej „prawdy o człowieku” – ujmowanej we wszystkich możliwych swoich odsłonach. Innymi słowy, wpisują się w przestrzeń tzw. antropologii adekwatnej, gdzie „fenomen osoby” stanowi temat kluczowy oraz centrum wszelkich analiz.

Uwaga ta jednak nie powinna nikogo zbytnio dziwić, albowiem wystarczy tylko spojrzeć na inne filozoficzne publikacje tegoż Autora – takie jak, chociażby: *Dwie antropologie* (Wrocław 1995), *Dlaczego miłość?* (Wrocław 1998), czy też wydaną drukiem aż trzykrotnie (sic!) i pod zniemiennym tytułem: *Transcendencja człowieka w przyrodzie* (Wrocław 2011)¹ pracę habilitacyjną – aby się

¹ Publikacja ta ma swoją wieloletnią historię. Jej pierwsze wydanie miało bowiem miejsce już w roku 1991 (Wrocław–Lublin), a więc dokładnie 26 lat temu. Wydana była wtedy pod nieco innym tytułem, a mianowicie: *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców szkoły lubelskiej* – i stanowiła wówczas podstawę kolokwium habilitacyjnego (13 czerwca 1991 r.) przeprowadzonego na KUL-u. Wydanie drugie to rok 1994, gdy książka ta ukazała się pod zmienionym tytułem (*Transcendencja człowieka w przyrodzie*),

przekonać, że nie co innego, lecz właśnie człowiek stanowi centrum zainteresowań badawczych oraz filozoficznych pasji bpa Deca.

Taki też wydaje się być i metodologiczny zamysł wieloletniego rektora PWT we Wrocławiu, który ujawnia się w wewnętrznej strukturze recenzowanego zbioru, podzielonego na sześć osobnych bloków tematycznych. Warto jednak zauważyć tutaj pewną zadziwiającą czytelniczą prawidłowość. Otóż, mimo iż Autor precyzyjnie dzieli swoje wieloletnie studia na osobne rozdziały, którym z kolei nadaje określone tytuły – wciąż dotyczą one „człowieka”. Głosa ta, paradoksalnie, dotyczy nawet tekstów, wydawałoby się na pierwszy rzut oka metafizycznych, które wypełniają ostatnie dwa rozdziały niniejszego dzieła.

Rozdział pierwszy (s. 9–108), który nosi tytuł: *Z kręgu filozofii Jana Pawła II*, zawiera dziesięć tekstów będących intelektualnym pochyleniem się nad dziełem naukowym Karola Wojtyły – Jana Pawła II, a także komentarzami jego myśli antropologicznej. Jest on również zachwytem nad samą sylwetką tego wybitnego uczonego, papieża oraz Polaka, którego – w jednym z pomieszczonych tutaj artykułów – bp Dec określa wymownie jako niestrudzonego „Sługę Prawdy”.

Rozdział drugi (s. 109–218), zatytułowany: *Z kręgu filozofii klasycznej*, przenosi nas w klimat problemów i zagadnień metafizyki realistycznej, a więc swoistego „matecznika” oraz niewysychającego źródła filozoficznych inspiracji Autora całego zbioru. W centrum tych inspiracji stoi nade wszystko „fenomen człowieka” – jego samodoświadczenie, transcendencja, samospelnienie, a także jego metafizyka. Proponowane tutaj rozwiązania odważnie sięgają do wciąż aktualnej myśli Akwinaty oraz niezgłębionego bogactwa scholastycznego dziedzictwa filozofii. Pomieszczony w ramach tego rozdziału zbiór dziewięciu studiów antropologicznych wypełniają analizy i badania nad człowiekiem prowadzone w duchu „filozofii pierwszej”. Co ciekawe, badania te nie stronią także od ustaleń Stagiryty, na których, z kolei, swoją myśl filozoficzną budował św. Tomasz z Akwinu, nazywając ją arystotelizmem chrześcijańskim.

Trzeci blok rozważań (s. 219–348) to publikacje bpa Ignacego Deca, którym ich Autor nadał wspólny tytuł: *Wokół myśli Gabriela Marcela*. Łącznie jest ich osiem. Również i one, podobnie jak cała filozoficzna myśl Marcelowska, koncertują się na człowieku. *Homo viator* bowiem, jako naczelną kategorię antropologiczną, stanowi absolutne centrum myśli francuskiego dialogika i egzystencjalisty. Dużo światła, a także ciekawych intuicji w rozważania Marcelowskie wnosi tutaj swoista supozycja, czyli analiza bytu ludzkiego w wydaniu Gabriela Marcela, ujmowana jednakże z punktu widzenia ustaleń scholastycznej

krócej formułującym zasadniczy problem pracy oraz lepiej pasującym do mentalności oraz percepcji współczesnego czytelnika. Wydanie trzecie – pochodzące z roku 2011 – jest wydaniem zmienionym i poszerzonym, co zostało wyraźnie zaznaczone nie tylko w samym tytule, do którego dołączona została precyzacja: *Ujęcie Mieczysława A. Krąpca i kard. Karola Wojtyły* – ale także w układzie graficznym książki oraz w przeformułowanych, bardziej przejrzystych podsumowaniach rozdziałów.

metafizyki człowieka. Zestawianie myśli antropologicznej Marcela i Tomasza, które pojawia się raz po raz niemal we wszystkich tekstach wypełniających niniejszy rozdział, stanowi niewątpliwie inspirujący materiał badawczy oraz punkt wyjścia do bardziej szczegółowych rozważań, dotyczących adekwatnego opisu człowieka. Wzmaga także dalsze poszukiwania filozoficznie, czynione w celu uzyskania coraz bardziej wyczerpujących odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania egzystencjalne.

Wokół zagadnień antropologicznych (s. 349–516) to tytuł rozdziału czwartego, który wydaje się być personalistyczną metafizyką człowieka – ujmowaną w duchu realizmu filozoficznego i rozpisaną na piętnaście głęboko filozoficznych tekstów. Nadto materiał tutaj zgromadzony stanowi niezwykle ciekawą „diagnozę” aktualnego stanu myśli nad człowiekiem wraz z ukazaniem rozmaitych niebezpieczeństw, wynikających z nieodpowiedzialnych uproszczeń oraz humanistycznych redukcjonizmów. Konstatacją tego bloku rozważań jest teza Autora zbioru, że «urojone sądy o rzeczywistości zawsze prowadzą do urojonej wizji człowieka oraz człowieczeństwa jako takiego» – a odnajdziemy ją bez trudu w takich tekstach, jak: *Człowiek i prawda o nim na przelomie stuleci i tysiącleci* (s. 426–434), *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka* (s. 464–478), czy też: *Redukcyjne wizje człowieka jako zagrożenie dla pokoju* (s. 479–487).

Rozdział piąty, mimo iż bp Ignacy Dec opatrzył go nieco enigmatycznie brzmiącym tytułem: *Z kręgu współczesnych zagadnień filozoficznych* (s. 517–632) – *de facto* zawiera dwanaście studiów, które – co prawda – dotyczą spraw związanych z analizą kultury i jej kryzysem, czy też skomplikowanego problemu metafizyki i granic ludzkiej wolności, źródeł rozmaitych totalitaryzmów, zagadnień politycznych i strategii światopoglądowych, obejmując także rozważania poświęcone zagadnieniom demarkacji takich rzeczywistości, jak nauka i religia oraz filozofia i teologia – to jednak, w gruncie rzeczy, ich wspólnym mianownikiem jest nie kto inny, jak właśnie człowiek. Jest on tutaj dookreślany nade wszystko jako byt wolny i rozumny, jako świadomy swego posłannictwa „twórca kultury” – jako *homo religiosus* i *capax Dei*. To bowiem człowiek buduje „świat polityki” i zań odpowiada, człowiek również odpowiada za przemiany myślowe i kulturowe prowadzące bądź do gloryfikowania, bądź też marginalizacji pewnych obszarów ludzkiej aktywności (wiara, moralność, prawda, piękno oraz dobro). Człowiek wreszcie układa program rozwoju oraz tworzy *Filozofię dla Europy jutra* (zob. s. 621–631).

Recenzowany zbiór kilkudziesięciu studiów filozoficznych autorstwa pierwszego biskupa świdnickiego Ignacego Deca – zamyka rozdział szósty: *Z kręgu historii filozofii* (s. 635–728). Blok ten zawiera dziewięć publikacji poświęconych popularyzacji myśli oraz dziedzictwa naukowego wybitnych postaci ze świata nauki, wśród których znajdziemy m.in. pierwszą kobietę filozofa, a zarazem jedną z „ikon” fenomenologii: Edytę Stein (s. 682–689), czy też wybitnego logika Innocentego Józefa Marię Bocheńskiego (s. 679–681), osobę wieloletniego

wykładowcy filozofii na PWT we Wrocławiu – ks. Wiesława Gawlika, a także nieodżałowanej pamięci ks. prof. Józefa Majkę – filozofa i socjologa oraz ekonomistę (s. 690–700). W rozdziale tym odnajdziemy ponadto recenzje dorobku naukowego, w sprawie nadania godności doktoratu honorowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu dwóm wybitnym postaciom z polskiego „świata nauki” – ks. kard. prof. Marianowi Jaworskiemu oraz ks. inf. prof. Stanisławowi Kowalczykowi. Pierwszy z tych tekstów (2006 r.) pochodzi z czasów, gdy obowiązki oraz urząd rektora PWT we Wrocławiu pełnił ks. prof. Ignacy Dec. W drugim wypadku o sporządzenie recenzji dorobku naukowego kandydata do godności doktora *honoris causa* poproszono już osobę biskupa świdnickiego Ignacego Deca – a pisał się wówczas rok 2011.

Trochę szkoda, że w tak okazałym opracowaniu i zbiorze nie znalazł się (zapewne przez przeoczenie) choćby jeden tekst poświęcony osobie oraz myśli filozoficznej o. prof. Mieczysława Alberta Krąpca – wieloletniego rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz promotora doktoratu Autora recenzowanej tutaj publikacji, a także mocarza myśli i głównego architekta tzw. Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Uwaga ta jest o tyle sensowna, że przynajmniej jeden taki tekst przecież powstał!² Byłby on z pewnością ciekawym dopełnieniem oraz także jakimś bardzo osobistym „domknięciem” zamieszczonych w ostatnim rozdziale książki studiów z historii filozofii; historii – pisanej, przede wszystkim, przez człowieka i dla człowieka.

Pointując niniejszą recenzję opracowania *Ku prawdzie na skrzydłach rozumu i wiary* oraz przechodząc do końcowych wniosków, należy jasno stwierdzić, że na jej kartach bp Ignacy Dec ujawnia się nam jako wnikliwy badacz, skoncentrowany na metafizycznej prawdzie oraz skupiony i pochylony nad człowiekiem. Jest to uczony i badacz, dla którego bazą i podstawowym odniesieniem jest historyzm, maksymalizm i nade wszystko optymizm teoriopoznawczy, których to perspektyw nauczył się nie gdzie indziej, jak w Lubelskiej Szkole Filozofii. Tam bowiem nauczono go ujmować nie tylko człowieka, ale także całą rzeczywistość w perspektywie jej pierwszych i uniesprzeczniających ją racji – co widać w niemal każdym pomieszczonym w niniejszej pracy tekście.

Dlatego należy wyrazić graniczące z pewnością przekonanie, iż oddany przez bpa Ignacego Deca w ręce czytelników zbiór artykułów i studiów – jest jego swoistą „autobiografią filozoficzną”. Mimo iż teksty te – o czym na wstępie wspomina Autor – są efektem wcześniejszych badań i analiz i ukazały się już w różnych naukowych periodykach oraz pracach zbiorowych (zob. s. 6), ich dodatkowym – niekwestionowanym i już pozamerytorycznym – walorem jest fakt, że zebrane zostały i pomieszczone w ramach jednego tomu. Dzięki temu, choć pisane w różnym czasie i na różne zapotrzebowanie, dziś stanowią filozoficznie

² Zob. w związku z tym: I. DEC, *Mieczysława Alberta Krąpca koncepcja antropologii filozoficznej (zarys problematyki)*, [w:] *Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M.A. Krąpca* OP, red. J. TUPIKOWSKI, Warszawa 2009, s. 15–28.

zborną monografię. I gdyby zastosować w trakcie samej już redakcji książki nieco inny „klucz” ich porządkowania i enumeracji (np. chronologiczny zamiast tematycznego) – dodatkowo odsłaniałyby one nie tylko wiedzę i warsztat naukowy bpa Ignacego Deca, ale także jego „dojrzewanie” i „filozoficzną drogę”. Wszystkie one bowiem nierozzerwalnie powiązane są z jego filozoficznym „kodem genetycznym”, ujawniającym się na każdym kroku w programowym realizmie metafizycznym i wierności prawdzie nade wszystko.

Na zakończenie zatem pozostaje jedynie wyrazić nadzieję, że to obszerne filozoficzne dziedzictwo, w połączeniu z innymi opublikowanymi już pracami książkowymi, których autorem jest Ignacy Dec – wrocławski uczony, teolog, filozof, ksiądz oraz biskup świdnicki – doczeka się swego naukowego opracowania w postaci ciekawych analiz i rozpraw akademickich, na które w pełni zasługuje.

Z niecierpliwością czekamy także na drugi tom zbioru zatytułowanego *Ku prawdzie na skrzydłach rozumu i wiary*, który – zgodnie z zapowiedzią Autora – zawierać będzie tym razem studia z zakresu teologii. Cały też czas głęboko wierzymy, że to imponujące (bo policzone na dwa solidne tomy) opracowanie nie jest ostatnim filozoficznym oraz teologicznym słowem bpa prof. Ignacego Deca, ale jedynie próbą metodologicznej syntezy oraz demarkacji wcześniejszych naukowo-badawczych dokonań. Kontekstem zaś tych „porządków” jest nie co innego, jak jedynie „okrągłe rocznice z kalendarza naukowo-dydaktycznego”, które to – jak czytamy w *Słowie wstępnym* do książki – „zaczynamy obchodzić w drugiej połowie życia”. Wszak uczeni, a zwłaszcza „uczeni-filozofowie”, nigdy nie przechodzą na emeryturę!

Ks. Piotr Mrzyglód

Marek Dziewiecki, Aleksander Radecki, Jacek Kiciński *Idźcie i głoscie, kochaj i pomagaj kochać*

Wrocław: TUM, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2017,
ss. 160

Pośród interesujących publikacji związanych z rokiem liturgicznym i duszpasterskim ogłoszonym przez Episkopat Polski (2016/2017) możemy spotkać prezentowaną książkę, która jest zbiorem tekstów znanych autorów, duszpaste-rzy cenionych w swoich środowiskach. Każdy z nich przedstawia wybrany temat w sposób przystępny, interesujący, a zarazem wymagający refleksji. Skierowany do trzech stanów w kościele: świeckiego, kapłańskiego oraz zakonnego.

Pozycja składa się z trzech części: Pierwsza – *Kochaj i pomagaj kochać! Misja osób świeckich* – jest niezwykle bogatym źródłem wiedzy na temat miłości. Ks. Marek Dziewiecki podejmuje istotną próbę ukazania Boga Miłości w Osobie Jezusa, który jest autorytetem do naśladowania w postawie kochania i czynienia miłości bliźnim. Demaskuje imitacje miłości i przedstawia, jak powinna wyglądać dojrzała miłość i jakie są jej przejawy. Następnie mobilizuje do miłości i zachęca do traktowanie wiary poważnie.

W drugiej części, zatytułowanej *Po obu stronach amfony*, ks. Aleksander Radecki ukazuje powołanie kapłańskie jako dar wybrania i dążenia do ideału kapłańskiej służby. To zadanie nie wynika z zasłużonego daru, lecz z inicjatywy Boga, który powierza wybranym misję głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu. Autor wskazuje na właściwą formację permanentną kapłana kaznodziei, którego przedstawia z plecakiem na ambonie, w którym ma wszystko, co go ukształtowało i kształtuje jego osobowość, jego uwarunkowania rodzinne, społeczne, psychiczne czy zdrowotne. Kapłan ma być wierny Duchowi Świętemu, Kościołowi w głoszeniu Ewangelii. Duszpasterz to człowiek, który pragnie służyć ludziom, poznawać ich, otaczać troską.

Miłością powołani i z Miłością posłani to trzecia część, w której bp Jacek Kiciński zaprasza nas, abyśmy zapoznali się z formacją i posługą osób konsekrowanych. Autor podkreśla, że jeśli chcemy głosić Jezusa innym, to powinniśmy najpierw sami zacząć żyć Jego słowem. Wskazuje na istotne cele głoszenia Dobrej Nowiny: cel ewangelizacyjny, cel inicjacyjny, cel formacyjny, cel społeczny. Wiąże się to z formacją oraz wewnętrzną pracą nad sobą. Wymiar *Ad Intra* ukierunkowany jest na ewangelizację ewangelizującego. Potrzeba również na nowo rodzić się z wody i Ducha Świętego, nieustannego nawrócenia, czyli: zmiany myślenia, zmiany działania, zmiany patrzenia – na wzór Jezusa Chrystusa. Osoba konsekrowana jest konkretnym znakiem obecności Bożej pośród ludzi, odpowiedzialna jest za osobiste świadectwo życia i zbawienia innych. *Ad Extra* to wyjście do konkretnej grupy ludzi i ewangelizacja współczesnego

świata. Realizuje się w ten sposób powołanie do świętości, życie radami ewangelicznymi, walkę z egoizmem i troskę nabywania cnót pokory i miłości. Osoba konsekrowana poprzez słuchanie, wyjaśnianie, bycie „kimś bliskim” o otwartym sercu, staje się współczesnym głosicielem, by nieustannie przyprowadzać innych do Chrystusa. Życie konsekrowane to służba i prorocтво, w którym – jak pisze autor – istotne jest właściwe rozeznawanie i posłuszeństwo natchnieniom Ducha Świętego.

Podsumowując, książka jest zbiorem tekstów niezwyklej mądrości na temat głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu. Każdy chrześcijanin, który pragnie jedności z Jezusem oraz wypełniania woli Bożej w codziennym życiu, dzięki tej lekturze ma możliwość skonfrontowania swojej działalności ewangelizacyjnej. Zawarte treści są ponadczasowym świadectwem. Aby pokonywać wszelkie trudności i być znakiem Bożej miłości we współczesnym świecie, należy traktować wiarę poważnie. Autorzy zachęcają czytelnika, by realizował powołanie do świętości w swoim życiu, tam gdzie się znajduje. Czy jest to małżeństwo, kapłaństwo czy życie zakonne. Istotą jest stać się człowiekiem doskonałym, ponieważ taki człowiek może uczynić najwięcej w ewangelizacji. „Święty to ktoś, w kim widać Boga w sposób przeźroczysty i kto głosi Boga nawet wtedy, gdy milczy” (s. 71). Zatem polecam tę książkę, szczególnie osobom, które pragną pogłębić życie duchowe oraz zdobyć wartościową wiedzę na temat głoszenia Dobrej Nowiny.

Marzena Rachwalska

Andrzej Derdziuk OFM^{Cap} *Na drogach formacji do służby Bogu i człowiekowi*

Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL, 2017, ss. 159

Największym darem udzielonym człowiekowi przez Boga jest dar powołania do świętości. Szczególną formą realizacji daru świętości jest naśladowanie Chrystusa w Jego czystości, ubóstwie i posłuszeństwie. Wiele takich osób za natchnieniem Ducha św. prowadziło życie pustelnicze bądź przyczyniało się do założenia wspólnot ludzi pragnących oddać się na wyłączną służbę Bogu. W ten sposób wyrosły rozmaite formy życia konsekrowanego.

Punktem wyjścia odnowy takiego życia jest świadomość, że powołanie do życia konsekrowanego jest rzeczywistością ciągle dynamiczną i kreatywną. Stąd też każda osoba konsekrowana i kapłan znajdują się na drodze wzrastania w powołaniu ucznia Chrystusa. Jest to proces nieustannego rozwoju osobowego, który polega na coraz pełniejszym przyjmowaniu Chrystusowego sposobu myślenia i coraz głębszym uczestnictwie w Jego oddaniu się Ojcu.

Człowiek jest przed Bogiem odpowiedzialny za swoją twórczą działalność, która z kolei nie może negować czy ograniczać Boga. Wszechmocna miłość Boga, która stworzyła i podtrzymuje wszystko w istnieniu, w wolności kreatywności ludzkiej, nie może być ograniczona. Niezależność, jaka została dana człowiekowi, ma swoją przestrzeń ustawioną przez wolność i jest na niej oparta.

W recenzowanej publikacji znany teolog moralista o. prof. Andrzej Derdziuk OFM, kierownik Katedry Teologii Moralnej KUL, wskazuje na potrzebę formacji kandydatów do służby Bogu i człowiekowi we współczesnym świecie. W niniejszej książce znajdują się artykuły stanowiące jasną i logiczną całość. Należy podkreślić, że część z nich była już opublikowana w różnych czasopismach naukowych i w pracach zbiorowych, inne zaś stanowią wygłoszone referaty i konferencje na spotkaniach formatorów licznych wspólnot kościelnych, ale nie były jeszcze wydane drukiem.

W książce podejmowany jest wyraźny wątek wychowania do posługi eklezjalnej w życiu osób konsekrowanych i w kapłaństwie służebnym. Fundamentalnym zadaniem wszystkich posługujących w Winnicy Pańskiej jest świadectwo życia ewangelicznego. Jednakże, jak słusznie Autor zauważa, podstawowym narzędziem służby każdej osoby konsekrowanej, a także kapłana – jest ich dojrzała osobowość. Nic więc dziwnego, że zasadniczym narzędziem służby osoby konsekrowanej i kapłana jest ich dojrzała osobowość. Stąd też istnieje pilna potrzeba formacji integralnej. Idzie tu o odpowiednie działania formatorów oraz własny wysiłek kandydatów, którym będzie powierzone posłannictwo służby Bogu i ludziom. Nie bez znaczenia jest w związku z tym formacja formatorów do wiary, zaufania i miłości.

Autor w przedstawionym tomie, wydanym w serii Lubelskie Studia Teologicznomoralne, ukazuje m.in. istotę powołania do życia radami ewangelicz-

nymi. Jego zdaniem duchowość osób konsekrowanych jest przede wszystkim rozwojem łaski chrztu i aktualizacją Misterium Paschalnego. Osoby te poprzez charyzmat życia według rad ewangelicznych jeszcze mocniej zespalają się z resztą wiernych. Osoby konsekrowane są powołane do tego, by we wspólnocie Kościoła i w świecie być świadkami oraz twórcami komunii, która według zamysłu Bożego stanowi szczyt historii człowieka i fundament ewangelizacji. Poprzez profesję rad ewangelicznych czystości, ubóstwa i posłuszeństwa stają się profetycznym znakiem jedności z Bogiem.

O. Andrzej Derdziuk w związku z tym ukazuje misję zakonnika i kapłana jako świadka Bożego miłosierdzia, jego sposób życia i duszpasterskie zaangażowanie w troskę o wzrost świętości członków Kościoła. To posłannictwo wymaga od nich nie tylko gorliwości, ale także świadomości swoich priorytetów. Dzięki temu jest możliwe osiągnięcie dojrzałości ludzkiej, która zapewnia równowagę między kontemplacją a działaniem.

Zdaniem Autora wspieranie w dojrzewaniu do pełni męskiej dojrzałości kandydatów jest ważnym zadaniem spowiedników i ojców duchownych. To oni właśnie powinni rozeznąć przejawy niedojrzałości emocjonalnej i wskazać drogę radzenia sobie z problemami z tego zakresu.

Recenzowana książka jest adresowana głównie do członków życia konsekrowanego i kandydatów do kapłaństwa na różnych szczeblach formacji początkowej oraz stałej. Dobrze byłoby, gdyby zapoznali się z nią także formatorzy i formatorki, którzy przygotowują kandydatów i kandydatki do służby Bogu i Kościołowi. Może też niniejsza publikacja służyć pomocą rodzicom i wychowawcom, którzy otrzymają w niej wskazania do zrozumienia misji powołania kapłańskiego i zakonnego oraz wspierania procesu rozpoznawania i pomagania w rozwoju powołania.

Opracowanie niniejsze jest wyjątkowe. Wskazać trzeba na bardzo interesującą dobór materiału. Cechuje go umiejętne przedstawienie podjętego zagadnienia. Obecnie istnieje duże zainteresowanie tego rodzaju tematyką.

Ks. Tadeusz Reroń

NOTY O AUTORACH

Ks. Jerzy Adamczyk (dr hab.) – prezbiter diecezji radomskiej. Doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego. Wykładowca prawa kanonicznego w WSD w Radomiu. Jest autorem opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, hierarchicznego ustroju Kościoła, sakramentów św., miejsc świętych oraz nauczycielskiego urzędu Kościoła.

Ks. Michał Borda (dr) – ur. w 1976 r. w Katowicach. Wykładowca katechetyki, dydaktyki i pedagogiki w Instytucie Teologicznym Księża Misjonarzy w Krakowie, Wyższym Sosnowieckim Seminarium Duchownym i Wyższym Częstochowskim Seminarium Duchownym w Częstochowie. Dyrektor Wydziału Katechetycznego Kurii Diecezjalnej w Sosnowcu. Ekspert Ministerstwa Edukacji Narodowej ds. awansu zawodowego nauczycieli. Sekretarz Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie (oddział Sosnowiec) i członek Polskiego Towarzystwa Katechetów.

O. Marek Daukszewicz (mgr lic.) – kapłan Prowincji św. Antoniego z Padwy i bł. Jakuba Strzemię Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych. Studia magisterskie odbywał w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, licencjackie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej). Kontynuuje studia doktoranckie z historii liturgii na KUL.

Ks. Jarosław Furtan (dr) – kapłan diecezji Hradec Králové. Doktoryzował się na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu na podstawie pracy *Miłość miłosierna w centrum krzewienia wspólnoty*, napisanej pod kierunkiem ks. dr. hab. Roberta Zapotocznego. Magister psychologii KUL. Certyfikowany psychoterapeuta Towarzystwa Analizy Egzystencjalnej i Logoterapii w Pradze. Członek Rady Służby Zdrowia Konferencji Episkopatu Czech. Diecezjalny koordynator duszpasterstwa chorych.

Ks. Bogdan Giemza SDS (dr hab., prof. PWT) – kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Szczegółowej w Instytucie Teologii Pastoralnej PWT we Wro-

clawiu; redaktor naczelny czasopisma naukowego „Studia Salvatoriana Polonica” (2007–); autor kilkunastu książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych z zakresu zagadnień pastoralnych, aktualnych spraw Kościoła, formacji zakonnej i kapłańskiej. Ważniejsze publikacje książkowe: *Antologia modlitw maryjnych Jana Pawła II*, Kraków 2006; *Wędrowki przez Rok Kościelny z Benedyktem XVI*, Kraków 2007; *Monatlicher Gebetstag für geistliche Berufe. Paschalis Schmid SDS und sein Lebenswerk*, München 2009; *Dlaczego modlimy się za kapłanów? Znaczenie dnia kapłańskiego*, Kraków 2010; *Rachunek sumienia Kościoła w świetle Apokalipsy*, Kraków 2010; *Apostolski wymiar życia konsekrowanego w nauczaniu Jana Pawła II. Studium teologiczno-pastoralne*, Wrocław 2012; *Święci żyją świętymi. Święta Jadwiga Śląska i Trzebnica w życiu świętego Jana Pawła II*, wyd. 2 uzup., Wrocław 2017.

Ks. Norbert Jerzak (dr hab.) – urodził się w 1974 r. w Bogatyni. W maju 1999 r. obronił pracę magisterską z historii Kościoła. W czasie pracy duszpasterskiej odbył studia doktoranckie na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu zwieńczone rozprawą doktorską napisaną pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Mieczysława Koguta pt. *Życie religijne wiernych parafii Kąty Wrocławskie w latach 1653–1945*. Został zatrudniony jako adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym w Instytucie Historii Kościoła. Zainteresowania naukowe koncentrują się wokół działalności duszpasterskiej na Śląsku w czasach nowożytnych. Najważniejsze publikacje książkowe: *Sulików. Historia katolickiej i ewangelickiej parafii*, wydana w 2011 r., oraz praca habilitacyjna *Duszpasterstwo parafialne w archidiecezji wrocławskiej w latach 1749–1924*, wydana w 2011 r. Tytuł doktora habilitowanego uzyskał w listopadzie 2011 r.

Ks. Józef Mandziuk (prof. dr hab.) – kapłan archidiecezji wrocławskiej, emerytowany profesor zwyczajny PWT we Wrocławiu, UKSW w Warszawie i Politechniki Rzeszowskiej w Zakładzie Humanistycznym Wydziału Zarządzania, autor ok. 1400 pozycji drukowanych, w tym 12-tomowej *Historii Kościoła katolickiego na Śląsku*, promotor 73 doktorów z zakresu historii.

Ks. Tadeusz Kmieć-Forstner (lic.) – doktorant przygotowujący rozprawę doktorską pod kierunkiem ks. dr. hab. Sławomira Stasiaka (prof. PWT).

Anna Rambiert-Kwaśniewska (dr) – teolog biblijna i filolog klasyczna, adiunkt w Instytucie Nauk Biblijnych w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz wykładowca w Uniwersytecie Wrocławskim. Autorka kilkudziesięciu publikacji naukowych i popularnych. Członek zwyczajny Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz Society of Biblical Literature. Stały współpracownik portalu Orygenes+. Sekretarz „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Żywo zainteresowana życiem codziennym starożytnych Żydów.

Ks. Sebastian Smolarz (dr) – adiunkt w Zakładzie Bibliistyki Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu. S. Smolarz uzyskał tytuł doktora z zakresu teologii biblijnej na University of Wales w Wielkiej Brytanii w roku 2005. Od 2004 r. służy jako pastor Ewangelicznego Kościoła Reformowanego we Wrocławiu.

O. Jan Paweł Strumiłowski (dr) – teolog dogmatyk, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach-Panewnikach. Zajmuje się teologią piękną, teologią trynitarną i chrystologią oraz teologiczną teorią poznania, zwłaszcza w aspekcie egzystencjalnym i estetycznym, a także jej relacjami z filozofią współczesną oraz naukami empirycznymi.

Anna Sutowicz (dr) – absolwentka Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, doktor nauk humanistycznych w dziedzinie historii, specjalizuje się w dziejach kultury średniowiecza i historii Kościoła na Śląsku. Członek Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana”.

Ks. Włodzimierz Wołyniec (prof. dr hab.) – kierownik I Katedry Teologii Dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, rektor PWT we Wrocławiu (od 2014 r.). Prace w zakresie teologii łaski: *Personalistyczna interpretacja łaski na przykładzie teologii Macieja Józefa Scheebena i niemieckiej charytologii XIX wieku*, Wrocław 2003; *Pełnia łaski w Chrystusie*, Wrocław 2011. Prace dotyczące zagadnień chrystologicznych, trynitologicznych i mariologicznych: *Jeżus i opozycja w świetle teologii objawienia*, Wrocław 2007; *Objawienie jedyne Boga w Trójcy*, Wrocław 2008; *Maryja w pełni Objawienia*, Wrocław 2007. Prace w zakresie historii dogmatów: *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła od 50 do 325 roku*, Wrocław 2011. Obecnie prowadzi badania nad metodą interpretacji starożytnych wypowiedzi Magisterium Kościoła i teologią starożytnych synodów i soborów Kościoła.

SPIS TREŚCI

KS. SŁAWOMIR STASIAK	
Radość prawdy	5

TEOLOGIA DOGMATYCZNA I PASTORALNA

KS. WŁODZIMIERZ WOŁYNYEC	
Trydencka nauka o obecności Chrystusa w Eucharystii w ujęciu Josepha Ratzingera	7
Tridentine Teaching about the Presence of Christ in the Eucharist by Joseph Ratzinger	17

O. JAN PAWEŁ STRUMIŁOWSKI OCIST	
Ikonograficzne przedstawienie treści dogmatu trynitarne go na przykładzie ikony Trójcy Świętej Andrzeja Rublowa	19
Iconographic Presentation of the Trinitarian Dogma's Content Using the Example of Andrei Rublev Icon "The Trinity"	30

KS. MICHAŁ BORDA	
Troska o więźniów w nauczaniu papieża Franciszka	33
The Concern for the Prisoners in the Preaching of the Pope Francis	42

KS. JAROSŁAW FURTAN	
Multikulturalizm a miłosierdzie	45
Multiculturalism and Mercy	64

TEOLOGIA BIBLIJNA

KS. SEBASTIAN SMOLARZ	
Znaczenie ofiary 'ōlāh w Leviticus 1. Rozważania z pogranicza translatoryki biblijnej i antropologii kulturowej	67
The Meaning of 'ōlāh Offering in Leviticus 1. Thoughts on Biblical Translation in Light of Cultural Anthropology	78

KS. TADEUSZ KMIĘĆ-FORSTNER	
Bóg sprawiedliwości i Bóg miłosierdzia w świetle Wj 33, 19 i Wj 34, 6-7	81
God of Justice and God of Charity in the Light of Wj 33,19 and Wj 34,6-7	92
ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA	
Córki Syjońskie (Iz 3, 16-24). Błyskotliwy przykład ekwiwalencji dynamicznej czy dowód na istnienie nie-masoreckiej <i>Vorlage</i> LXX?	97
Daughters of Zion (Is 3:16-24). Brilliant Example of “Dynamic Equivalence” or Proof for Existence of non-Masoretic Hebrew <i>Vorlage</i> of the LXX?	114
O. MAREK DAUKSZEWICZ	
Motywacja soteriologiczna w hymnie chrzcielnym w Tt 2, 11-14; 3, 4-7	117
The Soteriological Motivation of the Baptismal Hymn in Ti 2:11-14; 3:4-7	125
HISTORIA KOŚCIOŁA	
KS. NORBERT JERZAK	
Udział biskupa Filipa z Fermo we wrocławskim sporze pomiędzy biskupem Tomaszem II a księciem Henrykiem IV	127
The Participation of Bishop Philip of Fermo in the Wrocław’s Dispute between Bishop Thomas II and Prince Henry IV	143
KS. JÓZEF MANDZIUK	
Luteranizm na Śląsku do połowy XVI wieku	147
Lutheranism in Silesia until the First Half of the XVI Century	162
ANNA SUTOWICZ	
Fundacja i funkcjonowanie wrocławskiego sierocińca Matki Boskiej Bolesnej do roku 1815	165
Foundation and Function of the Orphanage Mother of Sorrows in Wrocław until 1815	184
KS. JERZY ADAMCZYK	
Księgi w kurii diecezjalnej w aspekcie kanonicznym	187
Books in the Diocesan Curia in the Canonical Aspect	203
KS. BOGDAN GIEMZA SDS	
Obchody Roku Jadwiżańskiego 2017–2018 w metropolii wrocławskiej	207
Celebrations of Saint Hedwig’s Year 2017–2018 in the Metropolis of Wrocław	225

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

<i>Sławomir Kowalski, Nawiedzenie obrazu Czarnej Madonny na terenie obecnej diecezji legnickiej w latach 1963–1964, Legnica 2017, ss. 381 (Kazimiera Jaworska)</i>	229
--	-----

<i>Bp. Ignacy Dec, Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu, t. 1: Rozważania filozoficzne, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej „ADALBERTUS”, Świdnica 2017, ss. 731 (ks. Piotr Mrzygłód)</i>	232
<i>Marek Dziewiecki, Aleksander Radecki, Jacek Kiciński, Idźcie i głoscie, kochaj i pomagaj kochać, Wrocław 2017, ss. 160 (Marzena Rachwalska)</i>	238
<i>Andrzej Derdziuk OFMCap, Na drogach formacji do służby Bogu i człowiekowi, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2017, ss. 159 (ks. Tadeusz Reroń)</i>	240
Noty o autorach	242

RECENZENCI WPT 25 (2017) nr 2

Ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (UO)

Ks. dr hab. Konrad Glombik (UO)

Dr hab. Wojciech Kęder (UPJPII)

Ks. dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki (UO)

Ks. dr hab. Jerzy Kostorz (UO)

Ks. dr hab. Dariusz Krok (UO)

Dr hab. Kazimierz Kuczman (UPJPII)

Dr hab. Piotr Lorek (EWST)

Ks. dr hab. Piotr Łabuda (UPJPII)

S. dr hab. Agata Mirek (KUL)

Dr hab. Wojciech Mrozowicz (UWr)

Ks. prof. dr hab. Stanisław Rabiej (UO)

Ks. dr Mariusz Szmajdziński

Prof. dr hab. Gabriela Wąs (UWr)

Ks. dr hab. Franciszek Wolnik (UO)

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Artykuły, recenzje i sprawozdania przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przesyłane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A4 – czcionka Times New Roman 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron (55 tys. znaków ze spacjami). Terminy greckie i hebrajskie należy podawać w transkrypcji. Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii, nie powinna przekraczać 5 stron maszynopisu (14 tys. znaków ze spacjami). Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość maksymalną 8 stron (22 tys. znaków ze spacjami).

Do tekstu (poza sprawozdaniami i recenzjami) należy dołączyć **streszczenie** w języku angielskim, które nie może przekraczać 200 słów maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu, podtytuł. Należy także dołączyć **słowa kluczowe** – w języku polskim i angielskim – oraz bibliografię.

Informacja o autorze powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon. Ponadto prosimy o dołączenie krótkiej informacji biograficznej (ok. 100 słów), uwzględniającej najważniejsze dokonania naukowe i publikacje.

Przypisy należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Nazwiska autorów winny być napisane kapitalikami, a cytowane strony poprzedzone literą s. W związku z pracami nad Polskim Współczynnikiem Wpływu oraz powstaniem bazy POL-index, Autorzy proszeni są o dołączenie szczegółowej bibliografii, która zostanie wyeksportowana do bazy.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (sporządzonych w programie Word) pocztą na adres:

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
oraz drogą elektroniczną: przeglad@pwt.wroc.pl

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.